

Filosofie van de geest en het neurowetenschappelijke beeld van zelfbewustzijn

Een kritische reflectie op de mogelijkheid om zelfbewustzijn te beschrijven in termen van de neurowetenschappen, zoals de eliminatief materialist betoogt.

Door

Emma-Lena Maris

Bachelor scriptie opleiding Filosofie
Faculteit Geesteswetenschappen
Universiteit Utrecht
Eerste begeleider: Dr. Menno Lievers
Tweede begeleider: Dick Timmer
Studentnummer: 5879507
Datum: 25-06-2021

Inhoudsopgave

INHOUDSOPGAVE	2
SAMENVATTING	3
INLEIDING	4
1. WILFRID SELLARS EN HET ELIMINATIEF MATERIALISME	6
WILFRID SELLARS EN DE RIVALISERENDE <i>TWO IMAGES-OF-MAN</i>	6
DE TWEE CONCURRERENDE VISIES OP ZELFBEWUSTZIJN EN DE ZOEKTOCHT NAAR EEN VERENIGD BEELD	7
DE OPLOSSING VAN DE ELIMINATIEF MATERIALIST: (NEURO)WETENSCHAPPELIJK REALISME VAN ZELFBEWUSTZIJN	8
2. DE PROBLEMATIEK VAN HET ‘IK-ALS-SUBJECT’ BEWUSTZIJN VOOR ELIMINATIEF MATERIALISME	11
NIVEAUS VAN EEN ‘ZELF’: HET SUBSTANTIEVE EN IK-ALS-SUBJECT ZELFBEWUSTZIJN.....	11
<i>IMMUNITY TO ERROR THROUGH MISIDENTIFICATION</i> ALS PROBLEEM VOOR DE ELIMINATIEF MATERIALIST	12
3. HET SUBJECTIEVE ASPECT VAN DE IK-ERVARING ALS PROBLEEM VOOR DE ELIMINATIEF MATERIALIST	15
THOMAS NAGEL: WHAT IS IT LIKE TO BE A BAT?	15
DE KLOOF TUSSEN EEN OBJECTIEVE EN SUBJECTIEVE BESCHRIJVING VAN ZELFBEWUSTZIJN	16
4. LICHAMELIJK BEWUSTZIJN: EEN ONVOLLEDIG BEGRIP VAN ZELFBEWUSTZIJN	19
DE RESPONS VAN DE ELIMINATIEF MATERIALIST: ZELFBEWUSTZIJN ALS <i>BODILY AWARENESS</i>	19
CONCLUSIE	21
BIBLIOGRAFIE	23
VERKLARING KENNISNEMING REGELS M.B.T. PLAGIAAT	25
PLAGIAAT	25

Samenvatting

In deze scriptie wordt onderzocht of een eliminatief materialistische positie aannemelijk is in een verklaring van zelfbewustzijn. Daartoe wordt met behulp van het theoretische raamwerk van Wilfrid Sellars eerst licht geworpen op het conflict wat heerst tussen neurowetenschappelijke en filosofische verklaringen van zelfbewustzijn. Vanuit Sellars' dichotomie tussen het manifeste en het wetenschappelijke beeld van de mens-in-de-wereld wordt de rivaliteit geschetst tussen beide verklaringen die een integratief begrip van zelfbewustzijn in de weg staat. Vervolgens wordt de focus gelegd op *right-wing* Sellars aanhangers, waaronder Paul en Patricia Churchland, die een eliminatief materialistische positie verdedigen in het licht van dit debat. Aansluitend wordt vanuit drie filosofische posities een kritische respons gegeven op de mogelijkheid van een eliminatief materialistische conceptie van zelfbewustzijn. Allereerst wordt betoog dat volkspychologische noties die gepaard gaan met zelfbewustzijn, zoals introspectie en *immunity to error through misidentification*, niet kunnen worden beschreven in de neurowetenschappen. De eliminativist heeft de mogelijkheid om deze volkspychologische noties ofwel te ontkennen, ofwel ze in te bedden in de neurowetenschappen. Daarna zal worden betoogd dat beide posities onhoudbaar zijn. Daaropvolgend wordt door middel van Thomas Nagel's filosofische raamwerk beargumenteerd dat de subjectieve 'ik-ervaring' problematisch is voor de eliminatief materialist. Als gevolg daarvan wordt de eliminatief materialist wederom geconfronteerd met het ofwel ontkennen van een dergelijke notie, ofwel deze in te bedden in de neurowetenschappen. In het derde hoofdstuk wordt een poging gedaan tot het laatstgenoemde door de definiëring van zelfbewustzijn als *bodily awareness*. Daartoe wordt betoogd dat deze eliminatief materialistische respons geen sluitende verklaring geeft voor wat zelfbewustzijn is. Concluderend wordt gesteld dat de eliminatief materialist voor de uitdaging staat om een respons te geven op de geschetste problematiek. Voordat een fysieke theorie van zelfbewustzijn kan worden overwogen moet de eliminatief materialist ofwel overtuigend neurowetenschappelijk onderzoek leveren, ofwel een nieuw kader van begrippen moeten formuleren waarmee subjectieve noties in objectieve termen kunnen worden beschreven. Tot dan toe blijft een eliminatief materialistische positie onvoldoende voor een integratieve verklaring van zelfbewustzijn.

Inleiding

Intuïtief denken we over onszelf als wezens die zowel materiële als psychologische eigenschappen hebben – onze lichamen kennen fysieke kenmerken zoals gewicht en hoogte en we kennen mentale verschijnselen, zoals verlangens, intenties en doelen. We zien onszelf als wezens die bewust zijn van de wereld om ons heen en van onszelf, als bewust van de handelingen die we uitvoeren, van ons lichaam in de ruimte en van ons mentale leven. In andere woorden, we bevatten een vorm van zelfbewustzijn. ‘Zelfbewustzijn’ kan worden gedefinieerd als zich bewust zijn van zichzelf als een persoon of object te midden van andere objecten of personen.¹ Een zelfbewust persoon heeft kennis van het feit dat hij of zijzelf een individueel denkend wezen in de wereld is en andere objecten in de wereld erkent als anders-dan-ik. Kortom, zelfbewustzijn is de verwijzing van een ‘ik’ naar een zelf en van die zelf ben je je bewust.²

De verschijnselen rondom zelfbewustzijn roepen fundamentele filosofische en wetenschappelijke vragen op. Vind je een constante ‘zelf’ of ‘ik’ als je via introspectie in jezelf kijkt? Vind je een bepaalde geest die mentale toestanden heeft? Vind je spatio-temporele en fysicochemische processen die samen een ‘zelf’ vormen? Béné je je brein? Of ben je een *ghost in a machine*? Wat betekent het om bewust van mezelf te zijn?

De eerste vragen over zelfbewustzijn stammen van de Franse filosoof René Descartes en zijn Cartesiaans dualisme. Door methodologische twijfel komt hij tot zijn beroemde *cogito*-argument: met behulp van introspectie toont Descartes het bestaan van het *cogito* aan en daarin onderscheidt hij essentieel een materieel, uitgebreid lichaam van een immaterieel denkend ding, een ‘ego’ of het ‘ik’, dat de basis vormt van zijn Cartesiaans dualistische positie.³ In essentie *zijn* we een denkend, immaterieel ding en *hebben* we een materieel lichaam die met elkaar interacteren op dusdanige manier dat het lichaam en geest nauw verbonden zijn. Zijn argumentatie wordt gezien als de bron van vele problemen rondom zelfbewustzijn die sindsdien de filosofie en de wetenschap hebben bedwelmd. Filosofen en neurowetenschappers gebruiken een verscheidenheid aan invalshoeken en methoden om een beter begrip te krijgen van het concept zelfbewustzijn. Dit heeft haaks op elkaar staande opvattingen opgeleverd over wat een ‘zelf’ is en hoe iemand bewust van zichzelf kan zijn. Waar een filosoof, bijvoorbeeld, via introspectie of conceptuele analyse een begrip van zelfbewustzijn probeert te creëren, gebruikt een neurowetenschapper methodes zoals *functional magnetic resonance imaging* (fMRI) om neurofysiologische processen onderliggend aan zelfbewustzijn in kaart te brengen. Dit is problematisch, omdat het verschil in aanpak heeft geleid tot een verschillend begrip van wat het betekent om bewust te zijn van jezelf en dat maakt het lastig om beide concepties te combineren in een integrale opvatting van wat zelfbewustzijn is.

In het licht van een dergelijk multidisciplinair debat, onderscheidt Wilfrid Sellars in zijn boek *Science, Perception, and Reality* het manifeste en wetenschappelijke *image of man-in-the-world*.⁴ Sellars plaatst het manifeste en het wetenschappelijke wereldbeeld tegenover elkaar en beargumenteert voor een tegenstelling tussen beide. Hij betoogt dat de twee beelden van de mens-in-de-wereld uiteindelijk gesynthetiseerd kunnen worden in een stereoscopische visie waarin voor beide beelden een plaats is voor een volledig begrip en integrale verklaring van de

¹ Joel Smith, "Self-Consciousness," In The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2020 Edition), ed Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/self-consciousness/> (geraadpleegd 25 mei 2021).

² Joel Smith, "Self Consciousness."

³ R. Descartes, *Meditations on First Philosophy*, (London: Oxford University press, 2008).

