

LEVENSBESCHOUWELIJKE (MIS)COMMUNICATIE

OVER DE ROL VAN VOORWETENSCHAPPELIJKE
OPVATTINGEN IN EEN FILOSOFISCH GESPREK

J.K. KOESVELD-STAM

Erasmus Universiteit Rotterdam
Faculteit der Wijsbegeerte
Leerstoelgroep Praktische Filosofie

Begeleider: Dr. P.J.J. Delaere
Adviseur: Prof. dr. R. Kuiper
Student: J.K. Koesveld-Stam
Studentnummer: 337501
Inleverdatum: 28 augustus 2014
Aantal woorden: 23.310

INHOUDSOPGAVE

INLEIDING	5
HOOFDSTUK 1 HET FILOSOFISCH GESPREK	7
1.1 EEN FILOSOFISCH GESPREK.....	7
1.2 HET DOEL VAN EEN FILOSOFISCH GESPREK.....	11
1.3 CONCLUSIE.....	15
HOOFDSTUK 2 VOORWETENSCHAPPELIJKE OPVATTINGEN IN EEN FILOSOFISCH GESPREK	17
2.1 VOORWETENSCHAPPELIJKE OPVATTINGEN.....	17
2.2 NOODZAKELIJKHEID VAN VOORWETENSCHAPPELIJKE OPVATTINGEN	22
2.3 ZEGGINGSKRACHT VAN VOORWETENSCHAPPELIJKE OPVATTINGEN.....	26
2.4 CONCLUSIE.....	29
HOOFDSTUK 3 HET KIEZEN VOOR HET GELOOF IN VOORWETENSCHAPPELIJKE OPVATTINGEN	31
3.1 HET KIEZEN VAN OPVATTINGEN.....	32
3.2 HET KIEZEN IN EEN GESPREK.....	37
3.3 CONCLUSIE.....	41
HOOFDSTUK 4 VOORTGANG EN RELEVANTIE VAN EEN FILOSOFISCH GESPREK MET DIVERSITEIT	43
4.1 HET JUISTE DOEL VOOR OGEN HOUDEN.....	44
4.2 DE RELEVANTIE VAN HET GESPREK.....	47
4.3 CONCLUSIE.....	50
CONCLUSIE.....	51
LITERATUUR.....	53

INLEIDING

Binnen de maatschappij is er steeds meer aandacht voor filosofische gesprekken. Niet alleen in de academische wereld, maar ook op basisscholen, middelbare scholen en in het bedrijfsleven worden er filosofische gesprekken georganiseerd. Deze gesprekken kunnen zeer uiteenlopende onderwerpen hebben. Wanneer er echter een goed filosofisch gesprek gevoerd wordt waarbij men doorvraagt naar de kern van de zaak, zal een visie op het besproken onderwerp altijd sterk afhankelijk zijn van de onderliggende visie op de mens en zijn relatie tot de wereld.

Deze onderliggende visies op de mens en zijn relatie tot de wereld zal ik verder in dit onderzoek steeds voorwetenschappelijke opvattingen noemen. De voorwetenschappelijke opvattingen van gesprekspartners kunnen onderling grondig verschillen. Dit heb ik sterk ervaren in de tijd dat ik zelf filosofisch onderwijs ontving, maar ook toen ik als docent filosofie werkzaam was. Zowel voor leerlingen als docenten is het niet altijd duidelijk hoe deze voorwetenschappelijke opvattingen een plek kunnen krijgen binnen een filosofisch gesprek, maar ondanks die onduidelijkheid beïnvloeden onze voorwetenschappelijke opvattingen het gesprek.

Bij de lessen filosofie die ik mocht verzorgen merkte ik dat het zowel voor mijn docenten als voor mijn leerlingen lang niet altijd duidelijk was welke voorwetenschappelijke opvattingen op welke manier ruimte zouden mogen krijgen binnen de les. Helaas zorgde deze onduidelijkheid er nogal eens voor dat de voorwetenschappelijke opvattingen van de meerderheid of van de docent tot ongemakkelijke situaties leidden bij anderen en het gesprek hierdoor blokkeerde. Aangezien dit niet de bedoeling kan zijn van een les filosofie is het van belang dat gesprekspartners zich bewust zijn van de rol die hun voorwetenschappelijke opvattingen spelen in het filosofisch gesprek. Door middel van voorliggend onderzoek wil ik proberen hier meer inzicht in te krijgen.

Dit wil ik doen door antwoord te vinden op de volgende onderzoeksvraag: Welke rol spelen voorwetenschappelijke opvattingen van deelnemers aan een filosofisch gesprek binnen een dergelijk gesprek en op wat voor manier bepaalt de mate waarin zij in staat zijn hun voorwetenschappelijke opvattingen aan de orde te stellen de voortgang en relevantie van het gesprek? Om deze vraag te beantwoorden bespreek ik vier deelvragen die elk in een apart hoofdstuk aan de orde zullen komen.

In het eerste hoofdstuk zal onderzocht worden wat we onder een filosofisch gesprek moeten verstaan en met welk doel een dergelijk gesprek gehouden moet worden. Om deze vraag te kunnen beantwoorden zal ik voornamelijk gebruik maken van de *Prolegomena* van Immanuel Kant en *De socratische methode* van Leonard Nelson.

Nadat duidelijk is wat een filosofisch gesprek is, vraag ik me in het tweede hoofdstuk af wat de rol van voorwetenschappelijke opvattingen is binnen dat gesprek. Hiervoor zal eerst onderzocht worden wat voorwetenschappelijke opvattingen zijn en vervolgens of het noodzakelijk is voorwetenschappelijke opvattingen een rol te laten spelen binnen het filosofisch gesprek. Als laatste zal ik in dat hoofdstuk ingaan op de zeggingskracht van voorwetenschappelijke opvattingen binnen een filosofisch gesprek. Naast de boeken die in het eerste hoofdstuk al aan de orde kwamen, zal ik in dit hoofdstuk voornamelijk gebruik maken van de theorieën van enkele wetenschapsfilosofen en het boek *Ruimte voor de rede* van Kars Veling.

Vervolgens vraag ik me in het derde hoofdstuk aan de hand van de parabel *Flatland* van Edwin A. Abbott af in hoeverre gesprekspartners in staat zijn hun voorwetenschappelijke opvattingen zelf te kiezen en binnen het gesprek te wijzigen. Hierbij zal ik onder andere mijn voordeel doen met de ideeën van Foucault over de kaders die ons denken en daarmee onze opvattingen bepalen en met het artikel “The Will to Belief” van William James over de vraag of men in staat is te kiezen voor het al dan niet geloven van bepaalde voorwetenschappelijke opvattingen.

In het vierde hoofdstuk zal ik nagaan in hoeverre de voorwetenschappelijke opvattingen die we hebben de voortgang en de relevantie van het filosofisch gesprek bepalen. Hierbij zal ik onderzoeken hoe voorwetenschappelijke opvattingen ervoor kunnen zorgen dat het gesprek blokkeert en hoe we kunnen bewerkstelligen dat een dergelijk gesprek op een of andere manier toch voortgezet kan worden. Verder zal ik onderzoeken of we in een filosofisch gesprek tussen mensen met verschillende voorwetenschappelijke opvattingen nog gemeenschappelijkheid kunnen ervaren en in welke mate dergelijke gesprekken filosofisch relevant zijn.

Na het bespreken van deze vier deelvragen in de vier hoofdstukken zal ik in mijn conclusie antwoord geven op de onderzoeksvraag.

HOOFDSTUK 1

HET FILOSOFISCH GESPREK

Het filosofisch gesprek is een spannend onderdeel van de filosofie. Waar men bij het lezen van een boek een statische tekst voor zich heeft, is een gesprek altijd dynamisch en afhankelijk van de gesprekspartners. En deze dynamiek zorgt voor een bepaalde spanning. Men weet namelijk nooit waar een gesprek naartoe zal gaan en welke argumenten er aan de orde zullen komen. Natuurlijk heeft een gespreksleider hierin een belangrijke rol, maar deze zal het dynamische en daarmee spannende karakter van het filosofisch gesprek niet volledig teniet doen. En het begeleiden van een dergelijk gesprek valt lang niet altijd mee. Dit ondervond Jos Kessels ook toen hij zijn eerste georganiseerde socratische gesprek trachtte vorm te geven.

“De cursus verliep niet best. Ik vond dat de deelnemers niet goed naar elkaar luisterden. Dat ze te veel van de hak op de tak sprongen. Dat hun redeneringen rammelden. Maar wat ik daaraan moest doen, daar had ik geen idee van. Af en toe probeerde ik hen mijn gespreksleiding op te dringen. Maar het volgende moment zat ik al weer machteloos toe te kijken. Op de derde avond begonnen ze me te helpen: ‘Als je af en toe eens wat opschreef op het bord. Of een kleine samenvatting gaf. Daar zouden we bij gebaat zijn.’ Met het zweet in mijn handen ging ik naar die avonden toe. Mijn enige redding was dat ik de dag erna een nauwkeurige reconstructie maakte van hoe het gesprek gelopen was. Daardoor had ik steeds een inhoudelijke voorsprong op hen. Maar als het volgende gesprek een halfuur onderweg was, was ik mijn gezag en leiding al weer helemaal kwijt.” (Kessels 2006, p. 136)

Voor wie enige ervaring heeft met het voeren van socratische gesprekken zal dit ongetwijfeld een zeer herkenbare beschrijving zijn. Toch hebben gesprekken binnen de filosofie altijd een belangrijke rol gespeeld en zullen deze dat ook altijd blijven doen. Daarom wil ik in dit hoofdstuk allereerst aandacht besteden aan de vraag wat een filosofisch gesprek nu precies is en wat het doel is van een dergelijk gesprek.

1.1 EEN FILOSOFISCH GESPREK

Niet elk gesprek is een filosofisch gesprek, ook niet elk gesprek waarin er over een filosofisch onderwerp gesproken wordt. Een filosofisch onderwerp kan namelijk op een manier behandeld worden, die zelf verder niet filosofisch van aard is. Toch is het ook niet gemakkelijk om precies af te bakenen welke gesprekken er nu wel en welke er niet filosofisch van aard zijn. Hieronder wil ik enkele belangrijke kenmerken van een filosofisch gesprek bespreken, zodat zo duidelijk mogelijk wordt wat er onder een filosofisch gesprek verstaan moet worden.

A PRIORI UITSPRAKEN

Hoe evident het wellicht ook lijkt, een filosofisch gesprek kan pas dan filosofisch zijn, wanneer de argumenten en stellingen geformuleerd worden op basis van het verstand van de gesprekspartners. Filosofische gesprekken moeten deductief van aard zijn. Dit in tegenstelling tot wetenschappelijke gesprekken, die inductief kunnen zijn; ze kunnen louter gaan over empirische waarnemingen. (Nelson 1994, p. 46) Deductieve uitspraken die alleen op het verstand en niet op de menselijke ervaring gefundeerd kunnen worden, worden door Kant *a priori* uitspraken genoemd. Deze leveren *a priori* kennis op, kennis die puur uit het verstand verworven wordt. (Kant 2004, p. 45) Van deze *a priori* kennis zijn er twee verschillende soorten

uitspraken mogelijk, namelijk analytische en synthetische. Analytische *a priori* uitspraken voegen geen nieuwe informatie toe en de kennis die met dergelijke uitspraken verwoord wordt is te achterhalen door de uitspraak zelf te analyseren. Een bekend voorbeeld van een dergelijke uitspraak is: "Een vrijgezel is een ongetrouwd persoon". De waarheid van deze zin blijkt uit de analyse van de betekenis van de verschillende woorden. Dit is dus een uitspraak die we door analyse als juist dan wel onjuist kunnen bestempelen. Een ander voorbeeld van een dergelijke uitspraak is: "Een plicht mag geschonden worden". Wanneer we deze zin analytisch beschouwen, komen we al snel tot het oordeel dat deze zin onjuist is. Een plicht is namelijk iets wat je *moet* doen. Het is een *verplichting* en in het woord ligt al opgesloten dat deze niet geschonden mag worden. Deze analytische uitspraken leveren beide geen nieuwe kennis op. Wanneer we bekend zijn met de taal waarin de uitspraken gedaan worden, weten we de betekenis van de woorden en wisten we de juistheid die uit de gedane uitspraken naar voren komt al voordat de uitspraken gedaan werden. (Kant 2004, p. 46)

Tegenover deze analytische oordelen zet Kant de synthetische oordelen; oordelen die wel degelijk nieuwe kennis toevoegen. (Kant, 2004, p. 46) Deze synthetische oordelen worden vaak geassocieerd met empirische en daarmee a posteriori uitspraken. Een voorbeeld van een dergelijke uitspraak is: "Deze roos is rood". De waarheid van deze zin ligt niet in de betekenis van de woorden zelf vervat. Louter door het analyseren van de woorden 'roos' en 'rood' zullen we nooit de waarheid van deze zin kunnen vaststellen en daardoor voegt deze uitspraak kennis toe die we zonder deze uitspraak niet gehad hadden. De uitspraak "Deze roos is rood" is dus een synthetische a posteriori uitspraak; het is een uitspraak die nieuwe kennis toevoegt en de juistheid van deze kennis kan getoetst worden door middel van zintuiglijke waarneming. (Kant 2004, p. 46-47)

Er zijn echter ook synthetische uitspraken mogelijk die *a priori* zijn. Dit zijn uitspraken die informatie toevoegen aan ons kennissysteem en gefundeerd zijn in het verstand. Deze vormen volgens Kant de belangrijkste uitspraken binnen de metafysica en dus binnen de filosofie. (Kant 2004, p. 51) Een voorbeeld van een dergelijke uitspraak is volgens Nelson de uitspraak "Een misdrijf moet bestraft worden". Dit is een *a priori* uitspraak, aangezien de juistheid van de uitspraak alleen door het verstand en niet door de zintuiglijke waarneming bepaald kan worden. En de uitspraak is ook synthetisch, aangezien niet uit de analyse van de zin de juistheid van de zin blijkt. Wanneer we spreken over een misdrijf, weten we dat de wet overtreden is, maar niet dat hier ook altijd straf op moet volgen. (Nelson 1994, p. 47)

Binnen de filosofie kunnen er volgens Nelson en Kant dus twee verschillende soorten oordelen worden geveld, analytische oordelen en synthetische oordelen. Hierdoor valt de filosofie te verdelen in twee categorieën: de logica die bestaat uit louter analytische oordelen en de metafysica die bestaat uit louter synthetische oordelen. Filosofie als wetenschap en daarmee filosofische gesprekken gaan volgens Nelson bij voorkeur over de metafysica. (Nelson 1994, p. 48) Kant was van mening dat metafysica in wezen alleen gaat over synthetische *a priori*-uitspraken en dat deze uitspraken het doel vormen van de metafysica. Toch erkent hij dat de metafysica ook analytische oordelen nodig heeft. De analyse heeft namelijk als doel de gebruikte begrippen te verduidelijken.

Hieruit kunnen we concluderen dat binnen een goed filosofisch gesprek zowel synthetische als analytische *a priori* uitspraken belangrijk zullen zijn. De analytische uitspraken dienen er dan vooral voor om de gebruikte begrippen te verduidelijken, terwijl de synthetische *a priori*

uitspraken de kennis verwoorden die binnen het gesprek verworven is. Binnen een filosofisch gesprek zullen a posteriori uitspraken daarentegen weinig tot geen betekenis hebben. Ze zeggen ons alleen iets over hoe wij de werkelijkheid ervaren door onze zintuigen, maar spelen binnen de metafysica en binnen filosofische gesprekken geen rol. Om te kunnen spreken van een filosofisch gesprek zullen de uitspraken die binnen het gesprek gedaan worden a priori uitspraken moeten zijn, waarbij de analytische uitspraken belangrijk zijn voor het verhelderen van de vragen en de synthetische uitspraken ertoe dienen mogelijke antwoorden te formuleren.

MACHTSVRIJE COMMUNICATIE

Wanneer we filosofische uitspraken willen doen of filosofische waarheden willen ontdekken, zullen deze gesprekken niet onder het gezag van een bepaalde autoriteit kunnen staan. De uitspraken en conclusies moeten namelijk gebaseerd zijn op het verstand en niet op het heersend gezag. Laten we om dit duidelijk te krijgen kijken naar een metafysische uitspraak die we hierboven beschreven hebben namelijk “Een misdaad moet bestraft worden”. Stel dat men een gesprek hierover zou voeren in het bijzijn van de minister van veiligheid en justitie die zojuist bepaald heeft dat misdaad strenger bestraft zou moeten worden. Dan wordt het moeilijk om een goed filosofisch gesprek aan te gaan. Eén van de gesprekspartners (namelijk de minister) heeft het immers in het dagelijks leven voor het zeggen wat betreft de praktische juistheid van de uitspraak. Hij is degene die bepaalt of in zijn land een misdaad bestraft moet worden. Toch zal een echt filosofisch gesprek vrij moeten zijn van deze autoriteit. Het gaat in het filosofisch gesprek namelijk niet om wat er momenteel in de praktijk gebeurt, maar om het bepalen of een bewering op zichzelf juist is.

Voor Jürgen Habermas was het erg belangrijk dat een filosofisch gesprek niet onder een bepaalde autoriteit zou staan. Daarom ontwikkelde hij ideeën over de publieke ruimte. Volgens hem zou de publieke ruimte de mensen de mogelijkheid moeten bieden om zich kritisch tegenover de maatschappij en de politiek op te stellen, zonder dat hier door diezelfde maatschappij of politiek druk op uitgeoefend kan worden. (Bohman, 2011) Die publieke ruimte zou als het ware een vrije zone moeten zijn waarin iedereen zijn eigen opvattingen naar voren kan brengen. Gezien de schadelijke verstrengeling van politiek en filosofie die Habermas in Nazi Duitsland had kunnen waarnemen, is het begrijpelijk dat hij zijn pijlen vooral richt op de politiek. Juist na de Tweede Wereldoorlog zagen de filosofen het belang van de mogelijkheid van een kritische houding ten opzichte van de politiek. Maar ook voor filosofische gesprekken over niet-politieke onderwerpen is een dergelijke vrije zone belangrijk, aangezien we pas tot een goed gesprek kunnen komen, wanneer alle gesprekspartners ook daadwerkelijk durven zeggen wat ze denken. Een filosofisch gesprek moet immers gebaseerd zijn op het verstand en niet op angst voor bepaalde machthebbers. Dit is echter niet altijd gemakkelijk. Er zijn namelijk nogal wat mensen die een bepaalde autoriteit uitstralen. Hierboven gaf ik het voorbeeld van de minister, een voorbeeld dat verwijst naar de politiek. Maar ook binnen het bedrijfsleven of het onderwijs zal men zich moeten inspannen om een dergelijke vrije zone voor een filosofisch gesprek te creëren. Bij filosofische gesprekken met bijvoorbeeld een afdeling van een bedrijf of een klas op de middelbare school, is er een leidinggevende of een docent betrokken. Toch zullen de gesprekspartners zich vrij moeten voelen om een kritische houding aan te nemen ten opzichte van de ander, ook wanneer die ander degene is die hun promotie beoordeelt of proefwerk becijfert. Om een filosofisch gesprek binnen een vrije zone te kunnen laten plaatsvinden, zal in het gesprek niet de hiërarchie moeten gelden die buiten het gesprek wel geldt.

Een dergelijke vrije zone waarbij iedereen vrij kan spreken zonder bang te zijn voor de macht die een andere gesprekspartner over hem heeft, machtsvrije communicatie, is volgens Habermas niet vanzelfsprekend of gemakkelijk. Hoewel men het zich wellicht niet bewust is, doet men namelijk al snel een beroep op een bepaalde autoriteit wanneer men stelling neemt. Wanneer men bijvoorbeeld spreekt over het ontstaan van de aarde baseert men de uitspraken op de wetenschap of een bepaalde religie. De wetenschap of religie werkt dan als een soort machtsmechanisme door in het gesprek. Om ervoor te zorgen dat er binnen een vrije zone echt sprake is van machtsvrije communicatie is het volgens Habermas dan ook van belang dat de uitspraken gedaan worden op basis van het verstand. Slechts het verstand mag binnen een filosofisch gesprek de grond zijn voor onze uitspraken. (Bohman, 2011) Hoewel vanuit een heel ander vertrekpunt dan bij Kant, zien we hier weer dat voor rationaliteit een hoofdrol is weggelegd binnen filosofische gesprekken.

SOCRATISCH GESPREK

Wanneer men zich afvraagt hoe een filosofisch gesprek, dus een gesprek met *a priori* uitspraken binnen een vrije zone, eruit zal zien zal men al snel uitkomen bij de filosofie van Socrates zoals deze door Plato beschreven is.¹ De aanpak van Socrates bestond er namelijk uit om filosofische gesprekken te voeren over filosofische onderwerpen, zonder dat hij zelf artikelen, boeken of redevoeringen schreef. (Nelson 1994, p. 10) Deze gesprekken hadden niet de vorm van wat wij nu een debat noemen; een gesprek waarbij verschillende deelnemers elkaar door middel van argumenten proberen te overtuigen van hun eigen standpunten. Socrates stelde in zijn gesprekken voornamelijk vragen. Hij bevroeg zijn gesprekspartner op diens standpunten en door deze vragen probeerde hij de ander in te laten zien dat verschillende uitspraken die hij deed niet met elkaar in overeenstemming waren. Zonder dat Socrates zelf bepaalde standpunten innam, wist hij de ander er toch van te overtuigen dat aan diens kennis het nodige schortte.

