Bachelorscriptie wijsbegeerte Universiteit Utrecht 2013

**NATURALISME**

*Een wijsgerig onderzoek naar de plausibiliteit van een genaturaliseerde epistemologie (Quine) en een genaturaliseerde visie op bewustzijn (Dennett) binnen een ontologisch naturalistische positie*

Dirk van der Wulp

*Deeltijdopleiding wijsbegeerte, afdeling Theoretische filosofie, UU.*

*November 2013*

*Aantal woorden, exclusief voorblad, voetnoten, inhoudsopgave en literatuurlijst: 7.655*

Begeleiders: dr. Carlo Ierna (UU) en dr. Menno Lievers (UU).

**Inhoudsopgave**

Inleiding p. 3

Vooraf: Wat is ‘ontologisch naturalisme’? p. 5

Hoofdstuk 1: genaturaliseerde epistemologie p. 6

Par. 1.1. Wat is epistemologie? en Quines ‘Epistemology Naturalized’ p. 6

Par. 1.2. Wijsgerige evaluatie van Quines kenleer p. 10

Hoofdstuk 2: genaturaliseerd bewustzijn p. 13

Par. 2.1. Dennetts ‘Consciousness explained’ p. 13

Par. 2.2. Wijsgerige evaluatie van Dennetts visie op genaturaliseerd bewustzijn

p. 16

Conclusie p. 21

Literatuurlijst p. 22

**Inleiding**

Wie zich met het onderwerp ‘naturalisme’ inlaat wordt al snel met een aantal fundamentele vragen geconfronteerd. Dit zijn vragen als: is er een adequate definitie van dit begrip te geven en welke varianten moeten er worden onderscheiden? En waarom moet een filosoof zich met het naturalisme inlaten? Op deze vragen is in de literatuur een veelvoud aan –elkaar onderling uitsluitende- antwoorden gegeven.[[1]](#footnote-2)

Om met de laatste vraag te beginnen: waarom een scriptie over ‘naturalisme’? Omdat er binnen de wijsbegeerte maar ook binnen de vakwetenschappen een ‘naturalistische wending’ is waar te nemen, die aan invloed lijkt te winnen. In de wijsbegeerte kan gewezen worden op het werk van Willard Van Orman Quine, Daniel Dennett, Hilary Kornblith, Paul en Patricia Churchland en Alex Rosenberg.[[2]](#footnote-3) Ook het werk van wetenschappers als Richard Dawkins en Dick Swaab kan worden genoemd. De meeste van hen verdedigen het ontologisch naturalisme. Deze variant van het naturalisme stelt –grofweg- dat slechts de natuurwetenschap de werkelijkheid beschrijft zoals zij is.[[3]](#footnote-4) Ten aanzien van de wijsbegeerte stelt het naturalisme veelal dat zij onderdeel is van de empirische wetenschappen. Het naturalisme stelt de wijsbegeerte voor ingrijpende vragen, waaronder naar die van haar eigen status. Is het zo dat wijsbegeerte een onderdeel is van de positieve wetenschappen of staat zij erbuiten? En over welke vragen dient de wijsbegeerte, uitgaande van een naturalistische conceptie van het vak, zich te buigen? Dergelijke vragen rechtvaardigen een fundamenteel onderzoek naar het naturalisme.

In deze scriptie zal ik de meest vergaande variant van het naturalisme, het ontologisch naturalisme, bespreken.[[4]](#footnote-5) Dit doe ik aan de hand van twee thema’s, te weten epistemologie en bewustzijn, zoals deze concreet in twee geruchtmakende teksten door twee denkers, te weten Willard van Orman Quine (epistemologie) en Daniel Dennett (bewustzijn) kenmerkend werden uitgewerkt.

Voorafgaand aan hoofdstuk 1, dat handelt over een genaturaliseerde benadering van epistemologie, wordt een adequate definitie van ‘ontologisch naturalisme’ geformuleerd. Aan de hand van Quines artikel ‘Epistemology Naturalized’ (1969) wordt in paragraaf 1.1 geanalyseerd wat Quines voorstel voor een naturalistische epistemologie inhoudt. In paragraaf 1.2 wordt geanalyseerd of dit voorstel plausibel is. Hoofdstuk 2 handelt over een genaturaliseerde visie op het bewustzijn. In paragraaf 2.1 wordt aan de hand van Daniel Dennetts boek, ‘Consciousness Explained’ hoe zijn visie op bewustzijn er uitziet en waarom deze visie naturalistisch is te noemen. In paragraaf 2.2 wordt geanalyseerd in hoeverre Dennetts genaturaliseerde visie op bewustzijn plausibel is. Ik sluit af met een conclusie.

De vraagstelling in deze scriptie luidt: zijn Quines voorstel voor een genaturaliseerde epistemologie en Dennetts genaturaliseerde visie op het bewustzijn vanuit wijsgerig perspectief plausibel?

De doelstelling in deze scriptie is om aan de hand van de methode van kritische lezing van de relevante teksten van Quine en Dennett de vraagstelling adequaat te beantwoorden. Deze scriptie draagt een integratief karakter nu de vragen die behandeld worden zich afspelen binnen de ‘philosophy of mind’, de taalfilosofie, de ontologie, de epistemologie en de geschiedenis van de wijsbegeerte.

Ik dank dr. Carlo Ierna en dr. Menno Lievers hartelijk voor hun begeleiding bij het schrijven van deze scriptie. Mijn grote dank ook aan Gertrude voor haar ondersteuning, op elke wijze, bij het schrijven van deze scriptie. Eveneens dank ik mijn schoonvader, dr. C. de Pater, voor zijn deskundig commentaar op een eerdere versie van deze scriptie.

Deze scriptie is opgedragen aan Peter J. Speelman te Dordrecht, vriend en levenskenner.

**Vooraf: wat is ‘ontologisch naturalisme’ ?**

Laat ik beginnen met een adequate definitie voor ‘ontologisch naturalisme.’ Anders kan deze positie immers niet goed beoordeeld worden. Het bijvoeglijk naamwoord ‘ontologisch’ duidt op het feit dat het iets wil zeggen over dat wat in de werkelijkheid is/bestaat. Een goede definitie voor het begrip ‘naturalisme’ vinden is minder eenvoudig.

Het probleem is namelijk dat er nogal wat onderling sterk verschillende definities van het begrip ‘naturalisme’ in omloop zijn. Wat de meeste definities van ‘naturalisme’ gemeen hebben, is dat zij stellen dat de werkelijkheid (a) op strikt *natuurlijke wijze,* dus zonder het postuleren van bovennatuurlijke entiteiten (b) via de wetenschappen begrepen kan worden.

In deze scriptie zal ik onder ‘ontologisch naturalisme’ de opvatting verstaan die stelt dat alleen de objecten waarvan de natuurwetenschappen zeggen dat ze bestaan ook daadwerkelijk bestaan. Deze definitie stelt ‘ontologisch naturalisme’ gelijk aan ‘fysicalisme’. In het vervolg van deze scriptie zal duidelijk worden dat zowel Quine als Dennett deze visie onderschrijven.[[5]](#footnote-6) Het ontologisch naturalisme onderscheidt zich van het *methodisch naturalisme* dat stelt dat de *wetenschap* zich *noodzakelijkerwijs* beperkt tot naturalistische methoden en verklaringen.[[6]](#footnote-7)

**Hoofdstuk 1: genaturaliseerde epistemologie**

Paragraaf 1.1 Wat is epistemologie? en Quines ‘Epistemology Naturalized´

Quines artikel handelt over epistemologie, het onderdeel van de wijsbegeerte dat over kenleer handelt. Hierbij spelen vragen als: wat is kennis en aan welke noodzakelijke voorwaarden moet ‘kennis’ voldoen om betrouwbaar te zijn? Waarin verschilt wetenschappelijk verkregen kennis van alledaagse kennis? En wat is de reikwijdte van de menselijke kennis?

Met het denken van René Descartes (1596-1650), dat de moderne wijsbegeerte inluidde, werd de zoektocht naar *zekere, onbetwijfelbare kennis* het uitgangspunt in de epistemologie. De filosoof krijgt bij Descartes de taak om eerste beginselen te vinden, absolute zekerheden die het kentheoretisch fundament leggen voor de wetenschappen.[[7]](#footnote-8) Rationalisten, zoals Descartes, menen, algemeen gesteld, dat de bron voor betrouwbare kennis uitsluitend in het menselijk verstand is te vinden in de vorm van aangeboren ideëen en begrippen.[[8]](#footnote-9) Met onze rede kunnen we ook de eerste beginselen opsporen die het fundament vormen voor al onze kennis. Empiristen, zoals denkers als Locke, Hobbes, Berkeley en Hume, bekritiseren deze opvatting door te stellen dat de enige bron van zekere kennis niet in aangeboren kennis maar in de menselijke zintuiglijke ervaring ligt. Dit geldt dus ook voor de eerste beginselen die het kentheoretisch fundament vormen: ook deze beginselen zijn het resultaat van elementaire zintuiglijke indrukken, van onmiddellijke onbetwijfelbare ervaringen.

We zagen dat bij Descartes de zoektocht naar *zekere, onbetwijfelbare* kennis fundamenteel wordt voor de epistemologie. De filosoof zoekt volgens de cartesiaanse kenleer naar ontwijfelbare eerste beginselen. In de 20e eeuw ontstaat er echter een tegenreactie tegen deze kenleer. Quines artikel maakt hiervan onderdeel uit.

Het is Quines stellige overtuiging dat een absolute fundering van de menselijke kennis onmogelijk is. Dit betekent volgens Quine echter niet dat daarmee alle kennis van onwaarde wordt en de epistemologie kan worden opgeheven. Volgens Quine moet de epistemologie niet geëlimineerd maar *getransformeerd* worden. Dit kan door de epistemologie te *naturaliseren.* Dit betekent dat de kenleer een onderdeel wordt van de wetenschappen en daaraan dus niet meer voorafgaat. De filosoof moet volgens Quine dan ook onderzoeken hoe kennis tot stand komt en niet zoeken naar onbetwistbare uitgangspunten om daarmee de wetenschappen te funderen. Dit is het cruciale verschil tussen de kenleer van Descartes en Quine. De filosoof moet bij Quine zijn kennis uit de psychologie en cognitiewetenschap halen aangezien deze empirische wetenschappen zich uitlaten over de vraag hoe menselijke kennis tot stand komt. Quine heeft zijn voorkeur voor een genaturaliseerde epistemologie in zijn artikel ‘Epistemology Naturalized’ uit 1969 uiteengezet. Ik zal dit artikel nu analyseren.

In Quines artikel ‘Epistemology Naturalized’ is zijn hele filosofie terug te vinden. Deze filosofie zal dan ook in deze paragraaf, waar noodzakelijk, aan de orde komen. Ik zal hierbij het gangbare onderscheid hanteren tussen Quines ontologie (theorie over de dingen, wat bestaat in de werkelijkheid), Quines semantiek (betekenisleer) en Quines epistemologie.

Allereerst de centrale vraag: waarom is Quine een ontologisch naturalist te noemen?

