

Andere Geesten Belichaamd

[Other Minds Embodied]

Author: Jasper C. van den Herik

Email: jasperherik@gmail.com

This document is downloaded from <http://www.jaspervandenherik.nl>.
It is the penultimate version of the following book chapter:

Herik, J.C. van den (2015) Andere geesten belichaamd, in: T. de Mey (Ed.) *Het nadeel van de zekerheid*, Lemniscaat.

Andere Geesten Belichaamd

Jasper C. van den Herik

Faculty of Philosophy

Erasmus University of Rotterdam

Email: jasperherik@gmail.com

1 Inleiding

Stel je voor dat je een felle discussie hebt met een vriendin. Argumenten vliegen over en weer zonder dat jullie nader tot elkaar komen. Je gesprekspartner begint te schreeuwen en loopt rood aan. Op dit moment lijkt er geen twijfel mogelijk: ze is woedend. Volgens veel filosofen is deze zekerheid echter problematisch. Welbeschouwd heb je namelijk geen toegang tot de woede van je vriendin. Je kan immers alleen haar gedrag waarnemen en kan dus niet weten wat er zich in haar belevingswereld afspeelt. Ofschoon het aannemelijk is dat woede ten grondslag ligt aan de stemverheffing en het rood aanlopen van je vriendin, kan je dit niet met zekerheid vaststellen.

Psychologen en filosofen noemen het proces waarmee we toegang kunnen krijgen tot de belevingswereld van de ander vaak 'geestlezen' (*mind-reading*). Over het algemeen nemen ze aan dat aan dit vermogen een 'theorie van de geest' (*theory of mind*) ten grondslag ligt. Hiermee is het verkrijgen van toegang tot andere geesten een intellectuele exercitie: het gaat om het *afleiden* (via abductie) van iemands interne toestand op basis van gedrag. Volgens deze visie zijn kinderen die dit vermogen tot geestlezen ontwikkelen een soort wetenschappers, die op basis van waarnemingen van gedrag tot een theorie moeten komen van wat er zich in de geest van anderen afspeelt. In dit hoofdstuk laat ik zien dat deze visie op geestlezen gebaseerd is op een aantal vooronderstellingen over de werking van ons denken die twijfelachtig zijn. Ik argumenteer dat we denken moeten zien als belichaamd en gesitueerd. Volgens deze alternatieve visie hebben we een directe toegang tot de gemoedstoestand van de ander. In het bijzonder moeten we het strikte individualisme verwerpen: wij hoeven niet als wetenschappers te bepalen of anderen wel een belevingswereld hebben.

Filosofen noemen dit probleem over hoe wij toegang kunnen krijgen tot de belevingswereld van anderen: *het probleem van de andere geesten*. In dit hoofdstuk zal ik me beperken tot de toegang die we hebben tot de bewuste ervaringen van anderen. Ik zal daarom geen onderscheid maken tussen

‘bewustzijn’, ‘een geest’ en ‘een belevingswereld’. Het woord ‘denken’ gebruik ik als een breder begrip dat zowel bewuste als niet-bewuste processen kan omvatten.

Het probleem van andere geesten laat zich uiteen leggen in drie deelproblemen:¹

- Het metafysisch probleem: welke dingen in de wereld hebben bewustzijn en welke niet? Met andere woorden: hoe hangen lichaam en geest samen?
- Het epistemologisch probleem: hoe kan ik weten of andere mensen, net als ikzelf, een belevingswereld hebben, gegeven het feit dat ik alleen toegang heb tot het gedrag van die andere mensen?
- Het conceptuele probleem: ik heb een directe toegang tot mijn eigen ervaring, een toegang die ik niet heb tot de ervaring van anderen. Hoe kan het dan dat de concepten die we gebruiken zowel op onszelf alsook op anderen van toepassing zijn?

In dit hoofdstuk leg ik de nadruk op het epistemologische probleem. Hiertoe laat ik in sectie 2 eerst zien dat een bepaalde visie op ons denken, die Susan Hurley *de klassieke sandwich* noemt, ten grondslag ligt aan dit epistemologische probleem. Deze visie bestaat uit twee vooronderstellingen: ten eerste dat ons denken zich afspeelt in een interne wereld die ingesloten ligt tussen waarneming en handelen, en ten tweede dat deze interne wereld een afspiegeling van de wereld buiten ons is. In sectie 3 bekritiseer ik deze vooronderstellingen. Vanuit deze kritiek laat ik in sectie 4 een alternatief zien waarin handelen niet wordt gezien als ‘uitvoer’ van ons denken, maar denken voortkomt uit waarnemingsgestuurd handelen. Denken wordt dan ons vermogen om in concrete situaties, passend te handelen. Hierna, in sectie 5, pas ik deze alternatieve visie op denken toe op emoties. Hier laat ik zien dat het lichaam niet alleen de mogelijksvoorwaarde is voor het denken, maar ook zorgt voor een ‘kleuring’ van onze relatie tot de wereld. Lichamelijke veranderingen, zoals het rood aanlopen in het voorbeeld hierboven, worden daarmee geen effecten van emoties die zich in een interne wereld afspelen, maar vormen hier een onlosmakelijk deel van. In sectie 6 pas ik vervolgens het voorgaande toe op het epistemologisch probleem. In het bijzonder laat ik zien dat we als sociale dieren geëvolueerd zijn om direct bewogen te worden door de emoties van anderen. Dit betekent dat we helemaal geen afleiding hoeven te maken op basis van gedrag, maar dat we emoties direct waarnemen. Het epistemologisch probleem verdwijnt hiermee. Tot slot maak ik in sectie 7 nog enkele opmerkingen over het conceptuele probleem.