Hoewel een socratisch gesprek gemakkelijk lijkt, is het niet gemakkelijk te voeren. We zijn sterk geneigd om altijd onze mening te verkondigen en anderen te overtuigen van onze standpunten, terwijl het daar bij een socratisch gesprek juist niet om moet gaan. Menig socratisch gesprek heb ik dan ook al zien verzanden tot een gangbare discussie.

Ook al is het socratisch gesprek het schoolvoorbeeld van een filosofisch gesprek is, hoeven we ons allerm minst tot socratische gesprekken te beperken. Het socratisch gesprek is een goede maar zeker niet de enige vorm die een filosofisch gesprek kan krijgen. Het stellen van vragen zal in andere vormen van filosofische gesprekken altijd een plaats blijven innemen, al is het maar om de verschillende standpunten duidelijk te krijgen. Wanneer ik verder in dit onderzoek zal schrijven over een filosofisch gesprek, beperk ik mij niet tot de vorm van het socratische gesprek. Een gesprek is volgens mij filosofisch wanneer de uitspraken binnen het gesprek daadwerkelijk *a priori* uitspraken zijn en geprobeerd wordt deze uitspraken zo goed mogelijk te begrijpen door ze te analyseren.

¹ Socrates zelf heeft geen geschriften nagelaten waaruit we zijn filosofie op kunnen maken. De belangrijkste bronnen die we hebben voor zijn filosofie zijn geschriften van de hand van Plato. Wanneer we spreken over de mening of de filosofie van Socrates, is dit altijd zijn mening of filosofie zoals Plato deze heeft geïnterpreteerd en weergegeven.

1.2 HET DOEL VAN EEN FILOSOFISCH GESPREK

Net hebben we gezien wat een filosofisch gesprek precies inhoudt. Op basis daarvan zouden we gemakkelijk een filosofisch gesprek kunnen beginnen en dergelijke gesprekken worden ook steeds populairder en vinden steeds vaker plaats, zo betogen Schaubroeck en Vleminck. (Schaubroeck en Vleminck 2011, p. 307) We dienen ons echter eerst nog af te vragen waarom we überhaupt aan een dergelijk gesprek zouden beginnen. Hoewel filosofie aan populariteit wint is het voor veel mensen allerm minst helder waarom men nu een dergelijk gesprek zou gaan voeren en waarom de filosofie zo belangrijk is dat er een academische studierichting voor is. Wanneer ik aangeef dat ik filosofie studeer, vragen mensen mij bijna altijd wat je daar nu precies mee kunt. Wat leer je nu eigenlijk van een dergelijke studie? Wat is het doel van al die lessen? Daarom wil ik stilstaan bij de doelen van een filosofisch gesprek. Het gaat mij hier voornamelijk om het filosofische doel achter het gesprek en niet om de praktische gevolgen ervan die bijvoorbeeld een directeur voor ogen kan hebben wanneer hij een filosofisch gesprek arrangeert voor (een deel van) zijn werknemers.

ANALYSE VAN SYNTHETISCHE UITSPRAKEN

Zojuist zagen we dat een filosofisch gesprek moet bestaan uit *a priori* uitspraken. En zowel Kant als Nelson beschouwen de synthetische *a priori* uitspraken als de belangrijkste. Hieruit zou men op kunnen maken dat voor hen het doel van een filosofisch gesprek ligt in het doen van uitspraken die nieuwe kennis opleveren en hiermee in het vinden van antwoorden op vragen die gesteld worden. Hoewel dit misschien het uiteindelijke doel van het gesprek is, zien we dat vooral Kant erkent dat het gesprek voornamelijk zal bestaan uit analytische uitspraken, die de vragen die gesteld worden verhelderen. Het doen van synthetische *a priori* uitspraken kan pas nadat dergelijke uitspraken grondig geanalyseerd zijn. Laten we kijken hoe we dit terugzien bij wat ik het schoolvoorbeeld van een filosofisch gesprek noemde, namelijk het socratisch gesprek. De socratische methode wil primair door het stellen van vragen mogelijke onjuistheden in de formuleringen van de gesprekspartners aanwijzen. En een uitspraak is dan onjuist wanneer ze in tegenspraak is met andere uitspraken. Binnen de Socratische methode wordt er dus slechts gestreefd naar consistentie. Alleen wanneer verschillende uitspraken niet in tegenspraak met elkaar zijn kunnen we ze - althans voorlopig - laten staan. Hierdoor wordt er een systeem opgebouwd van verschillende uitspraken die in elk geval onderling in overeenstemming met elkaar zijn.

Maar deze consistentie geeft natuurlijk nog geen garantie dat al deze uitspraken ook echt juist zijn. (Nelson 1994, p. 18) Kessels beweert dan ook dat voor Socrates het vinden van de waarheid niet belangrijk was. Beschrijvingen laten ook vaak zien dat Socrates zelf niet dacht de waarheid te bezitten of te kennen. Binnen een gesprek lijkt waarheidsvinding niet voorop te staan voor Socrates, het gaat er hem vooral om dat beide gesprekspartners hun opvattingen onderzoeken en indien nodig de onjuistheid ervan signaleren. Het onderzoek zelf is belangrijker dan de eventuele uitkomst, namelijk het vinden van de waarheid. Socrates laat dan ook veel meer binnen zijn gesprek de onmogelijkheid van het vinden van de waarheid zien, dan dat hij haar aan het licht brengt. (Nelson 1994, p. 20) Hierdoor zou je kunnen zeggen dat het doen van synthetische *a priori* uitspraken voor Socrates helemaal geen belangrijk onderdeel van een filosofisch gesprek is. Het gaat hem er namelijk niet primair om antwoorden te vinden of nieuwe kennis te vergaren, maar zijn doel is er vooral in gelegen de onjuistheid van de kennis van de ander aan het licht te brengen. Dit in tegenstelling tot de doelen die Nelson stelt aan een

filosofisch gesprek, aangezien voor hem de waarheid en het ontdekken daarvan wel degelijk een belangrijk onderwerp is van de filosofie en het doen van synthetische uitspraken belangrijker is dan het doen van analytische uitspraken. Hij stelt dat als filosofie al een inhoud kan hebben, deze inhoud zeker waarheid moet zijn. (Nelson 1994, p. 16)

ELENCHUS

Toch kunnen de benaderingen van Socrates aan de ene en Kant en Nelson aan de andere kant binnen een filosofisch gesprek allebei een rol spelen. Het proces waarin Socrates vragen stelt en daarmee de onjuistheid in de uitspraken van zijn gesprekspartner aanwijst wordt door Plato beschreven als de *elenchus* of het verhoor.² Aangezien het hier alleen gaat om het aantonen van onjuistheden en niet om het vinden van nieuwe waarheden, beschrijft Kessels de elenchus dan ook als 'primair negatief en deconstructief'. (Nelson 1994, p. 12-13) Maar de elenchus kan ook een positief doel hebben. Doordat men via de elenchus erop gewezen wordt dat de eigen opvattingen onjuist zijn, zal men meer open staan voor de opvattingen van de ander en eerder bereid zijn om de juistheid van die opvattingen te erkennen. Men heeft immers net ontdekt dat de eigen opvattingen niet juist bleken te zijn en zal hierdoor meer geneigd zijn op zoek te gaan naar de waarheid in datgene wat de ander beweert.³

Plato beschrijft dit proces als volgt: "Als die man dat [de onderlinge tegenstrijdigheid van verschillende van zijn opvattingen. – J.K.] inziet wordt hij boos op zichzelf en welwillend ten opzichte van de anderen. Op die manier wordt hij bevrijd van arrogante en aanmatigende ideeën over zichzelf, en dat is het mooiste en ook voor de patiënt het beste." (Robinson 1941, p. 12) De elenchus heeft hiermee een zuiverende werking en wordt door Schaubroeck en Vleminck ook gekoppeld aan de zorg voor de eigen psyche die de filosoof moet praktiseren. De filosofie heeft het doel het denken van de mens gezond te houden en daarvoor moeten negatieve of onjuiste overtuigingen gecorrigeerd of geïsoleerd worden. (Schaubroeck en Vleminck, 2011, p. 311) Dat maakt waarheid voor Socrates ook belangrijker dan ze in de vorige sub-paragraaf misschien leek te zijn. Hoewel Socrates de waarheid niet aan het licht brengt in zijn gesprekken en zelfs aangeeft dat het bezitten van de waarheid wellicht onmogelijk is, komen we door ons te verwijderen van onwaarheid mogelijk toch een stapje dichterbij de waarheid.

Zo kan de elenchus die op zichzelf negatief en deconstructief is ervoor zorgen dat mensen een volgende stap zetten in het proces dat ze doormaken en daarna wel degelijk op zoek gaan naar de waarheid. Tenslotte willen mensen in een filosofisch gesprek graag antwoorden vinden op de probleemstellingen waarmee ze zich bezig hebben gehouden. Men gaat op zoek naar uitspraken die niet door de elenchus omver geworpen kunnen worden. En zo komt men op waarheden die via het menselijk verstand bereikt worden. Slechts door zuiver redeneren en analyseren zal men filosofische waarheden kunnen ontdekken. Dit brengt ons volgens Nelson bij het hoogste doel van de filosofie. Dit hoogste doel of deze hoogste opgave is dat 'filosofie ons de ongeschreven wetten dient duidelijk te maken, dat wil zeggen: de wetten die los van alle gezag en traditie gelden, die ons veeleer door het menselijk verstand zelf zijn voorgeschreven'. (Nelson 1994, p. 49)

² De elenchus is een term die wordt gebruikt in *De Sofist* van Plato. Engelse vertalingen van de tekst (waaronder die van Leslie B. Jowet) gebruiken de term 'examination' wat vertaald kan worden met verhoor of onderzoek.

³ Uiteraard gaat het hier om een theoretische beschrijving van de elenchus. Psychologisch onderzoek laat zien dat mensen in de praktijk niet snel geneigd zijn de onjuistheid van hun eigen opvattingen te erkennen.

Zo bezien gaat men in een filosofisch gesprek via de elenchus op zoek naar waarheid die is gegrond op het menselijke verstand. Te stellen dat men binnen een filosofisch gesprek slechts treft naar consistentie geeft dan ook een te beperkt beeld van het doel van een filosofisch gesprek. Het uiteindelijke doel van dergelijke gesprekken blijft het doen en analyseren van synthetische a priori uitspraken waarmee men hoopt de waarheid te vinden dan wel haar te benaderen.

ORIËNTATIE OP DE WERKELIJKHEID

Deze zoektocht naar waarheid gegrond op het verstand is echter niet los te zien van de wereld om ons heen. Wanneer we synthetische *a priori* uitspraken doen die via de elenchus niet als onjuist kunnen worden bestempeld, maar niet in overeenstemming zijn met de zintuiglijk waarneembare werkelijkheid, zullen we die binnen een filosofisch gesprek toch moeten verwerpen. Volgens Veling is het uitgangspunt van een filosofisch gesprek dan ook de oriëntatie op de werkelijkheid waar we zelf onderdeel van uit maken. Binnen de filosofie zou er volgens hem vooral gekeken moeten worden naar de reële positie van mensen en hun relatie met wat er om hen heen is. (Veling 2000, p. 10)

Deze oriëntatie op de werkelijkheid valt uiteen in 3 verschillende aspecten. Mensen die zich oriënteren zoeken in eerste instantie naar feitelijke kennis, streven er vervolgens naar zicht te krijgen op de samenhang en ten slotte willen ze zich een visie vormen op zichzelf in relatie tot wat hen omgeeft. (Veling 2000, p. 11) Dit is een brede benadering van de werkelijkheid, die nog voortvloeit uit de tijd dat er nog geen strikt onderscheid was tussen de filosofie en de verschillende empirische wetenschappen zoals biologie of scheikunde. Deze vakwetenschappen houden zich nu vooral bezig met het vergaren van feitelijke kennis over de wereld en proberen samenhang te ontdekken in die werkelijkheid, dus met de eerste twee aspecten van de oriëntatie. Volgens Veling blijft het echter de taak van de filosofie om alle drie de aspecten van deze oriëntatie mee te blijven nemen in haar onderzoek. Wanneer de vakwetenschap zich bezighoudt met het verzamelen van feitelijke kennis, houdt de filosofie zich nog steeds bezig met de vraag wanneer we kennis feitelijk kunnen noemen en wat we als grond kunnen beschouwen voor zekerheid, vragen die thuishoren bij het derde aspect van de oriëntatie. Het is ook de eerste vraag die Kant gebruikt om het doel van de filosofie te typeren: 'Wat kan ik weten?' (Veling 2000, p. 12) Op deze en andere vragen probeert de filosoof een antwoord te krijgen dat objectief is of in elk geval algemene geldingskracht heeft.

Op de vragen die gesteld worden binnen de filosofie is echter geen gemakkelijk antwoord te vinden. Veling stelt dan ook, ongeveer net als Socrates, dat het doel van de filosofie voornamelijk het stellen van vragen is. Door te filosoferen zullen er nauwelijks antwoorden gevonden worden, maar vermenigvuldigen de vragen zich alleen maar. Toch is het dieperliggende doel van al die vragen bij Socrates anders dan bij Veling. Bij Socrates dienen de vragen ertoe inzicht te krijgen in de onkunde van de mens. Volgens Veling hebben de vragen echter juist het doel om een persoonlijke keuze te kunnen maken tussen de verschillende opvattingen die in het gesprek aan de orde komen. De vragen laten zien dat er niet vanuit een autoriteit een antwoord te geven is. Binnen de filosofie zijn er dus geen zekerheden over de juistheid van antwoorden te vinden, maar slechts vragen die ieder persoonlijk helpen zich te oriënteren en daarmee wellicht antwoorden te vinden op voor hem belangrijke vragen. (Veling 2000, p. 17)

Dat de antwoorden vaak uitblijven en dat het verstand vaak niet in staat is de filosofische vragen te beantwoorden is voor Veling nog geen reden om rationaliteit te verwerpen als een goede

basis van filosofisch bezigzijn. Er is namelijk geen alternatieve manier om de vragen te beantwoorden. Het beste wat we op dit moment kunnen doen is door middel van het verstand de vragen expliciteren. Veling verwoordt dit mooi wanneer hij schrijft: 'De levensvragen, waarin de filosofie de eeuwen door geïnteresseerd is geweest, laten zich niet verdringen. En waar anders dan in de filosofie, die rationaliteit als haar wezenskenmerk heeft, zouden we moeten zoeken naar antwoorden?' (Veling 2000, p.26) Hoe mooi deze woorden ook klinken, ze lijken ons een hopeloze missie voor te stellen. De filosofie stelt zich als doel antwoorden te vinden op levensvragen terwijl ze die antwoorden niet kan leveren.

MOGELIJKE ANTWOORDEN SELECTEREN

Eerder stelde ik dat het uiteindelijke doel van filosofische gesprekken het doen van synthetische a priori uitspraken is waarmee men de waarheid hoopt te vinden dan wel te benaderen terwijl we zojuist zagen dat het vinden van antwoorden op levensvragen en daarmee het doen van ware synthetische a priori uitspraken voor de filosofie niet mogelijk is. We zullen daarom moeten erkennen dat veel filosofische gesprekken voornamelijk zullen bestaan uit het analyseren van synthetische a priori uitspraken doormiddel van het stellen van vragen en het erkennen van problemen. Hierdoor ontstaat er namelijk een openheid die er volgens Nelson toe leidt dat er ontvankelijkheid ontstaat voor het ontdekken van de waarheid in de mening van de ander, maar die er volgens Veling vooral toe leidt dat men inziet dat er geen definitieve antwoorden en daarmee geen dito waarheden zijn. Ze laat iedereen vrij in het kiezen van zijn opvattingen en standpunten.

René van Woudenberg stelt dat de geschiedenis van de filosofie ons geleerd heeft dat het doel dat Veling hiermee stelt aan filosofische gesprekken realistischer is dan het doel dat Nelson nastreeft. Na eeuwenlang filosofische gesprekken te hebben gevoerd, heeft de filosofie immers de waarheid die volgens Nelson in het filosofisch gesprek gevonden zou moeten worden nog niet ontdekt, noch is er algemeen aanvaarde consensus bereikt. (Woudenberg 1992, p. 13) Men kiest veel meer van persoon tot persoon voor verschillende opvattingen zoals Veling beargumenteert. De keuze binnen een filosofisch gesprek is echter niet zo ruim dat men alles maar kan zeggen. Door middel van de vragen die gesteld worden en de elenchus die daarop volgt, laat de filosofie ons zien welke keuze we hebben en welke gedachten we toch als onjuist moeten bestempelen.

Daarom zou ik willen stellen dat het doel van een filosofisch gesprek is om door middel van het stellen van vragen en het analyseren van opvattingen vast te stellen welke synthetische a priori uitspraken we als mogelijk antwoord kunnen laten staan en welke we moeten verwerpen. Hierdoor neemt het doen van a priori analytische uitspraken een zeer belangrijke plaats in binnen het filosofisch gesprek, maar staan deze uitspraken in dienst van het begrijpen en beoordelen van de synthetische a priori uitspraken. Hierdoor blijft het zoeken naar waarheid het uiteindelijke doel van filosofische gesprekken. Wel moet worden opgemerkt dat we de synthetische a priori uitspraken die we niet verwerpen slechts voorlopig als mogelijk antwoord kunnen laten staan, zonder dat we direct pretenderen dat het mogelijke antwoord ook direct het enige juiste antwoord en daarmee de waarheid is. Ook kan het zo zijn dat het analyseren van de vraag laat zien dat het geen goede vraag is of in elk geval geen puzzel die door de filosofie opgelost zou moeten worden. In dat geval kan de analyse ervoor zorgen dat de vraag afgevoerd kan worden en daarmee het beantwoorden van de vraag onbelangrijk geworden is. Zo kunnen we door onjuiste uitspraken en irrelevante vragen te verwerpen de filosofie meer en meer zuiveren van onjuistheden en daarmee de waarheid steeds meer benaderen.

1.3 CONCLUSIE

In dit hoofdstuk heb ik verhelderd wat volgens mij onder een filosofisch gesprek verstaan zal moeten worden. Een filosofisch gesprek is een gesprek dat gevoerd wordt op basis van het verstand en niet op basis van de empirie. Dit betekent dat in een dergelijk gesprek a priori uitspraken gedaan worden. Aangezien het in een filosofisch gesprek gaat om het onderzoeken van elkaars opvattingen is het van belang dat iedere opvatting in twijfel getrokken kan worden door de gesprekspartners. Dit betekent dat een filosofisch gesprek moet plaatsvinden in een machtsvrije zone en er binnen het gesprek geen hiërarchie mag zijn tussen de verschillende gesprekspartners.

Het doel van een filosofisch gesprek is dat de gesprekspartners meer inzicht krijgen in de juistheid dan wel de onjuistheid van synthetische *a priori* uitspraken die binnen het gesprek gedaan worden. Dit inzicht wordt bereikt door de gedane uitspraken en de gestelde vragen te analyseren. Dit betekent dat ook analytische a priori uitspraken een belangrijke rol spelen binnen een filosofisch gesprek. Al met al zal de filosofie niet de antwoorden kunnen geven op de levensvragen die binnen een filosofisch gesprek gesteld worden, maar kan ze een onderscheid maken tussen de antwoorden die verworpen moeten worden en de antwoorden die als mogelijk antwoord kunnen blijven staan. Door het verwerpen van onjuiste antwoorden zal de filosofie ons dichter bij de waarheid brengen, ook al wordt in het gesprek geen ultieme waarheid bereikt.

HOOFDSTUK 2

VOORWETENSCHAPPELIJKE OPVATTINGEN IN EEN FILOSOFISCH GESPREK

In het vorige hoofdstuk is er meer duidelijkheid ontstaan over wat onder een filosofisch gesprek verstaan moet worden. Binnen een dergelijk gesprek duiken vaak voorwetenschappelijke opvattingen op. Om dit te illustreren wil ik een voorbeeld geven van een dergelijk gesprek dat in een onderwijssituatie plaatsvond.

De klas bestond uit de 13 kinderen van de plusklas van groep 7 en 8, die een module filosofie aangeboden kregen door een student van de pabo en een filosofiestudent. Die dag stond de vraag centraal: Is de mens ook een dier? Na een inleiding ontstond er tussen de leerlingen een filosofisch gesprek over deze vraag. Het begon met het bespreken van eventuele specifieke eigenschappen van de mens. Toen nam het gesprek echter een andere wending. Eén van de leerlingen gaf aan dat de mensen volgens de evolutietheorie uit de dieren zijn ontstaan en we daarom kunnen zeggen dat ze ook dieren zijn. Een andere leerling reageerde hierop door te zeggen: 'Dat is wat jij gelooft. Maar ik geloof dat God de mens geschapen heeft apart van de dieren en dat de mensen anders zijn omdat ze een relatie kunnen hebben met God.' Hier waren de andere leerlingen even stil van. Natuurlijk was niet iedereen het er mee eens, maar ze hadden inmiddels wel zoveel ervaring met het filosofisch gesprek dat ze niet zomaar durfden zeggen: 'Echt niet!' Totdat een leerling zich hardop afvroeg of de evolutietheorie nu bewezen was of niet. De vraag of de mens ook een dier was, werd even aan de kant geschoven. De leerlingen vonden dat ze eerst maar antwoord moesten hebben op de vraag of de evolutietheorie nu bewezen was of niet, voor ze de vraag naar de identiteit van de mens konden beantwoorden.⁴

Hier zien we een voorbeeld van hoe een filosofisch gesprek kan verlopen. Op basis van een filosofische vraag wordt er door enkele leerlingen een synthetische a priori uitspraak gedaan over het ontstaan van de mens. Twee uitspraken conflicteren echter; ze kunnen dus niet beide waar zijn. Vervolgens wordt het onderwerp even aan de kant geschoven, omdat eerst geanalyseerd moet worden wat bepaalde opmerkingen nu precies inhouden en hoe we die moeten begrijpen. De synthetische a priori uitspraken die hier gedaan worden, zijn voorbeelden van voorwetenschappelijke opvattingen.

