

Bildung* bij McDowell: kritische reflectie in de *Space of Reasons

Naam: Ineke Vermeulen

Geboren: 12 november 1985

Studentnummer: 3506398

Datum: 3 februari 2012

1^e Beoordelaar : Joel Anderson

2^e Beoordelaar: Menno Liefers

I. Inleiding

Een oud probleem in de meta-ethiek is de vraag of ethische eigenschappen zoals waarden, redenen voor handelen en 'goedheid' en 'slechtheid' eigenschappen zijn van de werkelijkheid of een projectie van onze geest op die werkelijkheid. Wanneer we een ethische discussie hebben gaan we er vaak vanuit dat deze eigenschappen objectieve eigenschappen van de werkelijkheid zijn. We zeggen 'Liegen is slecht' en niet 'Ik vind liegen slecht'. Bij de opkomst van de moderne natuurwetenschappen is duidelijk geworden dat ethische eigenschappen niet in de wereld te vinden zijn wanneer we die los van de menselijke ervaring beschrijven. Onder andere David Hume en J.L.Mackie hebben hieruit de conclusie getrokken dat ethische eigenschappen een projectie zijn van onze wilshoudingen op de wereld, maar deze positie kan niet goed plaats bieden aan onze ervaring dat we ethische eigenschappen kunnen ontdekken in de werkelijkheid en aan de manier waarop wij praten en discussiëren over ethische eigenschappen.

John McDowell stelt een alternatief voor op deze twee posities, namelijk om ethische eigenschappen te beschouwen als secundaire eigenschappen van de wereld, die we kunnen ontdekken als we daar een bepaalde gevoeligheid voor hebben. Deze gevoeligheid leren we aan in een fatsoenlijke ethische opvoeding, waarbij we conceptuele vermogens verkrijgen, hij duidt dit aan met *Bildung*. Hierbij leren we ook om kritisch te reflecteren op onze ethische uitgangspunten. Ik zal hier onderzoeken wat zo'n ethische *Bildung* kan inhouden en wat een goede kritische dimensie kan zijn van waaruit we onze ethische kijk op de wereld kunnen beoordelen.

In hoofdstuk II zal ik de oude filosofische vragen over de status van ethische eigenschappen en de antwoorden hierop van het realisme en projectivisme uitgebreider bespreken. Ik zal uitleggen waarom beide posities niet goed plaats kunnen bieden aan de manier waarop wij ethische eigenschappen waarnemen en hierover denken en spreken. In hoofdstuk III zal ik McDowell's alternatief voor deze twee posities uiteenzetten en laten zien hoe deze een verbetering oplevert ten opzichte van voorgaande theorieën. Hierbij blijven twee vragen over, namelijk wat een goede ethische *Bildung* is. Op deze vraag zal ik in hoofdstuk IV drie mogelijke antwoorden geven en ik zal ook bespreken hoe kritische reflectie hierin past. Daarbij zal blijken dat het sociale aspect van *Bildung* en kritische reflectie bij McDowell onderbelicht blijft. Op dit sociale aspect zal ik in hoofdstuk V verder ingaan en ik wil betogen dat er een onpartijdige kritische dimensie nodig is van waaruit we ethische uitgangspunten en redenen kunnen beoordelen. Als laatste zal ik alles nog kort samenvatten en mijn conclusie uiteenzetten.

II. Realisme versus Projectie

Een oud filosofisch probleem

In het dagelijks leven komen we regelmatig situaties tegen waar we een ethische eigenschap toekennen aan een situatie. We zien bijvoorbeeld een man zijn kind slaan en zeggen: "Wat een wrede man!", maar de man zegt: "Nee dat is helemaal niet wreed, het is juist goed, want het kind leert zo wat het wel en niet mag doen". We gaan er dan vanuit dat deze handeling ook echt wreed *is* en dat de wreedheid dus een eigenschap is van de werkelijkheid. We gaan er dan waarschijnlijk ook vanuit dat onze eigen overtuiging waar is en die van de man niet. We kunnen het immers niet beide bij het rechte eind hebben, óf de handeling is wreed, óf de handeling is niet wreed. We zien ethische eigenschappen als objectieve eigenschappen van de werkelijkheid, waar we uitspraken over kunnen doen die waar of onwaar zijn, onafhankelijk van onze overtuigingen daarover.¹

David Hume heeft dit idee bestreden, als we goed nadenken over wat we waarnemen, zien we dat er zich geen ethische eigenschappen in de werkelijkheid bevinden. Er is een kloof tussen *feit* en *waarde*: "Neem als voorbeeld een handeling die we als verderfelijk beschouwen: moord met voorbedachten rade. Bekijk deze van alle kanten en ga na of men een feitelijk gegeven kan vinden of er iets werkelijk bestaat dat men ondeugd noemt. Hoe men het ook bekijkt, men vindt alleen hartstochten, motieven, wilsuitingen en gedachten."² De rede op zich kan geen moreel onderscheid maken, hier moet altijd een 'passie' bij betrokken zijn: "Wanneer we een handeling of een karakter onzedelijk noemen, bedoelen we niets anders dan dat we op grond van onze natuurlijke gesteldheid een gevoel hebben van afkeuring bij de aanschouwing ervan."³ Ethische eigenschappen zijn volgens Hume een projectie van onze geest op de werkelijkheid.⁴

Toch blijkt uit het hiervoor genoemde voorbeeld dat we wel praten en denken alsof er ethische feiten bestaan. Er is een kloof tussen de fenomenologie van onze ethische waarneming, hoe deze zich van binnenuit aan onze voordoet, en wat we van buitenaf kunnen zeggen over het bestaan van ethische eigenschappen. Overtuigingen over ethische eigenschappen lijken niet vergelijkbaar met overtuigingen over de empirische werkelijkheid. Als we betogen dat we ware overtuigingen kunnen hebben over ethische eigenschappen, moeten we een antwoord geven op de vraag waar deze waarheid dan uit bestaat. En als we betogen dat er geen ethische eigenschappen bestaan, moeten we in ieder geval verklaren waarom we wel denken en spreken alsof ethische overtuigingen letterlijk waar of onwaar kunnen zijn.

¹ Stephen Darwall, *Philosophical Ethics*, (Oxford: Westview Press, 1998) 26.

² David Hume, *Traktaat over de menselijke natuur*, vert. F.L. van Holthoorn, (Amsterdam: Boom, 2007) 445.

³ David Hume, *Traktaat over de menselijke natuur*, 445-6.

⁴ Stephen Darwall, *Philosophical Ethics*, 24-5.

Stephen Darwall heeft dit beschreven als het *fundamentele dilemma* van de meta-ethiek: "Either there are real ethical properties and facts or there are not."⁵ Dit probleem betreft zowel de ontologie als epistemologie van ethische eigenschappen. We kunnen ons ten eerste afvragen of ethische eigenschappen werkelijk bestaan en waar die zich in de werkelijkheid bevinden, dit is de ontologische vraag. De epistemologische vraag gaat over of en zo ja hoe we kennis kunnen hebben van ethische eigenschappen, of deze objectief waar of onwaar kunnen zijn en welke redenen en bewijs we kunnen aandragen voor deze overtuigingen. Het zal zeker niet mogelijk zijn om al deze vragen hier te beantwoorden, ik zal me hier vooral richten op de epistemologische vraag hoe wij ethische eigenschappen waarnemen en of wij hier objectieve kennis over kunnen hebben.

Realisme

Een mogelijkheid is om te stellen dat ethische eigenschappen identiek zijn aan of reduceerbaar zijn tot natuurlijke eigenschappen, dit is wat naturalisten doen. Utilisten als John Stuart Mill zeggen bijvoorbeeld dat die handelingen goed zijn, die bijdragen aan het grootste geluk voor allen.⁶ Naturalisten gaan er vanuit dat alleen die zaken deel van de werkelijkheid zijn die empirisch onderzocht kunnen worden en dat onze ethische overtuigingen gerechtvaardigd kunnen worden door feiten die beschreven kunnen worden door de natuurwetenschappen of psychologie. Andere naturalistische stromingen zeggen bijvoorbeeld dat die dingen goed zijn die bijdragen aan het behoud van de menselijke soort of die bijdragen aan het vervullen van verlangens van mensen.⁷ Ethisch naturalisme is in het begin van de 20^e eeuw in diskrediet geraakt door een zeer invloedrijke kritiek van G.E. Moore, die aantoonde dat we van iets kunnen weten dat het de natuurlijke eigenschap *N* bezit, waarvan we zeggen dat die 'goed' is, maar dat het niet irrationeel is om te vragen of het ook werkelijk goed is. *N* en 'goed' betekenen niet hetzelfde, dus het blijft een open vraag of *N* goed is.⁸

Volgens Moore zijn ethische eigenschappen dus niet af te leiden uit of reduceerbaar tot natuurlijke eigenschappen, de vereisten van de ethiek zijn *sui generis* en we kunnen deze kennen door rationele intuïtie. Moore staat hiermee in de traditie van Plato, die stelt dat er een Idee van het Goede bestaat in een ideeënrijk dat onafhankelijk van mensen bestaat en waar we door middel van rationele intuïtie toegang toe kunnen krijgen. Volgens rationeel intuïtionisten zijn ethische waarheden noodzakelijk en a priori waar, ze zijn daarom vergelijkbaar met wiskundige waarheden, die we kunnen vatten door contemplatie.

⁵ Stephen Darwall, *Philosophical Ethics*, 26.

⁶ Julia Driver, "The History of Utilitarianism" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2009 Edition)*, red. Edward N. Zalta. URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/utilitarianism-history/>>.

⁷ Stephen Darwall, *Philosophical Ethics*, 27-38.

⁸ *Ibidem*, 17-26.