Voor Quine is de fysica de belangrijkste wetenschap waartoe alle andere wetenschappen herleid moeten worden. Quines ontologie is dan ook fysicalistisch van aard, hetgeen maakt dat Quine onder de ontologisch naturalisten kan worden gerekend.[[9]](#footnote-10)

*Wat houdt Quines epistemologie in?*

Net als bij Descartes staat ook voor Quine de epistemologie in het centrum van de filosofie.[[10]](#footnote-11) Quine keert zich in zijn artikel echter tegen de cartesiaanse invulling van epistemologie. Waarom hij dit doet zullen we later zien. Quine begint zijn artikel met de stelling dat epistemologie zich bezighoudt met de *fundering* van de wetenschappen. Quine focust vervolgens op de fundering van de wiskunde, als zijnde één van die wetenschappen. Aan het begin van de 20e eeuw ontdekten wiskundigen die zich bezighielden met de vraag hoe de wiskunde gefundeerd kon worden namelijk dat de logica deze fundering kon bieden. Later kwam hier de verzamelingenleer als medefundament bij, hetgeen de zaak volgens Quine complexer maakte omdat de verzamelingenleer de doorzichtigheid en duidelijkheid die we met de logica verbinden mist.[[11]](#footnote-12)Er zijn twee benaderingswijzen die volgens Quine traditioneel worden gehanteerd bij het onderzoek naar de fundering van de wiskunde. De ene benaderingswijze is conceptueel van aard en houdt zich bezig met het begrip ‘betekenis’ en het verhelderen van concepten (‘conceptual epistemology’, hierna: ‘conceptuele kennisleer’).De andere benaderingswijze is leerstellig van aard en houdt zich bezig met het begrip ‘waarheid’, oftewel met kenleer ( ‘doctrinal epistemology’, hierna:’leerstellige kennisleer’). Dit onderscheid zal in het gehele artikel van Quine een rol spelen.[[12]](#footnote-13) Quine formuleert ten aanzien van de conceptuele kennisleer het volgende ideaal:

*“Ideally the obscurer concepts would be defined in terms of the clearer ones so as to maximize clarity, and the less obvious laws would be proved from the more obvious ones so as to maximize certainty.”[[13]](#footnote-14)*

Voor de leerstellige kennisleer geldt het volgende, daarmee verbonden, ideaal:

*“Ideally the definitions would generate all the concepts from clear and distinct ideas, and the proofs would generate all the theorems from self-evident truths. The two ideals are linked.”[[14]](#footnote-15)*

Met een beroep op het werk van de wiskundige, logicus en filosoof Kurt Gödel (1906-1978) stelt Quine echter dat voornoemde reductie van de fundering van wiskunde tot logica en verzamelingenleer niet opheldert hoe wiskundig zekere kennis mogelijk is, hetgeen nu juist het doel van de epistemologie is.[[15]](#footnote-16) Toch schrijft Quine voornoemde reductie daarmee niet af. Er is, aldus Quine, een analoge toepassing mogelijk tussen deze reductie en de wijze waarop onze natuurlijke kennis tot stand komt. Zoals wiskunde uitspraken kunnen worden gereduceerd tot logica en verzamelingenleer, zo is onze kennis over de wereld te reduceren tot onze zintuiglijke waarneming. Hier komt de empiristische invalshoek van Quines kenleer om de hoek kijken.[[16]](#footnote-17) Hiermee wordt duidelijk hoe Quine zijn tweedeling ziet: ‘conceptuele kennisleer’ duidt op het epistemologische project van het verklaren van de relevante concepten in zintuiglijke termen. ‘Leerstellige kennisleer’ gaat over het op basis van deze verklaring *rechtvaardigen* van claims over de fysieke wereld vanuit onze zintuiglijke ervaring. Quine meent dat we sinds filosoof David Hume (1711-1776) met de leerstellige kennisleer niet veel zijn opgeschoten. Dit ligt iets anders voor de conceptuele kennisleer.[[17]](#footnote-18) De filosoof Jeremy Bentham (1748-1832) ontdekte dat een woord niet zelfstandig betekenis krijgt maar alleen in de context van de gehele zin waarin deze geplaatst.[[18]](#footnote-19) Quine stelt dat de traditionele conceptuele benadering die de epistemologie hanteerde, met haar aandacht voor betekenis van zelfstandige woorden, om die reden ook doodloopt. Wat betreft de leerstellige kennisleer geldt volgens Quine uiteindelijk hetzelfde. De filosoof Rudolf Carnap (1891-1970) probeerde in het begin van de 20e eeuw nog de (natuur)wetenschappelijke begrippen te vertalen in termen van waarneming, logica en verzamelingenleer om zo een ‘rationele reconstructie’ van de fysieke wereld te geven. Dit lukte volgens Quine echter niet.[[19]](#footnote-20) Nadat Carnaps pogingen waren doodgelopen stortte hij zich op de conceptuele kennisleer. Ook deze poging liep volgens Quine –noodzakelijkerwijs- vast.[[20]](#footnote-21) Daarmee kwam volgens Quine een einde aan de cartesiaanse poging om tot een solide fundering van onbetwijfelbare kennis te komen. Vervolgens formuleert Quine zijn eigen alternatief. Quine wil de traditionele epistemologie hervormen. Dit hervormen gebeurt door epistemologie *onderdeel* te maken van de wetenschappen, meer specifiek: onderdeel van de *psychologie*. [[21]](#footnote-22) Quine wil het proces onderzoeken dat van onze input (menselijke waarneming) naar onze output (ons beeld van de wereld) leidt. Hoe gaat dit in zijn werk?

Quine is een behaviorist, hetgeen betekent dat hij werkt met een stimulus-responsmodel.

Het aan de zintuigen geleverde materiaal geldt voor Quine als de input. Deze input wordt gevormd door reeksen van *stimuli* die zich voordoen op ons huidoppervlak, meer specifiek op ons netvlies. Quine legt namelijk sterk de nadruk op de *visuele* aspecten van de zintuigen. Buiten deze reeksen van stimuli is er volgens Quine geen input. De reeksen van stimuli kunnen in zuiver fysische termen beschreven worden. Stimuli zijn volgens Quine daarmee niet gelijk te stellen met objecten maar zijn *gefragmentariseerde indrukken* van objecten. [[22]](#footnote-23) Hoe komen wij van onze door de zintuigen ontvangen stimuli nu tot betekenis (semantiek) en tot kennis over de wereld (ontologie)?

*Wat houdt Quines betekenistheorie en ontologie in?*

We kunnen onze stimuli in zuiver fysische termen analyseren. Dit geldt ook voor onze reactie op deze stimuli, zoals ons voelen, horen of spreken. Met deze analyse is de *betekenis* van *wat* wij horen of *waarover* wij spreken echter nog niet gegeven. Anders gezegd: ‘betekenis’ is een verschijnsel dat niet door fysische analyse naar boven komt. Wat is dan ‘betekenis’? We zagen al dat Quines empirisme voorschrijft dat de betekenisinhoud van zinnen volledig in empiristisch-behavioristische termen begrepen moet worden. Dit doet Quine in zijn semantiek dan ook.[[23]](#footnote-24)

Het is hierbij van belang te vermelden dat Quine stelt dat wat er bestaat (ontologie) sterk afhankelijk is van de taal die we spreken, van ons conceptuele raamwerk. Quine laat dit met een beroemd gedachte-experiment zien. Stel, zo zegt Quine, dat je antropoloog bent en naar een gebied reist waar een stam woont die een taal spreekt waarmee je totaal onbekend bent. Je wilt achter de betekenis komen van wat de stamleden zeggen door hun uitspraken vast te leggen en te vertalen. Stel dat er op een zeker moment een konijn voorbij rent en een stamlid vervolgens ‘Gavagai!’ roept. Wat betekent deze zin bestaande uit één woord? ‘Daar loopt een konijn?’ Misschien! Maar er zijn andere even plausibele vertalingen mogelijk. Misschien is de waarnemer platonist en bedoelt hij dat er een instantie van konijnheid voorbij rent.[[24]](#footnote-25) Of stel de dat waarnemer een anatoom is. Dan bedoelt hij wellicht: “Kijk, een aaneengesloten verzameling konijnendelen.” Wat is nu de correcte vertaling? Quine stelt dat er dusdanig veel plausibele alternatieven voorhanden zijn dat we niet kunnen bepalen welke vertaling de voorkeur heeft. Vertaling is volgens Quine dan ook onbepaald[[25]](#footnote-26) en ‘betekenis’ een begrip dat beter uit een natuurwetenschappelijke theorie verbannen zou kunnen worden.[[26]](#footnote-27) De vertaler in de stam die de zin ‘Gavagai’ wil vertalen heeft volgens Quine geen andere informatie ter beschikking dan zijn waarneming (stimuli) en daarnaast het gedrag van de sprekers van de taal (respons). Belangrijk voor Quine is ook dat de stimuli intersubjectief zijn, zodat daarmee de intersubjectiviteit van verbaal gedrag en daarmee ook van betekenis kan worden gewaarborgd.

*Terug naar Quines kenleer*

Het hiervoor beschrevene heeft ook gevolgen voor Quines kenleer. Immers geldt voor deze kenleer ook de belangrijke vraag: hoe kunnen zintuiglijke stimuli leiden tot kennis over de wereld? Kennis wordt immers geuit middels betekenisvolle talige uitingen. Wat is de relatie tussen de stimuli en deze talige uitingen? Quine stelt dat onze kennis een zogenoemd ‘*web of belief’* vormt, een netwerk van theoretische zinnen en observatiezinnen. Kennis is dus voor Quine als een web van zinnen die door middel van causale stimulus-responsrelaties met elkaar zijn verbonden. Het gevolg van deze opvatting is dat rechtvaardiging van onze kennis een eigenschap wordt van stelsels van beweringen en niet meer van afzonderlijke beweerzinnen.[[27]](#footnote-28) Quine *herinterpreteert* de epistemologie daarbij tot een empirische psychologische studie naar de relaties tussen input en output, tussen observaties en overtuigingen. Daarmee is zijn voorstel tot een *genaturaliseerde epistemologie* een gegeven. Aan het begin van deze paragraaf merkte ik reeds op dat Quine zich met zijn alternatieve kenleer richt tegen het cartesiaanse funderingsdenken, dat zoekt naar onbetwijfelbare eerste beginselen in haar kenleer *(foundationalism).[[28]](#footnote-29)* Tegen dit cartesiaanse funderingsdenken stelt Quine, met een beroep op zijn ‘web of belief’ theorie, zijn *coherentietheorie* voor. In dit denken bestaan er geen basisovertuigingen die de fundamenten voor onze kennis vormen maar is onze kennis gestructureerd als een web, een netwerk van uitspraken die met elkaar zijn verbonden. In de volgende paragraaf kom ik kort op Quines kritiek op dit punt terug.

Paragraaf 1.2. Wijsgerige evaluatie van Quines kenleer

Wat te denken van Quines voorstel? Is Quines genaturaliseerde kenleer, een kenleer die niet langer voorafgaat aan de wetenschap maar er onderdeel van is, een goed alternatief voor de traditionele epistemologie? Ik denk dat dit niet het geval is.