In dit hoofdstuk zal ik eerst onderzoeken wat voorwetenschappelijke opvattingen zijn. Vervolgens zal ik nagaan welke rol deze spelen binnen het filosofisch gesprek. Daarvoor zal ik eerst ingaan op de noodzakelijkheid van de aanwezigheid van voorwetenschappelijke opvattingen binnen het filosofisch gesprek en daarna op de zeggingskracht die dergelijke opvattingen hebben binnen het gesprek.

2.1 VOORWETENSCHAPPELIJKE OPVATTINGEN

In het praktijkvoorbeeld aan het begin van dit hoofdstuk zagen we dat de leerlingen in het gesprek hun levensovertuiging als argument gebruikten. In Nederland heeft iedereen recht op

⁴ Deze samenvatting is een vrije weergave van een gesprek dat plaatsvond op een openbare basisschool in Rotterdam-Zuid. Bij dit gesprek was ik zelf de filosofiedocent die de les aanbood samen met een collega van de Pabo.

zijn eigen 'godsdienst of levensovertuiging' dat vastgelegd is in artikel 1 van de grondwet.⁵ Hoewel dit een norm is waar men trots op is en die men belangrijk vindt, wordt hij verschillend geïnterpreteerd. Dit komt onder andere omdat het niet altijd evident is wanneer we precies spreken over een godsdienst of levensovertuiging. Als het gaat over het christendom zal dit niet veel discussie opleveren; voor veel mensen is het direct duidelijk dat dit een godsdienst is. Er zijn echter stromingen en groeperingen die minder gemakkelijk in te delen zijn. Men kan zich afvragen of bepaalde vormen van meditatie en spiritualiteit onder de godsdiensten vallen, ook wanneer er geen beroep wordt gedaan op een god.

Met de vraag over hoe we religie definiëren heeft ook Daniel C. Dennett geworsteld. De essentie van religies of levensovertuigingen is namelijk helemaal niet gemakkelijk voor te stellen. Wanneer we godsdiensten of levensovertuigingen proberen te classificeren stuiten we volgens Dennett op hetzelfde probleem als wanneer we het dierenrijk proberen te classificeren. De verschillende diersoorten hebben overeenkomsten en verschillen en willen we de diersoorten classificeren, dan zullen we aan moeten geven waarom bepaalde eigenschappen essentiëler zijn dan andere. Hij noemt hierbij het voorbeeld van haaien en dolfijnen. Het zijn dieren die erg veel overeenkomsten hebben en daarom vroeger in dezelfde categorie diersoorten geplaatst werden. Toch valt tegenwoordig een haai onder de vissen, terwijl een dolfijn onder de zoogdieren valt. Hieruit blijkt dat biologen op een gegeven moment besloten hebben dat de eigenschap 'leven in de oceaan' minder essentieel is dan de eigenschap 'het zogen van jongen'. (Dennett 2006, p. 19)

Om dit probleem waar Dennett op wijst enigszins te kunnen ondervangen spreek ik in mijn onderzoek niet over religies of levensbeschouwingen, maar trek ik het breder en spreek ik over voorwetenschappelijke opvattingen. Uiteraard moeten we dan nog wel definiëren wat voorwetenschappelijke opvattingen zijn. Kort gezegd zijn dit alle opvattingen die niet wetenschappelijk bewezen kunnen worden, maar dit verdient nog enige verduidelijking.

OPVATTINGEN OVER DE MENS EN DE WERELD

Wanneer Michiel Leezenberg probeert een definitie van religie te geven, komt hij dezelfde moeilijkheid tegen als Dennett. Het is moeilijk de veelvoud van religieuze verschijningsvormen met één definitie te beschrijven zonder te vervallen in een bepaald essentialisme. (Leezenberg 2007, p. 14) Daarom bekijkt hij religie vanuit verschillende invalshoeken, waaronder de religie als overtuiging.

Wanneer Leezenberg religie als overtuiging bespreekt, betoogt hij dat -los van het geloof in het bestaan van één, meerdere of helemaal geen goden- binnen iedere religie er een visie is op de mens en zijn relatie tot de kosmische orde. (Leezenberg 2007, p. 15) Het gaat hier dus om de visie die de mens heeft op zichzelf en zijn relatie met de werkelijkheid. Laten we hiervan een voorbeeld geven vanuit de christelijke religie. Het scheppingsverhaal uit Genesis beschrijft hoe God de wereld geschapen heeft. Hieruit is binnen het christelijk geloof een visie op de mens en zijn relatie met de werkelijkheid ontwikkeld. Zo staat er bijvoorbeeld beschreven dat God de mensen apart van de dieren geschapen heeft en hij Adam de dieren namen laat geven. (NBV, Genesis 1&2) Hierdoor hebben de christenen de opvatting dat de mens boven het dierenrijk staat en God hem de heerschappij over de aarde heeft gegeven. (NBV, Psalm 8:7) Binnen het

⁵ De volledige tekst van dit artikel luidt: Allen die zich in Nederland bevinden, worden in gelijke gevallen gelijk behandeld. Discriminatie wegens godsdienst, levensovertuiging, politieke gezindheid, ras, geslacht of op welke grond dan ook, is niet toegestaan.

Bron: http://wetten.overheid.nl/BWBR0001840/geldigheidsdatum_25-02-2014

christelijk geloof heeft men dus een duidelijke visie op wat de mens is en hoe de mens zich tot de werkelijkheid verhoudt.

Er zijn echter ook opvattingen over de mens en de wereld die we waarschijnlijk niet direct als religieus zouden bestempelen. Laten we hiervoor het voorbeeld bekijken van de evolutietheorie. Veel aanhangers van de evolutietheorie zullen zich waarschijnlijk niet religieus noemen en zelf heb ik er ook grote moeite mee deze theorie binnen het scala aan religies te positioneren. Toch brengt deze theorie wel degelijk opvattingen over de mens en de wereld met zich mee. Dit zien we bijvoorbeeld terug bij de evolutionist Dawkins in zijn boek *Het grootste spektakel ter wereld* waarin hij naar eigen zeggen het bewijs voor evolutie en het ontstaan van de mens via die evolutie levert. In dit boek geeft Dawkins niet slechts een beschrijving van hoe deze evolutie verlopen is, maar doet Dawkins ook uitspraken over wat dit volgens hem voor invloed heeft op de relatie tussen mensen en dieren en dieren onderling. Zo beschrijft hij dat er vanuit de evolutie geen enkele reden is een hiërarchie aan te brengen tussen verschillende diersoorten, laat staan de mens boven alle dieren te plaatsen. (Dawkins 2009, p. 147-148) Er worden dus ook vanuit de evolutietheorie uitspraken gedaan over de mens en zijn relatie tot de wereld.

Al deze opvattingen over de mens en zijn relatie tot de wereld zijn voorwetenschappelijke opvattingen. Deze opvattingen komen soms voort uit een bepaalde religie, soms uit een wetenschappelijke theorie en soms zit er geen groter gedachtengoed achter maar zijn het gewoon opvattingen of intuïties die mensen hebben.

VOORWETENSCHAPPELIJK

Zojuist zagen we dat een voorwetenschappelijke opvatting een opvatting is over de mens en zijn relatie tot de wereld. Dit verklaart echter nog niet waarom we deze opvattingen nu specifiek voorwetenschappelijk noemen. Binnen deze scriptie vind ik twee aspecten aan de voorwetenschappelijke opvattingen belangrijk, die beide in het woord voorwetenschappelijk vervat zitten.

Ten eerste zijn voorwetenschappelijke opvattingen géén wetenschappelijke opvattingen. Er zijn bijvoorbeeld allerlei theorieën over het ontstaan van de aarde en van de mensen op deze aarde. Al deze theorieën en opvattingen zijn echter niet sluitend te bewijzen door de empirische wetenschappen en daardoor voorwetenschappelijk. Voorwetenschappelijke uitspraken zijn altijd synthetische a priori uitspraken. Hoewel veel voorwetenschappelijke opvattingen die we hebben geen direct product van het eigen verstandelijk redeneren zijn, maar we deze opvattingen vaak meekrijgen vanuit het milieu waar we in opgevoed worden, zijn dergelijke voorwetenschappelijke opvattingen uiteindelijk wel altijd het product van menselijk redeneren en nooit van bijvoorbeeld wetenschappelijke waarneming of metingen.

Dit roept wel de vraag op wanneer uitspraken wetenschappelijk bewezen zijn en wanneer ze voortkomen uit het menselijk verstand. Voor sommige uitspraken is dit misschien gemakkelijk. Wanneer we bijvoorbeeld beweren 'De zon gaat vanavond om 20:14 uur onder' kunnen we door empirische waarneming controleren of deze uitspraak klopt. Voor de uitspraak 'De zon gaat iedere avond onder' wordt dit echter al lastiger. We kunnen deze uitspraak wetenschappelijk bevestigen op basis van inductie. Inductie houdt in dat we, nadat we door middel van een experiment aangetoond hebben dat in alle onderzochte gevallen een bepaalde situatie het geval is, we vervolgens deze waarneming veralgemeniseren en er vanuit gaan dat deze situatie altijd voor zal komen. Om de uitspraak de 'De zon gaat iedere avond onder' te bevestigen, zouden we

dan bijvoorbeeld een experiment op kunnen zetten waarbij we 4 jaar lang elke dag kijken of de zon ondergaat. Wanneer dit voor elke dag het geval is, zouden we dan op basis van inductie kunnen zeggen dat de zon inderdaad iedere avond onder gaat.

Volgens Karl Popper is het echter zo dat we via inductie nooit tot zekere kennis kunnen komen, omdat inductieve kennisclaims ons alleen iets zeggen over wat we in het verleden ervaren hebben en geen garantie kunnen bieden voor datgene wat we in de toekomst zullen ervaren. (Popper 1978, p. 67) Dat de zon in het verleden iedere avond onder is gegaan, wil nog niet zeggen dat de zon deze avond ook weer onder zal gaan. Dat weten we pas zeker wanneer we het die avond hebben waargenomen. Volgens Popper is het dan ook niet mogelijk om over dergelijke uitspraken absolute zekerheid te verkrijgen. Aangezien de wetenschap toch op zoek is naar zekerheid, moeten we volgens Popper geen wetenschap bedrijven op basis van inductie, maar op basis van falsificatie. Dit houdt in dat we op zoek moeten gaan naar een bewijs dat onze bewering onjuist (in het Duits: falsch) is. Wanneer we een avond treffen waarop de zon niet ondergaat, weten we zeker dat de uitspraak 'De zon gaat iedere avond onder' onjuist is. (Popper 1978, p. 80)

Via deze methode van Popper kunnen we tot absoluut zekere uitspraken komen, maar het nadeel aan deze methode is dat we slechts met zekerheid kunnen volhouden dat een bepaalde stelling onjuist is. Op deze manier bereiken we wel zekerheid, maar is het bereiken van de waarheid door middel van de empirische wetenschappen onmogelijk. Dit terwijl we volgens de methode van inductie wel zekerheid kunnen krijgen door middel van de empirische wetenschappen. Volgens de methode van inductie zal de uitspraak 'De zon gaat iedere avond onder' een uitspraak zijn die een wetenschappelijke waarheid vertolkt, terwijl deze uitspraak volgens Popper geen wetenschappelijke, maar een voorwetenschappelijke uitspraak is, aangezien we over deze uitspraak geen zekerheid hebben. Voor al deze voorwetenschappelijke opvattingen, is het echter wel van belang dat we proberen er zekerheid over te krijgen. Dat voorwetenschappelijke opvattingen niet wetenschappelijk bewezen kunnen worden, wil dan ook niet zeggen dat ze totaal los staan van de wetenschap en de wetenschap zich ook niet met deze opvattingen bezighoudt.

Voor wetenschappelijke theorieën is wellicht evident dat de wetenschap zich met de fundering van deze opvattingen bezighoudt. Deze theorieën zijn immers op basis van wetenschappelijk onderzoek niet zozeer bewezen, maar wellicht wel aannemelijk gemaakt. Er zijn echter ook wetenschappers die zich bezighouden met het zoeken naar bewijzen voor bijvoorbeeld gebeurtenissen die in de Bijbel beschreven worden. Zo iemand is de archeoloog Robert Ballard. (Winkler, 1999) Deze is in de Zwarte Zee op zoek gegaan naar bewijzen voor of sporen van de zondvloed zoals deze in Genesis 7 beschreven wordt. En zo zijn er talloze voorbeelden te noemen van wetenschappers die vanuit hun vakgebied proberen wetenschappelijk bewijs te vinden voor gebeurtenissen die in de Bijbel beschreven worden en zo hun voorwetenschappelijke opvattingen proberen aannemelijk te maken.

Dat opvattingen voorwetenschappelijk zijn wil dus niet zeggen dat de wetenschap er totaal niets over te zeggen heeft of zich er niet mee bezighoudt, maar wel dat het de wetenschap nog niet gelukt is de opvattingen te staven. Het kan wel zo zijn dat bepaalde wetenschappelijke waarnemingen bepaalde opvattingen meer of minder aannemelijk maken, maar zolang een opvatting nog niet bewezen is blijft deze niet wetenschappelijk en daarmee voorwetenschappelijk.

Een tweede reden om te spreken van voorwetenschappelijke opvattingen is dat deze opvattingen ook daadwerkelijk vooraf gaan aan de wetenschap. Ze vormen onze basis van waaruit we de wereld om ons heen proberen te begrijpen en zijn bepalend voor hoe we ons verhouden tot de wetenschap. Net zagen we dat we volgens Popper wetenschap moeten bedrijven op basis van falsificatie. Dit is een duidelijk voorbeeld van een voorwetenschappelijke opvatting die onze houding ten opzichte van de wetenschap bepaalt. Er zijn echter ook opvattingen waarbij dit minder duidelijk naar voren komt, maar die niet minder bepalend zijn voor onze houding ten opzichte van de wetenschap. Een voorbeeld van een dergelijke opvatting is dat een wonder een onverklaarbaar en bovennatuurlijk verschijnsel is dat optreedt wanneer God ingrijpt in de natuur. Wanneer er dan een eenmalige uitzondering is op een natuurwet, kan men dit zien als een wonder van God dat door de mensen verder niet begrepen kan worden. Een daarmee strijdige opvatting, die we bijvoorbeeld bij Spinoza terugvinden, is dat God en de natuur een en hetzelfde zijn. Deze kunnen nooit in tegenspraak met elkaar zijn. Er bestaan volgens Spinoza dan ook geen wonderen die ontstaan doordat God ingrijpt in de natuur. Daarom ziet Spinoza wonderen slechts als verschijnselen van de natuur die wij nog niet begrijpen. (Spinoza 2007, p. 81-83)

Deze beide opvattingen over wat wonderen zijn geven een verschillende visie op de wetenschap en op haar taken. Wanneer immers alles vanuit de natuur te begrijpen is, zal de wetenschap op termijn alle verschijnselen kunnen verklaren en haar taak nog niet volbracht hebben wanneer er onverklaarbare onregelmatigheden optreden in de natuur. In dat geval zal men moeten concluderen dat de natuurwet de werkelijkheid nog niet goed beschrijft en dat de wetenschap deze natuurwet zal moet verbeteren. Deze gedachte is sterk verwant met het sciëntisme; het geloof dat de empirische wetenschappen op termijn de totale werkelijkheid zullen kunnen verklaren. Vanuit deze gedachte zetten onverklaarbare gebeurtenissen de wetenschappen aan om nog beter hun best te doen om de verschijnselen empirisch te verklaren. Wanneer we echter wonderen toeschrijven aan een god zal de wetenschap de verschijnselen nooit volledig kunnen verklaren. De natuurwetten hoeven dan niet alle verschijnselen te verklaren, maar slechts te beschrijven hoe de natuur zich meestal gedraagt. Een onverklaarbare gebeurtenis zet dan niet zozeer de wetenschap aan het werk om de werkelijkheid beter te beschrijven, maar toont de mens de beperktheid van de wetenschap en de macht van God. Voorwetenschappelijke opvattingen bepalen dus onze houding ten opzichte van de wetenschap doordat ze iets zeggen over de mogelijkheden en de doelen van de wetenschap.

We kunnen concluderen dat voorwetenschappelijke opvattingen niet empirisch bewezen kunnen worden en onze houding ten opzichte van de wetenschap bepalen. Als we uitgaan van de falsificatiemethode van Popper betekent dit dat redelijk veel uitspraken voorwetenschappelijk zijn en ik denk dat het goed is dat we deze strikte en daardoor heldere lijn vasthouden. Slechts door falsificatie kunnen we absolute zekerheid verkrijgen. Toch denk ik dat binnen een filosofisch gesprek uitspraken die door middel van inductie tot stand gekomen zijn niet vaak aan de orde gesteld worden. We hebben namelijk geen absolute zekerheid over de uitspraak 'De zon gaat iedere avond onder' maar door middel van inductie kunnen we wel met een zekerheid grenzende waarschijnlijkheid zeggen dat de uitspraak juist is. Daarom is een dergelijke uitspraak strikt genomen een voorwetenschappelijke opvatting, maar zal de waarheid van deze uitspraak niet vaak in de praktijk van het filosofisch gesprek in twijfel worden getrokken. Wanneer er binnen een filosofisch gesprek echter getwijfeld wordt aan de waarheid van een

bepaalde uitspraak, zal deze uitspraak een voorwetenschappelijke opvatting zijn waarvan de juistheid niet via de empirie te bewijzen valt.

2.2 NOODZAKELIJKHEID VAN VOORWETENSCHAPPELIJKE OPVATTINGEN

Wanneer we het hebben over de rol van voorwetenschappelijke opvattingen binnen het filosofisch gesprek is er een misvatting die uit de weg geruimd moet worden. Deze misvatting behelst de gedachte dat men binnen de filosofie op zoek moet gaan naar objectieve en algemeen aanvaarde opvattingen en dat daardoor sterk persoonlijke voorwetenschappelijke opvattingen zoals religieuze uitspraken geen rol zouden mogen spelen in het gesprek. Over het praktijkvoorbeeld aan het begin van dit hoofdstuk, zou men kunnen zeggen dat door het doen van religieuze of op een andere manier voorwetenschappelijke uitspraken het gesprek blokkeerde. Men hield zich daarna immers niet meer bezig met de vraag of de mens nu een dier was, maar ging in gesprek over de vraag of de mens geschapen dan wel geëvolueerd was. Dergelijke uitspraken zouden daarom uit het filosofisch gesprek geweerd moeten worden en er zouden alleen uitspraken gedaan mogen worden die puur rationeel zijn en niet beïnvloed door religies.

In het voorgaande hoofdstuk zagen we al dat de filosofie een bepaalde manier heeft om zich met levensvragen bezig te houden. Het gaat er binnen de filosofie om op een rationele manier te zoeken naar antwoorden op levensvragen, wat uiteraard voor andere antwoorden zorgt dan wanneer we diezelfde vragen vanuit de empirische wetenschappen zouden benaderen. Deze rationele houding sluit persoonlijke betrokkenheid op het onderwerp echter niet uit. (Woudenberg 1992, p. 17) Onze persoonlijke opvattingen mogen wel degelijk een rol spelen binnen het filosofisch gesprek. In de volgende paragraaf zullen we zelfs zien dat het inbrengen van religieuze of andere voorwetenschappelijke opvattingen die sterk onze persoonlijke mening kleuren niet geweerd moeten worden uit het filosofisch gesprek, maar juist een onmisbare rol spelen in dergelijke gesprekken.

SYNTHETISCHE A PRIORI UITSPRAKEN EN VOORWETENSCHAPPELIJKE OPVATTINGEN

In het voorbeeld waar we dit hoofdstuk mee begonnen zagen we dat de voorwetenschappelijke opvattingen die door de leerlingen naar voren gebracht werden heel persoonlijke en deels ook religieuze uitspraken zijn. Men zou kunnen zeggen dat deze uitspraken onwenselijk waren voor het gesprek dat gevoerd werd. Wanneer men met een dergelijk filosofisch onderwerp bezig is, moet dit gesprek niet vervuild worden met religieuze uitspraken. Er zouden dan argumenten gezocht moeten worden die geen religieuze achtergrond hebben.

Zo'n argument zou de opmerking kunnen zijn: 'Mensen verschillen essentieel van dieren aangezien mensen een cultuur hebben en dieren niet' Dit lijkt misschien een uitspraak die objectiever is; hij vertegenwoordigt immers geen religieuze uitspraak of voorwetenschappelijke theorie. Op basis van empirisch onderzoek zouden we waarschijnlijk wel vast kunnen stellen dat mensen een cultuur hebben en dieren niet. Om te beargumenteren dat de mens verschilt van de dieren, moeten we echter ook nog beargumenteren dat het hebben van een cultuur een essentiële en onderscheidende eigenschap van de mens is. Dit brengt ons echter terug bij het probleem dat we in §1.3 al zagen bij Dennett, namelijk dat er geen objectieve maatstaf is om te bepalen wat nu wel of niet essentieel is. (Dennett 2006, p. 19) De opmerking dat de mens geen dier is, aangezien mensen door het hebben van een cultuur essentieel verschillen van de dieren

is dus ook geen objectieve uitspraak. Hoewel deze uitspraak verder geen verwijzing in zich heeft naar een bepaalde religie, is het wel degelijk nog een persoonlijke opvatting en geen objectief argument, kortom een voorwetenschappelijke opvatting.