⁴ Wilfrid Sellars, "Philosophy and the Scientific Image of Man," in *Science, Perception and Reality*. (London: Routledge and Kegan Paul Ltd, 1963), 1-40.

wereld.⁵ De concurrentie tussen de twee wereldbeelden wordt sindsdien door veel filosofen aangenomen. De mogelijkheid van een synthese in een stereoscopische visie wordt echter door velen bekritiseerd als onhaalbaar. Als gevolg profileren aanhangers van Sellars zich langs twee wegen: als *left-wing* of als *right-wing*. In deze scriptie richt ik me op *right-wing* Sellars aanhangers, die de nadruk leggen op hard wetenschappelijk realisme en het primaat dat Sellars daaraan verleent. Deze visie wordt aangehangen door Paul en Patricia Churchland, die stellen dat het manifeste wereldbeeld niet te reduceren is tot het wetenschappelijke wereldbeeld en enkel het wetenschappelijke beeld de werkelijkheid juist weergeeft.⁶ Als gevolg moet het manifeste wereldbeeld geëlimineerd worden en moet de wereld uitsluitend beschreven worden op een wetenschappelijke manier. Deze positie in het licht van zelfbewustzijn wordt gedefinieerd als ‘eliminatief materialisme’, dat stelt dat ons alledaags zelfbegrip van de menselijke geest onjuist is en dat de volkspychologie dat deel uitmaakt van het manifeste wereldbeeld verworpen dient te worden.⁷ Onder de volkspychologie wordt een geheel aan begrippen, opvattingen en verklaringen van de menselijke geest verstaan zoals deze gebruikt worden in het dagelijkse spraakgebruik, ook wel de omgangstaal. Eliminativisten nemen Descartes’ observatie als uitgangspunt, maar waar Descartes de realiteit van psychologische toestanden aanneemt, trekken eliminativisten het bestaan ervan zoals dat beschreven wordt in de volkspychologie in twijfel. Eliminatief materialisten stellen ofwel dat er geen mentale toestanden zijn, enkel brein toestanden, ofwel dat er wel mentale toestanden bestaan, maar dat die in feite brein toestanden zijn.⁸

In dit essay onderzoek ik of het mogelijk is om een eliminatief materialistische positie in te nemen om een verklaring en integratief begrip te krijgen van zelfbewustzijn. Daarbij wordt onderzocht in hoeverre het mogelijk is om zelfbewustzijn te beschrijven in enkel wetenschappelijke taal, zonder gebruik te maken van volkspychologische noties. Aan de hand van het theoretisch raamwerk van Sellars poog ik het conflict wat heerst tussen neurowetenschappelijke verklaringen en filosofische verklaringen van zelfbewustzijn uiteen te zetten. Aansluitend bespreek ik de positie van Paul en Patricia Churchland en hun eliminatief materialisme. Vervolgens behandel ik drie filosofische posities die als problematisch kunnen worden beschouwd voor eliminatief materialisten. Enerzijds stel ik dat Shoemaker’s noties van *immunity to error through misidentification* en introspectie een probleem vormen voor een volledig eliminatief materialistische verklaring van zelfbewustzijn. Daarnaast gebruik ik Thomas Nagel’s filosofische raamwerk om aan te geven dat de stelling dat zelfbewustzijn in feite hersenprocessen is penibel is, vanwege de moeilijkheid om subjectieve aspecten van de ik-ervaring te beschrijven in objectieve termen. Daaropvolgend zal ik een respons vanuit een eliminatief materialist aandragen en laten zien dat deze respons (nog) geen sluitend antwoord geeft op de problematiek waar de eliminativist mee geconfronteerd wordt.

⁵ Wilfrid Sellars, “Philosophy and the Scientific Image of Man,” 5.

⁶ Paul Churchland, *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, (Cambridge University Press, 1979).

⁷ Ramsey William, “Eliminative Materialism,” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), ed Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/materialism-eliminative/> (geraadpleegd 25 mei 2021).

⁸ Ramsey William, “Eliminative Materialism.”

1. Wilfrid Sellars en het eliminatief materialisme

Wilfrid Sellars en de rivaliserende *two images-of-man*

Voordat er onderzocht kan worden of eliminatief materialisme voldoende verklarende kracht heeft voor een begrip van zelfbewustzijn, is het noodzakelijk om neurowetenschappelijke en filosofische verklaringen van zelfbewustzijn in relatie tot elkaar te plaatsen. Daartoe maak ik gebruik van het theoretische kader van Wilfrid Sellars, zoals hij deze presenteert in zijn artikel *Philosophy and the Scientific Image of Man*, in zijn boek *Science, Perception, and Reality*.⁹ Sellars zet twee verklarende beschrijvingen van de wereld als concurrerend tegenover elkaar en laat duidelijk zien waar de knelpunten zitten die een beter begrip van de wereld om ons heen voorkomen. Door Sellars' theoretische raamwerk te gebruiken en daarbinnen de neurowetenschappelijke en filosofische concepties van zelfbewustzijn te plaatsen wordt licht geworpen op een van de grote knelpunten binnen het debat rondom zelfbewustzijn. Nadat Sellars' positie – en de daarmee relatie tot zelfbewustzijn – is weergegeven, zal de eliminatief materialistische positie van Paul en Patricia Churchland uiteen worden gezet. Achtereenvolgens worden, in de volgende hoofdstukken, filosofische posities besproken die problematisch kunnen zijn voor een dergelijke eliminativistische verklaring van zelfbewustzijn.

Volgens Sellars is het doel van de filosofie “*to understand how things in the broadest possible sense of the term hang together in the broadest possible sense of the term*”.¹⁰ Een van de grote problemen voor de filosofie sinds de wetenschappelijke revolutie is dat de filosoof geconfronteerd wordt met twee tegenstrijdige beelden met dezelfde orde van complexiteit die beide pogen een volledig beeld te geven van *man-in-the-world*.¹¹ De twee visies waarmee de filosoof in aanraking komt zijn twee projecties van het begrip van de mens-in-de-wereld die benoemt hij als het manifeste en het wetenschappelijke beeld van de mens-in-de-wereld.

Het eerste beeld definieert Sellars op twee manieren. Hij definieert het ‘manifeste beeld’ enerzijds als “*the framework in terms of which man came to be aware of himself as man-in-the-world*”, dat wil zeggen: het omvat de transitie naar een conceptueel denkende mens en daarmee de overgang naar het ontstaan van de mens zoals hij zich bewust werd van zichzelf.¹² Anderzijds is het manifeste beeld een verfijning van wat hij het ‘originele’, pre-conceptuele beeld noemt.¹³ Deze verfijning is zowel categoriaal, door het toevoegen, verwijderen en herconceptualiseren van concepten in het raamwerk, als empirisch, door het gebruik van gelimiteerd empirisch onderzoek om generalisaties over de wereld te maken op het niveau van de waarneming. Algemeen gesteld is het manifeste wereldbeeld het raamwerk waarbinnen we de wereld alledaags observeren en verklaren.¹⁴ Dit wereldbeeld is de wereld van personen als onderscheidend van de wereld van de dingen: de nadruk ligt op personen die handelen vanuit redenen of normativiteit. Binnen dit kader is weldegelijk ruimte voor wetenschap: het is gedisciplineerd, kritisch en berust op wetenschappelijke fundamenten zoals deductie, inductie en causaliteit. De vorm van wetenschap binnen het manifeste beeld is echter gelimiteerd en maakt geen gebruik van niet-waarneembare entiteiten – en daarbij behorende principes – om de waarneembare wereld te verklaren.¹⁵ De *perennial philosophy*, *philosophy of common sense* en *ordinary usage* appelleren aan het manifeste beeld als de ware verklaring voor de structuur

⁹ Wilfrid Sellars, “Philosophy and the Scientific Image of Man.”

¹⁰ Wilfrid Sellars, “Philosophy and the Scientific Image of Man,” 1.

¹¹ Wilfrid Sellars, “Philosophy and the Scientific Image of Man,” 4.

¹² Wilfrid Sellars, “Philosophy and the Scientific Image of Man,” 6.

¹³ Wilfrid Sellars, “Philosophy and the Scientific Image of Man,” 7.

¹⁴ Willem DeVries, “Wilfrid Sellars,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), ed Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/sellars/>. (geraadpleegd 28 mei 2021).

¹⁵ Wilfrid Sellars, “Philosophy and the Scientific Image of Man,” 7.

van de wereld.¹⁶ Filosofen zoals Wittgenstein, Descartes, Moore en Plato zijn bij uitstek boegbeelden van de voortdurende filosofie die werken binnen het kader wat het manifeste beeld geeft en in termen van dit wereldbeeld de wereld pogen te begrijpen.¹⁷

Sinds de wetenschappelijke revolutie is er, volgens Sellars, een tweede beeld van de mens-in-de-wereld gekomen, die concurrerende verklaringen postuleert over de wereld om ons heen ten opzichte van het manifeste wereldbeeld. Het wetenschappelijke beeld van de mens-in-de-wereld is een construct van verschillende wetenschappen – zoals natuurkunde, wiskunde, biologie, scheikunde – die een verklaring voor de wereld geven in de vorm van niet-waarneembare entiteiten. Het wetenschappelijke beeld berust daarin essentieel op het manifeste wereldbeeld, in de zin dat het methodologisch afhankelijk is van het manifeste raamwerk.¹⁸ Desalniettemin is het wetenschappelijke beeld een volledig beeld en heeft het de potentie om een volledige waarheid te geven in haar verklaringen van de wereld.¹⁹ De manier waarop het wetenschappelijke wereldbeeld de wereld beschrijft is echter rivaliserend aan de manier waarop het manifeste beeld dit doet. Sellars stelt:

“(...) [A]lthough methodologically a development within the manifest image, the scientific image presents itself as a rival image. From its point of view the manifest image on which it rests is an ‘inadequate’ but pragmatically useful likeness of a reality which first finds its adequate (in principle) likeness in the scientific image.”²⁰

Sellars maakt gebruik van de term *in principle*, omdat hij stelt dat het wetenschappelijke wereldbeeld nog in ontwikkeling is en *nog* geen volledig beeld bezit van de werkelijkheid. Desalniettemin stelt Sellars dat de wetenschap wel in staat is om in de toekomst een dergelijk volledig beeld te vormen. Op het moment dat het wetenschappelijke beeld de juiste verklaringen geeft voor de wereld, zijn de verklaringen in de manifeste zin ontoereikend en onjuist, omdat de twee tegengesteld aan elkaar zijn.

Sellars' introduceert zodoende twee theoretische, op zichzelf staande structuren, met elk hun eigen niveau van complexiteit, methoden en verklaringen van de wereld om ons heen. De rivaliteit tussen de twee beelden is problematisch, omdat het voorkomt dat er een volledig toereikende verklaring van de wereld om ons heen is. We blijven achter met de vraag hoe de wetenschap zich verhoudt tot de alledaagse conceptie van de wereld en welke een juiste verklaring geeft.

De twee concurrerende visies op zelfbewustzijn en de zoektocht naar een verenigd beeld

Het probleem over de rivaliteit tussen het manifeste en het wetenschappelijke wereldbeeld doet zich ook voor als men spreekt over zelfbewustzijn. Zelfbewustzijn kan op manifeste wijze worden beschouwd binnen de voortdurende filosofie, de gewone, alledaagse taal en binnen de *common sense* beweging. In de alledaagse werkelijkheid zal 'zelfbewustzijn' worden gedefinieerd als het 'ik' wat bewust is van zichzelf tussen andere subjecten en objecten; als een samenhangend en stabiel 'zelf'; als een 'centraal zelf' wat verschillende intenties, karaktereigenschappen, mentale en fysieke toestanden heeft.²¹

Daarmee rivaliserend wordt zelfbewustzijn binnen het neurowetenschappelijke domein gedefinieerd in termen van breinactiviteit, neuronplasticiteit en de invloed van genetica. Deze

¹⁶ Wilfrid Sellars, "Philosophy and the Scientific Image of Man," 14.

