

KENNIS DIE DEUGT

Kennis die deugt : Een verkenning van
het fenomeen normativiteit in de
kenleer en de ethiek en van de
verantwoordelijkheid voor onze
(religieuze) opvattingen / Douwe
OENEMA – 2007
Godsdienstwetsbegeerte

Een verkenning van het fenomeen normativiteit in de
kenleer en de ethiek en van de verantwoordelijkheid
voor onze (religieuze) opvattingen

Douwe Oenema

KENNIS DIE DEUGT



Een verkenning van het fenomeen normativiteit in de kenleer en de ethiek
en van de verantwoordelijkheid voor onze (religieuze) opvattingen

DOUWE OENEMA

Doctoraalscriptie Theologie
Vakgebied: Godsdienstfilosofie
Begeleider: Prof. Dr. A.F. Sanders
Medebegeleider: Prof. Dr. P.M.G.P. Vandermeersch
Meelezer: Dr. C. Jedan

Faculteit der Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap van de Rijksuniversiteit Groningen

MMVII

VOORWOORD

Op 7 oktober 1986 overleed plotseling Prof. dr. Huib Hubbeling. Als eerbetoon aan hem verscheen in 1990 een bundel, geschreven door een aantal vrienden en collega's. Het droeg als titel 'Belief in God and Intellectual Honesty' en bevatte een aantal essays waarin een thema werd uitgewerkt dat karakteristiek was voor zijn leven en filosoferen: het bij elkaar brengen van religieus geloof en strenge rationele argumentatie.

Als één van de laatsten heb ik college van hem gehad. Deze scriptie gaat, heel kort samengevat, over de samenhang tussen het streven naar het ware en het streven naar het goede. Ik heb er dan ook rustig de tijd voor genomen en heb - in de geest van Hubbeling - ondertussen ook het goede in ruime mate genoten. Ik dank allen die hier deelgenoot van waren en zijn.

De scriptie sluit thematisch aan bij voornoemde bundel en kan worden beschouwd als een nagekomen groet.

Douwe Oenema

Groningen, 10 augustus 2007

INHOUD

INLEIDING	1
HOOFDSTUK 1. HET BOUWWERK VAN DE KENNIS	
1.1 Inleiding	13
1.2 Rechtvaardigingstheorieën	16
1.2.1 <i>Evidentialism</i>	18
1.2.1.1 Beperkingen en bedenkingen	19
1.2.2 <i>Foundationalism</i>	22
1.2.2.1 Beperkingen en bedenkingen	26
1.2.2.2 De Mythe van het Gegevene	28
1.2.3 <i>Coherentism</i>	29
1.2.3.1 Beperkingen en bedenkingen	29
1.2.4 <i>Foundherentism</i>	30
1.3 Rechtvaardiging: zelf beredeneerd of een betrouwbaar kenproces?	31
1.3.1 <i>Internalism</i>	31
1.3.2 <i>Externalism</i>	33
1.3.3 <i>Internalism, Externalism</i> en de normativiteit	36
HOOFDSTUK 2. HET BOUWWERK ONDERMIJND	
2.1 Inleiding	43
2.2 Spreken en begrijpen	44
2.3 Rechtvaardiging of verklaring?	45
2.4 Quine en de normativiteit	47
2.5 Naturalisme	50
HOOFDSTUK 3. KENNIS EN MORAAL: TWIN TOWERS?	
3.1 Wetenschap en ethiek; twee verschillende domeinen?	53
3.2 De orde van de feiten en de orde van de redenen	60
3.3 De normativiteit weer binnen boord? Kim contra Quine	63
3.4 Nog eens: fact en value	66
3.5 ' <i>Supervenience</i> '	70
3.6 Ethische uitspraken en kennisuitspraken: hoe heterogeen zijn ze eigenlijk?	74
3.7 Ethische en epistemische normativiteit	79
HOOFDSTUK 4. KENNIS DIE DEUGT	
4.1 Virtue Epistemology	85
4.2 Linda Zagzebski en de deugden van de geest	88
4.3 Zagzebski godsdienstfilosofisch	95
HOOFDSTUK 5. CONCLUSIES	100
BIBLIOGRAFIE	103

INLEIDING

Het toegenomen etnisch en religieus pluralisme in veel samenlevingen bracht de Amerikaanse filosoof Ninian Smart tot de voorspelling dat deze veelheid aan religieuze denominaties en tradities in toenemende mate binnen de kaders van een liberaal humanisme zullen worden gedrongen, dat zijn invloed wereldwijd aan het uitbreiden is.¹ Religieuze praktijken, maar ook opvattingen zullen steeds meer worden onderworpen aan een morele screening naar liberale maatstaven.

Hij lijkt gelijk te krijgen, althans in bepaalde delen van de wereld heeft het er de schijn van. Hoe dan ook, met de nog steeds gestage stromen uit alle windrichtingen van mensen die buiten hun eigen landgrenzen hun geluk beproeven, kruisen ook cultureel en religieus bepaalde opvattingen over hoe de wereld in elkaar steekt en hoe we met elkaar om dienen te gaan, elkaar.

Vaak is het niet alleen een kwestie van een confrontatie met 'exotische' opvattingen over ritueel slachten of hoofddoekjes. In ons land is er bijvoorbeeld veel discussie geweest over de vraag of 'intelligent design' een geoorloofd intellectueel alternatief is voor de evolutietheorie. Ook beklagde een bevriend sociaal werkster zich ooit bijna wanhopig over de buitengemeen racistische en platvloerse opvattingen van een cliënt die zij weer aan het werk moest helpen. Ze werd er keer op keer ongevraagd mee geconfronteerd en wist zich er geen raad mee.

Naast emotionele en psychologische factoren, zitten er ook theoretische kanten aan deze zaak, die te maken hebben met ethiek, dat voelden we al aan, maar ook met de manier waarop we kennis verwerven, met de vraag hoe we vaststellen of het wel 'waar' is wat we vinden of menen te weten.

De vraag of we in het algemeen verantwoordelijk kunnen worden gesteld voor wat we geloven of aannemen (dus niet alleen in religieuze zin), raakt aan de vraag naar de - verantwoorde - manier waarop we tot bepaalde overtuigingen komen; de manier waarop we kennis menen te verwerven.

¹ N. Smart, 'Secular Worldviews in Today's World', in: F. Wahling (red.), *Religion in Today's World*, Edinburgh: T&T Clark 1987, p. 292-305.

We nemen immers, simpel gezegd, niet zomaar alles klakkeloos aan. De vraag naar de morele verantwoordelijkheid voor onze overtuigingen valt binnen de eeuwenoude filosofische bekommernis om het streven naar waarheid en, in bredere zin, de bekommernis om het goede leven. Kennis, en zelfs waarheid kunnen in deze optiek worden beschouwd als onderdeel van het goede leven. Intellectuele onverschilligheid, zo werd en wordt vaak geredeneerd, is een levensinstelling die schadelijk is voor het menselijk welzijn. Het cognitief goed functioneren maakt hier deel van uit. De zoektocht naar het ware en naar de maatstaven van het goede leven, legt dus beperkingen op aan de vrijheid om wat ook maar te geloven. In deze scriptie zal ik de aard van deze beperkingen belichten.

De aard van onze kennis omtrent de werkelijkheid en de wijze waarop wij deze (op verantwoorde wijze) verwerven, is van meet af aan één van de centrale aandachtspunten binnen de filosofie in bredere zin en de epistemologie in het bijzonder.

Ook de moraal, het menselijk handelen en de drijfveren en beginselen die hier - al of niet situationeel gebonden - aan ten grondslag liggen, geniet van oudsher de ruime belangstelling van filosofen. De reflectie hierop wordt ethiek genoemd.

De samenhang tussen deze twee aspecten van het menselijk functioneren en de hiermee corresponderende aandachtsvelden binnen de filosofie is complex en wordt in de geschiedenis van het westerse denken op uiteenlopende wijzen geproblematiseerd. De bandbreedte is groot. Van Aristoteles tot en met Foucault hebben denkers beurtelings het goede en het ware op elkaar afgestemd. Al naar gelang de gehanteerde tuning leidde kennis tot geluk en een deugdzaam leven, ofwel werkte zij als regulerend dwangstelsel en was zij op subtiele wijze verweven met politieke machtssystemen.

Hoewel deze scriptie zich langs de raakvlakken en breuklijnen beweegt, bedoelt zij geen uitputtend historisch overzicht of archeologisch onderzoek te bieden van de plaatsen waar de verwevenheid tussen beide terreinen aan het licht treedt. Voornamelijk zal ik ingaan op contemporaine, Angelsaksische epistemologische theorieën.

Al in de klassieke oudheid werden kennis van en inzicht in de werkelijkheid nauw betrokken op ideeën over wat voor de mens een goed en zinvol leven zou kunnen zijn. De kenleer van bijvoorbeeld Plato werd mede gemotiveerd door deze concrete vraag. De ethiek van Aristoteles is gericht op *eudaimonia*, geluk, en dat heeft zij gemeenschappelijk met de antieke ethiek in het algemeen. De *redelijkheid* is voor hem de garantie voor een beschouwelijke vorm van geluk. Daarom legt hij, in aansluiting bij Plato, in zijn ethische verhandelingen de nadruk op de *dianoëtische* (*dianoia*: het door-, nadenken), verstandelijke deugden als wijsheid en matiging. Kennis wordt weliswaar niet gelijkgesteld met deugd, maar ze is er toch de onmisbare voorwaarde voor. Ook in de middeleeuwen, onder andere in '*De Veritate*' van Anselmus, treffen we sporen aan van een dergelijke verwantschap tussen kennis en ethiek. Wat we hebben te menen, te ontdekken wordt onder andere bepaald door onze opvattingen van het goede leven. Het is lang niet altijd mogelijk om kwesties louter in hun geïsoleerde logische verbanden op te lossen. Anselmus omschrijft in dit verband 'waarheid' als 'rechtheid' van handelen, doen wat men behoort te doen. In die zin is waarheid bij Anselmus een ethisch begrip.²

In veel epistemologische theorieën is een dergelijke substantiële conceptuele verwantschap echter lang niet altijd manifest of wordt eenvoudig niet gearticuleerd. Toch is er in veel gevallen sprake van een opmerkelijke congruentie tussen het ethische en kerntheoretische discours. Dit geldt zowel voor de alledaagse omgangstaal als voor de vaak wat abstractere en meer pretentieuze taal van de filosofie. Laten we beginnen met de alledaagse werkelijkheid. Hoe vertrouwd klinken ons uitdrukkingen niet in de oren als 'dat had je moeten weten'; 'zie je wel, nu ben je weer aan het generaliseren'; 'daar mag je niet zomaar van uitgaan' of 'dat is slecht van je, om dat te denken'. Telkens wordt hier het cognitieve functioneren onderworpen aan *morele* kritiek. Ook bepaalde predikaten met betrekking tot een gebrekkige oordeelsvorming of andere

² *De Veritate* van Anselmus Van Canterbury is één van de belangrijkste middeleeuwse bronnen voor het denken over waarheid. Een veelgeroemde Nederlandse vertaling is die van Arjo Vanderjagt, uitgegeven in 1990 bij Kok Agora, Kampen. Voor waarheid als ethisch begrip leze men met name hoofdstuk 5.

cognitieve defecten hebben een morele connotatie. Bijvoorbeeld 'kortzichtig', 'bekrompen', 'dubieus', 'halsstarrig' etc.

In de moderne epistemologie centreren de meest fundamentele discussies zich rondom concepten die direct ontleend lijken aan het theoretische ethische discours. Sinds Plato en ongetwijfeld al veel eerder staan kennis en weten hoog in aanzien. Plato noemde kennis het meest belangrijke in het leven en ervan beroofd te worden noemde hij het grootste kwaad. De moraliteit wordt door hem voorgesteld als een kennis en een wetenschap.³ Ook tegenwoordig staan het belang en de status van kennis nauwelijks ter discussie. Willen we als Nederland blijven meetellen, dan zullen we onze zinnen moeten zetten op de inrichting van een kenniseconomie, zo wordt door velen geroepen. Het bezit van kennis is één van de vreugden in het leven, biedt ons althans de nodige voordelen. Ook het verband tussen kennis en macht is voorwerp geweest van studie. Foucault wees in zijn oeuvre op de rol van (wetenschappelijke) kennis in subtiele en minder subtiele vormen van repressie en machtsuitoefening in de maatschappij.⁴

Het verwerven en verspreiden van kennis, maar vooral ook de wereldwijde toegankelijkheid van informatie via een medium als internet, is verheven tot een van de grote idealen van deze tijd. Kortom, kennis is belangrijk. Dit belang en de daaraan gekoppelde normatieve en evaluatieve aspecten van kennis hebben geleid tot talrijke parallellen tussen het morele en het epistemische discours. Zoals Roderick Chisholm (1916-1999), één van de toonaangevende kentheoretici van de afgelopen decennia, opmerkte: 'many of the characteristics philosophers have thought peculiar to ethical statements also hold of epistemic statements'.⁵

³ Deze opvatting is vooral terug te vinden in *Protagoras*: 351-359. Als hulpmiddel heb ik hiervoor opgeslagen: *Plato, Verzameld Werk*, Antwerpen: De Nederlandse Boekhandel/Baarn: AMBO 1978.

⁴ Na 1970 verschuift de aandacht van Foucault van 'archeologische' wetenschapsgeschiedenis naar politiek geëngageerd historisch onderzoek naar de wijze waarop het weten als dwangstelsel kan werken en waarop het verweven is met de politieke machtssystemen. Hiertoe hield hij maatschappelijke fenomenen en instituties als het gevangeniswezen en de psychiatrische kliniek tegen het licht.

⁵ R.M. Chisholm, *Percieving: A Philosophical Study*, Ithaca: Cornell University Press 1969, p. 4.

Zo wordt er in de westerse, Anglo-Amerikaanse epistemologie voortdurend gesproken over epistemische *plicht* en *verantwoordelijkheid*, over epistemische *normen* en *waarden* en over intellectuele *deugden*.

Er bestaat een lange traditie om in ethische en deontologische termen over (het verwerven van) kennis te spreken, dat wil zeggen kennis af te bakenen van de doorgaans als onvolgroeid aangemerkte stadia als louter meningen of overtuigingen. Het benadrukken van dit verschil wordt vaak gerechtvaardigd met opnieuw een beroep op Plato, die ook al sprak over het onderscheid tussen *episteme* en *doxa*. Brandpunt in deze traditie is de vraag in hoeverre er een analogie kan bestaan tussen het beoordelen van handelingen enerzijds en van meningen en overtuigingen anderzijds. Het gaat hier dus om de verhouding tussen ethiek en epistemologie.

Wanneer we spreken over de normativiteit van kennis, zal er een aantal niveaus in het oog gehouden moeten worden. Allereerst is er het bovengeschetste niveau van de semantische overlap tussen de kentheorie en de ethiek. Steeds meer studies tonen aan dat er zich in het hart van de epistemologie normatieve 'geboden' bevinden. Op grond waarvan? Behoort dit tot de wetenschappelijke 'way of life'? Is het een algemene karakteristiek van het gemeenschappelijk bedrijf, met een haar eigen normen en criteria van wetenschappelijkheid, gekoesterd door een wetenschappelijke gemeenschap?

Het tweede niveau heeft te maken met de evaluatieve en normatieve aspecten van kennis als zodanig. Voordat we immers überhaupt tot een moreel oordeel kunnen overgaan, zullen we toch eerst kennis moeten hebben genomen van de feiten die om een oordeel vragen. In het algemeen zijn we het er over eens, dat we ons voor een evenwichtige morele beslissing moeten baseren op een zorgvuldige afweging van de feiten. In de casuïstiek zullen we immers telkens een afweging moeten maken wélke gegevens we van voldoende belang achten om mee te wegen bij de vorming van een oordeel. Hetgeen we weten heeft zonder meer invloed op hetgeen we goed- of afkeuren. De afweging van een arts om een riskante operatie al of niet uit te voeren op een ernstig zieke patiënt, zal hij of zij moeten maken op basis van een verzameling gegevens, bijvoorbeeld

diens leeftijd, de kans dat de operatie slaagt, de wensen van de patiënt of familie etc. Een ander voorbeeld: Voor een aantal ideeën die in deze scriptie ontvouwd worden, ben ik uiteraard schatplichtig aan een aantal auteurs. De wetenschappelijke mores en mijn aan deze academie zorgvuldig gekweekte intellectuele eerlijkheid, gebieden mij deze auteurs te noemen in het daarvoor bestemde notenapparaat. Welke auteurs ik noem en welke niet, is in zekere zin een morele overweging. Afgezien van het technisch eindoordeel, zullen de lezers en beoordelaren over voldoende kennis moeten beschikken om te kunnen beoordelen in hoeverre deze scriptie 'eerlijk' tot stand gekomen is. We hebben dus simpelweg kennis, gegevens nodig om tot een oordeel over iets of iemand te komen en vervolgens tot handelen over te gaan. Welke gegevens dit zijn en in welke mate we ze laten meewegen, hoe we ze gebruiken, is afhankelijk van overwegingen die we over het algemeen zo weinig mogelijk door de waan van de dag willen laten bepalen. We worden immers niet graag betrapt op inconsequenties in ons redeneren en in ons oordelen, al mag duidelijk zijn dat hieraan niet altijd valt te ontkomen. In die zin krijgt kennis niet alleen een morele, maar vaak ook emotionele 'lading'.

Op analoge wijze manifesteert zich dit alledaagse verschijnsel in verschillende wetenschappelijke disciplines, die naast een louter descriptieve en informatieve taak ook een normatieve en prescriptieve functie kunnen hebben. Er zijn contexten denkbaar, waarin het descriptieve en normatieve onontwarbaar vermengd zijn. Een voorbeeld is de praktijk van de psychotherapie. Hoewel de therapeut geacht wordt 'neutraal' en 'objectief' te zijn, is het wel degelijk de bedoeling dat er uit zijn constatering een les wordt getrokken. Over lessen gesproken; een ander voorbeeld toont aan, dat het lang niet altijd duidelijk is, of en zo ja, welke lessen er getrokken moeten worden uit hetgeen we te weten zijn gekomen. Is het geoorloofd om alles wat we weten over genetische eigenschappen en de manipulatie ervan, in praktijk te brengen? In welke mate confirmeren we ons aan hetgeen we weten? En, omgekeerd, welke normen hanteren we om tot kennis te komen; mag je alles onderzoeken? Ook dit soort overwegingen komt onherroepelijk in ons op wanneer we het hebben over de *normativiteit* van kennis. Het voert ons direct naar de discussie rondom de eerbiedwaardige filosofische stelling dat

'is' geen (moreel) 'behoort' kan impliceren. Het valt buiten het bestek van deze scriptie om de 'overgang van feit naar norm', een centraal probleem in de wijsgerige reflectie op de ethiek, uitvoerig uit te lichten. Wel van belang bij het aftasten van de contouren van een *ethics of belief*, is de vooronderstelling die deze overgang tot een centraal probleem heeft gemaakt. Vaak gaat men er impliciet van uit dat ethisch spreken betekent dat men anderen een norm voorhoudt. Mensen hebben blijkbaar behoefte aan normen, al of niet scherp geformuleerd. In het afgelopen decennium is de roep in onze samenleving om duidelijker normen sterker geworden. Sterker nog, er wordt verontrust over een lacune op dit terrein gesproken. Ethiek heeft echter ook te maken met het verhelderen van de motieven om tot normen te komen, alsmede met de vraag welke *feiten* er worden gebruikt om aan de behoefte om tot normen te komen, te voldoen.

Beide niveaus, enerzijds de congruentie tussen het kentheoretische en het ethische discours, anderzijds de normatieve en evaluatieve aspecten van kennis als zodanig, zullen in deze scriptie aan bod komen.

Ethics of belief: een terreinverkenning

De term 'ethics of belief' stamt uit de Anglo-Amerikaanse kentheoretische traditie. Het is een traditie die sterk geoccupeerd is met de (logische) analyse van taal, die vooral propositioneel wordt opgevat en gerepresenteerd. In deze scriptie zal ik me zoals gezegd tot deze traditie - en haar tekortkomingen - verhouden.

De term 'belief' duidt in het Engels op 'mening', 'overtuiging' of 'opvatting' en roept, anders dan in ons taalgebied, niet direct de associatie met religieus geloof op. Hiervoor wordt veelal de term 'faith' gebruikt. Voordat in het laatste hoofdstuk het accent ook zal komen te liggen op wat wij doorgaans onder 'geloof' verstaan, zal ik, tenzij anders vermeld, onder 'belief' de Anglo-Amerikaanse (kentheoretische) betekenis verstaan. Al was het alleen maar om een lelijke vertaling van 'ethics of belief' te vermijden.

Het **eerste hoofdstuk** is kentheoretisch van aard en zal een korte beschouwing bieden over de conceptuele verwevenheid van kennis en moraal. Wanneer het gaat over de normativiteit van kennis en de ethics of belief, zullen met name de *criteria* aan bod komen, die door hedendaagse kentheoretici op het begrip kennis van toepassing worden geacht. Veel epistemologische theorieën gaan over de *rechtvaardiging* van kennis en de vraag aan welke criteria moet zijn voldaan om *gerechtvaardigd* over kennis te kunnen spreken. Naast de talrijke rechtvaardigingstheorieën zijn er ook nogal wat waarheidstheorieën. Deze zullen buiten beschouwing blijven, hoewel er ook aan het begrip waarheid normatieve aspecten kleven, die overigens wel aan de orde kunnen komen. Waarheid wordt immers van oudsher als ideaal opgevat en het wordt ofwel als een deugd gezien dit ideaal na te streven, ofwel als de plicht van elke denker. In vogelvlucht zal er een overzicht worden geboden van de belangrijkste rechtvaardigingstheorieën binnen de epistemologie. Het 'ethisch gehalte' van dergelijke theorieën zal ter sprake komen. Ook het onderscheid dat gemaakt kan worden tussen externalistische en internalistische theorieën, zal worden belicht. Beide 'typen' rechtvaardigingstheorieën blijken een andere positie van het kennend subject met zich mee te brengen ten aanzien van zijn of haar eigen cognitief functioneren. Dit heeft onder meer psychologische consequenties voor de beoordeling van iemands persoonlijke opvattingen of overtuigingen. Het begrip 'ethics of belief' zal in dit hoofdstuk vooral in kentheoretische zin worden opgevat, het zal dus gaan over wat men zoal verstaat onder *epistemische* verantwoordelijkheid en over de analogie met *morele* verantwoordelijkheid.

In het **tweede hoofdstuk** zal ik in grote lijnen schetsen hoe in de tweede helft van de twintigste eeuw de kritiek op moderne, in de Verlichting gewortelde kennisopvattingen, aanzwelt. Tegelijk met het bouwwerk van de kennis wordt ook een bepaald idee van de rechtvaardiging van kennis ondermijnd. Dit heeft vooral te maken met de ondergraving van ingesleten voorstellingen over de relatie tussen taal en werkelijkheid. Een aantal belangrijke exponenten zal ik bespreken. W.V.O. Quine wierp als één van de eersten de knuppel in het hoenderhok met zijn 'Two Dogma's of Empiricism' (1951). Richard Rorty is eveneens van belang omdat hij in *Philosophy and the*

Mirror of Nature (1979) de vinger heeft gelegd op een historisch gegroeide ‘verwarring’ van twee sferen. Volgens hem zijn er in de kentheorie sinds de Verlichting –ten onrechte- twee modellen in elkaar geschoven; enerzijds de (causale) verklaringsmodellen, die uitleggen hoe kennis tot stand komt en anderzijds de modellen waarin de *redenen* van kennisuitspraken worden gerechtvaardigd. Oorzakelijke verbanden vallen buiten de orde van taal en kennis; de rechtvaardiging van redenen niet. Dit heeft gevolgen voor onze discussie over de normativiteit. Waar is deze nu precies gelegen?

In het **derde hoofdstuk** wordt een vergelijkbare verwarring behandeld. MacIntyre laat in zijn boek *After Virtue* (1981) zien, hoe de boedelscheiding is ontstaan tussen wetenschap en ethiek. De kenleer van Quine plaatst hij nadrukkelijk in deze ontwikkeling. Het gegeven is ons tegenwoordig zeer vertrouwd en hoeft ons geen zorgen te baren. Toch heeft de uiteenrafeling van ‘natuurlijke’ feiten en ‘morele’ waarden voor de ethiek ongunstige gevolgen gehad. Er is volgens MacIntyre in de moraal een funderingscrisis ontstaan. Hij spreekt overigens over een ontwikkeling die eeuwen in beslag heeft genomen, dus in hoeverre er sprake is van een acute crisis, is de vraag. Wel zijn binnen de wijsgerige (meta-)ethiek vergelijkbare spanningen voelbaar als binnen de epistemologie, denk ik. Exemplarisch voor deze problematiek is de bespreking van Jaegwon Kim van het artikel van Quine ‘Epistemology Naturalized’ (1969). Ook Kim signaleert de parallel tussen de (genaturaliseerde) ethiek en de genaturaliseerde epistemologie. Hij bespeurt een analogie tussen epistemologische en ethische normativiteit en doet voorstellen die in aanzet lijken op MacIntyre’s heroriëntatie op de deugden.

Hoewel het soms lijkt alsof de fundamenteën van de moraal en de kennis onder al dat filosofisch geweld zijn weggeslagen, kan een eenvoudige analyse van ‘descriptieve’ en morele redeneringen het ‘probleem’ van norm en feit reduceren tot verassend concrete proporties. Een dergelijke poging wordt ondernomen door Morton White in zijn essay *What is and ought to be done* (1991). Ingewikkelde speculaties over de (verschillen in) aard en betekenis van de werkelijkheid of de moraal moeten volgens White maar achterwege worden gelaten. Biedt dit aanknopingspunten voor een ‘nieuw’ type kenleer?

In het vierde hoofdstuk komt een nieuwe variant binnen het Angelsaksische kentheoretische spectrum aan de orde, die in de jaren tachtig van de vorige eeuw zijn intrede deed. De relatie tussen feitelijke en evaluatieve aspecten van het kenproces werd verder uitgespit en men ging zich meer concentreren op het kennende subject en diens motieven, gewoonten, uitgangspunten en zelfs aanleg of karakter. Analoog aan de mede door MacIntyre in gang gezette heroriëntatie op de *deugdethiek* kwam ook binnen de epistemologie aandacht voor de intellectuele deugden. In plaats van alleen de rechtvaardiging van de *uitkomst* van het kenproces tot voorwerp van analyse te maken, werd de richting als het ware omgekeerd en de aandacht gevestigd op het kennend subject en diens eigenschappen die betrouwbare kennis opleveren. De rechtvaardiging van een opvatting of overtuiging wordt dan ook in die termen gedefinieerd. Men wilde hiermee in meer of mindere mate opnieuw aansluiten bij de klassieke deugdentheoretici, die voor een oordeel over de morele juistheid van een handeling ook teruggrepen op de oorsprong ervan in een deugd of deugzaam persoon. Ook de relatie tussen norm en feit krijgt binnen deze oriëntatie een bijzondere aandacht. Ik zal met name de deugden- epistemologie van de Amerikaanse filosofe Linda Zagzebski tegen het licht houden.

Paragraaf 4.3 is meer godsdienstfilosofisch gekleurd en zal de problematiek van de 'ethics of belief' toespitsten op religieuze overtuigingen en religieus geloof. Het zal bij sommigen wellicht de associatie oproepen met de bestrijding van ketterij, een vroege vorm van 'ethics of belief', zou je kunnen zeggen. Hier worden echter eventuele externe criteria bedoeld met behulp waarvan een bepaalde geloofsovertuiging beoordeeld wordt. Het mag duidelijk zijn, dat er inmiddels heel wat af te dingen valt op de eng-empirische en eng-positivistische religiekritiek zoals deze opkwam tijdens de Verlichting en in bepaalde kringen haar charme nog steeds heeft behouden. In veel theologische en religieuze kringen is men het er tegenwoordig immers over eens dat het domein van de religie een eigen autonomie kent en haar bestaansgrond bijvoorbeeld niet hoeft te ontlenen aan een concurrentiestrijd met de natuurwetenschappen. Het geloof wordt dan vaak opgevat als een eigensoortig interpretatiemodel van de werkelijkheid, dat zijn rechtvaardiging vindt in de

betekenis die het voor de gelovige heeft. Helaas wordt het geloof, en het hele fenomeen godsdienst daar gemakshalve bij inbegrepen, telkens opnieuw gereduceerd tot het cliché van de al te letterlijk genomen uitspraken en onbewijsbare vooronderstellingen.

In hun ijver de reductionistische opvatting te bestrijden dat het geloof toch niet veel meer is dan een verzameling uitspraken waar simpelweg geen bewijs voor geleverd kan worden, hebben veel wijsgerig theologische apologeten zoals bijvoorbeeld Plantinga wel eens de neiging gehad om de positivisten enigszins tegemoet te komen; zij komen op hun beurt met 'strengere' rechtvaardigingstheorieën over het geloof op de proppen. Bewijzen kunnen weliswaar niet geleverd worden, toch kunnen geloofsuitspraken wel degelijk consistent, logisch en rationeel zijn. Ze beschrijven geen 'harde' empirische feiten, maar zijn voor de gelovige net zo elementair ('basic') of dienen tautologisch te worden opgevat. De teneur is een beetje dat het geloof de intellectuele eerlijkheid niet in gevaar hoeft te brengen. Een vervelende bijwerking van dit soort panacees, is dat het geloof opnieuw gereduceerd wordt, zij het langs een andere weg. Vaak hangt men het geloof op aan een aantal centrale formuleringen waaraan adhesie wordt betuigd. Een dergelijke propositionele opvatting van geloof doet tekort aan het complexe karakter ervan en de wijze waarop het vaak is ingebed in sociale verhoudingen. Noch een epistemologische, noch een ethische verkenning van het heikele thema de 'ethics of (in dit geval: religious) belief' is hierbij gebaat. Dat het om een behoedzame benadering vraagt, is duidelijk. Roept het woord ethiek bij velen al niet een intuïtieve huiver op, dan toch zeker het begrip geloof, laat staan de combinatie.

Want in hoeverre is het mogelijk of zelfs wenselijk dat zoiets persoonlijks als een geloofsovertuiging of religieuze 'kennis', onderworpen wordt aan 'strengere' kentheoretische criteria, laat staan morele criteria? Met name komt opnieuw de intellectuele deugdentheorie van Linda Zagzebski in dit verband opnieuw aan bod. Zij brengt het Aristotelische begrip *phronesis* (praktische wijsheid) in verband met religieus geloof.

