

THIS IS MENTAL!

Leesexemplaar

THIS IS MENTAL!

Een inleiding tot de wijsgerige
psychologie

PIETER R. ADRIAENS

P E L C K M A N S

Inhoud

Voorwoord	7
Hoofdstuk 1. Het rijk der geesten	10
1.1 Op safari door de menselijke geest	10
1.2 <i>Marks of the mental</i>	19
1.3 De vele gezichten van de wijsgerige psychologie	25
1.4 Besluit	31
Hoofdstuk 2. Dualisme	32
2.1 Wat is dualisme?	35
2.2 Varianten van dualisme	37
2.3 Argumenten voor het substantiedualisme	40
2.4 Argumenten tegen het substantiedualisme	47
2.5 Besluit	50
Hoofdstuk 3. Reductionisme en niet-reductionisme	52
3.1 Een zeer korte geschiedenis van het fysicalisme	54
3.2 Wat is fysicalisme?	58
3.3 Drie varianten van fysicalisme	60
3.4 Argumenten voor en tegen het behaviorisme	63
3.5 Argumenten voor en tegen de identiteitstheorie	67
3.6 Wat is niet-reductionistisch fysicalisme?	78
3.7 Argumenten voor en tegen het functionalisme	82
3.8 Besluit	89
Hoofdstuk 4. Eliminativisme	90
4.1 Een interview met de Churchlands	90
4.2 Wat is eliminativisme?	94
4.3 Wat is er mis met folk psychology?	100
4.4 Argumenten tegen het eliminativisme	106
4.5 Besluit	110
Hoofdstuk 5. Comparatieve psychologie	112
5.1 Een bruto onder de dieren	114
5.2 Wat denken die dieren wel?	123
5.3 Antropomorfisme	127

5.4	Andere geesten	132
5.5	Besluit	135
Hoofdstuk 6. Psychopathologie		137
6.1	Een zeer korte geschiedenis van de westerse psychiatrie	138
6.2	Ziekte en gezondheid	142
6.3	Psychische ziekten en hersenziekten	149
6.4	Besluit	158
Hoofdstuk 7. Modulariteit		159
7.1	Wat is modulariteit?	160
7.2	Bescheiden modulariteit	164
7.3	Massieve modulariteit	168
7.4	Besluit	175
Hoofdstuk 8. Wilsvrijheid		176
8.1	Wat is wilsvrijheid?	178
8.2	Het vermogen om intentioneel te handelen	180
8.3	Determinisme en alternatieve mogelijkheden	182
8.4	Causale controle	190
8.5	Wetenschappelijke kritiek op wilsvrijheid	193
8.6	Wilsvrijheid en verantwoordelijkheid	199
8.7	Besluit	207
Hoofdstuk 9. Persoonsidentiteit		208
9.1	Het probleem van persoonsidentiteit	209
9.2	Twee oplossingen: essentialisme en conventionalisme	213
9.3	Persoonsidentiteit als fysische continuïteit	218
9.4	Persoonsidentiteit als psychologische continuïteit	222
9.5	Besluit	231
Hoofdstuk 10. Biologische psychologie		232
10.1	Het brein uit het vat	234
10.2	De computermetafoor	241
10.3	Het einde van de voorstelbaarheid	246
10.4	Naar een biologie van de geest	250
10.5	Besluit	256
Bibliografie		258
Register		265

Voorwoord

De menselijke geest is een wonderlijk ding. Je kunt er geweldige avonturen mee beleven, zoals tijdreizen. Daar heb je zelfs geen magische machine voor nodig. Je kunt gewoon even achteroverleunen in je stoel en in gedachten afzakken naar het verleden of naar de toekomst, met telkens nieuwe mogelijkheden. Of wat dacht je van gedachtelezen? Op een of andere manier weet je toch ongeveer wat andere mensen denken en voelen? Vaak kun je zelfs voorspellen wat ze gaan doen. Vergeet dat mysterieus magnetisme. Je geest volstaat. Maar uiteraard is de geest veel meer dan een hebbeding. Hij vertelt je levensverhaal en bepaalt dus min of meer wie je bent – je herinneringen, je overtuigingen, je verlangens en je gevoelens. Onze geest is wat ons uniek maakt, ons *unique selling point*.

Verder heeft de geest de menselijke soort opgestoten in de vaart der volkeren. Er is die grenzeloze, rusteloze creativiteit; het vermogen om abstract te denken; het moreel bewustzijn, dat weliswaar nogal feilbaar is; het prachtige, wendbare taalvermogen waarmee we de geest kunnen bezingen; de zelfreflectie; de cognitieve flexibiliteit; en uiteraard ook de cultuur – het overdragen en steeds verder verfijnen van kennis over generaties heen. De lijst is eindeloos.

Maar laten we niet al te enthousiast worden. De menselijke geest heeft immers ook zijn gebreken. Zo zijn er de denkfouten en blinde vlekken. Onze cultuur schept bijvoorbeeld mogelijkheden, maar ze beperkt ook onze horizon. Er is de denkfout dat we geen denkfouten maken – het overschatten van onze eigen rationaliteit. Er is het vergeten, het zelfbedrog, het eindeloze rationaliseren. Het vraagt ontzettend veel energie om ons dierbare zelfbeeld te beschermen. En dan is er nog die ellenlange lijst van geestesziekten, gaande van anorexia tot zoöfilie. Onze geest is misschien een wonderlijk, maar ook een kwetsbaar ding.

De filosofie heeft eeuwenlang het monopolie gehad op het denken over de geest. Pas aan het einde van de negentiende eeuw kwam er een beweging op gang die uiteindelijk zou leiden tot de psychologie zoals we die vandaag kennen, als een zelfstandige wetenschappelijke discipline. Net als alle andere wetenschappen, zoals de fysica en de biologie, vond de psychologie haar oorsprong in de filosofie. De eerste psychologen waren dan ook filosofen. Die historische verstrengeling verklaart wellicht waarom filosofen

en psychologen het aanvankelijk moeilijk vonden om elkaar los te laten. Nauwelijks vijftig jaar na de scheiding ontstond er in het Engelse taalgebied een nieuwe filosofische discipline die sindsdien bekend staat als *philosophy of mind*. In het Nederlands spreekt men van *wijsgerige psychologie*. Die discipline speelt de hoofdrol in dit handboek.

Verwarrend genoeg is er een verschil tussen wijsgerige psychologie en filosofie van de psychologie. Die laatste is een bijzondere wetenschapsfilosofie, naar analogie met filosofie van de fysica of filosofie van de biologie, en houdt zich bezig met theorieën, veronderstellingen, methoden en concepten uit de empirische psychologie. Denk bijvoorbeeld aan een analyse van het concept van intelligentie, dat schoolpsychologen gebruiken in een nieuwe intelligentietest. *Philosophy of mind* leunt dichter aan bij de metafysica dan bij de wetenschapsfilosofie en stelt dus meer fundamentele vragen over de geest.

