**Filosofie eindtermen Scepticisme**

**Hoofdstuk 1: Scepticisme**

**Paragraaf 1.1**

Het scepticisme houdt aan dat we niets zeker kunnen weten en dat kennis onmogelijk is.

**4.** Gerede twijfel betekent dat de twijfel aan een zekerheid, een bepaalde ‘kennis’, gegrond is. Met andere woorden, dat hetgeen dat de twijfel aan de kennis veroorzaakt, een terechte reden is voor de twijfel aan de ‘zekerheid’.

Voorbeeldsituatie: een rechtszaak is gaande waarbij de gedaagde het slachtoffer gemolesteerd heeft, waarna het slachtoffer is overleden. Er is bewijs van de molestatie op film. Maar nu voert de verdediging aan dat de gedaagde ook een tweelingbroer heeft. Voor het bestaan van die broer heeft hij bewijs (geboortecertificaat en foto’s) en voor diens aanwezigheid op het plaats delict ook (GPS-gegevens van zijn mobiele telefoon). Nu ontstaat er dus bij de rechter twijfel over wie de dader is. En deze twijfel is gerede twijfel. De verdediging had ook kunnen aanvoeren dat we nooit iets zeker weten, dat onze zintuigen ons kunnen bedriegen, etc. (zie kennistheorie). Logisch filosofisch gezien heeft hij een punt en is dit ook gerede twijfel. Het zou praktisch niet werkbaar zijn, want dan zou iedere misdadiger onder zijn straf uitkomen. Maar volgens het scepticisme is dit wel het perfecte voorbeeld dat we nooit over kennis kunnen beschikken. Een sceptische houding betekent dat je altijd naar gerede twijfel zult zoeken en deze benoemen.

**Paragraaf 1.2**

**5.** ‘Niets bestaat, mocht er iets bestaan, dan kunnen we het niet kennen, en mochten we het wel kunnen kennen, dan kunnen we het niet mededelen.’ – Gorgias.

Er zijn drie centrale problemen of vormen van het scepticisme:

* Metafysisch scepticisme: het werkelijkheidsprobleem. Het is helemaal niet zeker wat er buiten ons en onafhankelijk van ons bestaat en óf die buitenwereld bestaat.
* Epistemologisch scepticisme: het kennisprobleem. Het is helemaal niet zeker of wij de werkelijkheid waarnemen, en of onze waarnemingen geen gezichtsbedrog zijn, etc. Bijvoorbeeld het bedriegerargument, brein in het vat. Deze zijn ook onder metafysisch scepticisme te scharen, maar dit ligt eraan hoe je deze gedachte-experimenten toepast.
* Conceptueel scepticisme: het probleem van andere geesten. We hebben alleen toegang tot ons eigen hoofd, we weten niet of een ander werkelijk uitdrukt wat er ook in zijn gedachten afspeelt (hij kan ook liegen). En ieder mens heeft andere ervaringen bij een bepaalde zaak of begrip, en bekijkt of voelt ditgene daardoor anders. Bijvoorbeeld ik ervaar een verrekte spier als gigantische pijn, terwijl een topsporter dit eerder als een kleinere narigheid beschouwt.

Verder wordt ook nog het wetenschappelijke activistische scepticisme genoemd. Deze ‘sceptici’ zijn wél overtuigd van de wetenschap, maar stellen dat de pseudowetenschappen uiterst betwijfelbaar zijn. Zij leveren hier sterke kritiek op in de vorm van gerede twijfel. Dit is dus eigenlijk geen echt scepticisme, aangezien ze wel van de ‘normale’ wetenschap uitgaan en deze niet betwijfelen. Daarom wordt het ook wel activistisch genoemd.

**Paragraaf 1.3**

**6.** Sextus Empiricus maakt een onderscheid tussen pyrronistische en academische scepsis.

De academici beschouwt hij als de filosofen die stellen dat de waarheid ongrijpbaar is. Ze zijn in die zin het tegenovergestelde van de dogmatici. Academici ‘kiezen’ echter wel standpunten of opvattingen waaraan ze stellig vasthouden. Al is het maar de opvatting dát de waarheid ongrijpbaar is. Sextus Empiricus onderscheid dan nog de pyrronisten in hun rol van skeptikoi, sceptici: zij blijven doorzoeken naar de waarheid. Maar nog belangrijker dan die zoektocht naar waarheid is voor hen de epochè, uitgelegd in het volgende leerdoel.

**7.** De pyrronistische problematiek: bij de keuze tussen opvattingen/meningen/mogelijkheden, zijn er voor al deze opvattingen altijd even sterke argumenten te vinden (isothenie). Daarmee is de juistheid of onjuistheid van een opvatting/mening niet meer te bepalen, waardoor we een houding krijgen waarbij we alle oordelen opschorten, dus niet stellig meer aanhouden: epochè. Zo komt de pyrronistische problematiek er dus op neer dat het onmogelijk is om een goede, doordachte keuze te maken. Deze problematiek kun je op drie verschillende niveaus interpreteren:

* Psychologisch: als er voor iedere keuzemogelijkheid even sterke argumenten te vinden zijn, ontstaat er isothenie: de gelijkwaardigheid van tegengestelde argumenten. Hierdoor kun je onmogelijk een keuze maken (keuzezwakte), en hoef je daarom ook geen keuze te maken. Je hoeft je niet meer druk te maken om de kwestie, en vindt daardoor innerlijke rust. Hier hangt wel een praktisch probleem aan vast, want het is vaak toch echt nodig om een keuze te maken. Gedachte-experiment van Buridan: een puur rationele ezel heeft de keuze tussen twee precies dezelfde hooibalen. Omdat de ene hooibaal niet beter is dan de ander, kan hij dus geen keuze maken. Maar als hij geen van beide kiest, blijft hij daar dus staan en verhongert.
* Dialectisch: de problematiek doet zich ook voor bij een debat of meningsverschil. Weer is er isothenie bij de verschillende opvattingen, waardoor het probleem volgt dat een neutrale observator aan het eind van het debat of de discussie, niet kan bepalen welke opvatting juist is.
* Theoretisch: hier ligt de problematiek niet zozeer in de isothenie van argumenten, maar speelt zich daar nog een stapje voor af. Het gaat hier om een kentheoretisch probleem, namelijk dat het onmogelijk is voor eindige wezens zoals de mens, om volledig verantwoorde, juiste overtuigingen te hebben/kennen: Agrippa’s trillemma (zie volgende leerdoel). Dus kan er ook geen juiste keuze gemaakt worden tussen overtuigingen, aangezien er geen juiste overtuigingen bestaan.

**8.** Agrippa’s trillemma: hierbij wordt er van uitgegaan dat iedere opvatting verantwoord wordt doormiddel van andere opvattingen. Hieruit volgen drie opties:

* Dit verantwoorden van een opvatting met andere opvattingen, gaat door in een oneindige regressie. Volgens Agrippa’s trillemma zou dit onmogelijk zijn voor eindige wezens zoals de mens, dus resten er nog twee opties:
* De regressie loopt wel heel ver door, maar stopt uiteindelijk door te stuiten op bepaalde basisovertuigingen, die uit zichzelf verantwoord zijn (basisevidenties). Het is alleen wel de vraag wat die basisovertuigingen zijn en waarom ze geen andere verantwoording nodig hebben.
* Overtuigingen kunnen elkaar wederzijds ondersteunen, en zijn dus coherent aan elkaar. Zo ontstaat er dus eerder een soort web van samenhangende overtuigingen, in plaats van een oneindige rechte lijn van regressie. Het probleem is alleen dat ook al vormen een aantal coherente overtuigingen een web, deze wel nog gewoon foutief kan blijken te zijn. Bijvoorbeeld: de hele wereld van Harry Potter is zo uitgewerkt dat alle ‘overtuigingen’ hieruit samenhangen. Maar al deze ‘overtuigingen’ zijn verzinsels, dus ondanks hun samenhang zijn ze (zowel afzonderlijk als in het samenhangende web) foutief.

*Primaire tekst*

**17.** Volgens Sextus Empiricus is het scepticisme de kunde om zowel verschijnselen als denkbare zaken, op welke wijze dan ook, tegenover elkaar te plaatsen, waardoor we vanwege de gelijkwaardigheid van de tegenover elkaar gestelde zaken en argumenten eerst tot opschorting komen en vervolgens tot onverstoorbaarheid.

Hierbij is het belangrijk te begrijpen dat met ‘opschorting’ wordt bedoeld dat het verstand tot stilstand komt, omdat het iets niet erkent maar ook niet bevestigd. En dit leidt tot de ‘onverstoorbaarheid’ waarmee een zekere kalme rust wordt bedoeld.

Deze definitie rust duidelijk op een bepaalde vooronderstelling. Dit is het voornaamste beginsel van het scepticisme volgens Sextus Empiricus: tegenover elk argument staat een gelijk argument.

**18.** Er zijn enkele sceptische formules, een soort vaste uitspraken, waarvan de scepticus gebruik maakt. Dit zijn uitspraken als ‘alles is onwaar’. Misschien zou je zeggen dat het aanhouden van zulke principes dogmatisch is, iets wat een scepticus juist níét zou moeten zijn. Maar deze formules zijn niet dogmatisch, omdat ze zichzelf potentieel elimineren. Immers, als je zegt ‘alles is onwaar’ zou die uitspraak zelf ook onwaar moeten zijn. Dit beseft een scepticus juist, dus met zo’n uitspraak maakt hij juist gebruik van het sceptische principe van opschorting. Hij spreekt deze formules dan ook uit als een mening, zijn eigen indruk van iets, en beweert daarbij niet dat dit een vaststaand feit is over de werkelijkheid.

Op de vraag of het scepticisme een doctrine heeft, kun je verschillend antwoorden.

Als je een doctrine opvat als het aanhangen van een veelheid aan dogma’s die een samenhangend geheel vormen, en je een dogma ziet als het instemmen met iets niet-evidents, dan heeft een scepticus geen doctrine.

Als je een doctrine opvat als levenshouding, gebaseerd op een logische argumentatie die overeenstemt met de verschijnselen en welke laat zien dat het mógelijk is dat dit de juiste manier van leven is, dan heeft een scepticus wel een doctrine. Die juiste manier van leven bevat dan o.a. het principe van opschorting, en de logische argumentatie is die van de (pyrronistische) sceptici.

**19.** We hebben al gezien dat de scepticus doormiddel van opschorting een bepaalde innerlijke rust kan verkrijgen, wat Sextus Empiricus onverstoorbaarheid noemt. Hij legt uit wat deze onverstoorbaarheid inhoudt: Als je niet in staat bent tot opschorting, betekent dat dus dat je keuzes maakt tussen tegengestelde argumenten of zaken. Dit doen mensen door zaken te zien als van nature goed of slecht. Maar dit zorgt voor een voortdurende onrust, om meerdere redenen:

- Deze mensen voelen zich geteisterd door ‘slechte’ zaken.

- Ze jagen gespannen iets na wat volgens hen goed is. Als ze door dat najagen ook nog dit ‘goede’ verwerven, komen ze in nog grotere onrust, want:

- Ze worden onredelijk en onmatig opgetogen.

- Ze zullen er alles aan doen om dit ‘goede’ niet te verliezen, ze ontvluchten het ‘slechte’.

Via het scepticisme, met onverstoorbaarheid als einddoel, voorkom je dus dat je last krijgt van deze onrust. Immers, door opschorting deel je zaken niet in als van nature goed of slecht.

Sextus Empiricus wil hiermee heus niet stellen dat een scepticus volledig onverstoorbaar is. Het is duidelijk dat ook een scepticus kou kan lijden of dorst heeft, etc. Maar het verschil is dat de gewone man hierbij gekweld wordt door dit gevoel van kou of dorst zelf, en ook nog eens door dat hij meent dat die omstandigheden van nature slecht zijn. De scepticus is van die gedachte over slechte zaken bevrijdt, dus valt het hem minder zwaar.

Eigen voorbeeld: denk aan in de kou fietsen zonder jas. Puur de kou op zichzelf is vervelend, maar meestal draaglijk. Als je je er druk om gaat maken dat je ziek kunt worden, kou kunt vatten, omdat je niet zonder jas zou moeten fietsen met deze temperaturen, wordt het een veel grotere last. Je maakt je daar dan meestal ook drukker om dan om de kou zelf, en tegelijkertijd lijkt de kou zelf erger, omdat je de kou nu ook als iets slechts beschouwd.

Het is dus niet altijd mogelijk om onverstoorbaar te zijn, dus in onvermijdelijke omstandigheden is het einddoel beheerstheid. Die beheerstheid is dus een zo groot mogelijke beperking van onrust.

Zo is het einddoel van het scepticisme volgens Sextus Empiricus dus onverstoorbaarheid en beheerstheid.

**20.** Sextus Empiricus legt uit dat er vijf tropen van opschorting zijn. Deze zou je kunnen zien als vijf problemen of fouten waar je tegenaan loopt bij een discrepantie (tegenstelling), waardoor je gedwongen wordt tot opschorting of waaruit blijkt dat opschorting juist is. Dit zijn de vijf tropen:

* De troop van onenigheid: de constatering dat de voorgelegde zaak een onbeslisbare tegenstelling of onenigheid is. Hierdoor kan er geen keuze worden gemaakt en niets worden afgewezen, geen schikking gevonden worden, waardoor je tot opschorting komt.

Bij deze eerste troop ben je al na één stap klaar, omdat je meteen al doorziet dat de tegenstelling onbeslisbaar is. De volgende tropen hebben betrekking op tegenstellingen waarbij dit niet meteen duidelijk is (dus het één aannemelijker of beter lijkt dan het ander).

* De troop van regressus ad infinitum: als je iets aanvoert om een voorgelegde zaak te bewijzen, moet er voor dat aangevoerde ook weer een bewijs zijn, en zo gaat dat door tot het oneindige. Maar als het oneindig doorgaat kun je dus nooit een volledig bewijs ervoor hebben, dus leidt dit ook tot opschorting.
* De troop van relativiteit: alle zaken staan altijd in betrekking tot iets, namelijk in ieder geval de waarnemer of denker ervan. Dit wijst erop dat we die zaken dus nooit objectief zouden kunnen bekijken, ze zijn met ons verweven, dus kunnen we nooit bepaalde oordelen erover (zoals ‘goed’ of ‘slecht’) toeschrijven tot iets wat de zaak van nature is. Dus moeten we ons idee van wat een zaak van nature is, opschorten. Als dus de argumentatie gebruikt is dat een zaak van nature goed is,
* De troop van veronderstelling: als een dogmaticus in een regressus ad infinitum terechtkomt, en dit ‘oplost’ door iets als uitgangspunt te nemen wat hij niet beargumenteert en dus zonder bewijs aanvaart, door er simpelweg mee in te stemmen. Hier schiet je niet veel mee op, want al is datgene dat je veronderstelt waar, je maakt het verdacht door het te veronderstellen en niet te beargumenteren. En als het onwaar is, is het fundament van je argumentatie rot. Daarbij, als je je overtuiging aannemelijk ermee wilt maken, moet je de zaak zelf veronderstellen. Als dat al absurd is, is het ook absurd om de argumentatie ervoor te veronderstellen.
* De troop van de cirkelredenering: als het gedurende het proces van regressus ad infinitum duidelijk wordt dat het argument dat de voorgelegde zaak (het probleem) moet bevestigen, wel een bewijs heeft, maar deze in het probleem (de tegenstelling) zelf ligt. Dan blijkt dus dat je beide niet kunt gebruiken om de ander te bevestigen, want dit zou een cirkelredenering zijn, dus moet je je mening over beide opschorten.

Het is overduidelijk dat zowel waarneembare zaken als denkbare zaken in betrekking staan tot iets. Waarneembare zaken worden immers door iemand waargenomen, en denkbare zaken worden door iemand gedacht. Ze staan dus altijd in betrekking tot een waarnemer of denker. Vanuit dit principe kun je iedere zaak, of ze nou gaan over denkbare of waarneembare dingen, in de vijf tropen onderbrengen.

* Afhankelijk van wat de zaak is en jouw mening hierover (dus van de waarnemer en/of denker), beslis je of de zaak beslechtbaar is of niet. Geloof je dat het onbeslechtbaar is, dan kun je de zaak onder de **troop van onenigheid** scharen.
* Geloof je dat het beslechtbaar is, dan moet je hiervoor de argumentatie aanvoeren.

Als het gaat om een waarneembare zaak, en je voert als bewijs een andere waarneembare zaak aan, dan kom je terecht in de **troop van regressus ad infinitum**. Dit geldt ook voor als je een denkbare zaak wilt aantonen met een andere denkbare zaak.

* Als je deze oneindigheid wilt voorkomen, en het gaat om een waarneembare zaak, dan zal je een waarneembare zaak moeten aantonen met een denkbare zaak, zal je die denkbare zaak ook weer moeten kunnen aantonen met een waarneembare zaak. Die waarneembare zaak moet je dan weer aantonen met een denkbare zaak, enzovoorts. Maar als je telkens tussen beide heen en weer blijft gaan, kom je uiteindelijk uit op de **troop van de cirkelredenering**. Het duurt dan namelijk niet lang voor je op de redenering komt ‘het waarneembare klopt omdat het overeenstemt met wat ik erover denk (bijv. logica), en wat ik erover denk, de logica, klopt omdat het overeenstemt met wat ik waarneem’.
* Je kunt de troop van regressus ad infinitum en de troop van de cirkelredenering alleen voorkomen, door je niet meer bezig te houden met bewijzen, door iets simpelweg aan te nemen. Maar zo kom je terecht bij de **troop van de veronderstelling**. Het probleem hierbij kun je beter begrijpen doormiddel van het principe van Kant: de geest is leeg zonder de waarneming, en de waarneming is betekenisloos zonder de geest. Hierin zie je namelijk dat waarneming en geest onlosmakelijk verbonden zijn (immers zijn de waarnemer en de denker ook dezelfde persoon).

Als je iets waarneembaars op zichzelf veronderstelt, laat je dus de onderliggende argumentatie weg, en daarmee dus het denkbare. Maar zonder dat denkbare zou het waargenomen betekenisloos zijn, want zonder de geest had je de waarnemingen niet kunnen begrijpen.

Als je iets denkbaars op zichzelf veronderstelt, laat je dus juist het waargenomen deel weg. Zonder iets waargenomen te hebben, kun je er ook niet over denken.

Zo leidt dit tot opschorting.