Tenslotte zal het gaan over de morele en evaluatieve aspecten van het geloof zelf. Kan iemand moreel beoordeeld worden op de inhoud van zijn geloof? In hoeverre kunnen mensen

verantwoordelijk worden gesteld voor hun geloof? Het lijken gekke vragen. Gekke vragen die, wanneer je erover doordenkt, niettemin een actuele betekenis kunnen krijgen. We leven in een tijd waarin enerzijds een wildgroei plaatsgrijpt van religiositeit en geloofsvarianten die stilzwijgend of verhuld worden aangehangen en waar men elkaar nauwelijks op aanspreekt. Ofwel ze treden op bescheiden wijze aan het licht. Recent onderzoek heeft bijvoorbeeld aangetoond dat de verspreiding en toepassing van New Age therapieën een onverwacht grote omvang hebben. Anderzijds kunnen ook vormen van fundamentalistisch geloof zich consolideren of opnieuw de kop opsteken, waaraan gedragscodes en voorschriften zijn gekoppeld, die duidelijker voelbaar zijn in het openbare leven. Of die naar moderne, liberale maatstaven zelfs schadelijk zijn voor bepaalde groepen. Hoe zit het met de religieuze overtuiging die het levensreddende toedienen van bloed verbiedt? Of die de verspreiding van condooms ter bestrijding van aids niet toestaat?

Het is duidelijk dat hier verschillende zaken in het oog moeten worden gehouden. Het verschil tussen geloof en godsdienst, dus het verschil tussen een complexe psychische beweging met een eigen dynamiek en de praktische uitwerking ervan in een geheel van rituelen, geboden en verboden. Beide staan soms in een paradoxale verhouding tot elkaar of lijken deels onafhankelijke terreinen. Beide hebben ook een andere uitwerking op onze morele zelfreflectie.

Het onderscheid tussen een opvatting en de *praktische consequenties* ervan is voor een aantal auteurs voldoende reden om een 'ethics of belief' definitief te verwerpen.

De scriptie beoogt niettemin een voorzichtige terreinverkenning van de mogelijke elementen voor een '*ethics of belief*', de argumentaties die in deze problematiek een rol spelen en de filosofische implicaties ervan. Deze terreinverkenning voert eerst langs het 'fenomeen' van de normativiteit binnen de kenleer en de ethiek en zal uitmonden in een bespreking van de inzichten die Linda Zagzebski heeft ontwikkeld over de verantwoordelijkheid die we dragen voor de wijze waarop we kennen of geloven.

HOOFDSTUK 1. HET BOUWWERK VAN DE KENNIS

1.1 Inleiding

Zoals opgemerkt, de vraag of we verantwoordelijk kunnen worden gesteld voor wat we geloven of aannemen, raakt aan de vraag naar de *manier waarop* we tot bepaalde overtuigingen komen; de manier waarop we kennis menen te verwerven. Deze laatste vraag heeft in de Anglo-Amerikaanse kentheoretische traditie, anders dan bij veel Europese denkers, een typisch accent gekregen. Na de zogenaamde 'linguistic turn' geniet vooral de taal en met name de descriptieve functie van taal de warme belangstelling van filosofen uit deze traditie. Deze belangstelling lijkt regelmatig, ook in de godsdienstfilosofie, uit te monden in een obsessionele passie voor de logische en rationele aspecten van taalgebruik, die botgevierd wordt in minutieuze conceptuele of logische analyses van geïsoleerde uitspraken. De verschillende aandachtsgebieden van de filosofie, zoals bijvoorbeeld kennis of geloof, worden veelal propositioneel opgevat.

Groot is de nadruk die in de kentheorie gelegd wordt op het begrip *rechtvaardiging*. Kennis, ofwel uitspraken die een *aanspraak* op kennis verwoorden, dienen *gerechtvaardigd* te worden. Een aanspraak op kennis, zeker als deze propositioneel wordt opgevat, houdt tevens een aanspraak op *waarheid* in; dat de dingen, simpel gezegd, zijn zoals ze gedacht, geschreven of gezegd worden. Aristoteles zei het al:

Zeggen dat zijnde niet is of dat niet zijnde is, is namelijk onwaar, en zeggen dat zijnde is en niet zijnde niet is, waar, zodat iemand die zegt dat iets is of niet is waarheid of onwaarheid spreekt.⁶

⁶ Aristoteles, *Metafysica*, Boek I-VI, bezorgd en vertaald door B. Schomakers, IV.7 1011b25, Budel: Damon 2005, p. 383.

De oude Grieken waren meesters in het doeltreffend verwoorden van dit soort verbanden, die we tegenwoordig weliswaar intuïtief uitstekend meevoelen, maar waar we niet meer bij stilstaan, of we verliezen ons in taalfilosofische en metafysische bespiegelingen. Hiermee ontken ik overigens niet dat het laatste nuttig kan zijn. Als het tenminste niet eindeloos doorgaat. Ik zal er ook in deze scriptie niet aan ontkomen. Hoe dan ook, de intuïtief aangevoelde en algemeen aanvaarde idee, dat kennis met waarheid van doen heeft en de idee dat beweringen (die aanspraak maken op kennis) niet alleen waar, maar ook gerechtvaardigd moeten zijn, hebben de epistemologie van oudsher gekleurd. *Wat* een propositie waar maakt lijkt iets anders te zijn dan *hoe* we vaststellen dat zij waar is. Het eerste is een semantische of metafysische kwestie, die te maken heeft met de vraag hoe we het begrip 'waarheid' definiëren of karakteriseren. Het tweede is een epistemische aangelegenheid, die te maken heeft met het interpreteren en aanvaarden van wat geldt als 'bewijs' of waarborg van een uitspraak, het rechtvaardigen van opvattingen etc. Filosofen als Rorty en Putnam hanteren dit onderscheid minder stringent. Waarheid en justificatie liggen bij hen dicht bij elkaar; in die zin dat de waarheid haar grond vindt in de rechtvaardiging die bij hun gelegen is in de logische ruimte van de *redenen* en de *interdependentie* van uitspraken. In zijn boek *Philosophy and the Mirror of Nature* levert Rorty bovendien fundamentele en scherpe kritiek op de wijze waarop *kennis* sinds Descartes tot *probleem* is gemaakt. De epistemologie is zo'n grote rol gaan spelen binnen de filosofie, dat zij er zelfs min of meer mee vereenzelvigd werd. Dit heeft belangrijke implicaties gehad voor de rol die het begrip *rechtvaardiging* van kennis is gaan spelen. Ook de gevolgen voor het verband tussen ethiek en kenleer blijken verstrekkend en kunnen in deze scriptie niet buiten beschouwing gelaten worden.

Voor een beschouwing over de 'ethics of belief' en de normatieve aspecten van kennis, is het nuttig om allereerst te bekijken welke functie het rechtvaardigingsbeginsel heeft bij verschillende kentheoretici en welke gestalten het aanneemt. Het zal blijken dat epistemologische theorieën een sterk normatief karakter hebben en dat het kennende subject hierin op uiteenlopende wijzen wordt aangespoord om zijn epistemische verantwoordelijkheid te nemen. In hoeverre deze epistemische verantwoordelijkheid ook een ethische verantwoordelijkheid inhoudt, is een lastige,

theoretische vraag, die ik gaandeweg mijn betoog zal trachten te beantwoorden. Het duidelijk stellen van de vraag zelf is al een weg vol voetangels en klemmen, die behoedzaam zal moeten worden betreden. Vooraleerst is een verkenning van het type argumentaties dat kentheoretici er op na houden, van belang.

1.2 Rechtvaardigingstheorieën

Lange tijd heeft in de Anglo-Amerikaanse epistemologische literatuur de notie van epistemische rechtvaardiging een centrale rol gespeeld. Het begrip is op uiteenlopende wijzen uitgewerkt, hetgeen aanleiding heeft gegeven tot de nodige verwarring. De status ervan is wellicht terug te voeren op Plato, die als eerste een driedelige analyse van kennis voorstelde. Deze wordt vaak aangehaald in de literatuur. In zijn dialoog de *Meno* merkt Socrates op:

Dat juiste mening (*doxa*) van een andere aard is dan wetenschap (kennis) (*episteme*), dat lijkt me helemaal geen beedspraak. Integendeel. Als ik van iets zou durven beweren dat ik het zeker weet - en er zijn maar weinig dingen waarvan ik dat zou durven - dan is dit alvast één dat ik zou onderbrengen in de categorie van de dingen die ik met zekerheid weet. [97-98].⁷

Het onderscheid lijkt duidelijk. Als iemand over kennis beschikt, dan heeft hij ook een juiste of ware mening. Maar het omgekeerde is niet waar: men kan een juiste of ware mening hebben zonder kennis te bezitten. Zo kunnen we vandaag correct gissen, en daardoor een juiste mening hebben, maar het morgen pas echt te weten komen. Of we kunnen een juiste mening hebben en het helemaal nooit echt te weten komen. In zijn *Theaetetus* stelt Plato de volgende vraag: wat is het onderscheid tussen kennis en juiste of ware mening? Met andere woorden: iets voor waar houden impliceert nog geen kennis. Waarin zit nu het verschil? Hij begint dan met het 'onder één definitie brengen van de vele soorten van kennis' [148E].

⁷ Het citaat is overgenomen uit: Plato, *Verzameld Werk* (deel I), in de vertaling van X. de Win, Antwerpen: Uitgeverij de Nederlandse Boekhandel Ambo 1978.

Volgens deze definitie is kennis waar geloof, ware mening waaraan een rationele verklaring of rechtvaardiging (logos)aan verbonden is.⁸ Dit concept komt later atavistisch opnieuw voor en resoneert duidelijk mee in de standaardopvatting van kennis die tot het midden van de twintigste eeuw opgeld deed, volgens welke kennis min of meer gedefinieerd werd als *gerechtvaardigd, waar geloof*. Een opvatting met oude papieren, die ook kentheoretici als C.I. Lewis, R.M. Chisholm en A.J. Ayer in vergelijkbare definities gegoten hebben. Ruwweg komt het er op neer dat *S weet dat p* slechts dan en alleen dan als:

1. *S* gelooft dat *p*.
2. *p* waar is.
3. *S* gerechtvaardigd is te geloven dat *p*.

Deze drie condities zijn de *noodzakelijke* en *voldoende* voorwaarden voor de standaardopvatting van kennis. Als er één ontbreekt, weet *S* niet dat *p*.

Deze drieledige opvatting van kennis is in de jaren zestig zwaar onder vuur komen te liggen. Het was met name Edmund Gettier die hiertoe in 1963 de aanzet gaf met zijn artikel 'Is Justified True Belief Knowledge?'⁹ Hierin betoogt hij dat rechtvaardiging (samen met waarheid) geen *voldoende* voorwaarde is voor kennis. Het voert te ver om binnen het kader van deze scriptie gedetailleerd verslag te doen van de vaak zeer minutieuze en analytische debatten die hierover gevoerd zijn. Velen zagen hierin zelfs een aanleiding om nog een vierde kennisconditie te ontwikkelen die het Gettierprobleem moest neutraliseren. Niettemin heeft bij veel filosofen de sterke intuïtie stand gehouden dat kennis en rechtvaardiging nauw met elkaar verbonden zijn (of zouden moeten zijn). Rechtvaardiging mag dan misschien geen *voldoende* voorwaarde zijn, dan toch op z'n minst *noodzakelijk* en *bijna voldoende*: de basisvorm en contouren van het concept

⁸ Vermeldenswaardig is, dat de in veel kentheoretische handboeken aangehaalde citaten uit de *Meno* over het verschil tussen een (toevallig) juiste mening en kennis, daar juist betrekking hebben op het onderwijs in de deugden. Socrates gelooft uiteindelijk niet dat de deugd onderwezen kan worden, met andere woorden, dat mensen kunnen worden opgeleid tot goede mensen. Hoewel hij kennis in het algemeen hoger aanslaat dan 'juiste mening', volstaat een juiste mening als leidraad voor het handelen net zo goed als kennis of inzicht.

⁹ E. Gettier, 'Is Justified True Belief Knowledge' in: *Analysis* (23), 1963, p. 121-123.

kennis worden gevormd door gerechtvaardigd waar geloof. Alvin Plantinga wijst trouwens op een aardig historisch gegeven van nogal ironische aard. Het is namelijk nog niet zo eenvoudig om veel expliciete voorbeelden te vinden van een zogenaamde JTB (justified true belief) analyse van kennis vóórdat Gettier met zijn kritiek kwam. 'It is almost as if a distinguished critic created a tradition in the very act of destroying it'.¹⁰ Toch zijn er enkele duidelijke voorbeelden aan te treffen, o.a. bij C.I. Lewis: 'Knowledge is belief which not only is true but also is justified in its believing attitude'.¹¹

Welnu, wat is nu de precieze aard van deze rechtvaardiging? In de literatuur worden we geconfronteerd met een omvangrijk assortiment aan alternatieve interpretaties, die weer onder te brengen zijn in een aantal hoofdstromingen. Deze dragen benamingen die ik als technische onvertaald zal laten, aangezien de vertaling in de meeste gevallen nog minder fraai zal zijn dan het begrip zelf.

1.2.1 *Evidentialism*

Evidentialism is de terminus technicus voor een primordiale kennisopvatting en tevens een heel herkenbare intuïtie: geloof niets als je er onvoldoende bewijs voor hebt. Met andere woorden: een overtuiging is pas gerechtvaardigd als deze kan worden bewezen of als deze met adequaat bewijsmateriaal kan worden gesteund. Het klinkt ons misschien wat banaal in de oren en het mag duidelijk zijn dat hier het nodige op af te dingen valt. Het is echter een algemeenmenselijke intuïtie die in vele gedaanten en vermommingen minstens zo levensvatbaar blijft als de talrijke gesofisticeerde tegenargumenten en aanpassingen. Het is de moeite waard te vermelden, dat de term *evidentialism* veel gebezigd wordt in een deelgebied van de epistemologie, de religieuze epistemologie. Het is een typisch negentiende-eeuws criterium en wordt eigenlijk uitsluitend

¹⁰ A. Plantinga, *Warrant: The Current Debate*, New York: Oxford University Press 1993, p. 6.

¹¹ C. I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle: Open Court 1946, p. 9.

gebruikt in verband met de beoordeling van geloofsovertuigingen. We treffen hier kennis, c.q. geloof en moraal hier in een bijzondere oppositie bij elkaar.

In 1879 heeft de engelse wiskundige en filosoof W.K. Clifford in zijn beroemde essay *The Ethics of Belief* bovenstaande opvatting tot een normatief kentheoretisch programma verheven, in de geest van de Verlichting: 'It is wrong, always, anywhere and for anyone to believe anything upon insufficient evidence'.¹²

Epistemische en morele evaluatie van geloof lijken hier volledig samen te vallen. Beter gezegd: lijken volledig tot elkaar gereduceerd. De kern van veel (postmoderne) kritiek op het evidentialism is dan ook dat geloof en in bredere zin religie, in de Verlichting maar ook daarna, ten onrechte onderworpen werden aan de hegemonie van de epistemologie. Waarom zou een complex fenomeen als religieus geloof, met zijn eigensoortige discours en psychologische dynamiek, plotseling moeten worden gereduceerd tot louter een verzameling hypothesen, uitspraken over de *fysische* werkelijkheid? Om dan vervolgens als zodanig ook *moreel* gediskwalificeerd te worden, omdat er niet voldaan wordt aan rigide eisen die regelrecht ontleend zijn aan de natuurwetenschappelijke praktijk.

1.2.1.1 Beperkingen en bedenkingen

De posities die werden ingenomen in reactie op een dergelijke positivistische en reductionistische religiekritiek zijn rijk geschakeerd. Ik zal ze niet allemaal behandelen, maar volstaan met een resumé van een paar klassieke stellingnamen, die ofwel een absolute verwerping van het evidentialism impliceren, ofwel een afgezwakte vorm hanteren. Tegelijkertijd hebben ze betrekking/werpen ze licht op de *status* van de epistemologie als *aparte* discipline. Hier kom ik in hoofdstuk 2 nog over te spreken.

Aan de ene kant van het spectrum vinden we het *fideïsme*, de (religieuze) positie waarvan de naam al aangeeft dat het geloof eigenlijk geen rechtvaardiging behoeft buiten de sfeer van het geloof zelf. Het fideïsme laat zich dus a-priori niets gelegen liggen aan de epistemologie en haar

¹² W.K. Clifford, 'The Ethics of Belief', in: *Lectures and Essays*, Vol.II, London 1879.

criteria. Een meer doordachte variant hierop is het neo-Wittgensteiniaanse fideïsme. Kennis wordt hier niet meer opgevat als een zoektocht naar waarheid, die gegoten kan worden in één universele kennistheorie met strenge criteria. Dit streven is illusoir en bovendien misleidend, aangezien het geen recht doet aan de veelkleurigheid en heterogeniteit van de werkelijkheid en de complexiteit van de taal waarmee we ons in uiteenlopende contexten bedienen. Taal is niet een eenduidig en formeel systeem dat als het ware over de werkelijkheid gelegd kan worden. De relatie tussen taal en werkelijkheid is complex en zeker niet louter referentieel van aard. De latere Wittgenstein spreekt in dit verband over de verschillende *taalspelen* die ingebed zijn in een *form of life*, ofwel de context waarin het spel gespeeld wordt. Dit kan een bepaalde godsdienst zijn of wetenschap maar ook een gewone huis- tuin- en keuken situatie. Deze taalspelen kenmerken zich enerzijds door een zekere autonomie, dat wil zeggen, zij behoeven geen rechtvaardiging aan de hand van criteria extern aan de *form of life*. Anderzijds zijn ze veelal incommensurabel; niet tot elkaar te herleiden of in elkaar te vertalen. Wordt de nadruk gelegd op de autonomie, dan komt het neo-Wittgensteiniaanse fideïsme in de buurt van het fideïsme van veel conservatieve religieuze groeperingen. Wordt de incommensurabiliteit benadrukt, dan doemen posities op waarin religie niet zozeer wordt opgevat als een systeem waarin feiten of metafysische claims een centrale rol spelen, maar veelal wordt geïnterpreteerd in termen van attitudes of gemoedsgesteldheden.

Overigens vormt de relatie tussen de afzonderlijke taalspelen (vloeken, bidden, vertellen, moppen tappen etc.) en de vraag in hoeverre ze werkelijk incommensurabel zijn, een interessant probleem op zichzelf, waarvoor binnen het bestek van deze scriptie mij de tijd en de ruimte ontbreken.

Het is duidelijk dat binnen het fideïsme dat geënt is op (de latere) Wittgenstein, de status van de epistemologie als discipline die de 'universele' regels voor kennis zou geven, ter discussie wordt gesteld. Ook het normatieve karakter lijkt ondermijnd. De rechtvaardiging van kennisclaims vindt althans plaats op een ander niveau. In Wittgensteins *On Certainty* wordt de alternatieve kentheoretische structuur van taalspelen gekarakteriseerd. Hij bedient zich van het begrip *world-*

picture. Een *world-picture* is een alomvattend stelsel van overtuigingen, beweringen en praktijken, dat als intuïtief en stilzwijgend uitgangspunt de min of meer vanzelfsprekende achtergrond van taalspelen vormt. In taalspelen waarin we kennisuitspraken doen, vertrouwen we in de regel blindelings op overtuigingen uit ons *world-picture*. Deze onuitgesproken overtuigen, bijvoorbeeld dat mijn ogen me niet bedriegen als ik een boom voor me zie, dat ik deze overtuiging deel met anderen, etc, vormen een *world-picture*. Een belangrijke vraag in *On Certainty* betreft de status van zulke overtuigingen. Hoewel ze empirisch van aard zijn, is hun rol en functie fundamenteel anders dan die van gewone empirische beweringen. Voor laatstgenoemde categorie geldt dat ze desgevraagd van een bewijs of van steun kunnen worden voorzien. Voor de eerste categorie is dit zinloos. Geloven dat mijn ogen me niet bedriegen, betekent niet dat ik op goede gronden aanneem dat mijn gezichtsvermogen betrouwbaar is. Het betekent veeleer dat ik onder normale omstandigheden niet in staat ben te veronderstellen dat het tegendeel waar is. Dit functionele onderscheid is een belangrijke bijdrage van Wittgenstein aan de kentheorie. De scepticus die op klaarlichte dag aan iemand met een normaal gezichtsvermogen vraagt of wat tegenover hem staat een boom is, heeft geen echte vraag gesteld. Zijn vraag is alleen zinvol *in specifieke omstandigheden*, bijvoorbeeld in dichte mist. Het antwoord van Wittgenstein op de vraag wat uiteindelijk een taalspel rechtvaardigt moet waarschijnlijk luiden: niets. De strenge epistemische en morele eisen van het evidentialism worden door de Wittgensteinianen zelf kritisch tegen het licht gehouden en als te rigide van de hand gewezen. In de kentheoretische structuur van 'het' taalspel verplaats de aandacht zich van de justificatie in de zin van een *verificatie* (van geloofsuitspraken) naar een justificatie in de zin van een *kwalificatie of validering* van concepten in het licht van hun context en gebruik.

Een andere repliek op het evidentialism, die vooral in protestantse filosofische kringen in de Verenigde Staten veel weerklank heeft gevonden, is de zogenaamde *Reformed Epistemology*, met als belangrijke vertegenwoordigers Nicolas Wolterstorff en Alvin Plantinga. Anders dan bij het fideïsme, is de inzet van de *Reformed Epistemology* niet zozeer een verwerping van de stringente criteria van een bepaalde vorm van het evidentialism als zodanig, als wel een voorstel tot

aanpassing ofwel versoepeling hiervan. Centrale rol hierin speelt een herwaardering van hetgeen geldt als 'bewijs' van een geloofsopvatting. Religieuze ervaringen kunnen wel degelijk als 'legitiem' fundament dienen voor religieuze overtuigingen. Een tweede belangrijke peiler voor de rechtvaardiging van deze overtuigingen, vormt de assumptie dat het geloof over een eigen 'strengere' rationaliteit of logica beschikt die in het geweer gebracht kan worden tegen mogelijke tegenwerpingen. Aldus wordt het geloof voorgesteld als een systeem met een eigen rationaliteit waarin een ervaringscomponent verbonden is met een stelsel van overtuigingen die elkaar wederzijds ondersteunen. De rechtvaardiging van het geloof zit hem als het ware in de deugdelijkheid van het fundament en de constructie.

Een illustratie van het verschil in stijl en argumentatie met de fideïsten zou de benadering van het probleem van het kwaad kunnen zijn. Een *reformed epistemologist* zou zich gedwongen voelen zich uit te putten in scherpzinnige redeneringen om uit dit moeras te raken, terwijl de fideïst dergelijke bezwaren als irrelevant zou bestempelen, of als zinloze intellectuele scherpslijperij.

1.2.2 *Foundationalism*

In de meeste Amerikaanse epistemologische traktaten en handboeken wordt *foundationalism* genoemd als één van de klassieke stromingen met oude en eerbiedwaardige papieren. Van een stroming in strikte zin, met aanhangers en grote representanten, is eigenlijk geen sprake. Het is eerder een denkwijze, een type van filosoferen over de manier waarop onze kennis over de werkelijkheid tot stand komt en gestructureerd is. De kenleer van een filosoof is vaak vervlochten met een groter denksysteem en wordt, al naar gelang de denker of stroming, meer of minder expliciet gemaakt. Zij is bijvoorbeeld geïncorporeerd in diens antropologie of ontologie. De epistemologie is dus niet altijd een zelfstandige of scherp afgebakende discipline.

De metafoor die in de term *foundationalism* ligt opgesloten, verduidelijkt het type denken over de totstandkoming van kennis. Kennis wordt opgebouwd op een aantal fundamenteën die vast en onwankelbaar zijn. Het betreft veelal onwrikbare zekerheden of onbetwifelbare

waarheden, die door zichzelf gedragen worden en niet afhankelijk zijn van andere bevindingen, overtuigingen, opvattingen of constatering. Zij vormen de basis voor de rest van onze kennis en zijn nodig om een dreigende *regressus ad infinitum* te stoppen als het gaat om het rechtvaardigen van standpunten. Vanuit deze fundamenteen wordt het netwerk van kennisinhouden verder uitgebouwd en verfijnd. Aldus ontstaat er bovenop de basis een genealogische structuur van onderling afhankelijke en met elkaar verbonden kenniselementen, die uiteindelijk alle te herleiden zijn tot de allereerste elementaire en fundamentele zekerheden. Over de aard van deze zekerheden en de aard van de relatie tot de rest van onze opvattingen en overtuigingen, kan verschillend gedacht worden. Ook valt er zo nu en dan het nodige af te dingen op schijnbaar evidente vormen van foundationalism in het denken over kennis. Vaak is er dan sprake van een mengvorm van verschillende typen rechtvaardigingstheorieën. *Evidentialism* en *foundationalism* lijken dicht bij elkaar te liggen, maar niet noodzakelijk in elkaars verlengde. *Evidentialism* lijkt een funderingsdenken over kennis te impliceren. *Foundationalism* hoeft echter geen *evidentialism* als vertrekpunt te nemen.

Overigens bestaat er voor elk *-isme* dat de Angelsaksische kentheoretici hebben bedacht, steevast een sterke en een zwakke variant. Zo wordt er ook onderscheid gemaakt tussen *strong foundationalism* en *weak foundationalism*. Volgens de sterke variant zijn de *basic beliefs* evident. Evident wil zeggen zelfevident zoals $2+2=4$, ofwel evident voor de zintuigen, zoals bijvoorbeeld de constatering dat steen hard is. Binnen de zwakke variant gaat men er vanuit dat ook *basic beliefs* een zekere mate van feilbaarheid kunnen hebben.

Een volledig historisch overzicht van 'zuivere' vormen van *foundationalism* beoog ik hier dan ook niet te geven. In veel handboeken wordt het epistemologische programma van Descartes echter als hét klassieke voorbeeld aangehaald.¹³ Via zijn bekende weg van de methodische twijfel belandt hij bij de onwrikbare uitgangspunten van de wetenschap en van de kennis. Bepaalde zaken zijn nu eenmaal onbetwifelbaar en vormen de aangewezen fundamenteen van onze wijsgerige behuizing.

¹³ Bijvoorbeeld in L. P. Pojman, *What Can We Know, An Introduction to the Theory of Knowledge*, Belmont: Wadsworth Publishing Company 1994.

Het bewustzijn van onszelf leidt ons direct naar een primordiale vorm van kennis omtrent de fysieke en mentale condities van het zelf. Dit bewustzijn, dat in wezen denken is, is het uitgangspunt voor verdere uitbreiding van kennis. De garantie voor een *betrouwbare* uitbreiding vormt alleen datgene, wat uitgedrukt kan worden in heldere en duidelijke begrippen (*idées claires et distinctes*). Ze zijn zelfevident, boven alle twijfel verheven en kunnen door de intuïtie onmogelijk voor onwaar gehouden worden. Alles wat niet op deze wijze uitgedrukt kan worden, leidt tot onduidelijke en onzekere gevolgtrekkingen. Een voorbeeld van een dergelijk onwankelbaar begrippenapparaat is de wiskunde. Ook bepaalde innerlijke ervaringen kunnen onmiddellijke en onfeilbare kennis opleveren, bijvoorbeeld de sensatie van pijn of de ervaring van het eigen lichaam. Andere zintuiglijke kennis kan daarentegen misleidend zijn, tenzij vervat in wiskundige beschrijvingen. Het bewustzijn wordt dus gekend in de innerlijke ervaring; de uitgebreidheid, de materie door de wiskunde. In de stoffelijke dingen bezit derhalve enkel realiteit, wat op wiskundige wijze kan worden geteld of gemeten. In het bewustzijn is alleen werkelijk, wat door het denken helder en duidelijk als zodanig onderkend wordt.

De zintuiglijke waarneming wordt door Descartes, evenals door andere denkers uit de rationalistische zeventiende eeuw, met een zekere geringschatting bekeken. Als volwaardige kennis rekent hij alleen dat wat het denkend verstand in volledig doorzichtige, rationele, 'mathematische' begrippen kan uitdrukken. Volgens Descartes zijn er slechts twee methodes om tot kennis te komen: via intuïtie en via deductief redeneren.

Intuïtie heeft bij Descartes en anders dan bij ons, sterk de connotatie van een innerlijke, onbetwifelbare door het licht van de rede verlichte zekerheid. Deductie dient ervoor om kennis, door intuïtie aangedragen, uit te breiden en de gevolgtrekkingen van onze intuïties zekerheid te verschaffen. Empiristen als John Locke - maar voor hem ook Thomas van Aquino - breidden dit domein uit met de zintuiglijke ervaringen. De zintuiglijke waarneming krijgt bij hen een meer prominente en minder verdachte rol. Empirische kennis is weliswaar niet zo onbetwifelbaar als de intuïtieve, zelf-evidente waarheden (zoals in de wiskunde, de logica of het bestaan van God), maar levert niettemin kennis op.

Hume nam een vergelijkbare positie in, gebaseerd op de praktische betrouwbaarheid van (dagelijkse) zintuiglijke waarnemingen, maar liet in zijn kennistheorie juist kennis en gevolgtrekkingen op het metafysische vlak zo veel mogelijk buiten beschouwing als constituerend of funderend voor onze kennis. Zoals bekend trok hij fel van leer tegen de dogmatische theologen en metafysici die voortdurend de grens overschreden en veinsden te weten op een terrein waarop zij volgens Hume niets konden weten. Hij ondermijnde de pogingen om de waarheid van het christendom aan te tonen op grond van bepaalde wonderen of om het bestaan van God te bewijzen uit de ordening (design) van de wereld.

Ook de algemene groundbegrippen van de wetenschap, metafysica en kenleer; de substantie en de causaliteit, worden door hem aan een fundamentele kritiek onderworpen. Aldus relativeert hij met zijn scepticisme de in zijn ogen al te absolute aanspraken van wetenschappers en filosofen op kennis en waarheid. Ook seculariseert hij als één van de eersten het denken over de voorwaarden om tot kennis te komen.

Hume's denken over kennis is dus in zoverre congruent met dat van Descartes, dat ook bij hem kennis wordt opgebouwd op een fundament van basale kennisinhouden: de wiskundige zekerheden die ook terug te vinden zijn bij Descartes. Maar een ander deel van dat fundament is gelegen in de ervaring, de indrukken (*impressions*). Deze zijn tevens het voorwerp van de concrete wetenschap en verschaffen haar weliswaar niet dezelfde absolute zekerheid als die waar de mathematica op berust, maar toch een hoge graad van waarschijnlijkheid.