¹ Zie ook hoofdstuk 4 in *Het Voordeel van de Twijfel*.

2 De klassieke sandwich

Om te bepalen wat de vooronderstellingen zijn die ten grondslag liggen aan het epistemologische probleem van andere geesten, kijken we nauwgezet hoe de scepticus tot zijn conclusie komt. Zoals we in de inleiding al gezien hebben, gaat het argument als volgt:

1. Van andere mensen kunnen we alleen het gedrag waarnemen.
2. We veronderstellen dat aan dit gedrag, net als in ons eigen geval, een belevingswereld ten grondslag ligt.
3. We staan dus voor de uitdaging om op basis van waarnemingen van gedrag af te leiden wat zich afspeelt in de interne belevingswereld van iemand anders.
4. We kunnen nooit met zekerheid weten of deze afleiding klopt, juist omdat we daartoe directe toegang moeten hebben tot zowel het gedrag alsook de belevingswereld van de ander.
5. Op basis van [2], [3] en [4] kunnen we dus niet weten of er een belevingswereld ten grondslag ligt aan het gedrag van anderen.

2.1 Waarnemen, handelen en denken

Op basis van bovenstaande redenering kunnen we twee vooronderstellingen afleiden die niet expliciet zijn in het sceptische argument. De eerste vooronderstelling is dat de belevingswereld los bestaat van zowel de waarneming alsook van het handelen. Met andere woorden, de belevingswereld bevindt zich tussen sensorische invoer en motorische uitvoer. Deze vooronderstelling zien we op twee plaatsen in de redenering terug: volgens [2] moeten we veronderstellen dat het gedrag dat we waarnemen wordt *veroorzaakt* door de belevingswereld van de ander. Het gedrag is hiermee een uitkomst van het denken, maar vormt hier geen onderdeel van. Daarnaast staan we volgens [3] voor de uitdaging om de belevingswereld van de ander af te leiden op basis van onze waarnemingen. Dit veronderstelt dat we via onze zintuigen tot waarnemingen komen van de wereld, in dit geval van het gedrag van een ander. De afleiding, die zich afspeelt in mijn denken, begint dan pas als deze waarneming door de zintuigen tot stand is gebracht.

Het proces wordt dus gezien als losse stappen die in een welbepaalde volgorde plaatsvinden: onze zintuigen leveren waarnemingen aan, vervolgens vindt het ‘feitelijke’ denken plaats, en dit denken veroorzaakt op zijn beurt de handelingen. De binnenwereld – waarin het denken plaatsvindt en de bewuste ervaringen gelokaliseerd zijn –, het waarnemen en het handelen worden dus als drie losse modules gezien. Filosofen noemen deze vooronderstelling daarom ook wel modulariteit.

2.2 De binnenwereld als afspiegeling van de buitenwereld

Uit dit laatste punt aangaande de waarneming volgt de tweede vooronderstelling: onze waarnemingen leiden tot een neutrale afspiegeling van de wereld. In de filosofie wordt dit resultaat van de waarneming ook wel een *representatie* genoemd. Het idee hierachter is dat we via onze zintuigen de wereld opnieuw weergeven (re-presenteren) in ons denken. Waarvan ik gewaarword is dan niet de wereld zelf, maar een representatie hiervan die door mijn sensorisch systeem is opgebouwd op basis van de invoer uit de wereld. Deze representaties zijn neutraal in de zin dat ze als basismateriaal fungeren voor denkprocessen, zoals de afleiding die moet leiden tot onze kennis over de geest van de ander. Het denken zelf wordt dus gezien als het bewerken van representaties die door de zintuigen zijn gevormd. Dit noemen we ook wel *representationalisme*.

Het bestaan van deze representaties wordt meestal uitgelegd door gebruik te maken van het idee dat onze hersenen, net als computers, *informatie* verwerken. Via onze zintuigen nemen we informatie op uit de wereld, op basis waarvan de representaties worden geconstrueerd. Het idee van representaties biedt op deze manier gelijk een oplossing voor het probleem van *intentionaliteit*: de vraag hoe het kan zijn dat onze gedachten altijd *over* de wereld gaan, dat ze op de wereld gericht zijn. Doordat de mentale representaties informatie bevatten over de wereld, die is opgenomen via de zintuigen, kunnen onze gedachten over deze wereld gaan. Vanwege de informationele aard van deze representaties is het bovendien mogelijk om denken te zien als het uitvoeren van *berekeningen* op basis van deze representaties, net zoals computers dat doen.² De uitkomst van deze berekeningen kan vervolgens een instructie zijn aan het motorisch systeem om een bepaalde handeling uit te voeren.

Deze nadruk op de representaties, gebaseerd op de werking van een computer, maakt het mogelijk om onze belevingswereld los te denken van diezelfde representaties. We kunnen ons immers voorstellen dat we een ingewikkelde computer maken die dezelfde sensorische informatie uit de omgeving kan opnemen, en op basis daarvan tot dezelfde representaties van de wereld kan komen. Het is echter een onbewezen *hypothese* dat deze computer dezelfde bewuste ervaringen zal hebben die wij ook hebben wanneer we naar de wereld kijken. Deze kwalitatieve aspecten van bewuste ervaringen die de computer misschien mist, zoals de ervaring van het zien van rood of het horen van een viool, noemen filosofen qualia of *fenomenale aspecten*. We kunnen vanuit het representationalisme dus een onderscheid maken tussen de representationele en de fenomenale

2

Dit idee dat onze geest niets meer is dan een informatieverwerkende machine leidt bijvoorbeeld tot de fantasie dat we in de toekomst onze geest kunnen uploaden naar een computer. Zie hiervoor bijvoorbeeld het (Engelstalige) Wikipedia artikel over *mind uploading*.