Zintuiglijke waarneming is alleen belangrijk om vast te stellen wat we in een bepaalde situatie moeten doen, als we bijvoorbeeld tot het inzicht zijn gekomen dat moord fout is, hebben we onze zintuigen nodig om vast te stellen of een bepaalde handeling moord is.⁹

Maar het is hierbij niet duidelijk hoe we kunnen vaststellen wie er gelijk heeft bij een ethische discussie. We hebben geen natuurlijke feiten om naar te verwijzen, we zouden alleen kunnen verwijzen naar een objectief rijk van ethische waarheden en zeggen dat we door contemplatie deze waarheid gevat hebben: 'kinderen slaan is slecht'. Maar ook hier is het niet irrationeel als iemand vraagt: "Maar is kinderen slaan echt slecht?", zo blijkt ook het rationeel intuïtionisme vatbaar voor Moore's eigen *open question argument*.¹⁰ Het *open question argument* toont aan dat voor elke eigenschap die we omschrijven als 'goed', het nog steeds rationeel is om ons af te vragen of het echt goed is en dat er dus argumenten voor nodig zijn om dit te ondersteunen. Dit komt doordat er vaak wordt verondersteld dat er een conceptuele connectie moet zijn tussen het toeschrijven van de eigenschap 'goed' en het idee dat we ons handelen hierdoor moeten laten leiden. Maar van elke eigenschap *P*, zowel natuurlijk als bovennatuurlijk, kunnen we ons afvragen: "Is it clear that, other things equal, we really ought to, or must, devote ourselves to bringing about *P*?"¹¹

Projectie

J.L.Mackie probeert dit probleem op te lossen door te stellen dat ethische eigenschappen geen echte eigenschappen van de werkelijkheid zijn, maar een projectie van onze wilshoudingen op die werkelijkheid. Deze hebben dus altijd een conceptuele connectie met het idee dat we onze handelingen hierdoor moeten laten leiden, omdat het *onze* wilshoudingen zijn. Volgens Mackie doen ethische eigenschappen aan ons voor als primaire eigenschappen van de werkelijkheid. We zeggen: "Je kind slaan *is* slecht", net zoals we zeggen: "Die bank *is* rood". In beide gevallen maken we volgens hem een fout, omdat waarden en kleuren zich niet in de werkelijkheid bevinden, ze maken geen deel uit van het materiaal van de wereld. We kunnen wel ethische overtuigingen er op na houden, maar deze kunnen nooit waar zijn, dit is zijn *Error Theory*.

Hij dient hiervoor twee argumenten aan: het argument van vreemdheid en het argument van relativiteit. De laatste gaat uit van het feit dat morele normen verschillen per samenleving en tijdperk. Dit is volgens Mackie een weerspiegeling van de manier van leven die volkeren aanhangen en dus niet van een waarneming van objectieve morele feiten: "The

⁹ Ibidem, 49-70.

¹⁰ Het oorspronkelijke 'open question argument' was erop gericht om aan te tonen dat het onjuist was dat 'goed' hetzelfde zou kunnen betekenen als een bepaalde natuurlijke eigenschap. Het ging hier echter alleen om analytische identiteit, dus dat ze niet hetzelfde kunnen betekenen. Later is beargumenteerd dat ze wel synthetisch identiek kunnen zijn, dus naar hetzelfde object kunnen verwijzen. Maar zoals Darwall, Gibbard en Railton zeggen in hun artikel 'Towards fin de siècle ethics', heeft hij hiermee wel een belangrijk argumentatief hulpmiddel ontdekt, waarmee we van alle beschrijvingen van 'goed' kunnen vragen of het wel echt goed is. Stephen Darwall, Allan Gibbard en Peter Railton, "Toward *Fin de Siècle* Ethics: Some Trends" in *The Philosophical Review* 101 (1992): 115-118.

causal connection seems to be mainly that way round: it is that people approve of monogamy because they participate in a monogamous way of life rather than that they participate in a monogamous way of life because they approve of monogamy."¹² De standaarden die mensen noemen zijn een idealisatie van hun manier van leven en als mensen kritiek hebben op deze standaarden is dat alleen omdat ze niet consistent genoeg zijn.

Het argument van vreemdheid gaat over de ontologie en epistemologie van waarden. Als waarden werkelijke eigenschappen van de wereld zouden zijn, dan zouden dit zeer vreemdsoortige entiteiten, eigenschappen of relaties moeten zijn, die ons wanneer we ze zouden waarnemen automatisch zouden motiveren. Bovendien zouden we een vreemd soort cognitief vermogen, morele intuïtie, moeten hebben om ze waar te nemen. Maar geen van onze bestaande wetenschappelijke methodes kan deze waarnemingen verklaren: "[N]one of our ordinary accounts of sensory perception or introspection or the framing and confirming of explanatory hypotheses or inference or logical construction or conceptual analysis, will provide a satisfactory answer; 'a special sort of intuition' is a lame answer, but it is the one to which the clearheaded objectivist is compelled to resort."¹³ Waarden zijn volgens Mackie dus geen objectieve eigenschappen van de werkelijkheid.

Waarom denken en spreken we dan toch alsof waarden objectieve eigenschappen van de werkelijkheid zijn? Dit komt volgens Mackie door *patterns of objectification*, onze neiging om onze wilshoudingen zoals eisen en wensen op de werkelijkheid te projecteren. Deze houdingen hebben gedeeltelijk een sociale oorsprong: "We need morality to regulate interpersonal relations, to control some of the ways people behave towards one another, often in opposition to contrary inclinations."¹⁴ Iemand die deze eisen uit doet dat als lid van een gemeenschap, hij heeft de eisen geïnternaliseerd en beschouwt ze als geldig voor ieder lid van de gemeenschap. Mackie sluit zich dus aan bij Hume en zegt dat ethische eigenschappen een projectie zijn van onze wilshoudingen op de werkelijkheid.¹⁵ Het idee van projectie kan goed verklaren hoe onze overtuigingen over ethische eigenschappen kunnen motiveren, we projecteren namelijk *onze* wilshoudingen op de werkelijkheid. Maar als we er vanuit gaan dat onze overtuigingen over ethische eigenschappen niet *waar* zijn, kunnen we niet meer discussiëren over of een bepaalde situatie bijvoorbeeld wreed is. We kunnen dan alleen nog proberen om onze eisen op te leggen aan anderen. Dit lijkt niet te zijn hoe we normaal gesproken een ethische discussie voeren, daarbij hebben we het vaak over de vraag of iets echt 'goed' of 'wreed' is en we proberen hier argumenten voor te geven, Mackie's projectivisme kan dit niet goed plaatsen.

¹² J.L.Mackie, "From Ethics: Inventing Right and Wrong" in *Moral Discourse and Practice: Some Philosophical Approaches*, red. Stephen Darwall, Allan Gibbard en Peter Railton, (Oxford: Oxford University Press, 1997) 94-5.

¹³ J.L.Mackie, "From Ethics: Inventing Right and Wrong" 96.

¹⁴ J.L.Mackie, "From Ethics: Inventing Right and Wrong" 98.

¹⁵ Stephen Darwall, *Philosophical Ethics*, 63-79.

Als we er vanuit gaan dat ethische eigenschappen zich aan ons voordoen als primaire eigenschappen lijkt of we geen andere keus hebben dan een van deze twee posities aan te nemen: of er bestaan werkelijke ethische eigenschappen, maar dan zouden we een mysterieus soort intuïtie moeten hebben om deze waar te nemen, of ze zijn een projectie van onze wilshoudingen op een neutrale werkelijkheid, waardoor we niet meer kunnen zeggen dat ze objectief zijn en dat we er ware overtuigingen over kunnen hebben. Maar misschien hoeven dit niet de enige twee opties te zijn, John McDowell stelt een derde optie voor die ik in het volgende hoofdstuk zal bespreken.

III. McDowells Sensibility Theory

Waarden als secundaire eigenschappen

John McDowell stelt voor dat we ethische eigenschappen zoals waarden niet beschouwen als primaire eigenschappen van de werkelijkheid, maar als secundaire eigenschappen. McDowell is het met Mackie eens dat waarden geen primaire eigenschappen van de werkelijkheid kunnen zijn, want dan zouden we een mysterieus soort vermogen moeten hebben om deze rationele verhoudingen in de werkelijkheid te ontdekken. Maar hij ziet niet in waarom we de waarneming van waarden niet zouden kunnen vergelijken met de waarneming van secundaire eigenschappen. Mackie stelt volgens hem ons begrip van secundaire eigenschappen verkeerd voor, we schrijven niet de eigenschap 'rood' aan een object toe, omdat we denken dat deze rood *is*, maar omdat deze er rood *uitziet*.

A secondary quality is a property the ascription of which to an object is not adequately understood except as true, if it is true, in virtue of the object's disposition to present a certain sort of perceptual appearance: specifically, an appearance characterizable by using a word for the property itself to say how the object perceptually appears. Thus an object's being such as (in certain circumstances) to look, precisely, red.¹⁶

Inmiddels weten we dat iets rood is, omdat het een bepaalde oppervlaktestructuur heeft, die onder de juiste (licht-)omstandigheden bepaalde golflengtes van lichtstralen weerkaatst naar onze ogen. Maar dit is alleen een verklaring van het proces dat ervoor zorgt dat we iets als rood *zien*, we hebben hiermee nog niet begrepen wat een toeschrijving van de eigenschap 'rood' waar maakt.¹⁷ Om dat te begrijpen moeten we verwijzen naar hoe deze eigenschap zich aan ons voordoet. Zo kunnen we ook toeschrijvingen van waarden alleen begrijpen als

John McDowell, "Values and Secondary Qualities" in *Mind, Value and Reality*, (Cambridge: Harvard University Press, 1998) 133.

¹⁷ Wilhelm Dilthey maakte dit onderscheid tussen begrijpen, zoals gebeurt bij de geesteswetenschappen en het geven van verklaringen, zoals de natuurwetenschappen doen. Zie: <http://plato.stanford.edu/entries/dilthey/>

waar, door te verwijzen naar de ervaring die ze in ons opwekken. We kunnen dit dus ook begrijpen als het ontdekken van een eigenschap die er al is, onafhankelijk van onze ervaring daarvan.