De gedachte om in de natuurwetenschappen de strenge causaliteit door de waarschijnlijkheid te vervangen, is ook in de huidige natuurwetenschap opnieuw aan de orde. Zoals gezegd, een belangrijk verschil met Descartes is dat Hume zijn epistemologie zoveel mogelijk van metafysische pretenties wil ontdoen. Sterker nog, God, een onwankelbare peiler in het systeem van Descartes, wordt bij Hume zo niet zelf tot voorwerp gemaakt van een *historische* beschouwingwijze, dan toch op zijn minst daarin opgenomen. Met zijn *Natural History of Religion* (1757) en *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779) staat Hume ergens aan het begin van een aanzwellende (bekommernis om) stroom van objectiverende belangstelling en bemoeienis met religie, waarbij zij ofwel in oppositie geplaatst wordt met de rede ofwel gepoogd

wordt haar daarmee in overeenstemming te brengen. Het christendom is wel degelijk redelijk en het geloof kent zijn eigen rationaliteit, zo betogen de apologeten in de Verlichting. Het is een gedachte die in de contemporaine Anglo-Amerikaanse godsdienstfilosofie van theïstische snit nog steeds erg populair is en met behulp van veel logica in indrukwekkende systemen wordt uitgewerkt. Naar analogie van het kentheoretisch foundationalism wordt het geloof opgevat als een bouwwerk van uitspraken die op logische wijze met elkaar verknoopt zijn. Het hele systeem rust op een aantal fundamentele proposities die 'properly basic' zijn: onbetwifelbaar en niet af te leiden uit andere proposities. Naast de al genoemde Plantinga en Wolterstorff is ook Alston een belangrijke exponent van deze overwegend protestantse richting.

Een belangrijk gegeven in dit verband is bovendien dat tijdens de Verlichting en erna, religie steeds meer als een *fenomeen, een verschijnsel* beschouwd wordt en wel als een historisch verschijnsel dat ook als zodanig bestudeerd kan worden. Niet alleen door onderzoekers of critici, maar ook door gelovigen. Dit brengt een zekere objectivering en distantie met zich mee, die niet alleen implicaties heeft voor de wijze van beschouwen maar ook van de beleving van het *eigen* geloof. In hoofdstuk 4 zal dit nog aan de orde komen.

1.2.2.1 Beperkingen en bedenkingen

Ook een systematische en uitvoerige analyse van alle beperkingen van het foundationalism zou buiten het bestek van deze scriptie vallen. Grosso modo hebben de meeste bedenkingen bij dit type kenleer betrekking op die allereerste, onwankelbare zekerheden. De eis van het klassieke foundationalism dat deze fundamentele, onze zogeheten 'basic beliefs', onbetwifelbaar of 'zelf-evident' zouden moeten zijn, wordt te rigide bevonden. Je hoeft geen notoire scepticus te zijn om in te zien dat er altijd wel iets valt af te dingen op deze 'zekerheden'. De meeste foundationalisten hebben deze eis dan ook laten vallen of afgezwakt en hangen een getemperde versie aan. Deze gemodereerde varianten zijn samen te brengen onder de term *weak foundationalism*. De idee dat voor elke fundamentele zekerheid geldt dat we er naast kunnen

zitten wordt ook wel *fallibilism* genoemd, een term die afkomstig is van C.S. Peirce en die later door Popper is overgenomen.

Een herkenbaar, welhaast alledaags gegeven lijkt te pleiten voor een foundationalistische kennisopvatting. Het wordt ook wel het regressieprobleem genoemd. Wanneer we anderen of onszelf bevragen op bepaalde opvattingen of overtuigingen om deze te legitimeren of van goede gronden te voorzien, dan heeft deze legitimatie veelal de structuur van een keten. Gevraagd naar de reden waarom hij een mals biefstukje laat staan, zal een vegetariër misschien te kennen geven dat we het recht niet hebben om voor ons eigen geroef dieren af te maken. Een discussie tussen vleeseters en vegetariërs zal door dit antwoord, hoe welgemeend en welluidend ook, geenszins definitief beslecht worden. Er zal uiteraard doorgevraagd worden. Voor hetgeen we weten, menen te weten of beweren, zal een grond of een basis moeten bestaan. Kennis is gebaseerd op andere kennis die weer gebaseerd is op andere kennis, enzovoorts. Aan deze reeks van gevolgtrekkingen moet een keer een eind komen, aldus de foundationalist, anders is er überhaupt geen kennis mogelijk. Het hele bouwwerk moet uiteindelijk komen te rusten op zekerheden waar we niet omheen kunnen en die we wel moeten aannemen.

Het mag duidelijk zijn dat hier het nodige op af te dingen valt. De wijze waarop beliefs zich tot elkaar verhouden of in elkaar grijpen, is lang niet altijd simpelweg een kwestie van lineaire herleidbaarheid. Het is heel goed mogelijk dat er een bepaalde circulariteit zit in de manier waarop iemand zijn overtuigingen rechtvaardigt. Deze veronderstelling speelt een cruciale rol in de kennisopvatting van een andere rechtvaardigingstheorie, het *coherentism*.

Een meer algemeen bezwaar geldt de propositionele en de haast mechanische opvatting van kennis- en geloofssystemen binnen het foundationalisme. Vooral de theologische pendant van het foundationalism en de als alternatief voor natuurlijke theologie opgeworpen 'Reformed epistemology', zal zich dit moeten aantrekken. Daar wordt het geloof mijns inziens teveel gereduceerd tot een voor waar houden of afwijzen van een aantal proposities of voorstellingen die al dan niet corresponderen met de werkelijkheid. Het gaat voorbij aan de complexe psychologische dynamiek van het geloven, waar ook allerlei andere dimensies, zoals ingewikkelde identificatieprocessen, angsten etc. inhaken.

1.2.2.2 De Mythe van het Gegevene

Een ander fundamenteel bezwaar tegen het *foundationalism* en het *evidentialism* in het algemeen, is ontologisch van aard. Het heeft betrekking op de vooronderstelling dat empirische gegevens als het ware ter kennisname aan ons voorliggen. De werkelijkheid, de dingen om ons heen, het *gegevene*, is iets waar we onmiddellijk toegang toe zouden kunnen hebben. We moeten hierbij vooral denken aan primaire zintuiglijke ervaringen die onmiskenbaar zijn en die leiden tot die onbetwifelbare allereerste, basale opvattingen over de werkelijkheid ('basic beliefs') van de foundationalist. Zoals bekend was het Kant die in zijn *Kritik der reinen Vernunft* (1781) de idee van een onafhankelijk van ons kenvermogen bestaande werkelijkheid, aanviel. Een cognitieve ervaring bestaat volgens Kant uit twee elementen: uit de onmiddellijke gegevens van de zintuigen en uit de vorm die aan deze gegevens wordt opgelegd door de geest, het verstand. Kennis is altijd een synthese van verstandsbegrippen en aanschouwingen: 'Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.'¹⁴

Binnen de Amerikaanse School in de analytische filosofie heeft met name Wilfred Sellars de inzichten van Kant opnieuw verwoord. Hij ontmaskerde de 'Myth of the Given' en stelde vast dat er geen enkel gegeven is waartoe wij onmiddellijk toegang hebben. Van belang is dat hij nog iets verder gaat dan Kant door ook aan het onderscheid tussen 'wat gegeven is' en 'wat door de geest is toegevoegd', als ook aan dit tussen contingentie en noodzakelijkheid, te morrelen. Op het laatste kom ik nog terug.

Ook Quine leverde in het roemruchte artikel 'Two Dogmas of Empiricism' (1952) in dezelfde lijn kritiek op het onderscheid tussen empirisch en conceptueel en op dat tussen synthetisch en analytisch.¹⁵ Het komt er op neer, dat er geen voorstellingen of uitspraken zijn die het privilege hebben op onbetwifelbare zekerheid en als zodanig kunnen dienen als grondslagen

¹⁴ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Werkausgabe Band III, heruitgegeven door W. Weischedel, Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1974, p. 98.

¹⁵ Het artikel werd later opgenomen in W.V.O. Quine, *From a Logical Point of View*, Cambridge Massachusetts: Harvard University Press 1961.

van kennis. Quine neemt in het veranderde denken over kennis en normativiteit een representatieve positie in en ik zal hem daarom nog afzonderlijk bespreken in hoofdstuk 2 en 3.

Al met al komt er met het wankelen van het funderingsdenken een aantal alternatieven op, die globaal de revue zullen passeren. Het zijn stijlvarianten in het denken over de samenhang van onze kennis. Als eerste zal ik het *coherentism* behandelen.

1.2.3 *Coherentism*

Evenals het foundationalism is het coherentism geen stroming in strikte zin. Ook hier gaat het om een rechtvaardigingstheorie. Zoals de naam al doet vermoeden, geldt binnen het coherentism vooral de onderlinge *samenhang* tussen de beliefs als een belangrijke grond voor hun rechtvaardiging. De correspondentie tussen proposities en de feitelijke werkelijkheid krijgt hier dan ook minder aandacht. In de metafysische systemen van bijvoorbeeld Plato en Hegel worden individuele uitspraken ondergebracht in een universeel systeem en leveren stuk voor stuk een bijdrage aan de Absolute Waarheid. In de modernere versies van o.a. Sellars, Quine en Bonjour worden deze metafysische pretenties nadrukkelijk losgelaten. Niet één Universele Waarheid waaronder uitspraken zijn gesubsumeerd, maar hun onderlinge verbanden gelden als criterium voor rechtvaardiging. De rechtvaardiging van welke uitspraak dan ook is dus *afgeleid*; 'properly basic' is een contradictio in terminis.

1.2.3.1 **Beperkingen en bedenkingen**

De klassieke bezwaren tegen het coherentism laten zich raden en ik zal ze hier slechts kort uiteenzetten. Allereerst rijst de vraag naar de *status* van het systeem waarbinnen proposities gerechtvaardigd worden. Een systeem van beliefs kan perfect samenhangend zijn, maar waarin ligt het onderscheid met andere systemen die misschien evenzo consistent zijn, maar die een volstrekt andere interpretatie van de werkelijkheid bieden? Waarin prevaleert de astronomie

boven de astrologie, of omgekeerd? Consistentie lijkt een noodzakelijke, maar geen *voldoende* voorwaarde voor coherentie.

Hiermee houdt de tegenwerping verband dat het coherentism de aansluiting met de werkelijkheid ontbeert. Dit is het bekende cynische ‘drunken sailors argument’, de vergelijking met twee dronken zeelui die elkaar lallend en zwaar ondersteunend overeind houden. Dit ‘systeem’ wordt gedragen door elkaar wederzijds ondersteunende interne beliefs, maar de input vanuit de empirie ontbreekt. Empirische bevindingen, die dit contact wél kunnen garanderen, moeten op de juiste wijze tot stand komen, willen ze betrouwbaar zijn. Dit kan alleen op een *rechtstreekse, niet afgeleide* manier.

Een derde, bezwaar is dat het coherentism net zo goed bloot staat aan het zogenaamde regressieprobleem als het foundationalism. De overtuiging (of belief) dat een bepaalde overtuiging gerechtvaardigd is binnen een coherent systeem, moet zelf ook weer zijn rechtvaardiging vinden binnen dat systeem, enzovoorts.

1.2.4 *Foundherentism*

Iemand die de merites van beide programma’s in een nieuwe kentheoretische optiek heeft proberen te verenigen, is Susan Haack. In 1993 verscheen *Evidence and Inquiry*, een elegante poging om foundationalism en coherentism met elkaar te verzoenen. Minder elegant is de fusie van beide begrippen tot het lelijke ‘foundherentism’. De kern van haar betoog is dat de vermeende dichotomie tussen beide rechtvaardigingstypen eigenlijk niet bestaat.

Aan de hand van gedetailleerde studies van verschillende versies van foundationalism en coherentism, laat ze zien dat in de justificatie van beliefs doorgaans een aantal essentiële componenten aanwezig zijn. Zo is er bijvoorbeeld de onontbeerlijke rol van de *ervaring* in de empirische justificatie; deze wordt vooral door de foundationalisten benadrukt, zij het op een geforceerde manier, volgens Haack. De coherentisten daarentegen, zien nauwelijks een rol weggelegd voor de ervaring, iets wat hun dan ook altijd voor de voeten geworpen wordt. Haack weigert een dergelijk rigide onderscheid te maken en probeert beide kampen met elkaar te

verzoenen. Justificatie is volgens haar niet louter een logische aangelegenheid, dus niet alleen een kwestie van relaties tussen beliefs (contra de coherentisten, o.a. Davidson). Ervaring speelt, zoals reeds opgemerkt, een cruciale rol in de rechtvaardiging. Het foundherentism probeert beide elementen te verdisconteren. Zowel de door Haack *causaal* genoemde relatie tussen de ervaring en de hierdoor op gang gebrachte *belief-state*, als de *logische* relatie tussen *belief-contents* en proposities, worden meegenomen. Rechtvaardiging heeft dus een tweeledig (tweedimensionaal zou je kunnen zeggen) karakter! Ter illustratie gebruikt Haack de metafoor van de kruiswoordpuzzel. Kennis kan dan worden opgevat als de in verschillende richtingen met elkaar samenhangende trefwoorden (beliefs). De omschrijving van de trefwoorden is de connectie met werkelijkheid, het empirisch *bewijsmateriaal*. De reeds ingevulde trefwoorden vormen de *redenen* voor een opvatting. De omschrijvingen zijn niet afhankelijk van de trefwoorden, maar de trefwoorden zijn, in verschillende mate, interdependent. Aldus doet het model recht aan het graduele karakter van de justificatie enerzijds en de asymmetrische verhouding tussen de empirische ondersteuning en de redenen voor een opvatting anderzijds.

1.3 Rechtvaardiging: Zelf beredeneerd of een betrouwbaar (onbewust) kenproces?

1.3.1 *Internalism*

Bovengenoemde rechtvaardigingstheorieën kenmerken zich door de nadruk die wordt gelegd op het kennende subject, diens eigen gezichtspunt en de redenen of gronden die het ter rechtvaardiging aanvoert voor zijn of haar overtuigingen. Eerst na een evaluatie van deze redenen kan worden beoordeeld of ze gerechtvaardigd zijn en of er van kennis sprake is. Deze typische reflexieve en subjectieve oriëntatie met de daaraan verbonden individuele epistemische *verantwoordelijkheid*, wordt *internalism* genoemd. Deze verantwoordelijkheid - die een publiek karakter heeft - lijkt bijna onvermijdelijk samen te hangen met het gegeven dat het kennende

subject ook (zélf) toegang heeft tot de redenen die een overtuiging funderen of rechtvaardigen. Dat wil zeggen, hij moet ze kunnen oproepen uit zijn geheugen, moet ze desgevraagd kunnen noemen en als premissen kunnen aanvoeren in een argumentatie. Hierbij hoort natuurlijk ook het kunnen en willen afleggen van verantwoording voor je mening in een conversatie! Zonder deze toegang of inzichtelijkheid kan het kennend subject zijn verantwoordelijkheid om tot waarheid te komen, niet nemen.

De noties van *verantwoordelijkheid* en *toegankelijkheid* zijn niet zonder problemen. Een voor de hand liggende tegenwerping ten aanzien van de *toegankelijkheid* is dat veel van onze kennis en overtuigingen op een niveau tot stand komen waarop reflectie en deliberatie nauwelijks een doorslaggevende rol spelen. Hier komen zij intuïtief en onbevraagd tot stand of zijn op onnavolgbare wijze verweven met onvermoede psychologische factoren. Veel psychologische experimenten tonen aan dat we niet altijd bewust toegang/inzicht hebben in de oorzaken of redenen voor onze overtuigingen. Ook zijn er situaties denkbaar waarin we op grond van de verkeerde redenen toch tot de juiste conclusie komen. Of waarin we vergeten zijn waarom we precies tot een bepaalde overtuiging kwamen. Een wiskundige kan bijvoorbeeld de exacte stappen in een mathematisch bewijs niet helemaal meer voor de geest hebben, maar de conclusie overigens verder correct toepassen. We zijn dan niet geneigd te beweren dat hij niet (meer) gerechtvaardigd is in zijn oorspronkelijke conclusie.

Het gegeven, dat we niet altijd controle hebben over de onze overtuigingen ten aanzien van de werkelijkheid om ons heen en dat deze zelden per wilsbesluit tot stand komen, heeft directe gevolgen voor de notie van *epistemische verantwoordelijkheid*. Die verantwoordelijkheid kreeg bij een aantal kentheoretici zelfs het karakter van een *verplichting*, of het voldoen aan *regels*. Om een aanspraak op kennis waar te kunnen maken, moet je je epistemische verantwoordelijkheid genomen hebben, aan je epistemische plicht hebben voldaan. Voor de evidentialist houdt deze plicht bijvoorbeeld in dat je niets gelooft zonder bewijs. Rechtvaardiging heeft zo een *deontologische* lading gekregen. Zoals gezegd, als het proces van het tot stand komen van onze overtuigingen zich geheel of ten dele ontrekt aan onze controle en de invloed van de wil, dan heeft dit gevolgen voor de mate waarin we voor onze overtuigingen

verantwoordelijk kunnen worden gesteld. Veel kentheoretici, zoals Plantinga en Alston, pleiten er dan ook voor om deze deontologische opvatting van rechtvaardiging te laten vallen of althans af te zwakken. Het proces waarin kennis tot stand komt is te complex om juist deontologische noties als plicht en verantwoordelijkheid zo zwaar te benadrukken.

Net als de *Reformed Epistemologists* zwakt ook Richard Swinburne deze noties af en hanteert het 'principle of credulity': Als het iemand toeschijnt dat iets het geval is, dan is dat in de regel ook zo.¹⁶ Naar analogie met de rechtspraak: Meninge(n) of overtuigingen zijn 'onschuldig' (juist) tenzij ze onjuist blijken, ofwel 'innocent, unless proven guilty'.

1.3.2 *Externalism*

Onder invloed van bovengenoemde bedenkingen bij de 'toegankelijkheid' van de redenen van onze overtuigingen, en mogelijk van alle tegenwerpingen (onder andere van Gettier) bij de strikte definitie van kennis als gerechtvaardigd waar geloof, komt er een verschuiving van aandacht naar de *betrouwbaarheid* van het *proces* van kennisverwerving. De intuïtief aangevoelde idee wordt uitgewerkt dat *echte kennis* te maken heeft met de *manier waarop we kennis verwerven*, niet alleen met waarheid, die immers ook op *toeval* kan berusten. Iemand die voortdurend wordt geplaagd door waanideeën kan het bijvoorbeeld best bij het rechte eind hebben. De 'stichtende' metafoor van kennis als gefundeerd en samenhangend bouwwerk komt onder druk te staan. Het kennend subject, zijn of haar kenvermogen, de *eigenschappen* waar dit kenvermogen bij gebaat is, ja zelfs zijn of haar *karakter*, verschijnen op het toneel.

De nadruk op het proces van kennisverwerving wordt binnen de Angelsaksische traditie *externalism* genoemd. Binnen deze oriëntatie vallen bijvoorbeeld de zintuigen, het geheugen, introspectie en de vaardigheid om de juiste gevolgtrekkingen te maken. Aangezien de betrouwbaarheid van het kenproces voorop staat, en niet zozeer het omkleden van een overtuiging met redenen, wordt externalism vaak *reliabilism* genoemd.

¹⁶ Zie bijvoorbeeld R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford: Oxford University Press 1979, p. 254.

Het valt op dat met het verleggen van de focus naar een welhaast causaal-mechanische relatie tussen een proces en een uitkomst, namelijk onze overtuigingen, ook het filosofisch spreken hierover een ander karakter krijgt. Het wordt diffuser. Men voelt aan dat men zich hier ook op andere, wetenschappelijke terreinen begeeft, bijvoorbeeld dat van de (cognitieve) psychologie. Voor een aantal kentheoretici is dit dan ook een reden om de epistemologie onder te brengen in de (cognitieve) psychologie of de biologie. De logicus Quine was al tot deze radicale slotsom gekomen nadat hij had geconstateerd dat de weg van de klassieke kenleer doodlopend was. Zijn naturalistische benadering kan ook tot het externalisme gerekend worden.

Het onderscheid tussen internalisme en externalisme wordt dus belangrijk, maar is mijns inziens lang niet altijd even duidelijk.

Typerend zijn de argumenten pro en contra in de literatuur. Vaak wordt gebruik gemaakt van voorbeelden die hun kracht eerder aan een bepaalde spitsvondigheid ontleen dan aan hun werkelijkheidsgehalte. Zo is het klassieke internalistische standpunt, dat kennis die weliswaar op min of meer betrouwbare wijze tot stand gekomen is, maar niet volgens toegankelijke stappen, niet gerechtvaardigd is en dus eigenlijk geen kennis. Het voorbeeld dat door iedereen wordt aangehaald stamt van Laurence Bonjour: Iemand die meent te beschikken over helderziende gaven, is er zeker van dat de president van de Verenigde Staten zich in New York bevindt. Een stroom van berichten in de media lijkt er echter op te wijzen dat de president zich in Washington bevindt. Achteraf blijkt dat de president zich wel degelijk in New York bevond en dat om redenen van veiligheid was gesuggereerd dat hij zich in Washington ophield. De redenering is vervolgens dat de overtuiging van de helderziende dat de president in New York is, weliswaar juist is en op betrouwbare manier tot stand gekomen, maar dat we zouden aarzelen om te zeggen dat de persoon in kwestie *weet* dat de president in New York is.¹⁷ De internalist neemt hier blijkbaar voor het gemak aan dat de overtuiging betrouwbaar tot stand gekomen is.

¹⁷ L. Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge Massachusetts: Harvard University Press 1985, p. 38.

Het klassieke argument tegen het internalisme waarvan de externalisten zich bedienen, berust op de zinsbegoocheling waaraan we ten prooi zouden kunnen vallen ondanks onze schijnbaar goed beredeneerde en bereflecteerde overtuigingen. Het paradigmatische voorbeeld is ontleent aan Descartes die in de *Meditations* spreekt over een demon die ons wereldbeeld bewust zou kunnen verstoren. De conclusie van de externalisten is hier dat de betrouwbaarheid van het kenproces prevaleert boven de gronden die we aanvoeren voor onze overtuigingen.

Het zijn wonderlijke voorbeelden die naar mijn idee weinig helderheid scheppen in de zaak en een tegenstelling suggereren die er vaak niet is, of althans niet duidelijk genoeg wordt aangescherpt. Dit heeft alles te maken met het probleem dat veel reliabilisten er moeite mee hebben om aan te geven wat nu precies een betrouwbaar proces is waarmee beliefs tot stand komen. Bovendien heeft de toegankelijkheid van je eigen motieven, het beredeneren etc, waar de internalisten zo op hameren, toch ook alles te maken met een goed functionerend cognitief apparaat. Kortom, het onderscheid is lang niet altijd even duidelijk.

Bovengenoemde discussies laten bovendien zien hoe het (kennend) subject zelf, binnen veel Angelsaksische systemen, niet of nauwelijks geproblematiseerd wordt. Zoals we immers hebben gezien, ligt binnen het foundationalism, het coherentism en het foundherentism het zwaartepunt op het terrein van de inhoud, de redenen en de logische interdependentie van opvattingen. Er is voor het subject weliswaar een andere rol weggelegd dan binnen het externalisme. Er is aandacht voor een bepaalde intellectuele verantwoordelijkheid. Toch wordt ook hier het kennen van een externe werkelijkheid sterk losgekoppeld van het kennend subject, dat welhaast wordt gereduceerd tot deze verantwoordelijkheid. Factoren die behalve deze verantwoordelijkheid een rol zouden kunnen spelen, krijgen minder aandacht. Zo krijgt de kenleer logischerwijs andere accenten dan wanneer zij in een nauwer verband zou staan met een visie op de mens waarin deze, en diens kennen of weten, verband wordt gebracht met interpretatie, een sociaal-maatschappelijke of culturele context of de grillige, historische mogelijkhedenvoorwaarden van denksystemen.

Toch brengt de externalistische positie wel degelijk een afwijkende opvatting over normativiteit met zich mee, namelijk één die wordt gekoppeld aan het *oorzakelijke verband*

tussen een overtuiging en de omstandigheid die maakt dat deze waar is (bijvoorbeeld Goldman), waarmee dus het (zelf)reflexieve internalistische moment minder nadruk krijgt. Ofwel het kenproces als zodanig wordt onderwerp van een descriptieve, naturalistische (en wetenschappelijke) benadering (bijv Quine), waarmee met de normativiteit voor sommigen ook de noodzaak van justificatie überhaupt komt te vervallen.

Zoals gezegd, met bepaalde accentverschuivingen in de discussie, is het filosofisch spreken bij een aantal auteurs diffuser geworden. Ik zal trachten mij hier niet in de details te verliezen, maar me te beperken tot het probleem van de normativiteit, dat binnen het externalisme en naturalisme - waarover in hoofdstuk 2 meer - een typische gedaante heeft.

1.3.3 *Internalism, Externalism* en normativiteit

Bovenstaande korte fenomenologische verkenningsvlucht leert ons dat het concept epistemische rechtvaardiging allesbehalve éénduidig is, terwijl er anderzijds ook sprake is van bepaalde centrale noties die bij diverse auteurs terugkeren. In zijn bekende werk *Warrant, The Current Debate* (1993) wijst ook Alvin Plantinga hier al op.

Ten eerste is er de traditionele koppeling tussen rechtvaardiging en kennis. Door onverschillig welk type rechtvaardiging wordt er blijkbaar aan opvattingen de voor kennis benodigde autoriteit en status toegevoegd.

Ten tweede (Bonjour, Cohen, Kornblith) is rechtvaardiging een zaak van *epistemische verantwoordelijkheid*. Een opvatting is gerechtvaardigd als de persoon in kwestie zich niet schuldig heeft gemaakt aan epistemisch onverantwoordelijk gedrag in de wijze waarop deze tot stand gekomen is.

Ten derde (Alston, Conee, Lehrer, Cohen, Sosa) wordt de indruk sterk gewekt dat er aan bepaalde typen van epistemische rechtvaardiging de vereiste of op z'n minst de mogelijkheid is verbonden van een reflexieve toegang tot de criteria of gronden van de rechtvaardiging. Het gaat

er om dat degene die een opvatting huldigt, weet of deze gerechtvaardigd is en op grond waarvan.

Ten vierde is er de notie van het bewijs. Bij een aantal auteurs impliceert kennis *evidence*, bewijsmateriaal en dit kan in brede zin worden opgevat. Goede redenen, ervaring, een autoriteit waar men zich op beroept etc. kunnen hier ook onder vallen. Rechtvaardiging van een opvatting betekent dat er een bewijs voor geleverd kan worden of dat deze tenminste - indirect - gebaseerd is op een bewijs. Het evidentialisme speelt dus nog steeds een rol (Alston, Firth, Conee, Feldman, Chisholm).

Tot slot kleeft er aan de rechtvaardiging in veel gevallen een notie waarvan de contouren weliswaar niet altijd even duidelijk zijn vast te stellen, maar die toch onmiskenbaar doorklinkt in enkele theorieën (Lehrer en Cohen, Sosa). Deze notie wordt door Plantinga een generalisatie, een verbreding van een deontologische opvatting van rechtvaardiging genoemd.¹⁸ Het gaat hier om het idee dat het kennend subject naar behoren functioneert als kennend subject. Dit wordt door theoretici die hier de nadruk op leggen, in zekere zin los gedacht van de wijze waarop het subject de wereld kent en zijn ervaringen tot stand komen. Hóe de relatie van het subject met de wereld precies gelegd wordt, doet niet zo terzake, als dit maar goed functioneert. (Lehrer, Cohen, Sosa). Gegeven de externe omstandigheden waaronder het kenproces plaatsgrijpt - normaal of abnormaal, desnoods als 'brein in een vat' of behekst door een Cartesiaanse demon - komt het er op aan hoe het subject functioneert met betrekking tot interne factoren. Dit kan een kwestie zijn van het *naar behoren* redeneren, het op verantwoorde wijze vormen van je opvattingen en nastreven van je epistemische doelen (Lehrer en Cohen). Er bestaat dus een baaiert aan opvattingen over wat epistemische rechtvaardiging behelst. Er worden nadrukkelijk verbanden gelegd met verantwoordelijkheid voor het tot stand komen van overtuigingen; met de betrouwbaarheid van de wijze waarop dit gebeurt; met bewijsbaarheid; met de cognitieve toegankelijkheid van bewijsgronden etc. Ook is er uiteraard het verband met kennis. Zoals we al zagen, worden in de 'klassieke' en aanverwante definities kennis en rechtvaardiging nauw op

¹⁸ A. Plantinga, *Warrant: The Current Debate*, Oxford: Oxford University Press 1993, p. 10.

elkaar betrokken. Rechtvaardiging van hetgeen je gelooft of aanneemt wordt een belangrijke voorwaarde gevonden voor kennis.

Voor het doordenken van de relatie tussen kennis en moraal en de vraag of en in hoeverre kennis een *morele* rechtvaardiging behoeft van hetgeen wij voor waar houden, is het van belang om nu de deontologische opvatting van rechtvaardiging door te lichten. Het gaat hier om de opvatting dat rechtvaardiging een zaak is van (morele) plichten en verplichtingen. Net zoals de deontologie binnen de ethiek het accent legt op de plicht om op een bepaalde manier te handelen en op de verantwoordelijkheid voor ons vrijwillig handelen, zo benadrukt de epistemische deontologie dat we, analoog aan ons handelen, verantwoordelijk zijn voor onze overtuigingen en dienovereenkomstig onze verplichtingen hebben. Onder andere Roderick Firth en Roderick Chisholm betogen dat een epistemologische notie als rechtvaardiging een sterke normatieve component bevat. Volgens Chisholm is deze normatieve component deontologisch van aard. Alvin Plantinga doet in *Warrant, the Current Debate* een poging het justificatiebeginsel juist te ontdoen van deze deontologische noties, die naar zijn idee sinds Descartes en Locke de Westerse epistemologie zijn binnengeslopen (pp.10ff.). Zij zouden als eersten expliciet de noties van (morele) plicht en verplichting verbonden hebben aan de wijze waarop wij over ons kennisvermogen (hebben te) beschikken. Dit is een verbinding die niet direct vanzelfsprekend hoeft te zijn. Men zou immers kunnen denken dat wanneer wij weinig of geen controle over onze overtuigingen hebben, we ten aanzien daarvan ook geen verplichtingen zouden hebben. Zelfs wanneer we wel een bepaalde controle zouden hebben over hetgeen we geloven, hoeft dit nog niet te impliceren dat deontologische noties als verplichting of toestemming hier op van toepassing zijn. Ten hoogste zou bijvoorbeeld de ene overtuiging of de manier waarop zij tot stand gekomen is, meer waardering verdienen dan de andere, maar het is niet zonder meer duidelijk dat er een plicht aan vastzit haar te accepteren of te verwerpen.