De inhoudstafel van dit boek geeft een goed overzicht van die vragen. In een eerste hoofdstuk organiseer ik een psychologische safari – een rondrit in de wondere wereld van de geest. Wat bedoelen we eigenlijk wanneer we spreken over een geest? Waarom noemen we bepaalde toestanden, zoals verlangens en overtuigingen, *mentale* toestanden? Hoe kunnen we die toestanden van elkaar onderscheiden en wat hebben ze gemeenschappelijk? De drie volgende hoofdstukken gaan over het filosofische probleem van lichaam en geest. Hoe verhouden mentale toestanden zich tot hersentoestanden? We weten dat ons brein op een intieme manier verweven is met onze geest, maar hoe moeten we die relatie precies begrijpen? Vervolgens is er een hoofdstuk over comparatieve psychologie. Zijn mensen de enige levende wezens met mentale toestanden, of kennen ook andere dieren verlangens en overtuigingen? En waarom is het belangrijk om dat te weten? Hoofdstuk 6 gaat over psychopathologie. Wat betekent het om je verstand te verliezen? Zijn geestesziekten meer dan hersenziekten? Waarom maken we nog steeds dat onderscheid als we weten dat onze hersenen zo'n belangrijke rol spelen in ons denken? Daarna volgt een hoofdstuk over de architectuur van de menselijke geest. Evolutionaire psychologen beweren dat de menselijke geest modulair is. Wat bedoelen ze daarmee? Het filosofische denken over modulariteit heeft een ontzettend belangrijke rol gespeeld in de ontwikkeling van de cognitiepsychologie aan het einde van de twintigste eeuw. Hoofdstuk 8 behandelt een van de klassiekers van de wijsgerige psychologie: vrije wil. Zijn wij vrij om te doen wat we willen doen, of is die vrijheid een illusie? En wat is het verband tussen wilsvrijheid en verantwoordelijkheid? Persoonsidentiteit is een andere klassieker in het domein. Wat maakt dat iemand dezelfde persoon blijft

doorheen de tijd? Kunnen een baby en een grijsaard met dementie dezelfde persoon zijn, ook al lijken ze helemaal niet op elkaar en delen ze weinig of helemaal geen mentale toestanden? Kun je je eigen geheugenverlies overleven, als persoon? Het laatste hoofdstuk gaat over de rol van neuromythes in de hedendaagse wijsgerige psychologie. Onze geest is verstrengeld met onze hersenen en filosofen lijken af en toe te vergeten dat die hersenen een levend orgaan zijn dat, net als de rest van ons lichaam, het resultaat is van een langdurig proces van evolutie door natuurlijke selectie.

Dit handboek is *een* inleiding tot de wijsgerige psychologie. Het is zeker niet de meest exhaustieve of gesofisticeerde inleiding, maar hopelijk toont ze iets van het plezier dat er te beleven valt met het filosofisch denken over onze geest. Wellicht wordt het af en toe langdradig of onnodig ingewikkeld, maar dan kun je weer even achteroverleunen in je stoel en een van de vele mentale superkrachten inroepen, zoals tijdreizen. Ben je vandaag al in de toekomst geweest?

Leuven, 20 juni 2186

Hoofdstuk 1

Het rijk der geesten

Human beings are divided into mind and body. The mind embraces all the nobler aspirations, like poetry and philosophy, but the body has all the fun.
(Woody Allen)

Onze geest speelt een centrale rol in ons leven. Geestestoestanden zoals verlangens, herinneringen, emoties en gedachten zijn een belangrijke motor van ons handelen. Zintuiglijke ervaringen geven ons een beeld van de wereld waarin we ons bewegen. Ook voor onze binnenwereld is er plaats in de geest. Het lichaam is er goed vertegenwoordigd, onder meer door vermogens zoals pijn en plezier, maar er is ook ruimte voor ons gemoedsleven – onze stemmingen, driften en neigingen. Bovendien lijkt onze geest zich op een bijzondere manier te kunnen ontdubbelen, in die zin dat hij zijn aandacht kan richten op zijn eigen activiteiten. We kunnen ons bijvoorbeeld bezinnen over onze handelingen of onze emoties. Kortom: onze geest is een ontzettend veelzijdig ding.

In dit inleidende hoofdstuk maken we een trektocht door het landschap van de menselijke geest – noem het gerust een psychologische safari. Onderweg doe ik een poging om orde te brengen in de veelheid aan mentale toestanden, met name door ze op te delen in drie verschillende categorieën of soorten van geestestoestanden: ervaringen, propositionele attitudes en mentale handelingen. De volgende vraag is wat die categorieën van toestanden gemeenschappelijk hebben waardoor we ze benoemen als *mentale* toestanden. Is er een kenmerk of reeks van kenmerken op grond waarvan we bepaalde toestanden classificeren als *mentale* toestanden? In de derde en laatste sectie van dit hoofdstuk beschrijf ik de vele gezichten van de hedendaagse wijsgerige psychologie en haar verhouding met enkele andere filosofische disciplines en deeldomeinen.

1.1 Op safari door de menselijke geest

Kun je zelf een aantal voorbeelden bedenken van mentale activiteiten, vermogens of toestanden? Denk even na over wat je vandaag al gedaan hebt.

In welk van die activiteiten speelde je geest een rol? Hieronder kun je je antwoorden noteren.

- _____
- _____
- _____
- _____
- _____
- _____
- _____
- _____
- _____

Jouw lijstje is wellicht even gevarieerd als het mijne. Ik noteerde: gelukkig zijn, terugdenken aan die vakantie in Georgië, een dagplanning maken, naar de radio luisteren, hopen dat het mooi weer wordt, een rekensom maken in mijn hoofd, een tekst schrijven en nadenken over de lengte van mijn lijstje.

Hoe kunnen we orde brengen in die wilde veelheid aan geestestoestanden? Wijsgerige psychologen maken een onderscheid tussen drie soorten of categorieën van mentale toestanden: ervaringen, propositionele attitudes en mentale handelingen. In mijn lijstje vind ik een voorbeeld van elke categorie. Gelukkig zijn is een duidelijk voorbeeld van een ervaring. Terugdenken aan een vakantie is een voorbeeld van een propositionele attitude. Hoofdrekenen, ten slotte, is een mooi voorbeeld van een mentale handeling. Maar waarom die driedeling? In deze eerste paragraaf probeer ik de drie genoemde categorieën zo goed mogelijk te onderscheiden, op basis van hun verschillen. Dat is meteen een eerste oefening in conceptuele analyse – een filosofische methode die we nog vaak zullen gebruiken in dit handboek. Het hoofdthema van dit eerste hoofdstuk is een analyse van het concept van geest.

Er zijn drie kenmerken die ons kunnen helpen om de drie genoemde categorieën van mentale toestanden te onderscheiden: intentionaliteit, toegankelijkheid en observeerbaarheid.

Intentionaliteit. Sommige geestestoestanden kenmerken zich door een bepaald soort gerichtheid die in de filosofie bekendstaat als intentionaliteit. Wanneer ik denk, denk ik *aan iets*; wanneer ik verlang, verlang ik *naar iets*; wanneer ik hoop, hoop ik *op iets*. Denken, verlangen en hopen zijn

intentionele toestanden omdat ze steeds op iets gericht zijn; ze representeren iets – een persoon, een eigenschap, een zaak of een stand van zaken. In het Engels benoemt men die intentionaliteit ook wel als *aboutness* of *directedness*. We vinden ze vooral terug bij de categorie van propositionele attitudes, die per definitie attitudes of houdingen zijn die gericht zijn op een propositie. Een propositie is een uiting waarvan je kunt zeggen dat ze waar of onwaar is, en die zich kan uitdrukken in verschillende zinnen. Wanneer ik hoop dat mijn kinderen een feestje organiseren voor mijn verjaardag, dan is hoop de houding die ik aanneem ten aanzien van de propositie dat mijn kinderen een feestje organiseren voor mijn verjaardag. Ik kan ook andere houdingen aannemen ten aanzien van diezelfde propositie. Wanneer ik me neerslachtig voel, dan vrees ik misschien dat ze een feestje gaan organiseren. Ook mentale handelingen, zoals hoofdrekenen, zijn intentioneel. Hoofdrekenen gaat immers over cijfers en rekenkundige bewerkingen, zoals optellen of vermenigvuldigen, maar ook over het resultaat van die bewerkingen.

