

**ily cere-
cahier**

**hoe is het om een
vleermuis te zijn?**

thomas nagel

* * *

THOMAS NAGEL

* *

HOE IS HET OM
EEN VLEERMUIS TE ZIJN?

*

EEN FILOSOFISCHE VISIE

OP LICHAAM, GEEST

EN BEWUSTZIJN

*

M·M·X·X·I·V

ERVEN J. BIJLEVELD

UTRECHT

HOE IS HET OM
EEN VLEERMUIS TE ZIJN?

Bewustzijn maakt het lichaam-geestprobleem pas echt weerbarstig. Misschien is dat de reden waarom het in de huidige discussies over het vraagstuk zo weinig aandacht krijgt of waarom het zelfs duidelijk verkeerd wordt begrepen. Zo bracht de recente golf van reductionistische euforie onder filosofen diverse analyses van mentale verschijnselen en mentale begrippen voort die bedoeld waren als uitleg van de mogelijkheid hierbij gebruik te maken van een of andere vorm van materialisme, psychofysische identificatie of reductionisme.[1]

Niettemin zijn de vraagstukken die bij deze benaderingen centraal staan nog steeds precies dezelfde als de vraagstukken die altijd centraal staan bij dit soort reductionisme en bij alle varianten ervan. Op die manier negeert men precies datgene wat het lichaam-geestprobleem zo uniek maakt en fundamenteel onderscheidt van datgene waarbij reductionisme wel verhelderend werkt, zoals het water-H₂O-probleem, of het Turingmachine-IBM-

computerprobleem of het bliksem-elektrische-ontladingsprobleem of het gen-DNA-probleem of het eikenboom-koolwaterstofprobleem.

Iedere reductionist koestert een favoriete analogie uit de natuurwetenschap. Het is echter hoogst onwaarschijnlijk dat een van de hier genoemde niet-verwante voorbeelden van geslaagde reductie enig licht zal werpen op de relatie tussen geest en hersenen. Niettemin hebben filosofen net als ieder ander een zwak voor verklaringen van wat ondoordringelijk is met termen die toepasbaar zijn op datgene wat bekend is en goed begrepen wordt, maar volkomen anders is dan hetgeen aan de orde is. Dit heeft geleid tot de aanvaarding van uiterst onwaarschijnlijke verklaringen van het mentale, voornamelijk op grond van het feit dat deze verklaringen het mogelijk maakten vertrouwde vormen van reductionisme te gebruiken.

In het navolgende zal ik proberen uit te leggen waarom de gebruikelijke voorbeelden ons niet helpen de relatie tussen lichaam en geest te begrijpen, ja, waarom we op dit moment zelfs geen idee hebben hoe een verklaring van de lichamelijke aard van een mentale gebeurtenis eruit zou moeten zien. Zeker is slechts dat zonder bewustzijn het lichaam-geest-probleem veel minder interessant zou zijn. Met bewustzijn lijkt het echter hopeloos. Er is nauwelijks

een begin van begrip van het belangrijkste en meest kenmerkende aspect van bewuste mentale verschijnselen. De meeste reductionistische theorieën doen zelfs geen poging dit aspect te verklaren. En nauwkeurig onderzoek zal duidelijk maken dat geen enkele reductionistische theorie ook maar in staat is het te verklaren. Misschien is het mogelijk voor dit doel een nieuw theoretisch model te bedenken, maar een dergelijke oplossing, als die al zou bestaan, ligt in de verre intellectuele toekomst.

Bewuste ervaring is een wijdverbreid verschijnsel. Het doet zich voor op vele niveaus van het dierlijke leven, al weten we niet zeker of het ook aanwezig is bij de minder complexe organismen. Niettemin is het uitermate moeilijk om in het algemeen te zeggen wat zou kunnen gelden als bewijsmateriaal voor bewuste ervaring. (Enkele radicalen durven zelfs te beweren dat alleen de mens bewustzijn heeft.) Ongetwijfeld doet bewuste ervaring zich voor in een oneindig aantal vormen, die voor ons volkomen onvoorstelbaar zijn, op andere planeten van andere zonnestelsels ergens in het universum.

In welke vorm of op welke locatie dan ook, het feit dat een organisme een soort bewuste ervaring heeft, betekent niets meer en niets minder dan dat er «iets» bestaat dat bepaalt hoe het is om dat organisme te

zijn. De vorm van de ervaring heeft misschien nog andere implicaties, en wellicht (al betwijfel ik het) heeft die vorm zelfs implicaties voor het gedrag van het organisme. Het fundamentele punt is echter dat een organisme mentale toestanden heeft indien en slechts indien er inderdaad «iets» bestaat om te zijn zoals dat organisme *is* – iets dat specifiek is *voor* dat organisme om te zijn zoals het is.

Dit «iets» zouden we kunnen benoemen als het subjectieve karakter van de bewuste ervaring. Het wordt in elk geval niet omvat door een van de bekende, recent geformuleerde reductionistische beschrijvingen van het mentale, want die zijn allemaal juist logisch verenigbaar met het ontbreken daarvan. Het «iets» van de bewuste ervaring is ook niet analyseerbaar in termen van enig verklarend systeem van functionele toestanden of intentionele toestanden, want het is mogelijk het toe te schrijven aan robots of automaten die zich weliswaar als mensen gedragen, maar niets bewust ervaren.[²]

Om soortgelijke redenen is het «iets» evenmin analyseerbaar in termen van de oorzakelijke rol die ervaringen spelen in relatie tot typisch menselijk gedrag.[³] Daarmee ontken ik niet dat bewuste mentale toestanden en gebeurtenissen gedrag veroorzaken. Ik ontken slechts dat daarmee de analyse van bewuste ervaring uitputtend is behandeld.

Elk reductionistische redenering dient te zijn gebaseerd op een analyse van datgene wat moet worden gereduceerd. Als in de analyse iets ontbreekt, zal er iets mankeren aan de probleemstelling. Het is nutteloos een verdediging van een materialistische verklaring van het lichaam-geestprobleem te baseren op een analyse die niet expliciet ingaat op het subjectieve karakter van mentale verschijnselen. Er is immers geen enkele reden om aan te nemen dat een reductionistische verklaring die plausibel lijkt zonder dat een poging wordt gedaan bewustzijn te verklaren, zomaar uitgebreid kan worden door bewustzijn er wel in op te nemen. Zonder ten minste enig idee over het subjectieve karakter van ervaring is het per slot van rekening onmogelijk om te weten waaraan een fysicalistische theorie moet voldoen om bewustzijn te verklaren.