McDowell erkent ook dat er een duidelijk verschil is met secundaire eigenschappen als kleur, kleurervaringen worden namelijk automatisch in ons opgewekt, terwijl we bij waarden het idee hebben dat objecten deze reactie *verdienen*. Daarom vergelijkt hij ze ook met eigenschappen als engheid of grappigheid, deze doen zich ook aan ons voor als de waarneming van iets dat onafhankelijk van ons bestaat, maar het zou mysterieus zijn om de waarneming hiervan te verklaren als causaal veroorzaakt door de objectieve eigenschap 'grappigheid'. De vraag is of dit een probleem is: "But if what we are engaged in is an 'attempt to understand ourselves', then merely causal explanations of responses like fear will not be satisfying anyway. What we want here is a style of explanation that makes sense of what is explained."¹⁸ Behalve de vraag hoe zo'n ervaring van engheid causaal tot stand komt, is er ook een *kritische dimensie* nodig, van waaruit we kunnen zeggen of het object de reactie van angst *verdient* en als dit zo is kunnen we zeggen dat het object ook echt eng is: "For an object to merit fear just is for it to be fearful"¹⁹ Hetzelfde geldt voor ervaringen van waarden, deze moeten de toeschrijving ook verdienen en degene die ze toeschrijft moet redenen kunnen aandragen voor waarom het object deze reactie verdient.

Hieruit blijkt ook wat er mis is met rationeel intuïtionisme, waarbij waarden slechts worden gepostuleerd als deel van de werkelijkheid. Er wordt geen heldere verklaring gegeven van waarom de toeschrijving van de eigenschap *verdient* is. De enige andere optie lijkt dan te zijn dat waarden een subjectieve projectie zijn, maar in dat geval zouden we de reactie moeten kunnen verklaren, zonder te verwijzen naar de eigenschap die deze reactie in ons opwekt: "The point of the image of projection is to explain certain seeming features of reality as reflections of our subjective responses to a world that really contains no such features."²⁰ Maar ook hier kunnen we niet zeggen waarom deze reactie *verdient* is, de eigenschappen bevinden zich namelijk niet in de werkelijkheid en daardoor is het niet mogelijk om te zeggen waarom de ene projectie beter is dan de andere. Bij McDowell's *Sensibility Theory* kunnen we bij een verklaring van een reactie verwijzen naar de eigenschap in de realiteit en kunnen we om te beoordelen of een bepaalde reactie *verdient* is refereren aan de eigenschap zelf. We kunnen bijvoorbeeld zeggen dat een bepaalde handeling wreed is en daar dan argumenten voor geven.

Dit kan lijken alsof McDowell weer een nieuw soort mysterieus cognitief vermogen probeert in te voeren. Wat voor soort *gevoeligheid* betreft het hier en hoe kunnen we hiermee

¹⁸ John McDowell, "Values and Secondary Qualities", 144.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ John McDowell, "Projection and Truth in Ethics" in *Mind, Value and Reality*, (Cambridge: Harvard University Press, 1998) 157.

rationele relaties ontdekken, als die zich niet in de werkelijkheid bevinden, maar zich toch aan ons voordoen alsof dat wel zo is?

Spontaneïteit als tweede natuur

Het idee dat dit mysterieus zou zijn komt volgens McDowell door een blokkade in ons denken die ontstaan is bij de opkomst van de moderne natuurwetenschappen, waarbij geprobeerd werd de wereld te beschrijven vanuit een archimedisch standpunt, los van de menselijke ervaring. Hiermee verdween het idee dat er betekenis te vinden is in de natuur, de natuur werd *onttoverd*. Zo is ook het idee ontstaan dat het lichaam van mensen een machine is en waarnemingen alleen plaatsvinden in de *realm of law*, het domein van objecten die beheerst worden door de natuurwetten. De geest daarentegen is wel vrij en lijkt nu iets bovennatuurlijks. Er ontstond kloof tussen de *space of reasons*, de ruimte van onze overtuigingen die in rationele relaties tot elkaar staan, en de *realm of law*. Mackie's *Error Theory* is een reactie hierop, zoals blijkt uit zijn uitspraak dat waarden geen deel zijn van het materiaal van de wereld en dat we er daarom geen objectieve kennis over kunnen hebben. Maar het idee dat we een pure onbevooroordeelde toegang zouden kunnen hebben tot de wereld is volgens McDowell zelf een vooroordeel, want ook bij het beschrijven van gebeurtenissen in de *realm of law* moeten we concepten gebruiken. McDowell wil betekenis terugbrengen in de natuur en daarmee de natuur gedeeltelijk herbetoveren: "We need to bring responsiveness to meaning back into the operations of our natural sentient capacities as such, even while we insist that responsiveness to meaning cannot be captured in naturalistic terms, so long as 'naturalistic' is glossed in terms of the realm of law."²¹

Waarneming is volgens McDowell altijd al conceptueel geladen, in de waarneming worden onze conceptuele vermogens passief opgewekt: "In experience one takes in, for instance sees, *that things are thus and so*."²² We hebben geen directe invloed op welke concepten worden opgewekt in onze ervaring, maar we hebben wel een keuze of we ze aannemen of niet: "Quite generally, the capacities that are drawn on in experience are recognizable as conceptual only against the background of the fact that someone who has them is responsive to rational relations, which link the contents of judgements of experience with other judgeable contents. These linkages give the concepts their place as elements in possible views of the world."²³ De concepten die worden opgewekt in de ervaring staan in rationele relaties tot andere concepten in de *space of reasons*, we kunnen hier niet buiten stappen, het conceptuele heeft geen buitengrens. Zo kunnen we waarden dus ook begrijpen deel van ons wereldbeeld en doordat ze passief opgewekt worden in onze ervaring doen ze zich aan ons voor als iets dat we ontdekken in de wereld.

²¹ John McDowell, *Mind and World: With a New Introduction by the Author*, 2^e dr. (Harvard: Harvard University Press, 1996) 77.

²² Ibidem, 9.

²³ Ibidem, 12.

Door ethische opvoeding te beschouwen zoals Aristoteles doet, als een proces van *Bildung* waarin we een tweede natuur verkrijgen, hoeft dit er niet toe te leiden dat we mensen toegang tot een platonisch ideeënrijk toeschrijven: “The bare idea of *Bildung* ensures that the autonomy of meaning is not inhuman, and that should eliminate the tendency to be spooked by the very idea of norms or demands of reason.”²⁴ Het verkrijgen van een tweede natuur is een actualisatie van onze natuurlijke vermogens, de mens is een rationeel dier: “Exercises of spontaneity belong to our mode of living. And our mode of living is our way of actualizing ourselves as animals.”²⁵ Deze tweede natuur kan niet losstaan van onze mogelijkheden als mens, maar is wel *sui generis* ten opzichte van de *realm of law*, het is een *genaturaliseerd platonisme*. We kunnen dan het gevoel van noodzaak voor een natuurwetenschappelijke verklaring van ethische eigenschappen van ons afschudden, het beste standpunt van waaruit we deze kunnen begrijpen is vanuit het standpunt van iemand die al een bepaalde ethische kijk op de wereld heeft. Vanuit dit standpunt zijn ethische eigenschappen als waarden en redenen voor handelen eigenschappen die in de wereld zelf te vinden zijn, de wereld is dus gedeeltelijk ‘herbetoverd’. De filosofie kan hier tot rust komen: “In Wittgenstein’s poignant phrase, it would be to have achieved ‘the discovery that gives philosophy peace’.”²⁶

Redenen voor handelen

Door te kijken naar hoe Aristoteles ethische opvoeding beschrijft kunnen we ook begrijpen hoe een overtuiging over iets in de wereld buiten ons een reden kan vormen om op een bepaalde manier te handelen. Een beschrijving van iemands reden om op een bepaalde manier te handelen moet laten zien hoe deze kan motiveren: “A full specification of a reason must make clear how the reason was capable of motivating; it must contain enough to reveal the favourable light in which the agent saw his projected action.”²⁷ Er wordt vaak aangenomen, in navolging van Hume, dat morele overtuigingen alleen motiverend kunnen zijn als ze bijdragen aan het voldoen van een subjectief verlangen. Maar McDowell denkt dat het voor aan actor niet zo hoeft te zijn dat het gunstige daglicht waarin hij zijn handeling ziet, zowel bestaat uit een rationele conceptie van de situatie als een vooraf gegeven verlangen: “Adverting to his view of the facts may suffice, on its own, to show us the favourable light in which his action appeared to him.”²⁸ Op de vraag waarom iemand een oude vrouw overeind helpt, hoeven we alleen te antwoorden dat hij zag dat de vrouw gevallen was, we hoeven er niet bij te zeggen dat zo iemand een verlangen heeft om mensen te helpen. We kunnen dan wel zeggen dat zo iemand een bepaald verlangen heeft om mensen te helpen, maar dat we

²⁴ Ibidem, 95.

²⁵ Ibidem, 78.

²⁶ Ibidem, 86.

²⁷ John McDowell, “Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?” in *Mind, Value and Reality* (Cambridge: Harvard University Press, 1998) 79.

²⁸ Ibidem.

dit verlangen toeschrijven volgt uit het feit dat diegene om deze reden handelt, het hoeft niet genoemd te worden als apart onderdeel van het gunstige daglicht waarin diegene zijn toekomstige handeling zag.