Andere mentale toestanden zijn niet of veel minder intentioneel, althans op het eerste gezicht. Dat geldt met name voor ervaringen. Pijn is een goed voorbeeld. Het is niet meteen duidelijk waarop pijn gericht zou zijn. Waarover gaat pijn? Die vragen lijken niet zinvol, of toch niet zo zinvol als de vraag waaraan je denkt of waarnaar je verlangt. Pijn is weliswaar verbonden met allerlei propositionele attitudes, zoals het verlangen om te pijn te onderdrukken of de hoop dat de pijn niet zal verergeren, maar pijn zelf lijkt geen intentionele toestand te zijn.

Toegankelijkheid. Pijn is daarentegen wel erg toegankelijk, althans voor het subject dat pijn lijdt. Als ik pijn heb, dan ben ik de eerste die daarvan op de hoogte is. Wat zou het immers betekenen om te spreken over een pijn die niet toegankelijk is? Je kunt pijn weliswaar proberen te dempen, bijvoorbeeld door geneesmiddelen, zodat ze verdwijnt naar de achtergrond van je mentale leven. Maar wanneer je je niet langer bewust bent van je pijn, dan is er niet langer sprake van pijn. Spreken over een onbewuste pijn houdt misschien wel steek wanneer het gaat over een psychische vorm van pijn, zoals verdriet. Emoties zijn ervaringen die wel onbewust kunnen zijn. Soms worden we bijvoorbeeld gedreven door een woede waarvan we ons niet bewust zijn.

Toegankelijkheid heeft dus te maken met een bepaalde vorm van bewustzijn – toegangsbewustzijn. Daarover vertel ik dadelijk meer. Niet alle mentale toestanden zijn op die manier bewust. Sommige propositionele toestanden zijn bijvoorbeeld niet subjectief toegankelijk. Volgens psychoanalytici geldt

dat zelfs voor het overgrote deel van ons psychische leven. Het bewuste geestesleven is maar het topje van een enorme ijsberg van ontoegankelijke of onbewuste toestanden die niettemin een grote invloed uitoefenen op ons bewuste leven. Volgens Freud is het onbewuste een verzameling van onwenselijke mentale toestanden, zoals incestueuze verlangens en agressieve fantasieën, die zich voortdurend een weg proberen te banen naar het bewustzijn. Onze psyche besteedt heel wat energie aan het afblokken van die pogingen. Net als een zwemplank die je met alle macht probeert onder water te duwen en die toch voortdurend weer komt bovendrijven, dreigen onbewuste mentale toestanden steeds weer bewust te worden. Om dat te voorkomen, moet onze geest voortdurend nieuwe dingen verzinnen, die de vorm aannemen van ‘neurotische’ symptomen, zoals dwanghandelingen en fobieën. Maar je hoeft geen freudiaan te zijn om te geloven dat niet alle mentale toestanden op elk moment toegankelijk zijn voor onszelf. Veel mensen doen bijvoorbeeld aan zelfbedrog. Denk aan iemand die ongeneeslijk ziek is, maar doet alsof er geen vuiltje aan de lucht is. Op een of andere manier is de propositie in kwestie, dat hij ongeneeslijk ziek is, op dat moment ontoegankelijk voor die persoon. Sommige propositionele toestanden zijn uiteraard wel subjectief toegankelijk. Ik ben me bijvoorbeeld pijnlijk bewust van mijn verlangen om dit hoofdstuk af te ronden.

Ten slotte zijn mentale handelingen, net als ervaringen, per definitie toegankelijk. Ik ben immers degene die de handeling stelt – ik ben de auteur van de handeling. Het lijkt bijvoorbeeld onzinnig om te spreken over een onbewuste vorm van hoofdrekken. Sommige filosofen gebruiken een meer minimale definitie van het concept van mentale handeling, als ‘iets dat zich afspeelt in de geest’. Vanuit die definitie kun je wel over niet-toegankelijke mentale handelingen spreken. Wanneer we informatie verwerken, bijvoorbeeld zintuiglijke data, gebeurt er iets in onze geest, maar we weten niet precies wat. Dat niet-weten wijst op een andere, niet-freudiaanse vorm van onbewust-zijn, die aan bod komt in het hoofdstuk over modulariteit.

Observeerbaarheid. In hoeverre kunnen we de mentale toestanden van een persoon aan het werk zien in diens handelingen, gebaren, woorden of lichaamstaal? In de komende hoofdstukken zal blijken dat de relatie tussen mentale toestanden en fysieke gedragingen behoorlijk complex is. In zekere zin heeft de geest het lichaam nodig om zijn activiteiten te verwezenlijken. De meeste fysieke gedragingen zijn dan ook verweven met bepaalde mentale toestanden. Samuel Guttenplan (2000, 16) zei ooit: “Actions are the mind’s purposes seen in the movement of matter.” (‘Action’ verwijst in zijn

citaat niet naar mentale handelingen, maar wel naar fysieke gedragingen.) Gedragingen maken onze gedachtewereld soms observeerbaar. Toch zijn er ook fysieke gedragingen die niet of nauwelijks vervlochten zijn met ons geestesleven. We spreken dan van automatismen of reflexen. Denk aan de beroemde kniepeesreflex, waarbij je onderbeen spontaan opwipt bij het aantikken van de pees onder je knieschijf.

Hoe observeerbaar zijn onze geestestoestanden? Ervaringen, zo lijkt het, vormen de meest observeerbare categorie van mentale toestanden. Voor veel mensen is het bijvoorbeeld erg moeilijk om hun emoties te verbergen. Onze lichaamstaal wil ons weleens 'verraden', zelfs wanneer we denken dat we onze gevoelens onder controle hebben. Ook pijn is moeilijk te verbergen, zeker als hij acuut en intens is. Mentale handelingen zijn daarentegen meestal onzichtbaar. Zelfs een aandachtig publiek van geoefende psychologen kan geen onderscheid maken tussen iemand die aan het hoofdrekken is en iemand die een plan bedenkt om een tekstje te schrijven. Er zijn nochtans ook mentale handelingen, zoals kiezen, die wel enige zichtbaarheid hebben, althans in de mate waarin ze leiden tot observeerbare lichamelijke activiteiten. Iemand die zich in een fietsenwinkel over verschillende fietsen buigt, de prijskaartjes vergelijkt en proefritten maakt, is naar alle waarschijnlijkheid een keuze aan het maken tussen die fietsen. Keuzes zijn dus mentale toestanden die zich tonen in de lichamelijke handelingen waarmee ze verweven zijn.

Hoe zit het ten slotte met de observeerbaarheid van propositionele attitudes? Opnieuw moeten we zeggen dat sommige attitudes min of meer zichtbaar zijn, en andere niet of moeilijk. We weten allemaal dat het mogelijk is te smachten naar iemand die daarvan helemaal niet op de hoogte is. Mensen zijn nu eenmaal bedreven in het verbergen van hun verlangens, overtuigingen, herinneringen en ambities. Niettemin zijn er propositionele attitudes die zich tonen in hun intentionaliteit. Een voorbeeld: iemand die hevig verliefd is en dus naar iemand verlangt, kan die verliefdheid of dat verlangen zichtbaar maken door de grote moeite die hij of zij zich getroost om de aandacht te trekken van het voorwerp van de verliefdheid. Net als sommige mentale handelingen tonen sommige propositionele attitudes zich in hun observeerbare gevolgen.