Een theorie over de lichamelijke, materiële basis van de geest moet veel dingen verklaren, maar dit aspect van de subjectiviteit lijkt het allermoeilijkste te zijn. Het is onmogelijk de fenomenologische aspecten van ervaring op dezelfde wijze uit te sluiten van reductie als de fenomenologische aspecten van een gewone substantie kunnen worden uitgesloten bij een fysieke of chemische reductie – namelijk door ze uit te leggen als het effect op de geest van menselijke waarnemers.[4] Als je het fysicalisme wilt

verdedigen, moeten de fenomenologische aspecten zelf ook fysisch worden verklaard. In het licht van het subjectieve karakter van die aspecten, lijkt dat echter onmogelijk. Elk subjectief verschijnsel is immers onverbreekelijk verbonden met één enkel gezichtspunt, en het lijkt onvermijdelijk dat een objectieve, fysische theorie juist dat gezichtspunt zal opgeven.

Ik zal nu eerst proberen dit onderwerp iets gedetailleerder te beschrijven dan alleen te verwijzen naar de relatie tussen het subjectieve en het objectieve, of tussen het *pour-soi* (het *voor zichzelf*) en het *en-soi* (het *op zichzelf*). Dat is verre van gemakkelijk. Feiten over hoe het is om een «x» te zijn, zien er uiterst merkwaardig uit, zo merkwaardig dat sommigen geneigd zijn te twijfelen aan het bestaan ervan of aan de betekenis van beweringen erover. Om het verband te illustreren tussen subjectiviteit en een gezichtspunt, alsook om het belang duidelijk te maken van subjectieve aspecten, is het verhelderend de kwestie te onderzoeken met behulp van een voorbeeld dat het verschil duidelijk maakt tussen de twee typen begrip, «subjectief begrip» en «objectief begrip».

Ik neem aan dat we allemaal wel aannemen dat vleermuizen ervaringen hebben. Tenslotte gaat het om zoogdieren en net zomin als betwijfeld hoeft te worden dat muizen of duiven of walvissen erva-

ringen hebben, hoeft het betwijfeld te worden dat vleermuizen ervaringen hebben. Ik heb gekozen voor vleermuizen in plaats van wespen of makrelen, omdat hoe verder je afdaalt langs de fylogenetische ladder, hoe minder mensen geloven dat er sprake is van ervaring. Al zijn vleermuizen nauwer met ons verwant dan die andere dieren, toch verschillen hun bezigheden en hun zintuiglijk apparaat zozeer van de onze dat het probleem dat ik naar voren wil brengen scherp in beeld komt (hoewel dit zeker ook opgaat voor andere soorten). Zelfs zonder filosofische overpeinzingen weet iedereen die enige tijd met een opgewonden vleermuis in een afgesloten ruimte heeft gezeten direct wat het betekent om in contact te komen met een fundamenteel *andere* vorm van leven.

Eerder heb ik betoogd dat de essentie van de overtuiging dat vleermuizen ervaringen hebben, is dat er «iets» bestaat dat bepaalt hoe het is om een vleermuis te zijn. Nu weten we dat de meeste vleermuizen (om precies te zijn de microchiroptera) de buitenwereld voornamelijk waarnemen via sonar of beter gezegd echolocatie (een manier van oriëntatie waarbij objecten worden gelokaliseerd door het oppikken van de weerkaatsing daartegen van hun eigen snelle, fijn gemoduleerde gillen op hoge frequentie). Hun hersenen zijn erop ingesteld de uitgaande impulsen te correleren aan de daaropvolgende echo's, en de

informatie die ze aldus verkrijgen, stelt ze in staat afstand, afmeting, vorm, beweging en textuur ongeveer even goed te onderscheiden als wij dat doen met onze ogen.

Niettemin is de vleermuizenonar, hoewel duidelijk een vorm van waarneming, niet te vergelijken met enig zintuig dat de mens bezit, en er is dan ook geen reden te veronderstellen dat de sonar «subjectief» is op dezelfde manier zoals datgene wat wij zintuiglijk kunnen ervaren of ons kunnen voorstellen subjectief is.

Dit lijkt problemen op te leveren bij het begrijpen van hoe het is om een vleermuis te zijn. We moeten onszelf nu de vraag stellen of er een methode is waarmee we in staat zijn ons eigen geval (als mens) te extrapoleren naar het geval van de vleermuis (als vleermuis). En als dat niet kan, dienen we onszelf af te vragen welke andere methoden er zouden kunnen zijn om de notie te begrijpen van wat het voor de vleermuis is om vleermuis te zijn.[5]

Onze eigen ervaring verschaft ons het basismateriaal voor onze verbeelding, die dan ook beperkt is. Het zal niet helpen als je probeert om je voor te stellen dat je een vlies onder je armen hebt waardoor je kunt rondvliegen in de schemering en het ochtendgloren om met je mond insecten te vangen; dat je een zeer slecht gezichtsvermogen hebt en de wereld om

je heen waarneemt met behulp van een systeem van terugkaatsende hoogfrequente geluidssignalen; en dat je de dag ondersteboven aan één poot hangend doorbrengt op een zolder.

Voor zover ik me dit kan voorstellen (en erg ver is dat niet), maakt dat me alleen maar duidelijk hoe het *voor mij* zou zijn om me te gedragen als een vleermuis. Maar dat is de vraag niet. Ik wil weten hoe het *voor een vleermuis* is om een vleermuis te zijn. Als ik evenwel probeer me dat voor te stellen, kan ik niets anders gebruiken dan de mogelijkheden van mijn eigen geest, en die mogelijkheden zijn ontoereikend voor mijn doel. Het lukt me simpelweg niet de gewenste voorstelling te maken, niet door me voor te stellen dat er iets aan mijn ervaring wordt toegevoegd, of door me voor te stellen dat er geleidelijk segmenten van verwijderd worden, of door me voor te stellen dat er een combinatie plaatsvindt van toevoegingen, verwijderingen en veranderingen.

Voor zover ik wel in staat zou zijn te zien en me te gedragen als een wesp of als een vleermuis zonder mijn fundamentele menselijke structuur te veranderen, zouden mijn ervaringen helemaal niets weg hebben van de ervaringen van deze dieren. Anderzijds valt het te betwijfelen of het wel mogelijk is enige betekenis te hechten aan de veronderstelling dat ik de interne neurofysiologische toestand van een

vleermuis kan bezitten. Zelfs al zou ik geleidelijk in een vleermuis worden veranderd, is er niets in mijn huidige toestand dat me in staat stelt me een voorstelling te maken van hoe de ervaringen zouden zijn in een dergelijke toekomstige vorm van mezelf na de metamorfose. Het beste bewijs zou komen van de ervaringen van vleermuizen zelf, als we maar wisten hoe die ervaringen waren.

Kortom, als het idee van hoe het is om een vleermuis te zijn mede is gebaseerd op een extrapolatie van ons eigen geval, is die extrapolatie per definitie onvolledig. Wij mensen zijn immers niet in staat ons meer dan een schematisch beeld te vormen van hoe het is iets of iemand anders te zijn. Zo komen we niet veel verder dan het toeschrijven van algemene *typen* van ervaring op grond van de bouw en het gedrag van het dier. Op die manier kunnen we de sonar van een vleermuis beschrijven als een vorm van driedimensionale naar voren gerichte waarneming. En we kunnen aannemen dat vleermuizen bepaalde vormen van pijn, angst, honger en lust voelen en dat ze naast sonar ook andere, bekendere typen van waarneming kennen. Maar bovenal zijn we ervan overtuigd dat al deze ervaringen stuk voor stuk een specifiek subjectief karakter hebben dat ons eigen voorstellingsvermogen te boven gaat.