Hij haalt Aristoteles opvattingen over ethische opvoeding aan om te laten zien hoe mensen leren om situaties te zien als een reden om te handelen. Ethische opvoeding is bij Aristoteles een vorming van het karakter, dit wordt bereikt door oefening waarbij het handelen volgens de deugd een gewoonte wordt. Sommige commentatoren van McDowell hebben hier kritiek op, het bezitten van een tweede natuur die bestaat uit aangeleerde gewoontes is volgens hen niet voldoende om deel te hebben aan de *space of reasons*.²⁹ We zouden dan bijvoorbeeld net zijn als een hond, die leert om te gaan zitten wanneer het baasje dat zegt, zonder te weten waarom. Maar voor Aristoteles en ook voor McDowell houdt *Bildung* niet alleen het aanleren van gewoontes in, naast een goede karakterhouding hebben we ook praktische wijsheid nodig om goed te handelen. Volgens McDowell kunnen we praktische wijsheid bij Aristoteles opvatten als een soort waarneming van de relevante aspecten van situaties.³⁰

Het is dan ook niet mogelijk om praktische wijsheid te verkrijgen door theoretisch onderwijs, zoals bij wiskunde, praktische kennis is niet codificeerbaar, maar bestaat uit veel ervaring met verschillende situaties: "In moral upbringing what one learns is not to behave in conformity with rules of conduct, but to see situations in a special light, as constituting reasons for acting; this perceptual capacity, once acquired, can be exercised in complex novel circumstances, not necessarily capable of being foreseen and legislated for by a codifier of the conduct required by virtue, however wise and thoughtful he might be."³¹ We moeten dan ook mensen als voorbeeld nemen die al veel levenservaring hebben opgedaan, zij zien situaties op de juiste manier: "Bij elke karakterhouding hoort een specifieke voorstelling van wat edel en aangenaam is, en een voortreffelijk mens onderscheidt zich waarschijnlijk nog het meest hierdoor, dat hij op elk gebied de dingen ziet zoals ze werkelijk zijn; hij is er om zo te zeggen richtsnoer en maatstaf van."³²

McDowell heeft kritiek op commentatoren van Aristoteles die hem zo hebben geïnterpreteerd dat hij de vereisten van de ethiek probeerde op te bouwen uit onafhankelijke feiten over wat het inhoudt om een goed leven te leiden.³³ McDowell bestrijdt dit, het idee dat de vereisten van de ethiek zouden moeten worden opgebouwd uit feiten over de natuur is volgens hem ook een gevolg van het natuurwetenschappelijke wereldbeeld. Aristoteles twijfelde er niet aan of zijn idee van wat goed handelen inhoudt de juiste was. Maar

²⁹ Zie: Bill Pollard en David Forman

³⁰ Zie voor een soortgelijke theorie: Lawrence A. Blum, *Friendship, Altruism, and Morality*, (London: Routledge, 1980) 117-39.

³¹ John McDowell, "Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?", 85.

³² Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, red. J.M. Bremer, P.J. van der Eijck, J.M.van Ophuijsen, vert. Christine Pannier en Jean Verhaeghe (Groningen: Historische Uitgeverij, 1999), 89. 1113 a 27-36

³³ Hij reageert onder andere op Bernard Williams en Philippa Foot.

McDowell geeft toe dat Aristoteles enigszins zelfingenomen was en hij breidt Aristoteles daarom uit door te zeggen dat we in de ethische opvoeding *spontaneiteit* verkrijgen, door het aanleren van conceptuele vermogens:

The ethical is a domain of rational requirements, which are there in any case, whether or not we are responsive to them. We are alerted to these demands by acquiring appropriate conceptual capacities. When a decent upbringing initiates us into the relevant way of thinking, our eyes are opened to the very existence of this tract of the space of reasons. Thereafter our appreciation of its detailed layout is indefinitely subject to refinement, in reflective scrutiny of our ethical thinking.³⁴

Deze conceptuele vermogens stellen ons in staat om los te komen van onze eerste natuur: "In imparting *logos*, moral education enables one to step back from any motivational impulse one finds oneself subject to, and question its rational credentials. This it effects a kind of distancing of the agent from the practical tendencies that are part of what we might call his first nature."³⁵ We moeten dan ook blijven reflecteren op onze ethische uitgangspunten, alleen al omdat er mensen zijn die er anders over denken. McDowell roept hierbij het beeld op van Neurath's schip, hierbij moet een schipper zijn schip repareren op volle zee, hij moet dit plank voor plank doen, van binnenuit. Dit betekent niet dat bepaalde delen van onze ethische kijk niet radicaal kunnen veranderen: "The way of thinking, including its implicit standards for self-scrutiny, may have hitherto unnoticed effects, such as parochialism or reliance on bad prejudice."³⁶ We kunnen wel natuurwetenschappelijke feiten of feiten over wat mensen nodig hebben meenemen in onze overwegingen, als ze relevant zijn, maar het is niet nodig om de eisen van de ethiek volledig opnieuw op te bouwen uit onafhankelijke feiten over de natuur.

Volgens McDowell zijn ethische eigenschappen dus vergelijkbaar met secundaire eigenschappen die we kunnen ontdekken in de wereld omdat we daar een bepaalde gevoeligheid voor hebben. Deze gevoeligheid is deel van ons vermogen om de wereld waar te nemen in concepten en door *Bildung* leren we dit vermogen aan en verkrijgen we toegang tot de *space of reasons*.

Dit kan goed verklaren hoe ethische eigenschappen zich aan ons voordoen als eigenschappen die we ontdekken in de wereld en hoe wij hier over kunnen discussiëren. Maar wat is houdt een fatsoenlijke ethische *Bildung* in? En wat kan een kritische dimensie zijn van waaruit we kunnen zeggen dat een toeschrijving van een ethische eigenschap

³⁴ John McDowell, *Mind and World*, 82

³⁵ John McDowell, "Two Sorts of Naturalism" in *Mind, Value and Reality*, (Cambridge: Harvard University Press, 1998) 188.

³⁶ John McDowell, *Mind and World*, 81.

verdiend is? In het volgende hoofdstuk zal ik drie verschillende interpretaties bespreken van *Bildung* en onderzoeken hoe kritische reflectie hier inpast.

IV. Drie soorten *Bildung*

Quietisme

McDowell zelf zegt dat hij niet probeert een positieve filosofische theorie op te bouwen, maar werkt volgens een Wittgensteiniaans Quietisme. Volgens Wittgenstein moet de filosofie therapeutisch te werk gaan, het moet filosofische problemen diagnosticeren door te onderzoeken welke aannames eraan te grondslag liggen en dan genezen door te laten zien dat die aannames onjuist zijn.³⁷ McDowell heeft willen laten zien dat het niet mysterieus hoeft te zijn dat ethische eigenschappen in de wereld kunnen ontdekken, door de aanname te ontkrachten dat we alleen objectieve kennis kunnen hebben over de *realm of law*, de wereld zoals beschreven door de natuurwetenschappen. Het is niet nodig om een positieve meta-ethische theorie op te bouwen over wat waarden of redenen zijn, elk soort *Bildung* waarbij we waarden en redenen in de wereld leren te zien is goed genoeg. Maar is dat wel zo, is elk soort *Bildung* goed genoeg?

Charles Larmore heeft zijn twijfels over McDowells' Quietisme, McDowell's ontkenning van de opbouw van een positieve theorie is volgens hem verdoezelend. Larmore gelooft er niet in dat de filosofie een natuurlijk einde heeft: "The only way that philosophy can be at peace with itself is to accept that tranquillity of mind must forever elude it."³⁸ Het aantonen van foute aannames moet ertoe leiden dat hier betere aannames voor in de plaats worden gezet. Hij schrijft McDowell wel een positieve theorie toe, namelijk een *genaturaliseerd platonisme*. McDowell moet volgens hem meer zijn best doen om deze positie te verdedigen. Het idee van het verkrijgen van een tweede natuur laat zien hoe de geest kan beantwoorden aan redenen, maar verklaart niet wat redenen zelf zijn: "What precisely is a reason, and how can there exist, independently of our beliefs about them, normative entities of this sort?"³⁹ McDowell beschouwt de *space of reasons* als *sui generis*, redenen zijn volgens hem niet te reduceren tot fysieke entiteiten, maar ook niet tot feiten over onze psychologie, zoals verlangens en wilshoudingen. McDowell zou daarom volgens Larmore moeten zeggen dat er een onafhankelijke orde van redenen bestaat: "The world, that is the totality of what exists, would have to encompass, not only the two dimensions of physical nature and minds, but also a third, normative order of reasons."⁴⁰ Het idee dat we door onze opvoeding toegang krijgen tot de *space of reasons* maakt deze daardoor niet minder mysterieus, we weten nog

³⁷ Tim Thornton, *John McDowell*, (Chesham: Acumen, 2004) 17-20.

³⁸ Charles Larmore, "Attending to Reasons" in *Reading McDowell: on Mind and World*, red. Nicholas H. Smith, 2^e dr. (New York: Routledge, 2010) 194.

³⁹ *Ibidem* 196.

⁴⁰ *Ibidem* 201.

steeds niet wat de *space of reasons* is en de filosofie kan hier dus niet tot rust komen: Here, as elsewhere too, philosophy is always in trouble, and to seek a cure that will give it rest is to mistake for an affliction the very vitality of thinking. Philosophy itself heeds the demands of reason when it lets reflection follow where it is pulled, instead of hankering to bring it to a close."⁴¹

McDowell is het hier uiteraard niet mee eens: "Superstitions and confusions are not theories, to be replaced with better theories. To remind ourselves of what is obvious, or would be if it were not for philosophy, is quite different from putting forward a substantive view."⁴² Hij is het er wel mee eens dat filosofie geen einde heeft, maar deze oneindigheid zit niet in het steeds opnieuw opbouwen van positieve theorieën, waar dan weer nieuwe vragen uit voortkomen. De oneindigheid komt volgens McDowell alleen voort uit de neiging in de filosofie om steeds weer te proberen een positieve theorie op te bouwen, het zal dus altijd nodig zijn om de filosofie eraan te herinneren dat dit niet nodig is. Hij ziet dan ook geen reden waarom er voor redenen een derde normatieve orde van redenen nodig zou zijn: "When I say reasons are there anyway, it is a way of saying that there is fire in the vicinity, independently of anyone's belief or fiat."⁴³ *Genaturaliseerd platonisme* is dus geen positieve filosofische constructie, maar een soort herinnering dat we geen positieve theorie nodig hebben: "'The phrase serves only as shorthand for a 'reminder', an attempt to recall our thinking from running in grooves that make it look as if we need constructive philosophy."⁴⁴

McDowell meent dus dat hij heeft laten zien waarom er geen positieve filosofische theorie nodig is over wat redenen zijn, we krijgen toegang tot de *space of reasons* in onze opvoeding. Misschien hoeven we dus ook niets meer te zeggen, elke opvoeding waarin we leren ethische eigenschappen in de wereld te ontdekken is goed genoeg. Maar wanneer we iemand tegenkomen die het niet met ons eens is, zullen we een stap terug moeten doen en ook redenen moeten aandragen voor onze waarnemingen, waar vinden we deze redenen? Larmore heeft gelijk wanneer hij zegt dat het nog steeds mysterieus is wat de *space of reasons* is en wat redenen zijn. McDowell beschrijft deze als iets waar iedereen die een fatsoenlijke opvoeding heeft gekregen toegang toe heeft, zo beschreven lijkt de *space of reasons* nog steeds op een soort platonisch ideeënrijk. McDowell zou dus meer moeten zeggen over wat de *space of reasons* is en wat een kritische dimensie kan zijn van waaruit we onze ethische waarnemingen kunnen beoordelen. Dit hoeft niet vanuit een standpunt los van alles wat menselijk is, maar hij kan dit ook doen door beter uit te leggen wat hij hiermee bedoelt, de filosofie kan hier nog niet tot rust komen.