Het lijkt dus mogelijk om drie categorieën van geestestoestanden te onderscheiden op basis van de mate waarin ze aan bepaalde voorwaarden voldoen. In het vervolg van deze paragraaf werk ik die analyse verder uit en ga ik wat dieper in op enkele voorbeelden.

Ervaringen. Net als veel andere levende wezens hebben mensen het vermogen om zowel zichzelf als de buitenwereld te ervaren. ‘Ervaren’ is hier min of meer synoniem met ‘bewust zijn van’ of ‘gewaarworden’. In het voorgaande heb ik misschien wat eenzijdig gefocust op onze ervaring van ons eigen lichaam en onze eigen geest, terwijl het duidelijk is dat we ook ervaringen hebben van de wereld die ons omringt, onder meer door middel van onze zintuigen. Mensen hebben minstens vijf zintuigen: smaak, zicht, gehoor, tast en reuk. Sommige wetenschappers voegen daar een zesde zintuig aan toe, namelijk proprioceptie. Het gaat dan om een zintuiglijk vermogen dat ons in staat stelt om onze eigen lichaamsdelen te situeren in de ruimte. Proprioceptie maakt het bijvoorbeeld mogelijk dat we onze neus aantikken met onze wijsvinger, ook wanneer we geblinddoekt zijn. In de filosofische literatuur staat deze groep van ervaringen bekend als *zintuiglijke gewaarwordingen* (in het Engels: *sensations*).

Naast lichamelijke, emotionele en zintuiglijke ervaringen zijn er ook meer diffuse ervaringen, dat wil zeggen ervaringen die niet verbonden zijn met een specifiek object – zij het mijn eigen lichaam, zij het een deel van de buitenwereld. Gemoedstoestanden of stemmingen (in het Engels: *moods*) zijn een mooi voorbeeld van deze deelverzameling van ervaringen. In tegenstelling tot emoties hebben stemmingen geen specifiek object – ze zijn niet intentioneel. Wanneer we boos zijn, zijn we boos op iets of iemand. Wanneer we angstig zijn, is er iets dat of iemand die ons angstig maakt. Maar soms hebben onze emoties geen concreet voorwerp. We spreken dan bijvoorbeeld van een *vrijzwevende* of *flotterende* angst. Zo’n angst kan zich tonen in een onheilspellend of onmeisus gevoel – de gewaarwording, hoe vaag ook, dat alles gedoemd is te mislukken. (‘Ik heb er een slecht gevoel bij.’) Zulke gevoelens geven een bepaalde ‘kleur’ aan andere mentale toestanden. Het hoeft trouwens niet om negatieve emotionele ervaringen te gaan. Soms voelen we ons bijvoorbeeld erg licht, alsof alles vanzelf gaat. Die stemming zou dan de pendant zijn van de emotie die we kennen als blijdschap of geluk.

In het algemeen zijn ervaringen zeer toegankelijk, eerder observeerbaar en weinig intentioneel. Veel filosofen beschouwen pijn als een prototypisch voorbeeld van een ervaring. Zoals ik eerder al zei, is pijn noodzakelijkerwijs een bewuste en dus toegankelijke ervaring. Bovendien is het moeilijk om pijn te verbergen voor anderen. Ten slotte heeft pijn niet de gerichtheid die mentale handelingen en propositionele attitudes wel hebben. Niet iedereen is het daarmee eens. Pijn vertelt ons iets over mogelijke of reële schade aan ons lichaam. Sommige filosofen beweren dat pijn wel een intentionele mentale toestand is, en dat de genoemde schade het voorwerp is van de

ervaring. Pijn is dan gericht op de schade aan het lichaam, waarop hij ons attent maakt. Die gerichtheid lijkt niettemin van een andere orde dan de intentionaliteit die zo typerend is voor onder meer propositionele attitudes.

Propositionele attitudes. Zoals gezegd kenmerken propositionele attitudes zich door hun intense intentionaliteit. Ze zijn altijd ergens op gericht en worden ook wel kortweg benoemd als 'gedachten' (in het Engels: *thoughts*), maar dan in een zeer brede zin, vergelijkbaar met het 'denken' van René Descartes in zijn beroemde slagzin *je doute, donc je pense, donc je suis*. Ouders met drukke kinderen *verlangen naar rust*; ik *hoop op een goede afloop*; sommige mensen *geloven dat* de aarde geschapen werd in zeven dagen.

Daarnaast zijn propositionele attitudes matig observeerbaar. Ze zijn globaal genomen minder observeerbaar dan ervaringen. Heel wat propositionele attitudes tonen zich immers niet of nauwelijks in ons gedrag. We handelen bijvoorbeeld niet altijd naar onze verlangens en overtuigingen. Als we dat wel doen, dan getuigen onze fysieke gedragingen van de 'achterliggende' mentale toestanden. In die zin zou je kunnen zeggen dat sommige mentale toestanden observeerbaar zijn, al kun je discussiëren over de vraag of de handelingen wel meer zijn dan de genoemde mentale toestanden. (*Spoiler alert*: behavioristen beweren van niet; dualisten beweren van wel.) Daarnaast kun je discussiëren over de aard van de relatie tussen mentale toestanden en gedragingen. Een correlatie tussen overtuigingen en gedragingen impliceert bijvoorbeeld niet noodzakelijk dat overtuigingen de oorzaak zijn van gedragingen. De causaliteit kan ook omgekeerd liggen. Dat is overigens precies wat sommige psychologen beweren. Uit allerlei experimenten blijkt dat proefpersonen hun overtuigingen vaak bijspijkeren om ze te laten aansluiten bij de gedragingen die ze tijdens het experiment vertoonden, en die ingingen tegen hun eerdere overtuigingen. We denken misschien wel vaak dat we handelen naar onze overtuigingen, maar die indruk kan bedrieglijk zijn.

Ten slotte zijn niet alle propositionele attitudes op elk moment subjectief toegankelijk. Ik zei eerder al dat je geen freudiaan hoeft te zijn om te geloven dat we niet altijd toegang hebben tot alle onderdelen van ons geestesleven. Filosofen en wetenschappers maken soms een onderscheid tussen het dynamisch onbewuste en het cognitief onbewuste. Het dynamisch onbewuste is dan de verzameling van min of meer problematische en onwenselijke geestetoestanden die we om die reden liever uit het bewustzijn houden, terwijl het cognitief bewuste bestaat uit automatische mentale toestanden en processen die *de facto* ontoegankelijk zijn voor het subject. Een voorbeeld is de

visuele waarneming (ook wel een ‘module’ genoemd, maar daarover meer in hoofdstuk 7). Wanneer we bijvoorbeeld een drukke feestzaal binnenwandelen, zijn er allerlei zaken die we gezien hebben zonder dat we ons bewust zijn van die informatie. Onze geest is voortdurend informatie aan het verwerken en slechts een fractie van die arbeid en haar resultaten is toegankelijk voor ons bewustzijn. Het cognitief onbewuste is misschien wat minder opdringerig en pijnlijk dan het dynamisch onbewuste, maar beide vormen hebben wel degelijk een invloed op ons bewuste mentale leven. Denk maar aan de (beperkte) invloed van subliminale marketingbeelden op ons koopgedrag.