¹⁷ Wilfrid Sellars, "Philosophy and the Scientific Image of Man," 19.

¹⁸ Wilfrid Sellars, "Philosophy and the Scientific Image of Man," 20.

¹⁹ Wilfrid Sellars, "Philosophy and the Scientific Image of Man," 20.

²⁰ Wilfrid Sellars, "Philosophy and the Scientific Image of Man," 20.

²¹ Diego Fernandez-Duque en Barry Schwartz, "Common Sense Beliefs about the Central Self, Moral Character and the Brain," *Frontiers in Psychology*, 6 (2016), 2.

twee benaderingen om zelfbewustzijn te definiëren concurreren met elkaar in hun verklaringen en confronteren ons met twee perspectieven die *prima facie* niet samengevoegd kunnen worden tot een enkele begripsbepaling. Het verklaren en begrijpen van zelfbewustzijn valt daarmee in dezelfde dichotomie als het onderscheid tussen het manifeste en het wetenschappelijke beeld. Dit is problematisch, omdat het een integraal begrip van zelfbewustzijn in de weg staat. Het is daarmee nodig om het eerst te ontdoen van de problematiek van de twee concurrerende beelden om een volledig begrip te krijgen van wat het betekent om zelfbewust te zijn.

Sellars stelt verschillende mogelijkheden voor om ons te bevrijden van de dichotomie tussen enerzijds manifeste en anderzijds wetenschappelijke beschrijvingen van de wereld: enkel het manifeste beeld wordt aangenomen als de ware representatie van de werkelijkheid; enkel het wetenschappelijke beeld wordt aangenomen als de ware representatie van de werkelijkheid; of beide beelden bestaan weldegelijk, maar de ene heeft prioriteit boven de ander. Sellars argumenteert zelf dat het mogelijk is om een stereoscopisch beeld te vormen, waarin beide beelden van de mens-in-de-wereld een plaats vinden.²² Daarin stelt Sellars het wetenschappelijke beeld primair voor de verklaring van dingen om ons heen, maar dat het dwaas is om te proberen het manifeste wereldbeeld stukje bij beetje te vervangen door fragmenten van het wetenschappelijke wereldbeeld. Het manifeste beeld van de mens-in-de-wereld krijgt een normatieve rol toegewezen binnen het stereoscopisch beeld van de mens-in-de-wereld. Door het toevoegen van het manifeste beeld aan het (primaire) wetenschappelijke beeld is het mogelijk om te spreken over intenties, plichten en normen. Sellars stelt dat het stereoscopische wereldbeeld dan *onze* wereld wordt, door het toevoegen van het normatieve perspectief van het manifeste beeld aan het wetenschappelijke wereldbeeld, die claims doet over wat de wereld om ons heen is en waar het uit bestaat.²³ We dienen te erkennen dat er twee beelden zijn, met elk zijn eigen rol. Op het moment dat we de twee wereldbeelden deze plek geven, is er, volgens Sellars, geen concurrentie meer tussen beide beelden.

De tegenstelling die Sellars aanhaalt in zijn artikel wordt door vele filosofen na hem aangenomen. De rivaliteit tussen de twee verklaringen van de wereld om ons heen die hij aangeeft is dermate sterk, dat de mogelijkheid tot een synthese van beide beelden, zoals Sellars mogelijk acht, in twijfel wordt getrokken. Als nalatenschap profileren verschillende filosofen zich als *right-wing* of *left-wing* Sellars aanhangers, waarbij de tweedeling die Sellars beschrijft wordt overgenomen, maar over de synthese wordt getwist. *Left wing Sellarsians* benadrukken Sellars' verwerping van reductionisme van het manifeste beeld tot het wetenschappelijke beeld, maar vanwege de reikwijdte van dit essay zal ik deze positie niet bespreken. *Right wing Sellarsians* leggen de nadruk op hard wetenschappelijk realisme en het primitieve daarvan. Paul en Patricia Churchland worden geprofileerd als *right wing Sellarsians* en verdedigen het eliminatief materialisme, dat stelt dat ons *common-sense* begrip van psychologische toestanden onjuist is en dat noties zoals mentale toestanden, verlangens en overtuigingen geen plaats vinden in een nauwkeurige verklaring van de menselijke geest.²⁴ Ze onderschrijven de tegenstrijdigheid die Sellars opmerkt tussen manifeste en wetenschappelijke verklaringen, maar trekken de mogelijkheid van een stereoscopisch beeld in twijfel en geven een andere mogelijkheid om zich te ontdoen van de dichotomie die Sellars beschrijft.

De oplossing van de eliminatief materialist: (neuro)wetenschappelijk realisme van zelfbewustzijn

Om een goed begrip te krijgen van zelfbewustzijn, dienen we, volgens eliminativisten Paul en Patricia Churchland, te vertrouwen op wetenschappelijk onderzoek. Ze betogen tegen

²² Wilfrid Sellars, "Philosophy and the Scientific Image of Man," 32.

²³ Wilfrid Sellars, "Philosophy and the Scientific Image of Man," 34.

²⁴ Ramsey William, "Eliminative Materialism."

volkpsychologische noties, waaronder dat we via introspectie inzicht krijgen in ons mentale leven. In hun artikelen geven ze verschillende voorbeelden die aanduiden dat introspectie geen betrouwbare informatie geeft en dat onderzoek heeft aangetoond dat de theorie geladenheid van onze waarneming ook de innerlijke waarneming betreft en het dus geen objectieve informatie geeft over ons mentale leven.²⁵ In hun kritiek op de volkpsychologie stellen ze dat elke nauwkeurige theorie tezamen behoort te gaan met een vruchtbaar onderzoek met voldoende verklaringkracht en de volkpsychologie doet dat niet. Veel vragen over hoe we dromen, hoe geheugen werkt en wat zelfbewustzijn is worden in de volkpsychologie niet verklaard. Om te begrijpen wat zelfbewustzijn inhoudt moeten we ons, volgens hen, richten op wetenschappelijk onderzoek van het brein:

“Finally it must be asked, how should we try to understand what consciousness is? A variety of research strategies and approaches may be fruitful, but it seems to me that they should finally converge upon, in one way or another, investigation of the brain itself.”²⁶

De enige manier is waarop we een begrip kunnen krijgen van mentale concepten zoals zelfbewustzijn is door wetenschappelijke verklaringen. Onderzoeken die de neurofysiologische verschillen bepalen tussen bewuste en niet-bewuste toestanden en hoe dit in verband staat met hersenactiviteit is de manier waarop een dieper begrip gevormd kan worden van wat zelfbewustzijn is.²⁷ Paul en Patricia Churchland vegen daarmee Sellars’ manifeste wereldbeeld volledig van de baan en stellen dat voor een juiste notie van zelfbewustzijn we ons enkel dienen te richten op het wetenschappelijke wereldbeeld. Daarmee gepaard stellen ze dat we niet alleen manifeste verklaringen van mentale toestanden overboord moeten gooien, maar dat we ook het praten in manifeste termen uit onze taal moeten verwijderen.

Volgens de eliminativistische verklaring van zelfbewustzijn van Paul en Patricia Churchland beschrijven de centrale principes van de volkpsychologie zelfbewustzijn radicaal verkeerd. De volkpsychologie speelt geen rol in een serieuze wetenschappelijke verklaring van de geest. Mentale toestanden zijn onherleidbaar, omdat de manier waarop deze beschreven worden in de volkpsychologie niet bestaan. We moeten dus niet in manifeste termen praten over zelfbewustzijn en er bestaat niets meer in onze geest dan wat er in onze hersenen gebeurt: zelfbewustzijn is enkel de activiteit van bepaalde neuronen in ons brein. Op deze manier kan een uitweg worden gevonden uit Sellars’ probleem van de twee rivaliserende beelden van de mens-in-de-wereld: het manifeste beeld dient volledig te worden verwijderd en het (neuro)wetenschappelijke beeld geeft de juiste beschrijving van de wereld.

De eliminativistische aanpak van Paul en Patricia Churchland om zelfbewustzijn te beschrijven lijkt echter contra-intuïtief. Deze benadering leidt ertoe dat psychologische toestanden zoals zelfbewustzijn op eenzelfde manier worden beschreven als andere objecten in de werkelijkheid. De ware aard van, bijvoorbeeld, een tafel kan worden beschreven als materie die bestaat uit atoomverbindingen die onderling covalente bindingen aangaan op een dergelijke manier dat deze verbindingen samen de tafel maken. De manier waarop wij kijken naar objecten, zoals tafels, en naar psychologische toestanden in onszelf, zoals zelfbewustzijn, is daarentegen intuïtief zeer verschillend. Op eliminativistische wijze spreken over dat water in feite H₂O is iets heel anders dan spreken over dat zelfbewustzijn in feite het vuren van neuron A naar neuron B is. Met psychologische toestanden lijkt immers iets heel anders aan de hand door onze ervaring van een ‘ik-als-subject’.

²⁵ Patricia Churchland, “Consciousness: the Transmutation of a Concept,” *Pacific Philosophical Quarterly* 64 (1983), 80-95.

²⁶ Patricia Churchland, “Consciousness: the Transmutation of a Concept,” 93.

²⁷ Patricia Churchland, “Consciousness: the Transmutation of a Concept,” 94.

Daarmee rijst de vraag of eliminatief materialisme over zelfbewustzijn wel verdedigbaar is, zoals Paul en Patricia Churchland stellen. Het vormt een uitdaging voor eliminatief materialisten om te kunnen verklaren hoe het vuren van bepaalde neuronen kan leiden tot een eminente eigenschap zoals zelfbewustzijn. In hoeverre is het mogelijk om zelfbewustzijn te beschrijven in enkel wetenschappelijke taal en geen gebruik te maken van de volkpsychologische noties die worden afgekeurd door eliminatief materialisten? In wat volgt poog ik een antwoord te formuleren op bovenstaande vraag.