⁴¹ Ibidem 206.

⁴² John McDowell, "Responses" in *Reading McDowell: on Mind and World*, red. Nicholas H. Smith, 2^e dr. (New York: Routledge, 2010) 294.

⁴³ Ibidem 295.

⁴⁴ John McDowell, *Mind and World*, 95.

McDowell geeft een aantal aanwijzingen voor wat kritische reflectie kan inhouden, hij zegt bijvoorbeeld dat wanneer we een conflict met iemand hebben over welke ethische eigenschappen van toepassing zijn op een situatie, we er niet direct vanuit moeten gaan dat wij gelijk hebben: "Indeed, awareness that values are contentious tells against an unreflective contentment with the current state of one's critical outlook, and in favour of a readiness to suppose that there may be something to be learned from people with whom one's inclination is to disagree."⁴⁵ We zouden dus kunnen zeggen dat we onze ethische uitgangspunten uitbreiden, door die van anderen erin te betrekken en dat *Bildung* dus niet alleen in de opvoeding plaatsheeft, maar ook een voortgaand leerproces inhoudt.

Axel Honneth benadert McDowell's idee van *Bildung* vanuit de hoek van de kritische theorie, hierbij wordt gezocht naar kritische dimensies van waaruit kunnen beoordelen of sociale relaties gezond zijn.⁴⁶ Er is volgens hem een spanning in McDowell's theorie tussen waarneming van ethische feiten en de reflectie daarop. Wanneer iemand het niet met ons eens is, moeten we deze waarnemingen tussen haakjes plaatsen en kunnen we ze dus niet meer simpelweg aannemen als feiten. Net als bij secundaire eigenschappen moet hier gezocht worden naar normaliteitsvoorwaarden voor wanneer we deze op de juiste manier waarnemen, al kunnen de normaliteitsvoorwaarden niet hetzelfde zijn als bij secundaire eigenschappen, zoals de lichtomstandigheden. In het geval van ethische eigenschappen zal er volgens Honneth verwezen moeten worden naar normatieve criteria die intersubjectief bepaald moeten worden. Hij stelt daarom voor dat we *Bildung* voorstellen zoals Hegel dat doet, als een voortgaand leerproces: "While McDowell follows Gadamer in using the term '*Bildung*' to refer above all to an anonymous process of historically effective mediation of tradition, we can also conceive *Bildung* as Hegel did: that is, as a process of unavoidable learning, and thus of 'ongoing formation' (*Fortbildung*)."⁴⁷

Partners in een morele discussie moeten hun gezamenlijke onderneming zien als een poging tot het vinden van een consensus over normen voor interpersoonlijke relaties. Ze kunnen hun traditionele kennis dan uitbreiden met gegeneraliseerde redenen voor hun standpunt, die voor zoveel mogelijk mensen overtuigend moeten kunnen zijn. Dit zou een kritische dimensie kunnen opleveren, van waaruit we kunnen zeggen dat er voortgang zit in onze ethische discussie: "And here, at this point, our sketch of moral discourse makes apparent that it is possible to use a criterion for progress. For our interpersonal relations can be justified more or less, be better or worse, corresponding to the dimensions of inclusion

⁴⁵ John McDowell, "Values and Secondary Qualities", 145.

⁴⁶ Zie ook: <http://plato.stanford.edu/entries/critical-theory/>

⁴⁷ Axel Honneth, "Between Hermeneutics and Hegelianism: McDowell and the Challenge of Moral Realism" in *Reading McDowell: on Mind and World*, red. en vert. Nicholas H. Smith, 2^e dr. (New York: Routledge, 2010) 261.

and extension of the claims of those involved.”⁴⁸ In de opvoeding moeten kinderen deze principes voor het oplossen van een ethische discussie dan aanleren, zodat ze bij ethische discussies een idee hebben van het doel van de discussie. Een ethische kijk op de wereld zou dus niet alleen bestaan uit een netwerk van aangeleerd gedrag dat een tweede natuur is geworden, maar zou ook een voortgaand leerproces inhouden waarbij de traditie van beide discussiepartners uitgebreid wordt met de claims van de ander.

McDowell geeft toe dat hij slechts aanwijzingen geeft over hoe we zouden moeten reflecteren over ethische kwesties, maar denkt niet dat inclusie van meer claims een goede kritische dimensie is: “Now I am not convinced by his suggested criterion for progress. It seems to me that including more claims can just as well lead to deterioration, when the claims newly included do not deserve to be respected, as to improvement.”⁴⁹ Bovendien denkt hij niet dat het mogelijk is om een formeel beschrijfbaar methode op te stellen voor het bereiken van waarheid in de ethiek. Dit zegt hij ook op andere plaatsen, waar hij het heeft over de *oncodificeerbaarheid* van ethische overwegingen. Ethiek is niet terug te brengen tot een set van regels, of syllogismen, waarmee we in verschillende situaties precies kunnen beslissen wat we moeten doen, we leren vooral om situaties in een bepaald licht te zien.⁵⁰

Maar het is niet duidelijk waarom hij zegt dat Honneth hier een formeel beschrijfbaar methode voorstelt. Honneth bedoelt hier waarschijnlijk niet dat we een soort optelsom moeten maken van het aantal claims dat meegenomen wordt bij een norm en dat we dan van het antwoord zouden kunnen zeggen dat dit de waarheid is. Het is eerder een soort kritische dimensie die we kunnen hanteren om normen mee te evalueren, waarbij sommige claims ook verworpen kunnen worden, omdat ze claims van anderen uitsluiten. McDowell lijkt zelf ook impliciet een soort kritische dimensie te hanteren, wanneer hij zegt dat bepaalde claims niet tot vooruitgang gerekend mogen worden. Maar misschien moeten we *Bildung* bij McDowell niet opvatten als het leerproces van een gemeenschap, maar als de *Bildung* van een individu dat daarmee een bepaalde karakterhouding verkrijgt en hier van binnenuit op reflecteert, zoals bij een Aristoteliaanse deugdethische opvoeding.

Deugdethische Bildung

McDowell haalt in zijn artikelen vaak Aristoteles’ deugdethiek aan als voorbeeld voor hoe de in de opvoeding een tweede natuur kunnen aanleren, ook bespreekt hij in verschillende artikelen verschillende aspecten van Aristoteles *Ethica Nicomachea*. We kunnen McDowell dus waarschijnlijk het beste opvatten als iemand die de meta-ethische voorwaarden wil scheppen voor een deugdethische *Bildung*.⁵¹ Aristoteles zocht in de *Ethica* niet naar normen voor

⁴⁸ Ibidem 262.

⁴⁹ John McDowell, “Responses”, 303.

⁵⁰ Zie onder andere “Virtue and Reason” p.57-8 en “Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?” p.85 in John McDowell, *Mind, Value & Reality*.

⁵¹ Zie ook: Axel Honneth, “Between Hermeneutics and Hegelianism”, 255.

interpersoonlijke relaties, maar gaf vooral antwoord op de vraag wat een goed leven en goed handelen inhoudt. Volgens Aristoteles wordt een deugdelijk karakter gevormd in de opvoeding en dit bepaalt wat we als relevante aspecten van een situatie beschouwen, door praktisch beraad moeten we dan beslissen wat handelen volgens de deugd in specifieke situaties inhoudt. Het voordeel hiervan is dat bij iemand die op de juiste manier opgevoed is, het gevoel in overeenstemming is met de rede zodat deze persoon geen moeite meer hoeft te doen om op de juiste manier te handelen, maar welke plaats heeft kritische reflectie hierin?

Het lijkt erop dat we niet meer kunnen reflecteren op onze ethische uitgangspunt zelf, dat bepaalt immers wat onze doelen zijn. Aristoteles zegt ook: "Wij moeten ongetwijfeld uitgaan van wat ons bekend is. Daarom moet iemand die met vrucht lezingen wil volgen over wat edel en rechtvaardig is, en in het algemeen over wat verband houdt met politiek, door zijn opvoeding vertrouwd zijn met edele gewoonten. In het gegeven feit ligt hier namelijk het uitgangspunt, en als dit voldoende helder is, is er verder geen waarom nodig."⁵² Maar hoewel Aristoteles er zelf niet over twijfelt of het dit uitgangspunt juist is, zou het volgens McDowell wel in lijn zijn met zijn denken, om verdere reflectie toe te laten: "It is open to us to suppose that reflection towards the because, aimed at an accrual of intelligibility from seeing how elements of the that hang together, might issue in a reasoned modification of an inherited outlook. Elements of what has hitherto passed for the that might not hang together satisfactorily, on reflective consideration in which one tries to integrate them so as to equip them with a because."⁵³

We zouden kunnen overdenken of onze afzonderlijke waarnemingen van welke reacties situaties vereisen coherent samenhangen. Maar reflectie kan zoals eerder gezegd alleen van binnenuit plaatsvinden, zoals bij Neurath's schip, er hoeft niet gezocht te worden naar een rechtvaardiging die gebaseerd is op onafhankelijke feiten over de mens. Door reflectie kunnen we onderzoeken en bevestigen of deze concepties coherent samenhangen en bepaalde concepties ontmaskeren als onjuist, de concepties die overblijven zijn daarmee die concepties die we zelf ook onderschrijven. Zo kan reflectie volgens McDowell ook een rechtvaardiging opleveren van een conceptie van het *dat*, ofwel de uitgangspunten zelf. Dit klinkt allemaal erg abstract, maar als we McDowell's vergelijking van ethische eigenschappen met secundaire eigenschappen terugroepen, kunnen we dit misschien begrijpen als dat we reflecteren op of we in het verleden aan gelijksoortige situaties hetzelfde behandeld hebben. De kritische dimensie ligt hier dus niet buiten de eigen ethische kijk, maar in de coherentie van de verschillende concepties van situaties.