*1. Quines voorstel voor en uitwerking van een genaturaliseerde kenleer is feitelijk geen kenleer*

De belangrijkste objectie die tegen Quines voorstel voor een genaturaliseerde kenleer is in te brengen, is dat het in het geheel geen kenleer is. Vanouds houdt epistemologie zich immers bezig met de *normatieve* vraag waarom het *gerechtvaardigd* is om te geloven dat propositie p waar is. Onderdeel van de kenleer is dus altijd de rechtvaardiging geweest. Quines voorstel haalt de normativiteit nu juist uit de epistemologie en maakt haar van een prescriptieve filosofische discipline een descriptievewetenschappelijke discipline, die zich bezighoudt met de positief wetenschappelijke vraag hoe overtuigingen causaal veroorzaakt worden door onze ervaring. De rechtvaardigingvan deze overtuigingen, oftewel de vraag naar mogelijk valide redenen voor het waar zijn van overtuigingen, speelt hierbij geen rol meer. Kenleer is psychologie geworden en daarmee verliest zij alle normativiteit. Op die manier kan Quine, ondanks zijn tegenwerpingen hiertegen[[29]](#footnote-30), geen gerechtvaardigd onderscheid meer maken tussen epistemisch verantwoorde en epistemisch onverantwoorde overtuigingen. Beide overtuigingen zijn immers causaal veroorzaakt. Een empirische bestudering van deze overtuigingen, zoals in de psychologie, zegt immers nog niets over hun mate van gerechtvaardigd zijn. Door het normatieve aspect uit de epistemologie te elimineren wordt de epistemologie zelf geëlimineerd. Quines voorstel is feitelijk dan ook geen kenleer.

*2. Quines eigen positie is incoherent*

Quines genaturaliseerde kenleer bevat, zoals ik in de vorige paragraaf beschreef, drie basisingrediënten: empirisme, behaviorisme en holisme. Slaagt Quine er in deze opvattingen te integreren tot een coherente betekenistheorie en kenleer? Ik denk dat dit niet het geval is. Ik geef een aantal argumenten voor deze stelling.

Allereerst valt Quines empirisme te bekritiseren. Quine claimt dat de wetenschappelijke praktijk een empiristische norm voorschrijft, te weten dat al onze kennis is gebaseerd op zintuiglijke stimuli. Is dit het geval? Is bijvoorbeeld wiskundige kennis gebaseerd op zintuiglijke stimuli? En hoe zit dit met ons begrip van waarheid? Dit lijken zaken die ons helemaal niet via de zintuigen worden aangereikt.[[30]](#footnote-31) Quines empirisme is dan ook een onvolledige analyse van onze wijze van kennisverwerving.

Ditzelfde geldt (ten tweede) voor Quines behaviorisme. Quine hamert er op dat bij het onderzoek naar de vraag hoe zintuiglijke stimuli kunnen leiden tot kennis over de wereld moet worden vertrokken vanuit de op dat moment beschikbare kennis, oftewel de bestaande wetenschappelijke praktijk. Deze praktijk bestond in Quines dagen onder meer uit het behaviorisme. Quines opvatting laat zien dat een kenleer die zich baseert op de op dat moment bestaande wetenschappelijke praktijk ten prooi kan vallen aan het feit dat deze praktijk kan bestaan uit opvattingen die na verloop van tijd vaarwel worden gezegd. Dit geldt zeker voor het behaviorisme, dat inmiddels niet meer tot de algemeen geaccepteerde wetenschappelijke theorieën behoort. Wat is er problematisch aan het behaviorisme? Opvallend is dat het behaviorisme geen enkel gebruik maakt van mentale zaken en processen, zoals bewustzijn of emoties. Ieder mentalisme wordt in deze theorie vermeden en ons gedrag wordt strikt fysiologisch, uitwendig beschreven. Het behaviorisme is daarmee een sterk *reducerende* theorie. Immers wordt het gedrag van levende wezens teruggebracht tot fysiologisch te beschrijven processen. Wat hieraan problematisch is, wordt met een voorbeeld snel duidelijk. Stel dat A zegt verliefd te zijn op B. Hoe duidt de behaviorist deze uitspraak? Niet anders dan dat van B een bekrachtigende werking op A uitgaat. Maar deze analyse schiet tekort. De algehele *subjectieve beleving* die A’s verliefdheid oplevert, die voor A essentieel is voor zijn verliefd zijn, blijft zo geheel buiten beeld. Zaken als verliefdheid, muzikaliteit, vrije wil en geloof, die essentieel zijn voor ons menszijn, blijven bij de behavioristische theorie ten onrechte geheel buiten beschouwing. De theorie is daarom na verloop van tijd binnen de wetenschappen losgelaten.

Ten derde combineert Quine in zijn kenleer op incoherente wijze empiristische en holistische invloeden. Met diverse auteurs, waaronder Den Dekker, ben ik het eens dat dit een contradictie oplevert.*[[31]](#footnote-32)* Immers claimt Quine in zijn semantiek enerzijds dat empirische rechtvaardigingen van *individuele* observatiezinnen mogelijk is bij de gratie van empirische stimuli die de uiting of bekrachtiging van de zin direct oproepen omdat de stimuli samenvallen met de betekenis van een zin. Anderzijds stelt Quine een holistische visie voor die stelt dat rechtvaardiging altijd een eigenschap is van een *stelsel* van overtuigingen en afhankelijk is van een stelsel van zinnen waarin de zin is ingebed. Dit is incoherent.

*3. Overige bezwaren*

Er zijn naast deze drie punten nog andere bezwaren die tegen Quines voorstel voor een genaturaliseerde epistemologie zijn in te brengen. Zo onderbouwt Quine niet goed waarom het vastlopen van Carnaps pogingen ook het failliet van het cartesiaanse funderingsdenken aantoont, nu Carnaps positie reductionistisch is en die van Descartes niet. Ook onderbouwt Quine niet goed waarom uit het vastlopen van het funderingsdenken enkel de uitweg van de genaturaliseerde epistemologie volgt.

Tot slot zijn er allerlei kritische kanttekeningen te maken bij Quines weergave van de traditionele epistemologie.[[32]](#footnote-33)

Concluderend kunnen we stellen dat Quines voorstel voor een genaturaliseerde epistemologie op vele punten ondeugdelijk is en niet kan worden overgenomen.

**Hoofdstuk 2: genaturaliseerd bewustzijn**

Paragraaf 2.1 Dennetts ´Consciousness explained´

In 1991 publiceert de Amerikaanse filosoof Daniel Dennett zijn geruchtmakende boek ´Consciousness Explained´, in het Nederlands vertaald als: ´Het bewustzijn verklaard.´ In dit boek formuleert Dennett een –naar eigen zeggen- *“empirische, wetenschappelijk aanvaardbare theorie van het menselijk bewustzijn.”*[[33]](#footnote-34) Dennett wil een *“wetenschappelijke, materialistische theorie over het bewustzijn presenteren, die evenwel ook zal aantonen dat het bewustzijn, hoewel het een biologische grondslag heeft toch ook in hoge mate afhankelijk is van de concepten die eraan zijn gerelateerd.”*[[34]](#footnote-35) Het bewustzijn is voor de mens, erkent Dennett, op het eerste gezicht een raadsel. Immers: hoe kan het dat een combinatie van elektrochemische gebeurtenissen in het brein leiden tot de gewaarwordingen die we hebben, zoals het genieten van muziek of het voelen van de warmte van de zon? Dennett wil met zijn theorie echter *“elke raadselachtige eigenschap van het menselijk bewustzijn verklaren binnen het raamwerk van de hedendaagse natuurwetenschappen”* ennergens zijn *“toevlucht nemen tot onverklaarbare of onbekende krachten, substanties of organische vermogens.”*[[35]](#footnote-36)

*Waarom past Dennetts theorie binnen het ontologisch naturalisme en wat maakt zijn theorie over het bewustzijn naturalistisch?*

Aan het begin van deze scriptie werd als definitie voor ‘ontologisch naturalisme’ de opvatting gegeven die stelt dat alleen de objecten waarvan de natuurwetenschappen zeggen dat ze bestaan ook daadwerkelijk bestaan. Deze definitie stelde ‘ontologisch naturalisme’ gelijk aan ‘fysicalisme’. Welnu, Dennett verdedigt, net als zijn leermeester Quine, een fysicalistischepositie, nu hij het bewustzijn ook ziet als een neurofysiologisch verschijnsel dat verklaard kan worden binnen het reguliere kader van de natuurwetenschappen.[[36]](#footnote-37) Dennett stelt dat mentale toestanden uiteindelijk ook niets anders zijn dan hersenprocessen. Dit maakt dat Dennett tot de ontologisch naturalisten kan worden gerekend. Dennetts theorie over het bewustzijn kan naturalistisch worden genoemd omdat hij het bewustzijn ziet als een natuurlijk, niet-mysterieus fenomeen, dat geheel door de natuurwetenschappen, waaronder in dit kader uiteraard ook de evolutietheorie wordt gerekend[[37]](#footnote-38), verklaard kan worden. Dennett presenteert zijn theorie in twee stappen. Allereerst wil hij aantonen dat het traditionele denk- en begrippenkader over het bewustzijn inadequaat is. Vervolgens presenteert hij zijn eigen theorie over het bewustzijn. Ik zal beide stappen uiteenzetten.

*Wat houdt het traditionele denken over het bewustzijn volgens Dennett in?*

Dennett richt zijn pijlen sterk op het denken van René Descartes over het bewustzijn. Descartes stelt namelijk in zijn kentheoretische werken ‘Over de methode’ en de ‘Meditaties’ dat de mens een wezen is met een lichaam en een ziel (hierna ook: ‘geest’).[[38]](#footnote-39) Descartes presenteert dus een ontologisch dualisme: lichaam en geest zijn volgens hem twee totaal verschillende dingen. Descartes is daarmee van mening dat de geest kan bestaan zonder de hersenen. Hoe kwam Descartes op dit idee? Hij kwam hier op toen hij nadacht over de vraag naar wat de grondslag voor zekere kennis inhield. Descartes oordeelde dat aan alle kennis getwijfeld zou kunnen worden behalve aan het feit dat er een ‘ik’ is dat twijfelt, dat denkt. Maar wie of wat is dit ‘ik’, dit Cartesiaanse Ego? Een lichaam? Het is geen lichaam maar een immateriële geest, aldus Descartes.[[39]](#footnote-40) Het heeft immers de vaardigheid om te kunnen denken. Het is een ‘denkend ding’, een ‘res cogitans’. Dit cartesiaans dualisme is zeer invloedrijk geweest. Dat komt wellicht omdat het intuïtief een aannemelijk idee is. Onze mentale (geestelijke) ervaringen lijken immers duidelijk onderscheidbaar van de neurale processen in onze (lichamelijke) hersenen die met deze ervaringen corresponderen. Mentale gewaarwordingen, zoals het ervaren van pijn of liefde, kennen we immers alleen van binnenuit. Deze innerlijk subjectieve ervaringen lijken van een heel andere orde dan groepjes neuronen in actie, die we slechts van buitenaf via wetenschappelijk neurologisch onderzoek kunnen beschrijven. Naast dit verschil in kenwijze zijn er ook kwalitatieve verschillen te noemen. Zo spelen hersenprocessen zich af op een bepaalde plaats in ons lichaam, zijn ze materieel en hebben ze massa en vorm en spelen ze zich altijd af in ruimte en tijd. Dit geldt, zo stelt de ontologisch dualist, niet voor mentale gewaarwordingen zoals gedachten. Deze zijn, hoewel niet tijdloos, immers immaterieel, massa- en vormloos. Bovendien kun je met het ontologisch dualisme verklaren waarom een mens kleuren, geuren, smaken en klanken waarneemt terwijl de (natuur)wetenschap stelt dat deze op fysisch niveau niet bestaan. Onze geest neemt ze waar! Nu lijkt het ontologisch dualisme intuïtief aannemelijk maar is het ook een waar idee? Dennett vindt dat het ontologisch dualisme een totaal verkeerd idee is. Dit is het eerste punt van het traditionele denkkader waarop Dennetts kritiek zich richt.