aspecten van denken. We begrijpen qualia dan als de fenomenale aspecten van de eindproducten van perceptuele processen: de representaties. De qualia, die samen de belevingswereld vormen, worden hiermee een op het eerste gezicht overbodige toevoeging aan de werking van de representatieve geest. Immers, het zou mogelijk zijn dat een computer wel dezelfde representaties verwerkt, en derhalve tot hetzelfde gedrag komt, maar dat de verwerking van deze representaties niet gepaard gaat met een belevingswereld.³

2.3 Neo-Cartesiaans dualisme

Volgens veel representationalisten vindt het denken alleen plaats in onze hersenen. Net zoals ons hart de functie heeft om bloed rond te pompen, hebben onze hersenen de functie om te denken. Deze aanname vertoont opvallende overeenkomsten met de theorie van Descartes⁴. Hij stelde immers dat dat ons denken zich afspeelt in een *res cogitans*, een denkend ding, dat los bestaat van de materiële werkelijkheid. Tegenwoordig zijn de meeste filosofen en wetenschappers ervan overtuigd dat een dergelijke immateriële ziel niet bestaat. De aanname dat denken plaatsvindt in een speciaal ding blijft echter gewoon behouden. Het onderscheid tussen het lichaam en het denkende ding, nu gezien als de hersenen, blijft overeind. We noemen dit dualisme tussen de denkende hersenen en het niet-denkende lichaam daarom ook wel het *Neo-Cartesiaans dualisme*.

Door het denken exclusief in de hersenen te lokaliseren verworden het lichaam en de zintuigen feitelijk tot een soort interface tussen wereld en hersenen. Onze zintuigen zijn slechts bedoeld om de informatie uit de wereld om te zetten in de juiste representaties, zonder dat ze zelf onderdeel uitmaken van het feitelijk denken. Daarnaast is ons gedrag slechts een toevallig bijproduct van het denken: als het gedrag slechts de uitvoer van het denken is, is het mogelijk om een denkende computer te maken die helemaal niet beweegt. Het feit dat wij een lichaam hebben, wordt hiermee toevallig: zonder zouden wij op precies dezelfde manier kunnen denken.

2.4 De klassieke sandwich

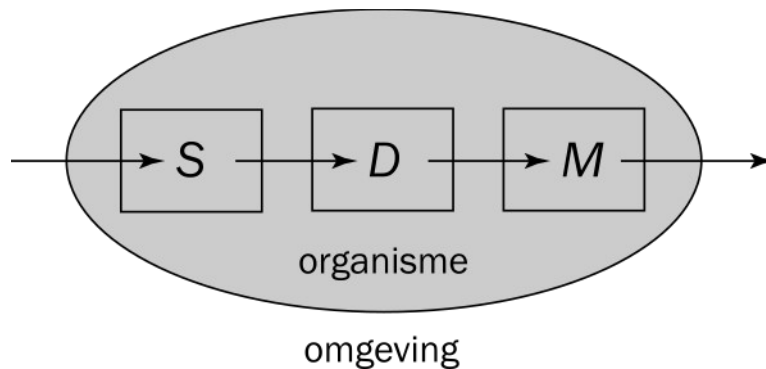
Samengevat liggen er dus twee vooronderstellingen ten grondslag aan het epistemologische probleem van andere geesten: de modulariteit en het representationalisme. De filosofe Susan Hurley (2001) noemt de visie die op deze twee vooronderstellingen is gebaseerd de *klassieke sandwich*. In deze metafoor zijn de sensorische invoer en de motorische uitvoer de twee boterhammen, en is het

3

Dit onderscheid tussen representatieve en fenomenale aspecten heeft filosofen tot een opvallend gedachte-experiment gebracht: we kunnen niet uitsluiten dat andere mensen ook een belevingswereld missen, dat wil zeggen, dat ze alleen een representatieve geest hebben. Filosofen noemen een persoon zonder belevingswereld ook wel een filosofische zombie. Zie ook sectie 4.3 'Filosofische zombies en spectruminversie' in Het Voordeel van de Twijfel.

4 1596-1650.

denken het beleg van de sandwich (zie figuur 1). Het idee dat denken het uitvoeren is van berekeningen over representaties maakt de sandwich klassiek.



Figuur 1: De klassieke sandwich, waarin de sensorische invoer (S), het feitelijke denken (D) en de motorische uitvoer (M) in een vaste volgorde en in losse modules plaatsvinden.

Deze klassieke sandwich heeft nog steeds een belangrijke invloed op de wetenschappen die onderzoek doen naar denken, zoals de psychologie, neurowetenschappen en filosofie. Maar de laatste twintig jaar is zich een tegenstroming aan het vormen die de vooronderstellingen van deze visie in twijfel trekt. In de volgende sectie doordenk ik enkele argumenten tegen de klassieke sandwich.

3 Kritiek op de klassieke sandwich

Zoals we hebben gezien, rust de klassieke sandwich op twee vooronderstellingen. Ten eerste de modulariteit, waarbij sensorische invoer en motorische uitvoer gescheiden worden van het feitelijke denken; en ten tweede het representationalisme, gebaseerd op het idee dat onze hersenen informatie verwerken. In deze sectie doordenk ik enkele argumenten tegen deze twee vooronderstellingen. Ik begin bij de modulariteit.

3.1 Modulariteit: spiegelneuronen en terugkoppelingslussen

Hoewel het op het eerste gezicht lijkt dat waarnemen iets totaal anders is dan handelen, en dat we deze twee processen kunnen zien als de interface tussen de hersenen en de wereld, is er een aantal empirische bevindingen die dit model tegen lijken te spreken. Ik bespreek er hier twee.