Plantinga citeert Descartes, die in navolging van Augustinus (*De Libero Arbitrio*) zijn visie geeft op de aard en oorsprong van het vergissen:

But if I abstain from giving my judgment on any thing when I do not perceive it with sufficient clearness and distinctness, it is plain that I act rightly... But if I determine to deny or affirm, I no longer make use as I should of my free will, and if I affirm what is not true, it is evident that I deceive myself; even though I judge according to truth, this comes about only by chance, and I do not escape the blame of misusing my freedom; for the light of nature teaches us that the knowledge of the understanding should always precede the determination of the will. It is in the misuse of the free will that the privation which constitutes the characteristic nature of error is met with.¹⁹

Als wij ons vergissen is dit volgens Descartes terug te voeren op misbruik van de vrije wil en is dit laakbaar. Hoewel Plantinga toegeeft dat Descartes niet expliciet over de *verplichting* spreekt om een propositie niet te bevestigen tenzij de zaak ons helder en klaar voor ogen staat, wijst hij er op dat het al aardig die kant uit gaat. Het heeft er alle schijn van dat voldoen aan de voorwaarden voor kennis een zaak is met morele implicaties.

Plantinga's beroep op Locke is naar mijn oordeel overtuigender. In zijn *Essay Concerning Human Understanding* (1690) lijken de contouren van een deontologische benadering iets scherper aangezet:

Faith is nothing but a firm assent of the mind: which if it be regulated, as is our duty, cannot be afforded to anything, but upon good reason; and so cannot be opposite to it. He that believes, without having any reason for believing, may be in love with his own fancies; but neither seeks truth as he ought, nor pays the obedience due his maker, who would have him use those discerning faculties he has given him, to keep him out of mistake and error. He that does not this to the best of his power, however he sometimes lights on truth, is in the right but by chance; and I know not whether the luckiness of the accident will excuse the irregularity of his proceeding. This at least is certain, that he must

¹⁹ Meditatie 4 in: E.S. Haldane en G.R. Ross (red.), *Philosophical Works of Descartes*, Cambridge: Cambridge University Press 1911, herdruk, New York: Dover 1955, deel 1, p. 176.

be accountable for whatever mistakes he runs into: whereas he that makes use of the light and faculties God has given him, and seeks sincerely to discover truth, by those helps and abilities he has, may have this satisfaction in doing his duty as a rational creature, that though he should miss truth, he will not miss the reward of it. For he governs his assent right, and places it as he should, who in any case or matter whatsoever, believes or disbelieves, according as reason directs him. He that does otherwise, transgresses against his own light, and misuses those faculties, which were given him.²⁰

Hier signaleert Plantinga wat hij als het hart beschouwt van epistemische rechtvaardiging: het domein van verplichting en toestemming, het deontologische. Niet voldoen aan de criteria voor rechtvaardiging, aan je verplichtingen, impliceert schuld en verdient afkeuring. Overal waar gesproken wordt over epistemische rechtvaardiging, in welke variant dan ook, is in feite sprake van een uitbreiding of modificatie van deze deontologische component. Epistemische rechtvaardiging is in veel theorieën deontologische rechtvaardiging, aldus Plantinga. Zoals bekend beschouwt hij deze benadering als te beperkt en stelt daarom voor 'justification' als het beginsel dat samen met waarheid de peiler vormt waar onze kennis op rust (onze mening tot kennis maakt, verheft), te vervangen door 'warrant'. Warrant is misschien het beste, zij het wat onbeholpen, te vertalen als 'garantie' of 'waarborg'. Een overtuiging kan onder bepaalde voorwaarden een zekere waarborg krijgen. Deze waarborg is nauw verbonden met een ander sleutelbegrip in zijn theorie, *proper function*. Proper function verwijst naar het goed functioneren van onze cognitieve vermogens, volgens het *design plan*, het ontwerp van het organisme of systeem in kwestie. Grosso modo komt het er op neer dat een overtuiging is gewaarborgd als deze is geproduceerd door een naar behoren (proper) functionerend cognitief vermogen dat deel uitmaakt van een cognitieve omgeving waarvoor dit vermogen ontworpen is. Het deel van het *design plan* waar de overtuiging is gegenereerd, levert over het algemeen betrouwbare, dat wil

²⁰ J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1690; A.C. Fraser (red.), New York: Dover 1959, IV, xvii, 24, p. 413-14.

zeggen door de bank genomen ware overtuigingen op. Aldus probeert Plantinga de voordelen van *reliabilism* in zijn systeem op te nemen en de zwakheden ervan te vermijden.

Eén van de belangrijkste zwakheden is, zoals we hebben gezien, de moeilijkheid om vast te stellen wat een betrouwbaar en ‘natuurlijk’ kenproces is. Hoe kun je een dergelijk proces afbakenen zonder je te zeer te beperken of zonder te algemeen te worden? Bekijk je elke afzonderlijke ware opvatting als resultaat van een betrouwbaar proces, dan worden de processen bijna te specifiek om ze allemaal afzonderlijk te benoemen. Definieer je het proces te algemeen, dan kunnen zowel gerechtvaardigde als ongerechtvaardigde overtuigingen het resultaat zijn. ‘Perceptie’ bijvoorbeeld kan leiden tot de juiste conclusie dat ik in de verte een rund in de wei zie lopen, maar ook tot de onjuiste conclusie dat het een koe betreft.

Met de notie *proper function* en de nadruk op het naar behoren functioneren van cognitieve systemen, introduceert Plantinga eigenlijk een nieuwe variant binnen het *externalism*. Het grote verschil met het *reliabilism* zit hem in de planmatige opvatting van kenprocessen. Die teleologische wending wordt bovendien nog eens theïstisch ingekleurd; een klein en blijkbaar verleidelijk stapje. In die zin buigt het epistemische naturalisme van Plantinga dan ook af van een naturalistische benadering als die van Quine. Deze wordt dan ook door Plantinga afgewezen. Kennis als product van evolutionaire toevalligheden zonder doel; dat is voor hem blijkbaar onaanvaardbaar. Als we kennis hebben, dan moeten we wel ontworpen zijn door een ‘hogere instantie’.

... naturalism in epistemology flourishes best in the context of a theistic view of human beings: naturalism in epistemology requires supernaturalism in anthropology.²¹

Hij is tenslotte niet voor niets één van de boegbeelden van de *Reformed Epistemologists*. Plantinga ontkent dat we controle kunnen hebben over hetgeen we geloven en dat er derhalve ook geen sprake kan zijn van verplichtingen op dit terrein. Ook verwerpt hij het nauw aan het

²¹ A. Plantinga, *Warrant and Proper Function*, Oxford: Oxford University Press 1993, p. 46.

deontologisch denken verbonden evidentialisme, waarbinnen het hebben en kunnen reproduceren van bewijsmateriaal c.q. goede redenen voor je overtuigingen een cruciale rol speelt.

Zoals we hebben gezien, blijkt kennis een nogal weerbarstig voorwerp van filosofische reflectie. Voortdurend is men bezig geweest met het vaststellen van voldoende en noodzakelijke voorwaarden voor kennis. Een slechts globale weergave van al deze soms uiterst technische, en daarom niet altijd inzichtelijke of verhelderende discussies, is al een lastige zaak. Wel vermakelijk zijn de talrijke sciencefiction-achtige voorbeelden waarmee onder andere de externalisten en de internalisten elkaar bestrijden. Wordt er in het ene kentheoretische kamp een voorwaarde verzonnen waaraan kennis moet voldoen, dan wordt er in het andere kamp prompt een lobotomie toegepast, met als gevolg een unieke vorm van perceptie die het weer zonder deze voorwaarde kan stellen. Het zijn voorbeelden die typerend zijn voor de wijze waarop kennis, en in verband daarmee ook *waarheid* tot een *probleem* zijn gemaakt. In het volgende hoofdstuk zullen we zien, dat de *verankering* van kennis of taal in een externe werkelijkheid en de lastige ontologische en normatieve implicaties die dit met zich meebrengt, een gegeven is waarover ook op andere manieren kan worden nagedacht. In het externalisme en bij Plantinga gaat het al minder over een *connectie* die tot stand *moet* worden gebracht tussen het kennend subject en de werkelijkheid, maar meer over een beschrijving van het proces als zodanig. Dit kan enerzijds leiden tot (pogingen tot) beschrijvingen van processen waar het subject nauwelijks of geen grip of verantwoordelijkheid voor heeft. Anderzijds kunnen juist intellectuele mentaliteit of verantwoordelijkheid een zwaar accent krijgen in de beschrijving van een betrouwbaar kenproces.

HOOFDSTUK 2. HET BOUWWERK ONDERMIJND

2.1 Inleiding

Zoals ik in paragraaf 1.2.2.2 al even vluchtig heb aangeduid, betrof een belangrijk deel van de kritiek op het *foundationalism* de ontologische vooronderstellingen die hierin besloten liggen. Inherent aan het (analytische) funderingsdenken is de idee dat de werkelijkheid als het ware gespiegeld wordt, hetzij in onze voorstellingen hierover - of, ouderwets: in onze geest -, hetzij in de taal die wij spreken. Het is de klassieke idee van waarheid als correspondentie tussen dingen en de taal en van kennis als correcte representatie van de werkelijkheid. Deze theorie over waarheid wordt ook wel de correspondentietheorie genoemd. Er zouden aldus onbetwifelbare zekerheden bestaan die als fundamenteen dienen voor de rest van onze kennis. In zijn studie over de normativiteit van het waarheidsbegrip wijst Wouter Slob bovendien op de 'normatieve richting' tussen feiten en gedachten die in de correspondentietheorie wordt gepostuleerd. Een onafhankelijke en externe werkelijkheid zou als scherprechter voor onze opvattingen fungeren.²²

Zoals gezegd heeft de verwerping van deze voorstelling de nodige implicaties gehad voor de epistemologie en haar status. Ook is deze ontwikkeling van belang voor onze discussie omtrent de normativiteit, in welk kader ik de gedachten van de al genoemde W.V.O. Quine hierover niet onvermeld wil laten. Om hem te plaatsen volsta ik met een korte vogelvlucht langs een aantal belangrijke aanvallen op het bouwwerk van de 'klassieke' kenleer.

²² W. Slob, *Rhetorical Normativity after Postmodern Theologies*, (dissertatie Groningen), Groningen: z.u. 2002. Het is een technische maar lezenswaardige exploratie van de waarheid als normatief begrip en vooral als probleem. Slob doet een indrukwekkende poging om de door het deconstructivistische en postmoderne verwerping van (een universele) waarheid of rationaliteit, serieus te nemen en tegelijkertijd een dam op te werpen tegen een oeverloos relativisme. Ook het normatieve vacuüm probeert hij te dichten. Hij pleit voor een dialogisch-retorische benadering, waarin normativiteit niet meer gegrondvest wordt op een universele rationaliteit, maar in de dialogische interactie van gesprekspartners.

2.2 Spreken en begrijpen

De linguïstische wending van de filosofie in de twintigste eeuw heeft er toe geleid dat het vooral uitspraken zijn, in plaats van representaties in het bewustzijn, die het uitgangspunt van filosofische analyse worden. Toch bleek ook binnen de analytische filosofie nog in grote mate sprake van een speurtocht naar de grondslagen van kennis, nu in de vorm van geprivilegieerde uitspraken, dwz. uitspraken die een bijzondere aanspraak maken op een onbetwifelbare status. Zoals gezegd waren het onder andere Quine en Sellars die deze metafysische en ontologische pretenties ondergroeven. Het rechtvaardigingsbeginsel als normatief criterium kwam onder druk te staan. Een meer relativistisch getinte denktrant deed zijn intrede binnen de Amerikaanse School in de analytische filosofie. De gesofisticeerde, bevlogen en vaak zeer abstracte discussies over taal, semantiek en de rol en status van de logica zijn te veelomvattend om hier in extenso te bespreken. Ik beperk me tot enkele minder technische, maar paradigmatische inzichten. Behalve Quine en Sellars zijn ook Davidson, een leerling van Quine, Putnam en Rorty exponenten van het nieuwe denken over taal en werkelijkheid. Hun uitgangspunt wordt wel anticartesiaans genoemd, aangezien het niet meer wordt beheerst door het idee dat betekenis en mentale inhoud met een externe werkelijkheid moeten corresponderen.

Davidson (1917-2003), die zich vooral met de semantiek - de studie van betekenis en begrijpen - heeft beziggehouden, heeft net als Quine een naturalistische visie op spreken en denken. Net als eten, drinken en fietsen behoren spreken en denken tot de natuurlijke orde. We hoeven ons geen zorgen te maken over de vraag of we wel kennis kunnen hebben van de buitenwereld, of ons spreken wel echt over de werkelijkheid gaat. In die zin is zijn uitgangspunt anticartesiaans. Davidson kiest het omgekeerde pad: cognitieve harmonie van sprekers en denkers met de wereld waarin ze leven is een normatief uitgangspunt. Hier teveel van afwijken is fataal voor de herkenbaarheid en de begrijpelijkheid van het 'mentale en semantische leven'. Dat wil zeggen: de wereld van het spreken en het begrijpen is complex, maar kunnen we uitsluitend inzichtelijk maken in het licht van de interactie van de spreker met zijn of haar omgeving. Sterker nog: het semantische 'leven' van een persoon speelt zich per definitie af in de wereld

waarmee deze persoon in interactie verkeert. Deze interactie is een complex en creatief proces, dat moeilijk *a priori* aan *eisen* van redelijkheid en samenhang valt te onderwerpen. Taal gaat niet alleen over eenvoudige, observeerbare gebeurtenissen, maar ook over afwezige objecten, abstracta of fictieve gebeurtenissen. Mensen hebben een geheugen, kunnen observeerbare en niet-observeerbare gebeurtenissen met elkaar verbinden, zijn in staat tot redelijke afleidingen etc. De complexe verbintenissen tussen uitspraken leggen aan het semantische leven een *structuur* op die de verbanden inzichtelijk maakt. Deze structuur *vooronderstellen* we in de regel op een impliciet niveau als een normatief uitgangspunt. Het is geen keuze die je hebt als je iemand wilt begrijpen, maar een voorwaarde om iemand te kunnen begrijpen. Omdat de werkelijkheid onvoorspelbaar is en ons op het verkeerde been kan zetten, bestaat er geen set van voldoende en noodzakelijke voorwaarden om ware en onware overtuigingen van elkaar te onderscheiden. Waarheidsvoorwaarden kunnen bijgesteld worden in functie van het (blijven) begrijpen van de ander. Toch heeft de betekenisstructuur, die we weliswaar niet expliciet benoemen, maar die niettemin voorwaarde is om elkaar überhaupt te kunnen begrijpen, bij Davidson een sterk constitutief en normatief karakter. Hoewel deze bespiegelingen sterk doen denken aan Europese denkers als Derrida (1930-2004) en Lacan (1901-1981), schijnt hij hier nooit expliciet mee in debat te zijn gegaan.

2.3 Rechtvaardiging of verklaring?

Zoals ik in de inleiding en hoofdstuk 1 al aangaf, heeft Richard Rorty in *Philosophy and the Mirror of Nature* fundamentele kritiek geleverd op de wijze waarop kennis in de filosofie is geproblematiseerd. In historische lijnen schetst hij hoe er in de wijsbegeerte een verwarring is binnengeslopen met verstrekkende gevolgen. Met de introductie van de *geest* in de zestiende eeuw is volgens Rorty het denken over de werkelijkheid veranderd. Lag in het premoderne denken het accent op het ontrafelen van de grondstructuren van de werkelijkheid zelf, in het moderne denken worden de structuren van de *reflectie* over de werkelijkheid voorwerp van onderzoek. De 'uitvinding' van de geest wordt door Rorty verbonden met de uitdaging dat het

oude sceptische probleem - dat van het criterium van zekerheid en onbetwifelbaarheid - aan de wijsgeer stelde. De door Descartes voorgestelde oplossing; de geprivilegieerde representaties in de innerlijke ruimte van de menselijke geest die onbetwifelbaar zijn, creëerde een nieuw probleem: dat van de *verbinding* tussen innerlijke zekerheid en uitwendige werkelijkheid. Door zich op dit vraagstuk te concentreren, manifesteerde de moderne filosofie als een bij uitstek epistemologische discipline. Hoe kon, door middel van reflectie, uit ideeën de werkelijkheid worden geconstrueerd? De verwarring die ontstaan is, heeft volgens Rorty te maken met het feit dat in deze 'constructie' het vermeende *oorzakelijke* verband tussen werkelijkheid en idee gelijkgeschakeld werd met de rationele *redenen* van kennisuitspraken. Juist hierdoor kon de misleidende metafoor van de ideeën als spiegel van de natuur, ingang vinden. Het hoe werd - onterecht - verward met het waarom. De *verklaring* van de oorzaken, die buiten de orde van taal en kennis vallen, werd vereenzelvigd met de *rechtvaardiging* van de redenen, die daar binnen vallen. Hier zit het probleem. Het proces van rechtvaardiging is in principe nooit voltooid. De ene uitspraak rechtvaardigt de andere, enzovoorts. Rechtvaardiging kan daarom nooit absoluut zijn, tenzij deze wordt verbonden met een verklaring. Maar een dergelijke verbinding zou impliceren dat de orde van de redenen kan worden gegrond in de orde van de feiten. Dit is nu precies wat er gebeurt in de moderne filosofie als kennistheorie. Zij wil kennis rechtvaardigen in termen van oorzaken. Een waarnemingsuitspraak gold bijvoorbeeld als gerechtvaardigd omdat deze als het ware werd veroorzaakt door onmiddellijke zintuiglijke indrukken.

Behalve Descartes noemt Rorty John Locke als één van de eerste denkers die voor dit verwarrende, maar blijkbaar aantrekkelijke idee bezweken is en er een belangrijke status aan heeft verleend.²³ Het lijkt er dus eveneens op, dat het samenkomen van de inwendige en uitwendige ruimte bij Locke extra gewicht heeft verleend aan het deontologische karakter van diens opvatting van rechtvaardiging.

Het samengaan van materiële en formele componenten is later bij Kant geculmineerd in een indrukwekkend systeem, dat zich niettemin schuldig maakt aan dezelfde verwarring. Ook

²³ R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press 1979, p. 139-148.

voor Kant blijft de enige funderende instantie de correspondentie met de (fenomenale) werkelijkheid, aldus Rorty.²⁴

In de weigering om de epistemologie te baseren op bovengenoemde verwarring, schuilt volgens Rorty ook de verdienste van Sellars en Quine. Zoals we hebben gezien, ondermijnde Sellars het dualistische schema van het *gegevene* en zijn *conceptuele vormgeving*. Quine, op zijn beurt, tornde aan het onderscheid noodzaak/contingentie en analytisch en synthetisch. Rorty haalt in dit verband een citaat van Sellars aan:

In characterizing an episode or a state as that of *knowing*, we are not giving an empirical description of that episode or state; we are placing it in the logical space of reasons, of justifying and being able to justify what one says.²⁵

Van belang is dus de wending in het denken binnen en over de epistemologie, waarvan de status wordt aangevochten. Rechtvaardiging voltrekt zich in een conversatie die geen verklarende fundering in de werkelijkheid behoeft. Het wordt een kwestie van dialoog en sociale praktijken. Rechtvaardiging is circulair, coherentie is het enige criterium om de verhouding van uitspraken onderling te beoordelen.

2.4 Quine en de normativiteit

Binnen dit zogenoemde behaviorisme of pragmatisme neemt Quine een voor onze discussie bijzondere positie in, omdat zijn benadering illustratief is voor het veranderende denken over de samenhang tussen wetenschap en kennis enerzijds en anderzijds de sociale en morele context waarin zij zijn ingebed. Zijn beroemde en invloedrijke artikel 'Two Dogma's of Empiricism' uit 1951 vormt min of meer de aanzet tot een *holistische* benadering van wetenschap en filosofie.

²⁴ R. Rorty 1979, *o.c.*, p. 139-148.

²⁵ W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, London: Routledge and Kegan Paul 1963, p. 169.

Quine, logicus en doorkneet in de opvattingen van de Wiener Kreis en zijn inspirator Carnap, verwerpt, zoals gezegd, het in het logisch positivisme beleden fundamentele onderscheid tussen analytische en synthetische oordelen of uitspraken. Ook het andere 'dogma', de idee dat iedere betekenisvolle uitspraak uiteindelijk op zintuiglijke waarneming berust, verwerpt hij. Op de technische details zal ik hier niet ingaan, dit zou te ver voeren. Van belang is dat zonder deze dogma's, dat van de onbetwifelbare zekerheid van analytische waarheden en dat van het empirisch reductionisme, er niet langer een verzameling overtuigingen of zekerheden bestaat die als fundament kunnen dienen voor de rest van onze kennis. Kennis vormt bij Quine een web van overtuigingen die met elkaar samenhangen. Hierin brengt hij nauwelijks een hiërarchie aan, behalve dan dat aan de rand van het web zich de empirische gewaarwordingen bevinden. 'Total science is like a field of force whose boundary conditions are experiences'.²⁶

Het belang van de empirie wordt door Quine dus niet ontkend. Het is echter niet zo dat de ervaring uiteindelijk uitmaakt welke *interpretatie* van de werkelijkheid de beste is. Dit vraagstuk wordt in zijn semantiek veeleer bepaald in het licht van alternatieve interpretaties, door theorieën en interpretaties aan elkaar te relateren. Wetenschap wordt een zaak van verschillende gezichtspunten, perspectieven en conceptuele schema's. Hier zitten de nodige haken en ogen aan. Met name Davidson heeft aangetoond dat het idee van verschillende conceptuele schema's die naast elkaar of in samenhang met elkaar bestaan, niet vol te houden is.²⁷

Voor onze discussie is echter van belang dat kennis en wetenschap bij Quine *praktijken* worden die ingebed zijn in een sociale context. Hun rechtvaardiging is gelegen in de merites van interpretaties die worden aangehangen in een (*taal*)gemeenschap. Deze interpretaties zijn ontologisch onbepaald, dat wil zeggen: *de werkelijkheid als zodanig* valt niet te ontdekken, het enige wat je hebt zijn interpretaties. Natuurlijk kunnen binnen het begrippenkader van een theorie feiten opduiken die haar weerleggen.

²⁶ W.V.O. Quine, *From a Logical Point of View; Logico-Philosophical Essays*, Cambridge Massachusetts: Harvard University Press 1980, p. 42.

²⁷ D. Davidson, 'On the Very Idea of a Conceptual Scheme', in: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press 1991, p. 186-198.

Er zijn echter geen *objectieve feiten* die het oordeel rechtvaardigen dat de ene interpretatie correcter is dan de andere. Veelal zijn er meerdere theorieën mogelijk die een verklaring bieden voor eenzelfde observatie.

Quine wil een begrip als 'betekenis' ontdoen van metafysische connotaties en lokaliseert het zoals gezegd in een netwerk, in taalgebruik als een variabele van menselijk gedrag. In die zin wordt hij ook wel een 'behaviorist' genoemd. Deze oriëntatie mondt merkwaardig genoeg uiteindelijk uit in een naturalistische benadering van de filosofie. De 'hogere' pretenties van de filosofie moeten worden opgegeven ten faveure van een natuurwetenschappelijke benadering van menselijk gedrag.

Taal en andere vormen van gedrag, maar ook de vraag wat we kunnen kennen, zullen uiteindelijk neurofysiologisch worden verklaard. Kenleer kan wat Quine betreft dan ook ondergebracht worden bij de natuurwetenschappen. Hij spreekt daarom van een genaturaliseerde kenleer. Deze benadering, om alles te rangschikken onder de natuurlijke orde, wordt ook wel als naturalisme aangeduid. Zij heeft oude papieren en heeft het denken over kennis én over ethiek sterk beïnvloed. In de volgende paragraaf ga ik hier kort op in.

Er zit een aantal opmerkelijke kanten aan deze wending van Quine. Enerzijds sluit hij met zijn betekenis holisme en behaviorisme aan bij Amerikaanse pragmatisten als C.S. Peirce (1839-1914) en W. James (1842-1910). Zijn contextuele benadering van kennis en wetenschap roept herinneringen op aan Thomas Kuhn, die deze inzichten uitwerkte en met zijn *Structure of Scientific Revolutions* uit 1962 de klarenstoot gaf voor een sociologische benadering van wetenschappelijke praktijken. Hierin betoogt hij dat wetenschap vooral als een praktijk met een geschiedenis moet worden gezien die is ingebed in de sociale context van een gemeenschap. Ook de ontwikkeling van de wetenschap is niet gelegen in een accumulerende of zich lineair uitvouwende rationale constructie. Zij voltrekt zich veeleer revolutionair of schoksgewijs, waarbij de feiten, die vroeger volgens *aangeleerde*, gemeenschappelijke *normatieve* kaders geïnterpreteerd werden, plots in een ander licht komen te staan en een (soms radicaal) andere theorie vereisen. De *aangeleerde* interpretatiekaders worden door Kuhn paradigma's genoemd.

Zij hangen dus nauw samen met de mores - Kuhn spreekt ook over omvattende regels - van een wetenschappelijke praktijk en worden ook niet altijd expliciet gearticuleerd. Kuhn verwijst in dit verband ook naar de chemicus en socioloog Michael Polanyi die deze dimensie van wetenschap al eerder benoemde als 'tacit knowing'.²⁸ Observatie staat nooit op zichzelf, en wordt niet alleen ingegeven en gekleurd door de theorie, maar ook door algemeen aanvaarde, maar onuitgesproken regels of veronderstellingen.

Met andere woorden: met de ineenschuiving van het empirische en het conceptuele en zijn interpretatie cq rechtvaardiging van kennis in termen van gedrag, praktijken en (taal)gemeenschappen, lijkt Quine ruimte te creëren voor een sociologische benadering van wetenschap. Anderzijds lijkt hij in zijn genaturaliseerde kenleer echter juist afstand te willen doen van een dubbelzinnige, door sociologische of normatieve noties gekleurde terminologie. De normatieve epistemologie, met haar nadruk op rechtvaardiging, moet worden vervangen door psychologie en biologie. Gedrag en ook kennis, zullen uiteindelijk wetmatig en mechanisch verklaard worden. Uiteindelijk..., want het blijft bij Quine voorlopig bij een programmatisch uitgangspunt. Klaarblijkelijk zijn we nog niet zover...

2.5 Naturalisme

Het naturalisme is volgens veel handboeken en encyclopedieën ontstaan als reactie op de christelijke openbarings- en genadeleer. Het naturalisme van de vroeg-moderne tijd is te beschouwen als kritiek op het supra-naturalisme van de middeleeuwse christelijke traditie. Het idee dat er zaken of gebeurtenissen bestaan die buiten de orde van de natuur liggen, wordt betwijfeld. Motieven uit het denken van de antieke oudheid over natuur en kosmos worden opnieuw in overweging genomen. In de polemieken gaat het er fel aan toe. Het woord

²⁸ T. Kuhn, *De structuur van wetenschappelijke revoluties*, Nederlandse editie, Meppel/Amsterdam: Boom 1979, p. 77.

Een uitvoerige studie over deze dimensie van 'tacit knowing' is te vinden in: A.F. Sanders, *Michael Polanyi's Post-Critical Epistemology, a Reconstruction of Some Aspects of 'Tacit Knowing'*, Amsterdam: Rodopi 1988.

‘naturalista’ wordt in de zeventiende eeuw zelfs een soort scheldwoord in filosofen- en theologenkringen.²⁹

Een precieze afbakening van het begrip is door de eeuwenlange discussies nauwelijks mogelijk. Hoe langer een begrip wordt herkauwd, hoe meer varianten (puristische en gematigde) er vaak ontstaan. De kerngedachte is in ieder geval een afwijzing van speculatieve metafysica en het benadrukken van het natuurlijke karakter van alle vormen van de menselijke ervaringswereld. Ook het bewustzijn en theoretische, niet direct aanwijsbare constructies als fotonen, maken deel uit van dezelfde natuurlijke orde. Er wordt dus een *eenheid* veronderstelt, die zich leent voor een wetenschap van de natuur. Al naar gelang het te bestuderen fenomeen is er een aparte wetenschappelijke benadering mogelijk.

Het naturalisme klinkt door in het materialisme van de zeventiende en achttiende eeuw, maar ook in het positivisme en pragmatisme van de negentiende en twintigste eeuw. Voor alle duidelijkheid, een naturalist hoeft niet perse een materialist te zijn, die hele werkelijkheid uit de materie probeert te begrijpen en verklaren. Een natuurlijk fenomeen als bewustzijn hoeft immers niet noodzakelijk materialistisch geduid te worden, als er maar geen bovennatuurlijke noties of waarden aan verbonden worden. In de twintigste eeuw, waarin de oorspronkelijke discussies over het supranaturalisme geluwd zijn, hoewel het tumult rondom ‘intelligent design’ anders doet vermoeden, leeft het naturalisme met name in Amerika voort in het nastreven van een natuurwetenschappelijke denkwijze. De focus is vooral epistemologisch. Het naturalisme in deze hoek heeft uiteraard ook weer de nodige bezwaren opgeroepen. Deze zijn ook wel invoelbaar. De oude filosofische (sceptische) vraag luidde immers: ‘hoe weet je dat?’. Er zijn verschillende typen antwoorden mogelijk. Je zou kunnen verwijzen naar empirisch psychologisch onderzoek naar hoe het denken in zijn werk gaat. Je zou ook in een korte historische of biografische schets uiteen kunnen zetten hoe je tot de overtuiging in kwestie was gekomen. Of, als het - in bredere zin - om een wetenschappelijke gemeenschap zou gaan, zou je, net als Kuhn, ter adstructie met een stuk wetenschapsgeschiedenis op de proppen kunnen komen.

²⁹ In het *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe & Co. AG. 1984, worden hiervan verschillende voorbeelden aangehaald, o.a.: G. Voetius, *De Atheismo*, in: *Select. Disp. Theol.* (1648) 1, p. 123.

Dit lijken in het licht van de oude kentheoretische vraag, gekke antwoorden, alsof er iets ontbreekt. De vraag was toch niet: 'hoe denken wij?'. De vragensteller had misschien wel in gedachten: 'waarom zou je dat geloven?' Dát is dus de vraag naar de rechtvaardiging en die vinden we niet direct in een persoonlijk of historisch overzicht van overtuigingen. Het is het verschil tussen de 'context of justification' en de 'context of discovery'.

Hetzelfde geldt voor de ethiek. We zullen niet tevreden zijn als we iemand vragen naar een rechtvaardiging van zijn onverschillige, egocentrische gedrag en we krijgen bijvoorbeeld een uiteenzetting over hoe moreel inzicht kan groeien uit ontzag voor (ouderlijke) autoriteit.