Wat is nu het bewustzijn volgens Descartes? Dit is het naar binnen keren van het geestesoog dat alle inhouden van de geest kan beschouwen en volkomen inzichtelijk is voor zichzelf. Er is voor Descartes een punt in het lichaam waar lichaam en geest interacteren, een centraal punt in het brein waar alle informatie binnenkomt en door de geest wordt verwerkt (bijvoorbeeld middels opdrachten aan het lichaam). Dennett noemt deze voorstelling van een centraal punt het ‘Cartesiaanse theater’ en wil ook met deze visie afrekenen en hiertegen een alternatief formuleren dat hij ‘het meervoudige kladmodel’ noemt. Dat is het tweede kritiekpunt van Dennett.[[40]](#footnote-41)

Descartes vat het (menselijk) lichaam op als een machine die gehoorzaamt aan de wetten van de natuurwetenschappen.[[41]](#footnote-42) Met dit idee stemt Dennett in. Er is echter één verschil. Descartes is van mening dat de mens meer is dan een machine, dat het *“praktisch onmogelijk is dat een machine alle verschillende onderdelen heeft die haar in staat stellen om in alle levensomstandigheden zo te handelen als wij dat doen dankzij onze rede.”* [[42]](#footnote-43) Hiervoor heeft de mens een geest nodig, aldus Descartes.[[43]](#footnote-44) Descartes stelt dus dat de geest buiten het bereik van de natuurwetenschappen valt en gehoorzaamt aan eigen wetten. Dennett is het met dit laatste niet eens en stelt dat het menselijk bewustzijn de informatie verwerkt zoals een computer. Dit is het *functionalistisch* element in Dennetts bewustzijnstheorie en vormt het derde kritiekpunt van Dennett op het traditionele denkkader.

*Wat is de nieuwe manier van denken over het bewustzijn die Dennett introduceert?*

Dennett introduceert allereerst een eigen *methode*, die hij de ‘heterofenomenologische methode’ noemt.[[44]](#footnote-45) Zoals de fenomenologie zich concentreerde op menselijke bewustzijnsstromen als persoonlijke ervaringen en waarnemingen waaruit het transcendentale ego de wereld constitueert, zo wil Dennett de bevindingen van mensen over hun fenomenologische wereld als uitgangspunt nemen in zijn onderzoek naar de aard van het bewustzijn. Er is echter een duidelijk verschil. Dennett wil dit onderzoek, anders dan de fenomenoloog, indirect doen zoals een antropoloog die een vreemd geloof van een groep mensen onderzoekt. Dit betekent dat hij aan de hand van de verhalen van zijn onderzoekssubjecten informatie (data) vergaart maar zich niet wil uitlaten over de *waarheid* van deze verhalen. Dennett wil beschrijven en uiteindelijk verklaren wat mensen op grond van hun mentale ervaringen rapporteren over de wereld maar deze ervaringen zelf niet overnemen.[[45]](#footnote-46)

Hoe ziet Dennetts alternatieve visie op het bewustzijn er uit? Dennett vat zijn theorie als volgt samen: *“Er bestaat geen enkele, definitieve ‘bewustzijnsstroom’, omdat er geen centraal hoofdkwartier is, geen cartesiaans theater waar ‘alles samenkomt’ ter inzage van een centrale bedoeler. In plaats van zo’n enkele stroom (ongeacht de breedte ervan) is er sprake van een veelheid aan kanalen waarin gespecialiseerde circuits in parallelle pandemoniums hun respectievelijke werk verrichten, waarbij ze gaandeweg meervoudige versies produceren. De meeste van deze fragmentarische versies van het ‘verhaal’ spelen een kortstondige rol in de verandering van de lopende activiteit, maar sommigen worden –door de activiteit van een virtuele machine in het brein- opgewaardeerd tot verdere functionele rollen die elkaar snel opvolgen. De serialiteit van deze machine (haar Von-Neumanneske karakter) is geen gefixeerde ontwerpeigenschap, maar eerder het resultaat van een opeenvolging van coalities van deze specialisten. De basisspecialisten vormen een deel van onze dierlijke erfenis. Ze zijn niet ontwikkeld om specifiek menselijke acties te ondernemen, zoals lezen en schrijven, maar om te bukken, achtervolgers te ontwijken, gezichten te herkennen, vast te grijpen, bessen te plukken en andere wezenlijke taken uit te voeren. Vaak worden ze handig gebruikt voor nieuwe rollen, waarvoor hun natuurlijke talenten hen min of meer geschikt maken. De enige reden dat dit niet tot een gekkenhuis leidt, is dat de koersen die al deze activiteiten volgen zelf een resultaat zijn van ontwerp. Dit ontwerp is deels aangeboren en we delen het met andere dieren. Maar het wordt aangevuld, en soms zelfs qua belangrijkheid overtroffen, door microgewoontes van het denken die in het individu worden gevormd en die gedeeltelijk idiosyncratische resultaten zijn van zelfontdekking en gedeeltelijk vooraf ontworpen cultuurgoed. In een individueel brein vestigen zich duizenden memen – die meestal zijn ontstaan uit de taal, maar ook uit woordloze ‘beelden’ en andere datastructuren –die de neigingen van het brein vormen en er zo een geest van maken.”[[46]](#footnote-47)*

In dit citaat vinden we voornoemde drie punten, te weten ontologisch dualisme, het bestaan van de geest en de functionalistische insteek, allen terug. Ten eerste verzet Dennett zich tegen het dualisme van Descartes met het onderscheid tussen lichaam en geest als twee ontologisch gescheiden substanties. De geest is een mythe, een Dawkinsiaanse *meme*, een foutieve gedachte waar de mens in is gaan geloven. Ten tweede rekent Dennett af met het ‘Cartesiaans Theater’. Dennett stelt dat het bewustzijn niet als één entiteit, als een Cartesiaans Theater bestaat maar als *“iets gecompliceerds (…), een heel systeem dat bestaat uit allerlei fenomenen die met elkaar te maken hebben, competenties, talenten, neigingen, gevoeligheden. Als je al die losse dingen verklaard hebt, heb je ook het bewustzijn verklaard.”[[47]](#footnote-48)* Ten derde is de functionalistische insteek van Dennett te herkennen in zijn idee dat het menselijk brein als een soort computer functioneert.

Paragraaf 2.2 Wijsgerige evaluatie: is Dennetts genaturaliseerde visie op bewustzijn plausibel?

Wat te denken van Dennetts naturalistische theorie van het bewustzijn? Ik denk dat er naast instemming op onderdelen ook objecties tegen deze theorie zijn in te brengen. Beide zaken komen in deze paragraaf aan bod.

Sterk aan Dennetts theorie vind ik zijn verwerping van ontologisch dualisme en zijn verwerping van het idee van het ‘Cartesiaanse Theater.’ Ook Dennetts beschrijving van de evolutie van het bewustzijn vind ik aannemelijk. Over alle drie punten een argumentatie.

Ik denk dat, hoe intuïtief aannemelijk het ontologisch dualisme ook lijkt, Dennett de juiste keuze maakt door deze theorie te verwerpen. Deze theorie miskent namelijk het feit dat mentale en cognitieve vermogens (Descartes ‘geest’) een materiële basis hebben in de hersenen. Het hebben van mentale gewaarwordingen zoals gedachten, voorstellingen en gevoelens is, zoals iedereen weet, fundamenteel afhankelijk van de hersenen.[[48]](#footnote-49) Zonder hersenen geen gedachten, voorstellingen en gevoelens. Het is met Descartes dualisme volstrekt onduidelijk hoe dit feit adequaat verklaard kan worden met twee substanties die, hoewel ze via de pijnappelklier kunnen interageren, ontologisch van elkaar gescheiden zijn. Dit maakt echter nog niet dat Dennetts ontologisch naturalisme, dat stelt dat de geest tot een lichamelijk verschijnsel maakt dat begrepen kan worden door de natuurwetenschappen, aanvaard kan worden. Er blijft immers een fundamentele kloof bestaan tussen mentale ervaringen en daarmee corresponderende breinprocessen.[[49]](#footnote-50) Hier kom ik bij het bespreken van de kritiekpunten op terug. Met het verwerpen van het ontologisch dualisme is ook het idee van het ‘Cartesiaanse Theater’ niet meer plausibel. Dennetts idee dat de hersenen voortdurend op parallelle niveaus onze zintuiglijke indrukken interpreteren en verwerken lijkt mij een aannemelijk idee en bovendien een empirisch te toetsen hypothese. Sterk is Dennett ook in zijn beschrijving van de evolutie van het bewustzijn, uitgaande van de visie dat het bewustzijn, waaronder het menselijke bewustzijn, niet altijd heeft bestaan en zich stap voor stap, gradueel heeft ontwikkeld vanuit eerdere verschijnselen die geen bewustzijnsinstanties waren en van bepaalde diersoorten naar de mens.[[50]](#footnote-51)

Dan de kritiekpunten. Allereerst is er kritiek mogelijk op Dennetts heterofenomenologische *methode*. Levert deze methode Dennett wel daadwerkelijk kennis op over het menselijk bewustzijn? Of blijft de heterofenomenoloog door zijn methode noodzakelijkerwijs steken in een descriptie van datgene dat de proefpersoon over zijn mentale toestand verbaal heeft gerapporteerd? Ik denk dat dit laatste het geval is. Dennetts methode is immers indirect: de overtuigingen van de proefpersoon over zijn mentale ervaringen worden door de heterofenomenoloog niet overgenomen maar enkel genoteerd en (waar mogelijk) in termen van functies verklaard.[[51]](#footnote-52) Ten tweede is het verwarrend dat Dennett zijn methode ‘hetero*fenomenologie*’ noemt nu dit een duidelijk verwijzing is naar Brentano’s en Husserls wetenschap van fenomenen terwijl Dennetts eigen methode hier niets mee te maken heeft. Zowel Brentano als Husserl zouden de methode van Dennett die zich richt op het rapporteren van bevindingen van mensen over hun fenomenologische wereld als valide onderzoeksmethode hebben afgewezen. Dit omdat de fenomenologie zoals door Husserl, in navolging van Brentano, wordt voorgestaan twee methoden kent, te weten de *transcendentale reductie*, waarbij de spontane, naïeve houding van het alledaagse leven wordt losgelaten alsook de *eidetische reductie*, een vorm van niet-zintuiglijke aanschouwing die concepten en ideeën vat en zo afdaalt van individuele acts naar het universele idee (eidos). Pas na het voltrekken van beide methoden kan volgens Husserl van ware kennis worden gesproken.[[52]](#footnote-53) Bij Dennetts methode is van deze kritische filtering geen sprake, nu deze methode op de (onkritische) beschrijving van mentale toestand van proefpersonen is gebaseerd. Dennett zou er daarom goed aan doen zijn methode van de fenomenologische connotatie te ontdoen.