Ten eerste is er neurofysiologisch bewijs dat bepaalde groepen hersencellen zowel actief zijn bij het

uitvoeren van een bepaalde handeling alsook bij het waarnemen van diezelfde handeling. Deze hersencellen worden *spiegelneuronen* genoemd. Di Pellegrino en zijn collega's (1992) vonden in een beroemde studie dat bepaalde aapjes spiegelneuronen hebben in de *premotor cortex* die vuren wanneer ze voedsel naar hun mond brengen met hun hand. Diezelfde neuron vuren echter ook als het aapje ziet dat de onderzoeker voedsel naar zijn eigen mond brengt met zijn hand. Deze neuron is dus zowel actief in waarneming alsook in handelen. Bovendien vonden ze dat de neuron niet vuren als iets anders naar de mond gebracht wordt. Dit betekent dat deze neuron niet reageren op de objectieve karakteristieken van de stimulus, maar op de betekenis van de uitgevoerde of waargenomen handeling. Dit betekent dat deze spiegelneuronen niet alleen het strikte onderscheid tussen handelen en waarnemen problematiseren, maar ook het idee dat waarnemen en handelen slechts een interface vormen tussen het feitelijk denken dat betekenisvol is en de betekenisloze wereld.

Een tweede empirische bevinding problematiseert zowel het idee dat waarnemen, denken en handelen in een welbepaalde volgorde plaatsvinden, alsook dat ze als losse modules gezien kunnen worden. Uit empirisch onderzoek blijkt dat als er vanuit een bepaald hersengebied verbindingen lopen in de richting van een ander hersengebied, dat er dan ook altijd verbindingen in de tegenovergestelde richting lopen (Stewart 2010). Deze teruglopende verbindingen zorgen voor terugkoppelingslusen in de hersenen. Deze terugkoppeling is dermate groot dat het onmogelijk wordt om een duidelijk onderscheid te maken tussen de gebieden in de hersenen die waarneming mogelijk maken en de gebieden die handelen mogelijk maken. Waarnemen en handelen zijn dus niet twee modules, maar zijn zo innig verbonden dat we kunnen stellen dat ze producten zijn van dezelfde hersenfunctie (Trevarthen 1968).

Hiernaast is het cruciaal om in te zien dat deze terugkoppelingslusen zich niet beperken tot de hersenen. Onze handelingen hebben immers een direct effect op wat we waarnemen. Bij onze visuele waarneming is dit misschien lastig voor te stellen, maar als we in plaats daarvan bijvoorbeeld de tastzin nemen, is deze terugkoppeling direct inzichtelijk. Stel je voor dat je wilt weten of het kopje thee dat je al een tijdje geleden heb ingeschonken nog warm is. Om dit te bepalen zal je het kopje moeten aanraken. Hetzelfde geldt als je wilt weten of een bepaald oppervlakte ruw of glad is. Hiervoor zal je je hand over dit oppervlakte moeten bewegen. Voor de tastzin is de mogelijkheid tot handelen dus noodzakelijk. Als we nu terugkeren naar de visuele perceptie komen we tot de conclusie dat hier hetzelfde geldt. Wij verkennen onze omgeving altijd actief: door bijvoorbeeld ons hoofd te draaien, onze ogen scherp te stellen en door de ruimte te lopen, kunnen we de dingen om ons heen zien.

Kort samengevat hebben we gezien dat we waarnemen en handelen niet als losse modules in de hersenen kunnen zien. De spiegelneuronen en terugkoppelingslussen maken het onmogelijk deze modules in de hersenen uit elkaar te trekken en te lokaliseren. Bovendien lopen deze terugkoppelingslussen tussen handelen en waarnemen ook altijd via de omgeving, waardoor we gedrag niet langer kunnen zien als een toevallig bijproduct van ons denken. In plaats daarvan wordt gedrag een noodzakelijke voorwaarde om überhaupt te kunnen waarnemen. Volgens de bioloog, filosoof en neurowetenschapper Francisco Varela (1979) betekent dit dat we de werking van onze waarneming en handelen pas kunnen begrijpen indien we inzien dat we altijd onderdeel uitmaken van een groter systeem: het organisme in zijn omgeving.

3.2 Representaties en qualia

Tot zover de modulariteit. Ik sluit deze sectie af met een kritiek op representaties en de fenomenale aspecten hiervan, de eerder genoemde qualia. Ten eerste kunnen we inzien dat het opgeven van de modulariteit het denken in termen van representaties minder plausibel maakt. De representaties waren immers de uitkomst van perceptuele processen, en dienden als invoer voor het feitelijk denken. Als we echter geen perceptuele module in onze hersenen hebben dan wordt onduidelijk waar de representaties gevormd worden. Als perceptie en handelen innig verknoopt zijn met elkaar is er immers geen eindpunt van de perceptuele processen.

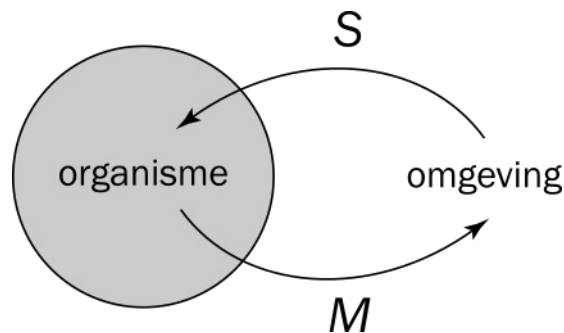
Maar los van het neurofysiologisch bewijs is dit idee van een eindpunt van de perceptuele processen ook problematisch als verklaring van fenomenale ervaringen. De filosoof Daniel Dennett (1991) stelt dat zelfs als we deze eindstreep wel zouden vinden, qualia – begrepen als fenomenale eigenschappen van deze eindproducten van de perceptuele processen – alsnog geen oplossing bieden voor onze fenomenale ervaringen. Volgens Dennett kunnen we ons namelijk vervolgens de vraag stellen wie er 'kijkt' naar deze qualia. De enige oplossing lijkt een homunculaire: een klein mannetje dat naar de qualia kijkt. Maar dan hebben we het oorspronkelijke probleem, hoe wij ons bewust kunnen worden van de wereld buiten ons, niet opgelost maar slechts verplaatst. Want nu kunnen we ons opnieuw afvragen hoe de homunculus zich dan bewust wordt van deze qualia.