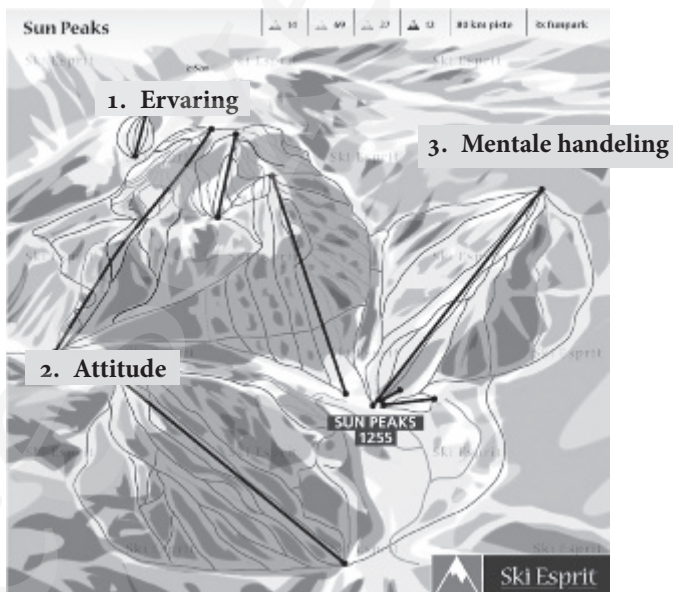
Mentale handelingen. Een derde en laatste categorie van mentale toestanden zijn de zogenoemde mentale handelingen (in het Engels: *mental actions*) – handelingen die we, in tegenstelling tot fysieke gedragingen, niet stellen met behulp van ons lichaam, maar met behulp van onze geest. Bij het hoofdrekenen gebeurt er iets in onze geest – een activiteit die we zelf in gang hebben gezet. Het Engelse woord ‘action’ geeft beter weer dat deze handelingen activiteiten zijn. Ervaringen, daarentegen, zijn vaak eerder van passieve aard. Denk aan het feit dat de zeventiende-eeuwse Franse filosoof René Descartes de emoties beschreef als ‘passies’, onder meer in *Les Passions de l’Ame* (1649). Emoties, meende Descartes, beginnen als lichamelijke reacties op gebeurtenissen in het leven. De ziel ondergaat vervolgens die lichamelijke reactie. Zij ligt dus niet aan de oorsprong van die lichamelijke toestand.

Mentale handelingen en propositionele attitudes, zoals willen of beslissen, beginnen wel in de geest. Het grote verschil tussen de twee ligt in hun observeerbaarheid. Mentale handelingen zijn in het algemeen moeilijk te observeren. Bij gebrek aan telepathie is het schier onmogelijk te weten wat er omgaat in het hoofd van iemand die aan het hoofdrekenen is. Een ander verschil tussen beide categorieën heeft te maken met subjectieve toegankelijkheid: net als ervaringen zijn mentale handelingen zeer toegankelijk, al was het maar omdat wij de auteur en gangmaker zijn van de mentale activiteit in kwestie. Het lijkt onzinnig om te zeggen dat je onbewust een plan aan het beramen bent, of onbewust aan het hoofdrekenen bent. Net als propositionele attitudes scoren mentale handelingen wel eerder hoog op intentionaliteit, in die zin dat ze ergens over gaan. Ze representeren iets – een ding, een eigenschap of een stand van zaken. Wanneer we een keuze maken, dan kiezen we iets; wanneer we hoofdrekenen, dan berekenen we iets.

Het is duidelijk dat de drie genoemde categorieën van mentale toestanden geen netjes afgebakende verzamelingen zijn. Er is een duidelijke overlap,

zelfs in die mate dat sommige mentale toestanden in elk van de drie categorieën thuishoren. Emoties zijn een goed voorbeeld. Woede is in zekere zin een mentale handeling, net als hoofdrekenen en kiezen, al is ze misschien een eerder atypisch voorbeeld van deze categorie. Woede is immers vaak verknoopt met allerlei fysieke gedragingen, zoals schreeuwen, stampvoeten en het ballen van de vuisten. Toch kun je zeggen dat er iets gebeurt in je geest wanneer je woedend bent, en dat jij, als auteur, een actieve rol speelt in dat proces, in tegenstelling tot wat Descartes daarover beweerde. Daarnaast vertoont woede kenmerken van een propositionele attitude, met name door haar uitgesproken intentionaliteit. Woede is altijd ergens op gericht – op iets of iemand. Ten slotte zou je woede als een ervaring kunnen beschouwen, omdat ze deel uitmaakt van de stroom van gewaarwordingen die zich aan ons voordoet op elk moment van ons bestaan.

Vergeet even dat we op psychologische safari zijn. Misschien kan je de menselijke geest beter vergelijken met een bergachtig skigebied – een gebied dat zich kenmerkt door drie uitgesproken bergtoppen, die elk een categorie van mentale toestanden vertegenwoordigen. We geven het gebied de toepasselijke naam *Ski Esprit*. Alle mentale toestanden hebben een eigen plaats in het berggebied, ergens tegen de hellingen aan. Op een landkaart ziet het er ongeveer zo uit:



Figuur 1. Het landschap van de menselijke geest.

Deze beeldspraak geeft goed weer dat de drie genoemde categorieën van geestestoestanden eerder vage concepten zijn, die we beter kunnen vergelijken en contrasteren door middel van familiegelekenissen dan door middel van essentiële kenmerken. Mentale toestanden die meerdere kenmerken vertonen van een van de drie families of categorieën kunnen we beschrijven als prototypes. Elke andere toestand krijgt een plaats in het landschap op basis van het aantal familiegelekenissen die hij vertoont met de prototypes. Die zienswijze zullen we nog vaak ontmoeten in de volgende hoofdstukken. In de filosofische literatuur staat ze bekend als de *prototype resemblance analysis* – een niet-essentialistische vorm van conceptuele analyse.

1.2 *Marks of the mental*

Onze psychologische safari, die eindigde met een korte skitocht, toont aan hoe heterogeen of divers ons concept van geest is. Er zijn heel wat fenomenen die we benoemen als *mentale* toestanden, activiteiten of vermogens. De vraag die zich dan opdringt is wat die fenomenen gemeenschappelijk hebben. Waaraan ontleen ze hun status van *mentale* fenomenen? Er zijn ruwweg twee categorieën van antwoorden op die vraag. Enerzijds zijn er theorieën die focussen op een enkel kenmerk dat zich voordoet bij *alle* mentale fenomenen en *enkel* bij mentale fenomenen, en dus niet bij fysieke fenomenen. In het Engels spreekt men van *single property views*. Zulke theorieën zijn essentialistische theorieën. Ze gaan er immers van uit dat er zoiets bestaat als een essentie of wezenskenmerk van het mentale – een kenmerk dat het mentale op een heldere en overtuigende wijze aflijnt van onder meer het fysieke. Anderzijds zijn er pluralistische theorieën – theorieën die gebaseerd zijn op de overtuiging dat er verschillende kenmerken zijn die we gewoonlijk associëren met ‘het mentale’, en dat geen van deze kenmerken het concept van geest volledig bepalen of uitputten.

In deze paragraaf argumenteer ik dat er niet zoiets bestaat als de essentie van het mentale. Er zijn wel verschillende kenmerken die typerend zijn voor bepaalde categorieën van mentale toestanden. Die kenmerken staan in de filosofische literatuur bekend als *marks of the mental*. Mijn punt is dat geen van die kenmerken zich voordoet bij alle toestanden die we beschrijven als mentale toestanden. Die claim ligt in de lijn van mijn conclusie aan het einde van de vorige paragraaf, namelijk dat we de drie genoemde categorieën van mentale toestanden het best begrijpen als vage concepten – concepten die moeilijk van elkaar af te bakenen zijn. Ook het overkoepelende concept

van geest is volgens mij een vaag concept dat moeilijk af te bakenen is van aangrenzende concepten, zoals het concept van lichaam.