Wie kijkt naar de theorie van Dennett kan zich ten tweede afvragen of Dennett het bewustzijn daadwerkelijk heeft *verklaard*. Is er bij Dennetts theorie, ook al is deze volgens eigen zeggen verre van compleet, geen sprake van het *wegredeneren* van het bewustzijn?[[53]](#footnote-54) Ik denk er inderdaad sprake is van wegredeneren. Dat zit vooral in de functionalistische insteek van Dennetts benadering. Is het namelijk echt zo dat er geen kwalitatief verschil is tussen de manier waarop het menselijk brein informatie verwerkt en de wijze waarop een computer dat doet? Op dit idee is veel kritiek gekomen.[[54]](#footnote-55) Dit brengt ons op het punt van de *qualia*, één van de –in mijn ogen- sterke kritiekpunten. Waar gaat het om? Dennett stelt dat de relatie bewustzijn-brein de verklaring vormt voor het lichaam-geestprobleem. Mentale verschijnselen zijn simpelweg het gevolg van hersenprocessen. De vraag is of dit zo is. Is het niet zo dat juist de relatie tussen het mentale leven en het brein verklaard moet worden en dat we het fysische en mentale aspect in het bestaan, hoezeer verweven ook, (nog) niet tot elkaar kunnen herleiden? Waarom zouden we dit standpunt innemen? Omdat het lijkt dat mentale verschijnselen kwalitatieve aspecten in zich dragen die niet tot hersenprocessen herleid kunnen worden. De filosoof Thomas Nagel noemt het voorbeeld van het eten van een stuk chocola.[[55]](#footnote-56) De chocola smelt op onze tong en activeert de smaakpapillen. Stel dat een neurowetenschapper onderzoek doet naar mijn brein terwijl ik de chocola eet. Hij zal allerlei neurologische breinprocessen kunnen detecteren. Maar zal hij ook mijn mentale gewaarwordingen, het feit dat ik de chocola proef, dat ik een bepaald oordeel over deze chocola vorm op basis van mijn proeven, dat ik de kleur en vorm van de chocola waarneem, enzovoorts kunnen detecteren in mijn brein? Nee, deze mentale verschijnselen, die we ‘qualia’ noemen, zijn alleen voor mijzelf toegankelijk en dus niet via wetenschappelijk onderzoek. Dennett is het niet eens met het postuleren van qualia.[[56]](#footnote-57) Hij stelt dat wanneer we de waarneming goed analyseren zal blijken dat qualia *lijken* te bestaan maar niet echt bestaan en stelt hiervoor zijn vergelijking met de computer op.[[57]](#footnote-58) Mijns inziens gaat Dennett hier veel te snel. Anders dan voor computers zijn de mentale gewaarwordingen die we als ‘qualia’ betitelen constitutief zijn voor ons menszijn. De vergelijking gaat dan ook niet op. Dennett kan deze qualia niet beschrijven in zijn bewustzijnstheorie omdat ze slechts via het eerstepersoonsperspectief toegankelijk zijn. Maar dan volgt hieruit dat Dennett het bewustzijn niet geheel heeft verklaard.

Er is een derde kritiekpunt te leveren, dat in de fenomenologische beweging door de filosoof Edmund Husserl werd geformuleerd en ook van toepassing is op Dennetts later ontwikkelde theorie over genaturaliseerd bewustzijn. Husserl stelt dat naturalisten wanneer zij het bewustzijn willen naturaliseren, het bewustzijn zien als onderdeel van de psychofysische natuur, dus als iets dat onderworpen is aan de natuurwetten en door de natuurwetenschappen bestudeerd kan worden.[[58]](#footnote-59) Maar hier ontstaat een probleem, aldus Husserl. Immers bestaan er ideeën die richtlijnen vormen voor ons denken en handelen, ons bewustzijn, zoals bijvoorbeeld de wet van de uitgesloten contradictie. Uit deze wetten kunnen we normen afleiden. Hoe kunnen we die normen realiseren wanneer ons bewustzijn onderdeel is van een door natuurwetten bepaalde natuur? Anders gezegd: hoe kunnen ideeën gerealiseerd worden in een werkelijkheid die geheel en al aan causale wetten onderworpen is, zoals Dennett met zijn naturalistische ontologie stelt.[[59]](#footnote-60) Dit is het eerste punt en vormt eenzelfde kritiekpunt als we zagen bij de evaluatie van Quines naturalistische epistemologie. Husserls punt lijkt mij volstrekt terecht en vormt een goede objectie tegen Dennetts theorie over genaturaliseerd bewustzijn. Er kunnen geen ideeën gerealiseerd worden met normatieve richtlijnen in een werkelijkheid die geheel en al causaal is.

Husserls kritiek gaat echter nog verder. Om deze kritiek op waarde te kunnen schatten moet ik eerst Husserls fenomenologische methode wat nader toelichten. Voor Husserl vormt het bewustzijn het centrale onderdeel van zijn filosofie omdat hij stelt dat het bewustzijn de werkelijkheid voor mij constitueert door middel van de fenomenen die aan haar verschijnen. De filosofie die Husserl ontwikkelt, de fenomenologie, is volgens Husserl dan ook een geheel descriptieve wezenswetenschap van het zuivere bewustzijn.[[60]](#footnote-61) Om deze fenomenologische instelling te kunnen bereiken stelt Husserl dat er eerst twee fundamentele stappen moeten worden gezet. Allereerst moet ik mijn natuurlijke houding van het leven van alledag verlaten en overschakelen naar een reflectieve, filosofische houding.[[61]](#footnote-62) Dit doe ik door de aannamen en vooroordelen die bij mijn natuurlijke houding horen, zoals de overtuiging dat er een buitenwereld los van mijn bewustzijn bestaat, los te laten. Deze eerste stap noemt Husserl de *transcendentale reductie.* Ik mag hierbij dus geen enkele aanname omtrent het bestaan van transcendente objecten overhouden om zo mijn analyse zuiver en vrij van ongefundeerde vooronderstellingen te kunnen houden.[[62]](#footnote-63) Zo kom ik tot het domein van de zuivere fenomenen, de zuivere belevingen, waarbij de wereld en alle overige fenomenen als gegeven bewustzijnsstromen aan mij verschijnen. Wanneer ik deze reflectieve houding heb bereikt moet een tweede stap gezet worden. Dit noemt Husserl de *eidetische reductie.* Husserl bedoelt hiermee dat de stap gezet moet worden van de gegeven bewustzijnsstromen naar wezenlijke, universele elementen van de aanschouwing. Hij noemt dit ‘wezensaanschouwing.’ Deze stap wordt volgens Husserl ook binnen de vakwetenschappen gezet. Het verschil is dat de vakwetenschappen de transcendentale reductie niet voltrekken. De kernvraag waarop Husserls methode een antwoord wil bieden is de vraag die we ook in paragraaf 1.1. tegenkwamen bij Descartes: hoe is zekere kennis mogelijk? Met zijn fenomenologie probeert Husserl een antwoord op deze epistemologische vraag te formuleren.[[63]](#footnote-64) Dit doet hij door de grondslagen van de wetenschap te verhelderen door een methode te ontwikkelen die de apriorische mogelijkeidsvoorwaarden van kennis onderzoekt.[[64]](#footnote-65) Hierbij worden, net zoals bij Descartes, aannamen en veronderstellingen uitgezuiverd (epoche), bij Husserl via de methodologische twijfel van de transcendentale reductie. Het resultaat hiervan is dat slechts de zuivere belevingen, het zuivere bewustzijn, het *cogitatum qua cogitatum,* als onderzoeksgebied resteert.[[65]](#footnote-66) Zo formuleert Husserl ook zijn kritiek op de naturalisering van het bewustzijn, zoals die ook bij Dennett is te zien. Husserl stelt dat met de naturalisering van het bewustzijn, het bewustzijnsleven wordt opgevalt als een aan de natuur gelijkaardig proces, dat dus geheel en al als een fysisch proces door de natuurwetenschappen kan worden begrepen.[[66]](#footnote-67) De ontologisch naturalist wil zelfs het psychische *herleiden* tot het fysische.De vraag naar de eigenheid van het bewustzijnsleven wordt daarbij volgens Husserl uit het oog verloren. Met kan hierbij denken aan de vraag wat fantasie, herinnering, waarneming en dergelijke, kortom: ons mentale leven, nu precies is.[[67]](#footnote-68) Ook met deze kritiek ben ik het eens. Dit kwam al aan de orde bij het bespreken van het standpunt van Thomas Nagel en de kritiek op Dennetts ontologisch naturalisme.

Wat voert Husserl als alternatief op? Husserl stelt dat elke natuurwetenschap, waaronder Husserl ook de experimentele psychologie begrijpt, wat haar uitgangspunt betreft naïef is.[[68]](#footnote-69) Alle natuurwetenschappen stellen immers dat de natuur, die zij onderzoeken, eenvoudigweg aanwezig is. De natuurwetenschappen willen enkel de voorvallen in de natuur gebaseerd op onze waarnemingen, leren kennen. Het bestaan van de fysische natuur wordt daarbij als een gegeven geponeerd. Maar, indien onze ervaring van de natuur een bewustzijnsact is, hoe kan een dergelijke ervaring dan een object aanreiken en hoe kan het waarnemend en denkend bewustzijn iets objectief geldigs beweren, zoals de natuurwetenschapper stelt? Er is dus meer dan alleen natuurwetenschap en de experimentele psychologie kan de plaats van de filosofie niet innemen, eenvoudigweg omdat zij onkritisch allerlei zaken, zoals het bestaan van de buitenwereld, de verbinding van de geest met een fysisch lichaam, kritiekloos veronderstelt. De naturalisering van het bewustzijn, zoals ook door Dennett voorgestaan, is volgens Husserl dan ook tot mislukken gedoemd.

Wat te denken van Husserls alternatief? Ik vind deze kritiek veel minder overtuigend. Het is in Husserls denken mijns inziens de fundamentele vraag hoe epistemologie en ontologie zich tot elkaar verhouden. Het methodologische doel van Husserls onderneming om via de transcendentale reductie tot een analyse van het zuivere bewustzijn te komen is op zichzelf helder. Maar is het echt zo onjuist dat de natuurwetenschappen het bestaan van een externe wereld buiten ons bewustzijn als methodologische aanname hanteren? Dit lijkt mij niet. Natuurwetenschappen proberen wetmatigheden in de natuur te ontdekken op basis waarvan zij voorspellingen kunnen doen. Hiervoor lijkt mij het bestaan van een externe wereld buiten ons bewustzijn, dat de input hiervoor levert, naast ontologisch ook methodologisch noodzakelijk. Deze externe wereld onderwerpt de natuurwetenschapper aan standen van zaken, aan patronen waardoor sommige hypothesen als onjuist moeten worden beschouwd en andere hypothesen juist worden bevestigd.[[69]](#footnote-70) Kan Husserl het bestaan van een externe wereld buiten ons bewustzijn ontologisch nog verdedigen zonder zijn methode en kritiek op de natuurwetenschappen af te vallen? Dit lijkt mij buitengewoon moeilijk, zo niet onmogelijk.[[70]](#footnote-71) Husserls methodologische uitgangspunt dat de werkelijkheid een correlaat is van het bewustzijn en meer niet moet daarom worden verworpen. Daarmee lijkt Husserls alternatief minder plausibel dan de kritiek die hij levert op het naturalisme, waaronder de poging om het bewustzijn te naturaliseren. Deze kritiek snijdt houdt en vormt een goede objectie tegen Dennetts theorie.