Kortom, de op het eerste gezicht aannemelijke vooronderstellingen van de klassieke sandwich blijken bij nader inzien problematisch te zijn. In de volgende sectie zullen we een alternatief voor de klassieke sandwich bekijken.

4 Voorbij de klassieke sandwich

In reactie op de klassieke sandwich-visie op denken is er de afgelopen vijftientig jaar een substantiële onderstroom ontstaan in de filosofie en de cognitiewetenschappen die een alternatieve

visie op denken ontwikkelt. In plaats van uit te gaan van modulariteit en representaties stellen zij dat ons denken ontstaat uit de terugkoppelingslussen tussen handelen en waarnemen, de zogenaamde *sensorimotorische lussen* (Stewart 2010). Zoals we hierboven zagen, lopen deze lussen ook via de omgeving. Zowel onze waarneming, als onze handelingen die we uitvoeren met ons lichaam, alsook de omgeving zijn daarmee noodzakelijke onderdelen van ons denken (zie figuur 2). Denken is daarmee belichaamd en gesitueerd in een context.



Figuur 2: De sensorimotorische lus, waarin denken voortkomt uit de terugkoppelingslus die bestaat uit sensorische (S) en motorische processen (M) die organisme en omgeving omvatten.

4.1 Denken: waarnemen en handelen

Denken is niet langer een module die zich tussen de waarneming en het handelen bevindt. Zo stellen Varela, Thompson en Rosch in hun boek *The Embodied Mind* (1991) dat denken voortkomt uit het vermogen om ons handelen direct te sturen door onze waarneming. Door deze directe sturing is er geen noodzaak meer voor representaties die tussen de waarneming en de handeling staan. Veeleer worden we direct bewogen door onze omgeving. Denken is niet gelegen in de verwerking van representaties, maar is onze vaardigheid om bekwaam op onze omgeving te reageren. Deze vaardigheden worden gevormd in een geschiedenis van eerdere wisselwerking met een omgeving, waarbij we geschiedenis breed moeten opvatten: deze omvat zowel de evolutionaire geschiedenis als de individuele ontwikkeling. Om recht overeind te kunnen lopen, bijvoorbeeld, moet je een bepaald soort van benen hebben die voortkomen uit de evolutionaire geschiedenis. Maar het hebben van benen is niet genoeg, daarnaast moet elk kind ook nog leren lopen. Door de geschiedenis verandert de structuur van het organisme waardoor het afgestemd raakt op zijn omgeving. Deze historisch bepaalde structuur stelt het vervolgens in staat om direct op de wereld te reageren.

Door het verwerpen van representaties kan het lijken alsof we niet meer kunnen verklaren dat onze

gedachten op de wereld gericht zijn, dat wil zeggen, dat ze *intentioneel* zijn. We kunnen namelijk niet langer zeggen dat onze gedachten uit representaties bestaan die informatie bevatten over de wereld. Een oplossing hiervoor is te zeggen dat door de geschiedenis van eerdere wisselwerking, we afgestemd raken op de wereld. Deze afstemming bestaat dan in het feit dat we direct reageren op onze omgeving. Omdat de sensorimotorische lus door de omgeving loopt, kunnen we ook zeggen dat de omgeving een direct effect op ons heeft, of dat we direct bewogen worden door onze omgeving. Onze reactie op de objecten in de wereld is volledig belichaamd. We moeten daarom de gerichtheid op een wereld niet zoeken in een interne toestand. In plaats daarvan wordt intentionaliteit een houding tot een object die tot uitdrukking komt in gedrag (Hutto 2006).

4.2 *Ervaring als handelingsmogelijkheden*

Deze nadruk op het handelen bepaalt ook onze fenomenale waarneming. We zien namelijk nooit zomaar objecten. Volgens de psycholoog James Gibson zien we altijd handelingsmogelijkheden (*affordances*). Het idee hierachter is dat we nooit zomaar neutrale objecten zien. Op basis van onze geschiedenis van wisselwerking, zien we objecten om ons heen altijd als bepaalde objecten, waarvan we weten waarvoor ze zijn en hoe we ze kunnen manipuleren. Zo zien we nooit zomaar een kopje, maar zien we bijvoorbeeld direct dat we dit kunnen oppakken en er thee in kunnen schenken. Deze handelingsmogelijkheden zijn relaties tussen het belichaamde organisme en zijn omgeving. De historisch bepaalde handelingscapaciteiten van het organisme bepalen namelijk samen met de eigenschappen van de objecten zelf welke handelingsmogelijkheden er zijn voor een organisme.

Stewart (2010) geeft een goed voorbeeld waar deze relatie uit blijkt. Stel je voor dat je boven op een besneeuwde berg staat. Als je gewone wandelschoenen aan hebt, vormt de sneeuw een hindernis. Als je daarentegen ski's aan hebt (en kunt skieën!) worden je handelingsmogelijkheden uitgebreid en wordt de besneeuwde berg een totaal andere plek. Het idee van de directe perceptie van handelingsmogelijkheden laat dus nogmaals zien dat onze waarneming niet los gezien kan worden van ons vermogen te handelen.