⁵² Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, red. J.M. Bremer, P.J. van der Eijck, J.M. van Ophuijsen, vert. Christine Pannier en Jean Verhaeghe (Groningen: Historische Uitgeverij, 1999), 28. (1095 b3-8)

⁵³ John McDowell, "Deliberation and Moral Development in Aristotle's Ethics" in *The Engaged Intellect: Philosophical Essays*, (Cambridge: Harvard University Press, 2009), 56. Met het *that* bedoelt hij wat in de passage hiervoor het *gegeven feit* genoemd wordt, dit zijn onze ethische uitgangspunten.

Het nadeel hierbij is dat invloed van mensen met andere ethische uitgangspunten hiermee uitgesloten blijft, de reflectie gaat immers alleen over de coherentie van de eigen ethische kijk op situaties. Maar het idee dat reflectie alleen over coherentie kan gaan is waarschijnlijk vooral zijn interpretatie van Aristoteles. Zijn eigen beeld laat wel de mogelijkheid open dat mensen hun uitgangspunten aanpassen na gesprekken met anderen, maar ook hier gebruikt hij het beeld van Neurath's schip. Hij gaat dan ook, zoals eerder gezegd, uit van het individu en hoe deze situaties ziet: "But although a sensible person will never be confident that his evaluative outlook is incapable of improvement, that need not stop him from supposing, of some of his evaluative responses, that their objects really do merit them."⁵⁴ Als we zeggen dat iets waar is voor een individu begint McDowell's positie echter weer erg op een soort subjectieve projectie te lijken, met als enig verschil dat we er nu zelf ook kritisch op gereflecteerd hebben. McDowell zegt dat we in een gesprek er niet gelijk vanuit moeten gaan dat we zelf gelijk hebben en dat we misschien ook iets kunnen leren van anderen. Maar zoals we gezien hebben bij de bespreking van Honneth wil McDowell ook niet dat we alle claims zomaar aannemen, wanneer we echter van onze traditie uitgaan kunnen we alleen beoordelen of dat wat anderen zeggen aansluit bij onze eigen uitgangspunten.⁵⁵ Kunnen we dan alleen vanuit onze eigen uitgangspunten beoordelen of de claims van een ander gerespecteerd kunnen worden, of moeten we toch naar een meer onpartijdig standpunt zoeken van waaruit we onze ethische uitgangspunten kunnen beoordelen?

Dit sociale aspect van ethische overwegingen blijft bij McDowell onderbelicht, in het volgende hoofdstuk wil ik hier verder op ingaan en betogen dat McDowell het sociale aspect van kritische reflectie onderschat en dat het toch nodig is om een kritische dimensie te hebben van waaruit we normen voor interpersoonlijke relaties kunnen beoordelen en van waaruit we kunnen zeggen dat bepaalde redenen voor handelen beter zijn dan andere.

⁵⁴ John McDowell, "Values and Secondary Qualities", 145.

⁵⁵ Voor zo'n zelfde soort kritiek op Gadamer, zie ook: Georgia Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, (Stanford: Stanford University Press, 1987) 106-138.

V. Kritische reflectie in de *space of reasons*

Bronnen van redenen

In zijn reactie op Larmore zegt McDowell dat er geen metafysische verklaring nodig is voor wat redenen zijn of wat de *space of reasons* is. Toch beschrijft hij de *space of reasons* als iets waar we toegang toe krijgen in onze opvoeding, het lijkt dus nog steeds op een mysterieus platonisch ideeënrijk dat onafhankelijk van mensen bestaat. Hoe moeten we dit begrijpen?

Een aspect van *Bildung* dat McDowell helemaal niet bespreekt, hoewel hij er wel de term *Bildung* aan ontleent is *Bildungsliteratuur* en de bronnen van redenen. McDowell bespreekt alleen de opvoeding als een bron voor het verkrijgen van toegang tot de *space of reasons*, maar niet de eventuele andere bronnen waarin we redenen kunnen vinden. Brendan Boyle gaat hier op in en bespreekt het mogelijke belang van McDowell's idee van hoe iemands ogen geopend worden voor de *space of reasons* voor een beter begrip van Bildungsromans en het wederzijdse belang van Bildungsromans voor een beter begrip van hoe onze geest kan beantwoorden aan andere geesten en de wereld.⁵⁶ In Bildungsromans kunnen we bijvoorbeeld lezen dat mensen door gesprekken met anderen nieuwe redenen verkrijgen om situaties op een bepaalde manier te zien: "Responding to the argumentative interventions of others, accepting some, countering others, making the best of them on one's own, just is part of Bildung—just is, that is, how human beings are initiated into and refine the exercise of their conceptual capacities."⁵⁷ McDowell bespreekt zelf ook de mogelijkheid van het verfijnen van de eigen ethische kijk door gesprekken met anderen, maar wat hij niet bespreekt en Brendan Boyle vreemd genoeg ook niet is dat er nog veel meer andere bronnen van redenen zijn, zoals boeken, kranten, televisieprogramma's, het internet, reclame en andere media die ons toegang verschaffen tot de *space of reasons*.

Via deze media en via andere mensen kunnen we verschillende redenen verkrijgen om op een bepaalde manier tegen een ethisch probleem aan te kijken. Deze redenen gaan deel uitmaken van ons wereldbeeld, van de concepten waarin we de wereld waarnemen en bepalen gedeeltelijk wat we als de relevante aspecten van situaties zien.⁵⁸ Wanneer we het dus hebben over ethische *Bildung*, moeten we ons ervan bewust zijn dat het wereldbeeld van kinderen niet alleen bepaald wordt door de opvoeding in strikte zin, maar ook door invloeden uit de omgeving.⁵⁹ McDowell zou dit kunnen gebruiken om antwoord te geven op Larmore's kritiek dat McDowell zou moeten aannemen dat er een derde normatief rijk van redenen bestaat. Hij zou kunnen zeggen dat de *space of reasons* niet alleen in onze geest zit,

⁵⁶ Brendan Boyle, "The Bildungsroman after McDowell: Mind, World, and Moral Education" in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 69:2 (2011): 174-84.

⁵⁷ Ibidem, 181 r.k.

⁵⁸ Zie §2 van hoofdstuk III, waar ik McDowell's ideeën over de plaats van de geest in de wereld bespreek.

⁵⁹ Hiermee bedoel ik de opvoeding van ouders en de school, die er bewust op gericht is kinderen goede karaktereigenschappen en praktische wijsheid bij te brengen. Zie ook: Ard Heuvelman en Bob Fennis, *Mediapsychologie*, (Amsterdam: Boom Onderwijs, 2005).

maar ook in de wereld, andere geesten en verschillende media. Waarom zegt hij dan dat we redenen alleen kunnen verkrijgen in de opvoeding en gesprekken?

Een reden waarom hij dit niet zegt zou kunnen zijn dat hij de normativiteit van redenen en ons vermogen tot kritische reflectie niet wil laten afhangen van de omgeving. Hij reageert hiermee op mensen die proberen aan Wittgenstein een positieve theorie over betekenis toe te schrijven, namelijk dat betekenis gereduceerd kan worden tot sociale interacties, zoals het accepteren en afwijzen van gedrag door de gemeenschap, beschreven in termen van gebeurtenissen in de *realm of law*. Hij erkent wel dat het sociale aspect ook belangrijk is: "Of course the category of the social is important. *Bildung* could not have its place in the picture if that were not so. But the point is not that the social constitutes the framework for a construction of the very idea of meaning; something that would make the idea safe for a restrictive naturalism, the sort that threatens to disenchant nature."⁶⁰ Dit is begrijpelijk, want dan zouden we alleen nog maar mee kunnen gaan in gedrag dat sociaal geaccepteerd is en hier niet meer kritisch op kunnen reflecteren. Dit sluit echter niet uit dat er soms mensen of media zijn die proberen om anderen te beïnvloeden of misleiden zonder daar redenen voor te geven en dat mensen zich hier niet altijd bewust van zijn. Maar ook zonder de *space of reasons* te reduceren tot de *realm of law* kunnen we nog heel veel zeggen over dit sociale aspect van het verkrijgen van redenen en hoe we daar kritisch op kunnen reflecteren. We kunnen bijvoorbeeld een kritische dimensie opstellen van waaruit we kunnen zeggen wat goed en minder goede redenen zijn.

We moeten dus kunnen beslissen wat goede of minder goede redenen zijn om op een bepaalde manier te handelen, of wat misschien helemaal geen redenen zijn maar alleen manieren om iemand te misleiden of onder druk te zetten. Het is daarom belangrijk dat we een kritische dimensie opstellen van waaruit we deze redenen kunnen beoordelen, juist om te voorkomen dat sociale relaties slechts gebeurtenissen in de *realm of law* zijn.

De historiciteit van redenen

Aristoteles zocht niet naar een externe rechtvaardiging voor zijn deugdethiek, omdat hij geen weet had van onze moderne twijfel aan de status van onze ethische uitgangspunten, maar tegenwoordig hebben we die twijfel wel. Dankzij de moderne natuurwetenschappen weten we dat ethische eigenschappen zich niet in de wereld bevinden los van onze ervaring daarvan. Dit heeft ons geholpen om een stap terug te kunnen doen om kritisch te reflecteren op onze ethische kijk op de wereld. We hebben hierdoor ook kunnen inzien dat we onze ethische uitgangspunten kunnen aanpassen, wanneer dat nodig is.