Deze pluralistische visie is losjes gebaseerd op het latere werk van Ludwig Wittgenstein over de vele functies van taal en de relatie tussen taal en werkelijkheid. Wittgenstein begreep taal als een familie van taalspelen die, net als menselijke familieleden, bepaalde kenmerken delen. Hij benoemde die als ‘familiegelekenissen’ (in het Engels: *family resemblances*). De vraag ‘wat is taal?’ is een zinloze vraag, meende de latere Wittgenstein, althans wanneer we ze begrijpen als een vraag naar de essentie van taal. Er bestaat immers niet zoiets als de essentie van taal, net zoals er niet zoiets bestaat als de essentie van een familie. Waar eindigt immers de ene familie en begint de andere? Is mijn achter-achter-achterneef nog steeds een familielid? Tegelijk bevatten heterogene verzamelingen, zoals taal en familie, meestal ook prototypische leden, dat wil zeggen leden die meerdere familiegelekenissen vertonen. Volgens Wittgenstein en het pluralisme behoren items of individuen in mindere of meerdere mate tot een verzameling, met name naarmate ze meer familiegelekenissen vertonen met de prototypes.

Wat moeten we ons dan voorstellen bij die familiegelekenissen? Ik bespreek drie voorbeelden van kenmerken die typerend zijn voor verschillende mentale toestanden: onbetwifelbaarheid, intentionaliteit en bewustzijn.

Onbetwifelbaarheid (in het Engels: *indubitability*). Sommige filosofen beweren dat je mentale toestanden niet kunt betwifelen. René Descartes meende bijvoorbeeld dat mentale toestanden zich op dit punt onderscheiden van lichamelijke toestanden, zoals gedragingen en hersentoestanden. Hoe kwam hij tot die conclusie? Descartes ergerde zich mateloos aan het eindeloze gebakkelei en de onbeslistheid van zijn voorgangers, de scholastische filosofen uit de late middeleeuwen. Het succes van de toenmalige wetenschappen inspireerde hem om de filosofie met de grond gelijk te maken en haar zorgvuldig, stap voor stap opnieuw op te bouwen met behulp van methoden en principes uit de wetenschappen. Maar waar te beginnen? Descartes ging op zoek naar een eerste onbetwifelbare zekerheid waaruit hij vervolgens andere zekerheden zou kunnen afleiden. Om die eerste zekerheid te vinden, dwong hij zichzelf om werkelijk alles in twijfel te trekken – ook zijn meest vanzelfsprekende en geliefkoosde overtuigingen. Hij sprak zelf over een methodische twijfel – *un doute méthodique*: de twijfel als methode om een allereerste zekerheid te bereiken. Die vond hij in het denken. Ik heb allerlei indrukken en overtuigingen over mijn eigen lichaam, redeneerde Descartes,

maar het is mogelijk dat die indrukken en overtuigingen denkbeeldig zijn, in die zin dat ze het werk zijn van een kwaadaardig genie (het beruchte *malin génie*). Misschien heb ik in werkelijkheid helemaal geen lichaam, of misschien heeft het in werkelijkheid heel andere kwaliteiten dan de kwaliteiten die ik eraan toeschrijf. Aan de andere kant kan ik me niet vergissen in het feit dat ik denk, want twijfelen is een mentale activiteit. Dus zolang ik twijfel, denk ik. Daarin kan zelfs een *malin génie* me niet bedriegen. Kortom: het lichaam is betwifelbaar, maar het denken niet, althans volgens Descartes.

In de voorbije decennia zijn er een aantal varianten van onbetwifelbaarheid opgedoken, zoals onfeilbaarheid (in het Engels: *infallibility*) en oncorrigeerbaarheid (of onverbeterbaarheid; in het Engels: *incorrigibility*). Die varianten zijn gebaseerd op de vaststelling dat mijn huidige mentale toestanden onfeilbaar of niet-corrigeerbaar zijn. Ik heb immers een rechtstreekse en zelfs geprivilegieerde band met mijn eigen mentale toestanden – mijn ervaringen, attitudes en mentale handelingen. Mijn kennis over mijn eigen geest is dus veel groter dan mijn kennis over de geesten van andere levende wezens. Deze geprivilegieerde toegang impliceert dat ieder van ons een bijzondere epistemische autoriteit heeft over de eigen mentale toestanden. Ik kan me met andere woorden niet vergissen over het feit dat ik me in een bepaalde mentale toestand bevind. Ik kan bijvoorbeeld geen onjuiste overtuigingen hebben over het feit dat ik pijn lijd. Oncorrigeerbaarheid is een variant van die onfeilbaarheid: als ik pijn lijd, dan is het onmogelijk dat iemand anders aantoonst dat dat niet het geval is. Diezelfde oncorrigeerbaarheid en onfeilbaarheid gelden niet voor mijn lichamelijke toestanden.

Het probleem met onbetwifelbaarheid *e tutti quanti* als kandidaat-wezenskenmerken van het concept van geest is dat ze zeker van toepassing zijn op bepaalde ervaringen, maar niet of minder op andere categorieën van mentale toestanden. Wanneer ik pijn heb, kan ik me daarin niet vergissen, maar geldt dat ook voor pakweg emoties en overtuigingen? We weten ondertussen dat sommige mentale toestanden weinig of niet bewust zijn. Als dat klopt, dan is het mogelijk dat ik me vergis wanneer ik mijn eigen geest overschouw. Misschien denk ik dat ik helemaal geen wrok koester over een gemiste kans, maar vergis ik me daarin, om de eenvoudige reden dat die wrok onbewust is. Onbetwifelbaarheid en subjectieve toegankelijkheid gaan hand in hand, en niet alle mentale toestanden zijn even toegankelijk.

Intentionaliteit. De Duitse filosoof Franz Brentano meende dat intentionaliteit het wezenskenmerk is van het mentale. Mentale toestanden

onderscheiden zich van fysische toestanden doordat ze ergens op gericht zijn. Ze representeren iets – een ding, een toestand of een stand van zaken. Een verlangen is altijd ergens op gericht, maar dat lijkt niet het geval voor een lichamelijk proces. De vraag is echter of alle mentale toestanden doordrongen zijn van intentionaliteit. Veel filosofen beschouwen pijn bijvoorbeeld als een prototypische mentale toestand, maar zoals ik eerder zei is het minstens onduidelijk wat pijn representeert. Waar is pijn precies op gericht? Waarover gaat pijn?

Propositionele attitudes en mentale handelingen ademen intentionaliteit, maar betekent dat dat intentionaliteit het wezenskenmerk is van het mentale? Er zijn heel wat dingen in het universum die ergens over gaan of ergens op gericht zijn. Denk aan woorden, bouwplannen of wegwijzers. Sommige woorden verwijzen naar dingen in de werkelijkheid; bouwplannen verwijzen naar een toekomstige constructie; en wegwijzers wijzen nogal letterlijk de weg die je moet volgen. Op dit punt maken filosofen een onderscheid tussen twee soorten van intentionaliteit: intrinsieke en extrinsieke intentionaliteit. Propositionele attitudes en mentale handelingen zijn intrinsiek intentioneel. Dat wil zeggen dat hun intentionaliteit intrinsiek of inherent is aan de mentale toestand zelf. Je zou kunnen zeggen dat de intentionaliteit *opwelt* uit de mentale toestand in kwestie. Wegwijzers en woorden zijn daarentegen extrinsiek intentioneel, in die zin dat iemand of iets ze met intentionaliteit heeft beladen. De intentionaliteit is dus niet eigen aan het ding of de toestand; ze komt van elders. Wij, mensen, bepalen waar een woord of een wegwijzer naar verwijst.