4.3 *Kanttekening*

Voordat ik in de volgende sectie dit idee van belichaamd en gesitueerd denken toepas op emoties wil ik een kanttekening maken. Ten eerste moet worden opgemerkt dat het debat rond belichaamd en gesitueerd denken en de noodzaak van representaties momenteel nog in alle hevigheid wordt gevoerd. Zo zien sommige filosofen en cognitieve wetenschappers de belichaming en situering van het denken slechts als een uitbreiding van de klassieke sandwich: zij stellen dat representaties

belichaamd kunnen zijn of zelfs in de omgeving kunnen zitten. Een open vraag is bovendien in hoeverre deze belichaamde en gesitueerde kijk op denken kan worden gebruikt om typisch menselijke denkvermogens te verklaren. Veel filosofen menen dat basale sensorimotorische vaardigheden zoals lopen en klimmen dan misschien wel op een belichaamde en gesitueerde manier verklaard kunnen worden, maar dat we voor complexe denkvermogens die nodig zijn om bijvoorbeeld te kunnen spreken of om wiskundige problemen op te lossen, toch weer representaties nodig hebben. Tussen de twee polen van de klassieke sandwich en volledig belichaamd en gesitueerd denken bevinden zich dus vele tussenposities.

5 Gevalsanalyse: emoties en het lichaam

De emoties vormen een interessante proeftuin om belichaamd en gesitueerd denken verder te ontwikkelen om tot een antwoord te komen op het probleem van andere geesten. Emoties hebben namelijk twee interessante kenmerken: ten eerste gaan ze gepaard met een duidelijke fenomenale ervaring. Daarnaast gaan emoties ook gepaard met fysiologische veranderingen, denk aan een verhoogde bloeddruk, bepaalde gezichtsuitdrukkingen, handelingsbereidheid, etc. De vraag is of we deze fysiologische veranderingen kunnen scheiden van de fenomenale ervaring.

5.1 *Emoties en de rol van het lichaam*

De psycholoog en filosoof William James⁵ (1884) merkte al op dat het onmogelijk lijkt om de emotie van de fysiologische veranderingen te scheiden. Zo vraagt hij of zich af of het mogelijk is dat iemand uitzinnig is van woede zonder dat die persoon rood aanloopt, haar tanden op elkaar klemt en zonder dat ze een impuls voelt om krachtdadig op te treden. Als ze in plaats daarvan ontspannen spieren heeft, kalm ademt en een ontspannen gezicht heeft, kan ze dan eigenlijk wel woedend zijn? Voor James was het antwoord zonneklaar: natuurlijk niet. Voor hem zijn de gevoelens van de lichamelijke veranderingen *zél*f de emotie. In ditzelfde artikel stelt hij een andere interessante vraag: als we in het bos een beer tegenkomen, rennen we dan weg *omdat* we bang zijn? Volgens James zit het precies andersom, we zijn bang *omdat* we wegrennen. Met andere woorden, we kunnen de lichamelijke veranderingen en gedrag niet los denken van de emotie.⁶

Maar dit is precies wat emotietheoretici in de tweede helft van de 20^{ste} eeuw juist wel dachten. Zij meenden bijvoorbeeld dat lichamelijke veranderingen eerst geïnterpreteerd moesten worden, of slechts een bijverschijnsel van de eigenlijke emotie waren. In plaats van op het lichaam focusten zij

⁵ 1842-1910

⁶ William James is beroemd omdat hij deze relatie dus precies andersom dacht. Het is niet zo dat we eerst een emotie voelen, en dan pas wegrennen. Het gevoel van de lichamelijke verandering *is* de emotie. Omdat de Deense arts Carl Lange vrijwel gelijktijdig ook tot deze conclusie kwam staat deze emotietheorie bekend als de *james-langetheorie*.

op de evaluatieve interpretatie (*appraisals*) die ook een belangrijk onderdeel van emoties zijn. Als we bijvoorbeeld boos zijn, dan zijn we altijd boos op iets; als we bang zijn, zijn we bang voor iets. Een emotie heeft daarom aspecten van een oordeel: ik kan bijvoorbeeld boos zijn op iemand als ik meen dat diegene mij onrechtvaardig behandelt, of bang zijn omdat ik iemand of een situatie bedreigend vind. In deze klassieke emotie-theorieën, zo stelt de filosofe Giovanna Colombetti (2007; 2010), zien we dus een sterk Neo-Cartesiaans dualisme: de emotie, begrepen als evaluatieve interpretatie, bevindt zich in ons denken, en de lichamelijke reacties zijn slechts een bijproduct. Dit is analoog aan hoe in de klassieke sandwich ons handelen slechts een contingent bijproduct is van het feitelijke denken. Het gevolg hiervan is een onpersoonlijke kijk op het lichaam: wij zijn ons brein, en het lichaam is hier slechts toevallig mee verbonden.

5.2 Het lichaam en affectieve kleuring

Volgens Colombetti is deze secundaire rol van het lichaam fenomenologisch implausibel. Ons lichaam is geen onpersoonlijk object, maar bepaalt hoe wij de wereld ervaren. Met andere woorden, wij ervaren de wereld *door* ons lichaam. Voor Colombetti is het echter niet zo dat dit alleen het geval is als we emotioneel zijn. Onze lichamelijke toestand 'kleurt' altijd onze relatie tot de wereld. Emoties zijn daarmee onderdeel van een breder spectrum van affectieve toestanden. Naast emoties zijn dit bijvoorbeeld ook stemmingen. Met andere woorden, emoties vormen een speciale categorie van ons vermogen om geaffecteerd te worden door onze wereld, waarbij de lichamelijke reacties bijzonder sterk zijn. Dit betekent niet dat deze lichamelijke reacties ooit helemaal afwezig zijn. Zelfs een afstandelijke en neutrale houding veronderstelt immers een bepaalde lichamelijke gesteldheid.