2. De problematiek van het ‘ik-als-subject’ bewustzijn voor eliminatief materialisme

Niveaus van een ‘zelf’: het substantieve en ik-als-subject zelfbewustzijn

Wittgenstein beschrijft in een passage in *The Blue Book* twee verschillende gebruiksvormen van het woord ‘ik’:

“There are two different cases in the use of the word “I” (or “my”) which I might call “the use as object” and “the use as subject.” Examples of the first kind of use are these: “My arm is broken,” “I have grown six inches,” (...) Examples of the second kind are: “I see so-and-so,” “I hear so-and-so,” “I try to lift my arm,” “I think it will rain[.]”.”²⁸

Eenzelfde demarcatie wordt gebruikt door Bermúdez, Marcel en Eilan in hun boek *The Body and the Self*, waarin twee concepties van zelfbewustzijn worden beschreven die stammen uit het Cartesiaans dualisme.²⁹ Enerzijds is er de these van een substantief zelfbewustzijn, dat wil zeggen: zelfbewustzijn als het verwijzen naar een ‘ik’ als een blijvend object.³⁰ Deze these over bewustzijn laat ruimte voor invulling van de ‘zelf’ als een puur mentaal of materieel object en roept vragen op over wat het betekent dat we onszelf als object kunnen ervaren en hoe deze representatie in zijn werk gaat. Anderzijds kan de notie van een ik-als-subject worden afgeleid, die inhoudt dat een zelfbewust, denkend en ervarend subject altijd op een bepaalde manier in relatie staat met het verwerven van kennis over haar psychologische toestanden (denk aan, bijvoorbeeld, pijn ervaren).³¹ Vragen met betrekking tot dit domein van zelfbewustzijn gaan over hoe een individu kennis kan vergaren over diens mentale toestanden en in welke vorm deze mentale toestanden zich aan ons voordoen. Daarnaast doet zich de kwestie voor of de ik-als-subject these beperkt blijft tot psychologische toestanden, of dat dit bewustzijn ook op een bepaalde manier bewustzijn van fysieke eigenschappen van ons lichaam in de ruimte inhoudt en daarmee dus ook het substantieve zelfbewustzijn insluit. Het ontkennen dat het ik-als-subject bewustzijn ook het substantieve zelfbewustzijn inbedt leidt tot een kloof tussen zelfbewustzijn van een psychologisch ‘ik’ en een belichaamd ‘ik’. Dit heeft tot gevolg dat in vele theorieën over zelfbewustzijn overlap optreedt tussen bewustzijn van een zelf gedefinieerd als psychologische mentale staten en van een belichaamd zelf met fysieke eigenschappen net zoals andere objecten.

Dit maakt het gecompliceerd om te spreken over zelfbewustzijn als geheel met een duidelijke demarcatie tussen een mentaal en een belichaamd ‘ik’ en als gevolg zal de definitie van zelfbewustzijn – als een object tussen anderen of als een ik-als-subject – zo nu en dan verschillen in dit essay. Een eliminatief materialist zou, overigens, überhaupt geen onderscheid maken, aangezien zij het bestaan van het mentale zoals dat beschreven wordt door de volkpsychologie ontkennen. Wat in de volkpsychologie ‘het mentale’ wordt genoemd zal zich anders aan ons voordoen wanneer dat beschreven wordt door de neurowetenschappen. In wat volgt zal ik beschrijven waarom dit een probleem vormt voor eliminatief materialisten.

Volgens Shoemaker berust het verschil tussen substantief en ik-als-subject zelfbewustzijn essentieel op introspectie. Via deze introspectie kunnen wij kennis verwerven over onze psychologische toestanden en Shoemaker merkt op dat deze kennis altijd ‘*immune to error through misidentification relative to the first person pronoun*’ is.³² De standaardopvatting

²⁸ Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Oxford, Engeland: Blackwell, 1958, 66-67.

²⁹ José Luis Bermúdez, Anthony Marcel en Naomi Eilan (red), *The Body and the Self*, Massachusetts/London: the MIT press, 1995, 3.

³⁰ José Luis Bermúdez, Anthony Marcel en Naomi Eilan (red), *The Body and the Self*, 5.

³¹ José Luis Bermúdez, Anthony Marcel en Naomi Eilan (red), *The Body and the Self*, 22.

³² Sydney Shoemaker, “Self Reference and Self-Awareness,” *Journal of Philosophy* 65 (1968), 555-567.

van *immunity to error through misidentification* (IEM) is dat sommige, maar niet alle, gedachten van de eerste persoon IEM zijn. Zelftoeschrijvingen zijn immuun voor fouten met betrekking tot voornaamwoorden van de eerste persoon in de zin dat men zich niet kan vergissen in zelftoeschrijvingen. Als ik, bijvoorbeeld, beoordeel dat ik nadenk over een concert van gisterenavond, dan zou het onzinnig zijn om te stellen dat ik inderdaad iemand ken die aan het concert van gisteren denkt, maar dat ik mezelf afvraag of *ik* echt die persoon ben.³³ De argumentatie gaat in grote lijnen als volgt:

- (1) De spreker X weet dat een iets Φ is;
- (2) X heeft Φ verkregen via introspectie;
- (3) Introspectie is noodzakelijkerwijs een bewustzijn van eigen mentale kenmerken, het is immers onmogelijk om de geest van een ander te inspecteren;
- (4) Φ moet dus wel introspectieve inhoud zijn van X;
- (5) Het dan is onmogelijk om te stellen dat X gedachte Φ heeft en X niet zichzelf is;
- (6) Het is niet mogelijk voor X om een introspectief gerepresenteerd onderwerp Φ verkeerd te identificeren;
- (7) Psychologische toestanden zijn immuun voor fouten door verkeerde identificatie ten opzichte van voornaamwoorden van de eerste persoon.

IEM gaat niet om alle uitspraken die een persoon doet. Iemand kan immers zich vergissen in uitspraken aangaande objecten in de buitenwereld, maar het punt van IEM maakt is dat een persoon zich niet kan vergissen in uitspraken over haar eigen mentale inhoud. IEM is dus een epistemologisch fenomeen dat *prima facie* gerelateerd is aan uitspraken over een ik-als-subject. De definitie van ‘zelfbewustzijn’ zoals Shoemaker deze geeft gaat gepaard met het idee dat IEM een noodzakelijke voorwaarde is voor wat het betekent dat ik bewust ben van mezelf. Deze voorwaarde is een intuïtieve, volkopsychologische notie: IEM heb ik enkel over mijn eigen psychologische toestand en kan ik niet hebben over een ander en dit is wat essentieel onderscheidend is van anderen. Derhalve is de capaciteit tot IEM via introspectie nauw verbonden met het hebben van zelfbewustzijn.

Immunity to error through misidentification als probleem voor de eliminatief materialist

Volkopsychologische volksnoties zoals IEM worden echter afgewezen door eliminativisten en het intuïtieve IEM vormt een uitdaging voor het eliminatief materialisme, omdat zij stellen dat mentale toestanden in feite breinprocessen zijn en dat de volkopsychologie vervangen dient te worden door de neurowetenschappen. Eliminatief materialisten schrijven de functie van een ik-als-subject weg en stellen dat de enige manier van over een ‘zelf’ praten is als een object. Daarmee positioneert Shoemaker een argument tegen eliminatief materialisme. Hij stelt dat als eliminativisten betogen dat een ‘zelf’ intrinsiek fysieke eigenschappen heeft en dat op grond van die fysieke eigenschappen een ‘zelf’ kan worden waargenomen – alsof iemand zichzelf in de spiegel kan waarnemen en een ‘zelf’ herkent. Maar hij stelt dat als wij refereren naar een ‘zelf’, dat onze intuïtie ons leert dat we niet over een dergelijk ‘zelf’ spreken:

“When one is introspectively aware of one's thoughts, feelings, beliefs and desires, one is not presented to oneself as a flesh and blood person, and one does not seem to be presented to one as an object at all.”³⁴

³³ Bill Brewer, “Bodily Awareness and the Self,” in *The Body and the Self* (the MIT press, 1995), 292.

³⁴ Sydney Shoemaker, “Personal Identity: a Materialist Account,” in *Personal Identity*, 67-132. Oxford, England: Basil Blackwell, 1984, 102.

We stellen onszelf via introspectie niet voor als lichamelijke entiteiten, maar we ervaren onszelf als een ik-als-subject. Waarom doet dit ertoe? Er zijn meerdere interpretaties van concepten zoals 'introspectie', 'bewustzijn van zichzelf als object' en 'als ik-als-subject'. Het gaat er echter niet om of dat je het volledig eens bent met Shoemaker's notie van introspectie en IEM, maar dat dergelijke concepten een uitdaging vormen voor eliminatief materialisme. Eliminativisten beschrijven een 'zelf' enkel als een substantief zelfbewustzijn en het gevolg daarvan is dat Shoemaker's noties zoals IEM en introspectie niet als zodanig kunnen blijven bestaan in een eliminatief materialistische verklaring van zelfbewustzijn. De eliminatief materialist heeft vervolgens twee mogelijkheden om met gelijksoortige noties om te gaan:

- (1) Eliminativisten verwerpen noties zoals IEM en introspectie, dat wil zeggen: de intuïtie die wij ervaren aangaande deze concepten is misplaatst en in feite is het enkel theorie geladenheid van de waarneming;
- (2) Eliminatief materialisten proberen noties zoals IEM en introspectie in te bedden in de neurowetenschappen en op deze manier plaats te maken voor een eliminatief materialistische verklaring van deze concepten.

Beide mogelijkheden lijken respectievelijk contra-intuïtief en onwenselijk of hebben geen empirisch-wetenschappelijke basis. De eerste mogelijkheid vereist dat ons intuïtieve gevoel van de mogelijkheid tot introspectie en IEM overboord worden gegooid in een verklaring van zelfbewustzijn. Het bewijs voor dat dit niet is hoe wij onszelf ervaren kijkt ons recht in de ogen aan: ieder individu ervaart immers bepaalde toestanden in zichzelf ('ik ben moe,' 'ik heb hoofdpijn,' 'ik wil mijn scriptie halen,' et cetera). Daarnaast heeft deze positie ook duidelijke pragmatische gevolgen, dat wil zeggen: de overtuigingen die wij over ons mentale leven hebben zijn misplaatst. Dit staat niet enkel zelfkennis in de weg, maar ertoe dat communicatie met anderen zinloos wordt. Als wij niet meer kunnen vertrouwen op de manier waarop wij onszelf intuïtief ervaren dan is de communicatie daarover zinloos. Onze overtuigingen over onszelf hebben immers geen enkele objectieve waarde, omdat het puur theorie geladenheid van de individuele waarneming is.