Sterker nog, mocht er elders in het heelal bewust leven bestaan, dan is het zeer aannemelijk dat een deel daarvan helemaal niet beschreven kan worden, zelfs niet in de meest algemene termen die we voor ervaring hebben.^[6] (Dit probleem geldt trouwens niet alleen voor exotische gevallen, het bestaat ook tussen de ene mens en de andere. Zo is het subjectieve karakter van de ervaringen van iemand die vanaf zijn geboorte doof en blind is, voor mij ontoegankelijk en niet te omschrijven, en dat geldt waarschijnlijk evenzeer bij hem voor mijn ervaringen. Dit weerhoudt ons beiden er niet van te geloven dat de ervaringen van de ander een dergelijk subjectief karakter hebben.)

Het gaat hier om feiten waarvan we het bestaan aannemen, maar ons de exacte aard niet kunnen voorstellen. Als iemand wil ontkennen dat we kunnen geloven in het bestaan van dit soort feiten, moet hij bedenken dat we, als we nadenken over vleermuizen, ons in dezelfde positie bevinden als intelligente vleermuizen of marsmannetjes die zich proberen voor te stellen hoe het is om een mens te zijn.^[7]

Het is heel goed mogelijk dat de structuur van hun eigen geest verhindert dat het ze lukt zich dit voor te stellen. Niettemin weten wij in elke geval zeker dat ze de plank volkomen misslaan als ze zouden concluderen dat het niet iets zeer specifiek is om een

mens te zijn en dat alleen bepaalde algemene typen van mentale toestanden aan ons kunnen worden toegeschreven (misschien hebben we met hen concepten zoals waarneming en eetlust gemeen, maar misschien ook niet).

We weten zeker dat ze ongelijk zouden hebben als ze een dergelijke sceptische conclusie trekken, want wij weten hoe het is om ons te zijn. En wij weten dat dit «hoe het is» weliswaar een enorm scala aan variaties en complexiteiten omvat, en dat we niet over de woorden beschikken om dit adequaat te omschrijven, maar dat het subjectieve karakter ervan uiterst specifiek is en in sommige opzichten slechts te beschrijven valt in termen die alleen begrepen kunnen worden door wezens zoals wij.

Niettemin mag het feit dat we niet kunnen verwachten dat onze taal ooit bij machte zal zijn een gedetailleerde beschrijving te geven van de fenomenologie van een marsmannetje of van een vleermuis, ons er niet toe verleiden de bewering dat vleermuizen en marsmannetjes even rijke ervaringen hebben als wij af te doen als betekenisloos. Het zou mooi zijn als iemand begrippen en een theorie zou bedenken die ons in staat stellen over die dingen na te denken; maar waarschijnlijk zal een dergelijk begrip vanwege de beperkingen van onze natuur altijd wel buiten ons bereik blijven. Maar het ontkennen van de realiteit

of logische betekenis van wat we nooit kunnen beschrijven of begrijpen is wel de primitiefste vorm van omgaan met cognitieve tegenstrijdigheid.

Hiermee raken we aan een onderwerp dat een veel grondiger behandeling vraagt dan ik hier kan geven, namelijk de relatie tussen enerzijds feiten en anderzijds conceptuele schema's of representatiesystemen. Mijn realistische opvatting ten aanzien van het domein van het subjectieve in al zijn vormen impliceert een geloof in het bestaan van feiten buiten het bereik van menselijke begrippen. Vanzelfsprekend kan een mens ervan overtuigd zijn dat er feiten bestaan waarvoor mensen nooit de juiste concepten zullen bezitten om ze te beschrijven of te begrijpen. Het zou zelfs dwaas zijn dit te betwijfelen, gezien de eindigheid van het menselijk perspectief en van de mensheid zelf. Tenslotte zouden er ook transfinitie getallen (oneindige getallen die groter zijn dan alle eindige getallen) bestaan als alle mensen in de Middeleeuwen door de pest waren uitgeroeid voordat de Duitse wiskundige Georg Cantor ze in de negentiende eeuw had ontdekt.

Het is echter ook mogelijk te geloven dat er feiten bestaan die nooit ofte nimmer door mensen kunnen worden beschreven of begrepen, zelfs al bleef de mens eeuwig bestaan – eenvoudigweg omdat de

menselijke structuur het ons onmogelijk maakt te werken met concepten van het vereiste type. Deze onmogelijkheid zou misschien zelfs door andere wezens kunnen worden waargenomen, maar het is niet duidelijk dat het bestaan van dergelijke wezens, of de mogelijkheid van hun bestaan, een voorwaarde is voor het belang en de houdbaarheid van de hypothese dat er voor mensen ontoegankelijke feiten bestaan. (Per slot van rekening is de aard van wezens met toegang tot voor mensen ontoegankelijke feiten naar alle waarschijnlijkheid zelf een voor mensen ontoegankelijk feit.)

Bespiegelingen over hoe het is een vleermuis te zijn lijken derhalve te leiden tot de conclusie dat er feiten voorkomen die niet bestaan uit de waarheid van proposities die in menselijke taal zijn uit te drukken. We kunnen dus gedwongen zijn het bestaan te erkennen van dergelijke feiten zonder dat we in staat zijn ze te formuleren en te begrijpen.

Hier zal ik niet verder ingaan op dit onderwerp. De relevantie ervan voor ons vraagstuk (het lichaam-geestprobleem) is dat het ons in staat stelt een algemene opmerking te maken over het subjectieve karakter van ervaring. Welke status we ook kunnen toeschrijven aan feiten die te maken hebben met hoe het is om een mens te zijn, of een vleermuis, of een

marsmannetje, het lijken feiten te zijn die de belichaming zijn van een specifiek gezichtspunt.

Daarmee doel ik zeker niet op het vermeende «persoonlijk eigenaarschap» van ervaring. Het hier bedoelde gezichtspunt is niet alleen toegankelijk voor één enkel individu. Het is veeleer een *type* gezichtspunt. Vaak is het immers mogelijk een ander gezichtspunt dan het eigen in te nemen; dus het begrijpen van dergelijke feiten (zoals feiten die te maken hebben met wat het betekent mens te zijn) is niet alleen beperkt tot je eigen geval.