* Zo spreekt de **troop van relativiteit** al voor zich, want door die betrekking van zowel waarneembare als denkbare zaken op een persoon, kunnen we iets dus nooit volledig objectief kunnen ervaren of denken, dus moeten we de oordelen die we over de zaken hebben (bijv. goed of slecht), die we zien als iets dat de zaken van nature hebben, opschorten.

**Paragraaf 1.4**

*Eindterm 21 bij de primaire tekst van Descartes, is verwerkt in eindterm 9.*

**9.** Descartes beseft dat alles waar hij zijn hele leven lang vanuit is gegaan, zeer twijfelachtig is. En hij neemt nu eindelijk de tijd om al zijn meningen zorgvuldig om te gaan werpen, om als het ware opnieuw te kunnen beginnen met het bouwen van een bepaalde grond van kennis of zekerheid, waar geen enkele onzekerheid dus bij betrokken is. Het is daarom ook niet nodig dat hij al zijn overtuigingen als onwaar gaat bewijzen, want ten eerste is dat onmogelijk, en ten tweede probeert hij een puur zekere waarheid te vinden, dus kan hij iedere onzekerheid uitsluiten. Die onzekerheden zouden best waar kunnen zijn, maar hij kan dit niet weten, dus mag hij er ook niet van uitgaan. Dit komt erop neer dat hij moet bewijzen dat al zijn overtuigingen onzeker zijn. En dit doet hij in verschillende stappen of niveaus, zijn methodische twijfel.

Ten eerste de perceptuele vergissingen: onze waarnemingen kunnen ons bedriegen. Bijvoorbeeld een stok in het water lijkt gebogen of gebroken, doordat het water de lichtbanen buigt. Of stel dat twee personen heel ver van mij vandaan staan, de één net iets verder dan de ander. Voor mij kan het lijken dat ze gewoon naast of tegenover elkaar staan, omdat ik door mijn grote afstand van hen, die kleine afstand tussen hen niet meer kan zien.

Daar werpt hij tegen dat onze zintuigen ons misschien wel soms bedriegen, als iets bijvoorbeeld heel klein is of ver weg. Maar, hoe kan je nou ontkennen dat deze handen en armen, die ik zie en voel, van mij zijn, en dat ik hier sta en dit papiertje vasthoud. Want dit zie en voel ik, het is dichtbij en niet klein, ik heb geen spiegels, hitte of water om me heen die het beeld kunnen vertekenen, enzovoorts. Dit zou alleen onwaar kunnen zijn, als je jezelf vergelijkt met gekken, of demente mensen, die opeens denken dat ze de koningin zijn of een spion of iets dergelijks. Maar dit brengt hem op het tweede niveau van twijfel.

Het droomargument: Je zou niet alleen een gek of dement hoeven zijn, want in je dromen ben je ook weleens opeens een koningin of spion, zoals een gek dat soms denkt. En het probleem daarbij is, dat als we dromen, we ons er niet bewust van zijn dat we dromen. Maar je kunt er niet omheen, dat als we dromen, alles er bijna uitziet als geschilderde plaatjes. Als je wakker wordt besef je dat het er allemaal heel anders dan de werkelijkheid uitzag, veel vager en gekunstelder. Maar deze plaatjes zijn wel altijd gebaseerd op de werkelijkheid, stukjes uit de werkelijkheid, maar dan vervormt en door elkaar gehusseld. En als al deze beginselen dus overeenkomen met bestaande dingen, moeten die overeenkomstige delen dus wel echt bestaan. Want net als bijvoorbeeld een schilder, kunnen we niet volledig nieuwe dingen dromen, slechts nieuwe samenstellingen van stukjes van bestaande dingen, al zijn het maar alleen de kleuren en vormen waaruit het bestaat. Denk aan de fantasiedieren die je vroeger tekende. Hoe gek je ze ook vervormde, ze bestonden altijd uit stukjes van allerlei dieren die je kende. Dan moet Descartes alleen nog bepalen wat dan in ieder geval zo’n basis of categorie is, iets dat in al die dromen altijd zo is, waar al die samenstellingen in ieder geval iets van hebben. En dan ziet Descartes in dat in ieder geval de lichamelijke natuur in het algemeen en diens uitgebreidheid, daarbij horen. Want of we nou dromen of wakker zijn, er zijn altijd vormen, diepte en zintuiglijk waarneembare zaken, er is als het ware altijd wiskunde. Want of mijn armen die ik nu waarneem, nou echt zijn of dat ik ze droom, ze hebben een vorm, lengte, omvang, enzovoorts.

Maar dan volgt het derde niveau van twijfel, die ook deze wiskundige ‘zekerheid’ ten twijfel trekt. Het bedriegerargument: Het kan zijn dat we allemaal bedrogen worden door een hogere, slechte macht. Descartes stelt hierbij een kwaadaardige demon voor, een slechte God, almachtig, die ons een neppe wereld laat zien, ons alleen laat denken dat dít de werkelijkheid is, terwijl het alleen maar plaatjes zijn die hij ons voorspiegelt. Zelfs de wiskunde kan dan bedrieglijk zijn, omdat deze demon ons steeds sommen verkeerd laat oplossen, maten verkeerd laat meten, de getallen verandert. Descartes stelt dan, dat als hij vasthoudt aan dit bedriegerargument, hij in ieder geval niet instemt met wat onwaar is, en dat de bedrieger hem dus zo niks wijs kan maken.

Zo heeft Descartes met zijn radicale twijfel, al zijn overtuigingen opgeschort.

**10.** Zo is Descartes als het ware op een nulpunt terechtgekomen, waarbij er helemaal niets bestaat. Nu begint hij met dit alles weer helemaal op te bouwen. Ook dit doet hij in drie stappen.

Gedurende het afbouwen van de werkelijkheid, heeft hij alles ten twijfel getrokken. Maar nu beseft hij dat er één ding is waaraan hij niet kan twijfelen, namelijk dát hij twijfelt. Met andere woorden, hij beseft dat er in ieder geval iets of iemand moet zijn, die dit project van radicale twijfel heeft uitgevoerd. Ook al is er een demon die de boel bedriegt, dan nog moet er dus iemand zijn die wordt bedrogen. Dus hij is er zeker van dat hij dat twijfelende ding is. En als hij twijfelt, betekent dat dat hij denkt. Dus is hij in ieder geval dat denkende wezen, een res cogitans. Zo volgt zijn beroemde uitspraak: Cogito ergo sum. Ik denk, dus ik ben. Dit was de eerste laag die hij aanbracht in het heropbouwen van het bestaan, zijn eerste waarheidsopvatting.

Deze redenering leidt op z’n beurt weer tot zijn godsbewijs, dat de tweede laag vormt in Descartes’ bouwsel. Het is belangrijk om eerst de nadruk erop te leggen dat het gaat om God, zoals wij hem duidelijk en scherp in ons hoofd hebben als het perfecte, volmaakte wezen God. Hij vervolgt dat als we zouden zeggen dat God níét bestaat, dit in tegenspraak is met ons idee van God. Want als hij niet bestaat, ontbreekt er dus iets aan hem, en dan zou hij niet perfect en volmaakt zijn, zoals we hem voorstellen. Dus, zegt Descartes, móét God wel bestaan. Eigen uitleg van het godsbewijs: Je kunt deze redenering opsplitsen in 3 uitspraken.

Uitspraak 1: God is volmaakt.

Uitspraak 2: Iets dat volmaakt is, bestaat.

Uitspraak 3: God bestaat niet.

Bij deze 3 uitspraken zou je er 2 kunnen kiezen als premissen, en 1 als de conclusie daaruit, omdat deze 3 uitspraken gaan over hun onderlinge samenhang van begrippen. Nu zie je al dat hier met geen mogelijkheid één van de stellingen de conclusie zou kunnen zijn. Deze drie uitspraken kunnen niet samengaan. Bij elke combinatie die je maakt, is het een foutredenering. Als we even terugdenken aan het thema logica, betekent dat dus dat er minstens één premisse, óf de conclusie, niet kan kloppen. Bijvoorbeeld:

Premisse 1: God bestaat niet. A is niet B

Premisse 2: Iets dat volmaakt is, bestaat. C is B

Conclusie: God is volmaakt. A is C

Als je ervan uit zou gaan dat de premissen kloppen, zou de conclusie fout zijn, en zou God juist onvolmaakt zijn. En als je zou stellen dat de conclusie klopt, moet minstens één van de premisse fout zijn.

En nu hoe Descartes hem opstelde:

Premisse 1: God is volmaakt. A is C

Premisse 2: Iets dat volmaakt is, bestaat. C is B

Conclusie: God bestaat niet. A is niet B

Als je hier uitgaat van dat de premisse kloppen, zou de conclusie fout zijn, en zou God juist onvolmaakt zijn. Zo zijn er nog verschillende combinaties mogelijk met deze uitspraken, maar geen één redenering is juist. Nu is alleen het bestaan van God nog niet bewezen, want je moet eerst bewijzen welke van de uitspraken dan onjuist is.

Dus gaan we na wat er gebeurt als je deze uitspraken weerlegt, om te vinden welke onjuist is:

1. God zou dus toch niet volmaakt zijn. Dit schrijft Descartes al af, omdat die hele volmaaktheid grotendeels onze definitie is van God. Als je dit weghaalt, blijft er een erg leeg begrip over, of in ieder geval één met een totaal andere betekenis dan hoe wij hem altijd hanteren.
2. Als je zegt dat ‘bestaan’ niet onderdeel is van de definitie van ‘volmaaktheid’ ontstaat hetzelfde probleem: dan verander je de definitie zoals wij hem kennen.
3. God zou wél moeten bestaan. Omdat je hier niks aan de definitie van begrippen hoeft te veranderen, stelt Descartes dat premisse 3 de onjuiste is.

Aan deze redenering kun je zien dat Descartes duidelijk een rationalist is. Dit godsbewijs zal dan ook alleen volgens pure rationalisten gelden. Als rationalist gaat hij er namelijk vanuit dat wij bepaalde aangeboren begrippen hebben, anders zou onze ratio leeg zijn en op empirie gebaseerd. Hij hanteert de opvatting dat die aangeboren begrippen, de begrippen zijn waarvan wij een duidelijk en scherp beeld hebben, en onder andere God en zijn volmaaktheid horen daarbij. Die aangeboren begrippen zijn onze aangeboren zekere kennis. Dit betekent dus dat we niet hoeven te twijfelen over de betekenissen van deze aangeboren begrippen, waardoor de eerste twee uitspraken niet betwijfeld kunnen worden, en de uitspraak ‘God bestaat niet’ noodzakelijkerwijs onjuist is.

En precies dit godsbewijs leidt tot de laatste stap die Descartes maakt, waarmee hij het bestaan van de werkelijkheid aantoont, en dan wel de werkelijkheid zoals wij hem kennen. Ten eerste volgt uit het godsbewijs duidelijk dat God dus niet die demon kan zijn die ons bedriegt, want dat beeld van God, in zijn volmaaktheid en perfectie, kan niet slecht zijn, want dan zou hij niet volmaakt en perfect zijn. En we kunnen allemaal wel stellen dat het bedriegen van iemand, hem valse dingen laten zien, slecht zou zijn. Dan kan je nog zeggen dat er misschien behalve God een andere macht zou zijn, een demon, die ons bedriegt. Maar opnieuw is dit niet mogelijk, omdat God per definitie almachtig is, en dus sterker dan zo’n demon, en in Gods goedheid, zou hij nooit zo’n demon ons laten bedriegen. Hieruit leidde Descartes af dat hij niet alleen ís als een denkend ding, zoals hij in zijn eerste stap aantoonde. Hij is ook een lichamelijk ding, een uitgebreid ding, een res extensa. En als Descartes een bestaand, lichamelijk en geestelijk ding is, en God hem niet bedriegt, betekent dat dat ook andere wezens, lichamelijk en geestelijk bestaan. Als zij nep zouden zijn, zou God hem immers bedriegen, en hij heeft al bewezen dat dat niet mogelijk is.

**Paragraaf 1.5**

De pyrronisten zijn grote aanhangers van het scepticisme. Descartes vreest het scepticisme als het meest fundamentele filosofische probleem. Hume staat daar tussenin: hij benadert alles zeer sceptisch, maar probeert er ook oplossingen voor te vinden. Het verschil is dat hij niet zoals Descartes een methode voor zekerheden heeft gevonden, maar een psychologische uitweg: het is een illusie dat we ooit zekerheden zullen hebben, maar die illusie en ons handelen naar aangenomen zekerheden, is psychologisch te verklaren.

**11.** Volgens Hume zijn er twee soorten bewustzijnsverschijnselen:

* Impressies (indrukken): de gewaarwordingen, die we met onze zintuigen opdoen. Bijvoorbeeld: ik zie nu gekleurde scherpe vlek, ik ruik een bepaalde geur, etc.
* Ideeën (denkbeelden): een bepaald zijnde dat ons verstand heeft herkend, door de verwerking van de impressies. Bijvoorbeeld: mijn geest heeft die gekleurde scherpe vlek met die bepaalde geur nu herkent als een boek.

**12.** Hume maakt ook nog een onderscheid tussen ideeën:

* Enkelvoudige ideeën: de ideeën die voortkomen uit de waarneming van één zintuig. Bijvoorbeeld: een geur die ik herken als ‘papierachtige geur’, een kleur die ik herken als ‘roze’, een vorm die ik herken als ‘vierkant’ en vlekjes die ik herken als ‘letters’.
* Complexe ideeën: de ideeën die het verstand herkent door meerdere enkelvoudige ideeën samen te voegen. Bijvoorbeeld: ik herken dit voorwerp als een ‘boek’, bepaald door de enkelvoudige ideeën uit het voorbeeld samen te stellen.

Complexe ideeën kunnen betrekking hebben op concrete, abstracte of denkbeeldige zaken:

* Concreet: bijvoorbeeld een boek, glas, deur, lamp, etc.
* Denkbeeldig: we kennen ook denkbeelden als gevleugelde paarden, draken en reuzen. Deze zijn net zo goed complexe ideeën als een boek, ze zijn namelijk ook samengesteld uit enkelvoudige ideeën.
* Abstract: ons verstand heeft ook enkelvoudige ideeën samengevoegd tot abstracte ideeën zoals substantie, identiteit, causaliteit, etc. En toch kunnen we deze ideeën niet waarnemen, dus zou je ze net zo goed als denkbeeldig kunnen afschrijven.

**13.** Hume heeft een sceptische houding tegenover inductie en causaliteit.

Zijn kritiek op inductie komt neer op het inductieprobleem. We hebben een abstracte verwachting over de wereld, omdat dit zich eerder altijd zo heeft aangetoond. Ik verwacht bijvoorbeeld dat morgen de zon op zal komen, omdat ik deze tot nu toe altijd op heb zien komen. Deze abstracte verwachting heet ook wel het uniformiteitsprincipe. De enige manier om het uniformiteitsprincipe te onderbouwen, is met inductie. In Hume’s scepticisme stelt hij dan ook dat dit filosofisch onaanvaardbaar is. Hij legt echter wel uit dat het psychologisch onvermijdelijk en noodzakelijk is. Als we deze principes namelijk niet zouden aanvaarden, zou je niet normaal kunnen leven. Ik zou bijvoorbeeld mijn wekker niet hoeven zetten, omdat ik toch niet zeker weet of de zon morgen wel of niet opkomt.

Zijn kritiek op causaliteit hangt gedeeltelijk samen met zijn kritiek op inductie.

Bijvoorbeeld: We zien telkens bal A tegen bal B aan stoten, en vervolgens zien we dat bal B gaat rollen. Na dit vele malen gezien te hebben, veronderstellen we al causaliteit, namelijk dat als bal A tegen bal B stoot, dit ervoor zorgt dat bal B gaat rollen (dóórdat bal A tegen hem is aangestoten). Aan de ene kant doet zich hier het inductieprobleem zich voor: we kunnen nooit alle ballen uit het verleden, heden en toekomst hierop testen. We kunnen dus niet zomaar stellen dat dit altijd zo zijn. Daar komt bij dat we de causaliteit zélf niet kunnen waarnemen. We zien wel bal A rollen en tegen bal B aan stoten, en we zien bal B wel gaan rollen, maar we zien niet dát bal B gaat rollen dóór bal A. We zien dus wel twee gebeurtenissen, maar we zien niet eerst ‘oorzaak’ gebeuren, en dan ‘gevolg’.

*Primaire tekst*

**22.** Hume accepteert alleen de begrippen die teruggaan op impressies als zekere kennis. Behalve zijn kritiek op causaliteit en inductie, levert hij ook kritiek op de menselijke notie dat objecten een bestendig, onafhankelijk van ons, bestaan zouden hebben. Hij legt hierbij de nadruk op de twee verschillende onderdelen van deze notie:

- Bestendig: de objecten bestaan ook nog als wij ze niet meer waarnemen.

- Los van onze geestelijke perceptie: de objecten hebben een uitwendige positie, dus buiten ons (situatie) en ze bestaan onafhankelijk van ons (betrekkingen).

Deze twee onderdelen zijn met elkaar verbonden, want de uitkomst van de één bevestigt de ander. Als de objecten nog bestaan ook al worden ze niet waargenomen, moeten ze dus wel losstaan van onze geestelijke perceptie, anders zouden ze niet zelf kunnen bestaan. En zo geldt ook dat als de objecten losstaan van onze geestelijke perceptie, ze dus wel moeten bestaan als ze niet worden waargenomen, anders zouden ze niet losstaan van ons.

Hume beargumenteert dat we deze notie niet uit de zintuigen (impressies, indrukken) hebben verkregen (ET 23) en dat dit dus psychologisch (en bedrieglijk) tot stand komt doormiddel van verbeelding (ET 24).

**23.** Hume stelt dat het idee niet teruggaat op impressies en daarom geen zekere kennis is. Dus worden we in het krijgen van dit idee bedrogen door een onderdeel van ons verwerkingsproces: de zintuigen, het verstand of de verbeelding. De zintuigen heeft hij dus al uitgesloten, toen hij stelde dat het idee niet teruggaat op impressies. Zijn argumentatie hiervoor is op te splitsen in de twee delen waaruit het idee bestaat, de bestendigheid en de onafhankelijkheid van de geestelijke perceptie.