De twintigste-eeuwse 'naturalistic turn' riep dan ook reacties op en wakkerde discussies aan over de vraag wat epistemische normativiteit nu precies behelst en, in het verlengde daarvan, wat het onderscheid of de relatie tussen feitelijke en morele uitspraken nu eigenlijk is. Voordat ik inga op enkele typische inventarisaties die ik ben tegengekomen, wil ik de lezer – opnieuw in vogelvlucht – meenemen langs een andere ontwikkeling.

De crisis in het funderingsdenken over kennis (*foundationalism*) zoals ik die heb geschetst, lijkt een pendant te hebben in het denken over moraal. In ons postmoderne tijdsgewricht klinkt dit misschien als een banale constatering; toch is het haast spiegelbeeldige karakter van deze ontwikkeling interessant voor deze scriptie. De focus op de *reflectie* over de werkelijkheid en de wens tot representatie van de werkelijkheid in een innerlijke zekerheid leidde tot de preoccupaties en verwarring die Rorty schetste. Voorzichtig wil ik stellen dat in de ethiek tot op zekere hoogte iets vergelijkbaars aan de hand is. Ook de onmogelijkheid om in de moraal nog een afspiegeling van de natuurlijke bestemming van de mens te zien, leidt tot een dergelijke verwarring in het spreken van en óver de moraal. Alleen lijkt hier de wens om aan de verwarring te ontkomen juist weer te leiden tot de neiging om te speuren naar een 'natuurlijke' dimensie van de moraal.

Ondanks - of dankzij - de crisis als zodanig, lijkt er een soort overlap mogelijk tussen beide sferen. Er worden althans pogingen gedaan om die tot stand te brengen.

HOOFDSTUK 3. KENNIS EN MORAAAL: TWIN TOWERS?

3.1 Wetenschap en ethiek: twee verschillende domeinen?

Het is Alasdair MacIntyre geweest die een zelfde, bijna symptomatische stagnatie bespeurde in het Verlichtingsdenken. De crisis in het denken over kennis lijkt weerspiegeld in een door hem geschetste crisis in het denken over moraal. Quine wordt door hem genoemd als exponent van een historisch gegroeide, veranderde kijk op de moraal en haar samenhang met de wetenschap.³⁰ In zijn *After Virtue* uit 1981 stelt hij een gewaagde diagnose van de legitimeringscrisis waarin de hedendaagse moraliteit naar zijn idee is beland. Hij schetst een ontwikkeling die uiteindelijk is uitgelopen op de verwarring die vaak zo typerend is voor ons morele spreken. Rond ethische kwesties is immers vaak sprake van een patstelling van onverzoenlijke standpunten. Ondanks een 'rationele' uitwisseling van argumenten of een mogelijke consensus die wordt bereikt, gaan we vaak gebukt onder de eigenlijk onbevredigende ervaring dat het slechts een kwestie lijkt van botsende *subjectieve* overtuigingen of *intuïtief* aangevoelde meningen. Hoe vaak is er niet sprake van een clash van diametraal tegenovergestelde waarden en principes. Een voorbeeld. Wie meent dat de publieke gezondheidszorg maximaal toegankelijk moet zijn voor iedereen - wat een strakke organisatie vereist 'van bovenaf' - stelt een radicaal andere waarde centraal dan het recht op vrije uitoefening van het medisch beroep. En hoe vaak botsen niet op dergelijke wijze principiële ideeën over vrijheid van meningsuiting met ideeën over het verbod op discriminatie. Betekeniskaders lijken onverenigbaar. Het morele spreken lijkt verworden tot een expressie van individuele voorkeuren. In die zin is een rationele fundering van de moraliteit ook niet meer mogelijk. Het zogenaamde intuïtionisme en emotivisme als ethische theorieën zijn volgens MacIntyre niets anders dan de uitdrukking van deze historisch gegroeide ontsporing van onze morele conversatie.³¹

³⁰ A. MacIntyre, *After Virtue*, London: Duckworth 2000 (eerste editie 1981), p. 83-84.

³¹ MacIntyre 2000, *o.c.*, p 6-22.

Wat is er volgens MacIntyre aan de hand met de moraliteit, die in onze moderne samenleving – naar zijn zeggen – zowel haar oorspronkelijke *functie* als *betekenis* heeft verloren? Met een zekere weemoed beschrijft hij de geleidelijke teloorgang van het aristotelisch-scholastieke wereldbeeld, waarin de moraal nog een geïntegreerde functie had. In zijn *Ethica Nicomachea* zet Aristoteles zijn gedachten uiteen over de mens, zijn bestemming (*telos*) en datgene wat hij moet doen om deze te realiseren. In dit triadische schema zijn genoemde elementen niet los van elkaar te denken. Zonder *kennis* van zijn *natuurlijke* bestemming, weet de mens niet wat hij moet doen om deze te bereiken. Het goede dat de mens nastreeft volgt uit de aard van het mens-zijn zelf, uit zijn ontologische structuur en zijn plaats in de kosmos (dat wil zeggen: de *polis*). De ethiek van Aristoteles is dus gegrond in het ontologische en wordt gekenmerkt door de spanning tussen de mens zoals hij is en wat hij krachtens zijn essentie zou kunnen worden.

Met reuzenstappen beent MacIntyre door de geschiedenis om de gestage ondermijning van dit teleologische schema te illustreren. Eerst wordt het met Thomas van Aquino christelijk theïstisch ingekleurd.³² De ethiek met zijn teleologische bekommernis om praktische regels voor gedrag en om karaktereigenschappen, wordt nu ook de uitdrukking van de wil en de wet van God. De mens krijgt uiteindelijk zijn ware bestemming in een goddelijk leven. In de periode waarin de wetmatigheid en finaliteit van de natuur en van de mens een wezenlijk onderwerp vormde van het theologische denken, vormt de rede het (door God gegeven) instrument om deze structuur te doorgronden. Morele oordelen hebben aldus een tweeledig doel en karakter. Enerzijds verwijzen ze naar de bestemming van de mens en wat hij moet doen om deze te bereiken. Anderzijds hebben ze de definitieve, compromisloze aard van ware of onware uitspraken. Met de opkomst van het protestantisme, Jansenisme en hun laat-middeleeuwse voorlopers, komt er verandering in dit denken. Volgens deze nieuwe theologieën vermag het verstand weliswaar veel, maar is het door de zondeval verdorven en in die zin drastisch beperkt in het vermogen om de essentie en de natuurlijke bestemming van de mens te doorgronden. De zin en de finaliteit van het mens-zijn worden steeds minder voorwerp van de rede. De idee van de rede die leidt naar een *telos* wordt losgelaten. Het is louter door goddelijke genade dat we het

³² MacIntyre 2000, *o.c.*, p.54.

doel van de mens begrijpen en bereiken. Pascal wordt door MacIntyre min of meer beschouwd als een scharnier in het wetenschappelijke en filosofische denken dat langzaam maar zeker afscheid neemt van het scholastieke schema.³³ Hij zag de overeenkomsten tussen de protestantse en Jansenistische opvatting van de rede en het innovatieve filosofische en wetenschappelijke denken van de zeventiende eeuw. Er wordt niet meer gedacht in termen van essenties of van overgangen van potentie naar act. Het verstand dient zich te richten op (waarneembare) feiten en wiskundige relaties. Daarbuiten schiet het tekort. De inzichten van Pascal lijken volgens MacIntyre door te klinken in die van Hume. Deze formuleert de beroemde naturalistische drogreden. De standaardinterpretatie daarvan is dat de normen van de moraal niet logisch gededuceerd kunnen worden uit een door de rede te verwerven inzicht in de menselijke natuur. Tussen de sfeer van de feiten (*is*) en de sfeer van de waarden en normen (*ought*) bestaat een onoverbrugbare kloof. Volgens MacIntyre was het overigens bij Hume zelf, gezien zijn taalgebruik, eerder nog een weifelende bewering dan een al uitgewerkte en ferme logische stelling.³⁴

Denkers als Diderot, Kant en Kierkegaard wijzen weliswaar op het belang van de rede als instrument, maar als doel of in relatie tot het wezen of de essentie van de mens heeft zij ook bij hen afgedaan. Hier begint volgens MacIntyre de crisis in de moraal. Er is een verschraling van het morele schema opgetreden. Zonder de noties van de essentie van de menselijke natuur en zonder *telos*, is dit schema onduidelijk geworden. Ontdaan van haar teleologische context, is de moraliteit gereduceerd tot een aantal bepalingen en voorschriften die los staan van hun oorspronkelijke bedoeling: het vormen en opvoeden van de mens conform zijn natuurlijke

³³ MacIntyre 2000, *o.c.*, p. 54

³⁴ In de beroemde *is-ought* passage uit *A Treatise of Human Nature* (1739-1740) gebruikt Hume het woord 'deduction', dat volgens MacIntyre in zijn geschriften eerder 'inference' betekent dan 'entailment' (dat duidt op een noodzakelijke of logische gevolgtrekking). Ook zou de bewering it 'seems altogether inconceivable' how 'ought' can be a deduction from 'is' vooral slaan op de calvinistische, theïstische fundering van de moraal uit die tijd waar Hume grote bezwaren tegen ontwikkelde. In plaats daarvan gebruikt hij in zijn geschriften veel psychologiserende termen om tot een verklaring van de moraal te komen: needs, interests, desires, hapiness. MacIntyre: 'In any case it would be odd if Hume thought that 'observations concerning human affairs' necessarily could not lead on to moral judgments since such observations are constantly so used by Hume himself.' Uit: A. Mac Intyre, 'Hume on 'is' and 'ought' ', in: *Philosophical Review*, LXVIII (1959), herdrukt in: W.D. Hudson (red.): *The is/ought question, a collection of papers on the central problem in moral philosophy*, London: The Macmillan Press LTD 1983, p. 35-50.

bestemming. Tegelijkertijd zijn er in de Verlichting gerationaliseerde visies op de *natuur* van de mens ontstaan, die fundamenteel verschillen van de scholastieke opvattingen. Het zijn visies op een natuur waaruit de moraal nu juist niet wordt *afgeleid*. Sterker nog, de mens is krachtens zijn natuur sterk geneigd morele bepalingen in de wind te slaan.

Het project van de achttiende-eeuwse moraalfilosofen was dus eigenlijk gedoemd te mislukken. Ze trachtten de moraal van een nieuw rationeel fundament te voorzien door een historisch residu van morele bepalingen buiten hun oorspronkelijke teleologische context te verbinden aan een veranderde kijk op de menselijke natuur. Met deze discrepantie is volgens MacIntyre de historische basis gelegd voor het intuïtionisme en emotivisme. Het intrinsieke concept van de praktische rede zal geleidelijk ruim baan moeten maken voor een 'fundering' (lokalisering) van de moraal in het subjectieve, in het gevoel.

Toch zal de ethiek als reflectie over de moraal als zodanig, pogingen blijven doen om deze zwenking te maskeren en krampachtig op zoek blijven naar een rationele fundering. Zo beschouwt MacIntyre het utilisme van Bentham en Mill en de procedurele regelethiek van Rawls en Gewirth als symptomatische manifestaties van de doorlopende legitimeringscrisis.³⁵ Het telos van Aristoteles werd door het utilisme vervangen door 'het grootst mogelijk geluk voor iedereen'. Concepten als 'utiliteit', 'recht', 'mensenrecht' of zelfs een in door managers bestuurd samenleving populair begrip als 'efficiency' zijn morele ficties om een gebrek aan een werkelijk fundament te maskeren. Ze suggereren eenheid, legitimiteit en een diep bereflecteerde realiteit. In werkelijkheid zijn het kunstmatige begrippen die de uitdrukking vormen van een emotivistische cultuur. Ze vormen het idioom dat de onbeslisbaarheid van de morele conversatie toedekt met zogenaamd objectieve en onpersoonlijke criteria. Het zijn de pareltjes die moeten oplichten in wat niets anders dan de afspiegeling is van een moderne mens- en maatschappijvisie, die wordt gekenmerkt door de verabsolutering van de individuele vrijheid en de verdediging van een ideaal van radicale autonomie. In de geest van het emotivisme wordt hierbij het individu niet alleen beschouwd als de bron van eigen waardebeleving en morele identificaties, maar ook als de ontwerper van zijn eigen 'levensplan'. Opnieuw beent MacIntyre met grote en niet altijd even

³⁵ MacIntyre 2000, *o.c.*, p. 63-66.

behoedzame, theoretische stappen door de geschiedenis van het liberalisme en die van ons hedendaagse ethos. De samenleving is een arena geworden, waarin individuen gedoemd zijn met elkaar te strijden of samen te werken. Deze strijd en samenwerking wordt beheerst door hetzelfde principe: het autonome streven van het individu naar zelfverwerkelijking. Dit beeld van de maatschappij mondt volgens MacIntyre als vanzelf uit in een zeer beperkte opvatting van moraliteit. Deze verwordt tot contractueel belangenbeheer en conflictbeheersing. Efficiency wordt een moreel criterium voor de stroomlijning en manipulatie van een diversiteit aan afzonderlijke individuen. Deze misschien wat al te ruwe schets is MacIntyre door velen kwalijk genomen. Op die kritiek ga ik niet in, maar pak de draad van mijn verhaal weer op: de ontkoppeling van morele waarden en natuurlijke feiten.

Het is duidelijk dat bij MacIntyre, in zijn analyse van maatschappij en moraal, filosofie en sociologie in elkaar overlopen. Ook hij doet een beroep op Quine om deze voor hem fundamentele kruisbestuiving te verantwoorden.³⁶ Naar analogie van diens kritiek op het onderscheid analytisch-synthetisch plaatst hij vraagtekens bij de in het academische onderwijs vaak strikt gehanteerde disciplinaire onderscheid tussen het conceptuele onderzoek van de filosofie en het empirische van de sociologie.

Toch is het volgens MacIntyre ook Quine geweest die mede schuldig is aan de verdere uitbouw van het tijdens de Verlichting ontstane mechanische mensbeeld. Met de opkomst van het empirisme in dezelfde tijd, ontstond ook het onderscheid tussen 'fact' en 'value'. MacIntyre wijst overigens nog op een merkwaardige paradox die ten grondslag ligt aan dit onderscheid.³⁷ Uitgerekend met de opkomst van de natuurwetenschappen in de achttiende eeuw, waarin *theoretische* perceptie en interpretatie steeds meer gewicht krijgen, ontstaat er blijkbaar belangstelling voor zoiets als het 'naakte feit'. De onmiddellijke perceptie van de 'zintuiglijke waarneming' wordt in filosofenkringen steeds meer afgezet tegen functioneel ingekleurde of naar metafysica neigende interpretaties.

³⁶ MacIntyre 2000, *o.c.*, p. 72-73.

³⁷ MacIntyre 2000, *o.c.*, p. 80-81.

Er ontstaat zelfs een nieuwe term: 'ervaringsgegeven' ('sense datum') een concept zonder historische voorlopers. Het suggereert een onmiddellijke toegang tot de werkelijkheid zoals zij *is* in *hoe zij zich voordoet*. Dit gebeurt op een ogenblik dat de natuurwetenschappen deze vereenzelviging nu juist steeds meer ondermijnen. Directe, zintuiglijke perceptie is immers heel iets anders dan een onderzoek met meetinstrumenten. Het oog ziet wat anders dan een telescoop, laat staan een radiotelescoop; bovendien kunnen we geen telescoop bouwen zonder optische theorie. Het filosofisch empirisme heeft dus een andere inslag dan de natuurwetenschap als zodanig.

Het merkwaardige loskoppelen van 'fact' and 'value' weerspiegelt zich in het zestiende en zeventiende-eeuwse ideaal van een mechanische verklaring van menselijk gedrag, aldus MacIntyre. Dit ideaal is sedert de Verlichting niet weggeweest en wordt in de jacht op chemische, biologische en neurofysiologische verklaringen van het gedrag en de psyche van de mens nog steeds nagestreefd.

Het was Quine die volgens MacIntyre in de jaren zestig opnieuw een belangrijke filosofische poging deed om dergelijke verklaringen te legitimeren en de grenzen ervan af te bakenen. De menswetenschappen dienen net als de natuurwetenschappen hun vocabulaire te zuiveren van begrippen die verwijzen naar intenties, motieven en redenen voor gedrag. Deze staan een zuivere beschrijving en de formulering van wetmatigheden alleen maar in de weg.

Zoals bekend bepleitte MacIntyre een 'terugkeer naar Aristoteles' als uitweg uit de impasse in de moraal. Ik zal hier niet al te uitvoerig op ingaan. Het komt er op neer dat we door een heroriëntatie op de aristotelische deugdenethiek onze morele oriëntatie zullen hervinden. De vraag naar het 'goede leven' moet weer in het middelpunt van de ethische reflectie komen te staan. Die gerichtheid op het goede leven vooronderstelt steeds de gerichtheid op een gemeenschappelijk goed. Pas in de gemeenschap kan het individu de deugden, excellenties van het karakter, verwerven. Kennis van het goede ontspringt niet aan de sfeer van subjectieve emoties, maar aan oefening –met anderen- op de verschillende terreinen van het leven. Het teleologische schema van Aristoteles wordt door MacIntyre wel gehandhaafd, maar iets

aangepast aan de moderne tijd. In plaats van de kennis van het goede of het geluk op te vatten als kennis van de natuurlijke bestemming van de mens, lokaliseert hij de doelgerichtheid in de narratieve of verhalende dimensie van het leven. De mens doorloopt als individu een eigen levensgeschiedenis, maar ook als lid van een gemeenschap. Op deze wijze plaatst het zich in een netwerk van verhalen, mythen en onderhandelingen, die als het ware aan zijn morele leven doelgerichtheid en betekenis verschaffen. De mens kan de vraag: 'Wat moet ik doen?' alleen beantwoorden, als hij weet in welk verhaal hij is opgenomen. In de dialoog met andere verhalen en in bredere zin de traditie en de cultuur, die eveneens als een narratieve orde worden opgevat, krijgt het morele leven eenheid en continuïteit.³⁸ Niet het teleologisch denken van Aristoteles, wel diens biologische metafysica worden door MacIntyre afgewezen.

MacIntyre heeft veel kritiek te verduren gekregen. Er is hem van alles - deels misschien terecht - verweten. Hij zou een al te nostalgische en geïdealiseerde kijk op het aristotelische mensbeeld hebben. En zijn analyse van de huidige moraal wordt wel eens wat al te somber gevonden. Het is immers niet alleen maar kommer en kwel. Ook nu zijn er authentieke vormen van waardenbeleving mogelijk. Het ethos is niet helemaal afgekald. En bovendien, is de afwezigheid van een eensgezinde waardebeleving niet inherent aan het pluralisme van de westerse cultuur?

Nostalgie of niet, de door MacIntyre gesignaleerde tendens, culminerend in het naturalistische denken van de twintigste eeuw, roept blijkbaar - en niet alleen bij MacIntyre - een niet minder authentieke reactie op. 'Leidt een mechanisering van het mensbeeld en daarmee van het kennen en het moreel besef niet tot een verschraling van dit mensbeeld?' zo luidt immers een alom gehoord bezorgd commentaar. We worden niet graag gereduceerd tot een machine. Met het idee dat onze geest - in dit verband ook zo'n mooi nostalgisch begrip - wordt gestuurd en gedomineerd door een lijf vol driften, willen we ons wel verzoenen. Maar als we bovenop dit soort objectiveringen ook nog eens het eigensoortige van zoiets als morele verantwoordelijkheid moeten prijsgeven aan puur sciëntisme, begint er iets te knagen. De angst om als mens te kort te

³⁸ MacIntyre 2000, *o.c.*, p. 204-225.

worden gedaan gaat hand in hand met de angst dat specifiek filosofische problemen opgaan in een wetenschappelijke benadering.

3.2 De orde van de feiten en de orde van de redenen

Terug naar de kenleer. Er lijkt zich in het denken van Quine, althans zoals ik hem begrepen heb, dus een paradoxale beweging te voltrekken. Taal, kennis en betekenis worden gedefinieerd als *praktijken* van een gemeenschap en in termen van gedrag. Betekenis wordt holistisch gedefinieerd, de twee dogma's van het empirisme worden aan het wankelen gebracht. Wetenschap en filosofie worden in een holistische omarming met elkaar verzoend. Van dit alles lijken weinig echo's meer door te klinken in zijn latere, hooggespannen verwachtingen van natuurwetenschappelijke epistemologie. De nieuwe kenleer moet worden ontdaan van normatieve noties en worden 'genaturaliseerd'. Het door Quine zo verfoeide a-priori van de normatieve rechtvaardigingstheorieën lijkt te zijn vervangen door het andere uiterste: een (overigens nog steeds hypothetische) 'zuiver' wetenschappelijke (cognitief psychologisch of neurofysiologisch) beschrijving van het kenproces, ontdaan van zijn inbedding in een sociale of normatieve context. Een sociologische of cultuurfilosofische duiding van de waarden en vooronderstellingen die in kennis als vorm van *menselijk gedrag* geïncorporeerd zouden kunnen zijn, lijken in de optiek van Quine niet zo zinvol meer. En omgekeerd, ook de invloed die bepaalde typen van kennis en wetenschap - zoals de natuurwetenschappen of de medische wetenschap, bijvoorbeeld de genetica, maar ook de humaniora - op ons mensbeeld en de 'menselijke waarden' zouden kunnen hebben, lijkt hij te bagatelliseren.

De door MacIntyre gesignaleerde en betreunde scheiding tussen 'fact' en 'value' in de wetenschap, manifesteert zich naar mijn idee tegenwoordig vooral in het onderschatten van bovengenoemde invloed. Juist in een samenleving waarin het sciëntisme, en biologische of gemedicaliseerde mensvisies hoogtij vieren, zou de invloed hiervan op de moraal, die immers van een andere orde heet te zijn, wel eens schromelijk onderschat kunnen worden. Moraal, het internaliseren en formuleren van normen, heeft tenslotte alles te maken met wat we *normaal*

vinden. En wat we normaal vinden is nauw verweven met hetgeen we aan kennis opdoen en hoe we met die kennis onze werkelijkheid inrichten. Zoals gezegd, we hebben feiten nodig om tot normen te komen. En de feiten kunnen ons dwingen om onze normen bij te stellen. We moeten hierbij niet alleen denken aan natuurwetenschappelijke kennis. Wat we normaal vinden wordt bij uitstek bepaald doordat we kennis nemen van gedrag - en opvattingen - van anderen. Ook deze feiten(kennis) benutten we in het formuleren van normen!

In de geest van de historisch geëvolueerde scheiding tussen feit en norm presenteert Quine dus zijn genaturaliseerde epistemologie als een kentheorie die ontdaan lijkt van normatieve noties. De *redenen* die hij hiervoor heeft, heb ik in het vorige hoofdstuk zijdelings al aangestipt, maar zal ik nader toelichten. Vervolgens bespreek ik de kritiek van Jaegwon Kim op het programma van Quine. Hij betoogt dat kennis en belief *per definitie* normatieve begrippen zijn en dat een 'zuivere' genaturaliseerde kentheorie daarom eigenlijk niet over kennis kan gaan.

Wat volgens Rorty een verdienste was van Quine -het strikte onderscheid handhaven tussen de orde van de feiten (verklaring) en de orde van de redenen (rechtvaardiging van beliefs)- wordt dus door MacIntyre van de nodige vraagtekens voorzien. Het naturalisme van Quine beschouwt hij als typerend voor de moderniteit waarin het denken over moraliteit is verworden tot een geïsoleerde, pretentieuze en filosofische discipline. Quine's eerste bekommernis was weliswaar niet de moraal, maar hij wilde niettemin een deel van de filosofie en menswetenschappen laten opgaan in de 'zuivere' wetenschap, met een zoveel mogelijk waardenvrije vocabulaire.

We hadden al geconstateerd dat van het Aristotelische mens- en wereldbeeld na de Renaissance en de Verlichting al weinig meer over was. En wat er bij wijze van spreken nog restte aan begrippen die verwijzen naar criteria en mogelijkheidsvoorwaarden voor kennis, kortom een *normatieve* verantwoording wordt door Quine alsnog overboord gezet. Althans, dat beweren zijn critici.

De redenen die Quine aanvoert voor zijn voorstel, hebben betrekking op de aard van de relatie tussen observatie en theorie. Het zijn klassieke, vaak herhaalde bezwaren tegen het (cartesiaans geïnspireerde) *foundationalism*. Hiermee was Quine niet de eerste en zeker niet de enige. Nieuw was wel, dat hij deze argumenten gebruikte om de epistemologie als normatief concept te verwerpen.³⁹

Samengevat verloopt zijn redenering als volgt. Het klassieke epistemologische programma als 'quest for certainty' en bedoeld als grondslag van de wetenschap, is gebaseerd op twee typen *reductie*. De eerst reductie voltrekt zich op het conceptuele vlak, waarbij fysische of materiële termen worden herleid tot (begrippen die verwijzen naar) zintuiglijke ervaring. Natuurlijke kennis is uiteindelijk gebaseerd op zintuiglijke ervaring. De tweede reductie heeft te maken met het rechtvaardigen in *theorieën*, de *theoretische* rechtvaardiging van onze kennis van waarheden van de natuur met behulp van theorieën. De conceptuele reductie speelt zich dus af op het niveau van de betekenis van begrippen; de tweede vorm van reductie - Quine spreekt over *doctrinal reduction* - op het niveau van de theorievorming en rechtvaardiging.

Beide vormen van reductie schieten te kort volgens Quine. En dat heeft te maken met zijn holistische opvatting van kennis. Zo kan de conceptuele reductie, geculmineerd in het logisch positivisme, in feite niet volvoerd worden omdat betekenis die door ervaring gegenereerd wordt, niet ontstaat in één op één relaties tussen fysische en fenomenale termen. Het project van zijn leermeester Carnap, die in *Der Logische Aufbau der Welt* (1928) alle vormen van (wetenschappelijke) kennis logisch aan elkaar wilde knopen en uiteindelijk herleiden tot de ervaring van het subject, moest dan ook mislukken.⁴⁰

De andere, wankel, pijler van het klassieke funderingsprogramma - de 'doctrinal reduction' - was ook al door David Hume ondermijnd.

³⁹ Jaegwon Kim wijst hier op in zijn artikel "What is 'Naturalized Epistemology'?", verschenen in: J.E. Tomberlin (red.), *Philosophical Perspectives* (2), Atascadero: Ridgeview 1988. Later herdrukt in: H. Kornblith (red.), *Naturalizing Epistemology*, Massachusetts: MIT Press 1994.

⁴⁰ Veel aanhangers van het logisch empirisme die voor de oorlog naar Amerika zijn gevlucht, werden daar - net als Carnap - belangrijke filosofen en hebben de analytische filosofie verregaand beïnvloed. Het logisch empirisme bleef hierin tot ver in de jaren vijftig de dominerende stroming.

In zijn beroemde bespreking van het inductieprobleem toonde hij aan dat een theorie niet logisch kan worden afgeleid uit observatie. Causaliteit en noodzakelijkheid zijn producten van de menselijke geest, onze waarneming van ketsende biljartballen en telkens weer op- en ondergaande zonnen ten spijt. Causaliteit is een kwestie van *opeenvolging*, iets wat we ‘gewoon zijn te zien. Over de aard van de causaliteit kunnen we verder niets zeggen. Dit neemt uiteraard niet weg dat we met behulp van een theorie met grote waarschijnlijkheid gebeurtenissen kunnen voorspellen. Ook Quine ontkent niet dat we observaties nodig hebben om onze theorieën te staven. De epistemische *status* van een waarneming kan evenwel nooit overgaan op de theorie, parafraseert Quine Hume.⁴¹

3.3 De normativiteit weer binnen boord? Kim contra Quine

Zoals gezegd, zijn kritiek was niet nieuw. Zijn bezwaren tegen het logisch positivisme hebben destijds waarschijnlijk niemand meer wakker geschud. Ook zijn herformulering van de sceptische overwegingen van Hume niet.

Zijn eigen conclusies die hij hier vervolgens uit trok, hebben wel degelijk andere kentheoretici doen opschrikken.

Kentheoretische noties waar men al jaren mee vertrouwd was, die men eenvoudig niet weg kon denken, werden plotseling terzijde geschoven. Het artikel van Quine ‘Epistemology Naturalized’ uit 1969, heeft de gemoederen lang in beweging gehouden. Exemplarisch voor de talloze discussies is de kritiek van Jaegwon Kim. Zijn artikel ‘What is “Naturalized Epistemology”?’ (1988) is samen met dat van Quine opgenomen in de bundel *Naturalizing Epistemology* (1993) van Hilary Kornblith. Kim bestrijdt hem fel en beweert dat zijn kenleer met kennis niets meer te maken heeft.

Voor de goede verstaander klinkt in de argumentatie van Kim nog iets door van de idee dat kennis (en waarheid) onderdeel zouden moeten zijn van het goede leven. We kunnen in ieder

⁴¹ W.V.O. Quine, ‘Epistemology Naturalized’, in: Hilary Kornblith (red.), *Naturalizing Epistemology*, Cambridge Massachusetts, London: MIT Press 1994, p. 17. Het artikel verscheen oorspronkelijk in: W.V.O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press 1969.

geval niet zonder een (vorm van) rationaliteit waarbinnen onze kennis en overtuigingen gestalte krijgen. Deze rationaliteit heeft in die zin een dwingend en normatief karakter, dat onze overtuigingen en beweringen er aan getoetst worden; ook in een eventuele onderlinge samenhang. Met andere woorden: zonder deze grondslag kan er überhaupt geen sprake zijn van beliefs!

Quine legt in zijn genaturaliseerde epistemologie te eenzijdig de nadruk op het *feitelijke* en *descriptieve* karakter van zijn programma, aldus Kim. Hij haalt Quine aan: 'Why not see how the construction of theory from observation *actually proceeds*? Why not settle for psychology?'⁴² Quine wilde af van het kunstmatig reductionisme van zijn leermeester Carnap. De ordening die hij aanbracht in de werkelijkheid en in het denken en theoretiseren erover, suggereren een verband en een eenheid die er niet zijn. Carnap wilde één taal en één logisch instrumentarium om de psychische, fysische en socio-culturele werkelijkheid te beschrijven. Hij zocht naar een eenheidssysteem van alle begrippen opbouwen om zo tot één wetenschap te komen. Quine lijkt het te zoeken in de eenvoud. 'Better to discover how *science is in fact developed and learned* than to fabricate a fictitious structure to a similar effect.'⁴³ Hij gooit echter het kind met het badwater weg, tot teleurstelling van Kim.

Zijn grootste bezwaar is dat Quine een van de belangrijke thema's, die van oudsher in het denken over kennis waren opgenomen, loslaat. Wetenschap, of in bredere zin het vergaren van kennis, heeft simpel gezegd te maken met het met elkaar in verband brengen van overtuigingen die elkaar onderling ondersteunen.⁴⁴ De empirisch-psychologische speurtocht naar de werking van de menselijke cognitie heeft hier niets meer mee te maken in de ogen van Kim. Het logisch empirisme en het Cartesiaanse foundationalism mogen gepasseerde stations zijn, coherentistische of probabilistische systemen hebben toch zeker hun charme nog niet verloren!