**Conclusie**

Aan het eind van deze scriptie wil ik de vraagstelling uit de inleiding beantwoorden. Deze luidde: zijn Quines voorstel voor een genaturaliseerde epistemologie en Dennetts genaturaliseerde visie op het bewustzijn vanuit wijsgerig perspectief plausibel?

Uit paragraaf 1.2. van deze scriptie blijkt dat ik Quines voorstel voor en uitwerking van van een genaturaliseerde epistemologie niet plausibel acht. Dit omdat Quines voorstel en uitwerking feitelijk geen kenleer is. Daarnaast is Quines positie om vele redenen incoherent. Ik verwijs voor de argumentatie van deze stellingen naar pagina 10b tot en met 12 van deze scriptie.

Uit paragraaf 2.2. van deze scriptie blijkt dat er voor Dennetts genaturaliseerde visie op bewustzijn, naast instemming op sommige punten ook vele punten van kritiek gelden. Voor de argumentatie hiervan verwijs ik naar pagina 16 tot en met 20 van deze scriptie. Dit betekent dat ook Dennetts voorstel vanuit wijsgerig perspectief onvoldoende plausibel is om overgenomen te kunnen worden.

Welke implicaties heeft dit antwoord? Ik heb met deze scriptie geen alomvattende bespreking van het naturalisme gegeven en claim dit dan ook niet. Dit is ook niet mogelijk binnen de beperkte ruimte van een bachelorscriptie. In deze scriptie zijn twee geruchtmakende publicaties van respectievelijk Quine en Dennett op twee belangrijke filosofische terreinen, te weten epistemologie en bewustzijn, geanalyseerd op hun wijsgerige plausibiliteit. In deze publicaties hebben de auteurs geprobeerd om binnen hun eigen ontologisch naturalistische positie een naturalistisch alternatief te formuleren op het gebied van de kenleer en het bewustzijn. Deze alternatieven blijken, naast winstpunten, ook vergaande problemen op te leveren. Voor het vakgebied van de epistemologie betreft dit onder meer de normatieve vraag naar de rechtvaardiging van overtuigingen. Voor het vakgebied van de ‘philosophy of mind’ betreft dit onder meer de vraag hoe subjectieve mentale ervaringen een plaats kunnen krijgen binnen een naturalistische visie op het bewustzijn en de vraag hoe de richtlijnen voor ons denken, zoals logische wetten, binnen een naturalistische theorie die het bewustzijn ziet als onderdeel van de psychofysische natuur, adequaat kunnen worden verantwoord. Er zijn echter meer vragen te stellen, die in deze scriptie niet aan de orde zijn gekomen. Dit betreft bijvoorbeeld de vraag naar de status van de wijsbegeerte binnen een ontologisch naturalistische positie alsmede haar status in een tijd waarin de positieve wetenschapsresultaten met baanbrekend onderzoek aan invloed winnen. Ik hoop mij in de (nabije) toekomst uitvoeriger over deze vragen te buigen. Deze scriptie geldt dan ook als een inleiding hierop en is geschreven vanuit de visie dat de wijsbegeerte zich terdege van wetenschappelijk onderzoek op de hoogte moet stellen maar dat zij door de wetenschappen niet vervangen moet en kan worden, nu zij (onder meer) dient te reflecteren over de implicaties van de resultaten van de vakwetenschappen voor ons mens zijn. In het huis van de wetenschap kan men immers niet *wonen* omdat ze ons geen leefwijze aanbiedt. Voor die taak is de filosofie uitgevonden.

**Literatuurlijst**

-Chris Buskes, *Evolutionair denken;* Uitgeverij Nieuwezijds Amsterdam 2006;

-David Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*; Oxford University Press 1997;

-René Descartes, *Bibliotheek Descartes in acht banden, Band 3*, *Over de methode*, vert. Jeanne Holierhoek; Uitgeverij Boom Amsterdam 2011;

-Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained*, vert. Ton Maas en Frits Smeets; Uitgeverij Contact Amsterdam/Antwerpen 1993;

-Tristan den Dekker, *Gaan Quine’s empirisme en coherentisme samen?*;

bron: <http://igitur-archive.library.uu.nl/student-theses/2012-0724-200541/BA%20scriptie%20tbv%20Igitur.docx>;

-Dennis Dieks, ‘De wetenschappelijke methode bestaat!’, in: *De Filosoof,* nummer 60, p. 17 en 18;

-Gerrit Glas, ‘Wat kunnen de neurowetenschappen verklaren?’; in: *Wapenveld, 53 (2), p. 16-24;*

*-*Ger Groot, *De menselijke toon. Hoorcollege over de filosofie van de moderne mens,* CD 1; NRC Handelsblad Academie 2008;

-Peter Hacker, ‘*Passing by the naturalistic turn: On Quine’s Cul-de-sac’*; bron: <http://info.sjc.ox.ac.uk/scr/hacker/docs/Quine%27s%20cul-de-sac.pdf>;

-Christopher Hookway, *Quine;* Polity Press Cambridge 1988;

-Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie;* ed. W. Biemel 1954;

-Edmund Husserl, *Filosofie als strenge wetenschap,* vert. Ger Groot; Uitgeverij Boom Meppel Amsterdam 1980;

-Carlo Ierna, ‘De methode van de fenomenologie’, in: Peter Reynaert (red.), *Husserl. Een inleiding;* Uitgevers Pelckmans Kappellen en Klement Kampen, p.12-29;

-Menno Lievers, *Syllabus Taalfilosofie Universiteit Utrecht 2009*, hoofdstuk 5; bron: <http://www.phil.uu.nl/taalfilosofie/2009/Extra%20artikels/Quine.pdf>;

-Thomas Nagel, *What Does It All Mean?;* Oxford University Press 1987;

-Herman Philipse, *Filosofen van de 20e eeuw. Een hoorcollege over acht moderne denkers, CD 8;* Home Academy Publishers Den Haag, 2005;

-Willard Van Orman Quine, ‘Epistemology Naturalized’, in: *Ontological Relativity and Other Essays;* Columbia 1969, p. 69-90;

-Willard Van Orman Quine, ‘Facts of the matter’; bron: <http://socialistica.lenin.ru/analytic/txt/q/quine_facts.pdf>

-Willard Van Orman Quine, ‘Two Dogma’s of Empiricism’, in: *From a Logical Point of View,* Cambridge Harvard University Press 1980;

- Willard Van Orman Quine, *Theories and Things;* Cambridge Harvard University Press 1981;

-Willard Van Orman Quine, *The Pursuit of Truth;* CambridgeHarvard University Press 1999;

-Paul Raymore, ‘A materialist response to David Chalmers’ The Conscious Mind; bron:

<http://philosophy.stanford.edu/apps/stanfordphilosophy/files/wysiwyg_images/raymore.pdf>;

-Reader Taalfilosofie Universiteit Utrecht 2009, bron: <http://www.phil.uu.nl/taalfilosofie/2009/HC/Taalfilosofie17-02-10ML.pdf>;

-Peter Reynaert, ‘De fenomenologie van de leefwereld en de crisis van de wetenschappen’, in: Peter Reynaert (red.) *Husserl. Een inleiding;* Uitgevers Pelckmans Kappellen en Klement Kampen;

-Jan Auke Riemersma, *Naturalisme en theïsme: de integratie van wetenschap en religie;* dissertatie UU 2011; uitgave Universiteitsbibliotheek Universiteit Utrecht;

-Alex Rosenberg, *Why I Am a Naturalist*, The Stone 17 september 2011; bron: <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2011/09/17/why-i-am-a-naturalist/?_r=0>;

-Marcel Sarot, *De goddeloosheid van de wetenschap. Theologie, geloof en het gangbare wetenschapsideaal;* Uitgeverij Meinema Zoetermeer 2006;

-Marc Slors, *Dat had je gedacht. Brein, bewustzijn en vrije wil in filosofisch perspectief;* Boom Amsterdam 2012;

-Hendrik Spiering, ‘Kijk, 200 miljard termieten’, *NRC Handelsblad*, zaterdag 17 november en zondag 18 november 2012, katern wetenschap, p.4;

-Martin Stokhof, *Taal en betekenis. Een inleiding in de taalfilosofie;* Uitgeverij Boom Amsterdam 2009;

-Timothy Williamson, *What is Naturalism?*, The Stone4 september 2011; bron: <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2011/09/04/what-is-naturalism/>;

-Timothy Williamson, *On Ducking Challenges to Naturalism*, The Stone28 september 2011; bron: <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2011/09/28/on-ducking-challenges-to-naturalism/>;

-Dirk van der Wulp, *The hard problem,* eindpaper wetenschapsfilosofie Universiteit Utrecht 2012;

Geraadpleegde websites:

-<http://www.phil.uu.nl/taalfilosofie/2009/HC/Taalfilosofie17-02-10ML.pdf>

-<http://www.nsta.org/positionstatement&psid=22> (website van de National Science Teachers Association)