* Ten eerste kunnen we de bestendigheid van objecten niet uit de zintuigen afleiden, omdat we niet kunnen zien of de objecten nog bestaan op het moment dat we ze niet meer waarnemen. Dat zou een contradictio in terminis zijn, die stelt dat de zintuigen blijven werken nadat ze zijn gestopt met werken.
* Ten tweede kunnen we objecten niet waarnemen als onafhankelijk van de geestelijke perceptie, omdat onze zintuigen ons slechts enkelvoudige impressies geven, terwijl zo’n notie al duidelijk een (complex) idee is. Nadere toelichting: je zou kunnen zeggen dat ik die uitwendigheid van objecten wel degelijk waarneem, want ik ervaar mijn armen en handen, ledematen, als deel van mijn lichaam, en daarbuiten een laptop, daarbuiten een tafel, enz. Maar dan zou ik al een onderscheid maken tussen mijn lichaam en objecten daarbuiten. Het zijn dan geen impressies meer, maar al (complexe) ideeën. Dat betekent dat ons verstand dan allang aan bod is gekomen, en we het dus niet meer uit puur de zintuigen afleiden.

Daarbij hebben geluiden, smaken en geuren geen afmetingen, dus kunnen ze niet aan de zintuigen verschijnen als iets buiten het lichaam, zoals dat met een laptop kan. Toch ziet de geest ze als iets bestendigs en onafhankelijks, dus kunnen het niet de zintuigen zijn die ons dit wijsmaken.

Bovendien kan zelfs ons gezichtsvermogen ons niet direct informatie geven over afstandheid of buitenheid, zonder dat er meer argumentatie en ervaring nodig is. Bijvoorbeeld: als je met een ander de handen in elkaar slaat en de vingers ombuigt, kun je vaak niet meer onderscheiden welke vingers de jouwe zijn en welke van de ander, tot je je vingers beweegt, waardoor je het voelt en ziet.

**24.** Hume maakt een onderscheid tussen drie soorten indrukken.

* Gestalte, massa, beweging en vastheid van lichamen.
* Kleur, smaak, geur, geluid, hitte en kou.
* Ervaringen van pijn en genot, bijv. genot door een warm haardvuur.

Leken kennen een bestendig en zelfstandig bestaan toe aan de eerste twee groepen, en beschouwen de laatste groep als een zaak van puur percepties.

Filosofen kennen alleen een bestendig en zelfstandig bestaan toe aan de eerste groep, en beschouwen de tweede en derde groep als zaak van percepties (de zaken uit de tweede groep hebben geen afmetingen).

Het is duidelijk dat de tweede groep op dezelfde manier aan ons verschijnt als de eerste, op dezelfde manier van directe impressies via de zintuigen. Het onderscheid tussen de twee groepen kan niet alleen op basis van de zintuigen en het verstand worden gemaakt. Natuurlijk kunnen we het onderscheid wel beargumenteren (bijv. met dat de eerste groep afmetingen heeft en de tweede groep niet), waarbij we dus het onderscheid kunnen verklaren met het verstand. Maar alleen filosofen kennen deze argumenten. Toch kunnen leken, en het normale volk, het onderscheid ook maken, ook al zouden ze er geen argumenten voor kunnen bedenken (dus kunnen ze het ook niet op argumenten gebaseerd hebben). Dus als het verschil niet gebaseerd is op percepties of de rede, moet dit door de verbeelding (dus psychologisch) tot stand zijn gekomen.

Ook is het duidelijk dat de tweede groep en de derde groep in wezen niet verschillen. De ervaring van genot is namelijk bijvoorbeeld veroorzaakt door het ervaren van een warm haardvuur, en warmte hoort bij de tweede groep. Ze doen zich dus ook op dezelfde manier aan ons voor. Het verschil is weer niet gebaseerd op percepties of de rede, maar op de verbeelding.

De toekenning van een bestendig en zelfstandig bestaan aan bepaalde objecten, wordt op het onderscheid gebaseerd. Namelijk, de objecten uit de groep(en) die worden beschouwd als nog los van het verstand (Leken: eerste en tweede groep. Filosofen: eerste groep), zijn de objecten waaraan de bestendigheid en zelfstandigheid wordt toegekend. Maar als het onderscheid dus wordt gemaakt door de verbeelding, betekent dat dat de toekenning van een bestendig en zelfstandig bestaan aan bepaalde objecten (aan de eerste, of aan de eerste én tweede groep) dus ook product is van de verbeelding. En daar komt nog eens bij dat Hume dus al beargumenteert heeft dat er dus eigenlijk geen onderscheid is, in ieder geval niet één die teruggaat op impressies.

**Paragraaf 1.6**

**14.** Putnams experiment van het ‘brein in het vat’ is een moderne vorm van het bedriegerargument van Descartes. Je gaat er altijd vanuit dat je een mens van vlees en bloed bent, maar er zijn scenario’s te bedenken waarin je hiervan overtuigd kunt zijn, terwijl het niet waar is. Deze scenario’s kun je niet zomaar afschrijven, precies die onzekerheid die ze veroorzaken.

Het brein in het vat stelt het scenario voor dat je ook een los brein zou kunnen zijn, in plaats van een lichaam in de werkelijkheid. Dat brein ligt in een vat vol met vloeistoffen die ervoor zorgen dat het blijft functioneren, en dat het ervaringen kan hebben, gedachtes, etc. Ondertussen zijn er neurowetenschappers die jouw, als brein, allerlei prikkels geven waarmee ze je laten denken dat je inderdaad een lichaam hebt, een mens bent, in een werkelijkheid zoals je die kent.

Net zoals bij Descartes’ bedriegerargument is jouw gehele idee van jezelf als mens in een werkelijkheid dus slechts een idee dat je is opgedrongen door een krachtige bedrieger.

**15.** Je kunt sceptische discussie dus aangaan op verschillende manieren:

* Bij de pyrronistische manier wijs je op even sterke tegenargumenten, welke niet te verenigen zijn tot een eenduidig antwoord.
* Bij de cartesiaanse manier wijs je op de onzekerheid van onze ervaringen van de werkelijkheid.
* Bij de humeaanse manier wijs je op de onzekerheid of onvolledigheid van de onderbouwing (denk aan bijvoorbeeld het inductieprobleem of probleem van causaliteit).

**Paragraaf 1.7**

**16.** Het scepticisme maakt ontzettend veel gebruik van gedachte-experimenten. Meestal als we iets ten twijfel trekken doe je dat door een sceptisch scenario te bedenken. Er bestaan drie verschillende soorten gedachte-experimenten:

* Tegenfeitelijk: je schept een scenario en bedenkt hoe deze verder zou lopen.
* Conceptueel: je schept een scenario en bedenkt hoe jij deze zou beschrijven.
* Evaluatief: je schept een scenario en bedenkt wat jij in die situatie zou doen.

Filosofen maken vooral gebruik van conceptuele gedachte-experimenten. Toegepast op het thema ‘kennis’, zou hierbij de vraag zijn: Weet de betrokken persoon iets in het scenario?

Maar bij sceptische scenario’s gaat het eerder om een tegenfeitelijk gedachte-experiment, waarbij de vraag is: Stel dat dit scenario echt zou zijn, wat zou de betrokken persoon dan gelóven?

Gedachte-experimenten worden vaak gezien als simpelweg ‘wat als’ vragen, en met name door wetenschappers daardoor gezien als typisch filosofische en onwetenschappelijke experimenten. Toch maken wetenschappers er zelf constant gebruik van, met name van tegenfeitelijke gedachte-experimenten (Galilei). Daarbij berusten (goede) gedachte-experimenten vaak op pure, kille logica, waar je niet veel tegenin kunt brengen. Als een sceptisch scenario onmogelijk kan worden uitgesloten, spreken we van een ‘sceptisch alternatief’ voor de ervaring van de betrokken persoon.

(‘Betrokken persoon’ slaat hier op de persoon waar vanuit het experiment wordt toegepast.)

**Hoofdstuk 2: Metafysisch scepticisme**

**Paragraaf 2.1**

**25.** Het naïef realisme is een houding die we meestal vanzelfsprekend aannemen, zonder erover na te denken, waarin we fysische objecten zien als driedimensionale, bestendige objecten, die onafhankelijk van ons in hun eigen vorm bestaan. Het is dus de veronderstelling van een op zichzelf staande buitenwereld.

Hier kunnen twee bezwaren tegenin worden gebracht:

* Zintuiglijke ervaringen zijn afhankelijk van het standpunt van de waarnemer: vanaf welke hoek, oogpunt, afstand, etc. je iemand of iets waarneemt, maakt een ontzettend groot verschil. Bijv. of je het als groot of klein ervaart, recht of krom, etc.
* Zintuigelijke ervaringen kunnen illusoir of hallucinatorisch zijn: je kunt iets verkeerd zien door een illusie (bijv. de Müller-Lyer-illusie), of het bestaan überhaupt hallucineren.

**26.** Kant beschouwde het als een schandaal voor de filosofie, dat er nog nooit een fatsoenlijk bewijs was geleverd voor het bestaan van de buitenwereld, de dingen buiten ons. Dit komt natuurlijk ook doordat überhaupt het ten twijfel trekken van die buitenwereld (dus het metafysisch scepticisme) pas vanaf Descartes echt ontstond. Dat gebeurde vanaf het moment dat er twee uitgangspunten uit de filosofie werden gecombineerd, wat het metafysische sceptische probleem opleverde.

Uitgangspunt 1:

Het empirisme: alle kennis ontspringt aan en kan teruggevoerd worden op zintuiglijke waarneming.

Uitganspunt 2:

Theory of ideas: we nemen de buitenwereld in het algemeen, en fysische objecten in het bijzonder, onrechtstreeks waar. We ervaren niet de buitenwereld zelf, maar plaatjes of afbeeldingen hiervan.

Conclusie:

Als je deze twee uitgangspunten naast elkaar legt, zie je het probleem: Als alle kennis gebaseerd is op waarneming, en alles wat we waarnemen niet de buitenwereld zelf is, maar plaatjes, dan kunnen we niet zeker zijn over het bestaan van de buitenwereld (of in ieder geval van de buitenwereld zoáls wij het waarnemen).

**Paragraaf 2.2**

**27.** Locke hanteert een indirect realisme: de opvatting dat zintuiglijke waarnemingen indirect zijn.

Hij stelt namelijk dat onze kennis van de buitenwereld wordt bemiddeld door ‘ideeën’.

Locke gelooft dat we worden geboren met een geest als tabula rasa, een onbeschreven blad. Vervolgens krijgen we allerlei zintuiglijke indrukken. Al deze losse prikkels worden naar onze innerlijke waarneming gezonden, waar het de indrukken verwerkt tot enkelvoudige ideeën (geel, zoet, klein, krom, etc.). Ook al was de geest bij geboorte een tabula rasa, hij had wel al de vermogens om ideeën te kunnen abstraheren, vergelijken en samenvoegen. Maar hij moest wel eerst door de zintuigen in zulke ideeën worden voorzien. Zo verwerkt de geest alles, op basis van al zijn waarnemingen, tot het begrip van het waargenomen object, bijv. ‘banaan’. Zo nemen we dus indirect de werkelijkheid waar, want we nemen alleen losse eigenschappen waar via de zintuigen, en binnen in ons hoofd zien we ze pas als de gehele objecten zoals ze zijn, als een soort plaatje. Dat plaatje die we zien, zien we dus in ons hoofd (innerlijke waarneming), niet direct buiten ons.

Het is hierbij belangrijk dat Locke niet bedoelt dat onze geest dit idee al kende en hem nu herkent of iets dergelijks, maar dat de geest deze ideeën puur en alleen uit de zintuiglijke waarneming van de materiële werkelijkheid afleidt. Hiervoor veronderstelt Locke een materiële substantie die wij niet kunnen waarnemen, maar welke zorgt voor de samenhang en identiteit van alle ideeën buiten ons. Als diepgegronde empirist gelooft hij dus in de bestendige, zelfstandige buitenwereld. Zijn argumentatie hiervoor ligt in het feit dat veel van de zintuiglijke waarnemingen elkaar bevestigen.

Ik kan bijvoorbeeld een banaan zien liggen, en constateren dat het een krom voorwerp is van ongeveer twintig centimeter lang. Als ik mijn ogen dicht doe en de banaan oppak, kan ik ook voelen dat hij krom is en ongeveer twintig centimeter lang. De beste verklaring voor die overeenkomst is het bestaan van een buitenwereld. Dit type bewijs, het kiezen van de beste verklaring voor een verschijning (abductie: de verklaring voor een waarneming afleiden uit alleen de waarneming zelf), heet inference to the best explanation (IBE).

**28.** Het probleem van Lockes argumentatie van elkaar bevestigende waarnemingen, is dat er ook waarnemingen zijn die door maar één zintuig kunnen worden gedaan, zoals smaak en geur. Als het waarnemen van bijv. vorm door meerdere zintuigen reden is om aan te nemen dat de vorm ook werkelijk bestaat, is het feit dat bijv. een smaak door maar één zintuig kan worden waargenomen, even goede reden om te twijfelen aan het bestaan van die smaak.

Het andere probleem met waarnemingen zoals smaak of kleur, is dat het betwijfelbaar is of ze wel onafhankelijk van ons bestaan. Bijvoorbeeld een banaan zouden we waarnemen als zoet. Maar de banaan zelf is, los van onze begrippen, niet zozeer zoet te noemen. Het bevat namelijk suikers, die als ze onze tong raken, door ons als zoet worden ervaren. Zoet is dus meer het effect dat de suikers uit de banaan op onze tong heeft. Dus als er geen waarnemers zouden zijn, zou dit effect niet kunnen plaatsvinden en de zoetheid niet bestaan. Dan zou zoetheid niet bestendig en niet onafhankelijk van ons zijn.

Locke lost deze twee problemen op door een onderscheid van eigenschappen:

* Primaire eigenschappen: objectieve, exacte eigenschappen, die door meerdere zintuigen worden bevestigd en niks te maken hebben met hóé wij het ervaren. Deze eigenschappen nemen we dan ook waar zoals ze in de werkelijkheid zijn, maar wel indirect, namelijk pas in het plaatje dat we in ons hoofd scheppen van de objecten uit de werkelijkheid, op basis van de afzonderlijke waarnemingen die worden samengevoegd tot complexe ideeën.

Bijvoorbeeld uitgebreidheid, de vorm, het aantal, de afmetingen, de temperatuur maar dan meetbaar uitgedrukt, bijvoorbeeld een ronde vorm, vijf stuks, twintig centimeter lang, tien graden.

* Secundaire eigenschappen: subjectieve eigenschappen, die te maken hebben met hoe wij de substantie ervaren. Die eigenschappen komen wel van de substantie zelf af, maar doen zich pas op deze manier aan ons voor door het effect op ons lichaam en diens zintuigen. Ze zijn dispositioneel. Zo’n secundaire eigenschap bestaat dus niet zelf in de werkelijkheid, maar zijn mogelijke oorzaak wel, waardoor de eigenschap zich onder de juiste omstandigheden wél voordoet. Je zou kunnen zeggen dat de objecten de potentie hebben voor deze eigenschappen.

Bijvoorbeeld de ervaring ‘zoet’ komt oorspronkelijk van de substantie banaan af, dat suiker bevat, maar het wordt pas de eigenschap ‘zoet’ als het je tong heeft geraakt en jij zoetheid ervaart.

Of bijvoorbeeld de ervaring ‘warmte’ heeft wel degelijk te maken met de temperatuur van de verwarming waar ik naast zit, maar er is een waarnemer nodig (die zelf van lagere temperatuur is dan de verwarming) om het als warmte te kunnen ervaren.

Bijvoorbeeld de geur, kleur, hitte of kou, smaak, structuur, maar dan niet uitgedrukt in getallen, maar bijvoorbeeld een bloemige geur, groen, zout, luchtig.

Hierin zie je Lockes indirecte realisme terug. Als we direct de werkelijkheid zouden waarnemen, zouden de secundaire eigenschappen namelijk niet kunnen bestaan: deze doen zich immers anders aan ons voor dan ze in de buitenwereld zijn (waar ze alleen de potentie tot die eigenschappen hebben). Maar vooral: we ervaren alle eigenschappen pas echt in het plaatje in ons hoofd, dat pas tot stand is gekomen na de verwerking van de prikkels tot ideeën.

**Paragraaf 2.3**

*Eindterm 43 is verwerkt in eindterm 29*

**29.** Berkeley is ook een empirist, maar hij is kritisch over het indirect realisme. Volgens hem leidt dit namelijk onmiddellijk tot scepticisme. Zijn kritiek op Locke gaat over het onderscheid tussen de primaire en secundaire eigenschappen. Volgens Berkeley is dit onderscheid niet mogelijk.

Ten eerste voert hij aan dat als er werkelijk een onderscheid zou zijn tussen eigenschappen, deze ook apart van elkaar gedacht moeten kunnen worden. Maar alle eigenschappen van een object doen zich aan ons voor op dezelfde plek, in combinatie met elkaar. We kunnen dan ook niet een kleur denken zonder vorm, of een vorm zonder kleur. Hij levert zo als het ware kritiek op het gebruik van algemene begrippen zoals ‘uitgebreidheid’ of ‘smaak’, terwijl we als we aan deze begrippen denken, nooit een objectief en algemeen beeld in ons hoofd krijgen, waar alles dat deze begrippen omvat onder valt. Als we aan vormen denken krijgen we juist een soort voorbeelden in ons hoofd van substanties die we eerder hebben waargenomen, met al zijn eigenschappen inbegrepen. Dus stelt Berkeley dat er geen reden is om aan te nemen dat we sommige eigenschappen (de primaire) blijven bestaan als wij ze niet waarnemen, en andere eigenschappen (de secundaire) niet. Volgens Berkeley zijn als het ware alle eigenschappen secundair: ze bestaan allemaal pas in het hoofd van de waarnemer. Deze opvatting leidde tot zijn theorie ‘esse est percipi’ ofwel ‘zijn is waargenomen worden’.

Ten tweede stelt Berkeley dat precies dezelfde argumenten aan te voeren zijn tegen het inherent aan een object bestaan van de ‘primaire’ eigenschappen, als tegen de secundaire eigenschappen:

- Als we ervan uitgaan dat alle wezens gemaakt zijn voor hun eigen (over)leven, dan zal het zo zijn dat hun zintuigen alleen gericht zijn op wat voor hen van belang is. Dus zullen ze alles waarnemen in verhouding tot hun eigen lichaam. Dit betekent dat een mier zijn eigen voorpoot ongeveer even groot zal zien, als ik mijn eigen arm zie. Dat terwijl ik de poot van de mier als een minuscuul puntje zie. Dit wijst erop dat de 'primaire’ eigenschappen, wel degelijk afhangen van de waarnemer.