⁴² J. Kim, 'What is "Naturalized Epistemology"?', in: H. Kornblith (red.), *Naturalizing Epistemology*, Cambridge Massachusetts: MIT Press, London 1994, p. 40.

Citaat Quine uit: W.V.O. Quine, 'Epistemology Naturalized', in: W.V.O. Quine, *Philosophy of Logic*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall 1970, p. 75. Cursief toegevoegd.

⁴³ Kim 1994, *o.c.*, p. 40. Citaat uit: Quine 1970, *o.c.*, p. 78.

⁴⁴ Voor alle duidelijkheid, ook Jaegwon Kim spreekt over *beliefs*.

Het granieten fundament van de absolute zekerheid is weliswaar allang een illusie gebleken, maar dat neemt niet weg dat er andere, meer flexibele constructies denkbaar zijn om sceptische aardschokken te weerstaan. Kim houdt hartstochtelijk vast aan het vertrouwde principe dat in de genen van het denken over kennis (de kenleer) opgesloten lijkt te liggen: kennis draait om *evidence*. En *evidence* draait om *justification*. Hoewel Quine zelf beweert dat het doel van zijn programma hetzelfde is als dat van de traditionele epistemologie, namelijk het onderzoeken '*how evidence relates to theory*', wordt dit door Kim bestreden.⁴⁵ Een puur descriptieve, causaal-nomologische wetenschap van het menselijk kennen is principieel iets anders dan een normatieve of prescriptieve theorie, zo zegt hij. Ze kunnen beide interessant en nuttig zijn, maar bestuderen verschillende relaties.⁴⁶

De kern van de argumentatie van Kim vormt zijn interpretatie van het begrip 'belief'. We kunnen ons geen voorstelling maken van de 'representaties' of 'beliefs' die louter het gevolg zijn van zintuiglijke prikkels, zonder deze te beschouwen in nauwe samenhang met andere overtuigingen en propositionele attitudes. We kunnen geen inzicht krijgen in de *betekenis* of *inhoud* van een voorstelling (representation) of overtuiging zonder een grotendeels rationeel en coherent netwerk te vooronderstellen. En dit netwerk, zo vervolgt hij in de geest van Davidson, bestaat bij de gratie van een relatie van wederzijdse afhankelijkheid tussen verschillende overtuigingen die elkaar *bevestigen*. Kim spreekt van een 'evidential relation'.⁴⁷ Deze relatie bepaalt wat rationeel, wat redelijk is om aan te nemen in het licht van andere overtuigingen die men heeft. Anders gezegd: 'belief' is een normatieve notie. Je kunt niet spreken van een belief zonder dat daar een normerend besef van rationaliteit aan vooraf gaat.⁴⁸ Een belief voldoet aan een bepaalde minimum standaard van rationaliteit, anders is het geen belief.

Een mogelijke -gewiekste- tegenwerping zou kunnen zijn, dat al deze overwegingen hooguit aantonen dat we moeten uitgaan van de rationaliteit en coherentie van een systeem van beliefs als we proberen vast te stellen *welke* beliefs het kennend subject is toegedaan.

⁴⁵ Quine 1970, *o.c.*, p. 83.

⁴⁶ Kim 1994, *o.c.*, p. 40.

⁴⁷ Kim 1994, *o.c.*, p. 42.

⁴⁸ Kim 1994, *o.c.*, p. 43-44.

De normativiteit van het concept *belief als zodanig* blijft dan slechts een epistemologische veronderstelling. Deze wordt door Kim zo mogelijk nog gewiekster gepareerd. Zelfs als deze premisse juist is, zo redeneert hij, dan ontkomt de naturalist niet aan hetzelfde bezwaar. Het vaststellen *welke* beliefs het resultaat zijn van zintuiglijke stimuli vormt immers een essentieel onderdeel van het onderzoek van de genaturaliseerde kentheoreticus. En dit is nu precies hetgeen niet kan worden uitgevoerd, tenzij deze beliefs voortdurend tegen het licht gehouden worden van een rationeel en coherent netwerk en er bovendien van uitgegaan wordt dat de believer een rationeel denkend subject is. Met andere woorden: zonder normatieve noties kun je überhaupt geen overtuigingen evalueren of beoordelen!⁴⁹

3.4 Nog eens: fact and value

In het artikel waarin Kim zijn pijlen met name richt op de kenleer van Quine, bespreekt hij eveneens een aantal nieuwe, 'mildere' naturalistische varianten, die weliswaar lonken naar de cognitieve wetenschappen, maar wél ruimte laten voor een normatieve benadering van beliefs. Deze methodologische benadering wordt daarom ook wel normatief naturalisme genoemd. Zo is hij duidelijk meer gecharmeerd van de 'psychologiserende' versie van bijvoorbeeld Philip Kitcher. Ook deze zet zich af tegen het klassieke programma en wijst, net als overigens Susan Haack, op de relevantie van causale, psychologische factoren en processen in het kenproces.⁵⁰ Daarnaast blijft het normatieve onderzoek wel degelijk belangrijk en blijft de justificatie gehandhaafd. Het verschil met de niet-naturalisten is dat de criteria voor de rechtvaardiging anders geformuleerd worden. Deze worden veeleer uitgedrukt in *causale* eigenschappen en relaties van de beliefs, die opgevat worden als onderdeel of eindpunt van een psychologisch proces. Dit in tegenstelling tot de *logische* criteria en relaties tussen de propositioneel opgevatte beliefs.⁵¹ Het is duidelijk dat het verschil met de zogenaamde externalistische benadering nog maar zeer gradueel is. Ook hier is men op zoek naar 'objectieve' of 'externalistische' criteria en

⁴⁹ Kim 1994, *o.c.*, p. 45.

⁵⁰ Vgl. P. Kitcher, *The Advancement of Science*, Oxford: Oxford University Press 1983.

⁵¹ Kim 1994, *o.c.*, p. 46.

is er nauwelijks sprake van een bijzondere positie van het zelfreflexieve, kennende subject of een speciale verantwoordelijkheid voor de epistemische status en inhoud van zijn overtuigingen.

Hoewel het nieuwe naturalisme een normatief onderzoek naar de rechtvaardiging van overtuigingen beoogt te zijn, worden voor de criteria zélf dus geen normatieve, maar descriptieve en naturalistische termen gebruikt. Kim ziet hier, niet toevallig denk ik, een analogie met de normatieve ethiek:

To claim that basic ethical terms , like 'good' and 'right', are *definable* on the basis of descriptive or naturalistic terms is one thing; to insist that it is the business of normative ethics to provide *conditions* or *criteria* for 'good' and 'right' in descriptive or naturalistic terms is another. One may properly reject the former, the so-called 'ethical naturalism', as many moral philosophers have done, and hold the latter; there is no obvious inconsistency here.⁵²

Met andere woorden: ethische begrippen als 'goed' of 'juist' kunnen op twee manieren worden uitgelegd: ofwel ze worden gedefinieerd met behulp van beschrijvende of naturalistische termen. Het zijn dan eigenlijk equivalenten van feitelijke beschrijvingen. Zo zou je het goede kunnen definiëren als 'een maximalisatie van menselijk welzijn'. Als je er van uitgaat dat dit welzijn een complexe psychologische en fysiologische toestand is, zou je hier dus empirisch psychologisch of fysiologisch onderzoek naar kunnen doen. Deze substantiële vorm van naturalisme behelst dus de semantische veronderstelling dat predikaten zodanig analyseerbaar moeten zijn, dat ze empirisch onderzoek toestaan.

Een andere mogelijkheid is de moraliteit *methodologisch* te lokaliseren in de sfeer van bijvoorbeeld de evolutionaire biologie. Het goede blijft simpel gezegd een abstractie, maar wel één die *afgeleid* wordt van (natuurlijke) voorwaarden die we empirisch kunnen vaststellen. Dit is

⁵² Kim 1994, *o.c.*, p. 49.

dus iets anders dan ethische concepten te reduceren (semantisch of zelfs ontologisch) tot evolutionair-biologische begrippen.

In beide gevallen ontstaat er naar mijn idee een enigszins ambivalente idee over moraliteit en haar reikwijdte, die symptomatisch is voor de ontwikkeling die MacIntyre schetste. Ofwel het morele wordt opgeslokt door het niet-morele, het natuurlijke, ofwel het morele zoekt toch nog ergens een uitweg uit het niet-morele. Hier blijkt eens te meer het eigenaardige en moeilijk precies te duiden karakter van het ethische spreken. Ergens willen we overeind houden dat ethiek met het voorhouden van normen te maken heeft, of, anders uitgedrukt, dat ethiek *motiverend* werkt. De ethicus is meestal geen neutrale observator die er verder het zwijgen toe doet. De vraag is dan wel waar dat motiverende moment zijn intrede doet. Het naturalisme in de ethiek laat duidelijk descriptieve tendensen zien, die een bepaalde vooronderstelling verbergen over de wetenschappelijkheid. Het is mijns inziens dezelfde vooronderstelling die ten grondslag ligt aan het vaak strikt gehanteerde onderscheid tussen descriptieve en normatieve ethiek. Ook P. Vandermeersch wijst hier op in zijn studie *Ethiek, tussen wetenschap en ideologie* (1987). Hij stelt dat de vermeende 'objectiviteit' of 'neutraliteit' van wetenschappelijke studies van zeden en gewoonten wel degelijk worden aangestuurd door de *wil* kennis op te doen en aldus afstand te nemen van je eigen (culturele) vooringenomenheid of vanzelfsprekendheden. Juist deze wil, deze drang naar kennis maakt deel uit van de ethische bekommernis.⁵³ Het is dus misleidend om dit aspect van de ethiek 'neutraal' of 'objectief' te noemen, en dat uitsluitend de mysterieuze overgang (of omschakeling) van feit naar norm tot het domein van de ethicus zou behoren. Ook het zoeken naar feiten gebeurt eigenlijk al vanuit een ethische vraagstelling. Het is niet zo dat aan neutraal feitenmateriaal als een klodder slagroom een gevoel van verplichting wordt toegevoegd. Hoewel misschien in een meer verholde vorm, geldt naar mijn idee hetzelfde voor een evolutionair-biologische duiding.

Nu is een naturalistische benadering van de ethiek, bijvoorbeeld vanuit de evolutionaire biologie, natuurlijk iets anders dan een vergelijkende studie van zeden en gewoonten. De nieuwsgierigheid

⁵³ P.M.G.P. Vandermeersch, *Ethiek, tussen wetenschap en ideologie*, Leuven: Peeters 1987, p. 16-21.

richt zich in het eerste geval immers op een *oorzakelijke* (biologische) verklaring voor de normen. Toch denk ik dat we in beide gevallen te maken hebben met een zelfde streven naar zogeheten objectiviteit, waarbij vanuit de descriptieve ethiek dan aarzelend de stap kan worden gezet naar de normatieve ethiek. In het naturalisme gaat de beweging in omgekeerde richting, van norm naar feit, en meer vastberaden, zo lijkt het haast. Niet alleen het ethische lijkt nog verder gereduceerd, maar ook de vraag welke feiten we gebruiken om tot normen te komen.

Het lijkt bijna een sluitstuk op de ontwikkeling die MacIntyre en Vandermeersch schetsten; de eerste als diagnose van het failliet van de moraal met de opkomst van de moderne wetenschap, de tweede, vanuit een andere invalshoek, als determinatie van een kruisbestuiving tussen de ethiek en de moderne menswetenschappen. Net als MacIntyre spreekt Vandermeersch over een reductie van de ethiek. Waar de ethiek ten tijde van Aristoteles een gemoedelijke reflectie over zeer uiteenlopende terreinen van het leven inhield, bijvoorbeeld over de vraag hoe je met je fortuin grootse zaken tot stand brengt of wat goed gedoseerde trots of humor is, roept het tegenwoordig de associatie op met een gevoel van verplichting. Het domein van de ethiek is versmald van een rustig afgewogen ordening van het dagelijks leven tot bijna impulsieve emoties van afkeuring of verplichting.

Met de opkomst van met name de menswetenschappen in de negentiende eeuw, is ook de voorstelling dat er enerzijds een neutrale werkelijkheid is, en anderzijds zoiets als een 'ethisch appel', steeds hardnekkiger geworden, aldus Vandermeersch. Er is een *bedoeld* parallel discours ontstaan van wetenschap en ethiek, over schijnbaar aparte terreinen. Maar in de wetenschap liggen wel degelijk nog steeds impliciete vooronderstellingen over mens- en wereldbeeld opgesloten. In hoeverre zijn bijvoorbeeld termen als 'gezond', 'therapeutisch verantwoord', 'psychologisch normaal' of 'politiek haalbaar' immers al geen ethische oordelen? Om een of andere duistere reden *moet* de ethiek een aparte taal zijn, met een aparte woordenschat en aparte woordvoerders, die op speciale gelegenheden hun stem moeten laten klinken.⁵⁴

⁵⁴ Vandermeersch 1987, *o.c.*, p. 27.

3.5 'Supervenience'

Van de boedelscheiding tussen de wetenschappen en de ethiek terug naar de Anglo-Amerikaanse kenleer. Analooq aan de ethiek blijkt dus ook in de kenleer de 'overgang' van fact naar value een voortdurende bron van discussie. Ergens moet de normativiteit haar intrede doen, zo vinden nog steeds velen. Maar hoe, en waar? Ook hier lijkt sprake van twee parallelle discoursen. Het verband ertussen blijft iets ongrijpbaars houden. Moeten we ons beperken tot de ene kant van het spectrum, het *beschrijven hoe* kennis - psychologisch of neurologisch - tot stand komt en deze beschrijving dan als spiegel gebruiken bij een eventuele *inhoudelijke* beoordeling? Dit lijkt een onmogelijke spagaat te worden, dat zag Kim ook. Of gaan we aan de andere kant zitten en houden we het bij de klassieke rechtvaardigingstheorieën, waarin de normativiteit nog een duidelijk gezicht heeft?

Kim wil de kool en de geit sparen en als het ware een methodologische continuïteit tussen beide bewerkstelligen. Het moet mogelijk zijn natuurlijke voorwaarden vast te stellen als criteria voor rechtvaardiging van beliefs. Om deze brug van feit naar norm te slaan maakt hij gebruik van het bijna geheimzinnig klinkende begrip 'supervenience'.⁵⁵

⁵⁵ Supervenience is afgeleid uit het Latijnse *super* en *venire* en wordt gebuikt om een relatie uit te drukken tussen eigenschappen op twee niveaus. Het gaat meestal om een wederzijdse afhankelijkheid die noch causaal, noch logisch is. Analyses in termen van *supervenience* (of: *Supervenienz* op z'n Duits; het wordt ook in de 'Neuralphilosophie' gebruikt om neurologie en filosofie in elkaar te schuiven) maken het mogelijk om over bepaalde concepten te spreken zonder deze in strikte zin materialistisch of realistisch te duiden. Voorbeelden van dergelijke interdependente begrippenparen zijn: feiten/normen, lichaam/geest, individuen/collectieven. Het eerste begrip is telkens subvenient aan het tweede, supervenient(e) begrip.

G.E. Moore schematiseerde min of meer als eerste dergelijke relaties op deze wijze in 'The Conception of Intrinsic Value', *Philosophical Studies*, 1922. Hij stelde dat intrinsieke waarde superveniëert boven ('supervenies on') natuurlijke eigenschappen, dwz. (1) niet identiek is aan welke natuurlijke eigenschap dan ook en (2) twee zaken met dezelfde natuurlijke eigenschappen niet kunnen verschillen in intrinsieke waarde. In de jaren 40 vond het begrip 'supervenience' ingang in Oxford. R. M. Hare gebruikte het in *The Language of Morals* (1952). Volgens hem bestaan er tussen descriptieve en waarderende predikaten supervenience-relaties, hoewel waarderende niet in louter descriptieve predikaten kunnen worden uitgedrukt. Ook Davidson gebruikte de term later voor de relatie tussen fysische en mentale gebeurtenissen. Jaegwon Kim maakt zelf nog het onderscheid tussen weak en strong supervenience. Strong supervenience geldt in alle mogelijke werelden, weak supervenience niet. Net als veel andere Angelsaksische filosofen heeft hij een voorkeur voor een strenge, logische betoogtrant en notatie waarin 'mogelijke werelden' hypotethisch - maar niet altijd even verhelderend - naast de actuele wereld waarin we leven worden geplaatst. Zie: J. Kim, 'Concepts of Supervenience', in: E. Sosa (red.), *Philosophy and Phenomenological Research*, (45), no. 2, Providence: Brown 1984, p. 153-176.

Hiermee beschrijft hij de wederzijdse samenhang tussen natuurlijke of materiële begrippen en immateriële eigenschappen of abstracties. Deze samenhang is noch causaal, noch logisch, maar wel structureel. Het begrip wordt in filosofische woordenboeken verduidelijkt aan de hand van de relatie tussen het morele begrip 'goed' en bepaalde natuurlijke eigenschappen van personen. Als de goedheid van St. Fransiscus wordt gerelateerd aan bepaalde eigenschappen ('supervenient' is aan die eigenschappen), dan is elk ander persoon met dezelfde eigenschappen eveneens een goed mens te noemen.⁵⁶ Dit lijkt een banale conclusie maar er klinkt een eeuwenoude filosofische discussie in door: die over de universalia.

De vraag of algemene begrippen, zoals 'paard', 'mens', 'blauw' en 'het goede' louter bedenkzels zijn, dan wel of er buiten onszelf een realiteit aan beantwoordt, leidde in de middeleeuwen tot de zogeheten universalienstrijd. In de analytische filosofie wordt hij van tijd tot tijd in een modern jasje gestoken. Het is dan misschien niet meer een zaak van kiezen tussen nominalisme of realisme - het begrip *supervenience* lijkt uitgevonden om deze kwestie te omzeilen - maar veeleer een poging tot het duiden van een ingewikkelde relatie, zonder in materialistisch of realistisch reductionisme te vervallen.

In de naturalistische kenleer van Kim gaat het om de relatie tussen het kenproces en een normatieve rationaliteit, ook zo'n algemeen begrip. Hoewel hij toegeeft dat het om een eerste, tentatieve aanzet gaat, is hij overtuigd van de levensvatbaarheid van een epistemologisch programma dat zowel genaturaliseerd als normatief is. Het draait allemaal om *supervenience*:

we believe in the supervenience of epistemic properties on naturalistic ones, and, more generally, in the supervenience of all valuational and normative properties on naturalistic conditions.⁵⁷

⁵⁶ Het voorbeeld wordt genoemd in verschillende filosofische woordenboeken en is ontleend aan R.M. Hare, *The language of morals* uit 1952.

⁵⁷ Kim 1994, *o.c.*, p. 50.

Hij maakt dit concreter met een aantal voorbeelden. Een goed argument of een goede auto zijn niet zomaar 'goed'. Ze zijn goed vanwege een aantal karakteristieken of eigenschappen. Een auto is goed omdat deze een aantal eigenschappen heeft die te maken hebben met rij-eigenschappen, betrouwbaarheid, zuinigheid, comfort etc. Hetzelfde geldt voor gerechtvaardigd geloof. Toch lijkt de vergelijking met goede automobielen aanleiding voor een wat weifelende formulering:

if a belief is justified, that must be so *because* it has certain factual, nonepistemic properties, such as perhaps that it is 'indubitable', that it is seen to be entailed by another belief that is independently justified, that it is appropriately caused by perceptual experience, or whatever. That it is a justified belief cannot be a brute fundamental fact unrelated to the kind of belief it is. There must be a *reason* for it, and this reason must be grounded in the factual descriptive properties of that particular belief. Something like this, I think, is what we believe.⁵⁸

Het gaat hier dus om de relatie tussen de normatieve 'abstractie' van de 'justification' en 'factual descriptive properties of the belief'. Supervenience veronderstelt een essentiële relatie tussen *waarden* en *feiten*. Waarden worden niet gereduceerd tot, maar zijn wel consistent met feiten. Voorts moeten er waardenvrije (non-valuational) gronden of redenen zijn om waarden toe te kennen en deze gronden of redenen moeten generaliseerbaar zijn. In die zin hoeft het 'naturaliseren' van de epistemologie voor Kim niet verder te gaan dan het postuleren van een in de ervaring gewortelde rationaliteit of common sense.

De scepsis van Kim over het nut van een wetenschap als empirische psychologie voor de normatieve epistemologie geldt in gelijke mate voor de normatieve ethiek.

Van belang voor onze discussie is de analogie die hij bespeurt tussen beide gedaanten van normativiteit. Ook in zijn worsteling met de relatie tussen 'fact' en 'value' beweegt hij voortdurend heen en weer tussen het ethisch en het kentheoretisch perspectief. Uiteindelijk belandt hij

⁵⁸ Kim 1994, *o.c.*, p. 51.

met het begrip 'supervenience' bij een intuïtief aangevoelde worteling van de waarden in de feiten. Een auto is goed op grond van bepaalde, universaliseerbare eigenschappen, een goed mens vertoont een bepaald - eveneens universaliseerbaar - gedrag, en een overtuiging is gerechtvaardigd, ofwel kennis ontstaat om redenen die gebaseerd zijn op feitelijke, decriptieve eigenschappen van die overtuiging.

Deze benadering lijkt een rudimentaire vorm van een nieuwe variant binnen het Angelsaksische kentheoretische spectrum, die in de jaren tachtig van de vorige eeuw zijn intrede deed. De relatie tussen feitelijke en evaluatieve aspecten van het kenproces werd verder uitgespit en men ging zich meer concentreren op het kennend subject (als lid van een cognitieve gemeenschap) en diens motieven, gewoonten, uitgangspunten en zelfs aanleg of karakter. Analoog aan de mede door MacIntyre in gang gezette heroriëntatie op de deugdenethiek kwam ook binnen de epistemologie aandacht voor de intellectuele deugden. In plaats van alleen de rechtvaardiging van de *uitkomst* van het kenproces tot voorwerp van analyse te maken, werd de richting als het ware omgekeerd en de aandacht gevestigd op het kennend subject en diens eigenschappen die betrouwbare kennis opleveren. De rechtvaardiging van een opvatting of overtuiging wordt dan ook in die termen gedefinieerd. Men wilde hiermee in meer of mindere mate opnieuw aansluiten bij de klassieke deugdentheoretici, die voor een oordeel over de morele juistheid van een handeling ook teruggrepen op de oorsprong ervan in een deugd of deugdzaam persoon.

Deze nieuwe focus ligt in het verlengde van de tendens die al eerder was ingezet en die ik inmiddels besproken heb: de aandacht binnen het *externalism* voor het kenproces als zodanig. Kennis moet op betrouwbare wijze tot stand komen.

In het volgende hoofdstuk zal ik deze deugdepistemologie aan een nadere beschouwing onderwerpen. Ook de relatie tussen norm en feit krijgt binnen deze oriëntatie een bijzondere aandacht.

3.6 Ethische uitspraken en kennisuitspraken: hoe heterogeen zijn ze eigenlijk?

Voordat ik verder ga, vat ik kort samen wat voor het vervolg van mijn betoog van belang is. Ook in de literatuur blijkt immers dat het voortdurend wisselen tussen het ethische en het epistemologische perspectief - twee terreinen vol voetangels en klemmen, hebben we al gezien - tot verwarring bij de lezer kan leiden.

Kennis heeft, heel algemeen gesteld, met het streven naar weten te maken. Dit wordt vaak - niet onbelangrijk - vertaald als het streven naar waarheid. We nemen niet zomaar alles aan, maar (over)wegen informatie die tot ons komt en trekken op basis hiervan onze conclusies om tot een oordeel te komen. Dit gebeurt zowel op een heel alledaags niveau, als op wetenschappelijk niveau. Ook de kentheorie switcht daarom voortdurend tussen beide. 'Waarheid', 'rechtvaardiging', 'onderzoek' en 'bewijs' zijn vier termen die veelvuldig voorkomen in de literatuur. Niet toevallig, want bovengenoemd streven impliceert een *evaluatie* van oordelen ofwel uitspraken die aanspraak maken op kennis.⁵⁹ Om diverse redenen hechten we meer *waarde* aan de ene opvatting dan aan de andere. Deze waardering roept associaties op met de beoordeling van handelingen en het zijn blijkbaar associaties die steeds nopen tot vergelijkingen.

Sinds de crisis in het funderingsdenken over kennis, is ook het antwoord op de vraag hoe we opvattingen moeten rechtvaardigen of evalueren, en zelfs, of dit überhaupt nog wel nodig is in zo'n strikte zin (Quine, Rorty), allesbehalve eenduidig. De andere ontwikkeling staat hier niet geheel los van en is door MacIntyre geschetst: de opkomst van het natuurwetenschappelijke denken en het verdwijnen van een moraal die min of meer gekoppeld was aan de ('premoderne') beschrijvingen van de werkelijkheid.

⁵⁹ Dit streven naar zekerheid, 'the quest for certainty' wordt vaak genoemd als één van de belangrijkste motieven achter het kenproces, maar wordt vaak nauwelijks gearticuleerd. Misschien is nieuwsgierigheid een beter woord voor het minder rechtlijnige, en ook door andere onuitgesproken motieven beïnvloedde, zoeken. Hier ligt, denk ik, ook een belangrijke overeenkomst met het morele streven en de afwegingen die we maken bij ons handelen.

Het moderne natuurwetenschappelijke naturalisme is naar mijn idee als een tendens te beschouwen die beide 'crises' in zich verenigt, in historische zin. Enerzijds krijgt de door Quine ingezette ondergraving van het funderingsdenken een min of meer logisch vervolg in de afwijzing van een strikt normatieve epistemologie en de poging deze te naturaliseren. Anderzijds wordt dit laatste nu juist door MacIntyre beschouwd als culminatiepunt van de crisis in de moraal die hij zo betreurt. Het (wetenschappelijke) denken over de werkelijkheid en het denken over hoe de werkelijkheid zou moeten zijn, zijn zo ver uit elkaar gedreven, dat er in het laatste geval nauwelijks nog sprake is van voldoende ankerpunten.

Toch is het, denk ik, niet toevallig dat juist met het wegvallen van de oude ankerpunten binnen de kenleer en de ethiek, een heroriëntatie op gang gekomen is, waarbinnen waarden en concepten van beider 'origine' opnieuw op elkaar betrokken worden. Dit gebeurt op verschillende niveaus en kan ook in verschillende gradaties worden toegepast.

Op het niveau van de *wetenschapstheorie*, wordt ondanks de - overigens werkbare - boedelscheiding tussen de 'harde' en 'zachte' wetenschappen, immers sinds Kuhn voortdurend gewezen op de verwevenheid van feiten en waarden in een wetenschappelijke focus. Dit is trouwens juist binnen veel naturalistische visies helemaal niet zo'n vreemde gedachtegang. Het ligt in de lijn van het unificerende denken over kennis en moraal maar bijvoorbeeld ook over kunst, als aanverwante deelgebieden van hetzelfde natuurlijke geheel. Een volgende stap in deze redenering is dat er verregaande overeenkomsten bestaan in de manier waarop al deze menselijke activiteiten tot stand komen. Er bestaan althans structurele overeenkomsten. Sinds men breed het idee heeft laten varen dat er geen directe, inductieve logische overbruggingen bestaan tussen enerzijds theorieën en ideeën over de werkelijkheid en anderzijds de werkelijkheid zélf, wordt ook benadrukt dat het (wetenschappelijke) denken zich altijd binnen historisch bepaalde omstandigheden, tradities en gemeenschappen voltrekt. Ook aspecten als toeval, passie, intuïtie, creativiteit en de esthetiek van redeneringen krijgen aandacht. Hierbij vervagen logischerwijs de verschillen met andere vormen van (wetenschappelijke) kennis. Dit 'homogeniseren' kun je natuurlijk tot op verschillende niveaus doorvoeren.

De wetenschaps- en cultuurfilosoof Polanyi, die ook Kuhn in belangrijke mate heeft beïnvloed, past bijvoorbeeld zijn al genoemde doctrine van het stilzwijgend kennen ('tacit knowing') in zeer brede zin toe op andere vormen van kennis dan de natuurwetenschappelijke. Dit persoonlijke, 'verborgen', maar wel degelijk wezenlijke en constituerend element in het proces van kennen en betekenisverlening ligt ten grondslag aan alle vormen van publieke kennis. Het slaat in die zin een brug tussen bekende dichotomieën als feit en waarde, wetenschap en godsdienst en kennis en geloof.⁶⁰ Ik ga hier niet verder op Polanyi in, maar zijn denken is in ieder geval illustratief voor de manier waarop na het echec van het funderingsdenken waarden steeds vaker worden betrokken in beschouwingen over het kennen van 'de werkelijkheid'.

Ook op het kentheoretische niveau van *uitspraken* en ook weer in verschillende gradaties zijn er in de tweede helft van de vorige eeuw pogingen gedaan om de inmiddels al aardig versleten dichotomieën nog eens van hun scherpte te ontdoen.

In plaats van bijvoorbeeld te zoeken naar een manier om epistemische normativiteit te vertalen in ethische normativiteit door aan het begrip justificatie deontologische noties van plicht en verantwoordelijkheid te verbinden, hebben auteurs als White en Axtell geprobeerd om aan te tonen dat morele uitspraken over wat zou moeten, een verregaande symmetrie vertonen met kennisuitspraken over wat het geval is. 'Is' en 'ought' zijn broer en zus, als het ware.

In zijn essay *What is and what ought to be done* uit 1991, ontwikkelt Morton White een theorie over de verbinding tussen onze beliefs over hoe te handelen en onze descriptieve beliefs over wat het geval is. Ook hij neemt de inzichten van Quine als vertrekpunt en distantieert zich van een analytische of semantische benadering van ethische uitspraken of begrippen. Het onderscheid analytisch-synthetisch is gebaseerd op onduidelijke noties van synonymiteit, identiteit of analyseerbaarheid.

⁶⁰ Deze persoonlijke betrokkenheid van het kennende subject bij het gekende heeft gradaties die evenredig zijn met een ontologische hiërarchie die Polanyi aanbrengt in de werkelijkheid. De mate waarin het object van wetenschap geformaliseerd kan worden, is bepalend voor deze hiërarchie. Voor een heldere uiteenzetting van het stilzwijgend kennen en de implicaties voor de verhouding ontologie en axiologie bij Polanyi, leze men A.F. Sanders, *Michael Polanyi's Post-Critical Epistemology. A Reconstruction of Some Aspects of 'Tacit Knowing'* Amsterdam: Rodopi 1988, p. 227-264.