Wanneer men binnen een gesprek synthetische a priori uitspraken doet, zullen dit uiteindelijk altijd voorwetenschappelijke opvattingen zijn en zullen de empirische wetenschappen geen rol spelen. Het gaat dan namelijk over uitspraken die gedaan worden op basis van het verstand zonder dat deze wetenschappelijk bewezen kunnen worden. Een soortgelijke conclusie trekt Immanuel Kant ook wanneer hij concludeert dat de metafysica in wezen te maken heeft met synthetische a priori uitspraken. (Kant, 2004, p. 51) En andersom zullen voorwetenschappelijke opvattingen altijd geformuleerd moeten worden als synthetische a priori uitspraken. Een voorwetenschappelijke opvatting kan immers niet a posteriori zijn aangezien dergelijke uitspraken empirisch toetsbaar en dus wetenschappelijk zijn en niet analytisch a priori omdat a priori analytische uitspraken slechts bestaan uit analyse van verschillende woorden en daarmee dus niet de persoonlijke opvatting van de spreker vertolken. Aangezien synthetische a priori uitspraken niet te bewijzen zijn en voorwetenschappelijke opvattingen niet op basis van analyse gedaan kunnen worden, kunnen we concluderen dat synthetische a priori uitspraken altijd voorwetenschappelijke opvattingen zullen zijn en voorwetenschappelijke opvattingen altijd geformuleerd zullen moeten worden als synthetische a priori uitspraken.

Aangezien we in §1.2 al zagen dat het uiteindelijke doel van de filosofie het vinden van mogelijke antwoorden op levensvragen is en we gezien hebben dat deze antwoorden altijd synthetische a priori uitspraken en daarmee voorwetenschappelijke opvattingen zijn, kunnen we concluderen dat het analyseren van voorwetenschappelijke uitspraken niet alleen belangrijk is binnen een filosofisch gesprek, maar zelfs een doel van een dergelijk gesprek. Hierbij moeten we natuurlijk niet uit het oog verliezen –zoals we eerder al zagen- dat het doen van synthetische a priori uitspraken erg lastig is en dat het doel van een filosofisch gesprek voornamelijk is om de vragen en de mogelijke antwoorden die gegeven worden goed te analyseren. Ondertussen moeten we wel erkennen dat voorwetenschappelijke opvattingen en daarmee ook religieuze uitspraken wel degelijk een belangrijke rol spelen binnen het filosofisch gesprek. De voorwetenschappelijke opvattingen vormen de mogelijke antwoorden op de filosofische vraagstukken.

GEBREK AAN OBJECTIVITEIT

De eis dat er binnen een filosofisch gesprek geen gebruik gemaakt mag worden van subjectieve voorwetenschappelijke opvattingen is dus niet houdbaar aangezien we geen synthetische a priori uitspraken kunnen doen zonder subjectieve voorwetenschappelijke opvattingen te gebruiken en het doen van synthetische a priori uitspraken nu juist het doel van een filosofisch gesprek is. Er is echter nog een ander argument te noemen tegen de eis dat binnen een filosofisch gesprek geen gebruik gemaakt mag worden van subjectieve voorwetenschappelijke opvattingen. Het is namelijk niet zo dat het verstand in staat is om binnen een filosofisch gesprek objectieve antwoorden te geven op basis van een bepaalde objectiverende rationaliteit. Dit heeft een aantal oorzaken die ik hieronder wil bespreken.

Ten eerste is er een gebrek aan objectiviteit wanneer een filosoof zich probeert te oriënteren op (zijn visie op) de werkelijkheid. We proberen namelijk de werkelijkheid en haar relatie tot de mens of het subject te bepalen, terwijl we tegelijk altijd deel uitmaken van de werkelijkheid die we bestuderen. (Veling 2000, p. 12) Dit kan een probleem opleveren wanneer we de materialistische visie aanhangen dat de werkelijkheid slechts opgebouwd is uit verschillende

stoffelijke bouwstenen, de elementen. De gehele werkelijkheid is opgebouwd uit deze materiele bouwstenen, de mens dus ook. Dit roept de vraag op hoe het mogelijk is dat de mens die uit dezelfde materie bestaat als de werkelijkheid in staat is diezelfde werkelijkheid objectief te duiden. (Veling 2000, p 14) De mens bestaat namelijk uit dezelfde deeltjes als de deeltjes die ze bestudeert en daarmee bepalen de deeltjes de manier waarop de mens ze kan bestuderen. Zo kunnen we bijvoorbeeld de staafjes en de kegeltjes waarnemen in het menselijk oog, maar bepalen diezelfde staafjes en kegeltjes in het oog van de onderzoeker de manier waarop deze staafjes en kegeltjes waargenomen worden.

Een tweede argument dat twijfel oproept over het bestaan van objectiverende rationaliteit vinden we binnen de stroming van het scepticisme. De scepticus betoogt dat zekere kennis überhaupt nooit mogelijk is, omdat we geen criterium kunnen vaststellen op basis waarvan we zekere uitspraken kunnen doen. Volgens het scepticisme kunnen we dus niet op basis van het verstand tot ware uitspraken komen, omdat we niet kunnen beargumenteren waarom het menselijk verstand voldoende grond zou zijn voor het bereiken van objectieve kennis. (Klein 2014, §2) Dit zet echter direct vraagtekens bij de bewering die gedaan wordt. Wanneer er geen zekere kennis mogelijk is, kunnen we namelijk ook nooit met zekerheid zeggen dat er geen zekere kennis mogelijk is. Dit maakt de opvatting van de scepticus direct minder geloofwaardig. (Veling 2000, p. 35)

De sceptici zelf zijn zich hiervan ook altijd bewust geweest. Sextus Empiricus loste dit op door te stellen dat er bepaalde primitieve waarheden zijn. Deze moeten geaccepteerd worden als waarheid, zonder dat we ze verder kunnen onderbouwen of beargumenteren. Deze primitieve waarheden waren helder en duidelijk genoeg om te overtuigen en konden gebruikt worden om minder heldere waarheden te achterhalen. (Morris 2014, §1.4) Om vanuit de heldere primitieve waarheden naar minder heldere en daarom niet-primitieve waarheden te komen is volgens Sextus het intellect nodig. We komen dus tot niet-primitieve waarheden door het gebruik van het menselijk verstand. Het scepticisme laat echter zien dat we (nog) geen criterium hebben op basis waarvan het verstand tot waarheid zou kunnen komen. Alle pogingen een dergelijk criterium te formuleren, hebben volgens Morris gefaald. (Morris 2014, §1.4) Kort en goed: scepticisme pretendeert niet met zekerheid te kunnen zeggen dat er geen zekere stellingen mogelijk zijn, maar wel dat alle criteria voor waarheid en zekerheid tot nu toe gefaald hebben.

Voor Veling is dit echter nog geen bevredigende oplossing voor de ongeloofwaardigheid waar het scepticisme mee te kampen heeft. Om vast te stellen dat er geen criteria zijn voor objectieve waarheid, gebruikt het scepticisme namelijk het criterium van het verstand. Op basis van het menselijk intellect wordt vastgesteld dat we nog geen criterium voor waarheid hebben, maar daarmee hebben we het menselijke verstand als criterium gesteld. Het menselijk verstand zelf bepaalt dat er nog geen criterium is voor waarheid waarmee het verstand tot waarheid kan komen. Het criterium van het verstand wordt daarmee als een ladder gebruikt die, eenmaal op een bepaald kennisniveau aangekomen, weggeworpen kan worden. Natuurlijk is het zo dat we, eenmaal bovengekomen, geen ladder meer nodig hebben, maar dat betekent dat die ladder er wel geweest moet zijn. We hebben gebruik gemaakt van het criterium van het menselijk verstand om het kennisniveau te bereiken en vervolgens dat criterium weggeworpen. Dit is volgens Veling echter niet mogelijk. Als het verstand geen criterium is voor waarheid, kunnen we er ook geen gebruik van maken om dit te ontdekken. Om in de termen van het beeld te blijven spreken geeft Veling aan dat het vreemd is dat de klimmer, eenmaal bovengekomen, ontdekt dat er helemaal geen ladder is. (Veling 2000, p. 43) En zo zien we dat er geen criterium

mogelijk is op basis waarvan we onze uitspraken kunnen objectiveren en dat zelfs de opvatting dat er geen waarheid mogelijk is in twijfel getrokken moet worden.

Een derde kritiek op de mogelijkheid om rationele objectiviteit te verkrijgen komt voort uit de opvatting dat er geen sprake is van een gedeeld menselijk verstand. We kunnen op basis van ons verstand dus niet tot een rationaliteit komen die voor ieder mens geldt. Immanuel Kant zag dit probleem niet, aangezien hij betoogt dat het kenvermogen en de rationaliteit gegeven zijn en daarom voor alle mensen gelijk. De relatie die *ik* heb en de kennis die *ik* kan ervaren van de werkelijkheid, kan *ieder* mens op dezelfde manier ervaren. Dit zorgt ervoor dat de individuele mens algemene ervaringsoordelen over de werkelijkheid kan vellen. (Kant, 2004 p. 109) Hiermee wordt het menselijk kenvermogen en daarmee de mens de maatstaf voor het kennen van de werkelijkheid. (Veling 2000, p.75)

Later is er echter kritiek gekomen op dit centraal stellen van het gedeelde menselijk verstand. Deze kritiek werd onder andere vormgegeven door de structuralisten, die op verschillende manieren laten zien dat het denken niet vanuit het verstand afkomstig is, maar dat veel van de opvattingen die men heeft worden gevormd door structuren er omheen. Deze opvatting is vooral verdedigd door Foucault. Hij beargumenteert onder andere dat datgene wat men als waarheid aanvaardt, niet zozeer wetenschappelijke waarheden zijn, maar opvattingen die passen binnen een bepaalde historische context. (Gutting 2013, H3) Deze historische context bepaalt wat men als waar en onwaar bestempelt. Deze historische context noemt Foucault de *epistèmè* en het is dit *epistèmè* waarin kennis haar positiviteit en haar waarheid grondvest. (Foucault 2012, p. 17)

Wanneer we binnen een filosofisch gesprek door middel van het verstand argumenten aan willen dragen, zullen deze dus nooit losstaan van alle voorwetenschappelijke vooronderstellingen die we meegekregen hebben vanuit de relaties die we hebben. Daarmee is het individu ook niet in staat om objectieve uitspraken te doen binnen een filosofisch gesprek, want het denken staat nooit los van de voorwetenschappelijke opvattingen die men heeft meegekregen uit de relaties met anderen.

Naast het structuralistische argument tegen het gedeelde menselijke verstand is het ook zo dat men nooit helemaal inzicht kan hebben in het kenvermogen van de ander. Dit wordt bijvoorbeeld duidelijk wanneer we spreken over het zien van kleuren. Ook al noemt iedereen een bepaald voorwerp paars, weten we nooit zeker of iedereen ook daadwerkelijk dezelfde kleur *ziet*, we weten alleen dat iedereen de kleur op dezelfde manier benoemt. Zo is het ook met menselijk verstand. Aangezien we geen inzicht hebben in het kenvermogen van de ander, kunnen we niet met zekerheid zeggen dat het verstand van de ander op dezelfde manier werkt of tot dezelfde dingen in staat is. We kunnen dit argument nog verder doorvoeren en opmerken dat we niet alleen geen kennis hebben van het kenvermogen van de ander, maar zelfs geen zekerheid hebben over het bestaan van de ander. We kennen de ander namelijk alleen door middel van onze waarnemingen, maar we hebben geen enkele garantie dat deze waarnemingen ook overeenstemmen met een werkelijkheid die buiten onszelf bestaat.

Er is dan ook niet alleen het probleem dat we geen zekerheid hebben over het kenvermogen van de ander, maar we hebben ook geen zekerheid over ons eigen kenvermogen en daardoor geen zekerheid over een werkelijkheid die buiten ons zou bestaan. We kunnen er aan twifelen of de ander wel bestaat. Deze radicale twijfel vinden we ook terug bij Descartes. Volgens hem kunnen noch de filosofie, noch onze eigen zintuiglijke waarnemingen, noch ons redeneren ons tot

zekerheden brengen. (Skirbekk & Gilje 2001, p. 192) Deze manier van twijfelen aan datgene wat we zeker weten kan ons uiteindelijk bij de enige echte zekerheid brengen die we volgens Descartes hebben: dat er een 'ik' is dat bestaat. Wanneer we namelijk aan alles twijfelen, zullen we moeten concluderen dat er in elk geval iets is dat twijfelt en dat iets moet ik zelf wel zijn. (Descartes 1967, p. 150) Hierdoor verkrijgen we alleen zekerheid over het bestaan van een denkend ik, maar aangezien we geen zekerheid hebben over het bestaan van de ander, kunnen we geen objectieve uitspraken doen die voor ieder mens gelden. Volgens Locke kunnen we echter wel zeggen dat de werkelijkheid buiten ons bestaat. (Skirbekk & Gilje 2001, p. 213) Er moet een werkelijkheid zijn die onze waarneming draagt. Het probleem is echter dat we dit niet met onze waarneming kunnen vaststellen. Daarom was het volgens Locke iets wat we niet zozeer kunnen funderen, maar wat vanzelf spreekt uit het gezond verstand. Dit roept echter de vraag op waarom het gezond verstand voldoende grond zou zijn voor het doen van zekere uitspraken en hierdoor hebben we alsnog geen passend antwoord op de vraag of er wel een gedeeld menselijk verstand is dat tot objectiviteit kan komen.

Er zijn dus verschillende manieren mogelijk om te onderbouwen dat we niet in staat zijn objectieve kennis te bereiken. Hoewel we gezien hebben dat deze opvattingen bekritiseerd kunnen worden, maakt deze kritiek haar misschien wel meer aannemelijk omdat aangetoond wordt dat er geen overeenstemming is bereikt. Op de vraag of we in staat zijn objectieve kennis te bereiken is nog geen algemeen aanvaard antwoord. Er is over deze vraag dus nog geen objectieve kennis. En ditzelfde geldt ook voor het criterium op basis waarvan we tot objectieve kennis zouden kunnen komen. Wanneer we een discussie kunnen voeren over de vraag of het menselijk verstand voldoende is om tot zekere uitspraken te komen, laat dit zien dat er blijkbaar nog geen criterium is gevonden waarmee we objectieve kennis kunnen bereiken. En zolang dit criterium niet gevonden is, ontkomen we er niet aan om binnen een filosofisch gesprek subjectieve voorwetenschappelijke uitspraken te doen.

2.3 ZEGGINGSKRACHT VAN VOORWETENSCHAPPELIJKE OPVATTINGEN

Uit het bovenstaande zouden we kunnen concluderen dat alle verschillende voorwetenschappelijke opvattingen even serieus genomen moeten worden in een filosofisch gesprek. Deels is dit natuurlijk wel waar, aangezien dergelijke opvattingen allemaal vertolkt worden via synthetische a priori uitspraken en daardoor evenveel zeggingskracht hebben of in elk geval op dezelfde grond ingebracht mogen worden.

Van Tongeren laat echter zien dat er wel degelijk een verschil is tussen de manier waarop religieuze uitspraken binnen een filosofisch gesprek gebruikt kunnen worden en de manier waarop ze binnen een theologisch gesprek gebruikt kunnen worden. In beide gevallen gaat het om a priori synthetische uitspraken, maar de zeggingskracht van deze uitspraken is in beide gesprekken niet gelijk. (Van Tongeren 1986, p. 4) Dit komt volgens Van Tongeren doordat binnen theologische gesprekken de uitspraken een normatief karakter hebben, terwijl men binnen een filosofisch gesprek voornamelijk de wereld probeert te beschrijven zoals deze is. Bij de filosofie is er sprake van een op zoek zijn naar de zin van het menszijn en de plaats van de mens in deze wereld, zonder dat men pretendeert hier de antwoorden op te hebben, terwijl een theologisch gesprek niet zozeer gekenmerkt wordt door de zoektocht naar antwoorden, maar naar het beter verstaan van de antwoorden die binnen die religieuze stroming gegeven worden. (Van Tongeren 1986, p. 16)

Hoewel wellicht niet iedereen het eens is met de aanname van Van Tongeren dat binnen een filosofisch gesprek er geen normatieve uitspraken worden gedaan, gaat het er hier vooral om dat het voorbeeld dat Van Tongeren geeft laat zien dat exact dezelfde opmerking niet in elk gesprek evenveel zeggingskracht heeft. Ook de zeggingskracht van verschillende a priori synthetische uitspraken binnen eenzelfde gesprek kan verschillend zijn. Daarom wil ik enkele zaken bespreken die invloed hebben op de zeggingskracht van voorwetenschappelijke opvattingen binnen een filosofisch gesprek en de implicaties die dit heeft.

DE EIS VAN DE RATIONALITEIT

Het is binnen een filosofisch gesprek niet zo dat men zomaar alles kan zeggen wat men denkt en dat al deze gedachten dezelfde zeggingskracht hebben. Binnen een filosofisch gesprek moeten voorwetenschappelijke opvattingen rationeel getoetst worden. Wanneer we voorwetenschappelijke opvattingen rationeel toetsen, zijn er twee condities waaraan voldaan moet worden. Eén hiervan zagen we in §1.2 al, namelijk de voorwaarde van de consistentie. Wanneer men binnen een gesprek verschillende uitspraken doet, moeten deze wel met elkaar in overeenstemming zijn, anders is er een rationele grond om de uitspraken in twijfel te trekken. Een tweede eis die gesteld kan worden aan de voorwetenschappelijke uitspraken binnen het filosofisch gesprek, is dat men ze moet kunnen verantwoorden tegenover gesprekspartners. Dit is volgens Habermas nodig omdat we in een seculiere staat leven. Hoewel hij betoogt dat iedereen zijn opvatting moet kunnen geven, laat hij zien dat men deze niet kan legitimeren op basis van geloofsuitspraken, maar dat men zich rationeel moet kunnen verantwoorden. Men moet op basis van rationele argumenten aan kunnen tonen waarom men bepaalde opvattingen heeft. De reden dat men bepaalde opvattingen heeft mag slechts zijn dat er goede redenen zijn voor de geloofwaardigheid van de opvatting. (Habermas 2006, p. 4) Binnen een gesprek hebben we volgens Habermas de verplichting om rationele argumenten te geven voor de opvattingen die we hebben. (Habermas, 2006, p. 5)

Om dit te verduidelijken volgt hier een simpel voorbeeld van een voorwetenschappelijke opvatting en de manier waarop men zich rationeel kan verantwoorden voor deze opvatting. De opvatting is: 'Spinnen zijn eng'. Wanneer men zich moet verantwoorden voor deze opvatting zou dit kunnen zijn omdat gesprekspartners vragen: 'Waarom vind je spinnen eng?' Deze angst zou rationeel beargumenteerd kunnen worden door bijvoorbeeld te zeggen dat men de snelle bewegingen van de poten eng vindt, of de onvoorspelbaarheid van de beweegrichting van spinnen. Men kan ook zeggen: 'Spinnen zijn eng, want spinnen stinken.' Dit laatste antwoord is echter geen rationele argumentatie voor je opvatting. Ten eerste strookt deze al niet met de werkelijkheid: spinnen verspreiden helemaal geen geur. Daarom is het vervolgens niet te beredeneren dat deze stank angst oproept, aangezien de stank niet bestaat. Wanneer we kijken naar het argument dat de snelle bewegingen van de poten van spinnen angst oproepen, strookt dat wel met de werkelijkheid. En daarvandaan kunnen we vervolgens wel angst beargumenteren door aan te geven dat de snelheid van de spin ervoor zorgt dat men niet snel genoeg kan anticiperen en dit het gevoel geeft dat men zich niet kan voorbereiden op wat komen gaat. Op deze manier is de stelling 'Spinnen zijn eng' nog niet bewezen, maar wel beredeneerd. Daarmee laat dit voorbeeld zien dat voorwetenschappelijke opvattingen vaak niet te bewijzen zijn, maar wel rationeel te beargumenteren en verantwoorden.

DE NOODZAAK VAN EXPLICITERING

Zojuist zagen we dat een filosofisch gesprek vereist dat men op een rationele manier de eigen opvattingen kan verantwoorden. Het is echter niet alleen zo dat men zich moet kunnen verantwoorden indien daar naar gevraagd wordt, maar dat het vragen om verantwoording een belangrijke plaats inneemt binnen een filosofisch gesprek. Socrates gaf al aan dat filosofische gesprekken waarbij men de ander niet vraagt zich te verantwoorden voor zijn opvattingen zinloze gesprekken zullen zijn. Een belangrijk onderdeel van het gesprek bestond er volgens hem in de gesprekspartners te vragen naar de verantwoording van hun opvattingen. (Nelson 1994, p. 10) Nikias zegt hierover in de *Laches* dat waar een gesprek met Socrates ook mee begint, je altijd in een positie terecht komt waarin je tegenover hem verantwoording af moet leggen over jezelf. (Plato 2010, 187e-188a)

Wanneer voorwetenschappelijke opvattingen wel aanwezig zijn, maar niet geëxpliciteerd worden, kunnen ze de zoektocht naar waarheid blokkeren, omdat we de opvattingen dan niet kunnen onderzoeken. Dit wordt duidelijk wanneer we kijken naar de syllogismeleer van Aristoteles. (Skirbekk & Gilje 2001, p. 77) Volgens hem beredeneren we opvattingen door middel van redeneerschema's. Deze schema's bestaan altijd uit twee of meerdere premissen, waaruit dan vervolgens een conclusie getrokken wordt. Een voorbeeld van een dergelijk redeneerschema is:

Alle mensen zijn sterfelijk.