Eigen voorbeeld: als ik op het randje van mijn bureau zit en er vanaf val, zullen we hoogstwaarschijnlijk met z’n allen lachen. Maar als ik een hamster op het bureau zet, en deze valt er vanaf, schrikken we ons kapot. Hierin kun je goed zien dat **afstand relatief is**. We beseffen dat ook meteen van nature, want we schrikken immers als de hamster valt. We zeggen dan ook vaak dat het voor die hamster wel zo’n twintig meter vallen is (in verhouding). Dus zelfs al hanteren we getallen, we weten zelf meteen dat dit ergens niet zozeer iets over de werkelijkheid zegt.

- Ook kunnen we een voorwerp van **verschillende afstanden of verschillende posities waarnemen** waardoor zijn uitgebreidheid, vorm en afmetingen kunnen verschillen. Vanaf een bepaalde hoek kan iets vierkant lijken, terwijl het vanaf een ander punt rechthoekig is. Hoe verder ik van een object weg ben, hoe kleiner zijn uitgebreidheid lijkt. Ook **beweging en rust** kunnen we nooit hetzelfde waarnemen. Als ik bijvoorbeeld op een verhoging sta en kijk naar een piepkleine slak, kan het lijken alsof hij in rust is, terwijl als je hem van dichterbij bekijkt hij toch echt in beweging is en afstanden aflegt. Of denk aan een balkje die aangeeft hoever je pc is met downloaden. Als je ernaar blijft kijken lijkt het alsof het geen voortgang boekt, maar als je een tijd wegkijkt en het na langere tijd weer ziet, kan je zien dat hij wel degelijk in beweging was omdat het balkje verder gekleurd is.

Snelheid is dus ook afhankelijk van de opeenvolging van denkbeelden in onze geest: het ene wezen verwerkt beelden sneller dan de ander.

- Vastheid wordt als primaire eigenschap beschouwd, maar als we erover nadenken als waarneembare eigenschap, zou dit hardheid of weerstand moeten zijn. Maar **hardheid of weerstand is duidelijk relatief ten opzichte van de zintuigen**. Of we iets hard of zacht vinden of iets weerstand biedt, hangt af van hoe hard of zacht de waarnemer is. Dit wordt dus pas bij aanraking duidelijk, dus zit er wel degelijk een proces tussen waarbij iets inwerkt op de zintuigen, en de waarneming is relatief.

Maar niet eens al deze voorbeelden zijn nodig: als de relativiteit van uitgebreidheid is aangetoond, volgen de rest van de ‘primaire’ eigenschappen vanzelfsprekend.

Verder vindt Berkeley ook Lockes veronderstelling van een materiële substantie een absurde abstractie, omdat niemand ooit zoiets heeft ervaren en er geen enkele aanleiding is om dit te geloven. Daarbij is het de vraag dat als zo’n substantie de drager is van ‘verschillende’ eigenschappen, wat er dan overblijft als je die eigenschappen, die het draagt, weghaalt. We kunnen ons toch onmogelijk een soort lege container voorstellen zonder vorm, kleur, afmetingen, etc.

**30.** Berkeleys **subjectief idealisme** houdt in dat de dingen alleen bestaan in de waarneming (zijn is waargenomen worden), als bundeltjes van zintuiglijke ervaringen. Objecten hebben dus geen materiële werkelijkheid in een van waarnemers onafhankelijke buitenwereld.

Hieruit volgt het probleem dat het raar is om aan te nemen dat als we iets even niet meer waarnemen (door naar een andere kamer te gaan bijvoorbeeld), het niet meer bestaat, maar als we terugkomen het weer precies zo bestaat zoals het was toen we het eerder waarnamen. Oftewel, hij zal de stabiliteit van onze zintuiglijke ervaringen moeten kunnen verklaren. Dat doet hij als volgt:

Berkeleys **objectief idealisme** houdt in dat er één grote macht is die constant alles dat bestaat waarneemt, waardoor het continue bestaat: God.

Kritiek op Berkeley: zijn commentaar op Lockes veronderstelling van een materiële substantie, zou je net zo goed kunnen toeleggen op zijn eigen veronderstelling van een God. Hiervan is ook geen enkel zintuiglijke waarneming te vinden die aanwijzing of bewijs zou kunnen zijn ervoor.

*Primaire tekst*

**41.** De secundaire kwaliteiten kun je begrijpen doormiddel van een analyse van de kleurwaarneming. Met deze analyse kun je beargumenteren dat secundaire eigenschappen zoals kleur niet onafhankelijk van waarnemers, in een object in de buitenwereld, kunnen bestaan. Kleur wordt namelijk altijd anders waargenomen.

Als je iets door een microscoop bekijkt, ziet het er compleet anders uit dan met het blote oog. Omdat je dan allerlei eigenschappen ervan ziet die je normaal niet ziet, zou je het kunnen zien als de ware aard van het ding. Dan zijn de kleuren die je zo waarneemt dus echter en werkelijker.

Zo zijn er ook minuscule diertjes, die anders waarnemen dan wij. Zij leven namelijk natuurlijk gewoon hun eigen leven, dus is hun zicht ook gericht op welke waarnemingen voor hen van belang zijn. Zo zullen zij dus alle kleinere dingen die wij niet kunnen waarnemen, wél waarnemen. Dus zullen zij ook kleuren (vanuit ons gezien) microscopisch waarnemen en dus anders dan wij.

Sowieso zijn er allerlei verschillende soorten wezens, met anders samengestelde ogen en andere vloeistoffen in hun ogen, waardoor de kleuren die ze waarnemen tussen hen zullen variëren.

En al helemaal de lichtval maakt duidelijk dat we kleuren ‘van’ objecten altijd anders waarnemen. Als het ergens pikkedonker is, zien we de kleuren helemaal niet meer of in ieder geval compleet anders. Dat geldt ook voor in zonlicht, bij kaarslicht, etc. Met een prisma kun je ook het licht splitsen waardoor alles andere kleuren krijgt.

Hieruit wordt dus duidelijk dat het bij de secundaire kwaliteiten gaat om die eigenschappen die afhankelijk zijn van de waarneming en de waarnemer. Deze eigenschappen bestaan dus niet los, onafhankelijk van ons en onveranderlijk in een object in de buitenwereld. Er zit nog een proces tussen het bestaan en hoe we het waarnemen: wat we waarnemen, nemen we waar, omdát (en hoe) we het hebben waargenomen. Zoals dus een banaan suiker bevat, moeten wij het eerst proeven, wil het de (secundaire) eigenschap ‘zoet’ bezitten. Suiker wordt door onze zintuigen omgezet in zoet. Daar zou je aan kunnen toevoegen dat een zoetekauw, die net een blok witte chocolade heeft gegeten, de banaan als niet heel zoet zal ervaren, terwijl iemand die net een mok zwarte koffie opheeft, het een bom van zoetigheid zal vinden.

**42.** Als we de betekenis van secundaire kwaliteiten begrijpen, kunnen we met gemak veel eigenschappen hieronder plaatsen, zoals kleur, geur en smaak. Er zijn ook eigenschappen waarbij dat niet zo makkelijk gaat. Sommige filosofen beargumenteren deze als een andere groep: de primaire eigenschappen. Hieronder vallen uitgebreidheid, vorm, vastheid, zwaarte, beweging en rust.

Dit komt doordat de secundaire eigenschappen een veel meer duidelijke en levendige indruk op ons achterlaten: bijvoorbeeld warmte of geuren kunnen ons een goed of juist onprettig gevoel geven. Bij zulke gevoelens is het overduidelijk dat die niet van de niet-waarnemende substantie kunnen zijn, dus accepteren we deze gemakkelijk als niet buiten ons bestaand. Je zal bijv. ook sneller aan een verzengende hitte bestaan toekennen, dan een bescheiden warmte. Die bescheiden warmte voelt namelijk veel meer als iets dat anderen misschien niet voelen, terwijl je toch echt denkt dat niemand die verzengende hitte kan ontkennen. Maar dit rechtvaardigt geen onderscheid, want een gewaarwording die ons emotioneel niets doet, is net zo goed een gewaarwording als bijv. pijn.

**Paragraaf 2.4**

**31.** Het probleem van het scepticisme dat voortvloeit uit het indirect realisme, lost Reid op met een direct realisme op basis van ‘gezond verstand’.

- Illusies en hallucinaties vormen de uitzondering, niet de regel.

- Verschillende waarnemingen afhankelijk van ons gezichtspunt, kan wetenschappelijk worden verklaard met regels van de meetkunde en de perspectiefleer.

Er is dus geen reden om aan te nemen dat er iets tussen onze waarnemingen en de wereld in staat.

Reid is hierin uiteraard een wetenschappelijke realist. Het direct realisme weerlegt het scepticisme, omdat als we de primaire kwaliteiten direct waarnemen zoals ze in de werkelijkheid zijn, we dus geen brein in het vat zouden kunnen zijn.

Er zijn twee vormen van het direct realisme:

- Naïef realisme: objecten hebben werkelijk alle eigenschappen die we waarnemen.

- Wetenschappelijk realisme: een onderscheid tussen primaire en secundaire eigenschappen. De primaire eigenschappen nemen we direct waar, precies zoals ze van het object zelf zijn. De secundaire eigenschappen zijn afhankelijk van de waarnemer, het object heeft slechts de potenties, die na de werking van onze zintuigen, deze eigenschappen aan ons laten voordoen.

*Primaire tekst*

**44.** Reid bekritiseert de *theory of ideas* en de argumentatie daarvoor, die werd gevormd door Descartes, Locke, Berkeley en Hume. Deze kritiek vormt meteen de argumentatie voor zijn directe realisme.

De theory of ideas houdt in dat als ik nadenk over de zon, ik denk aan een plaatje, een beeld, die alleen in de geest bestaat. Hoe dit zich precies voordoet, verschilt per filosoof:

- Bij Lockes indirect realisme hebben we gezien dat er wel materiële werkelijke substanties bestaan, maar we deze alleen waarnemen via de ideeën ervan in onze eigen geest.

- Bij Berkeleys ‘zijn is waargenomen worden’ hebben we gezien dat alleen de geest en ideeën bestaan.

- Bij Hume hebben we gezien dat alleen de ideeën bestaan (impressies), en de geest niet, aangezien dit niets anders is dan een reeks van ideeën die via bepaalde relaties verbonden zijn.

Deze drie theorieën komen er in de basis op neer dat we geen werkelijke objecten direct waarnemen, alleen ideeën ervan. Hier is Reid het dus niet mee eens, en hier heeft hij verschillende argumenten voor, die op te delen zijn in drie onderdelen:

Kritiek op de opvattingen over het (niet) bestaan van een wereld buiten de vermogens van de geest (ideeën) en zintuigen.

* Deze filosofische opvatting gaat lijnrecht tegen het gewone gevoel van mensen in die niet filosofisch geschoold zijn. Hij vindt deze *theory of ideas* overduidelijk bizar, denkbeeldig en volstrekt in strijd met het **gezond verstand**. Hume zei zelf dat er een natuurlijk, primair instinct is onder mensen van onmiddellijke waarneming van de onafhankelijke werkelijkheid via de zintuigen. Hoewel Hume dit als een vooroordeel beschrijft dat door de filosofie onderuit wordt gehaald, gebruikt Reid dit als zijn hoofdargument. Over het algemeen twijfelen we niet over het bestaan van de objecten en gehele werkelijkheid buiten ons, dus is er ook geen reden voor twijfel. Daarbij geeft deze uitspraak van Hume geen argumentatie hiervoor, dus is het simpelweg een mededeling en dus niet onderbouwd.
* Locke legt zijn gebruik van het begrip ‘idee’ uit en stelt vervolgens alleen dat iedereen het met hem eens zal zijn dat de ideeën in de menselijke geest bestaan, omdat iedereen ze zelf ervaart en uit de woorden en daden van anderen ook bij hen kan afleiden. Volgens Reid is dit juist een bewijs dat de objecten werkelijk bestaan, want als het slechts ideeën in ieders eigen geest zouden zijn, zouden ze niet dezelfde objecten waarnemen als ik.

Kritiek op de opvatting dat ideeën de beelden in de geest als object hebben, en niet de objecten zelf.

* Alle filosofen die zich met ideeën hebben beziggehouden, hebben het bestaan hiervan klakkeloos aangenomen en beargumenteren het nauwelijks of hooguit slapjes.
* Een argument voor de *theory of ideas* is dat ‘geen ding kan inwerken of inwerking kan ondergaan, waar het niet bij is’. Volgens enkele filosofen betekent dit dat de geest, die geen materiële substantie is, dus ook niets uit de materiële werkelijkheid kan waarnemen. Als je nadenkt over objecten is dit dus alleen een plaatje of idee dat alleen in je geest bestaat. Reid wijst hierbij op de vooronderstelling achter deze redenering: dan zou ‘waarnemen’ inhouden dat het waargenomen object op de één of andere manier inwerkt op de waarnemer, of andersom.

Het idee dat een object dat we waarnemen, op de geest inwerkt, komt voort uit de onterechte gelijkenis (analogie) die mensen zien tussen lichaam en geest. Omdat bewegingen in het lichaam voortkomen uit een soort impuls (indrukken op zintuigen), vooronderstellen ze dat dit ook geldt voor werkingen in de geest. Maar dit is net zoiets als stellen dat de geest gemeten kan worden in centimeters.

Het idee dat de waarnemer inwerkt op het object dat hij waarneemt, gaat ook niet op. Er bestaat een onderscheid tussen twee soorten activiteiten van de geest. Immanente handelingen hebben geen effect hebben op externe objecten, transitieve handelingen wel. Alle intellectuele handelingen vallen onder immanente handelingen, dus ook het nadenken over objecten. Volgens Reid is het met gezond verstand overduidelijk dat denken aan objecten iets heel anders is dan erop inwerken.

Uiteindelijk voert Reid aan dat er geen bewijs is voor dat de geest bij het waarnemen inwerkt op het object of andersom, maar er juist gegronde redenen zijn om aan te nemen van niet. Dus is het onzinnig om aan te nemen of te overwegen dat dit wel zo is. Ook de veronderstelling dat bij waarneming door de geest het object dichtbij de waarnemer moet zijn (waardoor herinneringen van bepaalde objecten die iemand eerder heeft waargenomen, niet over de werkelijkheid zouden gaan), is gebaseerd op deze analogie: voor het maken van indrukken door het object op de zintuigen, is nabijheid noodzakelijk, waardoor meteen veronderstelt wordt dat die nabijheid ook noodzakelijk is voor de geest.

Reid zegt dat als we deze onterechte analogieën opzij schuiven, blijkt dat we totaal geen idee hebben hoe de waarneming van objecten precies plaatsvindt. En als we uit zouden gaan van een beeld in of in de nabijheid van de geest, dan weten we nog steeds niet beter hoe die waarneming daar komt, als bij beelden door objecten op grote afstand. Dus vind hij het onzin om uit te gaan van een theorie waar geen aanleiding voor is om aan te hangen.

* Hume voert als argument aan dat een tafel die we zien, kleiner lijkt te worden als we er verder van af gaan staan, terwijl de werkelijke tafel als hij onafhankelijk van ons is, geen verandering kan ondergaan. Dus hadden we alleen een plaatje van de tafel in onze geest.

Om dit te weerleggen, maakt Reid gebruik van een wiskundig onderscheid:

- Werkelijke grootte: dit wordt gemeten in lengtematen, en deze grootte wordt alleen waargenomen door de tast, niet door het zicht. Berkeley noemt dit tastbare grootte.

- Ogenschijnlijke grootte: dit wordt gemeten via de hoek die een object met het oog maakt, dit wordt dus waargenomen door het zicht. Berkeley noemt dit zichtbare grootte.

Dit onderscheid verklaart dat het object (juist door ons zicht) voor ons van vorm en grootte lijkt te veranderen. Het object zelf verandert echter niet, alleen onze waarneming ervan. Als we het object zouden voelen, hebben we immers meteen door dat de vorm en grootte nog steeds hetzelfde zijn. Zo bevestigen de meetkunde en perspectiefleer de waarneming van de werkelijkheid juist.

Kritiek op de opvatting dat ideeën het beste begrip opleveren voor de activiteit van de geest.

* We hebben geen idee hoe we objecten op afstand kunnen waarnemen, ze herinneren of verbeelden, etc. en doormiddel van ideeën kun je al deze activiteiten onder één soort activiteit plaatsen: een soort gevoel of onmiddellijke waarneming van dingen die aanwezig zijn en in contact staan met de waarnemer. Deze dingen zouden namelijk alleen allemaal onder één soort activiteit vallen als ze bestaan uit ideeën, anders zouden ze niet allemaal aanwezig kunnen zijn (want bijvoorbeeld dingen uit het verleden kunnen niet meer op zichzelf aanwezig zijn, daarom alleen als idee in ons hoofd, indien we het ervaren van herinneringen gelijk willen stellen aan waarneming van het heden) en dus niet in contact kunnen staan met de waarnemer. Maar dit gevoel of deze onmiddellijke waarneming die veronderstelt wordt is even moeilijk te begrijpen als de activiteiten die we ermee proberen te begrijpen. Daarbij kan niemand bewijzen dat het Wezen dat ons het vermogen gaf om waar te nemen, ons niet ook het vermogen heeft gegeven om dingen op afstand waar te nemen, zaken uit het verleden te herinneren en aan dingen te denken die niet bestaan.
* De filosofen veronderstellen een onterechte gelijkenis tussen lichaam en geest, waaruit inwerking van de waarnemer op het object of andersom volgde, en de voorwaarde van nabijheid bij waarneming. Zoals Reid eerder beargumenteerde zijn de filosofen hierdoor de activiteiten van de geest met elkaar gaan verwarren. Ze hebben volgens hem een taal ontwikkeld die niet strookt met de principes waarop de oorspronkelijke taal is gebaseerd doormiddel van deze veronderstellingen (waaronder ‘ideeën’).

**45.** Volgens Reid en zijn direct realisme hebben we rechtstreeks toegang tot externe objecten en de buitenwereld. Allereerst is zijn argumentatie hiervoor dat dit duidelijk aansluit op het gezond verstand, waarop je je volgens Reid het beste kunt beroepen.

Vervolgens beargumenteert hij dat het probleem dat je telkens andere verschijningsvormen ziet van een object, te verklaren is aan de hand van de meetkunde en perspectiefleer. Dit is dus een directe wisselwerking die plaatsvindt tussen de geest en objecten, veroorzaakt door de zintuigen. De reden dat we bijvoorbeeld dingen van verder weg minder precies kunnen zien en kleiner, heeft alles te maken met onze zintuiglijke vermogens, niet met de objecten zelf. Dus nemen we de objecten wel degelijk onmiddellijk waar. Net zoals onze waarneming afhankelijk is van onze zintuiglijke vermogens, is ook ons vermogen tot verbeelding of herinnering puur een menselijk vermogen, maar dan één die een groter mysterie blijft.