De tweede positie die de eliminatief materialist kan innemen vindt geen wetenschappelijk fundament: er is weinig neurowetenschappelijk onderzoek beschikbaar dat deze these onderbouwt. De algemene consensus onder neurowetenschappers luidt dat breinprocessen gebruik maken van sensorische stimuli tezamen met de reeds aanwezige hersenstructuren, wat fungeert als een onderliggend structureel kader. Ons perceptueel bewustzijn is dus een combinatie van nieuwe, inkomende sensorische informatie en de reeds bestaande structuur van de hersenen.³⁵ Gezamenlijk leidt dit tot het veranderen van hersenactiviteit door de plasticiteit van de neuronen in onze hersenen. Een groot deel van de hersenstructuur is daarmee onderhevig aan geheugen- en leerprocessen.³⁶ Conceptvorming is op deze wijze een groot deel geworden van de hedendaagse (ontwikkelings-)neurowetenschappen, omdat dit licht zou werpen op de cognitieve processen die betrokken zijn bij perceptie.

Deze visie wordt onderschreven door eliminatief materialisten, die met name een grote nadruk leggen op taalverwerving: de theorie geladenheid van onze waarneming is voor een groot deel afhankelijk van het aanleren van taal. Veel onderzoek wordt dan ook gedaan naar de ontwikkeling van taal in kinderen en op welk moment in hun ontwikkeling de notie van een 'ik' ontstaat. Eliminatief materialisten hebben op deze manier de these ontwikkeld dat de linguïstische conceptuele structuur van de hersenen rond dezelfde tijd zou ontwikkelen als perceptueel bewustzijn.³⁷ Op deze manier ontstaat de theorie geladenheid van de waarneming

³⁵ Gerard O'Brien, "Eliminative Materialism and Our Psychological Self-Knowledge," *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 52 (1987), 55.

³⁶ Gerard O'Brien, "Eliminative Materialism and Our Psychological Self-Knowledge," 56.

³⁷ Gerard O'Brien, "Eliminative Materialism and Our Psychological Self-Knowledge," 56.

rondom de notie van een ‘zelf’ en de ontwikkeling van taal geeft de handvaten voor het ontwikkelen van het idee van een ‘zelf’

De neurowetenschappelijke ondersteuning op dit vlak blijft echter uit. Onderzoek gericht op deze these heeft aangetoond dat perceptueel bewustzijn van zichzelf in relatie tot andere objecten in de omgeving voorafgaat aan taalverwerving en dat kinderen al pre-linguïstisch zelfbewust zijn. De talige concepten zoals ‘zelf’, ‘ik’, ‘mij’ en ‘jou’ worden aangeleerd rond de leeftijd van 24 maanden (± 3 maanden), terwijl blijkt dat rudimentair zelfbewustzijn ontwikkelt vanaf de leeftijd van 12 maanden (± 3 maanden).^{38 39} Gegeven deze empirische bevindingen, vindt de these van de eliminatief materialist – dat zelfbewustzijn ontwikkelt op het moment dat een kind de talige concepten hiervoor leert – geen wetenschappelijk bewijs. Dit geeft tenminste aan dat de neurowetenschappelijke basis waar het eliminatief materialisme op berust geen sterk fundament heeft. De stelling van het eliminatief materialisme lijkt daarmee niet te stroken met het empirisch onderzoek dat beschikbaar is.

Beide mogelijkheden van de eliminatief materialist blijken zodoende onhoudbaar. De eliminatief materialist wordt geconfronteerd met volkspychologische noties die lastig te vermijden zijn in de beschrijving van zelfbewustzijn en zij dienen hier een respons op te formuleren. Daarin hebben zij de mogelijkheid om ofwel deze volkspychologische noties volledig te verwijderen, ofwel deze concepten in te bedden in de neurowetenschappen. Ik heb bovenstaand aangetoond dat beide posities tot nog toe onhoudbaar zijn. Een ‘ik-als-subject’ vorm van zelfbewustzijn vangen in de neurowetenschappen vormt dus een uitdaging voor de eliminativisten. Om een gedegen materialistische positie te verdedigen dient de eliminatief materialist met een respons te komen op ingebedde volkspychologische noties zoals IEM en introspectie. Shoemaker’s definitie van een ik-als-subject in combinatie met zijn *immunity to error through misidentification* criterium positioneert dientengevolge vraagtekens bij de mogelijkheid om zelfbewustzijn te verklaren vanuit het eliminatief materialisme. In wat volgt zal ik vanuit een ander oogpunt een argument formuleren tegen het eliminatief materialisme door gebruik te maken van de subjectiviteit van de ‘ik-ervaring’, zoals deze wordt geformuleerd door Thomas Nagel.

³⁸ Lewis, Michael en Brooks-Gunn, Jeanne. “Verbal Labelling of Self and Others” in *Social Cognition and Acquisition of Self*. Z.p.: Plenum Press, 1979.

³⁹ De meest uitgebreide experimentele onderzoeken naar zelfconceptie bij kinderen zijn onder leiding van Michael Lewis en Jeanne Brooks-Gunn. Ze hebben hun werk gebundeld in het in de vorige voetnoot aangehaalde boek. Andere individuele studies zijn, onder anderen:

J.C. Dixon, “Development of Self-Recognition,” *The Journal of Genetic Psychology* 91 (1957), 251-256.

B. Amsterdam, “Mirror Self-image Reactions Before Age Two,” *Developmental Psychobiology* 5 (1972), 297-305. J.R. Dickie en W.H. Strader, “Development of Mirror Image Responses in Infancy,” *The Journal of Psychology* 88 (1974), 333-337. B. Amsterdam en L.M. Greenberg, “Self-Conscious Behaviour of Infants: a Videotape Study,” *Developmental Psychobiology* 10 (1977), 1-6. A.H. Schulman en C. Kaplowitz, “Mirror-Image Response During the First Two Years of Life,” *Developmental Psychobiology* 10 (1977), 133-142. B.I. Bertenthal en K.W. Fischer, “Development of Self-Recognition in the Infant,” *Developmental psychology* 14 (1978), 44-50.

3. Het subjectieve aspect van de ik-ervaring als probleem voor de eliminatief materialist

Thomas Nagel: What is it like to be a bat?

In het vorige hoofdstuk is, met een beroep op Shoemaker's opvattingen over introspectie filosofische, kritiek gegeven op de mogelijkheid om zelfbewustzijn op een eliminatief materialistische wijze te verklaren. Filosoof Thomas Nagel bespreekt in zijn literatuur kritieken op (reductief) materialisme en in wat volgt laat ik zien dat zijn standpunt toepasbaar is op het eliminatief materialisme, om aan te tonen dat ook zijn gedachtegoed een probleem vormt voor eliminativisten.

Volgens Nagel poogt het materialisme om mentale fenomenen en concepten te verklaren in fysische termen en heeft deze stroming gefaald in een juiste verklaring van mentale toestanden:

“But the problems dealt with are those common to this type of reduction [materialism] and other types, and what makes the mind-body problem unique, and unlike the water-H₂O problem or the Turing machine-IBM machine problem or the lightning-electrical discharge problem or the gene-DNA problem or the oak tree-hydrocarbon problem, is ignored.”⁴⁰

In zijn boek *The view from nowhere* beschrijft en analyseert Nagel het filosofische probleem van de kloof tussen het objectieve en het subjectieve gezichtspunt.⁴¹ Het subjectieve gezichtspunt definieert hij als het perspectief van een individu, met andere woorden: iemands aanblik op de wereld vanuit haarzelf, zoals het individu de wereld ziet vanuit haar persoonlijke venster. Het objectieve gezichtspunt is een onpersoonlijk perspectief vanaf ‘de buitenkant’, niet zoals de wereld zich aan iemand voordoet, maar zoals de wereld echt is. Vanuit dit aanzicht is het objectieve standpunt ‘centerless’, een individu kijkt objectief gezien naar de wereld en probeert om *the view from nowhere* aan te nemen.⁴² De spanning die heerst tussen beide visies op de wereld is, volgens Nagel, de oorsprong van veel filosofische problemen, waaronder het begrijpen van mentale concepten zoals zelfbewustzijn. Nagel benadrukt in zijn boek dat het belangrijk is om recht te doen aan beide gezichtspunten. Hij stelt dat objectiviteit wordt ondergewaardeerd door de scepticus – die radicaal betoogt dat we door onze subjectiviteit geen ware kennis kunnen hebben van de *noumenale* wereld en daarmee geen ware kennis, vrijheid of waarheid kunnen verkrijgen. Daartegenover beweert Nagel dat we objectiviteit ook weer niet moeten overwaarden: de meest voorkomende vorm van objectieve blindheid is de methode van de natuurwetenschappen die in bepaalde gevallen kan leiden tot ontkenning van enige subjectiviteit.⁴³

Nagel geeft in zijn artikel *What it is like to be a bat?* specifiek aandacht aan de analyse van subjectiviteit en objectiviteit van psychologische toestanden en zelfbewustzijn. Hij beargumenteert dat het onmogelijk is om de subjectiviteit van de ervaring te verklaren in termen van de objectieve natuurwetenschappen. Nagel stelt dat het hebben van een bewuste ervaring gepaard gaat met het idee dat er iets is zoals het is om dat organisme te zijn. Volgens hem heeft een wezen überhaupt bewuste, mentale toestanden als, en alleen als, er iets is wat het betekent

⁴⁰ Thomas Nagel, “What Is It Like to Be a Bat?” *The Philosophical Review* 93 (1974), 435.

⁴¹ Thomas Nagel, *The View From Nowhere*, Oxford, England: Oxford University Press (1986).

⁴² Robert Van Gulick, "Consciousness," In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), ed Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/consciousness/> (geraadpleegd op 2 juni 2021).