Socrates is een mens

Socrates is sterfelijk.

Op basis van twee premissen komt men hier tot de opvatting dat Socrates sterfelijk is. Voor veel voorwetenschappelijke opvattingen geldt dat wij ze gebaseerd hebben op verschillende premissen. Door de voorwetenschappelijke opvatting die we hebben te expliciteren zullen deze premissen duidelijk worden en kan de elenchus toegepast worden. Zonder explicietie zal er geen onderzoek kunnen plaatsvinden en zijn we al snel geneigd datgene als waarheid te aanvaarden wat past bij de voorwetenschappelijke opvattingen die we hebben. (Nelson 1994, p. 56)

Naast dat het voor het onderzoek dat binnen het filosofisch gesprek moet plaatsvinden noodzakelijk is dat voorwetenschappelijke opvattingen geëxpliciteerd worden, zorgt deze explicitering ervoor dat er meer helderheid ontstaat over wat de gesprekspartners nu precies geloven. Wanneer dit niet gebeurt, zullen er slechts schijndiscussies ontstaan die zinloos zijn, omdat er geen discussie kan worden gevoerd over de verzwegen premissen waarover de gesprekspartners het oneens zijn. (Nelson 1994, p.11) Men kan dus binnen een filosofisch gesprek niet zelf buiten schot blijven. Het onderzoek moet gaan over de opvattingen waar de gesprekspartners in geloven en niet over opvattingen die binnen het gesprek door niemand onderschreven worden. (Nelson 1994, p.11)

2.4 CONCLUSIE

In dit hoofdstuk zagen we dat voorwetenschappelijke opvattingen gaan over de mens en zijn relatie tot de werkelijkheid. Deze opvattingen vinden we niet alleen terug bij religies, ze kunnen ook ingebed zijn in bijvoorbeeld wetenschappelijke theorieën. Al deze opvattingen over de mens en zijn relatie tot de wereld hebben met elkaar gemeen dat ze niet wetenschappelijk bewezen kunnen worden. Hoewel de wetenschappen voorwetenschappelijke opvattingen niet kunnen bewijzen, kunnen wetenschappelijke onderzoeken bepaalde opvattingen wel meer of minder aannemelijk maken. Daarnaast bepalen voorwetenschappelijke opvattingen onze houding ten opzichte van de wetenschap, omdat ze iets zeggen over onze kijk op de reikwijdte en mogelijkheden van de wetenschap.

Verder kunnen we uit dit hoofdstuk concluderen dat voorwetenschappelijke opvattingen een zeer belangrijke rol spelen binnen filosofische gesprekken, omdat voorwetenschappelijke opvattingen verwoord worden als synthetische a priori uitspraken. Alle mogelijke antwoorden op filosofische vragen die binnen een gesprek gegeven kunnen worden, zijn namelijk synthetische a priori uitspraken en daardoor ook voorwetenschappelijke opvattingen. Hierdoor wordt het verwoorden van voorwetenschappelijke opvattingen zelfs onvermijdelijk wanneer we antwoorden proberen te formuleren op filosofische vraagstukken.

Daarnaast hebben we in dit hoofdstuk gezien dat we er niet aan ontkomen om subjectieve voorwetenschappelijke opvattingen een rol te laten spelen binnen het filosofisch gesprek. Er is namelijk geen rationele objectiviteit mogelijk, onder andere omdat we geen zekerheid hebben over ons eigen kenvermogen en geen criterium voor rationaliteit. Dit betekent dat de rol van meer subjectieve voorwetenschappelijke opvattingen binnen het filosofisch gesprek groot is. De voorwetenschappelijke opvattingen die we hebben, vormen onze persoonlijke antwoorden op de vragen die tijdens een filosofisch gesprek aan de orde worden gesteld.

Het is echter niet zo dat iedereen vrij is dat antwoord op de vraag te kiezen dat hem persoonlijk het beste past. De mogelijke antwoorden die we geven op de gestelde vragen, moeten namelijk wel aan bepaalde voorwaarden voldoen. Gesprekspartners moeten bereid en ook in staat zijn de opvattingen die ze hebben op een rationele manier te verdedigen. Hierbij is het van belang dat voorwetenschappelijke opvattingen die binnen ons gedachtengoed aanwezig zijn geëxpliciteerd worden zodat voor de gesprekspartners duidelijk is wat de basis voor hun standpunten is en ze elkaar ook naar een verantwoording van die basis kunnen vragen. Dit betekent dat voorwetenschappelijke opvattingen die meer geëxpliciteerd zijn en beter rationeel beredeneerd, meer zeggingskracht zullen krijgen in een filosofisch gesprek.

HOOFDSTUK 3

HET KIEZEN VOOR HET GELOOF IN VOORWETENSCHAPPELIJKE OPVATTINGEN

In het boek *Flatland* beschrijft Edwin A. Abbott de wonderlijke avonturen van een vierkant, afkomstig uit het land Flatland. Dit vierkant woont in Flatland, een land dat slechts bestaat uit twee dimensies. Abbott geeft een levendige beschrijving van de manier waarop inwoners van dit land zich voortbewegen, interactie met elkaar aangaan en gehuisvest zijn. Op een goede dag ontmoet dit vierkant een kubus, afkomstig uit Spaceland, een land met drie dimensies. Deze probeert hem duidelijk te maken wie hij is en hoe hij eruit ziet, maar dit is voor het vierkant onmogelijk te begrijpen. Het vierkant is totaal onbekend met een derde dimensie en begrijpt niet hoe een lichaam driedimensionaal kan zijn. Daarom neemt de kubus hem mee naar Spaceland en zo leert het vierkant tot zijn grote verbazing de derde dimensie kennen. Eenmaal terug in Flatland probeert hij de inwoners ervan te overtuigen dat hun blik op de werkelijkheid beperkt is. Ze leven steeds maar in twee dimensies, terwijl er eigenlijk drie zijn. Het vierkant wordt echter het zwijgen opgelegd. Men kan zich absoluut niets voorstellen bij de beweging die het vierkant beschrijft als 'Upward, and yet not Northward'. Aangezien er slechts twee dimensies bestaan, wordt het bepleiten van een derde dimensie als een gevaar voor de samenleving beschouwd en wordt het vierkant opgesloten in een cel, waar hij in eenzaamheid de dimensies doordenkt. (Abbott, 2006)

Abbott lijkt zich in dit boek af te vragen of het mogelijk voor ons is om buiten onze kaders te denken. Voor Abbott lijkt dit een onmogelijkheid zolang we niet met onze eigen ogen zien dat we ernaast zaten of een beperkte visie hadden op de werkelijkheid. Het vierkant was er van overtuigd dat er slechts twee dimensies bestonden totdat hij zelf de derde dimensie had gezien. Als hij later na zijn terugkeer in Flatland probeert zijn medebewoners te overtuigen van het bestaan van de derde dimensie, lukt dit hem niet. Zolang ze het niet met hun eigen ogen kunnen zien, zullen ze er ook niet in geloven. Grappig genoeg geldt ditzelfde eigenlijk ook voor de kubus. Hij laat het vierkant zien dat er een dimensie meer bestaat dan dat het vierkant tot nu toe dacht, maar als het vierkant oppert dat er dan misschien ook wel meer dimensies zijn dan dat de kubus kent, een vierde dimensie, wijst de kubus dit als een onmogelijkheid van de hand. (Abbott 2006, p. 103) Net zoals de mensen in Flatland zich niets voor kunnen stellen bij de mogelijkheid van een derde dimensie, zo kan de kubus in Spaceland zich niets voorstellen bij de mogelijkheid van een vierde dimensie.

Als we vanuit het boek van Abbott een lijn trekken naar mijn onderzoek, zien we dat zowel de mensen in Flatland als in Spaceland voorwetenschappelijke opvattingen hadden over henzelf en hun relatie met de werkelijkheid. Ze hadden allemaal opvattingen over hoe de werkelijkheid vormgegeven was en hoe ze zich daarin konden voortbewegen en die werkelijkheid konden waarnemen. Deze voorwetenschappelijke opvattingen konden ze echter niet veranderen zonder het bewijs ertegen gezien te hebben. De inwoners van Flatland en Spaceland waren niet in staat hun voorwetenschappelijke opvatting over het bestaan van maximaal twee dan wel drie dimensies op het spel te zetten.

Natuurlijk gaat het hier om een fictief verhaal. Het is echter goed mogelijk en wellicht ook de bedoeling dat we het verhaal van Abbott zien als een parabel waaruit we op kunnen maken hoe onze voorwetenschappelijke opvattingen een rol spelen in de gesprekken die we met elkaar

aangaan. Abbott lijkt hier dan te suggereren dat het onmogelijk voor ons is om onze voorwetenschappelijke opvattingen op basis van een gesprek met een ander op het spel te zetten of zelfs overboord te gooien. Aangezien het niet juist zou zijn deze conclusie te trekken op grond van niet meer dan een parabel van Abbott zal in dit hoofdstuk onderzocht worden in hoeverre gesprekspartners in staat zijn om hun voorwetenschappelijke opvattingen te wijzigen binnen een filosofisch gesprek. Hiervoor zal ik eerst nagaan in hoeverre we in staat zijn de voorwetenschappelijke opvattingen die we hebben te kiezen en te wijzigen en vervolgens kijken of een filosofisch gesprek hier invloed op kan hebben.

3.1 HET KIEZEN VAN OPVATTINGEN

We kunnen op twee manieren aan voorwetenschappelijke opvattingen komen: ofwel we zijn zelf verantwoordelijk voor de keuze aan welke opvattingen we al dan niet geloof hechten, ofwel het al dan niet geloven in voorwetenschappelijke opvattingen wordt bepaald door factoren buiten ons. Wanneer we er zelf voor kunnen kiezen welke opvattingen we hebben, zullen we ons zeer waarschijnlijk ook de mogelijkheid in kunnen denken dat we ze loslaten of wijzigen wanneer we dit nodig vinden. Wanneer de opvattingen die we hebben niet zozeer door onszelf, maar door factoren buiten ons bepaald worden, zal het veel lastiger zijn deze opvattingen op het spel te zetten. Men kiest er dan immers niet zelf voor bepaalde voorwetenschappelijke opvattingen al dan niet te geloven en kan het geloof in die opvattingen ook niet zelf wijzigen.

De opvatting dat men niet zelf kan beslissen welke opvattingen men heeft en gelooft zagen we verwoord in §2.2 door Foucault. Volgens hem is het denken gebonden aan de epistèmè waarin men zich bevindt. (Foucault 2012, p.17) De voorwetenschappelijke opvattingen die men heeft, heeft men dus volgens Foucault niet zozeer omdat men er zelf voor gekozen heeft deze als waar te onderschrijven, maar ziet men slechts als waarheid omdat ze passen in de epistèmè waarin men zich bevindt. Wanneer we dit toepassen op het parabel van Abbott zou je kunnen zeggen dat het vierkant slechts de opvatting had dat de wereld tweedimensionaal was, omdat hij leefde in de epistèmè van de tweedimensionaliteit. Pas toen hij uit deze epistèmè gehaald werd en geplaatst werd in de epistèmè van de driedimensionaliteit, kon hij de driedimensionaliteit begrijpen. Men kan dus alleen kiezen voor de opvattingen die passen binnen de grenzen van het denkkader waarin men zich bevindt.

HET SCEPTISCHE STANDPUNT

William Clifford gaat tegen de these in dat het niet mogelijk is voorwetenschappelijke opvattingen zelf te kiezen.⁶ Volgens Clifford zijn we zelf verantwoordelijk voor het al dan niet geloven in bepaalde voorwetenschappelijke opvattingen. (Clifford 1977, p. 2) Ons geloof in opvattingen heeft volgens Clifford een morele lading. Het is soms moreel gezien onjuist om in bepaalde opvattingen te geloven en wij hebben de verantwoordelijkheid er alleen voor te kiezen die opvattingen te geloven waarvan het moreel juist is dat we ze geloven. Het geloven in een opvatting is volgens Clifford moreel gezien juist wanneer we voldoende bewijs hebben dat deze opvatting waar is en onjuist wanneer we niet voldoende bewijs hebben dat de opvatting waar is. Het gaat er hierbij niet om of de opvatting zelf al dan niet juist is, maar om de vraag of het moreel

⁶ Clifford heeft het niet over voorwetenschappelijke opvattingen, maar over geloof in bepaalde stellingen. Hier gaat het niet zozeer om het religieuze geloven (in het Engels: faith), maar meer in algemene zin het aanhangen of als waarheid bestempelen van opvattingen (in het Engels: belief).

geoorloofd is om een opvatting te geloven zolang we niet voldoende bewijs hebben voor de juistheid van die opvatting. (Clifford 1977, p. 2)

Natuurlijk had Clifford ook kunnen zeggen dat het simpelweg dom of misschien naïef is om voorwetenschappelijke opvattingen te hebben. Dat is echter niet wat hij doet, hij geeft er bewust een morele lading aan. Dit doet hij omdat het aanhangen van voorwetenschappelijke opvattingen volgens hem geen privé-aangelegenheid is. (Clifford 1977, p. 3) Datgene wat we denken en geloven, de voorwetenschappelijke opvattingen die we hebben, zijn niet slechts voor onszelf van belang, maar ook voor de mensen om ons heen. We hebben tegenover hen de verantwoordelijkheid datgene te geloven waar we voldoende bewijsgrond voor hebben. Wat Clifford betreft hebben we dus niet alleen de mogelijkheid onze voorwetenschappelijke opvattingen te kiezen, maar hebben we zelfs een morele verantwoordelijkheid de juiste keuze te maken. Deze morele verantwoordelijkheid is zo groot, dat we beter kunnen twijfelen en het maken van een keuze kunnen vermijden, dan dat we het risico lopen de verkeerde keuze te maken. Het is beter geen voorwetenschappelijke opvattingen te hebben, dan de verkeerde te kiezen. (Clifford 1877, p. 10)

Deze houding van Clifford moet echter wel tot scepticisme leiden. Zoals we in §2.1 al zagen, is het namelijk onmogelijk om voorwetenschappelijke opvattingen te bewijzen. Wanneer we uitgaan van de eis van Clifford is het dus wel mogelijk te kiezen of we een bepaalde voorwetenschappelijke opvatting geloven of niet, maar zullen we er uiteindelijk altijd voor moeten kiezen de opvatting niet te geloven, aangezien er geen voldoende bewijs is om de juistheid van de opvatting aan te tonen. Dit betekent dat het hebben van voorwetenschappelijke opvattingen moreel onjuist is, omdat het onjuist is te geloven in opvattingen waar men onvoldoende bewijs voor heeft.

We zien dat Clifford hier eenzelfde soort houding aanneemt tegenover voorwetenschappelijke opvattingen als de eerder besproken Descartes en Popper ten opzichte van de werkelijkheid. Allen gaan zij namelijk uit van de onmogelijkheid om uitspraken te doen die met zekerheid waar zijn. Vanuit de gedachte van de falsificatie kunnen we alleen met zekerheid zeggen dat sommige uitspraken onwaar zijn en vanuit gedachtengoed van Descartes kunnen we slechts met zekerheid vaststellen dat we bestaan, maar kunnen we geen zekere uitspraken doen over de werkelijkheid buiten ons. Alle drie de auteurs gaan er dus van uit dat we niet met zekerheid kunnen zeggen dat een voorwetenschappelijke opvatting juist dan wel onjuist is.

HOOP OP HET VINDEN VAN WAARHEID

Deze sceptische houding van Clifford is volgens William James onterecht. Dit ten eerste omdat het volgens hem niet onmogelijk en soms zelfs wenselijk is ervoor te kiezen een bepaalde voorwetenschappelijke opvatting te geloven. Weliswaar hebben we vaak geen bewijs dat de opvatting die we geloven ook juist is, maar we hebben doorgaans wel voldoende grond om een keuze te maken tussen twee verschillende voorwetenschappelijke opvattingen. (James 1896, §IV)⁷ Om dit te verduidelijken is het nodig dat we een beter begrip hebben van de visie die James heeft op de voorwaarden waaronder we een keuze kunnen maken tussen verschillende opties.

⁷ Het artikel *The will to belief* van William James is vrij verkrijgbaar op internet. Vaak ontbreken dan echter de paginanummers of hanteren verschillende versies niet dezelfde pagina-indeling en daarmee paginanummering. Daarom heb ik ervoor gekozen in mijn verwijzing naar dat artikel gebruik te maken van paragraafnummers, zodat de verwijzing gemakkelijker terug te vinden is.

Wanneer we een keuze moeten maken tussen verschillende opties, bijvoorbeeld tussen verschillende voorwetenschappelijke opvattingen, moeten deze opties volgen James aan drie condities voldoen. (James 1896, §I)

Ten eerste moeten voor het maken van een keuze de opties die we hebben 'levend' voor ons zijn. Dit betekent voor James dat we de mogelijkheid van beide opties als een serieuze mogelijkheid moeten aanvaarden. James geeft hierbij aan dat de keuze tussen theosofisch of Mohammedaans zijn voor veel mensen waarschijnlijk een dode keuze zal zijn, terwijl de keuze tussen een agnost of christen zijn wel een levende keuze is. (James 1896, §1) De laatste twee opties zijn voor de toehoorders van James waarschijnlijk reële opties. Overigens is het goed hierbij te zien dat beide opties zeer verschillend zijn en dat de toehoorders van James waarschijnlijk een grote voorkeur hadden voor het aanhangen van één van beide. Een keuze is niet pas levend wanneer beide opties even aannemelijk worden geacht, maar wanneer men zich bij beide opties voor kan stellen dat er een kans bestaat dat ze waar zijn, hoe klein men die kans ook acht.

Ten tweede moet het noodzakelijk zijn om één van beide opties te kiezen. Wanneer we bijvoorbeeld moeten kiezen tussen het uit wandelen gaan met of zonder paraplu is dit geen noodzakelijke keuze. We kunnen er voor kiezen om beide niet te doen en met de auto te gaan of helemaal thuis te blijven. Zo stelt James ons in zijn stuk voor de noodzakelijke keuze: Accepteer deze waarheid of ga verder zonder. Er is geen tussenweg of ontwijking van de keuze mogelijk.

Een laatste conditie die James aan keuzes stelt is dat deze gewichtig moeten zijn. James geeft hierbij het voorbeeld dat men voor de keuze wordt gesteld al dan niet mee te gaan op Noordpool expeditie. Dit is een keuze waar nogal wat vanaf hangt en die van een veel gewichtiger orde is dan wanneer men bijvoorbeeld voor de keuze wordt gesteld al dan niet een bitterbal te nemen tijdens een bedrijfsborrel.

Wanneer men een keuze moet maken tussen verschillende opties gaat het volgens James pas om een ware of authentieke keuze wanneer de keuze levend, noodzakelijk en gewichtig is. (James 1896, §I)

Waar we bij Clifford zagen dat we pas een keuze mochten maken als we voldoende grond hadden één van beide opties te kiezen, zien we bij James dat het veel meer van belang is voor wat voor keuze we gesteld worden. Wanneer de keuze voor verschillende voorwetenschappelijke opvattingen voor ons levend, noodzakelijk en gewichtig is, zullen we er een keuze in moeten maken, of we de waarheid van de optie die we kiezen nu kunnen bewijzen of niet. (James 1896, §X) Bang zijn om het verkeerde te kiezen is volgens James geen goede motivatie om helemaal niet te kiezen. We moeten namelijk hoop houden op het vinden van de waarheid. Deze hoop is de grond waarop we een keuze maken. Dat wil niet zeggen dat we met zekerheid weten dat de optie die we kiezen waar is, maar wel dat we een keuze maken vanuit de hoop waarheid te vinden. Ondanks dat we geen zekerheid hebben is het volgens James beter op basis van hoop een keuze te maken voor de optie die ons het meest waarschijnlijk lijkt dan op basis van angst geen keuze te maken. (James 1896, §X)

Wanneer er sprake is van een levende keuze, kunnen we volgens James deze keuze niet maken op basis van ons verstand. Beide opties worden bij een levende keuze namelijk door het verstand goedgekeurd. Volgens James moeten we daarom deze keuze maken op basis van onze hartstochten. (James 1896, §X) Omdat bij een levende keuze ons verstand de keuze niet kan maken, maken we niet zozeer een rationele, maar een gepassioneerde keuze in de hoop dat deze keuze ons dichterbij de waarheid brengt.

KIEZEN MET ONZE HARTSTOCHTEN

Het is echter de vraag of we inderdaad onze gepassioneerde natuur een keuze moeten laten maken wanneer het om ons geloof in voorwetenschappelijke opvattingen gaat. Wanneer we kiezen op basis van onze gepassioneerde natuur, spelen emoties hierin een belangrijke rol. De emoties die we hebben bepalen waar we een afkeer voor hebben en waar we juist gepassioneerd voor gaan. Laten we daarom kijken wat volgens James emoties zijn.