**Paragraaf 2.5**

**32.** Ten opzichte van het metafysisch scepticisme hanteert Kant een transcendentaal idealisme.

Onze zintuiglijke ervaringen weergeven niet direct de buitenwereld zelf, dus kunnen we volgens Kant ook niets over de buitenwereld weten. In die zin is het een idealisme: we nemen ideeën waar in ons hoofd. Maar hij stelt dat de zintuiglijke ervaring wel het bewijs is dat er een buitenwereld moet zijn, iets bestendigs, omdat er iets moet zijn dat die zintuiglijke ervaringen bij ons voortbrengt.

Kant is het dus eens met Berkeley dat onze zintuiglijke ervaring geen directe weergave is van de buitenwereld, maar waar Berkeley een materiële werkelijkheid afschrijft, gelooft Kant juist in een bestendig bestaan.

Kants idee dat er iets bestendigs moet bestaan wat de ervaring voortbrengt, lijkt erg op Lockes indirect realisme, maar anders dan Locke stelt Kant dat we geen kennis van deze buitenwereld (de noumenale werkelijkheid) kunnen krijgen. Wat we ervaren is een fenomenale werkelijkheid (door onszelf gecreëerd).

**33.** Kants argumentatie voor de opvatting dat er een buitenwereld moet bestaan die onze zintuiglijke ervaring voortbrengt, is niet zoals bij het indirect realisme een afleiding naar de beste verklaring. Hij gebruikt transcendentale argumenten: onderbouwing door mogelijkheidsvoorwaarden. Zo is een buitenwereld volgens Kant een (mogelijkheids)voorwaarde voor innerlijke ervaring.

Kants bewijs:

Gedurende je innerlijke ervaring ben je je ervan bewust dat die ervaringen (mentale toestanden) een bepaalde volgorde hebben en dus dat je ervaringen door de tijd heen veranderen. Ook al verandert onze ervaring van een bepaald object, toch zijn we ons bewust van dat object als een bestendig iets.

Bijvoorbeeld het drinken van bitter lemon: eerst ervaar je een zoete, citroenachtige frisdranksmaak, en even later de bittere nasmaak. Toch blijf je je bewust van de bitter lemon als iets dat onafhankelijk (want ondanks je veranderende ervaring ervan blijft het hetzelfde object) buiten je bestaat en deze ervaringen bij je oproept.

Die ervaring van (het bestaan van) iets bestendigs, kan je als subject niet zelf zijn en ook niet je subjectieve impressies, want hoe je ervaring ervan ook verandert of hoe anderen het ook ervaren, het gevoel van puur het bestendige bestaan ervan, blijft hetzelfde. Je bent je dus bewust van de buitenwereld en dat bewustzijn kan niet gebaseerd zijn op verbeelding.

Kritiek op Kant: je zou kunnen stellen dat Kant toch een soort afleiding naar de beste verklaring als argument gebruikt. Maar hier kun je tegenover stellen dat Kant het anders bedoelde: volgens hem is het bestaan van een buitenwereld de énige mogelijke verklaring voor de innerlijke ervaring ervan, niet de beste verklaring uit een berg voorstellingen.

**34.** Volgens Kant kunnen we geen kennis verwerven van deze buitenwereld. We hebben geen empirische kennis – direct noch indirect – van hoe de buitenwereld onafhankelijk van ons is. We zien dus ook geen plaatjes die aan afspiegeling zijn van de echte buitenwereld, zoals Locke zei, maar creëren met ons kenvermogen onze eigen werkelijkheid. We kennen alleen deze empirie en kunnen niet weten of de buitenwereld dan bestaat.

Toch is de buitenwereld noodzakelijk omdat ons bewustzijn van ons bestaan in de tijd alleen mogelijk kan zijn door een onafhankelijke buitenwereld. Omdat we ons bewust zijn van deze innerlijke ervaring, moet noodzakelijkerwijs de buitenwereld volgen, omdat deze ervaring zonder buitenwereld niet mogelijk is. Kant geeft hiermee een rationeel bewijs voor het probleem van de brug (verwijzingsrelatie tussen object en beeld).

**Paragraaf 2.6**

**35.** Mill is de stichter van het fenomenalisme: we zijn ons nooit bewust van substanties (noumena), maar alleen van fenomenen (zintuiglijke gewaarwordingen).

Het verschil met Berkeleys subjectief idealisme is dat bij Mill zowel de feitelijke als de mogelijke zintuiglijke gewaarwordingen meetellen. Fenomenen bestaan zodra ze waarneembaar zijn.

Het verschil met het realisme en met Berkeleys objectief idealisme is dat Mill geen buitenwereld of waarnemende God achter de ervaringen veronderstelt. Het probleem hierbij is dus wel dat die permanente en bestendige zintuiglijke ervaringen niet verklaard worden, het is onduidelijk hoe deze zich dan voordoen of zijn veroorzaakt.

**36.** Volgens Russell kunnen we alleen zekerheid hebben over ons bewustzijnsinhouden. Al kunnen we ons wel vergissen (bijvoorbeeld denken dat het fysische objecten zijn die we ervaren), betreft ons bewustzijnsinhouden zelf zijn we onfeilbaar. Ons bewustzijnsinhouden is het geheel van onze sense-data: pure, ongeïnterpreteerde zintuiglijke ervaringen. We zijn alleen vertrouwd met deze sense-data, niet met de materiële objecten. Kennis door vertrouwdheid is de kennis die we hebben van onze sense-data. Als we denken iets te weten over de buitenwereld, is dit slechts kennis door beschrijving: niets meer dan het afleiden van logische constructies uit de kennis door vertrouwdheid, dus uit de sense-data. Dus eigenlijk simpelweg het beschrijven van de sense-data en deze ervaringen toekennen aan een bestendig, onafhankelijk, materieel bestaan.

**37.** De sense-data van Russell zijn dus de pure, ongeïnterpreteerde zintuiglijke ervaringen, waarmee wij onmiddellijk vertrouwd zijn.

Aan de ene kant is de sense-data objectief: ze zijn gegeven en we kunnen ons er niet in vergissen.

Aan de andere kant is de sense data subjectief: het zijn persoonlijke bewustzijnsinhouden die onmogelijk van iemand anders kunnen zijn, ze zijn afhankelijk van o.a. ons persoonlijke gezichtspunt.

**Paragraaf 2.7**

**38.** Er bestaan ook nog ‘lokale sceptici’ die wel geloven in het bestaan van de buitenwereld, maar een alternatief zoeken waarin secundaire eigenschappen zoals kleur of geur zich kunnen voordoen, omdat het problematisch is om deze in de materiele werkelijkheid te plaatsen, maar ook niet volledig aan onze eigen ervaring of invulling zijn toe te schrijven.

In eerste instantie lijken kleuren eigenschappen van de objecten in de buitenwereld: de objecten absorberen een deel van het licht dat erop valt, en een deel kaatsen ze af. Wat afkaatst valt op ons oog en zo zien wij de kleuren. Maar het probleem hierbij is het metamerisme: het is mogelijk om dezelfde kleur te zien uit lichtbundels die een totaal andere golflengte-samenstelling hebben. Het metamerisme is als volgt te verklaren: in onze ogen bestaan drie soorten receptoren, met ieder hun eigen specifieke spectrale gevoeligheid. De informatie van een golflengte-samenstelling wordt achterhaald door de signalen van die drie receptoren te vergelijken. Verschillende golflengte-samenstellingen kunnen dus hetzelfde worden ervaren, doordat ze de drie receptoren in precies dezelfde verhouding stimuleren. Dit zou betekenen dat het zien van kleuren niet het decoderen (informatie zit in de buitenwereld en de waarnemer haalt die informatie eruit) van de werkelijkheid is, maar het encoderen (met een beperkt aantal kleurcategorieën, wordt veel ingewikkeldere fysische informatie eigenlijk te simpel verwerkt, veralgemeniseerd tot in die voor ons beschikbare categorieën) van informatie uit de buitenwereld. Volgens het eliminativisme betekent dit dus dat de door ons waargenomen kleuren niet op die manier in de wereld bestaan. Het wordt ook wel het projectivisme genoemd, omdat de kerngedachte is dat onze kleurwaarneming geen informatie uit de buitenwereld decodeert, maar encodeert.

**39.** De dispositionele opvatting van kleur vormt een antwoord op het metafysisch scepticisme betreft kleur. Deze opvatting houdt eigenlijk het aanhouden in van de dispositionele analyse:

X is R als en slechts als x in condities C bij subjecten S respons R voortbrengt.

De banaan is geel als en slechts als de banaan bij gewoon daglicht bij normale menselijke waarnemers geel voorkomt.

Als je simpelweg zou zeggen ‘x is R als x de respons R voortbrengt’ zou het een cirkelredenering worden (‘de banaan is geel als de banaan zich geel voordoet’), maar omdat de analyse ook de voorwaardes van de condities C en de subjecten S benoemt, is het wel degelijk een respons op het metafysisch scepticisme betreft kleur. De dispositionele benadering vormt een ‘realisme met een menselijk gelaat’.

**40.** Met de dispositionele benadering worden secundaire eigenschappen uitgelegd en verklaard als responsafhankelijke eigenschappen: de eigenschap doet zich alleen voor als bepaalde omstandigheden aanwezig zijn, waardoor de respons (dus de ervaring van de eigenschap) wordt voortgebracht in de relevante waarnemers.

Kleuren kunnen dus als responsafhankelijke eigenschappen worden beschouwd omdat een bepaalde kleur alleen de eigenschap is van het object als de dispositie dat het de respons van die kleur voortbrengt bij normale menselijke waarnemers in gewoon daglicht.

Esthetische waarden zoals ‘mooi’ kunnen ook als responsafhankelijke eigenschappen worden beschouwd. Als we proberen te argumenteren waarom we bijvoorbeeld een film mooi vinden, verwijzen we naar objectieve eigenschappen van de film, zoals ‘Leonardo di Caprio speelt erin’, waardoor het erop lijkt dat waarden objectief zijn. Maar met die objectieve eigenschappen zelf kunnen we nooit écht uitleggen waarom het dan mooi is. Dus zijn waarden uiteindelijk subjectief, omdat er aan die objectieve informatie een waarde wordt gegeven, wat meteen neerkomt op: iets is mooi, omdat het mooi gevonden wordt. Dit zou een cirkelredenering zijn, maar als we het bovenstaande objectivisme erbij halen, blijken esthetische waarden heel goed als responsafhankelijke eigenschappen te kunnen worden verklaard:

Een film is mooi als en slechts als subjecten S in condities C de film mooi vinden.

**Hoofdstuk 3: Epistemologisch scepticisme**

**Paragraaf 3.1**

**46.** Het epistemologisch scepticisme voert het probleem aan van een onoverbrugbare kloof tussen wat we geloven en wat waar is: zolang we ervan overtuigd zijn dat iets waar is, kunnen we nooit weten dat eigenlijk iets anders waar is. Zo kunnen meerdere personen het ook oneens zijn en zo elkaar tegensprekende uitspraken over de waarheid doen.

Het realisme antwoordt hierop dat de werkelijkheid niet afhankelijk is van deze (verschillende) uitspraken of ideeën erover. Niet iedereen in de discussie heeft gelijk.

Het antirealisme antwoordt hierop dat zolang we geen manier hebben om te bepalen wie er gelijk heeft, we niet eens weten wat het betekent om die bepaalde uitspraken te beweren.

Het subjectief waarheidsrelativisme ontkent de kloof en stelt dat al die personen gelijk hebben, met al hun elkaar tegensprekende stellingen. Wat de afzonderlijke personen geloven, is voor hun waar. Er bestaat dus geen objectieve waarheid. Toch is het maar de vraag in hoeverre het subjectief waarheidsrelativisme een antwoord biedt op het epistemologisch scepticisme. Ze zouden namelijk eigenlijk nooit de discussie aan kunnen gaan, want op het moment dat een subjectief waarheidsrelativist tegenover iemand staat met een tegengestelde mening, zou hij juist vanwege zijn eigen theorie moeten beweren dat ze beiden gelijk hebben. Dus is het subjectief waarheidsrelativisme alleen waar voor de aanhangers ervan zelf. Ook een neutrale observator van zo’n discussie zou hij nooit volledig kunnen overtuigen.

*Primaire tekst*

**Plato**

In een discussie tussen Theaitetos en Sokrates, laat Sokrates hem zien dat ‘waar inzicht’ niet hetzelfde is als kennis.

**61.** Voor ‘waar inzicht’ moet in ieder geval zijn voldaan aan twee voorwaarden. Je moet (op redelijke gronden) overtuigd zijn van feiten en die overtuiging moet juist zijn. Hierbij gebruikt Sokrates het voorbeeld van advocaten en rechters: de advocaten moeten de rechter, die niet bij de gebeurtenissen zelf was, overtuigen van wat er heeft plaatsgevonden. Maar als de rechter een juist oordeelt velt en dus de overtuiging juist is (en hij dus tot waar inzicht is gekomen), op basis van waarvan de advocaten hem overtuigd hebben, ligt daar totaal geen kennis aan ten grondslag. De rechter is nou eenmaal niet bij de gebeurtenis zelf geweest, wat de enige manier was om er echte kennis over op te doen. Zijn overtuiging klopt dus en hij heeft een waar inzicht, maar dit is geen kennis. Waar inzicht is dus mogelijk zonder kennis, dus waar inzicht is niet per definitie ook kennis. Eigen voorbeeld: je kunt een hypothese opstellen, waarbij je je baseert op redelijke gronden (een goede beredenering op basis van allerlei andere zaken waar je verstand van hebt), waardoor je overtuigd bent van deze hypothese. Na je onderzoek kan blijken dat je hypothese klopt, maar op het moment dat je de hypothese schreef was dit geen kennis, slechts een waar inzicht.

De twee voorwaarden voor waar inzicht zijn beide noodzakelijk voor kennis, maar samen zijn ze niet voldoende om ook echt kennis te hebben.

**Paragraaf 3.2**

**47.** Het fallibilisme stelt dat hoewel we uiteraard feilbaar zijn, dat niet betekent dat kennis onmogelijk is. Peirce is een overtuigd fallibilist, en leverde kritiek op de sceptische twijfel met een onderscheid tussen echte en artificiële twijfel. Echte, levende twijfel is het tegendeel van een overtuiging: die twijfel over een bewering voel je onmiddellijk, die overkomt je en wordt niet opgeroepen. Artificiële, papieren twijfel (sceptische of cartesiaanse twijfel) is twijfel die ‘kunstmatig’ is opgeroepen, door simpelweg overal een vraagteken achter te plaatsen, terwijl je er in je hart niet écht aan twijfelt. Daarom hanteert Peirce een consensustheorie van waarheid: waar is de overtuiging waarover alle onderzoekers het eens zijn of zouden worden als ze het onderzoeksproces helemaal hebben doorgevoerd of zouden doorvoeren.

**48.** Volgens het fallibilisme stelt de scepticus te hoge eisen aan kennis. Er bestaan namelijk verschillende eisen, waaronder de zekerheidseis: iemand kan alleen iets weten als hij daar absoluut zeker van is, en de onfeilbaarheidseis: iemand kan alleen iets weten als hij zich daarin onmogelijk kan vergissen. Als je zulke hoge eisen stelt, worden de sceptische alternatieven natuurlijk ontzettend problematisch voor onze mogelijkheid tot kennis. Veel begrippen, zoals wiskundige begrippen, kunnen worden gestipuleerd: vaststaand worden gedefinieerd, wat niet afhangt van onze intuïtie erover. Maar begrippen zoals ‘kennis’ of ‘vriendschap’ kunnen niet volledig worden gestipuleerd, omdat hierbij rekening moet worden gehouden met intuïtie. Je bent vrij om op basis van je eigen intuïtie bepaalde eisen te stellen aan een begrip, maar je kunt pas een discussie erover aangaan als je het begrip op zo’n manier definieert, dat het voldoende aansluit bij de meeste intuïties om erover te kunnen discussiëren. Als ik bijvoorbeeld ‘vriendschap’ definieer als personen uit dezelfde leeftijdsgroep die plezierig en veel met elkaar omgaan, maar iemand anders het definieert als personen die je altijd gelijk geven, doen wat je zegt en die altijd in je buurt blijven, kunnen we geen fatsoenlijk gesprek voeren betreft vriendschap, omdat diegene erg hoge eisen aan vriendschap stelt die van de meeste intuïties af zullen wijken. Volgens fallibilisten stellen sceptici zo onredelijke en onnodig hoge eisen aan kennis.

**Paragraaf 3.3**

**49.** Zoals eerder genoemd zijn de eerste twee voorwaarden voor kennis dat iemand iets weet als 1) hij ervan overtuigd is en 2) het waar is. Volgens de traditionele analyse van kennis moet daar een 3e voorwaarde aan worden toegevoegd: verantwoording. De eerste twee voorwaarden zijn namelijk niet genoeg, omdat je best toevallig van iets waars overtuigd kan zijn, maar als dit dus op toeval berust en niet op kennis, kan het geen kennis worden genoemd. Daarom moet volgens de traditionele analyse van kennis, de overtuiging gebaseerd zijn op goede gronden.

**50.** Deze traditionele analyse komt echter in de problemen bij Gettier-gevallen, tegenvoorbeelden op deze analyse in de vorm van toevalstreffers: een (toevallig) ware overtuiging op goede gronden, zonder kennis. Het blijkt hieruit mogelijk is om op goede gronden van iets dat waar is overtuigd te zijn, zonder dat je echte kennis hebt. Een voorbeeld hiervan is Russells klok: Een klok die stilstaat, heeft toch twee keer per dag gelijk. Als je precies op die exacte tijd naar de kapotte klok kijkt, zal je er op goede gronden (een klok is immers om de tijd van af te lezen) van overtuigd zijn (je weet niet dat hij stilstaat) dat het die bepaalde tijd is, en dit is ook waar. Dus ook deze drie voorwaarden zijn afzonderlijk noodzakelijk, maar samen niet voldoende voor kennis.