In een bepaald opzicht zijn fenomenologische feiten zelfs volkomen objectief: één persoon kan van een ander weten of zeggen wat de kwaliteit van diens ervaring is. Fenomenologische feiten zijn echter subjectief in de zin dat zelfs dit objectief toeschrijven van ervaring alleen mogelijk is voor iemand die voldoende overeenkomt met het onderwerp waaraan iets wordt toegeschreven om diens gezichtspunt te kunnen overnemen. Pas dan is het mogelijk om als het ware de toeschrijving zowel in de eerste als in de derde persoon te begrijpen. Naarmate degene die ervaart («de ander») meer verschilt van degene die de ervaring wil toeschrijven, is er minder kans van slagen dat dit lukt.

Wanneer het ons eigen geval betreft, hebben we uiteraard het relevante gezichtspunt, maar wanneer

we onze eigen ervaringen vanuit een ander gezichtspunt benaderen, stuiten we meteen op problemen. We zullen dan evenveel moeite hebben om onze ervaringen goed te begrijpen als wanneer we de ervaring van een geheel andere soort zouden proberen te begrijpen zonder het gezichtspunt van die soort over te nemen.[⁸]

Dit heeft direct te maken met het lichaam-geestprobleem. Want als de ervaringsfeiten – feiten aangaande hoe het is voor het ervarende organisme – slechts toegankelijk zijn vanuit één gezichtspunt, is het een mysterie hoe het ware karakter van een ervaring tot uiting kan komen in het lichamelijke functioneren van dat organisme. Dit laatste is bij uitstek een domein van objectieve feiten – het soort feiten dat kan worden waargenomen en begrepen vanuit verschillende gezichtspunten en door individuen met verschillende perceptuele systemen. Er bestaan geen vergelijkbare imaginaire obstakels voor het vergaren van kennis over de neurofysiologie van een vleermuis door menselijke wetenschappers, en misschien komen intelligente vleermuizen en marsmannetjes wel meer te weten over het menselijk brein dan waartoe wij mensen ooit in staat zullen zijn.

Dit alles is op zichzelf geen argument tegen reductionisme. Een wetenschappelijk marsmannetje dat

onbekend is met visuele waarneming, zou de regenboog, de bliksem of de wolken kunnen begrijpen als fysische verschijnselen, terwijl hij nooit in staat zou zijn de menselijke voorstelling van een regenboog, bliksem of wolk te begrijpen, noch de plaats die deze dingen innemen in onze wereld der verschijnselen. De objectieve aard van de dingen die door deze begrippen worden aangeduid, zou echter wel degelijk door hem kunnen worden begrepen. Deze begrippen zijn weliswaar verbonden met een specifiek gezichtspunt en een specifieke visuele fenomenologie, maar dat geldt niet voor de dingen zelf die worden gezien en begrepen vanuit dat gezichtspunt.

Deze dingen zijn waarneembaar vanuit het specifieke gezichtspunt, maar bestaan daarbuiten. En dat betekent dat ze ook vanuit andere gezichtspunten kunnen worden begrepen, door dezelfde organismen of door andere. Bliksem heeft een objectief karakter dat verder gaat dan de visuele verschijningsvorm en een elektrische ontlading in de atmosfeer kan ook worden bestudeerd door een marsmanneltje zonder gezichtsvermogen. Om precies te zijn, bliksem heeft een *objectiever* karakter dan blijkt uit zijn visuele verschijningsvorm alleen.

Wanneer ik het heb over de overgang van een subjectieve naar een objectieve karakterisering van dingen,

wil ik me verre houden van een uitspraak over het bestaan van een «eindpunt» van dit traject, zoiets als een volledig objectieve intrinsieke aard van het ding, en over de vraag of je dat al dan niet zou kunnen bereiken. Waarschijnlijk is het nauwkeuriger objectiviteit voor te stellen als een richting waarin het begrijpen zich kan bewegen. En bij begrijpen van een natuurkundig verschijnsel zoals bliksem is het legitiem om je zo ver mogelijk te verwijderen van een strikt menselijk gezichtspunt.[9]

In het geval van ervaring daarentegen lijkt er een directer verband met een specifiek gezichtspunt te bestaan. Het is immers moeilijk te begrijpen wat zou kunnen worden bedoeld met het *objectieve* karakter van een ervaring, dat los staat van het specifieke gezichtspunt van waaruit het subject de ervaring ondergaat. Wat zou er per slot van rekening overblijven van het begrijpen hoe het is om een vleermuis te zijn als je het gezichtspunt van de vleermuis buiten beschouwing laat?

Toch stuiten we hier op een probleem. Als de ervaring naast haar subjectieve karakter niet ook een objectieve kant heeft die kan worden begrepen vanuit vele verschillende gezichtspunten, hoe kan dan worden verondersteld dat een marsmannelijke dat mijn hersenen onderzoekt lichamelijke processen zou waarnemen die mijn mentale processen zijn,

maar dan vanuit een ander gezichtspunt? (Zoals het marsmannetje fysische processen zou kunnen waarnemen die bliksem zijn vanuit een ander gezichtspunt.) En sterker nog, hoe zou een menselijke fysioloog ze ooit vanuit een ander gezichtspunt kunnen waarnemen?[10]

Blijkbaar staan we hier oog in oog met een algemeen probleem inzake psychofysische reductie. Op andere terreinen snijdt reductionisme hout en kan vooruitgang worden geboekt op basis van de opvatting dat complexe dingen en gebeurtenissen zijn opgebouwd uit simpeler dingen en gebeurtenissen. Het proces van reductie is dan een beweging in de richting van meer objectiviteit, naar een juistere visie op de aard der dingen. Dat bereiken we door het reduceren van de afhankelijkheid van individuele of soortgebonden gezichtspunten op het onderwerp van onderzoek.

Het doel van reductie is uiteindelijk een beschrijving van een verschijnsel die niet is geformuleerd in termen van de indruk die het maakt op onze zintuigen, maar in termen van de meer algemene effecten ervan en van eigenschappen die kunnen worden waargenomen met andere middelen dan de menselijke zintuigen. Hoe minder de beschrijving is bepaald door een specifiek menselijk gezichtspunt, hoe objectiever die is.

Hoewel de ideeën en begrippen waarmee we over de buitenwereld nadenken in eerste instantie worden ontwikkeld en toegepast vanuit een gezichtspunt waarbij ons waarnemingsapparaat betrokken was, kunnen we deze weg naar objectiviteit bewandelen. We gebruiken de ideeën en begrippen immers om te verwijzen naar wat voorbij en buiten de dingen zelf ligt, concepten ten opzichte waarvan we het fenomenale gezichtspunt wel hebben. Omdat we voor het concept «bliksem» niet een specifieke bliksem hoeven te zien, kunnen we het ene subjectieve gezichtspunt verruilen voor een ander objectiever gezichtspunt, en nog steeds over dezelfde dingen denken.

Met de ervaring zelf lijkt het echter anders gesteld. Het idee om van verschijningsvorm over te gaan naar realiteit lijkt hier niet op te gaan. Wat zou in dit geval de analogie kunnen zijn met het streven naar een objectiever begrip van dezelfde verschijnselen door het oorspronkelijke subjectieve gezichtspunt te verruilen voor een ander gezichtspunt dat weliswaar objectiever is maar nog steeds hetzelfde ding betreft?