Het heeft volgens White ook geen zin om synoniemen te zoeken voor ethische begrippen; dit is weinig verhelderend en je raakt altijd in een knoop. 'Ought' *definiëren* in termen van 'is', is een heilloze weg. Het probleem is dan altijd welke definitie beter is en dat definities elkaar tegen kunnen spreken. White propageert een non-dualistische benadering van de relatie tussen normatief en descriptief denken. Hij doet dit *zonder* een naturalistische theorie te verdedigen van de betekenis van normatieve termen. De klassieke stelling van Moore in zijn *Principia Ethica* (1903), dat uit een beschrijving van een stand van zaken nooit logisch een afkeuring of aansporing in die richting kan volgen, wil volgens White niet zeggen dat het om twee radicaal verschillende typen uitspraken gaat, die op radicaal verschillende wijzen op tot stand komen.

De populariteit van dit onderscheid is volgens White ook voelbaar in twee belangrijke ethische theorieën van de twintigste eeuw: de anti-naturalistische en de emotieve. De anti-naturalistische benadering beschouwt ethische predikaten als uitdrukking van iets dat niet simpelweg als natuurlijke - en dus wetenschappelijk te duiden - kwaliteit aangemerkt kan worden. Volgens de emotieve benadering drukken ethische predikaten überhaupt geen (of nauwelijks) kwaliteiten uit en hebben derhalve geen cognitieve betekenis, maar vooral een emotionele. Zoals we hebben gezien, had vooral MacIntyre hier grote moeite mee. White wijst beide af en, zoals gezegd, ook het reductionistische naturalisme, dat vaak als enig alternatief wordt beschouwd.

Hij past Quine's bevindingen in de kenleer analoog toe op de ethiek, maar wil een stukje verder gaan door ook de epistemische kloof tussen het descriptieve en normatieve te dichten.

De kern van zijn argumentatie is dat wij normatieve uitspraken nooit geïsoleerd in overweging nemen, maar altijd als onderdeel van een geheel dat ook descriptieve uitspraken bevat. Hij neemt onderstaande redenering als voorbeeld.

- (1) Whoever takes the life of a human being does something that ought not to be done.
- (2) The mother took the life of a fetus in her womb.
- (3) Every living fetus in the womb of a human being is a human being.

Therefore,

(4) The mother took the life of a human being.

Therefore,

(5) The mother did something that ought not to be done.

Als in dit soort heterogene conjuncties, die eigenlijk dienen om bepaalde zintuiglijke ervaringen en emoties te verbinden, de conclusie wordt weersproken, dan heeft dit gevolgen voor de samenstelling.

(..) if a conjunction containing descriptive and moral statements - like the one in the reasoning from (1) through (5) - logically implies a moral conclusion which is denied, we may alter the conjunction by surrendering one or more of the premises, and the surrendered or amended premises may be either descriptive or moral.⁶¹

Hij ziet een analogie met de manier waarop we volgens Quine onze zintuiglijke ervaringen organiseren en voorspellen. Ons totale corpus van beliefs is het instrument waarmee we dit doen. Hierbij gebruiken we alle takken van wetenschap en de boom der kennis: logica, wiskunde, aardrijkskunde, de sociale wetenschappen, de natuurwetenschappen, common sense, etc. Van belang is dat in Quine's holistische visie een uitspraak uit *elke* andere discipline verworpen kan worden, wanneer we geconfronteerd worden met een ervaring die aanvankelijk alleen een schijnbaar geïsoleerde uitspraak logenstrafte. Er zijn geen geprivilegieerde vormen van kennis die de dans altijd zullen ontspringen.

Zoals ik in hoofdstuk 2 al heb aangegeven, hebben de inzichten van Quine, en met name diens afwijzen van een essentieel verschil tussen de toetsingsmethoden van wiskundige of logische beweringen en die van de natuurwetenschappen, ook invloed gehad op het denken over ethiek.

⁶¹ M. White, *What Is and What Ought To Be Done. An Essay on Ethics and Epistemology*, Oxford: Oxford University Press 1981, p. 31.

White is hier een voorbeeld van. Ook hij erkent dat er weliswaar verschillen zijn in de manieren om kennis te verwerven. Maar de crux is, als ik hem goed begrijp, dat die verschillen vooral zitten in het karakter van de *premissen* in de argumentatie die gehanteerd wordt. De verschillen kunnen niet gebaseerd zijn op een ingewikkelde, gespleten ontologie die ervan uitgaat dat we verschillende lagen van de werkelijkheid onderzoeken als we onze logische principes onderzoeken, of onze feitelijke beweringen of onze morele principes. De laatste kun je dus onmogelijk doorgronden door ze uitsluitend te duiden als 'natuurlijke' of 'niet-natuurlijke' universele begrippen.⁶²

Het karakter van de *argumentaties* komt vaak wel overeen. Morele argumentatie is over het algemeen, net als wetenschappelijke argumentatie, hypothetisch-deductief en heterogeen van aard. We moeten ons niet blindstaren op dubieuze - in de 'natuur', of daarboven - verankerde betekenissen van morele begrippen of conclusies. Ze bestaan bij de gratie van genoemde conjuncties. White ontkent dus op zijn beurt dat er een structureel verschil bestaat tussen de toetsingsmethoden van de natuurwetenschappen en die van de ethiek.⁶³ Er zijn teveel overeenkomsten.

3.7 Ethische en epistemische normativiteit

Er is in de tweede helft van de vorige eeuw veel over de relatie tussen epistemische en ethische normativiteit geschreven. Behalve de inspanning van Kim om de normativiteit voor de kenleer binnen boord te houden - waarbij hij met een schuin oog naar de ethiek keek - zijn er uiteraard meer pogingen gedaan om tot een vergelijking te komen. De discussies zijn niet altijd even verhelderend. Het is dan ook een lastig terrein, waar veel over te zeggen valt.

Er is, zoals we in hoofdstuk 1 hebben gezien, al verschil van mening over de vraag wat epistemische rechtvaardiging nu precies is. Ook over de vraag waar nu het specifiek epistemische in gelegen is, bestaat onenigheid.

⁶² White 1981, *o.c.*, p. 29-35.

⁶³ Hij spreekt op p. 34 overigens over *methods of testing the truth*.

Moet deze liggen in het nastreven van (de) waarheid; in het leveren van een bewijs voor je opvattingen, of in het vaststellen van goede onderzoeksmethoden? Men concentreert zich in de literatuur vaak op verschillende noties om grip te krijgen op een uiterst veelomvattend en grillig fenomeen dat onmogelijk als geheel volledig te formaliseren valt: de menselijke kennis. Er is veel te zeggen voor het voorstel van Quine om de kenleer maar onder te brengen bij de wetenschap. Je beperken tot een beschrijving hoe kennis tot stand komt is al mooi genoeg. Je omzeilt daarmee een immers een hoop problemen.

Waarom is er dan toch zoveel te doen om de epistemische normativiteit en het verband met ethische normativiteit? Is het een diep in ons gewortelde angst dat de werkelijkheid zich anders voordoet dan ze is, en dat we dan toch op z'n minst tot overeenstemming moeten kunnen komen over de wijze waarop we haar kennen? De kenleer als bezwering van angst. Het voert misschien wat te ver. Toch ligt deze gedachte wel een beetje in het verlengde van het idee dat kennis op één of andere manier bijdraagt aan het menselijk welzijn. Maar ook hier kun je je afvragen: Draagt alle kennis hieraan bij? Zelfs al is het in epistemisch opzicht misschien wenselijk om bewijs voor een bepaalde veronderstelling te verzamelen, dan hoeft dit nog niet in moreel opzicht zo te zijn. Is het altijd 'schadelijk' om iets aan te nemen zonder rechtvaardiging? Enzovoorts.

Grosso modo valt er in het hele scala aan beschouwingen over bovengenoemde relatie een aantal aan te wijzen, die min of meer voor de hand liggen: epistemische evaluatie is een speciaal geval van morele evaluatie; er is een correlatie, dwz een epistemische goedkeuring impliceert een morele goedkeuring; of er is sprake van een overlapping.

Het laatste wordt verdedigd door iemand als Susan Haack. Het is aardig haar te noemen omdat ze de oude discussie tussen Clifford en James in herinnering brengt. Ze haalt het beroemde voorbeeld van Clifford aan als een situatie waarin epistemische en morele laakbaarheid samenvallen: het (onterechte) geloof van de reder in de zeewaardigheid van zijn schip. Ze is het met Clifford eens dat het in epistemisch opzicht altijd laakbaar is te geloven zonder bewijs, en in

het geval van de reder ook nog eens in moreel opzicht. Ze is het met James eens dat het laatste niet altijd het geval hoeft te zijn.⁶⁴

William James, schreef in 1896, onder andere geïnspireerd door de Franse denker Renouvier zijn beroemde artikel *The Will to Believe*. Het was tevens een radicaal antwoord aan Clifford, zij het enige jaren later. Bepaalde inzichten uit dat essay hebben ons huidige (gods-dienst)filosofische landschap mee vormgegeven. James benadrukte de persoonlijke functie van het religieus geloof en de rol van de wil en de passies hierin. Ook het verband met representatie en waarheid zwakte hij af.

Een kentheoreticus als Richard Fumerton ontkent, in tegenstelling tot de meeste van zijn collega's, dat epistemische rechtvaardiging een normatieve kwestie is. Als je het ethische 'moet' ('ought') als paradigma van normativiteit neemt, kom je al in de problemen. De mate waarin het epistemische 'moet' hier in de buurt komt, is in deze redenering bepalend voor de normativiteit. Wie zich in deze vraag wil verdiepen komt in een meta-ethisch moeras terecht. Over de vraag wat morele oordelen normatief maakt, bestaat al onenigheid. Als je zoals velen er van uitgaat dat het karakteristieke niet zit de beschrijving van de werkelijkheid maar in de aanbeveling of de aansporing, dan valt het moeilijk in te zien hoe epistemische oordelen (aansporingen) normatief kunnen zijn. Hoe valt dit immers te combineren met de 'truth value' van beschrijvingen van de werkelijkheid. Als ethische oordelen wel een bepaald aspect van de werkelijkheid beschrijven, dan doen ze dit net als andere uitspraken.

Als we het normatieve willen situeren in de toepassing van regels, zijn we nog niet uit de knoop. Morele evaluatie reduceren tot regels is al problematisch.⁶⁵

De discussies zijn eindeloos. Toch wil ik de lezer de bijdrage van White niet onthouden. Hij is in vergelijking met veel anderen, verfrissend helder over de 'relatie' tussen epistemische en morele normativiteit.

⁶⁴ S. Haack, 'The "Ethics of Belief" Reconsidered', in: M. Steup (red.), *Knowledge, Truth, and Duty. Essays on Epistemic Justification, Responsibility and Virtue.*, Oxford: Oxford University Press 2001, p. 21-33.

⁶⁵ R. Fumerton, 'Epistemic Justification and Normativity', in: M. Steup (red.), *Knowledge, Truth and Duty. Essays on Epistemic Justification, Responsibility and Virtue.*, Oxford: Oxford University Press 2001, p. 49-59.

Er is een verschil tussen 'Jij zou die bewering niet hebben mogen doen, want het is een leugen' en 'Jij zou die bewering niet hebben mogen doen, want hij is nergens op gebaseerd'. Het verschil zit hem niet in twee verschillende *betekenissen* van mogen, maar vooral in de verschillende redenen die aangevoerd worden. Het verschil tussen normatief epistemisch en normatief moreel discours is gebaseerd op: (1) De verschillende *soorten handelingen* die worden beoordeeld door de moralist en de kentheoreticus; (2) De verschillende *redenen* die worden gegeven voor een aansporing of afkeuring; (3) De verschillende *gevoelens* die bij de beoordeling een rol spelen.

(1) en (2) hangen nauw met elkaar samen. Als we iemand zeggen dat hij iets niet moet doen omdat het diefstal is, dan is diefstal (de handeling) de reden die we aanvoeren. Als we iemand zeggen dat hij een bepaalde gevolgtrekking niet moet maken, dan zou de reden bijvoorbeeld kunnen zijn dat er sprake is van een drogreden. In beide gevallen hangt de reden samen met een bepaalde beschrijving van de afgekeurde handeling. Ook is het gevoel dat hoort bij (de) morele plicht om niet te stelen anders dan het gevoel dat hoort bij de epistemische (logische) plicht om de consequens niet te bevestigen.

Ook op de rol van 'het goede' in de ethiek en in de kenleer past hij consequent een zelfde, nuchtere analyse toe, zoveel mogelijk ontdaan van verwarrende noties van betekenis. In ingewikkelde morele argumentaties, waarbij we een afweging moeten maken van de consequenties van verschillende keuzes, is ook het goede gewoon een descriptieve term, die onderdeel is van een argumentatie. Na het schuiven met premissen valt het goede als het ware op zijn plaats en wordt er gekozen uit verschillende handelingsalternatieven. Pas dan wordt de link gelegd met de laatste, normatieve conclusie in de keten: 'wat men behoort te doen'.

Therefore, the appeal to goodness of consequences and to the principle connecting goodness of consequences with obligation, form an intellectual strategy of the moralist which is to be judged in a manner analogous to that in which we judge analogous intellectual strategies of descriptive scientists. And this means that the principle in

question is not to be judged by appealing to the self-evidence, a prioriness, analyticity, or logical necessity of such a principle.⁶⁶

Op analoge wijze komt dus in een intellectueel of wetenschappelijk 'conflict' tussen regels of principes waarmee we conjuncties van uitspraken accepteren (bijvoorbeeld eenvoud, organisatie van data, een zekere vasthoudendheid), het epistemisch 'goede' of 'bevredigende' tot stand. Een eenvoudiger theorie kan onze waarnemingen tekort doen, of oude denkwijzen verstoren. Uiteindelijk doemt toch ook hier, in een beproefde conjunctie, het woord 'goed' of 'bevredigend' op, gekoppeld aan een *gevoel* van goedkeuring.

Wat betreft deze koppeling van zintuiglijke ervaringen en gevoelens is White een naturalist, *niet* op grond van de definities of synonimiteit in de terminologie. Het is duidelijk dat White de epistemologie niet beschouwd als een apart hoofdstuk binnen de wetenschap, noch binnen de ethiek. Zijn theorie valt binnen een *pragmatische* benadering van waarden aangaande het weten en aangaande het handelen. De symmetrie tussen beide wordt axiologisch geduid, niet de-ontologisch.

Ik zet opnieuw een en ander op een rijtje. Volgens de moderne naturalist kun je een overtuiging niet epistemisch evalueren zonder te weten hoe deze is gevormd. Dit is grotendeels, zo niet helemaal, een wetenschappelijke kwestie. Anderzijds moeten er normen worden gebruikt om onze (wetenschappelijke) overtuigingen en theorieën te evalueren. Op dat punt is er blijkbaar een 'basis' nodig die - op zijn minst voor een deel - onafhankelijk is van de wetenschappelijke feiten alleen. Deze leemte is de twistappel tussen de genaturaliseerde kentheoreticus en de tradionele normatieve epistemologen zoals genoemd in hoofdstuk 1. Het 'gat' wordt door de naturalisten na Quine verschillend ingevuld, zoals we hebben gezien.

Voor de logisch-positivisten was de kenleer niet zozeer een kwestie van een normatieve onderneming, maar eerder een rationele reconstructie van de wetenschap op basis van een

⁶⁶ White 1981, *o.c.*, p. 101.

logische analyse van wetenschappelijke taal. In de jaren zestig was er naast de gepsychologiseerde kenleer, ook de ommezwaai naar andere vormen van naturalisme waarin bijvoorbeeld het concept van 'supervenience' van normatieve criteria boven natuurlijke feiten (bijvoorbeeld Kim), werd opgenomen. Ook varianten van 'normatief naturalisme' (bijvoorbeeld White, Axtell) komen op. De contrasten tussen allerlei evaluatieve vormen van taalgebruik worden minder scherp gesteld, zij het aarzelend. Volgens iemand als Axtell ondervinden we in het moderne naturalisme evenwel nog steeds de invloed van het logisch-positivisme. Het elimineren van evaluatief taalgebruik uit 'the logic of science' blijft populair.⁶⁷ Maar de lessen van Kuhn zijn niet vergeten, aldus Axtell. Ze zijn tijdens de 'naturalistic turn' omgevormd. Er is de laatste tijd steeds meer samenwerking op de terreinen van de deugdenethici en de kentheoretici.

Hier wordt bij uitstek het belang ingezien van een benadering van de mens als kennend én waarderend subject. Zo wordt er voorzichtig gezocht naar een nieuw ontwerp voor de zo dramatisch ingestorte bouwwerken van de kennis en de moraal. Het heeft in ieder geval weer een prachtige term opgeleverd: *virtue epistemology*.

⁶⁷ G. Axtell, 'Virtue Theory and the Fact/Value Problem', in: G. Axtell (red.), *Knowledge, Belief, and Character. Readings in Virtue Epistemology*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers Inc. 2000, p. 178.

HOOFDSTUK 4. KENNIS DIE DEUGT

4.1 *Virtue Epistemology*

De kentheorie als een bij uitstek zeer theoretische filosofische discipline, lijkt te vragen om een inbreng vanuit de praktische filosofie. De door Kant geformuleerde samenhang tussen de vragen: ‘wat kan ik weten?’, ‘wat mag ik hopen?’ en ‘wat moet ik doen?’ wordt vaak aangehaald in uiteenlopende verbanden. Het zijn volgens Kant specificaties van de algemene antropologische vraag: ‘wat is de mens (dat hij kan weten wat hij kan weten, etc.)?’. De ethiek (wat moet ik doen) kan in deze optiek niet zonder de godsdienstfilosofie (wat mag ik hopen). De vraag hoe ik moet handelen, verwijst immers naar het doel of de zin van het leven: een vraag waar religie en levensbeschouwing zich mee bezighouden. Evenmin kan de ethiek zonder de epistemologie. *Hoe te weten wat je moet doen, wat ethische kennis is en in hoeverre zij mogelijk is, zijn* kentheoretische vragen waar de ethiek niet omheen kan.

Dat de epistemologie omgekeerd niet zonder de ethiek kan, lijkt minder voor de hand te liggen, maar is een interessante kwestie. Het historische proces waarin het domein van ‘wat kan ik weten’ en dat van ‘wat moet ik doen’ van elkaar werden losgeweekt, werd door MacIntyre ruw geschetst. Het heeft de belangstelling voor de deugdethiek in de jaren tachtig van de vorige eeuw mede doen opleven. Geïnspireerd door deze ontwikkeling, vond de (her)introductie van de deugd in de Angelsaksische kenleer eveneens in die periode plaats.

Het was Ernest Sosa die in 1980 als eerste de notie van de intellectuele deugd besprak in een artikel getiteld ‘The Raft and the Pyramid’. Met een beroep op de intellectuele deugd beoogde hij een einde te maken aan de discussie tussen de *foundationalists* en de *coherentists* over de aard en structuur van de epistemische justificatie. Na deze aftrap is de deugd op uiteenlopende wijzen

ingezet in het kentheoretisch debat over het internalisme / externalisme, het Gettier probleem, het scepticisme etc.

De deugdepistemologie is eigenlijk een verzamelnaam voor een aantal benaderingen binnen de kenleer waarin epistemische of intellectuele deugden een belangrijke rol spelen.⁶⁸ In de literatuur wordt hierin een tweedeling gemaakt. De *virtue reliabilists* beschouwen intellectuele deugden als stabiele en betrouwbare eigenschappen of capaciteiten en noemen introspectie, herinnering en visie als typische voorbeelden. Het gaat hun vooral om betrouwbare cognitieve eigenschappen die ons tot waarheid leiden en kennis opleveren. Ook in deze optiek houdt men vast aan de analyse van kennis en/of rechtvaardiging. Deze worden dan gedefinieerd met behulp van het begrip deugd. Kennis kan dan ruwweg opgevat worden als *waar* geloof dat voortkomt uit het in praktijk brengen van een intellectuele deugd. Vanwege de grote overeenkomsten met de kennisopvatting van het *reliabilism*, ontstond al gauw de niet al te fraaie combinatie *virtue reliabilism*.

Veel Angelsaksische kentheoretici strooien kwistig met dit soort neologismen. Ze worden geboren uit de wens om interessante invalshoeken uit verschillende theorieën te combineren, maar zijn, net als de pogingen hiertoe, niet altijd even verhelderend. Zo lijkt het begrip deugd in dit geval nogal mager ingevuld en ontdaan van de sociale, gedragsmatige en reflexieve componenten.

De *virtue responsibilists*, vatten de intellectuele deugden veeleer op als intellectuele karaktertrekken, zoals aandachtigheid, intellectuele eerlijkheid, openheid van geest, etc. Het zijn de eigenschappen van een verantwoordelijk kennend en onderzoekend subject. De aandacht schuift wat meer op in de richting van gedrag en verantwoordelijkheid.

Eén van de sleutelfiguren binnen deze benadering is Lorraine Code. Zij neigt ertoe de meer traditionele kentheoretische problemen te vermijden. Volgens Code is de blik van de

⁶⁸ Voor het in het Angelsaksische taalgebied gangbare *virtue epistemology* is een aanvaardbare vertaling mogelijk: deugdepistemologie.

traditionele kenleer te beperkt en krijgen abstracte, technische definities van kennis en rechtvaardiging teveel nadruk.

Ze pleit er voor de kenleer te baseren op de notie epistemische verantwoordelijkheid, die ze als de belangrijkste intellectuele deugd beschouwt.

Toch staat ook een *virtue responsibilist* als Linda Zagzebski nog met één been in een traditie die draait om de 'justification of true belief' ofwel om het gegeven dat kennis waar geloof is plus nog iets anders. Ze voorziet plichtsgetrouw nog in een definitie van kennis:

Knowledge is a state of belief arising out of acts of intellectual virtue.⁶⁹

Ze legt uit waarom ze het begrip 'true' (bewust) niet gebruikt. Aangezien een opvatting die voortkomt uit een intellectuele deugd waar is, kan deze kwalificatie als overbodig terzijde worden geschoven. Ook spreekt ze over kennis als 'cognitive contact with reality'⁷⁰ Boven- genoemde definitie lijkt op het eerste gezicht op de definities zoals geformuleerd door de virtue reliabilists, maar brengt toch een belangrijke verschuiving aan het licht in het denken over de *relatie* tussen het kenproces en de uitkomst van dat proces. Volgens Zagzebski kunnen de *reliabilists* namelijk niet uitleggen waarom de waarde van kennis groter is dan die van waar geloof. Een betrouwbaar proces is alleen maar goed vanwege de uitkomst van het proces. Betrouwbaarheid als zodanig heeft geen waarde. Een betrouwbare espressomachine is goed omdat er goede espresso uit komt. Maar de espresso is niet beter omdat ze geproduceerd is door een betrouwbare machine. In een epistemische deugdentheorie komt er wél een natuurlijke verbinding tot stand tussen 'the motive for truth and getting the truth'.⁷¹ In 4.3 bekijk ik of hier wat op valt af te dingen.

⁶⁹ L. Zagzebski, *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge Massachusetts: Cambridge University Press 1996, p. 271.

⁷⁰ Zagzebski 1996, *o.c.*, p. 270.

⁷¹ L. Zagzebski, 'From Reliabilism to Virtue Epistemology', in: G. Axtell (red.), *Knowledge, Belief, and Character, Readings in Virtue Epistemology*, Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, Inc. 2000, p. 121.

4.2 Linda Zagzebski en de deugden van de geest

In haar in 1996 verschenen 'Virtues of the Mind' treedt Linda Zagzebski met Plantinga in discussie over de normatieve dimensie van de epistemologie. In zijn aanval op het internalisme zou hij te ver gaan in het vereenzelvigen van morele criteria met deontologische criteria. Dit zou een reductie betekenen van het begrip moraal. Plantinga voert zijn aanval op het internalisme uit via een aanval op het idee dat kennis waar geloof is, dat consciëntieus tot stand gekomen is (binnen iemands epistemische rechten of) conform iemands intellectuele verplichtingen. Zagzebski wijst er terecht op, dat epistemische normativiteit meer behelst dan Plantinga wil doen geloven in zijn fenomenologische en historische benadering van de epistemische rechtvaardiging. Alsof er binnen de moraal geen andere noties dan plicht een rol spelen. Volgens Zagzebski zijn veel begrippen uit het epistemologische idioom ontleend aan verschillende typen ethische theorieën. Bijna alle epistemologische theorieën zijn gemodelleerd naar zogenaamde handelingsgeoriënteerde ethische theorieën. Wanneer de deontologische ethiek model staat, treedt dit vaak snel aan het licht. Minder manifest is bijvoorbeeld het feit dat de populaire theorie van het 'reliabilism' structurele overeenkomsten vertoont met het consequentialisme. Net als de meeste consequentialistische ethische theorieën, hebben externalistische epistemische theorieën als het reliabilism, een kwantitatief oogmerk. Zoals naar consequentialistische maatstaven handelingen beoordeeld worden op hun gevolgen en gestreefd wordt naar een maximalisatie van het goede, zo is het epistemische doel waarnaar volgens het reliabilism gestreefd moet worden, een maximalisatie van het ware, dat wil zeggen de productie van zoveel mogelijk ware opvattingen.

Er is nog een overeenkomst. Of de consequentialist het goede nu al of niet met utiliteit identificeert, het wordt in ieder geval opgevat als iets wat *geproduceerd* wordt. De morele waarde(ring) van een handeling wordt bepaald door iets wat *buiten* de handeling zelf ligt en buiten de gedachten, gevoelens en motieven die de handeling voortbrengen. Hoe iemand denkt of wat iemand voelt kan een morele waarde hebben, maar slechts in afgeleide zin, als middel tot een doel.

Naast het signaleren van een belangrijke congruentie tussen ethische en epistemologische theorieën, formuleert Zagzebski haar bezwaren tegen diverse epistemologische theorieën analoog aan de mogelijke bezwaren tegen verschillende typen ethiek. Zo wordt één van de klassieke bezwaren tegen het consequentialisme mutatis mutandis in stelling gebracht tegen het reliabilism, namelijk dat er ook waarden zijn waaraan men over het algemeen geneigd is een intrinsieke waarde toe te kennen, los van wat ze uit een onpersoonlijk, externalistisch standpunt aan goeds voortbrengen. Dergelijke waarden, zoals liefde, vriendschap en loyaliteit zijn vaak moeilijk kwantificeerbaar. Als zij niet verdisconteerd worden in een ethische theorie, dan schiet deze tekort.

Parallel geschakeld aan deze bezwaren, is de kritiek van Zagzebski op het reliabilism. Ook deze theorie is te mechanisch in die zin, dat het eindproduct van het cognitieve proces, namelijk ware proposities, onvoldoende gerelateerd wordt aan het bewustzijn, de mogelijke redenen en motieven waarmee opvattingen worden gevormd. Ook deze worden slechts in afgeleide zin gewaardeerd, als middel tot een doel. Het proces dat tot de totstandkoming van ware opvattingen leidt mag dan voldoende op betrouwbaarheid zijn doorgelicht, maar wanneer de aard van dit proces en de mate waarin men zich hiervan bewust is slechts terloops aan het einddoel 'kennis' gerelateerd worden, dan schiet ook deze theorie tekort. Kortom, het gebied dat zij in haar evaluatie bestrijkt is te beperkt wanneer deze reflexieve en habituele elementen er niet in betrokken worden. De epistemisch ideale mens zou als het ware gereduceerd worden tot een producent van ware proposities, een soort orakel van Delphi. Voor Zagzebski is dit één van de redenen voor een alternatief ethisch model voor de epistemologie.

Met een op intellectuele deugden gebaseerde epistemologie meent Zagzebski aan de patsstelling tussen internalisten en externalisten te ontkomen. Uitgaande van een structurele symmetrie tussen goed handelen en goed geloven, worden de voordelen van een deugdenethiek getransponeerd naar de kenleer. Eén van de belangrijkste pluspunten is het grotere 'bereik' aan evaluatieve niveaus van een dergelijke theorie. Het centrale gegeven dat binnen de handelingsgeoriënteerde ethiek wordt geëvalueerd, is dat van de goede of juiste handeling. 'Goed'

of 'juist' is dan equivalent aan 'niet verkeerd' of 'toegestaan.' De focus van dit type ethiek is veeleer het vermijden van schuld of laakbaarheid dan het nastreven van morele prijzenswaardigheid. De deugdenethiek daarentegen verenigt beide uitersten en heeft dus een grotere reikwijdte. Zowel de persoonlijke, interne, als de onpersoonlijke, externe 'componenten' van een handeling kunnen immers worden meegenomen in de waardering.

Op vergelijkbare wijze staat binnen de zogenaamde 'belief-based' epistemologie het gerechtvaardigd geloof ter evaluatie centraal. Rechtvaardiging van hetgeen voor waar gehouden wordt, betekent in feite slechts het vermijden van het epistemische equivalent van schuld of laakbaarheid. Meer, dat wil zeggen in de zin van een streven naar een hogere epistemische waardering, zit er niet in. Ook hier zou een deugdentheorie meer recht doen aan de verschillende niveaus die voor een normatieve evaluatie in aanmerking komen.

Kortom, waar een handelingsgeoriënteerde ethiek en op analoge wijze een 'belief-based' epistemologie te kort schieten, kunnen in een deugdentheorie die het menselijk functioneren niet reduceert tot slechts een beperkt aantal factoren, deze beperkingen ondervangen worden.

Zagzebski voert verschillende redenen aan waarom een benadering van epistemische evaluatie vanuit de deugd vruchtbaar zou kunnen zijn. In tegenstelling tot bovengenoemde redenen, die voortkomen uit de ethiek en corresponderen met de voordelen van een deugdenethiek boven een handelingsgebaseerde ethiek, zijn er ook redenen die voortkomen uit de problemen binnen de kenleer zélf.