**51.** Nozick kwam met een andere derde voorwaarde voor kennis, waarmee de Gettier-gevallen (toevalstreffers) beter uitgesloten kunnen worden: de waarheidsgevoeligheidseis:

S weet dat P als

1. S is overtuigd dat P.
2. P is waar.
3. Mocht P niet het geval zijn, dan zou S ook niet overtuigd zijn dat P.

Deze waarheidsgevoeligheidseis is een tegenfeitelijk eis, want eerst stel je dat S al overtuigd is van P en dat P waar is, maar vervolgens vereist Nozick dat ook als P niet waar zou zijn, S daar ook niet van overtuigd zou zijn. Als we dan naar Russells klok kijken, zien we dat als P niet het geval is (het is niet werkelijk dezelfde tijd als de klok aangeeft), S er nog steeds van overtuigd kan zijn dat het de tijd is die de klok aangeeft. Dit is dus in strijd met de waarheidsgevoeligheidseis, dus valt Russells klok niet onder kennis, dus is deze eis succesvoller bij het uitsluiten van toevalstreffers dan de verantwoordingseis.

**52.** Toch blijft er een probleem overeind: sceptische alternatieven kunnen nooit worden uitgesloten met de waarheidsgevoeligheidseis, omdat deze alternatieven juist precies voorbeelden zijn van scenario’s, waarvan je als ze zich voordoen juist overtuigd zal zijn dat ze zich niet voordoen.

1. Ik ben ervan overtuigd dat ik geen BIV ben.

2. Ik ben geen BIV.

3. Als ik wel een BIV zou zijn, zou ik er nog steeds van overtuigd zijn dat ik geen BIV ben.

Die laatste regel voldoet dus niet aan de waarheidsgevoeligheidseis, wat betekent dat de overtuiging ‘Ik weet dat ik geen BIV ben.’ volgens Nozick geen voorbeeld is van kennis.

**53.** In een sceptische paradox worden drie beweringen gedaan die niet samengaan, de generieke vorm van een sceptische paradox is als volgt:

1. S weet dat P.

2. S weet niet dat niet q.

3. Als S weet dat P, dan weet S dat niet q.

Hierbij is q: een sceptisch alternatief voor P.

Een voorbeeld hiervan is de BIV-paradox:

1. Ik weet dat ik handen heb.

2. Ik weet niet dat ik geen BIV ben.

3. Als ik weet dat ik handen heb, dan weet ik dat ik geen BIV ben.

De scepticus zal hierbij je 2) en 3) laten bevestigen, en 1) laten ontkennen.

**Paragraaf 3.4**

**54.** Bij een sceptische paradox ontkent de scepticus onmiddellijk de bewering waarin kennis geclaimd wordt. Moore beargumenteert dat het gezond verstand veel redelijkere en rationelere aannames doet dan de scepticus, en daarmee draait hij de redenering van de scepticus om: in plaats van te besluiten dat we niet kunnen weten of we handen hebben, omdat we niet kunnen weten of we een BIV zijn, stelt Moore dat we kunnen uitsluiten dat we een BIV zijn, omdat we weten dat we handen hebben. Het enige probleem is dat hij behalve zijn principes over het gezond verstand, geen volledige en bevredigende argumentatie heeft voor hoe we kunnen weten dat we handen hebben.

**55.** Volgens het contextualisme is de hoogte van de eisen die aan kennis worden gesteld, afhankelijk van de context. In sommige gevallen heeft Moore dus gelijk, in andere gevallen de sceptici. Zo kan een klein kind je ervaren als groot, terwijl een basketbalteam je klein zou noemen.

Dan een genuanceerder voorbeeld: het schilderij-paradox:

Situatie: Je bent een expert in kunst, en je vriend vraagt je of het schilderij dat hij heeft het werk is van Rembrandt.

Context A: Je vriend heeft het schilderij op een rommelmarkt gevonden en het voor maar 50 euro meegekregen.

Context B: Je vriend staat bij een veiling en overweegt om wel 50.000 euro te bieden voor het schilderij.

1. Jij weet dat het schilderij authentiek is.

2. Jij weet niet dat het schilderij niet een uitzonderlijke goede vervalsing is.

3. Als je weet dat het schilderij authentiek is, dan weet je dat het schilderij geen uitzonderlijk goede vervalsing is.

Volgens het contextualisme verschilt het dus tussen context A en B welke premisse weerlegt moet worden.

In context A is het minder van belang of het écht geen vervalsing is, want het is hoe dan ook een meevaller en er hangt nauwelijks iets vanaf. De eisen voor kennis liggen dus veel lager, dus hier zal het contextualisme Moore gelijk geven, en premisse 2) laten vervallen.

In context B hangt er echter een gigantisch verlies vanaf, en moet je volledig zeker zijn om de uitspraak te kunnen doen dat het schilderij authentiek is. De eisen voor kennis liggen dus veel hoger, dus hier zal het contextualisme de scepticus gelijk geven, en premisse 1) laten vervallen.

*Primaire tekst*

**Moore**

**62.** Volgens Moore moet er voor een strikt bewijs (rigorous proof) aan drie voorwaarden zijn voldaan:

1. De premisse die ik aanvoer als bewijs voor de conclusie, moet verschillen van de conclusie die ik wil bewijzen (geen cirkelredenering maken).

2. De premisse die ik aanvoer was er een waarvan ik wist dat zij het geval was en niet zomaar iets wat ik geloofde, maar waarvan ik bepaald niet zeker was. Of een die wel waar was, maar waarvan ik dat niet wist (ware premissen waarvan je niet zeker bent).

3. De conclusie moet werkelijk uit de premissen voortvloeien.

**63.** Voor het bestaan van de dingen buiten ons, richt Moore zich op het bewijzen van het bestaan van twee mensenhanden, en daar levert hij twee bewijzen voor.

Hij steekt zijn beide handen in de lucht.

1. Hier is de ene hand.

2. Hier is de andere hand.

Conclusie: Op dit ogenblik bestaan er twee mensenhanden.

Maar Moore maakt zijn bewijs af met een tweede bewijs, want hij stelt dat in de vraag naar het bewijs voor de dingen buiten ons (wat Kant onopgelost noemde en daarom het schandaal van de filosofie), het niet alleen wordt betwijfeld of dingen op dit moment bestaan, maar ook of ze ooit hebben bestaan. Daarvoor zou je het bestaan van de dingen in het verleden moeten aantonen, en dat is dan ook het tweede bewijs van Moore: Niet zo lang geleden hield ik twee handen omhoog, daarom hebben in het verleden in ieder geval twee dingen (twee mensenhanden) buiten ons bestaan.

**64.** Volgens Moore moet een bewijs op het gezond verstand (common sense) gefundeerd zijn. Mensen nemen voortdurend zaken aan die doormiddel van het gezond verstand bewezen zijn. Zijn punt is hiermee dat zijn bewijs wel degelijk juist is, maar dat mensen in hun kritiek constant doorvragen naar zaken die hij nooit heeft willen bewijzen en nooit van gezegd heeft ze te bewijzen. Volgens hen is zijn bewijs niet sluitend als hij zijn premissen niet kan bewijzen. En dan vragen ze niet alleen om een bewijs voor de premissen die hij gebruikt, ze vragen ook nog eens naar een algemene regel voor hoe zulke soort premissen bewezen kunnen worden, wat totaal niet is wat Moore heeft bewezen. Daarbij stelt Moore hoofdzakelijk dat het mogelijk is om dingen te weten, zonder ze te kunnen bewijzen, en dat heeft alles te maken met zijn fundering op het gezond verstand.

**65.** Volgens Moore zijn er zaken die niet bewezen kunnen worden en die alleen ondersteund kunnen worden door het gezond verstand. Hij bevestigd dat we niet kunnen bewijzen dat we niet dromen (droomargument van Descartes) of dat we een BIV zijn, en zo ook niet de premissen ‘Hier is de ene hand’ en ‘Hier is de andere hand’ kunnen bewijzen, en zo niet dat de dingen buiten ons bestaan. Kants overtuiging is dat dit bewijs echter wel geleverd moet worden, omdat we anders puur op basis van geloof het bestaan van de dingen buiten ons moeten aanvaarden. Daarom noemt hij het het schandaal van de filosofie dat hier nog geen bevredigend bewijs voor is geleverd.

Moore is het er niet mee eens dat dit zonder bewijs puur op geloof gebaseerd zou zijn, want op basis van zijn gezond verstand zegt hij te wéten dat de dingen buiten hem bestaan, waarvan zijn twee handen een voorbeeldbewijs zijn.

**Paragraaf 3.5**

**56.** Austin was een gewone-taal-filosoof: het taalgebruik zoals het zich heeft ontwikkeld vertelt ons ontzettend veel over de buitenwereld, onze binnenwereld en de relatie tussen beide. In het epistemologisch scepticisme is Austins antwoord dat het ervan afhangt of we kunnen zeggen dat iemand iets weet. Voorbeeldsituatie: Je ziet in de tuin een vogeltje met een rood kopje en zegt tegen je vriend: ‘Ik weet dat dat een puttertje is.’ Je vriend weet ook wat over vogels en voert een sceptisch alternatief aan: ‘Hoe weet je dat het geen specht is? Die hebben ook rode kopjes.’ Vervolgens kun je dit nog aantonen met de oogtekeningen. Maar dan kan je vriend nog verdere sceptische alternatieven aanvoeren: het vogeltje kan een opgezet vogeltje zijn of een beeldje, of misschien ben je een BIV.

Nu kun je zo natuurlijk wel even doorgaan, dus wordt het de vraag tot hoever je moet doorgaan met het uitsluiten van deze sceptische alternatieven, voor je bewezen hebt dat je het inderdaad weet. Austins antwoord hierop is gebaseerd op hoe we ‘weten dat..’ hanteren in het dagelijks taalgebruik. Zo komt hij uit op: Genoeg is genoeg, en dat is als je genoeg hebt om aan te tonen dat het redelijkerwijs en in de context niets anders kan zijn, en er geen ruimte is voor een sceptisch alternatief. Volgens Austin hoeft dus voor kennis niet elke alternatieve, rivaliserende beschrijving te worden uitgesloten, er moeten alleen voldoende van worden uitgesloten.

**57.** Als gedachte-experiment herhalen we de sceptische paradox als de zebra-paradox:

1. S weet dat P: Saartje weet dat er zebra’s in het hok staan van de dierentuin.

2. S weet niet dat niet q: Saartje weet niet of het misschien zwart-wit geverfde ezels zijn.

3. Als S weet dat P, dan weet S dat niet q: Als Saartje weet dat er zebra’s in het hok staan van de dierentuin, dan weet ze dat het geen zwart-wit geverfde ezels zijn.

De enige premisse die nog niet ten twijfel is getrokken, is premisse 3. Deze houdt een deductieve geslotenheid in: als iemand iets weet (P), dan weet diegene ook de deductieve gevolgen (q).

Moore en de contextualisten houden vast aan dit principe van deductieve geslotenheid, omdat het logisch gezien ook voor de hand ligt.

De relevantisten (Dretske) verwerpen juist de deductieve geslotenheid van premisse 3. Zij voeren aan dat het sceptische alternatief niet altijd relevant is, en als dit het geval is, kan S weten dat P, zonder dat q moet en kan worden uitgesloten. Of het sceptische alternatief relevant is, hangt af van de context.

**58.** Volgens Dretske hoeft het sceptische alternatief alleen uitgesloten te worden, als deze relevant is in de context. Bijvoorbeeld bij de zebra-paradox:

Context A: Saartje gaat naar een gewone, populaire dierentuin die aan de Nederlandse regelgeving rondom het houden van dieren voldoet.

Context B: Saartje gaat naar een armzalige dierentuin in Palestina met slechts enkele dieren. (Krantenbericht geeft aan dat het voer van de twee zebra’s niet betaald kon worden waardoor ze overleden, en de eigenaren als oplossing twee ezels zwart-wit schilderden.)

Bij deze situatie kijkt de relevantist allereerst of het sceptische alternatief (dat de zebra’s eigenlijk zwart-wit geschilderde ezels zijn) in de context relevant of irrelevant is.

In context A is het sceptische alternatief irrelevant, dus wordt premisse 3 verworpen en is er sprake van kennis: Saartje weet dat er zebra’s in het hok van de dierentuin staan.

In context B is het sceptische alternatief relevant, dus wordt premisse 1 verworpen: Saartje weet niet of er zebra’s in het hok van de dierentuin staan.

*Primaire tekst*

**Austin**

**66.** Classificerende term: de benaming van een object of verschijnsel uit de werkelijkheid.

Als we iets zeggen te weten, omdat we datgene herkennen (‘dat is een puttertje’), duiden we dus iets aan door een classificerende term toe te passen. Allereerst heb je zelf datgene als een puttertje herkent, en dus de classificerende term toegepast, op basis van bepaalde kenmerken die je herkent. Al gaat het vaak om een bepaalde herkenning die je niet precies kunt benoemen, je kunt deze in het dagelijkse taalgebruik het beste verwoorden door relevante kenmerken te benoemen, die aansluiten bij de classificerende term. Als iemand bijvoorbeeld vraagt hoe je weet dat het een puttertje is, kun je zeggen: Vanwege zijn rode kopje.

**67.** Austin stelt een verschil vast tussen ‘weten dat..’ en ‘kunnen bewijzen dat..’.

Heel vaak weten we namelijk iets heel goed, maar kunnen we niet precies omschrijven hoe we dat weten. We herkennen het puttertje als een puttertje, en hoewel we zeker kenmerken kunnen noemen zoals het rode kopje, de werkelijke herkenning gaat verder dan dat. Vaak kunnen we dus, als we iets weten, het niet per se ook volledig bewijzen. Als ik bijvoorbeeld bij het herkennen van het puttertje, zou beweren dat ik weet dat het een puttertje is ‘**omdat** het een rood kopje heeft’, doe ik een gevaarlijke uitspraak: als ik mijn herkenning puur op het rode kopje zou baseren, zou ik het niet echt weten, want bijvoorbeeld spechten hebben ook een rode kop. Als we willen bewijzen dat we iets weten, maken we daarom vaak gebruik van woorden zoals ‘Vanwege…’ en ‘Aan…’ omdat je met deze woorden een zekere vaagheid behoudt, die andere, onderliggende kenmerken kan impliceren. Als ik bijvoorbeeld zeg dat ik het puttertje herken **vanwege** zijn rode kopje, kan dit betekenen dat ik allereerst de vogel herkent heb als vogel, vervolgens al andere vogelsoorten heb uitgesloten om andere redenen, of al een ander kenmerk heb gezien van een puttertje, dat in combinatie met zijn rode kopje mij er zeker van heeft gesteld dat het een puttertje is. Dit komt uiteindelijk op het volgende neer:

Als we iets weten en dit kunnen bewijzen, gebruiken we het woord ‘omdat’.

Als we iets weten maar het niet kunnen bewijzen, gebruiken we woorden als ‘vanwege’ of ‘aan’.

**Paragraaf 3.6**

**59.** Het verschil tussen de contextualisten en de relevantisten is dat:

- de contextualisten hanteren een internalistische benadering: vanuit het subject. Zij bepalen de relevantie van het sceptische alternatief op basis van het belang (of het risico) van het subject (S). Het subject kan dus iets weten zolang hij zich niet bewust is van een sceptisch alternatief en/of er voor hem niet iets van afhangt als hij het als kennis beschouwt. Dan wordt dus premisse 2 verworpen.

- de relevantisten hanteren een externalistische benadering: vanuit het object. Zij bepalen de relevantie van het sceptische alternatief op basis van de situatie of het object, het belang van het subject doet er niet toe. Als het uitsluiten van het sceptische alternatief niet nodig is om P te kunnen weten, vervalt premisse 3.

**Paragraaf 3.7**

**60.** Abductie: een redeneervorm waarbij je op basis van één of meerdere ervaringen, redeneert naar een verklaring voor deze ervaringen. Voorbeeld: de bel gaat (ervaring), en dus ga je er vanuit dat er iemand voor de deur staat die aanbelt (verklaring).

Er bestaan twee vormen van abductie: afleiding naar de beste verklaring (IBE) en creatieve abductie.

Bij een afleiding naar de beste verklaring hebben we vaak niet eens in de gaten dat er een redenering wordt gemaakt, omdat dit vaak overgecodeerde abducties zijn: er is zoveel bekend in de situatie dat het die beste verklaring overduidelijk maakt.

Er bestaan ook ondergecodeerde abducties: we hebben veel te weinig informatie, dus er zijn veel te veel verzonnen hypotheses mogelijk.

Creatieve abductie bevindt zich precies tussen ondergecodeerde en overgecodeerde abductie in (er tussen in, want onder- of overgecodeerde abducties zijn geen creatieve abducties). Een creatieve abductie is een denkstap naar een weldoordachte, verantwoorde, maar moeilijk te achterhalen verklaring voor een ervaring of meerdere ervaringen tegelijk. Denk aan Sherlock.

**Hoofdstuk 4: Andere geesten**

**Paragraaf 4.1**

**68.** Een ander sceptisch probleem is het probleem van andere geesten: we hebben op geen enkele wijze toegang tot de geest of binnenwereld van de ander. We kunnen alleen het gedrag rechtstreeks waarnemen en zo de bewustzijnsinhouden onrechtstreeks afleiden. Dit probleem doet zich verschillend voor bij de drie vormen van scepticisme:

* Het metafysische probleem van andere geesten: wie en wat buiten ons een bewustzijn hebben, of er überhaupt andere bewustzijnsinhouden bestaan of verschillende soorten ervan, en of andere bewustzijnsinhouden dezelfde ervaringen hebben als wij zelf.
* Het epistemologisch probleem van andere geesten: of we kunnen weten dat anderen een bewustzijn hebben, terwijl we hier geen toegang tot hebben, waar onze kennis daarvan dan op is gebaseerd en of we kunnen weten of de ervaringen bij anderen zich hetzelfde voordoen als bij onszelf, en vooral hoe we dat alles kunnen weten.
* Het conceptueel probleem van andere geesten: hoe we door middel van onze begrippen juist kunnen communiceren met anderen over ons mentale leven, terwijl we niet in de geest van de ander kunnen zien of hij dezelfde voorstellingen heeft bij een bepaald begrip. Mogelijk zien we juist onterecht onze mentale ervaringen als iets van onszelf waar anderen slechts voorstellingen van kunnen maken door eigen ervaringen, en zijn zulke toestanden juist universeel.

**Paragraaf 4.2**

**69.** Volgens het solipsisme bestaan andere geesten niet, en is het enige bewustzijn dat bestaat, die van jouzelf. Zo is het solipsisme immuun voor het sceptische probleem van andere geesten, op alle niveaus:

* Het metafysisch probleem van andere geesten: er zijn geen bewustzijnsvormen buiten jou.
* Het epistemologisch probleem van andere geesten: er zijn geen andere bewustzijnsvormen om de kennis van te betwijfelen en je kunt je niet vergissen over je eigen bewustzijnsinhouden.
* Het conceptueel probleem van andere geesten: er zijn geen bewustzijnsvormen die je met jouw begrippen zou moeten begrijpen of andersom.