In elk geval *lijkt* het onwaarschijnlijk dat we de werkelijke aard van de menselijke ervaring dichter zullen naderen door de persoonlijke bijzonderheid van ons eigen menselijke gezichtspunt los te laten en te streven naar een beschrijving in termen die toe-

gankelijk zijn voor wezens die zich niet kunnen voorstellen hoe het is om ons te zijn. En als het subjectieve karakter van de ervaring inderdaad alleen vanuit één gezichtspunt volledig is te begrijpen, dan brengt geen enkele verschuiving naar grotere objectiviteit – dat wil zeggen minder afhankelijkheid van een specifiek gezichtspunt – ons dichterbij de werkelijke aard van het verschijnsel. Sterker nog, het brengt ons er verder vandaan.

In zekere zin zijn de kiemen van dit bezwaar tegen de reduceerbaarheid van de ervaring al aanwezig in voorbeelden van succesvolle reductie. Bij de ontdekking dat geluid in werkelijkheid een golfverschijnsel in de lucht of een ander medium is, verruilen we immers het ene gezichtspunt voor het andere, maar het auditieve menselijke of dierlijke gezichtspunt dat we loslaten, blijft zelf ongereduceerd. Leden van volkomen verschillende diersoorten kunnen dezelfde fysische gebeurtenissen in objectieve termen begrijpen, maar daarvoor hoeven ze niet de verschijningsvorm te begrijpen waarin deze gebeurtenissen zich voordoen aan de zintuigen van de leden van de andere soorten.

Om een zinvolle betrekking te hebben met een gemeenschappelijke werkelijkheid is het dus een voorwaarde dat de meer persoonlijke gezichtspunten geen deel uitmaken van de gemeenschappelijke

werkelijkheid die alle betrokkenen begrijpen. Anders gezegd: de reductie heeft alleen kans van slagen als het persoonlijke en soortgebonden gezichtspunt buiten het te reduceren object blijft.

Hoewel we het persoonlijke en soortgebonden gezichtspunt terecht buiten beschouwing laten bij het zoeken naar een vollediger begrip van de buitenwereld, kunnen we het niet voortdurend negeren. Dit gezichtspunt is immers de essentie van de innerlijke wereld, en niet slechts een gezichtspunt erop.

De neo-behavioristische stroming in de recente filosofische psychologie komt voor een groot deel voort uit de poging om een objectief concept van de geest te vervangen door het echte ding, zodat er niets overblijft dat niet kan worden gereduceerd. Als we echter erkennen dat een fysische theorie van de geest het subjectieve karakter van de ervaring op de een of ander manier moet verklaren, kunnen we niet anders dan toegeven dat er op dit moment geen enkele theorie is die vertelt hoe dat zou moeten gebeuren. Het is een uniek probleem. Als mentale processen inderdaad lichamelijke of fysische processen zijn, dan bestaat er, intrinsiek, «iets» om die bepaalde fysische processen te ondergaan.^[11] Hoe het is voor een dergelijk «iets» om het geval te zijn, blijft een mysterie.

Welke conclusie moeten we nu trekken uit deze overwegingen en wat moeten we vervolgens doen? Het zou een vergissing zijn te concluderen dat het fysicalisme onjuist moet zijn. Dat de fysicalistische hypothesen die uitgaan van een ondeugdelijke objectieve analyse van de geest de plank misslaan, bewijst niets. Het zou juist zijn te zeggen dat het fysicalisme een theorie is die we niet kunnen begrijpen omdat we op dit moment nog geen idee hebben hoe die waar zou kunnen zijn.

Misschien vinden sommige mensen het onredelijk om zo'n idee noodzakelijk te achten als voorwaarde om in staat te zijn iets te begrijpen. Je zou immers kunnen zeggen dat de strekking van het fysicalisme duidelijk genoeg is: mentale toestanden zijn toestanden van het lichaam; mentale gebeurtenissen zijn lichamelijke gebeurtenissen. We weten niet welke lichamelijke gebeurtenissen en welke mentale toestanden het zijn, maar dit hoeft nog niet te betekenen dat we de hypothese niet begrijpen. Wat kan er duidelijker zijn dan de woorden «is» en «zijn»?

Niettemin ben ik ervan overtuigd dat precies deze schijnbare duidelijkheid van het woord «is» bedrieglijk is. Gewoonlijk weten we als ons wordt verteld dat «x is y», *hoe* dit wordt geacht waar te zijn, maar dat «waar» is afhankelijk van een conceptuele of theoretische achtergrond en wordt niet over-

gebracht door alleen het woord «is». We weten hoe zowel «x» als «y» verwijzen, en naar welke soort dingen ze verwijzen, en we hebben een vaag idee hoe de twee verwijzende paden op één plek kunnen samenvallen, of dat nu een object, een persoon, een proces, een gebeurtenis of wat dan ook is.

Wanneer echter de twee termen waarmee wordt verwezen bijzonder ongelijksoortig zijn, is het misschien niet zo duidelijk hoe de identificatie «waar» zou kunnen zijn. Misschien hebben we niet eens een vaag idee hoe de twee verwijzende paden zouden kunnen samenvallen, of op wat voor soort plekken of dingen ze samenvallen – en misschien hebben we ter aanvulling een theoretisch kader nodig om een en ander te kunnen begrijpen. Zonder dit kader hangt er een sfeer van mystiek rond de identificatie van dingen waarnaar wordt verwezen.

Dit verklaart de magische ondertoon in popularisaties van fundamentele wetenschappelijke ontdekkingen, die doorgaans met veel aplomb worden gepresenteerd als proposities die je moet onderschrijven zonder dat je ze echt begrijpt. Zo wordt mensen tegenwoordig al op jonge leeftijd verteld dat alle materie eigenlijk energie is. Maar hoewel ze weten wat «is» betekent, hebben de meeste mensen geen enkel idee van wat deze bewering waar maakt, omdat ze de theoretische achtergrond missen.

Op dit moment is de status van de fysicalistische oplossing voor het lichaam-geestprobleem vergelijkbaar met de status die de hypothese «materie is energie» zou hebben gehad als deze in de zesde eeuw voor Christus was geformuleerd door een pre-socratisch filosoof. We hebben er nog geen begin van een idee hoe de theorie waar zou kunnen zijn.

Om de hypothese dat een mentale gebeurtenis een lichamelijke gebeurtenis is te begrijpen, is er meer nodig dan alleen het begrijpen van het woord «is». Enig idee hoe een mentale term en een lichamelijke term naar hetzelfde zouden kunnen verwijzen ontbreekt, en de gebruikelijk analogieën met theoretische identificatie op andere gebieden kunnen geen enkele opheldering verschaffen. Dat is geen wonder, want als we mentale gebeurtenissen volgens het gebruikelijke model naar lichamelijke gebeurtenissen laten verwijzen, krijgen we ofwel steeds een wederkeer van afzonderlijke subjectieve gebeurtenissen als de resultaten waardoor mentale verwijzing naar lichamelijke gebeurtenissen wordt onderbouwd, ofwel we krijgen een onjuiste beschrijving van de manier waarop mentale termen verwijzen (bijvoorbeeld een causaal behavioristische).