⁴³ Robert Van Gulick, "Consciousness."

om dat organisme te zijn, op een manier waarop het is voor het organisme in kwestie.⁴⁴ Deze stelling verklaart hij nader door gebruik te maken van een gedachte-experiment: stel je voor dat je een vleermuis bent. Het is mogelijk om verschillende feiten te verzamelen over hoe vleermuizen leven, waarnemen en zich gedragen. De sonar van een vleermuis, bijvoorbeeld, hoewel een duidelijke vorm van perceptie, is in zijn werking niet vergelijkbaar met de vorm van perceptie die de mens bezit en er is daarom geen reden om te veronderstellen dat een vleermuis perceptie op dezelfde manier ervaart zoals de mens haar perceptie ervaart.⁴⁵ Dit lijkt moeilijkheden te veroorzaken in het begrip van wat het is om een vleermuis te zijn. Onze eigen ervaring levert immers het basismateriaal en het beperkte bereik ervan leidt ertoe dat we ons alleen kunnen voorstellen hoe het zou zijn als *ik* een vleermuis zou zijn, maar de vraag is hoe het is voor een vleermuis om een vleermuis te zijn.⁴⁶ Door de beperkte middelen van mijn eigen geest is het onmogelijk om deze ervaring voor te stellen, omdat wij er cognitief voor zijn afgesloten. Het is onmogelijk om de fenomenale begrippen te ontwikkelen die nodig zijn om, bijvoorbeeld, een sonar-waarneming te beschrijven zoals het zou zijn voor een vleermuis om deze te ervaren.

Wat is de relevantie van een dergelijke casus voor zelfbewustzijn? Zelfbewustzijn is bij uitstek een mentale toestand die toebehoort tot het domein van de subjectiviteit. Wat de casus van Nagel laat zien is dat ervaringsfeiten – feiten over hoe een organisme iets ervaart – alleen toegankelijk zijn vanuit een enkel gezichtspunt, dat wil zeggen: het subjectieve gezichtspunt.⁴⁷ In andere woorden, ze zijn subjectief in de zin dat ze enkel vanuit het eerste persoons perspectief kenbaar zijn.⁴⁸ *An sich* vormt dit op het eerste gezicht geen probleem voor eliminatief materialisme: het idee dat zelfbewustzijn subjectief zou zijn – in de zin van dat het alleen toegankelijk is voor mijzelf – ondermijnt niet de these dat zelfbewustzijn werkelijk hersenactiviteit is. Als deze gedachte echter wordt doorgetrokken, stuit de eliminatief materialist, desondanks, op problemen.

De kloof tussen een objectieve en subjectieve beschrijving van zelfbewustzijn

Als zelfbewustzijn een heldere verbinding heeft met subjectiviteit en het eerste persoons perspectief, zoals hierboven is beschreven, dan veroorzaakt het niettemin enkele problemen op het moment dat de neurowetenschappen zelfbewustzijn proberen te verklaren vanuit een objectief, derde persoons perspectief. Het is lastig om te begrijpen wat er bedoeld kan worden met het objectieve karakter van zelfbewustzijn op het moment dat het subjectieve aanzien van zelfbewustzijn, van waaruit het subject het zelf vat, los wordt gelaten.⁴⁹ Wat zou er overblijven van het antwoord op de vraag hoe het is om een vleermuis te zijn zoals een vleermuis dit ervaart op het moment dat het perspectief van de vleermuis zelf verwijderd wordt? Kathleen Akins onderzocht in haar artikel *What is it like to be boring and myopic?* het antwoord op Nagel's vraag hoe het zou zijn om een vleermuis te zijn in neurowetenschappelijke termen.⁵⁰ In een uitgebreid weergave van wetenschappelijk onderzoek beschrijft ze de hersenen van vleermuizen om op neurowetenschappelijke wijzen te achterhalen hoe het zou zijn om een vleermuis te zijn. Het objectieve onderzoek naar de ervaringen van vleermuizen blijft onbevredigend: na haar onderzoek merkt ze op dat ze nog altijd niet weet hoe het is om een vleermuis te *zijn*. Ze merkt op:

⁴⁴ Thomas Nagel, "What Is It Like to Be a Bat?", 437.

⁴⁵ Thomas Nagel, "What Is It Like to Be a Bat?", 438.

⁴⁶ Thomas Nagel, "What Is It Like to Be a Bat?", 439.

⁴⁷ Thomas Nagel, "What Is It Like to Be a Bat?", 442.

⁴⁸ Thomas Nagel, "What Is It Like to Be a Bat?", 442.

⁴⁹ Thomas Nagel, "What Is It Like to Be a Bat?" 443.

⁵⁰ Kathleen Akins, "What is it Like to be Boring and Myopic?" in *Dennett and His Critics: Demystifying Mind*, 124-160, Blackwell, 1993.

“[I]t was disappointing to see how very little insight into the bat’s subjective state was gained by the addition of this [these] neurophysiological data. Prima facie, the neurophysiology ought to have been the most important part of the story; yet it failed to advance our understanding of the bat’s inner life very much past what had already been discerned[.]”⁵¹

Of Akins gelooft dat de neurowetenschappen uiteindelijk wel het antwoord kunnen formuleren op de vraag, blijft onduidelijk. Enerzijds lijkt ze de nadruk te leggen op de beperkte middelen in de hedendaagse neurowetenschappen, maar ze lijkt tegelijkertijd ook te stellen dat het antwoord op de vraag niet volledig gevonden kan worden in de neurowetenschappen.⁵² Desalniettemin volgt uit haar objectieve aanpak geen volledige beschrijving van subjectieve noties en het lijkt een lastig parket voor de eliminatief materialisten om hun weg daaruit te vinden.

Zoals het niet mogelijk blijkt om een objectief antwoord te geven op de subjectieve vraag wat het is om een vleermuis te zijn, zo kan voor zelfbewustzijn hetzelfde worden gedaan. Op dezelfde manier zal het daadwerkelijk begrijpen van wat het betekent om zelfbewust te zijn waarschijnlijk niet lukken vanuit de objectieve empirische wetenschappen. Er kunnen beschrijvingen worden gegeven in termen van hersenprocessen – met bepaalde (in)activiteit in bepaalde hersengebieden – maar wat het *echt* betekent om zelfbewust te zijn is lastig te beschrijven in zuiver wetenschappelijke taal. Aan het subjectieve aspect van de ik-ervaring wordt dus geen recht gedaan in het jargon van de neurowetenschappen. Zodoende vormt de objectieve beschrijving van subjectieve, mentale toestanden een probleem voor eliminatief materialisten en rijst de vraag of het mogelijk is om het subjectieve op een objectieve manier te beschrijven.

Een tweede punt dat Nagel aanhaalt in zijn artikel gaat over de manier waarop we materialisme horen te begrijpen. Op het moment dat we stellen ‘X is r’ dan begrijpen we die referentie aan de hand van conceptuele en theoretische achtergrond van wat ‘X’ is en van wat ‘r’ is. ‘Een appel is fruit’ begrijpen we, bijvoorbeeld, doordat we begrijpen wat een appel is, wat fruit is en hoe de begrippen verbonden zijn. In andere woorden: we hebben een idee hoe twee referentiele paden kunnen samenkomen op één ding. Als we spreken over ‘zelfbewustzijn is een bepaalde hersenactiviteit’, dan is de identificatie van wat dit inhoudt onduidelijk. Het is lastig hoe de twee termen van identificatie convergeren, naar wat soort dingen ze zouden convergeren en vanuit welk theoretisch kader dit kan worden begrepen. Hoe een mentale en een fysieke term naar hetzelfde kunnen verwijzen is onduidelijk en een theoretisch kader kan de hedendaagse neurowetenschappen niet leveren. Dat maakt het lastig om de hypothese dat de ware aard van mentale toestanden vastgelegd is in een fysieke beschrijving te begrijpen.

We lijken dus te worden geconfronteerd met een algemene moeilijkheid als we mentale toestanden identificeren met breinactiviteit. Op andere gebieden in de wetenschap lijkt het logisch om te abstraheren van het individuele perspectief om zo algemene waarheden te vinden. De ervaring zelf en alle bijbehorende psychologische toestanden lijken echter niet in dit patroon te passen. De beschrijving van subjectieve aspecten in termen van hersenprocessen – en dus objectieve taal – dekt niet de subjectieve aspecten van een ik-ervaring. Het lijkt zeer onwaarschijnlijk dat met deze beschrijvingen dichter bij de ware aard komen van wat het betekent om zelfbewust te zijn door het unieke van het menselijk gezichtspunt achterwege te laten en te streven naar een objectieve beschrijving in termen van de neurowetenschappen. De eliminatief materialist zit aldus in een lastig parket en op het moment dat een eliminatief materialist toch wil blijven vasthouden aan de stelling dat zelfbewustzijn in feite hersenprocessen zijn, dient zij een respons te formuleren op het argument dat er een kloof gaapt

⁵¹ Kathleen Akins, “What is it Like to be Boring and Myopic?”, 152.

⁵² Kathleen Akins, “What is it Like to be Boring and Myopic?” 153.

tussen het objectieve en het subjectieve. Zij belanden in hetzelfde lastige parket dat besproken is in het vorige hoofdstuk, wat wil zeggen: eliminatief materialisten hebben de mogelijkheid om de subjectiviteit van de ik-ervaring te verwerpen, of om het in te bedden in de neurowetenschappen. In het volgende hoofdstuk formuleer ik een respons vanuit de eliminatief materialist aangaande de poging om zelfbewustzijn volledig objectief te beschrijven in termen van de neurowetenschappen.

4. Lichamelijk bewustzijn: een onvolledig begrip van zelfbewustzijn

De respons van de eliminatief materialist: zelfbewustzijn als *bodily awareness*

Op het eerste gezicht is er waarschijnlijk meer dan één manier om noties zoals ‘introspectie’, ‘bewustzijn van iets als object’ en ‘bewustzijn van zichzelf als subject’ te begrijpen. Gegeven wat de eliminativist verstaat onder deze noties kan zij stellen dat lichamelijk bewustzijn *wel* ‘introspectief’ bewustzijn omvat in de zin van bewustzijn van zichzelf ‘als object’. De manier waarop een eliminatief materialist intuïtieve noties van introspectie zou uitleggen zou dan niet gericht zijn op introspectie van een ik-als-subject, maar op het begrip van mezelf als ‘een object in de ruimte te midden van andere objecten in de ruimte’.