*Primaire tekst*

**Descartes**

**80.** Descartes’ eerste zekerheid is dat hij denkt. Vanuit zijn sceptische uitgangspunt heeft hij alles dat te betwijfelen viel al verworpen, en daar vallen de zintuigen en lichamelijkheid onder. Een eerste reactie zou zijn om te stellen dat hij daarom zelf niet bestaat, maar precies het feit dat hij dus bepaalde overtuigingen heeft opgedaan, bewijst dat hij denkt, en zo ook dat hij bestaat als denkend ding.

**81.** In Descartes’ eerste zekerheid bewijst hij zijn eigen bestaan met het feit dat hij denkt. Het is hier cruciaal dat hij zijn bestaan hier niet bedoelt als een lichamelijk ding in de werkelijkheid, het is slechts een denkend ding. In het cartesiaans dualisme maakt hij dan ook een onderscheid tussen het lichaam als substantie en de geest als substantie: res cogitans. De ‘ik’ als deze substantie is dus met nadruk het niet-lichamelijke, slechts denkende ding. Meer dan dat valt er niet over te zeggen, omdat je je geen voorstelling van de ‘ik’ kunt maken. Een voorstelling maken van iets is namelijk niets anders dan het bedenken van een vorm of een beeld van een lichamelijk ding. Aangezien de ‘ik’ niet lichamelijk is, kan er dus ook geen voorstelling van gemaakt worden.

**82.** Het wasexperiment van Descartes is zijn analyseren van zijn begrip van een stukje was als object. Dit draagt bij aan zijn opvatting over de geest.

Als we een object waarnemen, zoals het stukje was, herkennen we dit object als dat bepaalde object. Dit schrijven we meestal toe aan de combinatie van zintuiglijke ervaringen die we ervan hebben. Maar als al deze eigenschappen veranderen (bijvoorbeeld als je het stukje was opwarmt en het smelt, de geur verdwijnt, etc.), benoemen we het nog steeds als hetzelfde object dat het oorspronkelijk was. We kunnen ons geen voorstelling van het object maken, want ook als het verandert begrijpen we het nog als dat object. Zo laat het wasexperiment zien dat ons besef van het object alleen iets is dat we met onze geest kunnen begrijpen, niet iets wat we lichamelijk ervaren. Daarbij concludeert Descartes hiermee dat hij zijn eigen geest, de ‘ik’, beter kan waarnemen dan wat dan ook, omdat we lichamen en objecten niet op basis van zintuigen waarnemen, maar op basis van het begrip door de geest. En dit begrip is het grootst betreft de eigen ‘ik’.

*Primaire tekst*

**Hume**

**83.** Hume neemt een sceptische houding aan tegenover het bestaan van een persoonlijke identiteit, omdat deze over het algemeen wordt aangenomen op basis van een diepe overtuiging die wij hierover voelen, en omdat als we hieraan gaan twijfelen, niets meer zeker zou zijn. Hume ziet hierin geen reden om een bestendige en onafhankelijke ‘zelf’ aan te nemen en gaat dus wel deze twijfel aan, vanwege de volgende redeneringen:

* Dat gevoel van bewustzijn van een ‘zelf’, zou betekenen dat we een bepaalde indruk moeten hebben van die persoonlijke identiteit, want een indruk geeft aanleiding tot een werkelijk denkbeeld. Maar een persoonlijke identiteit is geen indruk, maar iets waaraan een groot aantal indrukken refereren. Als er een indruk zou zijn die het denkbeeld van het zelf veroorzaakt, zou die constant en onveranderlijk, ons hele leven lang, moeten bestaan. Maar er bestaan niet zulke indrukken, want hartstochten en gewaarwordingen volgen elkaar op en bestaan nooit tegelijkertijd. **Het denkbeeld van het zelf kan dus niet van indrukken zijn afgeleid, en daarom bestaat er geen denkbeeld van het zelf**.
* Percepties zijn dus verschillend, onderscheidbaar en bestaan onafhankelijk. De verbinding van percepties met onszelf, ligt niet in dat ze bij een persoonlijke identiteit horen, maar puur in het feit dat ze zich in ons voordoen. Als je zoekt naar een denkbeeld van jezelf, vind je altijd een concrete perceptie, die dus veranderlijk is. Je kan geen ‘zelf’ vinden zonder een perceptie, en je kan nooit iets waarnemen behalve zo’n perceptie. Bijvoorbeeld in een diepe slaap (zonder droom) heb je geen percepties meer, en ben je je ook niet meer bewust van jezelf. Dan zou die zelf op dat moment dus, zonder percepties, niet bestaan. Er is zo dus volgens Humes redenering alleen een opeenvolging van percepties, geen vaste, persoonlijke identiteit.

**84.** Hume schrijft het bestaan van een persoonlijke identiteit af, en beargumenteert dat er slechts een opeenvolging van percepties bestaat. Hiervoor gebruikt hij voor de geest zijn metafoor van het theater: verschillende percepties komen achtereenvolgend op, komen langs en glijden weg als een oneindige variëteit van toestanden en situaties. Er is nooit enkelvoudigheid in dit theater of identiteit in al die verschillende percepties. Belangrijk is dat in de metafoor het theater wordt voorgesteld, maar Hume stelt dat we juist niet zo’n notie hebben van een plaats waarin de percepties zich voordoen, of van het materiaal waaruit het ‘theater’ bestaat.

Toch bestaat die natuurlijke neiging van een denkbeeld van persoonlijke identiteit. Volgens Hume is dat denkbeeld slechts fictief. Het is tot stand gekomen door de werking van onze verbeelding, en de betrekkingen tussen verschillende percepties van gelijkenis, nabijheid en causaliteit, welke op hun beurt veroorzaakt zijn door de verbeelding en het geheugen. Hume toont dit uitgebreid en op verschillende manieren aan.

Allereerst analyseert hij hoe wij een identiteit toeschrijven aan planten, dieren en objecten, omdat er een sterke analogie is tussen die identiteit en die van de individuele mens, als we onze identiteit in de vorm van hartstochten en betrokkenheid tot onszelf even buiten beschouwing laten.

* We zijn in staat tot het denkbeeld van een identiteit of gelijkheid bij een onveranderlijk object, maar ook tot een denkbeeld van diversiteit bij verschillende objecten die elkaar opvolgen. Deze twee denkbeelden verwarren we vaak. Door betrekkingen van gelijkenis in de diversiteit, wordt het denken van de overgang tussen de opvolgende objecten makkelijker voor de geest, wat uiteindelijk zo snel gaat dat we doormiddel van de verbeelding er een volmaakte identiteit aan toekennen. We verwarren dus identiteit met betrekking: onafhankelijke objecten hebben hooguit een eigenschap die voor een associatie van denkbeelden zorgt in de vorm van gelijkenis, nabijheid en oorzakelijkheid (en zo een gemakkelijke overgang), maar dit vormen wij onterecht om tot een identiteit, waarmee we de verandering en onderbreking maskeren.
* Hoe geleidelijk de verandering van een object ook verloopt, we nemen deze uiteindelijk toch waar. Daarom gaat onze verbeelding de onderdelen met elkaar verbinden op basis van hun gemeenschappelijke doel en gemeenschappelijke functie.

Bijvoorbeeld een schip dat grote reparaties ondergaat, wordt altijd als hetzelfde schip beschouwd, terwijl het uit nieuwe materialen bestaat en telkens verandert. De identiteit baseren we dan op de gemeenschappelijke functie en het doel.

In het geval van dieren en planten is er eerder een functionele eenheid voor hun gemeenschappelijke doel, en dus is er een wederkerige oorzakelijke betrekking tussen de delen.

Bijvoorbeeld een eik begint eerst als zaailing en groeit uit tot een grote boom. We blijven er een identiteit aan toewijzen (door de oorzakelijkheid), hoewel de vorm, grootte en substantie totaal verandert.

* Het onterecht toekennen van een identiteit kun je ook verklaren met dat we vaak een numerieke identiteit verwarren met een specifieke identiteit.

Bijvoorbeeld als je een geluid hoort dat telkens opnieuw klinkt. Dat benoemen we als hetzelfde geluid, dus één identiteit. Maar er is alleen een specifieke identiteit of gelijkenis, numeriek is er niets hetzelfde, behalve de oorzaak van het geluid.

Bijvoorbeeld de plaatselijke kerk die volledig wordt afgebroken en wordt herbouwd met nieuwe materialen. Die wordt benoemd als dezelfde kerk, maar er is numeriek niets hetzelfde, dus is er alleen een specifieke identiteit, geen volmaakte identiteit.

* Voor het bewaren van de identiteit van een object, is het dus vereist dat de verandering van de delen niet abrupt en totaal is. Maar als het gaat om objecten die van nature veranderlijk zijn, zoals een rivier, accepteren we een nog veel grotere verandering dan bij de betrekking past. We verwachten daar juist een natuurlijke gelijkheid, die er niet is. Want een rivier stroomt door dus is juist constant in verandering, en toch benoemen we het als dezelfde rivier. Dit komt doordat die verandering dus zo constant is, en ondanks de juist grote verandering, wordt zo de continuïteit van ons denken minder onderbroken.

Volgens Hume is er een sterke analogie tussen (het denkbeeld van) een identiteit van objecten, planten en dieren en de persoonlijke identiteit van de menselijke geest. Daarom stelt Hume dat vanwege deze analogie, de persoonlijke identiteit geen andere oorsprong kan hebben en dus uit een soortgelijke werking van de verbeelding voortkomen, als de bovengenoemde identiteiten.

Hoe volmaakt wij onze persoonlijke identiteit ook voorstellen, het is duidelijk dat deze de verschillende percepties niet tot eenheid kan maken, want daarmee zouden de percepties hun bijzonderheden en essentiële verschillen verliezen. De identiteit is niet iets dat hoort bij de verschillende percepties en hen samenbindt, het is slechts een eigenschap die we de denkbeelden toekennen, vanwege de eenheid van de denkbeeld in onze verbeelding wanneer we over ze nadenken. De enige eigenschappen die de denkbeelden kunnen verenigen in de verbeelding, zijn gelijkenis, nabijheid en causaliteit. Als het gaat om de persoonlijke identiteit (van de menselijke geest) zelf, heeft nabijheid natuurlijk nauwelijks tot geen invloed.

Gelijkenis en oorzakelijkheid wel, en hierin spelen de verbeelding en het geheugen een grote rol.

* In ons denkbeeld van een persoonlijke identiteit verbeelden we ons dus een eenheid in alle verschillende percepties, doordat we betrekking van *gelijkenis* verbeelden. Dit wordt veroorzaakt door het geheugen. We roepen met het geheugen telkens beelden van vroegere percepties op, en als zo’n afbeelding lijkt op het object (dus als wat we zojuist ervaarden lijkt op wat we nu ervaren, al is het anders), dan maken die herinneringen van gelijkende percepties het makkelijk voor de verbeelding om van het ene naar het volgende te schakelen, en het geheel te zien als de voortzetting van één object. Zo ontdekt het geheugen niet alleen identiteit, maar schept het ook die identiteit.
* Die eenheid verbeelden we ons niet alleen door gelijkenis, maar ook door oorzakelijkheid. We veronderstellen een systeem van percepties, verbonden door een betrekking van oorzaak en gevolg, elkaar wederkerig voortbrengen, uitschakelen, beïnvloeden en veranderen. Onze indrukken veroorzaken denkbeelden, en die denkbeelden veroorzaken andere indrukken. Een gedachte verdrijft een andere en trekt een volgende aan, waardoor hij weer verdreven wordt. Hume vergelijkt dit met een republiek waarin de leden verbonden zijn in het systeem van bestuur en onderschikking. De republiek wisselt van leden, wetten en instellingen, en blijft toch die republiek. Zo kan een persoon zijn karakter en gezindheid, indrukken en denkbeelden ook (geleidelijk) veranderen, zonder identiteit te verliezen, omdat de onderdelen verbonden zijn door een oorzakelijke betrekking. Die notie van oorzakelijkheid wordt veroorzaakt door het geheugen. Maar het geheugen kan moeilijk op deze manier onze persoonlijke identiteit in zijn geheel veroorzaken, want die identiteit strekt veel verder dan alleen het geheugen: we herinneren ons nooit alle percepties volledig, je hebt bijvoorbeeld duizenden herinneringen uit je jeugd, maar je kan hem nooit exact, volledig en chronologisch navertellen.

**Paragraaf 4.3**

**70.** Het functionalisme stelt dat mentale toestanden worden bepaald door de functionele rol die ze spelen: de sensorische input waaraan mentale toestanden ontspringen, de motorische output waar ze toe leiden en de manier waarop ze zich verhouden tot andere mentale toestanden.

Simpel gezegd is een mentale toestand dus het geheel van het actie-reactie proces: er komt bepaalde data aan als prikkels en dit wordt verwerkt tot het inzetten van een passende reactie. Dit zou betekenen dat mentale toestanden niet alleen aan mensen toekomen, want ook robots en zombies kunnen zo’n proces doorgaan. Robots of computers spreken voor zich: Eliza, een soort beter ontwikkelde Chatman. Met zombies worden leeghoofden bedoeld, ‘anderen’ die alleen schijnbaar een mentaal leven hebben zoals die van jou, omdat ze passend kunnen ‘reageren’ op de sensorische input die door jou bij ze wordt geactiveerd.

**71.** Met deze robots en filosofische zombies in gedachten, zijn er filosofen die een onderscheid maken tussen twee aspecten van het bewustzijn: de binnenwereld en de belevingswereld.

De binnenwereld bestaat uit de interne representaties en het manipuleren daarvan. Het registreren en verwerken, het eerder genoemde functionele proces.

De belevingswereld bestaat uit de pure, kwalitatieve beleving, hoe het is om een bepaalde ervaring te hebben.

Dit is goed te begrijpen met het gedachten-experiment van de filosofische zombies:

Stel dat er een zombie is die op het zombie-zijn na, precies hetzelfde als jou is. Hij zit precies hetzelfde in elkaar en heeft dezelfde ervaringen, maar als jullie beide een kop koffie drinken, heeft de zombie niet de specifieke smaakervaring die jij hebt. Voor zo’n zombie smaakt koffie niet lekker of vies, bitter of zoet, de zombie heeft geen zintuiglijke ervaring. Lichamelijk zijn jullie identiek, het verschil zit binnenin: jij beleeft, doormiddel van je belevingswereld.

Ook is het terug te zien in het gedachten-experiment van spectruminversie:

Stel dat we ten opzichte van elkaar tegengestelde kleuren ervaren, maar dit niet achterhalen doordat we van jongs af aan geleerd hebben bijvoorbeeld een banaan ‘geel’ te noemen, terwijl diegene de kleur ervaart zoals ik de kleur blauw ervaar. We merken dit verschil niet omdat we op basis van onze binnenwereld hetzelfde reageren, maar in onze belevingswereld ervaren we het compleet anders.

**72.** Het fenomenaal bewustzijn is de gehele belevingswereld, alle kwalitatieve belevingsaspecten die bepalen hoe het is om een bepaalde ervaring te hebben.

Volgens sommige filosofen gaat dit onderscheden fenomenale bewustzijn niet op in het gedachte-experiment van de zombies, omdat als de zombie werkelijk precies hetzelfde in elkaar zit als jij, hij ook dezelfde ervaringen zou moeten hebben en hetzelfde ervaren (anders zou hij zich ook niet hetzelfde gedragen).

De qualia zijn de zuiver kwalitatieve aspecten van de ervaring, de onderdelen van de ervaring die zich in de belevingswereld voordoen. Het probleem hierbij is dat het de vraag is of de qualia wel afzonderlijk kunnen worden gedacht, of de belevingswereld losgekoppeld kan worden van de binnenwereld.

**Paragraaf 4.4**

**73.** De kritiek op het probleem van andere geesten stelt dat het slechts een pseudoprobleem is: de scenario’s lijken in eerste instantie mogelijk, waardoor het probleem wordt voorgesteld, maar bij nader inzien zijn ze toch onmogelijk. Verschillende filosofen hebben deze kritiek beargumenteerd. Hun gedachtegang is voornamelijk gebaseerd op dat de mens essentieel een sociaal wezen is. Voor ons bestaan en ons zelfbegrip zijn we afhankelijk van anderen. Ons bewustzijn van andere geesten ligt dus aan de basis van ons zelfbewustzijn. In het probleem van andere geesten wordt het tegenovergestelde gehanteerd.

Husserl

Volgens Husserl kan de buitenwereld nooit weggedacht worden, zoals Descartes dat doet. Dat komt volgens hem doordat ervaringen altijd intentionaliteit hebben: ze zijn gericht op en gaan over de buitenwereld. Onze ervaring van die buitenwereld als objectieve werkelijkheid, is gegrond in onze waarneming van andere personen die net zo’n ik hebben als ikzelf, dit maakt die buitenwereld immers tot objectief en werkelijk.

Merleau-Ponty

Volgens Merleau-Ponty is onze ervaring van de wereld afhankelijk van de ervaring van een sociale wereld. Hij beschouwt de mens als een psycho-fysisch geheel, dus is het waarnemen van een handelend, menselijk lichaam, het direct waarnemen van een persoon. Daarbij kunnen we zo onmogelijk zekerder zijn van ons eigen bestaan, dan van het bestaan van anderen.

Sartre

Volgens Sartre ontmoeten we de ander (de andere geesten) in de ervaring van het bekeken worden. Bijvoorbeeld bij schaamte: je schaamt je nooit alleen, je hebt in schaamte zelfs direct toegang tot de andere persoon.

Levinas

Volgens Levinas gaat er een direct ethisch appèl uit van de Ander, in onze waarneming van zijn gelaat. Door die waarneming ontstaat er in onszelf een ethische oproep, wat onze sociale gebondenheid benadrukt. Het anders zijn van de Ander kan niet worden opgeheven, en dit wordt juist telkens geprobeerd in het probleem van andere geesten. In de traditie (Descartes) wordt dus veel te veel van de eigen geest uitgegaan (‘egologie’).