-<http://plato.stanford.edu/entries/epistemology/>

1. Te denken valt aan het onderscheid tussen *ontologisch* en *methodologisch* naturalisme maar ook aan de verschillende definities die van ‘naturalisme’ worden gegeven, zoals de these dat naturalisme inhoudt dat (1) wetenschappelijke kennis de meest betrouwbare kennis is waarover we kunnen beschikken danwel dat (2) *alleen* wetenschappelijke kennis het predicaat ‘kennis’ verdient danwel dat (3) naturalisme het bestaan van een bovennatuurlijke werkelijkheid uitsluit danwel dat (4) naturalisme stelt dat er slechts natuurlijke entiteiten bestaan. Zie voor een overzicht: Jan Auke Riemersma, *Naturalisme en theïsme: de integratie van wetenschap en religie;* dissertatie UU 2011 (uitgave Universiteitsbibliotheek Universiteit Utrecht), hoofdstuk 2. [↑](#footnote-ref-2)
2. Zie voor een actueel voorbeeld hiervan de discussie in *‘The Stone’* uit september 2011 tussen Timothy Williamson (contra naturalisme) en Alex Rosenberg (pro naturalisme). These: Timothy Williamson, ‘What is Naturalism?’, *The Stone* 4 september 2011; <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2011/09/04/what-is-naturalism/>, respons: Alex Rosenberg, ‘Why I Am a Naturalist’, *The Stone* 17 september 2011; <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2011/09/17/why-i-am-a-naturalist/?_r=0> en dupliek: Timothy Williamson, ‘On Ducking Challenges to Naturalism’, *The Stone* 28 september 2011; <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2011/09/28/on-ducking-challenges-to-naturalism/>. (Alle websites zijn door mij bezocht op 7 oktober 2013). [↑](#footnote-ref-3)
3. Het begrip ‘natuurwetenschap’ wordt opgevat als ofwel natuurkunde alleen , ofwel een combinatie van natuurkunde, scheikunde en evolutietheorie. De eerste variant wordt ook wel ‘fysicalisme’ genoemd. [↑](#footnote-ref-4)
4. Het ‘elimintatief materialisme’ van Paul en Patricia Churchland zie ik hierbij als een variant van een ontologisch naturalistische positie. [↑](#footnote-ref-5)
5. Voor Quine, zie noot 7. [↑](#footnote-ref-6)
6. Ik ontleen deze definitie aan de National Science Teachers Association. Zie <http://www.nsta.org/positionstatement&psid=22> (bezocht op 7 oktober 2013). Voor een verdediging van het methodisch naturalisme, zie bijv. Marcel Sarot, *De goddeloosheid van de wetenschap. Theologie, geloof en het gangbare wetenschapsideaal;* Uitgeverij Meinema Zoetermeer 2006. Sarot hanteert ook de definitie van de NSTA. De bespreking van het methodologisch naturalisme valt buiten het bereik van deze scriptie. [↑](#footnote-ref-7)
7. Descartes schrijft: *“In het besef dat alle wetenschappen hun uitgangspunten ontlenen aan de filosofie, waarin ik nog geen zekere uitgangspunten had gevonden, meende ik dat ik bovenal moest proberen zekere uitgangspunten te vinden in de filosofie (…).”* In: René Descartes, *Bibliotheek Descartes in acht banden, Band 3, Over de methode, tweede deel*, vert. Jeanne Holierhoek; Uitgeverij Boom Amsterdam 2011, p. 82. Daarnaast t.a.p., p.68,69, 90 en 93. In de kern komt het verschil tussen Descartes en zijn voorgangers er op neer dat niet langer God het absolute beginpunt en fundament van het denken vormt maar het ‘ik’. Uit het ‘ik denk’, waarover volgens Descartes niet kan worden getwijfeld, leidt Descartes pas het bestaan van God af. Zie voor een uiteenzetting waarin het cartesiaanse denken verschilt van zijn voorgangers, Descartes, t.a.p., p. 36 tot en met 52 en Ger Groot, *De menselijke toon. Hoorcollege over de filosofie van de moderne mens,* CD 1; NRC Handelsblad Academie 2008. [↑](#footnote-ref-8)
8. Descartes, t.a.p., p.98, 99 en 101. [↑](#footnote-ref-9)
9. Bij deze constatering past een kanttekening. Onder meer Lievers meent dat Quine geenontologisch naturalist maar een pragmatisch naturalist is omdat Quine erkent dat hij voor zijn ontologisch naturalisme geen rechtvaardiging kan geven. Deze positie is verdedigbaar. Hookway laat daarentegen zien dat Quine in later werk, bijv. in ‘Theories en Things’ uit 1981 een (wetenschappelijk) *realistische* positie lijkt in te nemen en zich als fysicalist presenteert. Quine stelt namelijk in dit boek: *“the physicist’s language gives us a truer picture of the World than does the language of common sense”* (W.V.O. Quine, *Theories and Things;* Cambridge Harvard University Press, p. 92) en Christopher Hookway, *Quine;* Polity Press Cambridge,p.64). In zijn eerdere artikel ‘Facts of the Matter’ uit 1979 stelt Quine (p. 163): *“It is a way of saying that the fundamental objects are the physical objects. It accords physics its rightful place as the basic natural science without venturing any dubious hopes of reduction of other disciplines.”*

   Bron: <http://socialistica.lenin.ru/analytic/txt/q/quine_facts.pdf> en Hookway, t.a.p., p.71. De verhouding tussen wetenschappelijk realisme en pragmatisme lijkt een inconsistent punt in Quines filosofie die voortdurend in zijn werk opduikt. [↑](#footnote-ref-10)
10. W.V.O. Quine, ‘Epistemology Naturalized’, in: *Ontological Relativity and Other Essays;* Columbia 1969, p.69. [↑](#footnote-ref-11)
11. Quine, t.a.p., p.69. [↑](#footnote-ref-12)
12. Onder andere bij Quines bespreking van de zogenoemde observatiezinnen. Quine: *“Clarification of the notion of observation sentence is a good thing, for the notion is fundamental in two connections. These two correspond to the duality that I remarked upon early in this lecture: the duality between concept and doctrine, between knowing what a sentence means and knowing whether it is true.”* (Quine, t.a.p, p.88). [↑](#footnote-ref-13)
13. Quine, t.a.p., p.70. [↑](#footnote-ref-14)
14. W.V.O. Quine, ‘Epistemology Naturalized’, in: *Ontological Relativity and Other Essays;* Columbia 1969, p.70. [↑](#footnote-ref-15)
15. Quine, t.a.p., p.70. [↑](#footnote-ref-16)
16. Quine, t.a.p., p.71. [↑](#footnote-ref-17)
17. Quine, t.a.p., p.72. [↑](#footnote-ref-18)
18. Stokhof schrijft hierover:*“Dit principe stelt dat uitdrukkingen alleen in de context van een zin een betekenis hebben, maar niet zelfstandig. Het is een stelling met vergaande gevolgen. Het gaat namelijk lijnrecht in tegen de platoons-aristotelische erfenis die het denken over taal, denken en werkelijkheid eeuwenlang heeft bepaald. Niet woordbetekenissen, mentale concepten of platoonse ideeën vormen de bouwstenen van respectievelijk de taal, het bewustzijn of de werkelijkheid, maar grotere gehelen: zinnen, proposities, feiten. Consequent doorgedacht brengt dit een afscheid van de traditionele ‘dingen-ontologie’ met zich mee (een consequentie die we bijvoorbeeld in Wittgensteins Tractatus terug zien). Contextualiteit markeert de overgang van atomisme naar holisme, op uiteenlopende terreinen.”* In: Martin Stokhof, *Taal en betekenis. Een inleiding in de taalfilosofie;* Uitgeverij Boom Amsterdam 2009, p.75. [↑](#footnote-ref-19)
19. *“Carnap’s constructions, if carried succesfully to completion, would have enabled us to translate all sentences about the world into terms of sense data, or observation, plus logic and set theory. But the mere fact that a sentence is couched in terms of observation, logic and set theory does not mean that it can be proved from observation sentences by logic and set theory. The most modest of generalizations about observable traits will cover more cases than its utterer can have had occasion actually to observe. The hopelessness of grounding natural science upon immediate experience in a firmly logical way was acknowledged. The Cartesian quest for certainty has been the remote motivation of epistemology, both on its conceptual and its doctrinal side; but that quest was seen as a lost cause.”* (Quine, t.a.p., p. 74, onderstreping van auteur). [↑](#footnote-ref-20)
20. Quine, t.a.p., p.74 en 75. Zie voor Quines argumentatie het citaat uit noot 19. [↑](#footnote-ref-21)
21. W.V.O. Quine, ‘Epistemology Naturalized’, in: *Ontological Relativity and Other Essays;* Columbia 1969, p.75, 76 en 83. [↑](#footnote-ref-22)
22. Herman Philipse, *Filosofen van de 20e eeuw. Een hoorcollege over acht moderne denkers, CD 8;* Home Academy Publishers Den Haag, 2005. [↑](#footnote-ref-23)
23. Ik heb in deze scriptie te weinig ruimte om Quines semantiek gedetailleerd uiteen te zetten. Zie voor een goed overzicht: Martin Stokhof, *Taal en betekenis. Een inleiding in de taalfilosofie;* Uitgeverij Boom Amsterdam 2009, p. 144-155. [↑](#footnote-ref-24)
24. Dit voorbeeld en de hierna volgende voorbeelden ontleen ik aan : Menno Lievers, *Syllabus Taalfilosofie Universiteit Utrecht 2009*, hoofdstuk 5, p. 9.