Bewustzijn. Naast onbetwifelbaarheid en intentionaliteit is bewustzijn een derde kenmerk dat men vaak naar voren schuift als wezenskenmerk van het mentale. Het concept van bewustzijn is echter bijzonder meerduidig. Ik doe een poging om een aantal betekenissen van de term 'bewustzijn' te onderscheiden.

Om te beginnen moeten we een onderscheid maken tussen intransitieve en transitieve vormen van bewustzijn. Een intransitieve vorm van bewustzijn is een eerder minimale vorm die we toeschrijven aan organismen en die min of meer gelijkstaat aan leven of reageren op stimuli. In het Engels spreekt men van *awake consciousness* of *organism consciousness* of *pre-reflective consciousness*. Denk aan iemand die 'tot bewustzijn komt' na een diepe slaap of een coma. Bij transitieve vormen van bewustzijn is het organisme zich daarentegen bewust *van iets*. Deze vorm kent verschillende gedaanten.

Een eerste variant van transitief bewustzijn staat in de hedendaagse filosofie bekend als toegangsbewustzijn (in het Engels: *access consciousness*). Een mentale toestand is toegangsbewust in de mate dat hij beschikbaar is voor de drager van de toestand, om gebruikt te worden in de context van redeneren, handelen of spreken. Een toegangsbewuste mentale toestand is dus per definitie communiceerbaar – je kunt er van alles over vertellen. Dat is veel minder het geval bij een tweede transitieve vorm van bewustzijn, namelijk fenomenaal bewustzijn (in het Engels: *phenomenal consciousness*). Deze vorm van bewustzijn verwijst naar hoe het is om een bepaalde toestand te ervaren. Hoe is het bijvoorbeeld om pijn te hebben? Spreken over fenomenaal bewustzijn is spreken over qualia. Filosofen gebruiken de term ‘quale’ (enkelvoud) of ‘qualia’ (meervoud) om te verwijzen naar het subjectieve en kwalitatieve karakter van ervaringen als pijn. Qualia kom je op het spoor door de vraag te stellen hoe het is om een bepaalde ervaring te hebben. De Amerikaanse filosoof Thomas Nagel stelde zich bijvoorbeeld de vraag of we ooit zullen weten hoe het is voor een vleermuis om een vleermuis te zijn. Die vraag is een vraag naar qualia en komt uitgebreid aan bod in een later hoofdstuk.

In de filosofische literatuur onderscheidt men verschillende varianten van fenomenaal bewustzijn. Zintuiglijk bewustzijn is een eerste variant. Denk aan iemand die een lange, routineuze autorit heeft gemaakt en zich na afloop nauwelijks herinnert wat er onderweg is gebeurd. Ook al zou je kunnen zeggen dat haar gedachten tijdens de autorit elders waren, toch respecteerd ze de verkeerslichten en verkeersborden, waaruit we kunnen afleiden dat er toch sprake was van een bepaalde vorm van bewustzijn.

In teksten over dierenwelzijn en dierenethiek spreekt men vaak over een tweede variant van fenomenaal bewustzijn, namelijk *sentience*. De Engelse filosoof Jonathan Birch (2024, 1) definieert *sentience* als het hebben van subjectieve ervaringen die een positieve of negatieve affectieve waarde kunnen hebben, zoals de ervaring van pijn, lijden, plezier, frustratie, angst, geluk en vreugde. Als we zelfs maar vermoeden dat een levend wezen dergelijke ervaringen heeft, meent Birch, dan zouden we het morele belangen moeten toekennen. Niet alle fenomenaal bewuste ervaringen hebben een affectieve waarde. Een voorbeeld: in het beroemde gedachte-experiment over ene Mary die voor het eerst een rood voorwerp ziet, heeft de kleurwaarneming van Mary geen affectieve waarde. Het gedachte-experiment over Mary staat centraal in hoofdstuk 3.

Een vierde en laatste vorm van transitief bewustzijn is introspectief bewustzijn. Deze vorm van bewustzijn heeft als voorwerp niet de zintuiglijke

wereld, zoals bij zintuiglijk bewustzijn, maar wel het innerlijke mentale landschap. Het gaat dus over een soort van zelfbewustzijn. Wij, mensen, kunnen meer of minder aandacht besteden aan bepaalde onderdelen of aspecten van ons geestesleven. Wanneer we bijvoorbeeld een bepaalde emotionele reactie voelen opkomen, kunnen we inzoomen op die reactie, bijvoorbeeld door onszelf te herinneren aan eerdere, gelijkaardige reacties, of door onszelf af te vragen of de reactie wel gepast is. Bij mensen is het introspectief bewustzijn bijzonder ontwikkeld. Wij hebben bijvoorbeeld hogere-ordegedachten, waarbij we overtuigingen hebben over de overtuigingen van anderen. Ik weet bijvoorbeeld dat mijn buurman gelooft in allerlei samenzweringstheorieën. Sommige filosofen definiëren 'bewustzijn' als het vermogen om zulke complexe mentale toestanden te hebben.

Keren we even terug naar ons vertrekpunt: is bewustzijn het wezenskenmerk van de geest? Het is duidelijk dat sommige mentale toestanden, zoals ervaringen, per definitie fenomenaal bewuste en toegangsbewuste toestanden zijn. Ik zei eerder al dat sommige filosofen 'ervaren' en 'bewust zijn' als synoniemen beschouwen. Pijn is een prototypisch voorbeeld van een ervaring en pijn is per definitie een toegangsbewuste ervaring. Bovendien kun je de vraag stellen hoe het is om pijn te beleven – het is dus ook een fenomenaal bewuste toestand. Aan de andere kant zijn er mentale toestanden die allesbehalve toegangsbewust zijn. Er zijn heel wat propositionele attitudes die niet op elk moment beschikbaar zijn voor de drager van de attitude. Zulke onbewuste mentale toestanden zijn per definitie niet toegangsbewust. Daardoor hebben ze wellicht ook geen fenomenaal bewustzijn. Het houdt immers geen steek om te vragen hoe het is om een onbewuste woede te ervaren. Kortom: net als onbetwifelbaarheid en intentionaliteit is bewustzijn een typisch kenmerk van sommige, maar niet alle mentale toestanden. Daarom kunnen we het niet beschouwen als *het* wezenskenmerk van de geest.

Het lijkt er dus op dat er geen essentialistisch antwoord is op de vraag wat er mentaal is aan mentale toestanden, zoals ervaringen, propositionele attitudes en mentale handelingen. Er is geen uniek bepalend kenmerk dat eigen is aan alle toestanden die we beschrijven als mentale toestanden. Die vaststelling voert ons onvermijdelijk naar een pluralistische benadering van het mentale, waarbij we niet zozeer op zoek moeten naar wezenskenmerken, maar wel naar familiegelekenissen. Onbetwifelbaarheid, intentionaliteit en bewustzijn zou je kunnen beschouwen als voorbeelden van zulke gelekenissen, maar ze vormen wellicht geen exhaustieve lijst. Mentale toestanden die meerdere van die kenmerken of familiegelekenissen vertonen, zou je

kunnen beschouwen als prototypische mentale toestanden. Een toestand die bijvoorbeeld én onbetwijfelbaar én intentioneel én fenomenaal bewust is, is dan een duidelijk voorbeeld van een mentale toestand.

1.3 De vele gezichten van de wijsgerige psychologie

In de filosofie bestaan er verschillende domeinen, waaronder logica, metafysica, epistemologie, moraalfilosofie en wetenschapsfilosofie. Wijsgerige psychologie is een filosofische deeldiscipline die zich uitstrekt over verschillende van die domeinen. Ze is daarom een bredere discipline dan filosofie van de psychologie, een vorm van wetenschapsfilosofie. In deze laatste paragraaf overloop ik enkele vertakkingen van de hedendaagse wijsgerige psychologie.