Paul Churchland gebruikt een dergelijke aanpak in zijn artikel *Qualia, and the Direct Introspection of Brain States*.⁵³ Hij stelt dat – net zoals de uiterlijke waarneming – de innerlijke waarneming theorie geladen is en dat de introspectieve onderscheidingen die we maken aangeleerd zijn door oefening en ervaring.⁵⁴ Het conceptuele raamwerk van onze psychologische toestanden is dermate ingebed in onze linguïstische predispositie dat we de volkpsychologische noties van introspectie aannemen. We dienen echter deze theorie geladenheid van de innerlijke waarneming los te laten en, volgens Churchland, onszelf te trainen om een conceptueel raamwerk te creëren waarmee we met de neurowetenschappelijke methode de innerlijke waarneming verklaren.⁵⁵

Churchland betoogt aldus dat noties zoals introspectie – zoals Shoemaker deze bespreekt – uiteindelijk een fysieke grondslag vinden in het brein en in de neurowetenschappen verklaard moeten worden. Churchland accepteert dientengevolge een vorm van *bodily awareness* (ik zal dit vertalen met ‘lichamelijk bewustzijn’, hoewel het geen bewustzijn is zoals de mentale notie dit zou definiëren, maar de Nederlandse taal kent enkel het woord bewustzijn voor zowel *awareness* als *consciousness*). Lichamelijk bewustzijn gaat, echter, om het bewustzijn van zichzelf als een object in substantieve zin en niet als een ik-als-subject. De fysieke grondslag van een dergelijk lichamelijk bewustzijn berust in proprioceptie via gespecialiseerde proprioceptoren in het lichaam die het brein informatie geven over waar het lichaam zich bevindt in de ruimte. Het brein krijgt op deze manier stimuli binnen van waar het eigen lichaam begint en waar het eindigt en overgaat in andere objecten in de ruimte. Het neurologische fundament waarop deze proprioceptie gebaseerd is geeft het brein daarmee informatie over het lichamelijke bewustzijn van het subject. Als de volkpsychologische noties overboord moeten worden gegooid – zoals Churchland betoogt – dan moeten mentale toestanden in het jargon van de neurowetenschappen worden beschreven en in het geval van de notie van zelfbewustzijn dient te worden gekeken naar lichamelijke bewustzijn. Op die manier betoogt Churchland voor een eliminatief materialistische uitweg uit het probleem van introspectie, zoals ik dat probleem eerder heb geschetst.

Een bezwaar tegen deze redenering is dat dit niets te maken heeft met innerlijke toestanden die via introspectie toegankelijk zijn.⁵⁶ Wat heeft introspectief bewustzijn van de locatie van bepaalde ledematen immers te maken met introspectief bewustzijn van gedachten, gevoelens, geloven en overtuigingen? Mentale toestanden worden tenslotte niet ervaren in een bepaalde lichamelijke locatie, zoals in een extremitet, zoals dit met proprioceptie het geval is.⁵⁷ De beschrijving van volkpsychologische noties, zoals introspectie, in termen van lichamelijk

⁵³ Paul Churchland, “Reduction, Qualia, and the Direct Introspection of Brain States,” *The Journal of Philosophy* 82 (1985), 8-28.

⁵⁴ Paul Churchland, “Reduction, Qualia, and the Direct Introspection of Brain States,” 16.

⁵⁵ Paul Churchland, “Reduction, Qualia, and the Direct Introspection of Brain States,” 27.

⁵⁶ Quassim Cassam, “Introspection and Bodily Self-Ascription,” in *The Body and the Self* (the MIT press, 1995) 328.

⁵⁷ Quassim Cassam, “Introspection and Bodily Self-Ascription,” 329.

bewustzijn en neurowetenschappelijke grondslagen, zoals proprioceptie, lijkt daarmee geen recht te doen aan wat mentale toestanden zijn. Het volledige begrip wat wij intuïtief hebben van deze mentale toestanden valt dan weg en de eliminatief materialist wordt opnieuw geconfronteerd met de twee eerdergenoemde mogelijkheden om met mentale toestanden om te gaan (zie: *Immunity to error through misidentification* als probleem voor de eliminatief materialist). Zoals eerder beschreven is het ontkennen van het bestaan van mentale noties zoals introspectie onhoudbaar. De andere mogelijkheid die de eliminatief materialist heeft is een ander neurowetenschappelijk fundament te geven voor mentale toestanden dan proprioceptie. De eliminatief materialist staat voor de uitdaging om te laten zien dat het mogelijk is om dit in de neurowetenschappen in te bedden.

Een poging hiertoe is gedaan door Valerie Hardcastle. Zij heeft geprobeerd om het concept ‘pijn’ neurowetenschappelijk te benaderen. Zij betoogt dat, in tegenstelling tot hoe wij pijn ervaren, de daadwerkelijke sensatie van pijn niet het belangrijkste onderdeel is van pijnverwerking.⁵⁸ De sensatie van pijn is een klein aspect in ons pijnsysteem en het grootste aandeel richt zich op pijnsignalering, -modulatie en -remming. In haar conclusie stelt ze:

“They [pain systems] function just as any of our perceptual systems do: they help us get around in our environment as effectively as possible. From an evolutionary perspective, visual sensations are not the raison d’être of our visual system, and auditory sensations are not the ultimate goal for our auditory system. Sensations of pain are no different.”⁵⁹

Zij ontkent hiermee dat de ervaring van pijn anders is dan visuele of auditieve ervaringen. Dit punt staat open voor betwisting, maar het is niet mijn doel om dit punt hier na te streven. Het punt dat ik poog te maken is dat, ook al accepteer je Hardcastle’s beschrijving van pijn, dit vooralsnog geen neurowetenschappelijk grondslag levert voor een verklaring van zelfbewustzijn. Waar pijn een duidelijke fysieke oorsprong bevat – namelijk op de plaats waar je de pijn ervaart – is voor zelfbewustzijn vooralsnog geen dergelijke fysieke locatie gevonden. Zelfbewustzijn is daarmee niet vergelijkbaar met de ervaring van pijn. Op het moment dat eliminatief materialisten willen betogen dat mentale toestanden zoals zelfbewustzijn eigenlijk hersentoestanden zijn, dan ligt deze bewijslast op hun schouders en totdat dit is geleverd is het pure speculatie.

Het beschrijven van zelfbewustzijn door middel van een lichamenlijk bewustzijn van een ‘zelf’ als een ‘object in de ruimte’ lijkt daarmee geen sluitende verklaring te geven voor wat intuïtief wordt verstaan onder zelfbewustzijn. Eliminatief materialisten staan daarmee nog immer voor de uitdaging om zelfbewustzijn te kunnen inbedden in een eliminativistische positie. Het vervangen van de volkspychologische verklaringen voor mentale toestanden door neurowetenschappelijke verklaringen is daarmee tot nog toe gestagneerd.

⁵⁸ Valerie Hardcastle, “When Pain is Not,” *The Journal of Philosophy* 8 (1997), 408.

⁵⁹ Valerie Hardcastle, “When Pain is Not,” 408.

Conclusie

In dit paper is de problematiek besproken waar de eliminatief materialist tegenaan loopt als zij stelt dat zelfbewustzijn niet volkpsychologisch gedefinieerd kan worden, maar enkel in termen van de neurowetenschappen. Daartoe is eerst de tegenstrijdigheid weergegeven die heerst tussen een manifeste en een wetenschappelijke verklaring van het concept zelfbewustzijn door middel van het theoretische raamwerk van Wilfrid Sellars. De oppositie die Sellars bespreekt tussen beide verklaringen van de wereld illustreert de problematiek die een integratieve verklaring van zelfbewustzijn in de weg staat. Waar Sellars beargumenteert dat een stereoscopisch beeld mogelijk is – een beeld waarin zowel het manifeste als het wetenschappelijke een plaats heeft – betogen de eliminatief materialisten, waaronder Paul en Patricia Churchland, dat een dergelijke eenheid onmogelijk is. De enige manier om concepten juist te verklaren en te analyseren is, volgens de eliminativist, in termen van de wetenschap en het manifeste beeld van de mens-in-de-wereld dient volledig te worden vervangen door dit wetenschappelijk realisme. Vervolgens is in dit essay onderzocht in hoeverre het mogelijk is om een dergelijke visie van eliminativisme aan te hangen op het moment dat men spreekt over zelfbewustzijn, in andere woorden: is de volledig neurowetenschappelijke beschrijving die eliminatief materialisten geven van zelfbewustzijn voldoende voor een integratieve verklaring van zelfbewustzijn? Zodoende heb ik gepoogd om een antwoord te formuleren op deze vraag door dit vraagstuk vanuit drie kanten te belichten.

Ten eerste heb ik, in dit essay, beargumenteerd dat de eliminativist de functie van een ‘ik-als-subject’ vorm van zelfbewustzijn afwijst en dat er enkel gesproken mag worden over een lichaam als object. Onze intuïtie leert ons, echter, dat wij weldegelijk een conceptie hebben van onszelf als subject en dit punt wordt onderschreven door Shoemaker’s notie van *immunity to error through misidentification* als via introspectie de geest wordt bestudeerd. De eliminatief materialist heeft vervolgens twee mogelijkheden: ofwel zij verwerpt het idee van dergelijke volkpsychologische noties, of zij pogen deze noties in te bedden in neuropsychologische verklaringen. Daaropvolgend heb ik beargumenteerd dat beide posities respectievelijk onhoudbaar zijn of geen empirisch (neuro)wetenschappelijk bewijs bevat. In de tweede plaats heb ik betoogd dat de eliminatief materialist geconfronteerd wordt met een algemene moeilijkheid als zij mentale toestanden identificeert met breinactiviteit. Door de kloof tussen objectieve en subjectieve beschrijvingen – zoals beschreven door Thomas Nagel – lijkt het problematisch voor de eliminativist om zelfbewustzijn te beschrijven in zuiver wetenschappelijke taal, omdat in dit jargon het subjectieve aspect van de ik-ervaring niet kan worden beschreven. De eliminatief materialist belandt dan in hetzelfde probleem als in het voorgaande argument: de subjectieve ik-ervaring wordt geëlimineerd, of wordt beschreven in wetenschappelijke taal. In hoofdstuk 4 is een eliminatief materialistische respons geformuleerd, door middel van de positie van Paul Churchland, aangaande de beschrijving van zelfbewustzijn in fysieke termen, dat wil zeggen: in *bodily awareness*. Daartoe heb ik getracht aan te tonen dat de poging van de eliminatief materialist om een volledige verklaring van zelfbewustzijn te geven – zoals bijvoorbeeld is gedaan door Valerie Hardcastle – in termen van de neurofysiologie tot nog toe niet afdoende is.