Vreemd genoeg blijkt het mogelijk dat we beschikken over bewijs voor de waarheid van iets dat we niet

echt begrijpen. Stel een rups is opgesloten in een steriele brandkast door iemand die niets weet van de metamorfose van insecten. Weken later wordt de brandkast geopend en komt er een vlinder te voorschijn. Als de persoon weet dat de brandkast de hele tijd dicht was, heeft hij redenen om aan te nemen dat de vlinder de rups is of ooit was, zonder het te begrijpen of zelfs maar enig idee te hebben hoe dit mogelijk is. (Eén andere uitleg is dat de rups een kleine gevleugelde parasiet bij zich droeg die haar verslond en vervolgens tot een vlinder uitgroeide.)

Het is voorstelbaar dat we met betrekking tot het fysicalisme in dezelfde positie verkeren. Donald Davidson heeft betoogd dat als mentale gebeurtenissen inderdaad lichamelijke oorzaken en gevolgen hebben, ze ook een lichamelijke beschrijving moeten hebben. Hij stelt dat we redenen hebben om dit aan te nemen, ook al beschikken we niet – en *kunnen* we in feite niet beschikken – over een algemene psychofysische theorie.^[12]

Zijn redenering betreft mentale gebeurtenissen, maar ik denk dat we ook enige redenen hebben om aan te nemen dat gewaarwordingen lichamelijke processen zijn, ook al begrijpen we niet hoe. De visie van Davidson is dat bepaalde lichamelijke gebeurtenissen niet te reduceren mentale eigenschappen bezitten, en misschien zal een op deze manier te

beschrijven opvatting ooit juist blijken te zijn. Maar niets waarvan we ons nu een beeld kunnen vormen, correspondeert ermee; en we hebben ook geen enkel idee hoe een theorie eruit zou zien die ons in staat stelt hem te bedenken.[13]

Er is nog zeer weinig onderzoek gedaan naar de fundamentele vraag (waarin het brein niet eens genoemd hoeft te worden) of het wel in enige mate zinnig, betekenisvol en houdbaar is om te stellen dat een ervaring een objectief karakter heeft. Met andere woorden, heeft het zin te vragen hoe mijn ervaringen *echt* zijn, in tegenstelling tot de vraag hoe ze zich voordoen aan me? Zeker is dat we de hypothese dat de aard van onze ervaringen wordt gedefinieerd door een fysische beschrijving niet werkelijk kunnen begrijpen tenzij we het fundamentele idee begrijpen dat ze daadwerkelijk een objectieve aard *hebben* (of dat objectieve processen een subjectieve aard zouden kunnen hebben).[14]

* * *

Ik zou graag willen afsluiten met een speculatief voorstel. Misschien is het mogelijk de kloof tussen het subjectieve en het objectieve van een andere kant te benaderen. Als we de relatie tussen de geest en de hersenen tijdelijk buiten beschouwing laten, kunnen

we proberen een objectiever begrip te verkrijgen van het mentale als zodanig. Momenteel ontbreekt immers elke vorm van instrumentarium om over het subjectieve karakter van ervaring te denken zonder onze verbeelding in te schakelen – en zonder het gezichtspunt in te nemen van het subject dat de ervaring heeft.

Dit probleem moeten we zien als een uitdaging om nieuwe begrippen te vormen en een nieuwe methode te ontwerpen – een objectieve fenomenologie die niet afhankelijk is van empathie of verbeelding. Hoewel deze benadering vermoedelijk niet alles zal kunnen omvatten, zou het doel moeten zijn om althans gedeeltelijk het subjectieve karakter van ervaringen te beschrijven in een vorm die ook begrijpelijk is voor wezens die niet in staat zijn dergelijke ervaringen te hebben.

Een dergelijke fenomenologie zouden we moeten ontwikkelen voor het beschrijven van de sonarervaringen van vleermuizen; maar je zou ook met mensen kunnen beginnen. Zo zou je kunnen proberen begrippen te ontwikkelen waarmee je iemand die blind is geboren kunt uitleggen hoe het is om te zien. Uiteindelijk zou je daarbij op een ondoordringbare muur stuiten, maar het moet mogelijk zijn een methode te bedenken om in objectieve termen veel

meer en veel nauwkeuriger zaken uit te drukken dan we nu kunnen.

Hierbij zijn informele intermodale analogieën – zoals «rood is als het geluid van een trompet» – die in discussies over dit onderwerp opduiken overigens van weinig nut. Dat moet duidelijk zijn voor een ieder die zowel het geluid van een trompet heeft gehoord als de kleur rood heeft gezien. Niettemin is het denkbaar dat structurele kenmerken van de perceptie beter geschikt zijn voor objectieve beschrijving, zelfs als er aspecten zouden worden weggelaten. En alternatieve concepten voor degene die we in de eerste persoon leren, zouden ons zelfs in staat kunnen stellen een soort begrip van onze eigen ervaring te krijgen dat we nu missen juist door het gemak van beschrijving en het gebrek aan afstand die subjectieve begrippen ons bieden.

Nog afgezien van het intrinsieke belang ervan, zou een fenomenologie die in deze zin objectief is er wellicht toe kunnen leiden dat vragen over de lichamelijke of fysische basis van ervaring een begrijpelijker vorm krijgen.^[15] Aspecten van subjectieve ervaring die mogelijkheden bieden voor dit soort objectieve beschrijving zijn misschien goede kandidaten voor een meer vertrouwde objectieve verklaring.

Of dit vermoeden nu juist is of niet, het lijkt onwaarschijnlijk dat een fysische theorie van de geest

kan worden ontwikkeld voordat er meer is nagedacht over het algemene probleem wat subjectief en objectief betekent. Anders kunnen we het lichaam-geestprobleem niet eens aan de orde stellen zonder het tegelijkertijd uit de weg te gaan.

Oorspronkelijke titel

WHAT IS IT LIKE TO BE A BAT?

Verschenen bij

OXFORD UNIVERSITY PRESS

Copyright

© OXFORD UNIVERSITY PRESS 2024

*

Vertaald door

LEV MORDEGAAI

*

Eerste druk

2024

*

©

ERVEN J. BIJLEVELD, UTRECHT

ISBN 978.90.6131.832.3

THOMAS NAGEL (1937) werd geboren te Belgrado als zoon van joodse ouders. Na zijn studie filosofie aan de universiteiten van Cornell en Oxford promoveerde hij in 1963 aan de universiteit van Harvard bij John Rawls. Nadien doceerde hij in Californië (Berkeley) en Princeton, waarna hij hoogleraar Wijsbegeerte en Rechten werd aan New York University. Nagel geldt thans als een der belangrijkste filosofen van deze tijd. Hij publiceerde talrijke invloedrijke boeken, zoals *Mortal Questions* (1979), *The Last Word* (1997), *Mind and Cosmos* (2012). Zijn *What Does It All Mean?* (1987) verscheen met veel succes in vertaling als *Wat betekent het allemaal?* (2024⁷). Nagel verwierf wereldfaam met zijn essay *Hoe is het om een vleermuis te zijn?* over het fundamentele filosofische vraagstuk van de relatie tussen lichaam en geest.