Metafysica. Sommige filosofische problemen staan al eeuwenlang bekend als *metafysische* problemen, maar vaak is het onduidelijk waarom ze thuishoren in dat deeldomein. Twee voorbeelden van zulke problemen staan ook centraal in de wijsgerige psychologie: het probleem van lichaam en geest en het probleem van wilsvrijheid. Het eerste probleem komt uitgebreid aan bod in de volgende drie hoofdstukken. Ook aan het tweede probleem wijd ik een volledig hoofdstuk. Maar wat maakt die twee problemen nu precies tot metafysische problemen? Qua structuur lijkt die vraag erg op de vraag die ons bezighield in de vorige paragraaf, namelijk: wat maakt een toestand nu precies tot een mentale toestand? Ook het antwoord moet ons bekend in de oren klinken. Zelfs de meest respectabele bronnen, zoals de onovertroffen online *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, zijn eerder anti-essentialistisch. Het lemma over ‘metafysica’ begint met een verrassende *disclaimer*: “It is not easy to say what metaphysics is.” (Van Inwagen & Sullivan, 2014) De auteurs, twee grote namen in het domein van de hedendaagse metafysica, merken op dat er niet echt een grote gemene deler is in de veelheid van onderwerpen die men traditioneel bestempelt als metafysische problemen. Die aporie hoeft ons overigens niet tot wanhoop te drijven, want het zijn de problemen van de metafysica die ons in dit handboek zullen bezighouden, eerder dan de vraag naar de eenheid van het domein in kwestie.

Epistemologie. Sommige discussies in de wijsgerige psychologie behoren eerder tot de kennisleer of de epistemologie. We zullen bijvoorbeeld herhaaldelijk spreken over het probleem van andere geesten, onder meer in de hoofdstukken over lichaam en geest, en in het hoofdstuk over comparatieve

psychologie. Het probleem van andere geesten volgt uit de vaststelling dat er een opvallend verschil bestaat tussen de toegang die ik heb tot mijn eigen geest en de toegang die ik heb tot de geesten van andere levende wezens, zoals mensen en andere dieren. Mijn eigen mentale toestanden zijn op een directe manier toegankelijk voor mezelf. Als ik daarentegen wil weten wat andere mensen of dieren denken, dan moet ik allerlei omwegen volgen en voortgaan op hun lichaamstaal, hun gedragingen en andere informatie. Het probleem van andere geesten houdt dus onder meer in dat mijn kennis over de geest van anderen minder zeker is dan mijn kennis over mijn eigen geest.

Er zijn verschillende varianten van het probleem van andere geesten. De lightversie luidt dat we minder zekerheid hebben over wat er zich afspeelt in het mentale leven van andere levende wezens. In de comparatieve psychologie is er bijvoorbeeld het probleem van situationeel antropomorfisme, waarbij we andere dieren verkeerde mentale toestanden toeschrijven. Een mooi voorbeeld is de grijns van de chimpansee. Als mensen grijnzen, dan heeft dat meestal iets te maken met vreugde. Bij chimpansees duidt een grijns eerder op angst of agressie. (Je begrijpt meteen waarom sommige dierenwelzijnsorganisaties pleiten tegen het gebruik van chimpansees in films – om een chimpansee aan het grijnzen te krijgen, moet een trainer buiten beeld het dier angst aanjagen.) Er is echter ook een meer fundamentele interpretatie van het probleem van andere geesten. Sommige theorieën in het debat over lichaam en geest confronteren ons namelijk met de vraag of we überhaupt wel kunnen weten of andere levende wezens een geest hebben. Kunnen we met zekerheid zeggen dat een wezen meer is dan een perfect geprogrammeerde robot die menselijke gedragingen imiteert, maar dan zonder de bijbehorende mentale toestanden?

Moraalfilosofie. Sommige discussies in de wijsgerige psychologie, zoals de metafysische discussies die ik zonet beschreef, raken onvermijdelijk aan morele discussies. Zo is er de vraag naar morele verantwoordelijkheid, die in verschillende hoofdstukken van dit handboek zal opduiken. Houdt het steek om mensen en andere dieren verantwoordelijk te houden voor wat ze doen of niet doen? Morele verantwoordelijkheid veronderstelt wilsvrijheid. We kunnen anderen enkel prijzen of berispen wanneer hun gedrag volgt uit een vrije keuze. Het is duidelijk dat we een minder scherp moreel oordeel hebben voor diegene die gedwongen wordt om een moord te plegen, dan voor diegene die dat uit vrije wil doet. Maar zijn er wel gedragingen die we in alle vrijheid stellen? En wat houdt die vrijheid dan precies in?

Sommige filosofen beweren dat er in bepaalde wetenschapstakken, zoals de klassieke fysica uit de achttiende en negentiende eeuw, geen ruimte is voor wilsvrijheid. Laten we even aannemen dat dat klopt. Zonder wilsvrijheid kan er ook geen sprake zijn van morele verantwoordelijkheid. In een deterministisch universum als dat van de klassieke fysica, kunnen we anderen niet verantwoordelijk houden voor wat ze doen of niet doen. Bijgevolg houdt het geen steek om ze te prijzen, maar ook niet om ze te straffen. Heel wat mensen geloven nochtans dat het zinvol is om misdadigers tijdelijk of zelfs levenslang op te sluiten in gevangenissen, als een straf, maar die praktijk zouden we eigenlijk moeten opgeven, althans wanneer we voortgaan op de klassieke fysica. (Focquaert 2025) Er is dus een nauwe band tussen wijsgerige psychologie en de disciplines die zich bezighouden met onze morele en politieke praktijken, zoals de moraalfilosofie en de politieke filosofie.

Wetenschapsfilosofie. Wetenschapsfilosofie is in zekere zin een toegepaste vorm van epistemologie, al zijn bepaalde aspecten van de wetenschapsfilosofie eerder metafysisch te noemen. Wetenschapsfilosofie kun je op haar beurt opdelen in twee deeldomeinen.

Enerzijds is er de algemene wetenschapsfilosofie die zich bezighoudt met fundamentele filosofische problemen in en rond wetenschap. Wetenschappelijke kennis wordt door velen gezien als een modelvoorbeeld van kennis, dus het ligt voor de hand dat filosofen zich erg interesseren voor de wetenschappen. Ze stellen vragen als: Wat onderscheidt wetenschappelijke van niet-wetenschappelijke kennis? Hoe onderscheid je bijvoorbeeld wetenschap van pseudowetenschap? Hoe verhouden verschillende wetenschappen zich tot elkaar? Zijn sommige wetenschappen meer fundamenteel dan andere? In het hoofdstuk over lichaam en geest zullen we zien dat veel filosofen de fysica als de meest fundamentele wetenschap beschouwen. Als dat zo is, kunnen andere wetenschappen dan probleemloos tot de fysica worden herleid? Zijn of worden die wetenschappen dan overbodig? En hoe evolueert wetenschappelijke kennis? Waarom zijn de wetenschappen zo succesvol? Wat verklaart de wetenschap en hoe? Wat is het verband tussen de verklarende en de voorspellende kracht van wetenschappelijke theorieën? Zijn er wetten in alle wetenschappen?

Anderzijds is er ook zoiets als toegepaste wetenschapsfilosofie – een domein dat in dit handboek vaker aan bod komt dan de algemene wetenschapsfilosofie. Als we aan wetenschapsfilosofie doen, zullen we ons eerder concentreren op filosofische vragen die betrekking hebben op specifieke wetenschappen, zoals