De eliminatief materialist staat voor de uitdaging om een respons te formuleren op de geschetste problematiek aangaande een materialistische verklaring van zelfbewustzijn, als zij hun standpunt willen behouden dat mentale toestanden hersenprocessen zijn. Daarmee tracht ik niet te stellen dat het onmogelijk is om een eliminatief materialistische positie in te nemen, enkel dat, om een houdbare positie te blijven, het op de schouders van de eliminatief materialist rust om aan te tonen dat een volledige notie van zelfbewustzijn beschreven kan worden zonder de volkpsychologie. Om dat te volbrengen, zullen zij een integratief begrip van zelfbewustzijn aannemelijk moeten maken, inclusief een verklaring voor intuïtieve noties zoals ‘ik-als-subject’ bewustzijn, IEM en een ‘ik-ervaring’, zonder gebruik van volkpsychologische termen. Dit zou

de eliminatief materialist kunnen bewerkstelligen door aanvullend neurowetenschappelijk onderzoek dat wel een duidelijk empirisch fundament geeft voor intuïtieve noties. Een andere mogelijkheid is dat zij nieuwe conceptuele analyses maken van volkpsychologische noties, dat wil zeggen: zij zullen dan moeten uitwerken hoe het mogelijk is om objectieve begrippen te hebben voor subjectieve noties zoals een ‘ik-ervaring’ of een ‘ik-als-subject-ervaring’. Het lijkt mij onwaarschijnlijk dat enige fysieke theorie van zelfbewustzijn kan worden overwogen, totdat er meer aandacht is besteed aan hoe ons begrip van wat zelfbewustzijn inhoud verklaard kan worden binnen de neuropsychologie. De (on)mogelijkheid hiervan brengt ons dan wellicht dichterbij een begrip van wat het betekent om zelfbewust te zijn en welke rol een onze onderliggende hersenstructuur daarin speelt. Als mijn argumentatie over de problematiek van volkpsychologische noties voor een eliminativist overtuigend is, lijkt het mij onwaarschijnlijk dat een eliminativist deze noties als zodanig kan inbedden – zowel binnen de neurowetenschappen als binnen een nieuw conceptueel raamwerk. De uitdaging om een poging daartoe te doen ligt, echter, bij de eliminatief materialist.

Bibliografie

Akins, Kathleen. "What is it Like to be Boring and Myopic?" In *Dennett and His Critics: Demystifying Mind*, 124-160, ed. B. Dahlbom. Oxford, England: Blackwell, 1993.

Bermúdez, José Luis, Marcel, Anthony en Eilan, Naomi (red). *The Body and the Self*. Massachusetts/London: the MIT press, 1995.

Brewer, Bill. "Bodily Awareness and the Self." in *The Body and the Self*. Massachusetts/London: the MIT press, 1995, 291-309.

Cassam, Quassim. "Introspection and Bodily Self-Ascription." In *The Body and the Self*. Massachusetts/London: the MIT press, 1995, 311-336.

Churchland, Patricia. "Consciousness: the Transmutation of a Concept." *Pacific Philosophical Quarterly* 64 (1983), 80-95.

Churchland, Paul. "Reduction, Qualia, and the Direct Introspection of Brain States." *The Journal of Philosophy* 82 (1985), 8-28.

—. *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*. New York/London: Cambridge University Press, 1979.

Descartes, Rene. *Meditations on First Philosophy*. Vertaald door Michael Moriarty. London, England: Oxford University Press, 2008. 1e dr. 1641.

Fernandez-Duque, Diego en Schwartz, Barry. "Common Sense Beliefs about the Central Self, Moral Character and the Brain." *Frontiers in Psychology* 6 (2016), 1-12.

Van Gulick, Robert. "Consciousness." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), edited by Edward N. Zalta.
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/consciousness/> (geraadpleegd op 2 juni 2021).

Hardcastle, Valerie. "When Pain is Not." *The Journal of Philosophy* 8 (1997), 381-409.

Lewis, Michael en Brooks-Gunn, Jeanne. "Verbal Labelling of Self and Others" in *Social Cognition and Acquisition of Self*. Z.p.: Plenum Press, 1979.

Nagel, Thomas. *The View From Nowhere*. Oxford, England: Oxford University Press (1986).

—. "What Is It Like to Be a Bat?" *The Philosophical Review* 83 (1974), 435-450.
Gepubliceerd door Duke University Press.

O'Brien, Gerard. "Eliminative Materialism and Our Psychological Self-Knowledge." *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 52 (1987), 49-70.

Ramsey, William. "Eliminative Materialism." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), edited by Edward N. Zalta.

<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/materialism-eliminative/> (geraadpleegd 25 mei 2021).

Sellars, Wilfrid. "Philosophy and the Scientific Image of Man." In *Science, Perception, and Reality*, 1-40. London, England: Routledge and Kegan Paul Ltd, 1963.

Shoemaker, Sydney. "Personal Identity: a Materialist Account." In *Personal Identity*, 67-132. Oxford, England: Basil Blackwell, 1984.

—. "Self-Reference and Self-Awareness." *Journal of Philosophy* 65 (1968), 555-567.

Smith, Joel. "Self-Consciousness." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), edited by Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/self-consciousness/> (geraadpleegd 25 mei 2021).

deVries, Willem. "Wilfrid Sellars." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), edited by Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/sellars/>. (geraadpleegd 28 mei 2021).

Wittgenstein, Ludwig. *The Blue and Brown Books*. Oxford, Engeland: Blackwell, 1958.

Verklaring kennisneming regels m.b.t. plagiaat

Fraude en plagiaat

Wetenschappelijke integriteit vormt de basis van het academisch bedrijf. De Universiteit Utrecht vat iedere vorm van wetenschappelijke misleiding daarom op als een zeer ernstig vergrijp. De Universiteit Utrecht verwacht dat elke student de normen en waarden inzake wetenschappelijke integriteit kent en in acht neemt.

De belangrijkste vormen van misleiding die deze integriteit aantasten zijn fraude en plagiaat. Plagiaat is het overnemen van andermans werk zonder behoorlijke verwijzing en is een vorm van fraude. Hieronder volgt nadere uitleg wat er onder fraude en plagiaat wordt verstaan en een aantal concrete voorbeelden daarvan. Let wel: dit is geen uitputtende lijst!

Bij constatering van fraude of plagiaat kan de examencommissie van de opleiding sancties opleggen. De sterkste sanctie die de examencommissie kan opleggen is het indienen van een verzoek aan het College van Bestuur om een student van de opleiding te laten verwijderen.

Plagiaat

Plagiaat is het overnemen van stukken, gedachten, redeneringen van anderen en deze laten doorgaan voor eigen werk. Je moet altijd nauwkeurig aangeven aan wie ideeën en inzichten zijn ontleend, en voortdurend bedacht zijn op het verschil tussen citeren, parafraseren en plagiëren. Niet alleen bij het gebruik van gedrukte bronnen, maar zeker ook bij het gebruik van informatie die van het internet wordt gehaald, dien je zorgvuldig te werk te gaan bij het vermelden van de informatiebronnen.

De volgende zaken worden in elk geval als plagiaat aangemerkt:

- het knippen en plakken van tekst van digitale bronnen zoals encyclopedieën of digitaal tijdschriften zonder aanhalingstekens en verwijzing;
- het knippen en plakken van teksten van het internet zonder aanhalingstekens en verwijzing;
- het overnemen van gedrukt materiaal zoals boeken, tijdschriften of encyclopedieën zonderaanahalingstekens en verwijzing;
- het opnemen van een vertaling van bovengenoemde teksten zonder aanhalingstekens en verwijzing;
- het parafraseren van bovengenoemde teksten zonder (deugdelijke) verwijzing: parafrasen moeten als zodanig gemarkeerd zijn (door de tekst uitdrukkelijk te verbinden met de oorspronkelijke auteur in tekst of noot), zodat niet de indruk wordt gewekt dat het gaat om eigen gedachtengoed van de student;
- het overnemen van beeld-, geluids- of testmateriaal van anderen zonder verwijzing en zodoende laten doorgaan voor eigen werk;
- het zonder bronvermelding opnieuw inleveren van eerder door de student gemaakt eigenwerk en dit laten doorgaan voor in het kader van de cursus vervaardigd oorspronkelijk werk, tenzij dit in de cursus of door de docent uitdrukkelijk is toegestaan;
- het overnemen van werk van andere studenten en dit laten doorgaan voor eigen werk. Indien dit gebeurt met toestemming van de andere student is de laatste medeplichtig aan plagiaat;
- ook wanneer in een gezamenlijk werkstuk door een van de auteurs plagiaat wordt gepleegd, zijn de andere auteurs medeplichtig aan plagiaat, indien zij hadden kunnen of moeten weten dat de ander plagiaat pleegde;
- het indienen van werkstukken die verworven zijn van een commerciële instelling (zoals een internetsite met uittreksels of papers) of die al dan niet tegen betaling door iemand anders zijn geschreven.

De plagiaatregels gelden ook voor concepten van papers of (hoofdstukken van) scripties die voorfeedback aan een docent worden toegezonden, voorzover de mogelijkheid voor het insturen van concepten en het krijgen van feedback in de cursushandleiding of scriptieregeling is vermeld.

In de Onderwijs- en Examenregeling (artikel 5.15) is vastgelegd wat de formele gang van zaken is als er een vermoeden van fraude/plagiaat is, en welke sancties er opgelegd kunnen worden.

Onwetendheid is geen excuus. Je bent verantwoordelijk voor je eigen gedrag. De Universiteit Utrecht gaat ervan uit dat je weet wat fraude en plagiaat zijn. Van haar kant zorgt de Universiteit Utrecht ervoor dat je zo vroeg mogelijk in je opleiding de principes van wetenschapsbeoefening bijgebracht krijgt en op de hoogte wordt gebracht van wat de instelling als fraude en plagiaat beschouwt, zodat je weet aan welke normen je je moeten houden.

Hierbij verklaar ik bovenstaande tekst gelezen en begrepen te hebben.	
Naam:	Emma-Lena Maris
Studentnummer:	5879507
Datum en handtekening:	25-06-2021 

Dit formulier lever je bij je begeleider in als je start met je bacheloreindwerkstuk of je master scriptie.

Het niet indienen of ondertekenen van het formulier betekent overigens niet dat er geen sancties kunnen worden genomen als blijkt dat er sprake is van plagiaat in het werkstuk.