De huidige ethische kijk op de wereld van mensen in een bepaalde traditie wordt niet alleen bepaald door hun plaats op de wereld, maar heeft ook een bepaalde plaats in de

⁶⁰ John McDowell, *Mind and World*, 95.

geschiedenis. In de kritische theorie is dit onder andere door Michel Foucault aangeduid als de *radicale historiciteit* van de moraal: "We want historians to confirm our belief that the present rests upon profound intentions and immutable necessities. But the true historical sense confirms our existence among countless lost events, without a landmark or point of reference."⁶¹ Foucault bekritiseerde filosofen die probeerden een eeuwige morele waarheid vast te stellen en hoopten daarmee alle ethische discussie voor eens en voor altijd opgelost te hebben. Dit is waarschijnlijk ook wat McDowell bedoelt wanneer hij zegt dat het niet mogelijk is om een vaste methode of universele principes voor de ethiek te vinden waar iedereen het direct mee eens zou zijn, zelfs mensen die zich afvragen *of* ze moreel moeten handelen. McDowell heeft waarschijnlijk gelijk wanneer hij zegt dat dit niet mogelijk is: "The question 'Why should I conform to the dictates of morality?' is most naturally understood as asking for an extra-moral motivation that will be gratified by virtuous behaviour. So understood, the question has no answer."⁶² Mensen die niet geneigd zijn om ethisch te handelen zullen er niet door rationele overwegingen toe bewogen kunnen worden om dat wel te doen. We kunnen onze ethische overtuigingen niet baseren op natuurlijke of bovennatuurlijke feiten of door het opstellen van puur rationele principes: "The truth is that it is only because of our own involvement in our 'whirl of organism' that we can understand the words we produce as conferring that special compellingness on the judgement explained."⁶³ McDowells beroep op de opvoeding heeft hier een voorsprong, want wanneer iemand al een ethische houding heeft, is het niet meer nodig om de vraag te stellen waarom we moreel moeten handelen.

Maar daarbinnen zijn er nog heel veel verschillende antwoorden mogelijk op de vraag wat goed handelen inhoudt en door de tijd heen is het idee van wat goed handelen inhoudt ook veranderd, onder andere door het opstellen van positieve ethische theorieën. Utilistische theorieën hebben bijvoorbeeld principes opgeleverd die we tegenwoordig als goede ontwikkeling zouden beschouwen, zoals gelijk stemrecht en onderwijs voor vrouwen, door onpartijdigheid en gelijkheid toe te passen bij het opstellen van wetten.⁶⁴ Zulke principes van gelijkheid of onpartijdigheid staan verder af van onze dagelijkse ervaring, we kunnen dan ook niet verwachten dat iedereen zich bij elke handeling afvraagt of deze wel bevorderlijk is voor het grootste geluk van allen, of dat ze hun eigen vrienden zouden moeten opofferen voor mensen die ze niet kennen. We hoeven deze principes dan ook niet zonder verdere reflectie te accepteren. Maar zo'n soort onpartijdig standpunt kan ons wel helpen om op een andere manier tegen ethische problemen aan te kijken en, zoals McDowell ook zegt, om onze verkeerde vooroordelen te overwinnen. Waarom wil hij dan toch niet

⁶¹ Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History" in: *Aesthetics, Method, and Epistemology* (New York: New Press, 2000) 381.

⁶² John McDowell, "Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?", 86.

⁶³ John McDowell, "Virtue and Reason" in *Mind, Value and Reality* (Cambridge: Harvard University Press, 1998) 62.

⁶⁴ Julia Driver, "The History of Utilitarianism".

zeggen dat we een kritische dimensie kunnen opstellen, zoals Honneth doet, van waaruit we kunnen zeggen dat bepaalde normen voor interpersoonlijke relaties beter of slechter zijn?

Waarschijnlijk zegt McDowell dit, omdat hij ruimte wil overlaten voor verschillen in ethische uitgangspunten. Hij zegt dit bijna nergens expliciet, behalve in een voetnoot: "I see no reason why we should not regard the contentiousness as ineliminable. The effect of this would be to detach the explanatory test of reality from a requirement of convergence [...]. As far as I can see, this separation would be a good thing."⁶⁵ Bij het geven van redenen voor een handeling moet er volgens McDowell rekening mee worden gehouden dat waarden kunnen verschillen, maar dit hoeft ons er niet van te weerhouden de verklaringen te accepteren of de waarden zelf te onderschrijven. Dit lijkt op wat Honneth zegt, namelijk dat we in de redenen die we geven zoveel mogelijk claims van anderen moeten meenemen. Het verschil is misschien, zoals ik eerder al kort aangaf, dat wat Honneth zegt gaat over normen voor interpersoonlijke relaties en dat McDowell het heeft de individuele ethische uitgangspunten die we aanhangen. Dit is ook aangeduid als het onderscheid tussen moraal en ethiek, tussen de plichten die we hebben tegenover anderen en de waarden die we zelf aanhangen.⁶⁶

Als we zo'n onderscheid maken kunnen we zeggen dat mensen verschillende uitgangspunten kunnen hebben, maar ook bepaalde normen moeten delen om samen te kunnen leven.⁶⁷ Deze normen zullen vanuit een meer neutraal standpunt moeten worden bepaald, maar zullen wel zo moeten zijn dat de meeste mensen het er mee eens kunnen zijn. Het hoeft echter niet te betekenen dat iedereen het er gelijk mee eens is, maar gezien een ethische kijk door reflectie kan veranderen hoeven we er niet vanaf te zien om zulke onpartijdige principes voor te stellen.

Kritische reflectie op de space of reasons

Vanuit het standpunt van iemand die al een ethische kijk op de wereld heeft kunnen we dus nog steeds positieve ethische theorieën opstellen, om bepaalde ethische uitgangspunten mee te rechtvaardigen. Er kan een onderscheid gemaakt worden tussen de vraag wat goede normen zijn voor interpersoonlijke relaties en de ethische uitgangspunten van een individu. *Bildung* kan dan zowel op individueel niveau als op het niveau van een gemeenschap of van de ethische theorie zelf plaatsvinden.

Er zijn dan ook verschillende rechtvaardigingen mogelijk van onze ethische uitgangspunten. Er hoeft niet één principe te zijn, zoals dat we het grootste geluk voor allen moeten bevorderen, waarmee we onze ethische overtuigingen kunnen rechtvaardigen.

⁶⁵ John McDowell, "Values and Secondary Qualities", 145.

⁶⁶ Stephen Darwall, *Philosophical Ethics*, 14.

⁶⁷ Voor een soortgelijke kritiek op Charles Taylor zie: Joel Anderson, "The Personal Lives of Strong Evaluators: Identity, Pluralism, and Ontology in Charles Taylor's Value Theory" in *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory* 3 (1996): 17-38.

Welke rechtvaardiging we gebruiken zal afhangen van waar het ethische vraagstuk over gaat, of het gaat om wat een goed leven inhoudt, wat het inhoudt om een goede vriend te zijn of wat goede normen voor interpersoonlijke relaties zijn, enzovoorts. Sommige van deze vragen zullen gerechtvaardigd moeten worden vanuit partijdig standpunt, waarbij we ook kunnen refereren aan hoe wij iets ervaren, andere zullen we moeten rechtvaardigen vanuit een meer onpartijdig standpunt.⁶⁸ Er kan ook kritisch gereflecteerd worden op de vraag wat goede of minder goede redenen voor handelen zijn. *Bildung* op het niveau van de ethiek kan dan inhouden dat er wordt doorgezocht naar kritische dimensies van waaruit we normen en redenen kunnen beoordelen en dat we zo redenen toevoegen aan de *space of reasons*.

Op het niveau van een interpersoonlijke relaties, zoals binnen een gemeenschap of land, zouden we bijvoorbeeld kunnen zeggen dat een goede *Bildung* inhoudt dat er gezocht wordt naar onpartijdige normen, die zoveel mogelijk ruimte overlaten voor persoonlijke uitgangspunten en voor kritische reflectie. Dit zou ook in lijn zijn met McDowell's voorkeur voor een Aristotelische opvatting over opvoeding, de mens is volgens Aristoteles namelijk ook een politiek dier. Deugdethische *Bildung* is er niet alleen op gericht om iemand tot een gelukkig mens te maken, maar ook tot een goede burger van de stadsstaat. Alleen een deugdethische opvoeding is dan ook niet genoeg, kinderen moeten ook onder de juiste wetten opgroeien: "Maar het is moeilijk van jongs af aan de juiste opleiding tot voortreffelijkheid te krijgen als men niet onder de juiste wetten is opgegroeid."⁶⁹ Wanneer we er van binnen een bepaald ethische uitgangspunt toe bereid zijn om te zoeken naar een antwoord op de vraag wat goed handelen inhoudt, zullen ook deze meer onpartijdige overwegingen een reden kunnen vormen om te handelen.

We kunnen dan ook zeggen dat een goede *Bildung* op individueel niveau inhoudt dat kinderen zowel de uitgangspunten van de traditie van hun ouders aanleren, als deze meer onpartijdige normen en manieren om hier kritisch op te reflecteren. Ze kunnen dan ook leren hun uitgangspunten te onderbouwen met redenen die anderen ook kunnen begrijpen.⁷⁰ Ze hoeven hun traditie dan ook niet helemaal achter zich te laten en de ethiek opnieuw op te bouwen vanuit een onafhankelijk standpunt, hier is McDowell het ook mee eens: "When particular traditions seem ossified or hidebound, that encourages a fantasy that one should discard reliance on tradition altogether, whereas the right response would be to insist that a respectable tradition must include an honest responsiveness to reflective criticism."⁷¹

⁶⁸ Zie ook: Thomas Nagel, *The View From Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986) 138-163.

⁶⁹ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 329. (1179 b 33-6)

⁷⁰ Voor een theorie over het publieke gebruik van de rede, zie ook: Jürgen Habermas, "Religion in the public sphere. Cognitive presuppositions for the 'Public Use of Reason' by Religious and Secular Citizens" in *Between Naturalism and Religion. Philosophical Essays*, (Cambridge: Polity, 2008) 114-47.

⁷¹ John McDowell, *Mind and World*, 99.