Volgens James worden de emoties die we hebben bepaald door ons lichaam. Zonder de hartstochten van het lichaam kunnen we ons volgens James nooit echt boos of angstig voelen en het daarom ook niet zijn. (James 1884, p. 112) Zonder deze emoties kunnen we dus wel op basis van ons verstand beslissingen nemen, maar net zagen we dat volgens James de keuze voor het al dan niet geloven van voorwetenschappelijke opvattingen niet op basis van het verstand gemaakt kan worden. En aangezien onze hartstochten bestaan uit lichamelijke veranderingen, kunnen we zeggen dat volgens James de keuze voor voorwetenschappelijke opvattingen uiteindelijk gemaakt wordt door het lichaam. (James 1884, p. 115) We kiezen ervoor een bepaalde opvatting te geloven, omdat we het gevoel hebben dat deze opvatting waar zou kunnen zijn. James geeft dan ook aan dat de filosofische theorieën en daarmee de voorwetenschappelijke opvattingen die men heeft voornamelijk afhankelijk zijn van iemands temperament. (Goodman, 2013)

Volgens Martha Nussbaum zijn emoties echter meer dan puur lichamelijke reacties op datgene wat we om ons heen ervaren. Voor haar is een belangrijk kenmerk van emoties dat ze te maken hebben met opvattingen⁸ die we hebben over de situatie waarin we ons bevinden. (Nussbaum 2004, p. 188) Door middel van een emotie beoordelen we als het ware de situatie. Wanneer we vanuit onze kennis en eerdere ervaringen tot de conclusie komen dat de situatie waarin we ons bevinden gevaarlijk is, voelen we angst. Emoties zijn volgens Nussbaum ook niet irrationeel. (Nussbaum 2004, p. 186) Natuurlijk vertonen we bij emoties lichamelijke kenmerken zoals huilen of zweten, maar de emoties zelf bestaan volgens Nussbaum niet uit deze lichamelijke verschijnselen. Wanneer we emotioneel zijn, verandert ons lichaam als gevolg van het waardeoordeel dat we over de situatie vellen. Het is voor Nussbaum belangrijk dat we die emoties toelaten. Door de heftigheid van bepaalde emoties, leren emoties ons wat we echt belangrijk vinden. (Nussbaum 2004, p. 189) Volgens Nussbaum zijn emoties dan ook niet lastig of vervelend, maar is het nuttig voor ons om goed te luisteren naar onze emoties.

Wanneer we uitgaan van het idee dat emoties lichamen zijn zoals James heeft betoogd, denk ik niet dat we de keuze voor voorwetenschappelijke opvattingen aan onze gepassioneerde natuur over kunnen laten. De meeste opvattingen zijn namelijk te zeer van belang om ons lichaam erover te laten beslissen. Toch ben ik het wel met James eens dat we op basis van onze passies een keuze mogen maken, maar denk ik dat deze passies wel degelijk rationeel zijn zoals we bij Nussbaum terugzagen. Laten we daarom eens kijken hoe dit in de praktijk werkt. Stel dat je op straat loopt en je ziet in de verte dat er een oudere dame beroofd wordt van haar handtas. Waarschijnlijk beoordeel je deze situatie dan als onrechtvaardig door er boos om te worden. Wanneer je echter dichterbij komt en ziet dat de beroving in scene is gezet omdat er een film wordt opgenomen zal deze boosheid direct wegebben. Door de informatie die je krijgt als je dichterbij komt, beoordeel je de situatie anders en is je emotie ook direct anders. Het kan echter ook zo zijn dat je wanneer je dichterbij komt tot de ontdekking komt dat de dame die beroofd wordt jouw eigen oma is. Waarschijnlijk zal je boosheid dan omslaan in woede. Hiermee

⁸ Nussbaum schrijft in dit verband over 'beliefs', net zoals we dat bij Clifford en James zagen.

beoordeel je niet alleen de situatie als onrechtvaardig maar laten je emoties ook zien dat de persoon die onrechtvaardig behandeld wordt belangrijk voor je is.

Dit eenvoudige voorbeeld laat zien dat onze emoties goed in staat zijn een situatie te beoordelen en daarbij een passende keuze te maken. Daarom denk ik dat we met James moeten zeggen dat, wanneer er sprake is van een levende keuze, het verstandig is dat we onze passies een keuze laten maken. Deze passies kunnen ons echter geen zekerheid geven en zullen we altijd kritisch moeten blijven analyseren. Het voorbeeld van de dame die beroofd wordt laat immers zien dat, wanneer we bijvoorbeeld onvoldoende informatie hebben, het zo kan zijn dat onze emoties de situatie verkeerd beoordelen.

Dit roept opnieuw de vraag op of we er in een filosofisch gesprek toch niet verstandiger aan doen om in lijn met Clifford te zeggen dat we geen zekerheid kunnen krijgen over de juistheid van onze voorwetenschappelijke opvattingen en het, aangezien we ons gemakkelijk vergissen, beter is om dan maar helemaal geen keuze te maken. Eerder vergeleek ik de twijfel die we bij Clifford zien met de radicale twijfel van Descartes die daardoor uitkwam bij slechts één ding die hij met zekerheid wist, namelijk dat hij bestond. Hoewel we deze gedachtegang in theorie moeten onderschrijven, handelen we er in de praktijk niet naar. Wanneer we in een bepaalde ruimte zijn, hebben we geen enkele zekerheid over het bestaan van die ruimte en nog minder over het bestaan van de werkelijkheid buiten die ruimte. Toch hebben we er geen enkele moeite mee om die ruimte door de deur te verlaten. We handelen alsof we een bepaalde zekerheid hebben. Een aan zekerheid grenzende waarschijnlijkheid is voor ons voldoende om ons praktisch handelen op in te richten. Daarom denk ik dat we er verstandig aan doen om ook op deze manier om te gaan met het kiezen van onze voorwetenschappelijke opvattingen. Ondanks dat we geen zekerheid kunnen verkrijgen, doen we er niet verkeerd aan om binnen een filosofisch gesprek te geloven in de opvattingen waarvan we denken dat ze waar zijn. We kiezen ze niet op basis van zekerheid, maar op basis van waarschijnlijkheid.

KEUZE BINNEN KADERS

Zojuist zagen we dat zowel James als Clifford vinden dat men door middel van het verstand kan kiezen wel of niet te geloven in bepaalde voorwetenschappelijke opvattingen. Hoewel de motivatie voor de keuze bij Clifford voortkomt uit de angst het verkeerde te kiezen en bij James juist uit de hoop de waarheid te vinden, geloven beide auteurs wel in de mogelijkheid je voorwetenschappelijke opvattingen te kiezen. Dit in tegenstelling tot wat we bij Abbott en Foucault zagen, die respectievelijk suggereren en betogen dat onze voorwetenschappelijke opvattingen bepaald zijn door de kaders waarin we kunnen denken en niet bepaald worden door de keuzes van ons verstand.

Wanneer we echter goed naar beide opvattingen kijken, zien we ook overeenkomsten tussen James en Foucault. Dit komt omdat James niet betoogt dat men zomaar alles kan kiezen wat men wil. Eerder in deze paragraaf zagen we dat er volgens James pas sprake kan zijn van een echte keuze wanneer de beide opties waaruit we kunnen kiezen levend voor ons zijn. (James 1896, §1) Sommige opvattingen staan volgens James zo ver van ons af dat we ons niet in kunnen denken dat ze waar zijn en we die opvatting dus bij voorbaat al niet serieus kunnen nemen. Hoewel James andere woorden gebruikt als Foucault, komt dit sterk overeen met wat Foucault zegt over de *epistèmè* waarbuiten we niet kunnen denken. Beide opvattingen combinerend kunnen we zeggen dat een keuze pas een echte keuze is, wanneer beide opvattingen waaruit men kan

kiezen binnen dezelfde epistèmè vallen van degene die de keuze moet maken en daarom een levende keuze voor de desbetreffende is.

Dit betekent dat de mens wel degelijk de mogelijkheid heeft om te kiezen uit verschillende voorwetenschappelijke opvattingen, maar dat deze keuze beperkt is. De keuze die we hebben wordt ingekaderd door een epistèmè dat bepaalt of opvattingen levend of dood voor ons zijn. Dit roept de vraag op in hoeverre we dan nog verantwoordelijk zijn voor onze opvatting en de handelingen die deze opvatting met zich meebrengt. Zojuist zagen we al dat volgens Clifford het al dan niet geloven van bepaalde voorwetenschappelijke opvattingen een morele daad is. (Clifford 1977, p. 2) Ook Mark Leon betoogt dat het hebben van opvattingen een bepaalde verantwoordelijkheid met zich meebrengt, aangezien we direct dan wel indirect invloed kunnen uitoefenen op de opvattingen die we hebben. (Leon 2002, p. 422-3) Hij roept ons dan ook op die verantwoordelijkheid te nemen en 'responsible believers' te zijn. (Leon 2002, p. 421)

Hoewel we net zagen dat de keuze die men heeft beperkt is doordat men zich in een bepaald epistèmè bevindt, zijn we volgens Leon toch indirect verantwoordelijk voor de opvattingen die de epistèmè met zich meebrengt. Dit komt volgens Leon omdat we wel in staat zijn te reflecteren op bijvoorbeeld onze opvoeding en de omgeving waarin we opgroeien. We hebben de keuze om de opvoeding die we hebben ontvangen en de opvattingen die deze opvoeding met zich meebrengt te analyseren en waar nodig op zoek te gaan naar correctie. (Leon 2002, p. 23) Indirect zijn we dan ook altijd verantwoordelijk voor de opvattingen die we hebben. Volgens Leon hebben we de plicht om op zoek te gaan naar de juiste opvattingen en zolang we geen zekerheid hebben moeten we kiezen voor de opvattingen die ons het meest waarschijnlijk voorkomen. (Leon 2002, p. 421)

3.2 HET KIEZEN IN EEN GESPREK

Wanneer we er vanuit gaan dat de mens een keuze heeft als het gaat om zijn geloof in voorwetenschappelijke opvattingen, ook al is die keuze beperkt, zou dit gevolgen kunnen hebben voor het filosofisch gesprek. Binnen een dergelijk gesprek zou de ene gesprekspartner de andere over kunnen halen een andere keuze te maken dan hij voorheen deed. Dat mensen af en toe radicale keuzes maken over de voorwetenschappelijke opvattingen waar ze geloof aan hechten, wordt bijvoorbeeld zichtbaar in wat we bekeerlingen of afvalligen kunnen noemen. Mensen die eerst vol overtuiging de ene religie aanhingen en de opvattingen geloofden die samenhangen met die religie, kunnen later een heel andere of helemaal geen religie meer aanhangen. En atheïsten kunnen vol overtuiging kiezen voor het aanhangen van een bepaalde religie.

Toch viel het mij als docent altijd op dat dergelijke verschuivingen binnen een lessituatie zelden of nooit te zien waren. En toch deden we als docenten daar wel ons best voor. Zo hielden we regelmatig een debat in de klas waarbij we discussieerden aan de hand van een bepaalde stelling. De voorstanders van de stelling stonden aan de ene kant van het lokaal, de tegenstanders aan de andere kant. Tijdens het debat probeerden de leerlingen hun medeleerlingen ervan te overtuigen dat hun opvatting over de stelling juist was en nodigden ze hun medeleerlingen uit naar de andere kant van het klaslokaal te lopen. Dit gebeurde echter bijna nooit. In veel gevallen waren de voorstanders aan het begin van het debat of gesprek, precies dezelfde mensen als de voorstanders aan het eind van het gesprek.

Hoewel we dus met James kunnen zeggen dat mensen wel degelijk de vrijheid hebben om een bepaalde voorwetenschappelijke opvatting al dan niet te geloven en er uit de praktijk voorbeelden zijn van mensen die voor radicaal andere opvattingen kiezen, zag ik hier in de lessen weinig van terug binnen het filosofisch gesprek. Daarom zal ik proberen om nader te preciseren hoe de keuzemogelijkheid die de mens heeft een rol speelt binnen het filosofisch gesprek.

HET IDEEAAL VAN EEN CONSENSUS

Wanneer William James aangeeft dat de mens een keuze heeft al dan niet te geloven in bepaalde voorwetenschappelijke opvattingen is het van belang te kijken naar de manier waarop we die keuze volgens James maken. Hoewel we volgens hem een keuze hebben, is het niet zo dat we die keuze maken op basis van ons intellect. Ons verstand kan er niet voor zorgen dat we in bepaalde opvattingen gaan geloven. (James, 1896, §2)

Als dit wel zou gebeuren en we dus voor het geloof in bepaalde opvattingen zouden kiezen op basis van ons intellect, zou er volgens James in de filosofie veel gemakkelijker overeenstemming bereikt kunnen worden. Wanneer het verstand uit zou kunnen maken in welke voorwetenschappelijke opvattingen we zouden moeten geloven, zouden we het daar gemakkelijk over eens worden met elkaar. Maar dit is niet het geval. Het is volgens James niet alleen moeilijk om overeenstemming te bereiken, het is volgens hem zelfs nog nooit gebeurd dat iemand een bepaalde opvatting voor absoluut waar hield, zonder dat een buurman beweerde zeker te weten dat de bewering onjuist was. (James 1896, §VI)⁹

Binnen een filosofisch gesprek is het zeer onwaarschijnlijk dat er een consensus bereikt wordt, omdat mensen de keuze voor het geloof in een bepaalde voorwetenschappelijke opvatting niet op basis van het verstand of hun intellectuele wil maken. De keuze die mensen maken wordt volgens James meer bepaald door hun passies. En dit is geen verkeerde zaak. Wanneer er sprake is van een echte keuze, dus een keuze die levend, noodzakelijk en gewichtig is, zal ons intellect beide opties goedkeuren. Het intellect kan het verschil niet maken en juist omdat we door de hoop op waarheid wel een keuze willen maken, is het goed dat deze keuze gemaakt wordt door onze passies. (James 1896, §IV)

Wanneer we binnen een gesprek proberen de ander te overtuigen van onze opvattingen, zullen we dit niet kunnen op basis van onze intellectuele capaciteiten. Dit verklaart waarom het niet vaak gebeurt dat mensen binnen een filosofisch gesprek elkaar overtuigen van hun opvattingen.¹⁰ Binnen een dergelijk gesprek probeert een spreker namelijk door middel van rationale argumenten anderen ervan te overtuigen dat ze voor zijn opvattingen moeten kiezen. Dit heeft vaak nauwelijks effect omdat mensen niet op basis van hun intellect kiezen voor het geloof in bepaalde opvattingen, maar zich veel meer laten leiden door hun passies. Hierbij is het wel goed op te merken dat binnen het filosofisch gesprek de eis van de rationaliteit blijft bestaan

⁹ In §1.2 zagen we dat Van Woudenberg iets dergelijks zegt wanneer hij aangeeft dat er binnen de filosofie nog geen algemene consensus bereikt is. (Van Woudenberg 1992, p. 13)

¹⁰ Natuurlijk zou dit anders kunnen zijn wanneer men een reeks van gesprekken houdt over een bepaald onderwerp. Door meerdere gesprekken te voeren en tussentijds de inzichten uit die gesprekken te combineren met wat men in de praktijk meemaakt kan er wel degelijk veel veranderen in de opvattingen van mensen. Het is hierbij echter altijd lastig na te gaan in hoeverre men de opvattingen verandert door puur datgene wat er in het filosofisch gesprek besproken wordt en in hoeverre het dagelijks leven tussen die gesprekken door de opvattingen die men heeft beïnvloedt.

zoals we in §2.3 besproken hebben. Men kan pas passies de keuze laten maken tussen twee verschillende voorwetenschappelijke opvattingen als het intellect beide opties als mogelijkheid heeft goedgekeurd en het om levende opties gaat.

TAALSPELEN

Zojuist zagen we dat volgens James een ware keuze, een keuze die levend, noodzakelijk en gewichtig is, niet zozeer op basis van het intellect, maar meer op basis van onze passies beslist wordt. Het intellect is namelijk niet in staat bij een dergelijke keuze een beslissing te nemen. Interessant is echter te zien dat James betoogt dat dezelfde keuze voor de één dood en voor de ander levend kan zijn. (James 1896, §1) Het kan prima dat een deel van de gesprekspartners een bepaalde keuze als een levende keuze ervaart waarbij er een gepassioneerde beslissing genomen kan worden, terwijl voor een ander deze keuze totaal niet levend is. De verschillende gesprekspartners zouden, om in de terminologie van Foucault te spreken, zich in een verschillende epistèmè bevinden.

Om dit wat beter te begrijpen zullen we naar de filosofie van Wittgenstein kijken. Wittgenstein vraagt zich namelijk af welke invloed de situatie waarin we opgroeien en de opvattingen waarmee we zijn grootgebracht voor invloed hebben op de manier waarop we de taal en daarmee een gesprek begrijpen. Hoewel Wittgenstein overleed toen Foucault slechts 22 was en hij daarom niet bekend was met het concept epistèmè kun je zeggen dat waar Foucault vooral nadacht over de invloed die de epistèmè heeft op onze denkmogelijkheden Wittgenstein vooral nadacht over de invloed die de epistèmè heeft op de manier waarop we taal interpreteren. Juist omdat we ons binnen dit onderzoek bezigheden met het filosofische spreken kan het gedachtengoed van Wittgenstein verhelderend zijn.

Wanneer Wittgenstein in de *Filosofische onderzoekingen* over taal spreekt, heeft hij het niet over taal als een eenduidig iets, maar spreekt hij over een veelheid van taalspelen. Deze veelheid van taalspelen wordt veroorzaakt doordat in verschillende situaties taal op verschillende manieren en dus met verschillende spelregels gebruikt wordt. (Wittgenstein 1953, p. 16) Binnen een taalspel bepaalt de manier waarop het woord gebruikt wordt binnen dat taalspel de betekenis van het woord. (Wittgenstein 1953, p. 14) In de *Filosofische onderzoekingen* geeft Wittgenstein geen definitie van wat een taalspel is. Dit omdat die taalspelen volgens hem te divers zijn. (Wittgenstein 1953, p. 45-6) Er zijn zeer verschillende situaties waarin we gebruik maken van taal die alle hun eigen regels stellen aan het gebruik van de taal en de betekenis die daarmee gegenereerd wordt. Wittgenstein geeft hierbij onder andere de volgende voorbeelden: bevelen of op bevelen handelen, het beschrijven van voorwerpen, het rapporteren van een situatie, het opstellen of toetsen van hypothesen, toneelspelen, moppen vertellen, enz. (Wittgenstein 1953, p. 24) Al deze verschillende taalspelen staan niet volledig los van elkaar, maar overlappen elkaar steeds.

Dit is echter nogal verschillend van wat Wittgenstein eerder schreef in zijn de *Tractatus*. Daar gaat hij er vanuit dat woorden corresponderen met een bepaald object. (Wittgenstein 1961, p. 43) Taal krijgt dan niet zozeer betekenis door de manier waarop het gebruikt wordt, maar door het object in de werkelijkheid waar het naar verwijst. Wanneer we spreken over zaken die we kunnen waarnemen, denk ik dat de beschrijving zoals Wittgenstein deze in de *Tractatus* geeft zinvol is. Het woord stoel krijgt betekenis doordat het verwijst naar een object dat we kunnen waarnemen. Toch is het wel begrijpelijk dat Wittgenstein later anders nadacht over de manier

waarop woorden hun betekenis krijgen. Er zijn namelijk veel woorden die niet verwijzen naar een bepaald object in de werkelijkheid.

En dit zijn juist de woorden die binnen de metafysica een rol spelen. Denk hierbij bijvoorbeeld aan de woorden god, goedheid of zekerheid. Al deze woorden verwijzen niet naar een bepaald object in de werkelijkheid. Hoewel Wittgenstein in zijn eerste boek de *Tractatus* beweerde dat dergelijke woorden betekenisloos waren (Wittgenstein 1961, p. 147), leren we dat hij later in *Filosofische onderzoekingen* inziet dat dergelijke woorden wel degelijk betekenis hebben door de manier waarop ze binnen het taalspel gebruikt worden. Aangezien taalspelen elkaar overlappen, kan het zijn dat binnen een filosofisch gesprek de gesprekspartners zich in verschillende taalspelen bevinden. Een woord als goedheid, maar ook een woord als kennis of macht, kan voor de verschillende gesprekspartners iets anders betekenen. Dit verklaart waarom een keuze voor de één een levende en voor de ander geen levende keuze kan zijn.

Binnen een filosofisch gesprek is het dus belangrijk dat de verschillende gesprekspartners goed in de gaten houden of ze de ander begrijpen. Wanneer men de ander namelijk niet begrijpt omdat men weliswaar hetzelfde woord gebruikt, maar aan dit woord een andere betekenis toekent, is het ook niet waarschijnlijk dat men de standpunten van de ander over gaat nemen.

BEPERKTE KEUZE

Wanneer we hebben ingezien dat de epistèmè waarin we ons bevinden onze opvattingen bepaalt, zullen we ook begrijpen dat de keuze van de mens om bepaalde opvattingen al dan niet te geloven beperkt is. Wanneer het niet mogelijk is om buiten de kaders van ons eigen epistèmè te denken en te geloven, zullen we door een oppervlakkig debat over een filosofisch onderwerp niet van gedachten gaan veranderen.

Dit verklaart waarschijnlijk ook waarom er bij een debat tijdens een les op een basisschool weinig leerlingen van gedachten zullen veranderen over een bepaald onderwerp. Ofwel hebben de leerlingen een verschillende keuze gemaakt op basis van hun passies en zijn ze daardoor niet door hun medeleerlingen met intellectuele argumenten van iets anders te overtuigen. Ofwel hebben de leerlingen een keuze gemaakt op basis van datgene wat binnen hun epistèmè of gedachtewereld als enige levende optie naar voren kwam en zijn ze daardoor door hun medeleerlingen niet op andere gedachten te brengen.