[1] – Voorbeelden zijn J.J.C. Smart, *Philosophy and Scientific Realism* (Routledge, Londen 1963); David K. Lewis, «An Argument for the Identity Theory», *Journal of Philosophy* 63, 1 (1966):17-25; Hilary Putnam, «The Nature of Mental States», in zijn *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers, Volume 2* (Cambridge University Press, Cambridge 1975), pp. 429-440 [oorspronkelijk gepubliceerd als «Psychological predicates», in W.H. Capitan en D.D. Merrill (reds.), *Art, Mind and Religion* (University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1987), pp. 37-48]; David M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind* (Routledge, Londen 1968); Daniel C. Dennett, *Content and Consciousness* (Routledge, New York 1969). Eerder heb ik mijn twijfels over deze benadering geuit in «Armstrong on the Mind», *Philosophical Review* 79 (1970), pp. 394-403; «Brain Bisection and the Unity of Consciousness», *Synthese* 22 (1971), pp. 396-413; en in een recensie van Dennetts *Content and Consciousness* in *Journal of Philosophy* 69, 8 (1972), pp. 220-224. Zie ook Saul Kripke, *Naming and Necessity* (Harvard University

Press, Cambridge, Mass. 1972, 1980²), vooral pp. 144-55; en M.T. Thornton, «Ostensive Terms and Materialism», *The Monist* 56, 2 (1972), pp. 193-214.

[2] – Misschien zijn dergelijke robotten niet echt mogelijk. Misschien heeft alles wat complex genoeg is om zich als een persoon te gedragen ook ervaringen. Als dat inderdaad waar is, zou dat een feit zijn dat niet te ontdekken is door alleen maar het begrip «ervaring» te analyseren.

[3] – Dit is niet hetzelfde als datgene waarin wij mensen onverbeterlijk zijn, zowel omdat we niet onverbeterlijk zijn op het gebied van ervaring als omdat ervaring ook een realiteit is in dieren die geen taal of gedachten kennen en die helemaal geen opvattingen over hun ervaringen hebben.

[4] – Zie ook Richard Rorty, «Mind-Body Identity, Privacy, and Categories», *The Review of Metaphysics* 19, 1 (1965), pp. 24-54, vooral pp. 37-38.

[5] – Met «ons eigen geval» bedoel ik niet alleen «mijn eigen geval» maar de «mentalistiche» ideeën [dus de ideeën die ervan uitgaan dat mentale toestanden, zoals gedachten en overtuigingen, een eigen oorzakelijke kracht hebben en zelfstandig ons gedrag kunnen veranderen, RED.] die we als vanzelfsprekend op onszelf en andere mensen toepassen.

[6] – Daarom is de overeenkomstige vorm van de uitdrukking «hoe het is om iets te zijn» misleidend. Ze be-

tekenet niet «waar het (in onze ervaring) op lijkt», maar «hoe het voor het subject zelf is».

[7] – Met «marsmanntje» bedoel ik ieder intelligent buitenaards wezen dat volledig van ons verschilt.

[8] – Misschien is het gemakkelijker dan ik denk om de barrières tussen de soorten te overwinnen met behulp van de verbeelding. Zo zijn blinde mensen in staat objecten in hun buurt waar te nemen met behulp van een soort sonar, waarbij ze afgaan op klikgeluiden of het getik van een stok. Als je wist hoe dat is, zou je misschien zelf al extrapolierend tot een globaal idee kunnen komen van hoe het zou zijn om het veel verfijndere sonarsysteem van een vleermuis te bezitten. De afstand tussen jezelf en andere personen en andere soorten kunnen overal in een continuüm liggen. Zelfs voor andere personen valt het slechts gedeeltelijk te begrijpen hoe het is om te zijn zoals zij, en als het gaat om soorten die volkomen verschillen van onszelf zal dat nog moeilijker zijn, hoewel er wellicht nog steeds sprake zal zijn van een geringe mate van gedeeltelijk begrip. De verbeelding is immers opmerkelijk flexibel.

Het gaat er mij echter niet om dat we niet kunnen weten hoe het is om een vleermuis te zijn. Die kennis-theoretische vraag stel ik niet. Het gaat me er juist om dat zelfs om je te kunnen voorstellen hoe het is om een vleermuis te zijn (en a fortiori te weten hoe het is om een vleermuis te zijn), je het gezichtspunt van de vleermuis moet innemen. Als je dat globaal of gedeeltelijk kunt, zal je voorstelling ook globaal of gedeeltelijk zijn. Althans daar ziet het bij onze huidige stand van kennis naar uit.

[9] – Het probleem dat ik zal opwerpen, kan dus ook worden gesteld als het onderscheid tussen subjectievere en objectievere beschrijvingen of gezichtspunten alleen maar kan worden gemaakt binnen een breder menselijk perspectief. Ik aanvaard dit soort conceptueel relativisme niet, maar het hoeft niet te worden weerlegd om de opvatting te kunnen verdedigen dat psychofysische reductie niet mogelijk is met het «van subjectief naar objectief model» dat bekend is van andere gevallen waarin reductie wel werkt.

[10] – Het probleem is niet slechts dat mijn visuele ervaring als ik de Mona Lisa bekijk een bepaalde kwaliteit heeft waarvan iemand die in mijn hersenen zou kijken geen spoor kan terugvinden. Want zelfs al zou hij daar een kleine afbeelding van de Mona Lisa vinden, dan nog heeft hij geen reden die te identificeren met mijn ervaring.

[11] – De relatie zou derhalve niet contingent («toevalig») zijn, zoals die van een oorzaak en specifiek gevolg dat er los van staat. Het zou noodzakelijk waar zijn dat een bepaalde lichamelijke toestand op een bepaalde manier aanvoelde. Saul Kripke (in *Naming and Necessity*; zie noot 1) betoogt dat causaal-behavioristische en daar-

aan verwante analyses van het mentale tot mislukken zijn gedoemd omdat ze bijvoorbeeld «pijn» construeren als een louter contingente naam van pijnlijke gevoelens. Het subjectieve karakter van een ervaring («haar directe fenomenologische kwaliteit», zoals Kripke dat noemt (p. 151) is juist de wezenlijke eigenschap die ontbreekt in dergelijke analyses, en dat is nu precies de eigenschap waardoor een ervaring noodzakelijk de ervaring is die ze is. Mijn opvatting is nauw verwant aan de zijne. Evenals Kripke vind ik de hypothese dat een bepaalde fysieke hersentoestand *noodzakelijk* een bepaald subjectief karakter moet hebben, zonder verdere uitleg niet te begrijpen. Zo'n verklaring volgt in elk geval niet uit theorieën waarin de relatie tussen geest en hersenen als contingent wordt beschouwd, maar misschien zijn er nog andere mogelijkheden die nog niet zijn ontdekt. – Een theorie die verklaart waarom de relatie tussen geest en hersenen noodzakelijk is, zou trouwens nog geen oplossing betekenen voor Kripkes probleem hoe te verklaren waarom die relatie niettemin contingent lijkt.