Colombetti en Ratcliffe (2012) geven het volgende voorbeeld van niet-emotionele affectieve kleuring: stel dat je in een vertraagde trein zit op weg naar het vliegveld. Door de vertraging weet je niet zeker of je je vliegtuig nog wel kunt halen. Je kan moeilijk stil zitten, kijkt voortdurend op je mobiel om te zien hoe laat het is, luistert aandachtig naar de aankondigingen van de conducteur, en ga zo maar door. Je aandacht is dus gericht op de situatie, die je als gespannen ervaart, en niet op je lichaam. Maar net als in het geval van de woede die we hierboven zagen, kan je deze spanning niet losdenken van je lichaam. Als je uiteindelijk je vliegtuig toch hebt gehaald en in je stoel ploft, merk je dat je gehele lichaam zich ontspant.

Volgens Colombetti is de evaluatieve interpretatie waar andere emotietheoretici de nadruk op leggen dus altijd belichaamd. Dit betekent niet dat we altijd onze aandacht richten op ons lichaam; in plaats daarvan ervaren we situaties en objecten *door* ons lichaam. Het lichaam is dus niet alleen

een noodzakelijke voorwaarde voor onze waarneming, zoals we in de vorige sectie zagen, maar ook voor onze affectieve ervaring hiervan. Onze bewuste ervaringen spelen zich hiermee niet af in een interne belevingswereld, maar in ons gehele lichaam. Met andere woorden, onze gerichtheid op de wereld komt voort uit onze afstemming op de wereld en de bijhorende handelingsmogelijkheden, en het is deze belichaamde intentionaliteit die door het lichaam altijd al affectief gekleurd is. Ons gedrag en lichaam kunnen dus niet gezien worden als een bijverschijnsel of een gevolg van een interne wereld, maar vormen een noodzakelijk onderdeel van onze ervaringen. Onze belevingswereld is hiermee belichaamd.

Het is van belang om in te zien dat deze rol van het lichaam in onze fenomenale ervaring geen direct antwoord biedt op het metafysische probleem. We kunnen ons immers nog steeds de vraag stellen waarom we überhaupt ervaringen hebben. Tegelijkertijd kunnen we echter wel concluderen dat onze fenomale ervaringen niet te lokaliseren zijn in een denkend ding dat los staat van ons lichaam. Door de klassieke sandwich te vervangen door een visie waarin denken en ervaringen voortkomen uit sensorimotorische lussen, die uitgaan van ons gehele lichaam in wisselwerking met de omgeving, kunnen we het probleem van andere geesten opnieuw benaderen. In de volgende sectie laat ik zien hoe we het epistemologische probleem op kunnen lossen door uit te gaan van een belichaamde en gesitueerde kijk op onze belevingswereld.

6 Het epistemologische probleem van andere geesten

Het epistemologische probleem van andere geesten hebben we als volgt onder woorden gebracht: hoe kan ik weten of andere mensen, net als ikzelf, een belevingswereld hebben, gegeven het feit dat ik alleen toegang heb tot het gedrag van die andere mensen? In deze sectie gebruik ik de belichaamde en gesitueerde kijk op ons denken om dit probleem opnieuw te doordenken.

We hebben gezien dat een belichaamde en gesitueerde kijk op denken uitgaat van een directe responsiviteit op onze omgeving die voortkomt uit een geschiedenis van eerdere wisselwerking. Denken is dus niet gelegen in het extraheren van informatie uit de omgeving, maar in ons historisch bepaalde vermogen om direct bewogen te worden door onze omgeving. Hoe kunnen we dit nu verbinden met het epistemologische probleem van andere geesten?

Volgens de filosoof Daniel Hutto (2006) is het hierbij van cruciaal belang om in te zien dat wij sociale dieren zijn. Dat betekent dat de afstemming op onze omgeving ook altijd een afstemming op anderen is: omdat wij mensen geëvolueerd zijn als sociale dieren bevat de omgeving waarop we afgestemd zijn ook altijd andere mensen. We worden dus ook direct bewogen door de emotionele expressies van andere mensen. Deze emotionele expressies zelf zijn dan ook geëvolueerd om

anderen direct te affecteren. Van groot belang hierbij is dat we deze lichamelijke emotionele expressies, in navolging van Colombetti, niet zien als indicatoren van een toestand die in eerste instantie intern is. In plaats daarvan is de lichamelijke expressie, die anderen direct affecteert, een noodzakelijk onderdeel van de affectieve kleuring van onze relatie tot de wereld. Het is dus niet het geval dat emoties eerst evolueerden en dat de expressies hierna volgden. Emotie en expressie evolueren gelijktijdig en hebben van meet af aan een sociale functie gehad.

Nu zien we hoe het verwerpen van de vooronderstellingen die leiden tot het epistemologische probleem van andere geesten, namelijk de klassieke sandwich visie op denken en het bijbehorende Neo-Cartesiaans dualisme, een oplossing kan bieden. Het gedrag van anderen vormt geen afspiegeling van een interne wereld, maar is een noodzakelijk onderdeel van de ervaring. Er is dus geen 'interne' toestand die we hoeven af te leiden. Bovendien, zo stelt Hutto, is er helemaal geen noodzaak tot het maken van een afleiding. Doordat we als sociale dieren zijn geëvolueerd, zijn we afgestemd op de emotionele expressies van anderen. Dit betekent dat we direct geaffecteerd worden door hun emotionele toestanden.