Wanneer er sprake is van een wisseling van wat Foucault een epistèmè noemt, is dit niet iets wat zomaar of gemakkelijk gebeurt. Een optie die voor iemand eerst levend was, wordt daarna voor hem dood of juist andersom. Men gaat geloven in een voorwetenschappelijke opvatting waarvan men eerst dacht dat deze nooit waar kon zijn. René van Woudenberg schrijft hier ook al over wanneer hij het heeft over het geloof in God. Dit is volgens hem ook niet iets wat gemakkelijk gebeurt of waar mensen voor kunnen kiezen, maar wat afhankelijk is van een godservaring. (Van Woudenberg 1992, p. 112) Sommige opvattingen kunnen we dus niet geloven, zonder dat we zelf een ervaring hebben gehad die ons overtuigt van de juistheid van de opvatting. Dit herinnert aan datgene wat Abbott in het verhaal over Flatland suggereert, namelijk dat het niet mogelijk is onze voorwetenschappelijke opvattingen te wijzigen dan alleen door een ervaring die bewijst dat datgene wat we tot nu toe dachten onjuist is.

3.3 CONCLUSIE

In dit hoofdstuk zagen we dat de mens in beperkte mate vrijheid heeft om ervoor te kiezen al dan niet te geloven in voorwetenschappelijke opvattingen. De keuzevrijheid die we hebben wordt beperkt door de epistèmè waarin we ons bevinden. Dit epistèmè bepaalt namelijk welke opvattingen voor ons levend zijn.

Wanneer we te maken hebben met een echte keuze, een keuze die volgens James levend, noodzakelijk en gewichtig is, zullen we uiteindelijk een keuze maken op basis van onze passies. Door middel van emoties geven we namelijk oordelen over de situatie of de stelling waarmee we te maken hebben en worden onze voorkeuren en afkeuren duidelijk.

Hoewel de keuzevrijheid die we hebben voor het kiezen van voorwetenschappelijke opvattingen beperkt is, zijn we wel altijd verantwoordelijk voor het geloof dat we in die opvattingen hebben. We hebben namelijk indirect altijd invloed op de epistèmè waarin we ons bevinden en dus ook op de opvattingen die we hebben. Hoewel we geen zekerheid kunnen krijgen over de juistheid van voorwetenschappelijke opvattingen, zullen we wel voor die opvattingen moeten kiezen die ons het meest waarschijnlijk lijken.

Verder hebben we in dit hoofdstuk gezien dat we maar zeer beperkt in staat zijn om onze voorwetenschappelijke opvattingen op basis van een gesprek te wijzigen. Dit voornamelijk doordat we onze voorwetenschappelijke opvattingen niet kiezen op basis van ons intellect en dus ook niet met het verstand te overtuigen zijn. Verder zien we dat woorden die een belangrijke rol spelen binnen een filosofisch gesprek, zoals waarheid of goedheid, niet verwijzen naar een bepaald object in de werkelijkheid. Dit betekent dat deze woorden voor verschillende gesprekspartners een verschillende betekenis kunnen hebben waardoor makkelijk miscommunicatie ontstaat.

HOOFDSTUK 4

VOORTGANG EN RELEVANTIE VAN EEN FILOSOFISCH GESPREK MET DIVERSITEIT

Wanneer je als beginnend docent boeken raadpleegt die je tips geven bij het organiseren van een filosofisch gesprek, wordt er vaak gewaarschuwd voor een welles-nietes spelletje. Het is niet de bedoeling dat er een gesprek ontstaat waarin de verschillende gesprekspartners slechts steeds opnieuw hun eigen mening verkondigen. Toch gebeurt het nogal eens binnen een gesprek dat mensen een opmerking maken waarmee ze het gesprek als het ware af willen sluiten door hun mening op zo'n manier weer te geven dat anderen er eigenlijk alleen nog maar met 'nietes' op kunnen reageren.

Een voorbeeld van een dergelijk gesprek vinden we terug in wat Jos Kessels beschrijft vanuit zijn eigen jeugd.

Tegen vier uur kwam de kapelaan de muziek voor de hoogmis doornemen met mijn vader. Die was dirigent van het koor. De kapelaan gaf ons allemaal een hand als hij binnenkwam. Mij kneep hij steevast eerst zachtjes en vervolgens harder in de hand. Tot ik begon te piepen. (...) Op een keer vroeg de kapelaan aan ons of we wat leerden op school. Jawel, zei ik. We waren bezig met de geheimen van de eucharistie. Vooral de transsubstantiatie (ik probeerde het woord in één keer uit te spreken) intrigeerde mij. Brood en wijn werden tijdens de heilige mis omgezet in het lichaam en bloed van Christus. En bij de communie kregen alle gelovigen het lichaam van Christus in de vorm van een hostie op de tong gelegd. Maar dat verhaal klopte toch zeker niet? De hosties veranderden toch niet werkelijk van substantie? Ik greep mijn kans, nu de kapelaan er was. 'Dat kun je niet begrijpen,' zei mijn moeder. 'Dat is nu het geloof. Als je het kon begrijpen, viel er niets meer te geloven.' (Kessels 2006, p. 115)¹¹

En met deze opmerking van de moeder van Kessels, lijkt het gesprek ten einde. Het is immers een kwestie van geloof! De gelovige zal zeggen dat de leer van de transsubstantiatie waar is, de ongelovige zal het ontkennen. Beiden kunnen pas tot overeenstemming over de vraag komen, wanneer de ongelovige gelovig wordt of de gelovige ongelovig.

Als we dit gesprek betrekken op de theorie van James over de mogelijkheid die we hebben onze voorwetenschappelijke opvattingen te kiezen, denk ik dat we kunnen zeggen dat voor zowel Kessels als voor zijn moeder het hier ging om een echte keuze. De keuze al dan niet te geloven in de transsubstantiatie was voor beiden een levende, noodzakelijke en gewichtige keuze. Op basis van haar passies maakt de moeder van Kessels de keuze te geloven in de transsubstantiatie, terwijl Kessels zelf op basis van zijn passies daar vraagtekens bij zet. Moeder Kessels is echter niet bereid om er met Jos over te praten. Jos heeft de keuze om het al dan niet te geloven en moeder vindt dat hij het moet geloven en daarmee is de kous af.

Natuurlijk zouden we kunnen zeggen dat dit een verstandige keuze is van moeder Kessels. We hebben immers in het vorige hoofdstuk gezien dat we toch niet in staat zijn onze gesprekspartners binnen een filosofisch gesprek op een rationele manier te overtuigen? Er valt

¹¹ Dit gesprek is geen filosofisch gesprek hoeft daarom ook de kenmerken van een filosofisch gesprek niet te hebben. Toch illustreert dit gesprek heel goed datgene wat ik in dit hoofdstuk wil zeggen over filosofische gesprekken en daarom heb ik er toch voor gekozen dit gesprek als voorbeeld te gebruiken in dit hoofdstuk.

niets uit te leggen, dus er valt verder ook niets te bespreken. Dit zou echter betekenen dat het geen zin heeft om een filosofisch gesprek te beleggen wanneer de verschillende gesprekspartners geen overeenstemming hebben over de voorwetenschappelijke opvattingen over het onderwerp van het gesprek. Maar het is te simpel en wat mij betreft ook niet wenselijk om hier uit te concluderen dat diversiteit aan voorwetenschappelijke opvattingen een negatieve invloed heeft op de voortgang van het filosofisch gesprek. Zagen we in hoofdstuk 2 immers niet dat voorwetenschappelijke opvattingen juist een belangrijke rol spelen binnen het filosofisch gesprek?

Daarom wil ik in dit vierde hoofdstuk op zoek gaan naar de mogelijkheden die een gesprek zoals hierboven beschreven nog biedt. Dit doe ik door te onderzoeken hoe een gesprek waarin gesprekspartners zeer uiteenlopende¹² voorwetenschappelijke opvattingen hebben over het besproken onderwerp op een relevante manier toch doorgang kan vinden.

4.1 HET JUISTE DOEL VOOR OGEN HOUDEN

Voor het bereiken van een consensus is er een gemeenschappelijke basis nodig. Wanneer men antwoord wil geven op een bepaalde filosofische vraag, zal men alleen tot eenzelfde antwoord kunnen komen, wanneer men ook dezelfde voorwetenschappelijke opvattingen over dat onderwerp heeft. En dit gebeurt niet gemakkelijk. Michelfilder betoogt zelfs dat om echt begrip van de ander te krijgen en tot een consensus te komen, men waarschijnlijk een leven lang met elkaar zal moeten optrekken. (Michelfilder, p. 57) In §3.2 hebben we echter al gezien, dat deze gemeenschappelijke basis en daarmee deze consensus tot nu toe in de filosofie niet bereikt is en zeer waarschijnlijk ook niet bereikt zal worden. Dit betekent echter niet dat we hierdoor de wens consensus te bereiken ook verloren hebben. Ook al weten we dat het vinden van waarheid binnen de filosofie schier onmogelijk is, de filosofie blijft wel een zoektocht naar waarheid en daarmee het bereiken van consensus. Dit voornamelijk omdat mensen sociale wezens zijn met een bepaalde gemeenschapszin. Deze gemeenschapszin zorgt ervoor dat we het prettig vinden als mensen het met ons eens zijn en stimuleert gesprekspartners op zoek te gaan naar instemming en ondersteuning van onze eigen voorkeuren. (Kessels 2006, p. 63)

Het is dus niet alleen zo dat we maar beperkt in staat zijn onze voorwetenschappelijke opvattingen te kiezen of te wijzigen zoals we in hoofdstuk drie zagen. Het is ook nog eens zo dat we normaal gesproken altijd op zoek zijn naar mensen die met onze opvattingen instemmen of ze ondersteunen waardoor we al snel de wens ontwikkelen onze gesprekspartners te overtuigen van onze opvattingen. Hierdoor hebben wij als gesprekspartners twee wensen binnen een filosofisch gesprek die beide niet realistisch zijn. Ten eerste willen we dat er een consensus bereikt wordt en ten tweede willen we mensen ervan overtuigen dat deze consensus gebaseerd zal moeten zijn op onze eigen opvattingen.

¹² Het gaat hier specifiek over filosofische gesprekken waarbij de verschillende gesprekspartners zeer uiteenlopende voorwetenschappelijke opvattingen hebben. Natuurlijk zijn er ook filosofische gesprekken waarvoor dit niet geldt, maar voor deze gesprekken geldt dat de vraag of de verschillende voorwetenschappelijke opvattingen niet gaan botsen en hierdoor het gesprek blokkeren niet relevant is. Dit betekent echter niet dat van hetgeen ik in dit hoofdstuk beschrijf, niets van toepassing zou zijn op gesprekken waarin gesprekspartners voor een groot deel dezelfde voorwetenschappelijke opvattingen hebben.

DOELEN VAN HET GESPREK HELDER KRIJGEN

Wanneer gesprekspartners zich in een filosofisch gesprek laten leiden door deze twee wensen, zal het gesprek al snel verzanden in een welles-nietes discussie. Als men namelijk er van overtuigd is dat er een consensus bereikt moet worden en deze consensus gebaseerd moet zijn op de opvattingen die men zelf heeft, zal men niet open staan voor de opvattingen van de ander. Men luistert niet naar de ander en is vaak ook niet bereid verantwoording af te leggen over de eigen opvattingen, doordat men vindt dat deze opvatting niet door anderen bekritiseerd maar overgenomen zou moeten worden.

Dit lijkt misschien een probleem, maar terugdenkend aan het eerste hoofdstuk is dit eigenlijk helemaal geen probleem. Het bereiken van een consensus, en daarmee eigenlijk het vervullen van de wens van de gesprekspartners, is helemaal niet het doel van het filosofisch gesprek. Het doel van het gesprek is niet dat we de ander overtuigen van ons gelijk, maar dat we verschillende antwoorden die we kunnen geven op de filosofische vraag die aan de orde is gaan analyseren en zo mogelijke antwoorden selecteren. Dit is de enige manier waarop we volgens Nelson de waarheid kunnen bereiken. Daarom moeten we ons tevredenstellen met voorlopige oplossingen. Als we binnen het filosofisch gesprek consensus en afgeronde oplossingen als doel houden, sluiten we volgens hem de weg naar het vinden van de waarheid af. (Nelson 1994, p. 53)

Bij een echt filosofisch gesprek is het geen probleem als er voorwetenschappelijke opvattingen ingebracht worden, mits dit gebeurt op de manier zoals in het tweede hoofdstuk beschreven. Er ontstaat pas een probleem als we onze voorwetenschappelijke opvattingen met een verkeerd doeleinde –gelijk krijgen- naar voren brengen. Het gesprek zal pas blokkeren of dood lopen wanneer de gesprekspartners niet meer het juiste doel voor ogen hebben. De voortgang van een filosofisch gesprek wordt dus niet bepaald door de voorwetenschappelijke opvattingen die gesprekspartners hebben, maar door de mate waarin ze in staat zijn te focussen op het doel van het gesprek.

FILOSOFIE ALS VAKMANSCHAP

Wanneer we een filosofisch gesprek voeren, zullen we het juiste doel voor ogen moeten houden en tegen onze consensuswensen in gaan. En dat gaat niet vanzelf, dat vraagt om oefening. In de inleiding van het eerste hoofdstuk zagen we al dat voor Jos Kessels het leiden van een socratisch gesprek helemaal niet gemakkelijk is. En dit geldt voor alle filosofische gesprekken. Het voeren van een filosofisch gesprek is niet iets wat men zomaar even doet, maar het is iets dat oefening en vakmanschap vereist.

Dit betekent dat het filosoferen of het voeren van filosofische gesprekken een vaardigheid is die we kunnen leren. Nelson wijst ons er ook op dat wanneer er filosofieles gegeven wordt, men altijd voor ogen moet houden dat men de leerlingen niet zozeer filosofie, maar meer het filosoferen leert. Binnen het vak filosofie zou het niet zozeer de filosofie zelf moeten zijn die aan bod komt, maar moet de docent de leerlingen de kunst van het filosoferen bijbrengen. (Nelson 1994, p. 82)

Dat een filosofisch gesprek om vakmanschap vraagt vinden ook Schaubroeck & Vleminck (2001), die betogen dat er binnen het filosofisch consulentenschap wel degelijk sprake is van een professionele relatie, aangezien de filosoof die het consult geeft zijn ervaring en expertise ter beschikking stelt aan de ander. (Schaubroeck & Vleminck 2011 p. 337) Binnen het hele scala aan

filosofische gesprekken is het van belang dat er geen wildgroei ontstaat en niet elk gesprek over een filosofisch vraagstuk simpelweg een filosofisch gesprek genoemd wordt.

Als ik terugkijk op de periodes waarin ik filosofisch onderwijs genoten en gegeven heb vraag ik me sterk af of al de gesprekken die er gevoerd werden binnen het vak of de studie voldeden aan de kenmerken en doelen van een filosofisch gesprek zoals in deze scriptie beschreven. Natuurlijk is het voor leerlingen, zeker als ze nog relatief jong zijn, leuk als de les filosofie interactief wordt. Een lesvorm waarbij de leerlingen letterlijk in twee kampen verdeeld worden en door de klas mogen lopen wanneer ze van mening veranderen zoals in §3.2 beschreven, maakt een les aantrekkelijker. Maar dit is wel een vorm die de leerlingen ertoe uitnodigt om hun medeleerlingen te overtuigen van hun standpunt, terwijl dat niet het doel van een filosofisch gesprek en daarmee van een les filosofie zou moeten zijn. Het vereist dus flink wat vakmanschap om een filosofisch gesprek of een les filosofie ook echt filosofisch te houden.

ROL VAN DE GESPREKSLEIDER

Binnen een goed filosofisch gesprek zal de elenchus zoals deze in §1.2 beschreven is een grote rol moeten spelen. Bij deze elenchus gaat het er immers om dat de gesprekspartners door middel van vragen van de ander zelf in gaan zien dat hun opvattingen wellicht onjuist zijn. Als deze vorm van onderzoek op een goede manier wordt ingezet, zal men vanzelf gaan twijfelen aan de eigen opvattingen en open staan voor de ideeën van de ander. (Robinson 1941, p. 12) Deze twijfel zorgt ervoor dat de wensen die we onterecht hebben binnen een filosofisch gesprek aan de kant gezet kunnen worden. Wanneer men namelijk niet meer overtuigd is van het eigen gelijk, zal men ook niet meer zo snel de wens hebben dat iedereen het met hem of haar eens wordt en door de vertwijfeling waarin de elenchus de spreker kan brengen, verdwijnt de wens om binnen het gesprek direct tot een consensus te komen.

Dit roept de vraag op hoe we binnen een filosofisch gesprek deze elenchus kunnen bereiken. Zelf denk ik dat hierin een belangrijke rol is weggelegd voor de gespreksleider. Als we kijken hoe Socrates de elenchus bereikte bij zijn gesprekspartners, zien we dat hij dit vooral deed door hen vragen te stellen. Hij ging niet zozeer in discussie met zijn gesprekspartners, maar onderwierp hen aan een onderzoek. (Nelson 1994, p. 10) Maar hierbij bleef Socrates zelf buiten spel. Socrates zegt namelijk zelf niets te weten. Hij brengt geen voorwetenschappelijke opvattingen in tijdens het gesprek, maar onderwerpt alleen de ander aan een onderzoek. We kunnen dan ook zeggen dat Socrates binnen deze gesprekken niet zelf aan het filosoferen is; hij onderwerpt zijn eigen voorwetenschappelijke opvattingen immers niet aan een onderzoek. Hij leert echter wel zijn gesprekspartners op een filosofische manier te denken en zo hun zoektocht naar de waarheid voort te zetten. Dat is wellicht ook waarom de meningen over Socrates zo verdeeld zijn en waarom hij door de één de laatste echte zuivere filosoof wordt genoemd, terwijl een ander vindt dat hij in elk geval geen filosoof was. (Nelson 1994, p. 75) Binnen de gesprekken die Socrates voerde was hij volgens mij dan ook meer leraar in de filosofie dan filosoof.

We zouden ons natuurlijk af kunnen vragen of deze methode van Socrates wel zo sympathiek was tegenover zijn gesprekspartners. Er was binnen het gesprek immers geen gelijkwaardigheid tussen Socrates en de ondervraagde. Toch was het een methode die, als we de geschriften van Plato mogen geloven, bijzonder effectief was. In §2.3 zagen we al dat Plato schrijft dat, waar een gesprek met Socrates ook over begint, zijn gesprekspartner uiteindelijk altijd verantwoording af moet leggen over zichzelf en zijn opvattingen. (Plato 2010, 187e-188a) Het is dus wel degelijk zo dat Socrates de gesprekken die hij voerde in de hand had en zijn gesprekspartners kon brengen

middels de elenchus waar hij hen wilde hebben. Ondanks dat hij zelf buiten schot bleef binnen het gesprek, was hij in staat het gesprek zo te sturen dat het uiteindelijk altijd een goed filosofisch gesprek was. Daarmee was Socrates vooral een briljante gespreksleider, die door zelf op de achtergrond te blijven het gesprek zuiver filosofisch kon houden.

Wanneer we ons afvragen hoe een filosofisch gesprek tussen mensen met verschillende voorwetenschappelijke opvattingen doorgang kan vinden, zal hierin een grote rol weggelegd zijn voor de gespreksleider en zal deze zoals Socrates te werk moeten gaan. Juist door zelf zijn voorwetenschappelijke opvattingen niet in te brengen in het gesprek, kan hij als geen ander alle andere gesprekspartners aanzetten tot onderzoek en het gesprek zuiver filosofisch houden. De gespreksleider treedt hier op als een bepaalde autoriteit. Niet een autoriteit met betrekking tot hetgeen in het gesprek aan de orde komt, we hebben immers in §1.1 gezien dat er binnen een filosofisch gesprek sprake moet zijn van machtsvrije communicatie. Maar de gespreksleider is wel een autoriteit op het gebied van het filosofisch gesprek en heeft de taak het filosofische gehalte binnen het gesprek te waarborgen.

4.2 DE RELEVANTIE VAN HET GESPREK

Zojuist zagen we dat het hebben van voorwetenschappelijke opvattingen het filosofisch gesprek niet hoeft te belemmeren. Een dergelijk gesprek kan doorgang vinden, wanneer de gesprekspartners, begeleid door de gespreksleider, het doel van het gesprek voor ogen houden en niet proberen binnen het gesprek hun gelijk te halen. Diversiteit aan voorwetenschappelijke opvattingen is dus geen probleem en een gesprek met deze diversiteit kan prima gevoerd worden.

Dat het goed mogelijk is een dergelijk gesprek te voeren, wil echter nog niet zeggen dat het ook wenselijk is. Laten we hiervoor terugkijken naar het gesprekje waar we het hoofdstuk mee begonnen. Het gesprek had waarschijnlijk anders kunnen lopen wanneer moeder Kessels op een filosofischer manier gereageerd had op de vraag van haar zoon. Maar de vraag is wat deze andere, meer filosofische houding opgeleverd zou hebben. Was het gesprek een relevant gesprek geworden en hadden zowel Jos als zijn moeder het gesprek als zinvol ervaren? Laat ik nagaan hoe een filosofisch gesprek waarin de gesprekspartners zeer verschillende voorwetenschappelijke opvattingen hebben over het te bespreken onderwerp filosofisch relevant kan zijn en voor gemeenschappelijkheid bij de gesprekspartners kan zorgen.

DE KEUZE VOOR GESPREKSPARTNERS

Binnen een filosofisch gesprek waarin de gesprekspartners zeer verschillende voorwetenschappelijke opvattingen hebben, wordt er niet gemakkelijk een consensus bereikt over het besproken onderwerp. Toch is er bij een goed filosofisch gesprek volgens Jos Kessels wel consensus over een ander belangrijk punt, namelijk over de vraag met wie we in gesprek willen zijn. De verschillende gesprekspartners hebben hierover overeenstemming bereikt en hierdoor ontstaat er een bepaalde vorm van gemeenschappelijkheid. Dit betekent voor Kessels dat men binnen een gesprek uiting geeft aan gezelschapzin, doordat men het gezelschap kiest. (Kessels 2006, p. 62) Om dit te verduidelijken gebruikt Kessels het volgende citaat van Cicero: 'Ik zou het liever met Plato bij het verkeerde eind hebben dan met de Pythagoreërs bij het rechte.' (Kessels 2006, p. 62) Dit betekent dat we volgens Kessels een gemeenschappelijkheid kunnen ervaren binnen een gesprek waarin er totaal geen consensus

bereikt wordt, omdat die gemeenschappelijkheid bestaat uit de overeenstemming met elkaar in gesprek te zijn, ook al betekent dit dat we het met elkaar oneens zullen zijn.