VI. Conclusie

Ik heb besproken wat het filosofische probleem is waar McDowell een antwoord op geeft, namelijk de vraag of ethische eigenschappen in de werkelijkheid zitten of een projectie zijn van onze geest op de werkelijkheid. McDowell neemt een middenpositie in tussen het realisme dat stelt dat ethische eigenschappen zich in de werkelijkheid bevinden en dat wij deze waar kunnen nemen door middel van rationele intuïtie en het projectivisme dat stelt dat ethische eigenschappen een projectie zijn van onze wilshoudingen op de werkelijkheid. Beide posities kunnen niet volledig plaats bieden aan de manier waarop wij denken en praten over ethische eigenschappen, namelijk als eigenschappen van de werkelijkheid, waarbij we erover kunnen discussiëren of een bepaalde situatie deze toeschrijving van een waarde of andere ethische eigenschap ook echt *verdient*.

Ik heb het alternatief besproken dat McDowell voorstelt, namelijk dat we ethische eigenschappen niet beschouwen als primaire eigenschappen van de werkelijkheid, die volledig losstaan van de menselijke ervaring, maar als secundaire eigenschappen die we kunnen ontdekken als we daar een bepaalde gevoeligheid voor hebben. Het verschil met secundaire eigenschappen als kleuren is dat waarden de toeschrijving moeten *verdienen*, er is een *kritische dimensie* nodig van waaruit we kunnen zeggen dat een object de reactie verdient. McDowell probeert het idee te ontkrachten dat deze gevoeligheid een mysterieus soort intuïtie zou zijn, waarmee we toegang hebben tot een soort platonisch ideeënrijk. Hij doet dit door te laten zien dat we in onze opvoeding leren om situaties te zien als waardevol of als redenen om te handelen. In een fatsoenlijke opvoeding leren we ook conceptuele vermogens aan in het algemeen, we verkrijgen hiermee toegang tot de *space of reasons*, McDowell duidt dit aan als *Bildung*. Maar hierbij bleven de vragen over wat een goede ethische *Bildung* kan inhouden en wat deze kritische dimensie kan zijn van waaruit we onze ethische kijk op de wereld kunnen beoordelen.

Ik heb drie mogelijke interpretaties besproken van *Bildung*. We kunnen *Bildung* ten eerste benaderen vanuit een Wittgensteiniaans *Quietisme* en zeggen dat elk soort *Bildung* ons leert om waarden en redenen in de wereld te ontdekken. Maar Charles Larmore heeft laten zien dat het idee van een ethische opvoeding ons wel kan helpen begrijpen hoe we toegang krijgen tot de *space of reasons*, maar niet wat de *space of reasons* is en wat redenen zijn waarmee toeschrijvingen van ethische eigenschappen kunnen ondersteunen. Volgens Axel Honneth moet de kritische dimensie bestaan uit normatieve criteria voor interpersoonlijke relaties. Hij stelt daarom voor dat we *Bildung* opvatten als een *Fortbildung*, waarbij we onze eigen ethische uitgangspunten uitbreiden met de claims van anderen. McDowell denkt echter dat het niet mogelijk is om een formeel beschrijfbaar methode op te stellen voor het bereiken van waarheid in de ethiek. We moeten *Bildung* bij McDowell dan waarschijnlijk ook niet opvatten als een leerproces van een gemeenschap, maar als *Deugdethische Bildung* zoals bij Aristoteles, waarbij het individu van binnenuit reflecteert ethische uitgangspunten van zijn traditie, maar

zo is het niet duidelijk hoe we onze vooroordelen kunnen overwinnen. McDowell onderschat het belang van het sociale aspect van *Bildung* en van een onpartijdige kritische dimensie van waaruit we ethische normen en redenen kunnen beoordelen.

Ik heb laten zien dat McDowell een antwoord zou kunnen geven op Larmore's kritiek dat de *space of reasons* nog steeds op een platonisch ideeënrijk lijkt, als hij zou aangeven dat we redenen niet alleen kunnen vinden in de wereld, maar ook in verschillende media. Onze ethische uitgangspunten zijn door de tijd heen ook veranderd, onder andere doordat er ethische theorieën zijn opgesteld vanuit onafhankelijke feiten over de mens, zoals dat alle mensen gelijk zijn. McDowell is er waarschijnlijk vooral op tegen om een formeel beschrijfbaar methode of universele principes op te stellen voor de ethiek, omdat hij ruimte over wil laten voor verschillen in ethische uitgangspunten. Wanneer hij echter een onderscheid zou aanbrengen tussen normatieve uitgangspunten en ethische uitgangspunten hoeft dit geen probleem meer te zijn.

Bildung kan dan zowel plaatsvinden op individueel niveau als op het niveau van een gemeenschap en de ethische theorie zelf. In de ethische theorie kan *Bildung* inhouden dat gezocht wordt naar kritische dimensies van waaruit we kunnen beoordelen wat goede of minder goede redenen zijn voor verschillende ethische uitgangspunten. Op het niveau van een gemeenschap zou *Bildung* dan inhouden dat gezocht wordt naar onpartijdige normen voor interpersoonlijke relaties, die ruimte overlaten voor verschillende ethische uitgangspunten en voor kritische reflectie. En op individueel niveau zou *Bildung* inhouden dat kinderen zowel de ethische uitgangspunten van hun ouders aanleren als meer onpartijdige normen voor interpersoonlijke relaties en manieren om hier kritisch op te reflecteren. Ze hoeven hun traditie dan ook niet volledig achter zich te laten, maar kritische reflectie is alleen mogelijk door vanuit een onpartijdige kritische dimensie te reflecteren op de uitgangspunten van de traditie zelf.

Geraadpleegde Literatuur

Anderson, Joel. "The Personal Lives of Strong Evaluators: Identity, Pluralism, and Ontology in Charles Taylor's Value Theory". *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory* 3 (1996): 17-38.

Aristoteles. *Ethica Nicomachea*. Redactie J.M. Bremer, P.J. van der Eijck, J.M. van Ophuijsen en C. Steel. Vertaling, inleiding en aantekeningen Christine Pannier en Jean Verhaeghe. Groningen: Historische Uitgeverij, 1999.

Bernstein, J.M. "Re-enchanting Nature" in *Reading McDowell: on Mind and World*, 217-245. Redactie en vertaling Nicholas H. Smith. New York: Routledge, 2010. 1^e dr. 2002.

Blum, Lawrence A. *Friendship, Altruism, and Morality*. London: Routledge, 1980.

Boyle, Brendan. "The Bildungsroman after McDowell: Mind, World, and Moral Education" in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 2 (2011): 173-184.

Darwall, Stephen, Allan Gibbard en Peter Railton. "Toward *Fin de Siècle* Ethics: Some Trends" in *The Philosophical Review* 101 (1992): 115-189.

Darwall, Stephen. *Philosophical Ethics*. Oxford: Westview Press, 1998.

Driver, Julia. "The History of Utilitarianism" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2009 Edition). Redactie Edward N. Zalta. URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/utilitarianism-history/>. (Voor het laatst bezocht op 2-2-2012)

Forman, David. "Autonomy as Second Nature: On McDowell's Aristotelian Naturalism." in *Inquiry* 6 (2008): 563-580.

Foucault, Michel. "Nietzsche, Genealogy, History" in: *Aesthetics, Method, and Epistemology*, 369-91. New York: New Press, 2000.

Habermas, Jürgen. "Religion in the public sphere. Cognitive presuppositions for the 'Public Use of Reason' by Religious and Secular Citizens" in *Between Naturalism and Religion. Philosophical Essays*, 114-47. Cambridge: Polity, 2008.

Heuvelman, Ard en Bob Fennis. *Mediapsychologie*. Amsterdam: Boom Onderwijs, 2005.

Honneth, Axel. "Between Hermeneutics and Hegelianism: McDowell and the Challenge of Moral Realism" in *Reading McDowell: on Mind and World*, 246-265. Redactie en vertaling Nicholas H. Smith. New York: Routledge, 2010. 1^e dr. 2002.

Hume, David. *Traktaat over de menselijke natuur*. Vertaling en aantekeningen F.L. van Holthoorn, 434-51. Amsterdam: Boom, 2007.

Larmore, Charles. "Attending to Reasons" in *Reading McDowell: on Mind and World*, 193-208. Redactie Nicholas H. Smith. New York: Routledge, 2010. 1^e dr. 2002.

Mackie, J.L. "From Ethics: Inventing Right and Wrong" in *Moral Discourse and Practice: Some Philosophical Approaches*. Redactie Stephen Darwall, Allan Gibbard en Peter Railton, 89-100. Oxford: Oxford University Press, 1997.

McDowell, John. "Responses" in *Reading McDowell: on Mind and World*, 294-305. Redactie Nicholas H. Smith. New York: Routledge, 2010. 1^e dr. 2002.

----- "Deliberation and Moral Development in Aristotle's Ethics" in *The Engaged Intellect: Philosophical Essays*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

----- "Virtue and Reason" in *Mind, Value and Reality*, 50-73. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

----- "Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?" in *Mind, Value and Reality*, 77-94. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

----- "Aesthetic Value, Objectivity and the Fabric of the World" in *Mind, Value and Reality*, 112-130. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

----- "Values and Secondary Qualities" in *Mind, Value and Reality*, 129-150. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

----- "Projection and Truth in Ethics" in *Mind, Value and Reality*, 151-166. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

----- "Two Sorts of Naturalism" in *Mind, Value and Reality*, 167-197. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

----- "Non-Cognitivism and Rule-Following" in *Mind, Value and Reality*, 167-197. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

----- *Mind and World: With a New Introduction by the Author*. Harvard: Harvard University Press, 1996. 1^e dr. 1994.

Nagel, Thomas. *The View From Nowhere*, 138-163. New York: Oxford University Press, 1986.

Pollard, Bill. "Naturalizing the Space of Reasons" in *International Journal of Philosophical Studies* 13 (2005): 69-83.

Thornton, Tim. *John McDowell*. Chesham: Acumen, 2004.

Warnke, Georgia. *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, 106-138. Stanford: Stanford University Press, 1987.