    Bron: <http://www.phil.uu.nl/taalfilosofie/2009/Extra%20artikels/Quine.pdf> (bezocht op 7 oktober 2013). [↑](#footnote-ref-25)
25. Dit is de Quineaanse notie van de ‘indeterminacy of translation’, de onbepaaldheid van vertaling. [↑](#footnote-ref-26)
26. Desondanks ontwikkelt Quine wel een semantiek, zie noot 20. [↑](#footnote-ref-27)
27. W.V.O. Quine, ‘Epistemology Naturalized’, in: *Ontological Relativity and Other Essays;* Columbia 1969, p.82 en 83. [↑](#footnote-ref-28)
28. Een gangbare Engelstalige definitie voor ‘foundationalism’ luidt: “S’s justified belief that p is basis if and only if S’s belief that p is justified without owing it’s justification to any of S’s other beliefs.” Zie: <http://plato.stanford.edu/entries/epistemology/>. Het funderingsdenken wordt vergeleken met een gebouw, waarbij haar fundamenten staan voor eerste beginselen ofwel basisovertuigingen. [↑](#footnote-ref-29)
29. Quine is zeker bezig met de oude vraag naar structuur van rechtvaardiging maar kan door zijn descriptieve benadering deze vraag niet adequaat beantwoorden. [↑](#footnote-ref-30)
30. Binnen de biologie is eveneens aangevoerd dat het strikte empirisme ontoereikend is. Etholoog Konrad Lorenz stelt namelijk dat levende wezens over een vorm van aangeboren, a priori kennis beschikken in de vorm van aangeboren instincten, gedragsdisposities en leermechanismen. Deze kennis is in het erfelijk materiaal van het levende wezen opgeslagen (ontogenetisch a priori). Hij ondersteunde zijn stelling door te wijzen op het inprentingsmechanisme bij nestvlinders. Zie hiervoor Chris Buskes, *Evolutionair denken;* Uitgeverij Nieuwezijds Amsterdam 2006, p. 247 en 248. [↑](#footnote-ref-31)
31. Tristan den Dekker, *Gaan Quine’s empirisme en coherentisme samen?*, p. 24 en 25. Bron: <http://igitur-archive.library.uu.nl/student-theses/2012-0724-200541/BA%20scriptie%20tbv%20Igitur.docx> [↑](#footnote-ref-32)
32. Mij ontbreekt in deze scriptie de ruimte om nader op deze punten in te gaan. Zie uitvoerig hierover: Peter Hacker, Passing by the naturalistic turn: On Quine’s *Cul-de-sac*; <http://info.sjc.ox.ac.uk/scr/hacker/docs/Quine%27s%20cul-de-sac.pdf>, p.10. Hacker beschrijft overtuigend waarom funderingsdenken s.g. moet worden verlaten zonder dat dit leidt tot naturalistische epistemologie. Ik stem op dit punt met Hacker in. [↑](#footnote-ref-33)
33. Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained*, vert. Ton Maas en Frits Smeets; Uitgeverij Contact Amsterdam/Antwerpen 1993, p. 15. [↑](#footnote-ref-34)
34. Dennett, t.a.p., p. 37. [↑](#footnote-ref-35)
35. Dennett, t.a.p., p. 54. [↑](#footnote-ref-36)
36. Dit blijkt bijvoorbeeld duidelijk uit dit citaat: *“In de volgende hoofdstukken zal ik proberen een verklaring te geven voor het bewustzijn. Preciezer nog, ik zal de verschillende verschijnselen verklaren die samen datgene vormen wat we ‘bewustzijn’ noemen. Ik zal laten zien hoe al die verschijnselen fysieke effecten zijn van de activiteiten van het brein, hoe deze activiteiten tot stand zijn gekomen en hoe ze aanleiding hebben gegeven tot illusies over hun eigen krachten en eigenschappen. Het is heel moeilijk om ons voor te stellen hoe onze geest ons brein zou kunnen zijn – maar onmogelijk is het niet.”* (onderstreping van auteur). Dennett, t.a.p., p. 29. Het blijkt ook duidelijk uit het citaat van noot 27. [↑](#footnote-ref-37)
37. Dennett, t.a.p., hoofdstuk 7 behandelt de evolutie van het bewustzijn. [↑](#footnote-ref-38)
38. René Descartes, *Bibliotheek Descartes in acht banden, Band 3*, *Over de methode*, vert. Jeanne Holierhoek; Uitgeverij Boom Amsterdam deel 4 2011, p. 94 en 95 en deel 5, p. 120 en 121. Ook te vinden in *Meditaties* I-VI. [↑](#footnote-ref-39)
39. Descartes stelt: *“Toen ik mij vervolgens boog over de vraag wát ik ben, en besefte dat ik kon doen alsof ik geen lichaam had, en alsof de wereld niet bestond, en alsof ik nergens was, maar dat ik daarom nog niet kon doen alsof ik zelf niet bestond, dat integendeel uit het feit dat ik aan al het andere kon twijfelen, op zeer evidente en zekere wijze volgde dat ik bestond (terwijl ik alleen door op te houden met denken geen enkele reden zou hebben om aan te nemen dat ik bestaan had, zelfs als alles wat ik ooit had gedacht waar geweest zou zijn), concludeerde ik daaruit dat ik een substantie was waarvan heel het wezen, of de natuur, slechts is dat ze denkt en die om te bestaan geen plaats nodig heeft, noch afhankelijk is van enig stoffelijk ding. Zodat dit ik , dat wil zeggen, de ziel waardoor ik ben wat ik ben, volledig van het lichaam onderscheiden is en zelfs gemakkelijker kan worden gekend dan het lichaam en dat zelfs als het lichaam niet zou bestaan, de ziel toch alles zou zijn wat ze is.”* In: René Descartes, *Bibliotheek Descartes in acht banden, Band 3*, *Over de methode*, vert. Jeanne Holierhoek; Uitgeverij Boom Amsterdam 2011, p. 94 en 95. Marc Slors betoogt in zijn ‘*Dat had je gedacht. Brein, bewustzijn en vrije wil in filosofisch perspectief’* dat Descartes stelt dat ‘ik’ (de ‘res cogitans’) mijn bewustzijn ben. Ik denk dat dit iets genuanceerder ligt. Ik denk dat Descartes bedoelt dat de geest bewustzijn *heeft* maar dat er geen identiteit bestaat tussen ‘geest’ en ‘bewustzijn.’ Ook Buskes en Dennett maken deze fout, zie Chris Buskes, *Evolutionair denken;* Uitgeverij Nieuwezijds Amsterdam 2006, p. 19, Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained*, vert. Ton Maas en Frits Smeets; Uitgeverij Contact Amsterdam/Antwerpen 1993, hoofdstuk 5 en Marc Slors, *Dat had je gedacht. Brein, bewustzijn en vrije wil in filosofisch perspectief;* Boom Amsterdam 2012, p. 85. [↑](#footnote-ref-40)
40. Descartes heeft het over ‘het algemene zintuig’ en bedoelt hiermee de pijnappelklier. René Descartes, *Bibliotheek Descartes in acht banden, Band 3*, *Over de methode*, vert. Jeanne Holierhoek; Uitgeverij Boom Amsterdam 2011p. 116 en 117. [↑](#footnote-ref-41)
41. Descartes, *Bibliotheek Descartes in acht banden, Band 3*, *Over de methode*, vert. Jeanne Holierhoek; Uitgeverij Boom Amsterdam 2011, p.117. [↑](#footnote-ref-42)
42. Descartes, t.a.p., p. 118. [↑](#footnote-ref-43)
43. Descartes t,a,p, p.120. [↑](#footnote-ref-44)
44. Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained*, vert. Ton Maas en Frits Smeets; Uitgeverij Contact Amsterdam/Antwerpen 1993, hoofdstuk 4 . [↑](#footnote-ref-45)
45. Dennett, t.a.p., p. 99. [↑](#footnote-ref-46)
46. Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained*, vert. Ton Maas en Frits Smeets; Uitgeverij Contact Amsterdam/Antwerpen 1993, p. 282 en 283. [↑](#footnote-ref-47)
47. Hendrik Spiering, ‘Kijk, 200 miljard termieten’, *NRC Handelsblad*, zaterdag 17 november en zondag 18 november 2012, katern wetenschap, p.4. [↑](#footnote-ref-48)
48. Bewijs hiervoor zijn klassieke voorbeelden zoals het drinken van veel alcohol waardoor iemand zich (heel) anders gaat gedragen, medicijnen die psychische veranderingen kunnen veroorzaken zodat depressies of angsten verminderen en het uitvallen van bepaalde mentale vermogens bij hersenbeschadigingen. [↑](#footnote-ref-49)
49. Voor een mogelijke uitwerking van deze positie zie Gerrit Glas, ‘Wat kunnen de neurowetenschappen verklaren?’ in: *Wapenveld, 53 (2), p. 16-24.* Glas argumenteert zowel tegen dualistisch interactionisme als tegen fysicalisme. Zie ook mijn ‘The hard problem’, eindpaper wetenschapsfilosofie juni 2012. [↑](#footnote-ref-50)
50. Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained*, vert. Ton Maas en Frits Smeets; Uitgeverij Contact Amsterdam/Antwerpen 1993, p. 194 e.v. Ik teken hierbij aan dat er momenteel nog veel vragen zijn over de *wijze waarop* het menselijk bewustzijn evolutionair is ontstaan. Zie hierover o.a. Buskes in: Chris Buskes, *Evolutionair denken;* Uitgeverij Nieuwezijds Amsterdam 2006, p. 208 tot en met 215. [↑](#footnote-ref-51)
51. Zie hierover uitvoerig: David Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*; Oxford University Press 1997, p. 30. Voor een materialistische repliek op Chalmers, gebaseerd op Dennett, zie: Paul Raymore, ‘A materialist response to David Chalmers’ The Conscious Mind; bron: <http://philosophy.stanford.edu/apps/stanfordphilosophy/files/wysiwyg_images/raymore.pdf>. [↑](#footnote-ref-52)
52. Ik dank Carlo Ierna die mij attent maakte op het verschil tussen de methoden van Husserl c.s. en Dennett. Zie ook Ierna’s artikel ‘De methode van de fenomenologie’, die op de fenomenologische methode ingaat. In: Carlo Ierna, ‘De methode van de fenomenologie’; in: Peter Reynaert (red.), *Husserl. Een inleiding;* Uitgevers Pelckmans Kappellen en Klement Kampen, p.12-29. [↑](#footnote-ref-53)
53. Dennett meent zelf (uiteraard) dat dit niet het geval is. Dennett, t.a.p., p. 498 en 499. [↑](#footnote-ref-54)
54. Denk aan John Searles gedachte-experiment met de Chinese kamer met kaartenbakken vol Chinese karakters. Ik zal dit experiment hier niet bespreken. [↑](#footnote-ref-55)
55. Thomas Nagel, *What Does It All Mean?;* Oxford University Press 1987, p. 29 en 30. En: Chris Buskes, *Evolutionair denken;* Uitgeverij Nieuwezijds Amsterdam 2006, p. 200 en 201. [↑](#footnote-ref-56)
56. Dennett richt een heel hoofdstuk tegen het bestrijden er van in zijn boek. Zie: Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained*, vert. Ton Maas en Frits Smeets; Uitgeverij Contact Amsterdam/Antwerpen 1993, hoofdstuk 12. [↑](#footnote-ref-57)
57. Dennett, t.a.p., p. 408. [↑](#footnote-ref-58)
58. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Einde Einleitung in die phänomenologische Philosophie;* ed. W. Biemel 1954, p. 216. [↑](#footnote-ref-59)
59. Edmund Husserl, *Filosofie als strenge wetenschap*, vertaling Ger Groot; Boom Meppel Amsterdam 1980, p.14 tot en met 22, 50 en 51. [↑](#footnote-ref-60)
60. Husserl, t.a.p., p. 35, 60 tot en met 69 en Carlo Ierna, ‘De methode van de fenomenologie’; in: Peter Reynaert (red.), *Husserl. Een inleiding;* Uitgevers Pelckmans Kappellen en Klement Kampen, p.24. [↑](#footnote-ref-61)
61. Carlo Ierna, ‘De methode van de fenomenologie’; in: Peter Reynaert (red.), *Husserl. Een inleiding;* Uitgevers Pelckmans Kappellen en Klement Kampen, p. 12. [↑](#footnote-ref-62)
62. Carlo Ierna, t.a.p., p. 13. [↑](#footnote-ref-63)
63. Van belang is dus om te bedenken dat Husserls methode niet ontologisch maar epistemologisch is. Zij gaat dus over waarheidsvragen en niet over existentievragen (ontologie). Zie hierover: Carlo Ierna, t.a.p., p.18. [↑](#footnote-ref-64)
64. Ierna, t.a.p., p.16. [↑](#footnote-ref-65)
65. Ierna, t.a.p., p. 22. [↑](#footnote-ref-66)
66. Peter Reynaert, ‘De fenomenologie van de leefwereld en de crisis van de wetenschappen’, in: Peter Reynaert (red.) *Husserl. Een inleiding.* Uitgevers Pelckmans Kappellen en Klement Kampen, p. 98. [↑](#footnote-ref-67)
67. Reynaert, t.a.p., p. 99. [↑](#footnote-ref-68)
68. Edmund Husserl, *Filosofie als strenge wetenschap*, vertaling Ger Groot; Boom Meppel Amsterdam 1980, p 56. [↑](#footnote-ref-69)
69. Zie hierover uitvoeriger Dennis Dieks, ‘De wetenschappelijke methode bestaat!’, in: *De Filosoof,* nummer 60, p. 17 en 18. [↑](#footnote-ref-70)
70. Er zijn ook nog andere kritiekpunten mogelijk. Bijvoorbeeld zijn standpunt dat ons innerlijk leven moet worden gezien als een bewustzijnsstroom waarover wij reflecteren. Kierkegaard en Heidegger hebben er op gewezen dat de menselijke zijnswijze ‘existentie’ is, iets wat zelf door ons voltrokken moet worden. Zie hierover Theo de Boer in zijn inleiding in: Edmund Husserl, *Filosofie als strenge wetenschap*, vertaling Ger Groot; Boom Meppel Amsterdam 1980, p 28. [↑](#footnote-ref-71)