**74.** Tegen het idee dat andere geesten voor ons een gesloten boek zijn, wordt opgeworpen dat we psychologische termen hanteren die ons mentale leven beschrijft en waarover we met anderen prima kunnen communiceren. Het conceptueel scepticisme weerlegt dit met spectruminversie: we kunnen dezelfde termen hebben aangeleerd, terwijl we er een totaal andere innerlijke ervaring van hebben. Wittgenstein beargumenteerd dat dit spectruminversie een pseudoprobleem is, omdat onderliggend in de redenering van spectruminversie wordt gesteld dat mensen als het ware in volledige isolatie een privétaal ontwikkelen. Zo’n privétaal is niet mogelijk omdat het zijn werk als taal (communicatie) niet zou kunnen doen, en onmogelijk als taal zou kunnen worden herkend. Wittgenstein stelt dat de psychologische begrippen tot stand komen in een intersubjectieve, sociale context (theorie van familiegelijkenissen in begrippen verklaart de intersubjectiviteit). Zo zijn filosofische zombies en spectruminversie dus slechts pseudoproblemen.

**Paragraaf 4.5**

**75.** Het epistemologisch en conceptueel probleem van andere geesten lost Mill op met een analogieredenering. Hij beargumenteert zo dat hoewel we geen directe toegang tot andere geesten hebben, we wel een indirecte toegang hebben, door de analogie tussen ons gedrag met de mentale toestanden daarbij en het gedrag van anderen. We hebben geen toegang tot de mentale toestanden van anderen, maar wel tot hun gedrag. Als we iemand in een bepaalde situatie zien, die we zelf ook ooit hebben meegemaakt, en zijn reactie lijkt op die van onszelf in die situatie, dan kunnen we ervan uitgaan dat hij een bewustzijn heeft, en dat hij in zijn bewustzijnsinhoud ook iets vergelijkbaars ervaart als wij destijds ervaarden.

Er zit echter wel een probleem aan deze oplossing. De analogieredenering is gebaseerd op inductie: de relatie tussen bepaalde mentale toestanden en bepaald gedrag (als algemene regel), wordt gebaseerd op hoe deze relatie zich bij mij zelf voordeed. Inductie op basis van één geval is niet erg betrouwbaar, dus Mills oplossing wordt meestal niet aanvaard.

**76.** Het direct realisme beargumenteert dat we de werkelijkheid direct waarnemen. Het argument van het bestaan van illusies en hallucinaties waardoor we nooit iets zouden kunnen weten, weerleggen de direct realisten zoals Reid door te stellen dat we ons inderdaad kunnen vergissen, maar dat die vergissing de uitzondering is, niet de regel. Dit kan ook worden toegepast op het probleem van andere geesten: omdat we geen toegang hebben tot het bewustzijnsinhouden van de ander, slechts tot zijn gedrag, kunnen we ons vergissen over de mentale toestanden van de ander, maar dat betekent niet dat we alle gevallen (ook die waarin we ons niet vergissen) op gelijk niveau moeten stellen met de sceptische scenario’s (want deze zijn de uitzondering, niet de regel).

Daarbij zijn er bevindingen in de cognitiewetenschap die het direct realisme kunnen ondersteunen. Allereerst zijn er basisemoties erkent, waar ieder mens toe in staat is en die zich uiten in dezelfde gezichtsuitdrukkingen. Op die manier zouden we dus die basisemoties (wat onderdeel is van die andere geesten) moeten kunnen aflezen van het gezicht. Dit bleek sterk uit de experimenten van Ekman: zijn proefpersonen van verschillende culturen scoorden ontzettend goed in het herkennen van emoties op foto’s van anderen.

Ook zijn er spiegelneuronen ontdekt: op het moment dat we anderen waarnemen en dus hun gedrag (gezichtsuitdrukking of lichaamshouding), worden in ons spiegelneuronen afgevuurd waardoor we dit gedrag tot op zekere hoogte imiteren. Door dit lichamelijk imiteren (en ook door het universele verband tussen emoties en uitdrukkingen wat hierin terug te zien is), zijn we in staat de emotie of gemoedstoestand die de ander ervaart (gebaseerd op zijn gedrag) zelf te ervaren, waardoor we het gedrag van de ander zo goed kunnen plaatsen.

Deze twee bevindingen kunnen het direct realisme ondersteunen, omdat het bestaan van basisemoties en bijbehorende indrukken, zou betekenen dat we dus direct de emoties van de ander van zijn gezicht kunnen aflezen, en zo dus een vorm van toegang tot zijn geest hebben. De spiegelneuronen ondersteunen dat nog eens extra, omdat dat bevestigt dat wij ook echt in staat zijn tot het aflezen van andermans emoties uit zijn uitdrukkingen, sterker nog: we kunnen ze tot op zekere hoogte zelf ervaren (en dan wel op een manier waarop we die emotie toeschrijven aan de ander, niet dat het de emotie van onszelf wordt), wat een behoorlijke sterke manier is om het bewustzijnsinhouden van anderen te kunnen begrijpen (de ander is zo geen gesloten boek).

**Paragraaf 4.6**

In alle voorgaande argumenten tegen het solipsisme, bestaat het probleem dat dit uitgaat van een principe van antropocentrisme: de ander is per definitie een persoon, en niet een ander wezen.

**77.** Uitgaande van het functionalisme, kunnen dieren dezelfde mentale toestanden hebben als mensen. Hierin wordt een mentale toestand namelijk bepaald door zijn functionele rol en niet zijn concrete, fysische realisatie. Dieren kunnen zo dus fysiologisch helemaal anders in elkaar zitten dan mensen (zoals de robots en zombies), maar toch vergelijkbare mentale toestanden hebben: het proces van prikkels, verwerking en reactie komt ook bij hen voor.

**78.** Volgens Aristoteles’ hylemorfisme hebben alle levende wezens een vorm van bewustzijn.

Volgens Aristoteles bestaat alles uit twee principes: materie (hylè) en vorm (morphè). In ieder substantie bestaat er een materie, die door de vorm wordt georganiseerd en structuur wordt gegeven. Bij levende wezens is de ziel de vorm. Planten hebben een vegetatieve ziel, dieren een sensorische ziel en de mens een rationele ziel. Ondanks verschillend, hebben ze dus allemaal een ziel en dat zijn vormen van bewustzijn.

**79.** Het panpsychisme kent aan alles (zowel levende wezens als objecten) bewustzijn en mentale toestanden toe. De redenering is dat elke manier om het mentale te begrijpen, noodzakelijk ook de manier is waarop alles, dus ook objecten, begrepen kunnen worden. Het panpsychisme beweert dus dat alle theorieën over het mentale, uiteindelijk uitmonden in een pantheorie, een theorie van alles.

**Hoofdstuk 5**

**Paragraaf 5.1**

Er is een verschil tussen waarnemingskennis en getuigeniskennis. De waarheid hiervan lijkt betwijfelbaar op een totaal andere manier, maar er zitten hier ook overeenkomsten in: je kunt door je zintuigen bedrogen worden, maar ook door een persoon.

**86.** Er is een verschil tussen de betekenis van waarheid en criteria voor waarheid.

De betekenis van waarheid wordt over het algemeen vorm gegeven als de correspondentietheorie van waarheid: Iets is waar, als het overeenstemt met de feiten.

Maar als we over een concrete situatie of bewering willen weten of we deze als ‘waar’ kunnen benoemen, hebben we niet genoeg aan de definitie van wat waarheid is. Dan moeten er bepaalde eisen gesteld worden wanneer de bewering inderdaad overeenstemt met de feiten.

Een voorbeeld van een waarheidscriterium is bijvoorbeeld coherentie: de overtuiging moet overeenstemmen en correct in verband staan met eerder verworven overtuigingen.

**Paragraaf 5.2**

**85.** De wetenschappelijke en activistische sceptici noemen zichzelf vaak erfgenamen van de antieke pyrronisten. Er zit echter een cruciaal verschil in hun opvattingen betreft een waarheidscriterium.

Volgens de wetenschappelijke scepticus kunnen we het dichtst bij de waarheid komen door middel van de wetenschap en de wetenschappelijke methode.

Volgens de activistische scepticus ís de wetenschap zelfs de zekere waarheid. Alles dat niet wetenschappelijk is moet bestreden worden.

Ze nemen dus een stellige en soms fanatieke houding aan tegenover opvattingen. Ze geven hooguit de ruimte voor nieuwe wetenschappelijke bevindingen om eerdere bevindingen te weerleggen.

De pyrronisten zijn juist nergens rotsvast van overtuigd. Hij kan iets geloven, zonder te geloven dat datgene waar is. In principe is voor de pyrronist nooit iets waar, hij gaat alleen gesitueerd uit van hoe de wereld hem voorkomt, om zo (als handelend wezen) te kunnen handelen.

**Paragraaf 5.3**

**87.** Het demarcatieprobleem: het probleem van het vaststellen van criteria om een principiële en rigoureuze scheidslijn te trekken tussen enerzijds ernstige, betrouwbare en wetenschappelijke theorieën, en anderzijds banale, onbetrouwbare en pseudowetenschappelijke theorieën. Of met andere woorden: de criteria voor wetenschap.

Verificatie als demarcatiecriterium (Wiener Kreis): een uitspraak is wetenschappelijk als er een procedure bestaat die we kunnen volgen om na te gaan of de uitspraak waar of onwaar is. De uitspraak kan dus worden gecontroleerd.

Er zijn twee problemen aan verificatie als demarcatiecriterium:

- Het verificatiecriterium is te zwak, te inclusief: Allerlei belachelijke of juist alledaagse uitspraken kunnen erdoor als wetenschappelijk worden bestempeld. Bijvoorbeeld: Ik heb zeven smurfen in mijn baard.

- Het verificatiecriterium is te sterk, te exclusief: Uitspraken over alle objecten in een bepaald domein (zoals ‘alle zwanen’) kunnen onmogelijk geverifieerd kunnen worden. Zo vallen dus ontzettend veel algemene of universele uitspraken buiten de wetenschap, terwijl dit juist de uitspraken zijn waar in de wetenschap naar wordt gestreefd.

Falsificatie als demarcatiecriterium (Popper): een uitspraak is wetenschappelijk als het mogelijk is om deze te weerleggen of er een tegenvoorbeeld voor te geven (indien dat tegenvoorbeeld bestaat).

Het probleem hierbij is dat het maar de vraag is hoe toepasbaar dit is voor wetenschappers, die juist werken met theorieën met een bepaalde verwachtingshorizon en daar hun onderzoek op baseren. Maar Popper is ervan overtuigd dat goede wetenschappers hiertoe in staat zijn.

**88.** Door de Wiener Kreis werd een onderscheid gemaakt in contexten rondom het demarcatiecriterium:

- De context van ontdekking: hoe de hypotheses en theorieën concreet tot stand komen. Volgens de Wiener Kreis is dit totaal irrelevant voor de wetenschappelijkheid ervan. Het maakt niet uit hoe ze tot een hypothese of theorie komen, het gaat om de verantwoording.

- De context van verantwoording: de onderbouwing of verantwoording van de resulterende wetenschappelijke hypothese of theorie.

**89.** Als kritiek tegen verificatie en falsificatie als criteria voor wetenschappelijkheid, bestaat de Duhem-Quinestelling: Er bestaan geen cruciale experimenten.

Het verificatie- en falsificatiecriterium veronderstellen namelijk dat het mogelijk is om een cruciaal experiment uit te voeren, door individuele hypotheses los te wrikken uit theorieën, en die afzonderlijk te evalueren. Maar de betekenis van de hypothese die je wilt evalueren, is mede bepaald door al die theorieën en veronderstellingen, dus ervan afhankelijk. Zo’n cruciaal experiment zou (door het één keer uit te voeren) definitief moeten bepalen of de hypothese waar of onwaar is. Maar dat experiment zelf toont weinig aan, omdat we de voorbereiding en uitvoering van het experiment in elkaar moeten zetten en we de resultaten moeten interpreteren. Bij dat voorbereiden, uitvoeren en interpreteren is het gebruik van veel veronderstellingen onvermijdelijk. Je kunt dus nooit een geïsoleerde, afzonderlijke hypothese testen.

**Paragraaf 5.4**

**90 & 91.** Kuhn ziet de wetenschap en diens hypotheses en theorieën niet als bijvoorbeeld individueel en opvolgend, maar in paradigma’s. Door zijn Aristoteles-ervaring (zie primaire tekst ET 96) ziet Kuhn in dat we de wetenschap niet op de eindproducten moeten beoordelen (dus door falsificatie en verificatie), maar op de processen naar die eindproducten toe. In dit proces worden namelijk ontzettend veel vooronderstellingen gedaan. Dit zijn geen uit de lucht geplukte veronderstellingen, maar aannames die (als het proces juist is uitgevoerd) coherent zijn aan elkaar en passen binnen de tijd en cultuur waarin het wetenschappelijke onderzoek wordt uitgevoerd. Het geheel van de vooronderstellingen die passen binnen de tijd en cultuur rondom de wetenschap van dat moment, noemt Kuhn een paradigma. Een paradigma is dus een soort wetenschappelijke tijdsgeest en denkkader, de fundamenten onderliggend aan de wetenschap binnen zo’n paradigma. Hieruit volgt dus al dat een wetenschappelijke theorie (indien het proces wel juist is uitgevoerd, juist op basis van het paradigma) niet verkeerd of dom kan zijn. Binnen het paradigma waarin de theorie is opgesteld, is het juist. Pas als de anomalieën zich opstapelen, dus als er meerdere bevindingen worden gedaan met de wetenschap, gebaseerd op het bestaande paradigma, die echter niet stroken met dat paradigma, dus als de bevindingen de fundamenten van de bestaande wetenschap weerleggen of tegenspreken, komt het paradigma ten einde. Dan vindt er in relatief korte tijd een wetenschappelijke revolutie plaats, een Gestalt-switch of paradigmawissel, waarop een nieuwe periode volgt van ‘normale wetenschap’, een nieuw paradigma. Belangrijk is wel dat Kuhn geen waarheids- of werkelijkheidsrelativisme hiermee opstelt, alleen een overtuigingsrelativisme: wat een wetenschapper ervaart en gelooft en voor waar aanneemt, wordt bepaald door het paradigma waar hij binnen werkt.

**Paragraaf 5.5**

**92.** Bayle pleit voor (religieuze) tolerantie. Zijn ideeën komen voort uit zijn analyse van het verhaal van Martin Guerre. In dit verhaal moet Martin Guerre gaan vechten in een oorlog en moet hij daarom zijn vrouw en kinderen achterlaten. Dan wordt zijn plaats ingenomen door een bijzonder goede bedrieger. Zijn vrouw trapt erin en denkt dat de bedrieger haar man is. Hieruit volgde de vraag of de vrouw dan overspel pleegt.

Van buitenaf bekeken pleegt ze inderdaad overspel: de definitie van overspel is het hebben van betrekkingen met iemand waarmee je niet gehuwd bent.

Van binnenuit bekeken pleegt ze echter geen overspel: ze is ervan overtuigd dat het haar man is.

Volgens Bayle is die benadering van binnenuit van belang. Hij stelt dat we zowel het recht als de plicht hebben om ons geweten te volgen, en ons geweten is dus datgene wat we geloven en hoe we op basis daarvan denken te moeten handelen. Bayle stelt dat wat iemand behoort te doen, moreel gezien alleen afhankelijk is van wat hij van binnenuit gelooft, niet wat van buitenaf waar is of als waar wordt gezien. Hieruit volgt dan ook zijn pleit voor tolerantie. Het is niet alleen onze plicht om ons eigen geweten te volgen, het is ook onze plicht om te tolereren dat anderen hun eigen geweten volgen, ook als we menen dat zij verkeerde overtuigingen hebben. Dit geldt dus ook ten aanzien van religieuze overtuigingen.

Augustinus was een katholiek die stelde dat ware christenen de plicht hebben om ketters en afvalligen te overtuigen van het rooms-katholicisme en dat het mogelijk, toelaatbaar en soms zelfs verplicht is om daarbij geweld te gebruiken om dat doel te bereiken.

Bayle reageert hier dus (sceptisch) op met zijn opvattingen, en hij stelt dat de dwang niet praktisch nuttig en niet moreel aanvaardbaar is. Bayle stelt niet dat er meerdere waarheden of meerdere ware geloven zijn, hij stelt alleen dat we geen enkel criterium hebben om te achterhalen welk geloof dan dat ware geloof is, want het is onmogelijk om het objectief, van buitenaf te bekijken. Hij is dus sceptisch over religieuze waarheden en koppelt dat aan de rechten en privileges van het geweten.

**Paragraaf 5.6**

**93.** Een wereldbeeld is het geheel van opvattingen die iemand heeft en op basis waarvan diegene problemen oplost, keuzes maakt en handelt. Je neemt dus een bepaalde praktische houding aan ten opzichte van je wereldbeeld: hoe je handelt op basis van je wereldbeeld. In die praktische houding kan een onderscheid worden gemaakt tussen rationaliteit en integriteit.

Van binnenuit gezien is het onmogelijk voor wereldbeelden om irrationeel of arationeel te zijn, want ook als ‘’het hart wint van het verstand’’ dan is dat om dat daar goede redenen voor zijn, dus is het alsnog rationeel. Rationaliteit is immers gewoon de manier waarop wij omgaan met informatie, emoties, etc.

Maar mensen zijn erg creatief in zelfbedrog, dus kan er toch iets misgaan die processen van rationaliteit. We kunnen emoties wegduwen of negeren, of ons gedrag rationaliseren door er redenen of motieven voor te bedenken die niet kloppen. Dat is geen gebrek aan rationaliteit (we maken hier juist gebruik van onze ratio), maar een gebrek aan integriteit.

Bij het voorbeeld van het verhaal van Martin Guerre:

Hoe dan ook is haar praktische houding rationeel, maar de integriteit verschilt.

Integer:

- Als ze niet weet dat het een bedrieger is.

Niet integer:

- Als ze weet dat het een bedrieger is, maar dit niet aan zichzelf wil toegeven en die gedachte voor zichzelf afblokt.

- Als ze weet dat het een bedrieger is, maar daar om een of andere reden niet naar handelt.

**Paragraaf 5.7**

**94.** Sceptische twijfel is maar tot op zekere hoogte redelijk en productief bij het filosofisch doordenken en oplossen van praktische en theoretische problemen. Het overwegen en eventueel uitsluiten van vergezochte sceptische alternatieven, levert maar weinig of niets op. Het heeft dus vaak geen zin om op basis van die specifieke alternatieven door te denken. Maar het overwegen van relevante alternatieven is wel cruciaal (of puur alleen al het overwegen van de mogelijkheid van alternatieven). Het kan helpen om anomalieën of andere werkpunten (zoals klakkeloze aannames) in ons wereldbeeld op te sporen en op te lossen. De kritische sceptische houding moet dus vooral zelfkritisch zijn.