Hoofdstuk 1 van deze scriptie bood ons een globaal overzicht van varianten van epistemische rechtvaardiging. Er zijn er zeer veel en het concept komt wat vaag en kunstmatig over. Voor Zagzebski is deze verwarring dan ook een reden om rechtvaardiging minder centraal te stellen en op z'n best te beschouwen als een afgeleid concept. Ze wil aantonen dat het gerechtvaardigd zijn van een opvatting beter gedefinieerd kan worden in termen van intellectuele

deugdzaamheid, op dezelfde wijze als de juistheid van een handeling gedefinieerd wordt in termen van morele deugdzaamheid.⁷²

Nog een reden die voortkomt uit de kenleer zelf, is dat de nadruk op de propositie als de primaire articulatie van kennis (of een opvatting) de aandacht afleidt van andere waarden die wél tot kennis van de werkelijkheid leiden, maar hun uitdrukking niet zozeer vinden in ware proposities. Als voorbeelden noemt Zagzebski begrip en wijsheid.⁷³

Tenslotte zijn er ook nog redenen aan te voeren vanuit de *philosophy of mind*. In navolging van William James stelt ook Zagzebski dat gevoelens en emoties direct van invloed zijn op de manier waarop we de werkelijkheid beoordelen. Het is dus verstandig om de wijze waarop we deze affecten reguleren te betrekken in een beschouwing over kennis. Een theorie van de intellectuele deugden zou hierin kunnen voorzien, aldus Zagzebski.⁷⁴

Er is natuurlijk een voor de hand liggend bezwaar tegen een kenleer die wordt gemodelleerd naar de ethiek. *Belief* wordt vaak beschouwd als de uitkomst van een proces waar we geen controle over hebben. Hoe kun je dan spreken over verantwoordelijkheid of deugden? Zagzebski wijst dit bezwaar van de hand. *Beliefs* zijn net als handelingen onder te brengen in een continuüm van graden van vrijwilligheid; van *quite a bit* tot *not at all*. Wat de discussies typeert is dat bij de vergelijking tussen overtuigingen en handelingen er vaak sprake is van een disanalogie aan de uiteinden van het continuüm. Zo worden volkomen vrijwillige, weloverwogen handelingen dan onterecht vergeleken met zintuiglijke constatering (*perceptual beliefs*). Handelingen die zijn voorafgegaan door een zorgvuldige afweging of keuze vormen volgens Zagzebski ook maar een beperkte categorie. Toch is ook buiten deze categorie morele evaluatie mogelijk.

⁷² L. Zagzebski, *Virtues of the mind. An Inquiry into the nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge Massachusetts: Cambridge University Press 1996, p. 29-42.

⁷³ Zagzebski 1996, o.c., p. 43-51.

⁷⁴ Zagzebski 1996, o.c., p. 51-58.

Het feit dat er maar enkele overtuigingen uit vrije keus tot stand komen, kan op analoge wijze de stelling niet bedreigen dat veel overtuigingen voldoende vrijwillig tot stand komen om een morele beoordeling te rechtvaardigen. Aardig is de vergelijking die ze maakt tussen 'believing' en daden die gepleegd worden uit passie of dronkenschap. Echt vrijwillig en weloverwogen zijn ze niet te noemen, wel laakbaar. Juist omdat het domein van de vrije wil zo'n schimmig terrein is, vormen de (intellectuele) deugden zo'n aardige meetlat. Intellectuele moed, doorzettingsvermogen, eerlijkheid en pretentieloosheid zijn niet minder vrijwillig dan de 'gewone' morele deugden moed, doorzettingsvermogen etc. Of, om de aandacht maar eens te richten op een aantal 'ondeugden'; lachen om de pech van iemand anders of het impulsief plaatsen van een vileine opmerking, zijn net als veel overtuigingen de laakbare resultanten van niet zo zeer vrijwillig gekozen, maar wel morele tekortkomingen. Veel gedrag komt net zo min vrijwillig tot stand als veel overtuigingen.⁷⁵

Het tweede deel van het boek is gewijd aan allerlei mogelijke varianten van deugdethiek en een uitgebreide uiteenzetting over de aard van de deugden. Ik beperk me tot de kern.

Zagzebski kiest voor wat zij noemt een 'pure' theorie van de deugd, dat wil zeggen een theorie die het concept van een juiste handeling afleidt van het concept deugd of een bepaalde innerlijke staat van de persoon, die een component vormt van de deugd. Hierin onderscheidt ze twee typen die bruikbaar zijn voor haar project. Het onderscheid heeft te maken met de manier waarop de deugd en concept van het goede aan elkaar gerelateerd worden. *Happiness-based* noemt ze de theorieën waarin de deugden een bijdrage leveren aan het goede leven en het geluk (*eudaimonia*). In de *motivation-based* theorieën is de motivatie fundamenteel en wordt de deugd uitgelegd in termen van een goede motivatie. Het eerste type heeft een teleologisch karakter: de deugden zijn gericht op iets wat fundamenteeler goed is, het geluk. In het tweede type zijn de deugden op zichzelf goed, bijvoorbeeld welwillendheid, moed, rechtvaardigheid etc.

De deugd is een virtuositeit, een excellentie, een kwaliteit die bijdraagt aan de goedheid van de bezitter ervan. Hij is gelokaliseerd in een innerlijke houding, het karakter. Net als Aristo-

⁷⁵ Zagzebski 1996, o.c., p. 67.

teles, op wie ze zich grotendeels baseert, wijst Zagzebski op de component van continuïteit, gewoonte en de mogelijkheid tot het aan- of afleren van een deugd.

Ze maakt, opnieuw net als Aristoteles, onderscheid tussen deugden en vaardigheden. Deugden zijn geen vaardigheden, maar deze kunnen een deugd wel ondersteunen. Zo kun je bijvoorbeeld met bepaalde pedagogische vaardigheden kinderen morele wijsheid bijbrengen.

Deugden zijn ook geen emoties of gevoelens, ze reguleren ze eerder. Het *motief* is volgens Zagzebski de plek waar het gevoel en de deugd elkaar kruisen.

A 'motive' in the sense relevant to an inquiry into virtue is an emotion or feeling that initiates and directs action towards an end.⁷⁶

Er speelt dus ook een succesfactor een rol.

Een onderscheid dat Aristoteles wel maakt maar Zagzebski niet, is het onderscheid tussen morele en intellectuele deugden. Voor Aristoteles reguleren intellectuele deugden het rationele deel van de ziel en zijn de morele deugden onderdeel van het niet-rationele, voelende deel. Volgens Zagzebski kunnen er bij intellectuele deugden ook gevoelens in het spel zijn en hebben bovendien bijna alle morele deugden een aspect van perceptuele of cognitieve activiteit. Zo zou je (in tegenstelling tot Augustinus) bijvoorbeeld nieuwsgierigheid, waarin wel degelijk bepaalde gevoelens kunnen meeresoneren, als een intellectuele deugd kunnen beschouwen. Intellectuele vooringenomenheid of gepaste, onbevooroordeelde distantie hebben zowel een intellectuele, als een morele dimensie.

Zagzebski gaat uitvoerig op deze kwestie in. Voor mijn betoog is een uitgebreide herhaling hiervan minder relevant. Wel van belang is, dat het onderscheid tussen de cognitieve activiteiten van de mens en zijn affecten die in de psychologie al lang was afgeschaft, in zowel de plichtsethiek als de deugdethiek nog lang zijn blijven bestaan, aldus Zagzebski.⁷⁷ Dit heeft de mogelijkheid om beide typen deugden als eenheid te beschouwen, in de weg gestaan. Niettemin

⁷⁶ Zagzebski 1996, *o.c.*, p. 131.

⁷⁷ Zagzebski 1996, *o.c.*, p. 138.

biedt de deugdethiek het meeste ruimte om de sferen van het morele en het schijnbaar niet-morele (het kennen) te verbinden.

Overigens kan ze in dit verband niet om Spinoza heen en ze laat hem dan ook niet onvermeld. Hij is natuurlijk een van haar beroemdste historische voorlopers in het doordenken van de samenhang van morele en intellectuele deugden. In met name de *Ethica* zet hij uiteen hoe de mens het geluk en de juiste levenshouding verkrijgt door adequate kennis van de werkelijkheid en van God. Het streven naar kennis is de eerste en enige grondslag van elke deugd.

Voor Zagzebski geldt: epistemische evaluatie *is* morele evaluatie. Ze tekent hierbij aan dat het haar er niet om gaat te moraliseren over zo breed mogelijke terreinen van het leven. Volgens een aretische ethiek gaat het immers in het morele leven niet in de eerste plaats om het vermijden van vergissingen op straffe van grote verwijten. Bij het streven (de motivatie!) naar een (hoogste) doel zijn meer nuances in de beoordeling ervan mogelijk dan louter in - vaak met ethiek of moraal geassocieerde - termen van plicht of verwijt. Deugden zijn er in gradaties.⁷⁸

Er zijn bovendien goede praktische redenen om de wijze waarop mensen tot hun overtuigingen komen te evalueren op een manier die een dergelijke nuance toestaat. Religieuze overtuigingen, maar ook het geloof in wetenschappelijke hypothesen of filosofische veronderstellingen zijn allemaal gevallen waarin we meer beogen dan alleen maar het vermijden van epistemische laakbaarheid. We willen als het ware naar de top, niet slechts de bodem vermijden. Dit is een belangrijk punt en het brengt ons terug aan de grenzen van de volledig genaturaliseerde kenleer zoals Quine die voor ogen had. Zowel Zagzebski als Quine streven naar een unificerende, integrale visie op kennis, en zoeken allebei een uitweg uit de impasse waarin de kenleer was beland, maar komen tot radicaal verschillende conclusies. Ik kom hier in de conclusie nog op terug.

⁷⁸ Zagzebski 1996, *o.c.*, p. 253.

Het karakteristieke van de *intellectuele* deugden zit vooral in de motivatie tot kennis en een betrouwbare mate van succes in het bereiken van dit doel. Kennis wordt door Zagzebski breed geïnterpreteerd en, net als gerechtvaardigd geloof en epistemische plicht, eveneens gedefinieerd in termen van deugd. We zagen al eerder (p. 87) dat

Knowledge is a state of cognitive contact with reality arising out of acts of intellectual virtue.⁷⁹

Ze geeft toe dat het misschien niet zo'n heel strenge definitie is, maar dat kan ook bijna niet anders als je de aandacht voor het eindproduct kennis verlegt naar de eigenschappen en motieven van het kennend subject. Behalve voor waterdichte precisie is voor elegantie en eenvoud ten slotte ook wat te zeggen.

Zoals gezegd probeert Zagzebski externalistische (de succesfactor) en internalistische (het motief) aspecten van het kennen in één theorie te combineren. Ze zegt hierbij in een traditie te staan die sinds de antieke oudheid waarheid opvat als iets wat je moet *begrijpen*, waar je in door moet dringen, niet als iets wat je zomaar te pakken kunt krijgen. Juist de verwaarlozing van het begrijpen, het inzicht heeft volgens haar geleid tot de populariteit van het *reliabilism*.

Uiteindelijk is het de *phronesis* of praktische wijsheid die als overkoepelende deugd zowel de intellectuele als de morele deugden aanstuurt. Zij bemiddelt tussen alle overwegingen die bepalen wat moreel of intellectueel juist of verstandig is.

4.3 Zagzebski godsdienstfilosofisch

Nog voordat ze haar opus magnum over de intellectuele deugden voltooide, paste ze haar rijpende inzichten hieromtrent al toe op de religieuze kennis. In *Rational Faith. Catholic Responses to Reformed Epistemology* (1993) plaatst ze een aanval op de *Reformed*

⁷⁹ Zagzebski 1996, o.c., p. 270.

Epistemologists. Haar strategie laat zich nu wel raden. *Reformed Epistemology* focust eerder op individuele geloofsopvattingen dan op de kwaliteiten en eigenschappen van de gelovige zelf. Bovendien, en dit heeft volgens Zagzebski te maken met de typisch Calvinistische oorsprong, is deze kenleer grotendeels externalistisch. Geloof is iets wat door God in ons is ingeplant, waar we door effecten van de zondeval weliswaar van afgehouden kunnen worden, maar waar we in beide gevallen weinig controle over hebben. De traditionele katholieke theologie zou volgens Zagzebski daarentegen een minder dramatische kijk op de gevolgen van de zondeval hebben. Ook zou de traditionele populariteit van de natuurlijke theologie binnen het katholicisme bijdragen aan een gezonde aandacht voor morele, consciëntieuze (internalistische) en vrijwillige kanten van onze religieuze overwegingen. We hebben de genade nodig voor ons gedrag en geloof, maar beide staan wel degelijk onder invloed van de wil.

Een ander verschil waar vaak op gehamerd wordt en ook weer door Zagzebski, is dat binnen het Protestantisme het persoonlijke religieuze beleven een veel grotere nadruk krijgt dan binnen het Rooms-katholicisme, waar de gemeenschap de context vormt waarbinnen religieuze overtuigingen geëvalueerd worden. De kerk is immers de belangrijkste ontvanger van de openbaring.

Zoals in de katholieke traditie de natuurlijke zedenwet (de met de menselijke natuur gegeven elementaire zedelijke kennis dat het 'goede gedaan en het kwade gelaten moet worden') sterke nadruk kreeg, zo zou in de kenleer het katholieke perspectief als het cognitieve equivalent hiervan beschouwd kunnen worden. De verschillen met de protestanten nemen dramatische proporties aan:

Calvinists, on the other hand, stress that the effects of the Fall make judgment of other persons untrustworthy, and so we have good reason not to regard nonbelievers as either our epistemic or our moral peers. The basic evaluative principles are not necessarily accesible to everyone.⁸⁰

⁸⁰ L. Zagzebski, 'Religious Knowledge and the Virtues of the Mind', in: L. Zagzebski (red.), *Rational Faith Catholic Responses to Reformed Epistemology*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press 1993, p. 208.

Wat ze Plantinga en de zijnen wel wil nageven, is dat ze de aandacht hebben gevestigd op het feit dat de rationaliteit in geloof niet altijd het resultaat is van louter argumentatie. Het is ook een kwestie van je gedragen in overeenstemming met je natuur (design plan). In Zagzebski's opvatting van die natuur zijn cognitief en moreel gedrag veel meer congruent en is rationaliteit een vorm van deugd. Het is uiteindelijk de *phronesis* die uitmaakt wat rationeel is. En mensen die beschikken over *phronesis* nemen nu bij uitstek niet hun toevlucht tot regels of procedures en vormen hun geloof niet op basis van vaste argumentaties.

Haar beschouwing over kennis in het algemeen is beter doordacht dan die over religieuze kennis. Deze is eigenlijk teleurstellend beperkt. Van iemand voor wie er zo veel aan gelegen is om ook *motieven* en *sociale componenten* te betrekken in een analyse van het kennen, zou je ook een meer genuanceerde visie op religieuze kennis verwachten. Het feit dat ze spreekt over religieuze kennis en niet over geloof, is al veelzeggend. Ze lijkt hiermee toe te geven aan de veelvoorkomende neiging om kennis en geloof op één lijn te plaatsen met dat verschil dat er in het laatste geval nog geen zekerheid is over de stellingnames of proposities die geponeerd worden. Hier zit 'm de kneep. Met veel nadruk stelt ze weliswaar dat geloof niet alleen een kwestie is van argumentatie, maar vervolgens wordt het geloof in een zeer haastig geschetste oppositie tussen protestantse en rooms-katholieke geloofsbeleving gereduceerd tot een soort *doctrinaire* stellingname.⁸¹ Het is maar zeer de vraag of het religieuze beleven op het individuele en persoonlijke niveau op altijd op die manier een rol speelt.

Deze wel zeer beknopte visie op het geloof verbindt Zagzebski aan een visie op rationaliteit die ons in staat moet stellen om ook cultuurspecifieke geloofsovertuigingen te beoordelen. Een overtuiging is rationeel als ook iemand buiten de culturele gemeenschap die beschikt over *phronesis*, zou inzien dat hij in dezelfde culturele omstandigheden hetzelfde zou vinden of geloven. Of, anders geformuleerd, een overtuiging is (epistemisch) prijzenswaardig als deze

⁸¹ Zagzebski 1993, *o.c.*, p. 206-208.

deugdelijk gemotiveerd is en de *phronimos* buiten onze cultuur in dezelfde omstandigheden hetzelfde zou geloven. Rationaliteit wordt vereenzelvigd met *phronesis* en heeft dus zowel een cultuurimmanent als een transcendent karakter. Het wordt binnen én buiten een bepaalde cultuur herkend. Cultuurgebonden opvattingen zijn volgens Zagzebski weliswaar inhoudelijk niet cultuuroverstijgend, maar kunnen dit wel zijn gezien de kwaliteiten van de geest waar ze uit voortkomen. Weliswaar wordt niet binnen alle culturen dezelfde waarde gehecht aan een open geest, intellectuele eerlijkheid, grondigheid of intellectuele zelfstandigheid of moed, het zijn wel de eigenschappen die een interculturele dialoog mogelijk maken.⁸²

Haar weigering om een formele of pretentieuze definitie te geven van iets waarvan ze niet pretendeert precies te weten wat het is, in dit geval rationaliteit, is verstandig en sympathiek. Zo voorkom je dat definities van abstracte begrippen al te persoonlijke of ideologisch worden ingekleurd. In navolging van de taalfilosofen Kripke en Putnam kiest ze voor de methode van directe verwijzing (*direct reference*) om een begrip te definiëren. Met behulp van het aanwijzen van een paradigmatisch voorbeeld geven we een omschrijving van iets. Bijvoorbeeld: 'water is iets met de dezelfde chemische structuur als *dat*.' Of: 'een mens is een lid van dezelfde soort als *dat*.' Ruwweg kan dan een rationeel persoon aangeduid worden als een *dergelijk* persoon en dan wijzen we naar een voorbeeldig rationeel mens. Volgens Zagzebski gebruikte ook Aristoteles dezelfde methode om *phronesis* te definiëren.

Haar vereenzelviging van rationaliteit met *phronesis* om geloofsovertuigingen eventueel te evalueren lijkt me echter dubieus, juist omdat ze het geloof nog teveel reduceert tot propositionele of doctrinaire stellingnames. Als voorbeeld van een overtuiging die wel af móet vallen in haar transculturele opvatting van rationaliteit noemt ze een model van Plantinga volgens welk de Heilige Geest de directe veroorzaker is van het geloof in de christelijke *doctrines*. Hij (Plantinga) zou volhouden dat dit een rationeel proces is, maar wel toegeven dat deze rationaliteit niet voor iedereen toegankelijk is.

⁸² L. Zagzebski, 'Phronesis and Religious Belief', in G. Axtell (red.): *Knowledge, Belief and Character, Readings in Virtue Epistemology*, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 2000, p. 214.

Dit is uiteraard onverenigbaar met de wezenlijke – zij het niet strikt omschreven – principes van rationaliteit zoals Zagzebski ze voor ogen heeft. In haar bestrijding van de opvattingen van de *Reformed Epistemologists* en haar promotie van de *phronesis* lijkt ze zich al met al te beroepen op bepaalde clichématige verschillen tussen de protestantse en de roomse manier van geloven. Het probleem hierbij is, dat ze ongemerkt terugkeert bij een uitgangspunt waar ze nu juist van af wilde met haar deugdepistemologie. Bij de evaluatie van kennis moesten we ons immers niet concentreren op het eindproduct, maar vooral op de motieven om tot kennis te komen. Bij haar eerste voorzichtige evaluatie van religieus geloof, wordt dit helaas opnieuw opgevoerd als eindproduct, dat wil zeggen als een overtuiging die correspondeert met een externe werkelijkheid of met een traditionele (kerkelijke) representatie. Dit staat niet alleen een bredere kijk op het geloof als intrapsychische dynamiek in de weg, maar het beperkt ook de mogelijkheden om creatief om te gaan met het religieus pluralisme. Een benadering vanuit de deugden zou in beginsel juist dicht bij het handelend, kennend of gelovend subject en diens emoties en verlangens moeten staan.

Conclusies

Je zou haast terugverlangen naar de gemoedelijke betoogtrant van de oude Aristoteles, na al die bombardementen met neologismen. Zou het hem inmiddels ook niet geduizeld hebben? De discussies over de rechtvaardiging van kennis, over wat kennis kennis maakt zou hij nog met plezier gevolgd hebben. Met stijgende verbazing zou hij misschien gevolgd hebben hoe kennis en ook moraal tot een probleem gemaakt zijn. En hoe het naturalisme tot zo'n discussiestuk zou kunnen worden. Hoewel, misschien zou hij zich nog meer geërgerd hebben aan het feit dat het zogenaamde 'premoderne', Aristotelische denken bijna zonder uitzondering wordt afgeschilderd als een bijna idyllische wereldbeschouwing, waarin alles nog een duidelijke plaats had. De mens vormde nog één geheel met de kosmos en er was nog duidelijkheid over zijn plaats en bestemming. Alsof het filosofisch perspectief toen zo eenduidig was.

Ondanks de interne disputen tussen zelfbenoemde deugdepistemologen, en afgezien van de vraag of en wie zich nu meer of minder op de *aretische* Aristoteles beroept, lijkt het er op dat de deugdepistemologie een interessant perspectief heeft te bieden waarin een aantal traditionele thema's en standpunten uit de kenleer met elkaar worden verzoend. Het naturalisme heeft definitief terrein gewonnen, maar de inmiddels even zo 'natuurlijke' weerstanden tegen het logisch positivisme hebben er mede toe geleid dat de samenhangen tussen de feiten en de waarden - zowel in onze individuele als in wetenschappelijke oordeelsvorming - op vele manieren serieus genomen en geformuleerd worden. De waarden worden niet meer van de feiten afgeveegd en weggespoeld. Om met Guy Axtell te spreken:

Most of us think of ourselves as good naturalists now, and while the naturalistic turn was first identified with eliminative approaches for some thinkers, we find it hard to think of those "closet intuitionists", the logical empiricists as naturalistic.⁸³

⁸³ G. Axtell, 'Virtue Theory and the Fact/Value Problem', in: Guy Axtell 2000, *o.c.*, p. 178.

De theorie van Zagzebski lijkt dan ook een aardig antwoord te bieden op de vraag naar 'de plaats van de normativiteit in een genaturaliseerde epistemologie' oftewel de moderne versie van de oude onopgeloste positivistische kwestie van 'de plaats van de waarden in een wereld van feiten'. De filosofische implicaties van de erkenning van de *waarderende* componenten in onze (wetenschappelijke) kennis weet ze in één filosofisch perspectief onder te brengen.

Ook Guy Axtell ziet veel voordelen in een deugdepistemologie als basis voor een reconstructie in de filosofie. Wat hem betreft kan het begrip deugd nog wat verder opgerekt worden om tot een zo volledig mogelijk beschouwing van het menselijk kennen te komen. Aan de passieve kant van het spectrum kunnen dan de perceptuele eigenschappen of functies worden meegenomen. Aan de actieve kant bevinden zich de intellectuele houdingen - gekweekt door gewoonte of onderricht - die zich vertalen in verantwoordelijke keuzes voor bepaalde proposities. In een dergelijke 'gemengde' beschouwing zitten dus zowel beschrijvende als waarderende componenten, die de 'normativiteit een comfortabel thuis bieden binnen een pragmatisch-naturalistische opvatting van kennis.⁸⁴

De ruimte die Zagzebski met haar deugdepistemologie opent, heeft wel degelijk zijn beperkingen. Deze hebben te maken met de algemene beperkingen van een ethiek waarin de deugd centraal staat. Zoals gezegd beogen we volgens Zagzebski zowel in het geloof in wetenschappelijke hypothesen als in religieuze overtuigingen, meer dan epistemische laakbaarheid. En: epistemische evaluatie *is* morele evaluatie. Een holistische morele visie waarin een buitengewoon complex psychologische gegeven als het *motief* (opgevat als het door de deugd gereguleerde *gevoel*) tot een centrale notie in het kennen én in het geloven wordt gemaakt, gekoppeld aan een -bijna noodzakelijk- diffuse opvatting van het goede leven, loopt het risico haar pretenties niet waar te maken.

Het zoals Quine of White lokaliseren van de verwantschap tussen beide in een natuurlijke, rationele orde van spreken redeneren, denken en geloven gaat hierin minder ver.

⁸⁴ G. Axtell 2000, *o.c.*, p. 191.

Een ander serieus probleem is dat de deugdepistemologie als analyse van kennis voorbijgaat aan een belangrijk fenomeen, namelijk dat kennis en de rechtvaardiging van kennis vaak op een *passieve* en onbewuste manier verworven worden. Een duidelijke motivering, intentie of karakter spelen dan een minder uitgesproken rol. Met andere woorden: ook de *waarderende* component is niet altijd even eenduidig. Het spreken over verantwoordelijkheid wordt dan onherroepelijk lastiger.

Wat dit voor de godsdienstfilosofie kan betekenen blijft voor een deel nog een open vraag. Zeker als geloof en godsdienst ook door apologeten als Zagzebski goedbedoeld, maar in een blijkbaar moeilijk te onderdrukken reflex, louter blijven lokaliseren in de sferen van de rationaliteit van kerkelijke of doctrinaire representaties.

Maar goed, ook hier zou een benadering vanuit de intellectuele deugden enig soelaas kunnen bieden en eventueel een eerste voorwaarde voor een 'ethics of belief'. Juist het door Zagzebski onbenoemde en door onuitgesproken motieven beheerste deel van onze kennis, het domein van de impliciete vooronderstellingen en 'onderwoordse' associaties, verdient een onderzoek vanuit de deugd van de intellectuele nieuwsgierigheid. Je verplaatsen in de merkwaardige of onvermoede motieven van de ander, en niet meteen afhaken als ze *niet* naar het *summum bonum* of naar een heldere, uitwisselbare rationaliteit verwijzen, is al een groot goed.

Bibliografie

Anselmus van Canterbury, *Over Waarheid-De Veritate*, Kampen: Kok Agora 1990 (ingeleid, vertaald en geannoteerd door A.J. Vanderjagt).

Aristoteles, *Metafysica, Boek I-VI*, bezorgd en vertaald door B. Schomakers, Budel: Uitgeverij Damon 2005.

G. Axtell, 'Virtue Theory and the Fact/Value Problem' in: G. Axtell (red.), *Knowledge, Belief, and Character. Readings in Virtue Epistemology*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers Inc. 2000.

L. Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge: Harvard University Press 1985.

R.M. Chisholm, *Percieving: A Philosophical Study*, Ithaca: Cornell University Press 1969.

W.K. Clifford, 'The Ethics of Belief', in: *Lectures and Essays, Vol.II*, London 1879.

D. Davidson, 'On the Very Idea of a Conceptual Scheme', in: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press 1991.

R. Fumerton 'Epistemic Justification and Normativity', in: M. Steup (red.), *Knowledge, Truth and Duty. Essays on Epistemic Justification, Responsibility and Virtue*, Oxford: Oxford University Press 2001.

S. Haack, 'The "Ethics of Belief" Reconsidered', in: M. Steup (red.), *Knowledge, Truth, and Duty. Essays on Epistemic Justification, Responsibility and Virtue*, Oxford: Oxford University Press 2001.

E.S. Haldane en G.R. Ross (red.), *Philosophical Works of Descartes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1911, herdruk, New York: Dover 1955.

R.M. Hare, *The language of morals*, Oxford: Oxford University Press 1952.

I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Werkausgabe Band III, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1974.

J. Kim, 'What is "Naturalized Epistemology"?' in: Hilary Kornblith (red.), *Naturalizing Epistemology*, Cambridge Massachusetts: MIT Press 1994.

J. Kim, 'Concepts of Supervenience', in: E. Sosa (red.), *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 45, no. 2, Malden: Blackwell Publishing Ltd. 1984.

P. Kitcher, *The Advancement of Science*, Oxford: Oxford University Press 1983.

H. Kornblith (red.), *Naturalizing Epistemology*, Cambridge Massachusetts: MIT Press 1994.

T. Kuhn, *De structuur van wetenschappelijke revoluties*, Meppel/Amsterdam: Boom 1979.

C. I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle: Open Court 1946.

J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1690; A.C. Fraser (red.), New York: Dover 1959.

A. MacIntyre, *After Virtue*, London: Duckworth 2000.

A. MacIntyre, 'Hume on 'is' and 'ought'', *Philosophical Review*, LXVIII (1959), herdrukt in: W.D. Hudson (red.), *The is/ought question, a collection of papers on the central problem in moral philosophy*, London: The Macmillan Press LTD 1983.

A. Plantinga, *Warrant: The Current Debate*, New York: Oxford University Press 1993.

A. Plantinga, *Warrant and Proper Function*, Oxford: Oxford University Press 1993.

Plato, *Verzameld Werk*, in de vertaling van X. de Win, Antwerpen: Uitgeverij de Nederlandse Boekhandel Ambo 1978.

A.I. Goldman, 'What Is Justified Belief', in George Pappas (red.), *Justification and Knowledge: New Studies in Epistemology*, Dordrecht: D. Reidel 1979.

L.P. Pojman, *What Can We Know, An Introduction to the Theory of Knowledge*, Belmont: Wadsworth Publishing Company 1994.

W.V.O. Quine, *From a Logical Point of View; Logico-Philosophical Essays*, Cambridge Massachusetts: Harvard University Press 1980.

W.V.O. Quine, 'Epistemology Naturalized', in Hilary Kornblith (red.), *Naturalizing Epistemology*, Cambridge Massachusetts: MIT Press 1994. Het artikel verscheen oorspronkelijk in: W.V.O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press 1969.

W.V.O. Quine, 'Epistemology Naturalized', in: W.V.O. Quine, *Philosophy of Logic*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall 1970.

R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press 1979.

A.F. Sanders, *Michael Polanyi's Post-Critical Philosophy. A Reconstruction of Some Aspects of 'Tacit Knowing'*, Amsterdam: Rodopi 1988.

W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, London: Routledge and Kegan Paul 1963.

W. H. Slob, *Rhetorical Normativity after Postmodern Theologies* (diss. Groningen), Groningen, z.u. 2002.

N. Smart, 'Secular Worldviews in Today's World', in: F. Wahling (red.), *Religion in Today's World*, Edinburgh: T&T Clark 1987.

R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford: Oxford University Press 1979.

R. Descartes, *Philosophical Works of Descartes*, in de vertaling van E.S. Haldane en G.R.T. Ross, New York: Dover Press 1955.

P.M.G.P. Vandermeersch, *Ethiek. Tussen Wetenschap en Ideologie*, Leuven: Uitgeverij Peeters 1987.

M. White, *What Is and What Ought To Be Done. An Essay on Ethics and Epistemology*, Oxford: Oxford University Press 1981.

L.T. Zagzebski, *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press 1996.

L.T. Zagzebski, 'From Reliabilism to Virtue Epistemology', in: G. Axtell (red.), *Knowledge, Belief and Character. Readings in Virtue Epistemology*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 2000.

L.T. Zagzebski, 'Religious Knowledge and the Virtues of the Mind', in: L.T. Zagzebski (red.), *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press 1993.

L.T. Zagzebski, 'Phronesis and Religious Belief', in G. Axtell (red.): *Knowledge, Belief and Character. Readings in Virtue Epistemology*, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 2000.

Overige bronnen:

Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel: Schwabe & Co. AG. 1984.

Stanford Encyclopedia of Philosophy (red. E.N. Zalta), WWW < <http://plato.stanford.edu/>>, versie 2007.

The Internet Encyclopedia of Philosophy, (red. J. Fieser en B. Dowden), WWW < <http://www.iep.utm.edu/> >, versie 2007.