Laten we dit toepassen op het gesprek waar we dit hoofdstuk mee begonnen. Het standpunt van de moeder van Kessels is duidelijk: wat haar betreft is het gesprek afgelopen en zal Kessels de transsubstantiatie alleen kunnen geloven. Maar de kapelaan neemt een andere positie in en gaat met de jonge Kessels in gesprek. Aan de hand van een tekening van Kessels probeert hij de jongen die moeilijke transsubstantiatie te laten begrijpen. Interessant is de reactie die Kessels beschrijft.

Ik begreep niet goed wat hij zei. Ik luisterde ook maar half. Wat belangrijk was, was dat hij openlijk partij had gekozen voor mij. Iedereen was stil, ze luisterden naar hem en ik zat stiekem te triomferen. (...) Toen hij wegging kneep de kapelaan mij langdurig in de hand, steeds harder, tot ik begon te piepen. Ik wil later kapelaan worden. (Kessels 2006, p. 116)

Dit gesprek dat als het ware dood leek te bloeden, werd door de kapelaan nieuw leven in geblazen. Het gesprek kreeg weer zin voor de gesprekspartners. En toch werd er in dit gesprek ogenschijnlijk niets bereikt. Kessels begreep niet eens wat de kapelaan zei, laat staan dat er aan het eind van het gesprek een consensus was. Maar er was wel iets anders ontstaan. Er was een gemeenschappelijke ervaring van het met elkaar in gesprek willen zijn. De kapelaan wilde de vragen van Kessels serieus nemen en Kessels wilde, ook al begreep hij niet alles, naar de kapelaan luisteren. Beiden wilden met elkaar in gesprek, ze wilden het als het ware met elkaar oneens zijn.

Om het gesprek als zinvol te ervaren en de bereidheid te hebben het gesprek doorgang te laten vinden is het niet zozeer van belang dat gesprekspartners het met elkaar eens zijn, maar dat men met elkaar in gesprek wil gaan. Op dat moment is men namelijk bereid te luisteren naar de ander, ook al is men het niet met de ander eens, en kan men de eigen opvattingen verduidelijken aan de ander zonder dat men van die ander verlangt dat die de opvattingen waarin men zelf gelooft overneemt.

DE NOODZAAK VAN HET BEGRIJPEN

In het hierboven beschreven gesprek neemt de kapelaan een kwetsbare positie in. Ondanks dat het gesprek gaat over een voorwetenschappelijke opvatting die niet te bewijzen maar slechts te geloven is, probeert hij aan Kessels uit te leggen wat deze opvatting inhoudt. En juist deze houding van de kapelaan is belangrijk. Eerder zagen we in §2.3 al dat voorwetenschappelijke opvattingen wel moeten voldoen aan de eis van de rationaliteit. Als we willen onderzoeken of een bepaalde voorwetenschappelijke opvatting als voorlopig antwoord kan blijven staan is het belangrijk dat men zichzelf kwetsbaar durft op te stellen en durft te proberen uit te leggen waarom men nu precies in bepaalde voorwetenschappelijke opvattingen gelooft en wat deze opvattingen precies inhouden.

Wanneer we in een gesprek proberen de ander te laten begrijpen wat we bedoelen en tegelijk proberen te begrijpen wat de ander bedoelt, zullen we op zoek moeten gaan naar de basis van onze voorwetenschappelijke opvattingen. Laten we dit nog één keer toepassen op het gesprek dat Jos Kessels voert met de kapelaan. Wanneer er een goed filosofisch gesprek op gang zou komen daar aan de keukentafel van de familie Kessels, zouden ze steeds meer uitkomen bij de basis van de voorwetenschappelijke opvattingen van de kapelaan. De kapelaan zou bijvoorbeeld

uitleggen dat binnen het christendom een uitroep als ‘dat kan nooit’ geen waarde heeft, aangezien God almachtig is en wonderen kan doen. En de tegenstanders van de transsubstantiatie zouden uitleggen dat de aarde onderworpen is aan natuurwetten en wonderen daarom onmogelijk zijn.

Zeer waarschijnlijk zouden zowel de voorstanders als de tegenstanders van de transsubstantiatie in dit gesprek ontdekken in welke voorwetenschappelijke opvattingen hun ideeën zijn ingebed en hoe deze met elkaar samenhangen. En zo ontstaat er als het goed is bij alle gesprekspartners meer begrip. Niet alleen begrijpen ze de standpunten van de ander beter, maar ook die van zichzelf.

Dit steeds meer begrijpen van alle opvattingen die in het gesprek genoemd worden is onafhankelijk van welke opvattingen men nu precies zelf aanhangt. Het zorgt voor een nieuw element van gemeenschappelijkheid. Het is niet alleen zo dat men gemeenschappelijkheid ervaart door met elkaar in gesprek te willen zijn, maar de gemeenschappelijkheid wordt extra ervaren in de gezamenlijke zoektocht naar de basis van de opvattingen van de verschillende gesprekspartners.¹³ Deze zoektocht naar de basis, die we in het eerste hoofdstuk de analyse van de synthetische a priori uitspraken hebben genoemd, dient het filosofische doel verheldering te krijgen over de synthetische a priori uitspraken die gedaan worden binnen het filosofisch gesprek en maakt het gesprek filosofisch relevant.

DE ZOEKTOCHT BLIJFT GERICHT OP DE WAARHEID

Uit het voorgaande zou men het idee kunnen krijgen dat het voeren van een filosofisch gesprek met mensen met zeer verschillende voorwetenschappelijke opvattingen vooral een sociaal of maatschappelijk belang zou dienen. Een dergelijk gesprek zou dan vooral gevoerd worden om begrip en daarmee respect te creëren tussen verschillende bevolkingsgroepen of stromingen. Met dit idee doen we de filosofie echter tekort. De zoektocht naar de basis, zoals we die zojuist besproken hebben, staat namelijk altijd in dienst van de zoektocht naar de waarheid waar de filosofie zich altijd mee bezig heeft gehouden. Het is uiteindelijk de waarheid en de hoop deze waarheid te vinden die onze zoektocht en daarmee onze gesprekken filosofisch relevant maakt. De gemeenschappelijkheid en het begrip voor de ander die binnen het filosofisch gesprek bereikt worden, zijn altijd een middel in de zoektocht naar de waarheid en nooit een doel op zichzelf.

Hoewel er misschien geen eenduidige conclusies kunnen worden geformuleerd blijft het de taak van de filosofie om het kaf van het koren te scheiden en dus de slechte voorwetenschappelijke opvattingen op te ruimen. Hiervoor is een gesprek waarin mensen zeer verschillende voorwetenschappelijke opvattingen hebben misschien nog wel meer geschikt dan een gesprek waarin mensen ongeveer dezelfde voorwetenschappelijke opvattingen hebben. Juist als opvattingen per persoon sterk verschillen zal men zich eerder afvragen of de opvattingen die men heeft wel kloppen en daarom alle opvattingen aan een onderzoek onderwerpen. Diversiteit aan voorwetenschappelijke opvattingen kan er dus voor zorgen dat men de noodzaak van analyse en onderzoek van de opvattingen eerder inziet en hierdoor zal een dergelijk gesprek vaak juist filosofisch relevant zijn.

¹³ Prof. dr. R. Kuiper, uit persoonlijke correspondentie.

4.3 CONCLUSIE

In dit hoofdstuk hebben we gezien dat niet zozeer het verschil aan voorwetenschappelijke opvattingen ervoor kan zorgen dat een filosofisch gesprek blokkeert, maar dat de voortgang van een gesprek veel meer afhankelijk is van het vermogen van de gesprekspartners om daadwerkelijk een filosofisch gesprek te voeren. Men moet de wensen consensus te bereiken en gelijk te krijgen aan de kant zetten om ook de eigen opvattingen kritisch te kunnen analyseren.

Hierbij speelt de leider van het gesprek een belangrijke rol. Deze zal, net zoals Socrates dat deed, zich niet inhoudelijk met het gesprek moeten bemoeien en zijn eigen voorwetenschappelijke opvattingen niet aan de orde moeten laten komen. Juist door dit te doen zal hij in staat zijn het gesprek te leiden en ervoor te zorgen dat het gesprek ook echt een filosofisch gesprek blijft.

Een dergelijk gesprek tussen mensen met zeer uiteenlopende voorwetenschappelijke opvattingen kan ondanks de verschillen wel gemeenschappelijkheid creëren en doen ervaren. Deze gemeenschappelijkheid komt tot stand door twee zaken. Ten eerste is er binnen het gesprek overeenstemming over dat de gesprekspartners met elkaar in gesprek willen gaan. Ten tweede zal er binnen het gesprek een gemeenschappelijke zoektocht naar de basis en daarmee naar de waarheid van onze voorwetenschappelijke opvattingen ondernomen worden.

Juist deze gemeenschappelijke zoektocht naar de waarheid maakt een filosofisch gesprek tussen mensen met zeer uiteenlopende voorwetenschappelijke opvattingen filosofisch relevant. Doordat er verschillende voorwetenschappelijke opvattingen in het gesprek naar voren komen, zullen deze voorwetenschappelijke opvattingen niet zomaar voor waar aangenomen kunnen worden en worden de gesprekspartners uitgenodigd datgene te doen waar een filosofisch gesprek voor bedoeld is, namelijk het analyseren van synthetische a priori uitspraken met als doel te ontdekken welke van deze uitspraken als mogelijk waar kunnen blijven bestaan en welke als onjuist moeten worden verworpen.

CONCLUSIE

Nu alle deelvragen die ik in de inleiding opgesteld heb beantwoord zijn is het tijd om terug te gaan naar de hoofdvraag van dit onderzoek. Deze luidt als volgt:

Welke rol spelen voorwetenschappelijke opvattingen van deelnemers aan een filosofisch gesprek binnen een dergelijk gesprek en op wat voor manier bepaalt de mate waarin zij in staat zijn hun voorwetenschappelijke opvattingen aan de orde te stellen de voortgang en relevantie van het gesprek?

In het tweede hoofdstuk heb ik vastgesteld dat de voorwetenschappelijke opvattingen van deelnemers aan een filosofisch gesprek een belangrijke rol spelen in het gesprek. Over filosofische vraagstukken is namelijk geen objectieve kennis mogelijk. Subjectieve voorwetenschappelijke opvattingen zijn de synthetische a priori uitspraken die de mogelijke antwoorden vormen. Deze voorwetenschappelijke opvattingen zullen binnen een filosofisch gesprek geanalyseerd moeten worden om vast te stellen welke we als mogelijke antwoorden kunnen laten staan en welke we als onjuist moeten verwerpen. Dit betekent dat binnen een filosofisch gesprek voorwetenschappelijke opvattingen onmisbaar zijn.

Hierna heb ik in het derde hoofdstuk ontdekt dat mensen maar in beperkte mate in staat zijn hun voorwetenschappelijke opvattingen zelf te kiezen en te wijzigen. We kunnen nooit met zekerheid vaststellen of de voorwetenschappelijke opvattingen die we hebben juist zijn en dit zorgt ervoor dat we niet op basis van ons verstand alleen uit kunnen maken welke opvattingen we moeten aanhangen. Van James en Nussbaum hebben we echter geleerd dat dit ons er niet van hoeft te weerhouden een keuze te maken, zoals Clifford betoogde, maar dat we op basis van onze passies mogen kiezen en daarmee onze emoties laten meebepalen hoe we over opvattingen oordelen. Deze keuze van onze passies is echter beperkt door de epistèmè waarin we ons bevinden. Dit epistèmè bepaalt welke opties we als serieuze mogelijkheid kunnen ervaren. Binnen een filosofisch gesprek kan dus niet snel en gemakkelijk van gedachte worden veranderd.

Hoewel ik aan het begin verwachtte dat doordat we niet gemakkelijk van gedachte veranderen binnen een filosofisch gesprek voorwetenschappelijke opvattingen de voortgang van het gesprek zouden belemmeren, ben ik voornamelijk in het vierde hoofdstuk tot de conclusie gekomen dat de pluriformiteit aan voorwetenschappelijke opvattingen zelf helemaal geen probleem hoeft te vormen. Dat men maar beperkt in staat is voorwetenschappelijke opvattingen binnen een gesprek te wijzigen, wil nog niet zeggen dat dergelijke gesprekken gedoemd zijn vast te lopen of irrelevant te zijn. De voortgang van het gesprek wordt namelijk veel meer bepaald door de manier waarop de voorwetenschappelijke opvattingen ingebracht worden in het gesprek. Binnen een filosofisch gesprek, zal de manier waarop voorwetenschappelijke opvattingen worden behandeld het doel van dergelijke gesprekken moeten dienen. Daarbij is cruciaal dat alle opvattingen binnen het gesprek geanalyseerd en bekritiseerd kunnen worden en dat gesprekspartners de wens een consensus te bereiken en gelijk te krijgen opschorten. Op deze manier kan het gesprek niet alleen voortgang vinden, maar zal het door de gemeenschappelijke zoektocht naar waarheid die hiermee ingezet wordt ook een filosofisch relevant gesprek zijn aangezien het verheldering brengt over het besproken onderwerp.

Het is niet gemakkelijk om een gesprek op een filosofische manier te voeren. Mijn onderzoek leert dan ook dat het belangrijk is om binnen zo'n gesprek een gespreksleider te hebben die als een soort Socrates zelf buiten spel blijft en zich inhoudelijk niet in het gesprek mengt. Deze kan zich dan geheel richten op de vorm van het gesprek. De gespreksleider moet ervoor zorgen dat hij de deelnemers aan het gesprek niet vertelt wat ze wel en niet mogen inbrengen in het gesprek, maar dat hij ze slechts leert hoe hun opvattingen in te brengen in het gesprek.

Aankomend jaar hoop ik de opleiding tot docent filosofie te gaan vervolgen. Wanneer ik filosofische gesprekken ga organiseren hoop ik veel te hebben aan het onderzoek dat ik voor deze scriptie verricht heb. Als ik terugkijk op de gesprekken waarin ik dacht dat de voorwetenschappelijke opvattingen van de gesprekspartners een probleem vormden, moet ik na het doen van dit onderzoek concluderen dat in vele van deze gesprekken het probleem was dat de gesprekken niet filosofisch genoeg waren en de voorwetenschappelijke opvattingen dus op een verkeerde manier ingebracht werden. Naar mijn idee worden er binnen het filosofisch onderwijs nog teveel gesprekken op een niet-filosofische manier gevoerd. Ik hoop dan ook dat ik met de kennis van dit onderzoek er samen met collega gespreksleiders voor kan zorgen dat er in de klas echte filosofische gesprekken gevoerd worden.

LITERATUUR

- ♦ Abbott, E. A. (2006), *Flatland – A Romance of Many Dimensions*, Oxford University Press, New York, oorspronkelijke uitgave: 1884
- ♦ Bohman, J. en Rehg, W., "Jürgen Habermas", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/habermas/>>.
- ♦ Clifford, W. K. (1877), *Ethics of belief*, eerste uitgave in *Contemporary Review*, 1877; herdrukt in W.K. Clifford, *Lectures and Essays*, ed. Leslie Stephen and Frederick Pollock, Macmillan and Co., Londen 1886
- ♦ Dawkins, R. (2009), *Het grootste spektakel ter wereld – Bewijs voor evolutie*, vert. door M. van Nieuwstadt, Nieuw Amsterdam uitgevers, Amsterdam, oorspronkelijke uitgave: *The Greatest Show on Earth – The evidence for evolution*, Londen, 2009
- ♦ Dennett, D.C. (2006), *De betovering van het geloof – Religie als natuurlijk fenomeen*, vert. door H. Bosman, Uitgeverij Contact, Amsterdam/Antwerpen, oorspronkelijke uitgave: *Breaking the spell – Religion as a natural phenomenon*, Viking, New York, 2005
- ♦ Descartes, R. (1967), *The philosophical works of Descartes*, vert. door E.S. Haldane en G.R.T. Ross, Cambridge University Press, Cambridge
- ♦ Foucault, M. (2012), *De woorden en de dingen*, vert. door W. van der Star, Uitgeverij Boom, Amsterdam, oorspronkelijke uitgave: *Les mots et les choses (une archéologie des sciences humaines)*, Éditions Gallimard, Parijs, 1966
- ♦ Gutting, G., "Michel Foucault", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/foucault/>>.
- ♦ Habermas, J. (2006), "Religion in the Public Sphere", in *European Journal of Philosophy* 14:1 ISSN 0966-8373 pp. 1–25, Polity Press
- ♦ James, W. (1896), "The Will to Belief", in *The New World*, June 1896
- ♦ James, W. (1884). "Wat is een emotie?", vertaald fragment in: Willemsen, W. (2010) *Denkbewegingen – Inleiding in de filosofie van emoties*, Uitgeverij Ambo, Amsterdam, p. 112-115, oorspronkelijke uitgave: 'What is an Emotion?' in: *Collected Essays and Reviews*, New York 1969 [1884], p. 244-275
- ♦ Kant, I. (2004), *Prolegomena*, vert. door J. Veenbaas en W. Visser, Uitgeverij Boom, Amsterdam, Oorspronkelijke uitgave: 1783
- ♦ Kessels, J.P.A.M. (2006), *Het poëtisch argument : socratische gesprekken over het goede leven*, Uitgeverij Boom, Amsterdam
- ♦ Klein, Peter, "Skepticism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/skepticism/>>.

- ♦ Leezenberg, M. (2007), *Rede en religie – Een verkenning*, Uitgeverij van Gennep, Amsterdam
- ♦ Leon, M. (2002), "Responsible Believers", in: *The Monist*, vol. 85, no. 3, pp. 421-435.
- ♦ Morison, Benjamin, "Sextus Empiricus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/sextus-empiricus/>>.
- ♦ Nelson, L. (1994), *De Socratische methode*, Uitgeverij Boom, Amsterdam
- ♦ Nussbaum, M., Emotions as Judgments of Value and Importance. In: Solomon, R.C. (2004), *Thinking about Feeling*, Oxford University Press, Oxford, pp. 183-199
- ♦ Plato (2010), *Laches*, uit *Platoons verzameld werk – deel 3*, vert. door School voor filosofie, Amsterdam, Stichting Ars Floreat, Amsterdam
- ♦ Plato (2013), *The Sophist*, vert. door B. Jowett, Gutenberg Ebook
- ♦ Popper, K. (1978), *De groei van kennis*, vert. door Z. Zwijntink, Uitgeverij Boom, Meppel en Amsterdam, hoofdstukken uit: *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Uitgeverij Routledge and Degan Paul, Londen, 1963
- ♦ Robinson, R. (1941), *Plato's Earlier Dialectic*, Cornell University Press, New York
- ♦ Goodman, Russell, "William James", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/james/>>
- ♦ Schaubroeck, K. en Vleminck, J. de (2011), Filosofisch consulentenschap: zwarte doos van Pandora?, in *Tijdschrift voor Filosofie*, 73/2011, pp. 307-340, Leuven
- ♦ Skirbekk, G. en Gilje, N. (2001), *A History of Western Thought – From ancient Greece to the twentieth century*, vert. door R. Worley, Uitgeverij Routledge, Londen en New-York, oorspronkelijke uitgave: *Filosofihistorie*, Scandinavian University Press, 1972
- ♦ Spinoza, B. de (2007), *Theological-Political Treatise*, ed. J. Israel, vert. door M. Silverthorne en J. Israel, Cambridge University Press, New York, oorspronkelijke uitgave: *Tractatus Theologico-Politicus*, 1670
- ♦ Tongeren, dr. P.J.M. van (1986), *Gespannen Harmonie – Over de verhouding van filosoferen en geloven toegelicht vanuit de stoïsche filosofie*, rede uitgesproken in november 1986, uitgegeven door de Rijksuniversiteit te Leiden.
- ♦ Veling, K. (2000), *Ruimte voor de rede – Filosofie als systematische reflectie*, Uitgeverij Agora, Kampen
- ♦ Winkler, P. (1999), Ballard & the Black Sea – The search for Noah's flood, National Geographic Society.
URL = <<http://www.nationalgeographic.com/blacksea/index.html>>

- ♦ Wittgenstein, L. (2006), *Filosofische onderzoekingen*, vert. door M. Derksen en S. Terwee, Uitgeverij Boom, Amsterdam, oorspronkelijke uitgave: *Philosophical Investigations / Philosophische Untersuchungen*, uitgeverij Basil Blackwell, Oxford, 1953
- ♦ Wittgenstein, L. (2006), *Tractatus Logico-Philosophicus*, vert. door W.F. Hermans, Uitgeverij Athenaeum – Polak & Van Gennep, Amsterdam, oorspronkelijke uitgave: uitgeverij Routledge & Kegan Paul Ltd., Londen, 1961
- ♦ Woudenberg, R. van (1992), *Gelovend denken – Inleiding tot een christelijke filosofie*, Buijten & Schipperheijen, Amsterdam i.s.m. Uitgeverij Kok, Kampen.
- ♦ *De nieuwe Bijbelvertaling* (2004/2007) Nederlands Bijbelgenootschap