Deze moeilijkheid lijkt me overigens overkomelijk, en wel op de volgende manier. We kunnen ons iets verbeelden door het onszelf ofwel zintuiglijk, ofwel invoelend ofwel symbolisch voor te stellen. Ik zal geen poging doen om uit te leggen hoe symbolische verbeelding werkt, maar in de andere twee gevallen gebeurt ongeveer dit. We stellen ons iets zintuiglijk voor door onszelf in een bewustzijnstoestand te brengen die lijkt op de toestand waarin we ons zouden bevinden als we dat wat we ons voorstellen echt zouden waarnemen. We stellen ons iets voor door invoeling, dus door ons in een bewustzijnstoestand te brengen die lijkt op dat wat we invoelen zelf. (Deze methode kan uiteraard alleen worden toegepast om ons mentale gebeurtenissen en toestanden voor te stellen – die van onszelf of van anderen.)

Als we proberen ons een mentale toestand voor te stellen zonder de bijbehorende hersentoestand, stellen we ons eerst invoelend voor dat de mentale toestand zich voordoet: dat wil zeggen, we brengen ons in een toestand die er in mentaal opzicht op lijkt. Tegelijkertijd proberen we ons zintuiglijk voor te stellen dat de bijbehorende lichamelijke toestand niet optreedt, door onszelf in een toestand te brengen die geen verband houdt met de mentale toestand, oftewel een toestand die lijkt op de toestand waarin we zouden verkeren als we gewaar worden dat de lichamelijke toestand zich niet voordoet.

Als de voorstelling van lichamelijke verschijnselen zintuiglijk is en de voorstelling van mentale verschijnselen invoelend, is het in mijn ogen waarschijnlijk dat we ons elke ervaring kunnen voorstellen zonder de bijbehorende hersentoestand, en vice versa. De relatie

tussen beide zal dan contingent lijken te zijn, zelfs al is die noodzakelijk, en dit vanwege de onafhankelijkheid van de ongelijksoortige voorstellingswijzen. (Overigens is solipsisme het weinig opbeurende gevolg als je de invoelende voorstelling van een mentale toestand abusievelijk interpreteert alsof die precies zo functioneert als een zintuiglijke voorstelling: het lijkt dan onmogelijk je een ervaring voor te stellen die niet je eigen ervaring is.) [12] – Zie Donald Davidson, «Mental Events», in zijn *Essays on Action and Events: Philosophical Essays Volume 1* (Clarendon Press, Oxford 1980, 2001²), pp. 207-224 [oorspronkelijk verschenen in Lawrence Foster en Joe William Swanson (reds.), *Experience and Theory* (Humanities Press, Londen 1970), pp. 79-101], al begrijp ik het argument tegen psychofysische wetten niet.

[13] – Dezelfde soort opmerkingen gelden voor mijn artikel «Physicalism», *Philosophical Review* 74 (1965): pp. 339-356 (herdrukt, met nawoord, in John O'Connor, *Modern Materialism; Readings on Mind-Body Identity* (Harcourt, Brace & World Inc., New York 1969).

[14] – Deze vraag vormt ook de kern van het probleem van het bestaan van andere geesten dan die van jezelf, waarbij vaak over het hoofd wordt gezien dat dit direct te maken heeft met het lichaam-geestprobleem. Als men zou begrijpen hoe subjectieve ervaring een objectief karakter kan hebben, zou men het bestaan begrijpen van andere subjecten dan zichzelf.

[15] – Ik heb de term «lichamelijk» met opzet niet gedefinieerd. Het is duidelijk dat die niet alleen van toepassing is op dat wat kan worden beschreven door de begrippen van de huidige natuurwetenschappen, want er komen zeker verdere ontwikkelingen op dat gebied. Er zijn misschien mensen die denken dat niets ons ervan weerhoudt op den duur te erkennen dat mentale verschijnselen op hun eigen manier «lichamelijk» zijn. Maar wat er ook verder gezegd kan worden over het lichamelijke, het dient objectief te zijn. Dus als ons idee van het lichamelijke ooit wordt uitgebreid tot de mentale verschijnselen, moet daar een objectief karakter aan worden toegekend – al dan niet of dit wordt gedaan door ze te analyseren in termen van andere verschijnselen die al werden beschouwd als lichamelijk. Het lijkt me echter waarschijnlijker dat de relaties tussen het mentale en het lichamelijke uiteindelijk zullen worden omschreven in een theorie waarvan de basistermen niet duidelijk passen in een van beide categorieën.

notes:

ily cere- cahiers is a collection of texts (fragments). it is a branch of the collective *it is part of an ensemble*. these texts function as starting points for dialogues within our practice. we also love to share them with guests and visitors of our projects.

the first copy of *ily cere- cahier 28* was printed in february 2025

1	the artist as producer in times of crisis	okwui enwezor
2	the carrier bag theory of fiction	ursula k. le guin
3	arts of noticing	anna lowenhaupt tsing
4	whatever & bartleby	giorgio agamben
5	notes toward a politics of location	adrienne rich
6	the intimacy of strangers	merlin sheldrake
7	the zero world	achille mbembe
8	why do we say that cows don't do anything?	vinciane despret
9	nautonomat operating manual	raqs media collective
10	on plants, or the origin of our world	emanuele cocchia
11	hydrofeminism: or, on becoming a body of water	astrida neimanis
12	the gift and the given	eduardo viveiros de castro
13	the three figures of geontology	elizabeth a. povinelli
14	what lies beneath	george monbiot
15	sculpture not to be seen	elena filipovic
16	the onion	kurt schwitters
17	tentacular thinking	donna j. haraway
18	toward a symbiotic way of thought	vincent zonca
19	living with birds	len howard
20	why look at animals?	john berger
21	quantum listening	pauline oliveros
22	politics of installation	boris groys
23	some notes on drawing	amy sillman
24	depiction, object, event	jeff wall
25	cyber-teratologies	rosi braidotti
26	love your monsters	bruno latour
27	arts of living on a damaged planet	multiple authors
28	what is it like to be a bat?	thomas nagel

www.ilycere-cahiers.com
www.blyisnokino.com
www.itispartofanensemble.com
www.peelrealoynoun.com
www.naipattaofficial.com
www.onarynormnotice.com