Dit betekent overigens niet dat we onze emotionele expressies niet kunnen onderdrukken. De filosoof Wittgenstein (1992)⁷ merkte al op dat we onze gevoelens weliswaar kunnen verbergen, maar dat dit impliceert dat ze normaal gezien niet verborgen zijn. Dit punt wordt onderstreept doordat het verbergen van onze gevoelens iets is dat we moeten leren: een klein kind is hier niet toe in staat. Maar ook ons vermogen om te doen alsof we in een bepaalde emotionele toestand zijn, een vaardigheid die het best ontwikkeld is in goede acteurs, veronderstelt dat onze gevoelens in normale omstandigheden niet verborgen zijn. Het is immers juist omdat we in normale omstandigheden directe toegang hebben tot iemands gemoedstoestand dat een acteur het kan doen voorkomen alsof hij in een bepaalde gemoedstoestand is.⁸ Als ik nooit toegang zou hebben tot de gemoedstoestand van de ander, zo zegt Wittgenstein, zou het helemaal geen zin hebben om te doen alsof. Zelfs de voorbeelden die een directe toegang tot iemand anders gevoelens lijken tegen te spreken, veronderstellen dus juist dat in eerste instantie onze gevoelens niet verborgen zijn.

7

Wittgenstein leefde van 1889 tot 1951. Deze tekst is postuum uitgebracht, maar is door Wittgenstein tussen 1949 en 1951 geschreven.

8

Overigens verschillen de meningen over hoe een acteur het best kan acteren. In zijn *Paradox over een toneelspeler* beweert Diderot dat een echt goede toneelspeler zelf geen gevoelens moet hebben, maar deze slechts moet fingeren op basis van nauwgezette observatie van de expressies van anderen. Daartegenover vinden we het idee van *method acting*, gebaseerd op het werk van Konstantin Stanislavski: juist door zich volledig in te leven in de rol, en hiermee als het ware het onderscheid tussen de gespeelde rol en zichzelf op te heffen, kan de acteur tot de meest levensechte vertolking komen.

Het epistemologische probleem veronderstelt dat kinderen een theorie van andere geesten moeten verzinnen op basis waarvan ze de interne toestand van anderen kunnen afleiden uit gedrag. Volgens deze visie zijn kinderen een soort mini-wetenschappers, die helemaal alleen dit probleem op moeten lossen. Dit individualisme lijkt ingegeven door een herneming van Descartes zijn denkende ding: we zijn onze hersenen en moeten van daaruit naar buiten werken om de wereld en de mensen om ons heen te begrijpen. Als we dit strikte individualisme verwerpen, en in plaats daarvan zien dat we als sociale dieren geëvolueerd zijn, en dit combineren met een belichaamde en gesitueerde kijk op onze belevingswereld, kunnen we inzien dat we direct geaffecteerd worden door de belevingswereld van anderen. Deze evolutionaire basis mag tegelijk niet worden gezien als onveranderbaar of vaststaand: door training kunnen we op allerlei manieren vormgeven aan deze vermogens, zoals het voorbeeld van de acteur die anderen direct beweegt door te doen alsof zij in een bepaalde emotionele toestand is, laat zien.

7 Het conceptuele probleem

Tot slot wil ik nog even stil staan bij het conceptuele probleem. Dit probleem komt voort uit het idee dat de toegang die we hebben tot onze eigen belevingswereld van een totaal andere soort is dan de toegang die we hebben tot de belevingswereld van de ander. De vraag is dan hoe hetzelfde mentale concept van toepassing kan zijn op deze twee totaal verschillende werelden. Het Cartesiaanse idee hierachter is dat we een directe en geprivilegieerde toegang hebben tot onze eigen belevingswereld. Maar is deze aanname wel zo plausibel?

We kunnen ons bijvoorbeeld afvragen of voor net geboren kinderen, het onderscheid tussen henzelf en de wereld wel bestaat. Zoals we hebben gezien, is het strikte individualisme in de context van onze evolutionaire ontwikkeling twijfelachtig: we zijn als sociale dieren geëvolueerd. Maar ook op het niveau van de persoonlijke ontwikkeling kunnen we bij deze Cartesiaanse aanname onze vraagtekens zetten. Is het wel aannemelijk dat een pasgeboren baby al direct een onderscheid kan maken tussen zijn ervaringen en de buitenwereld? Of is dit een vermogen dat pas later in het leven ontstaat?

Een interessant voorbeeld dat licht werpt op deze vraag is Helen Keller, die van 1880 tot 1968 leefde. Toen ze anderhalf was werd ze ernstig ziek waardoor ze zowel blind als stom werd. Hierdoor was het voor haar zeer lastig om te communiceren met de mensen om haar heen. Toen ze zeven jaar oud was, kwam Anne Sullivan in haar leven, die haar leerde te communiceren door woorden in haar hand te spellen. Vanaf dat moment opende Helen Keller's wereld zich. Uiteindelijk wist ze zelfs met goed succes een academische opleiding af te ronden, en werd ze schrijver en

politiek activist.

Bijzonder interessant is hoe Helen Keller (2009) de periode beschrijft waarin ze nog niet kon communiceren. Ze vertelt dat ze niet wist dat ze leefde of handelde, of dingen begeerde. In plaats daarvan werd ze gedreven door een blinde, natuurlijke impuls. Ze beschrijft dat ze werd voortgedreven door de objecten en dus direct werd bewogen door de wereld om haar heen, zonder dat ze zich hiertoe kon verhouden. Ze kon weliswaar zeer beperkt communiceren – zo kon ze bijvoorbeeld haar moeder wel duidelijk maken dat ze een ijsje wilde – maar ze had geen gevoel van een zelf. Pas toen Helen Keller de betekenis leerde van ‘ik’ en ‘mij’, begon ze, in haar woorden, te denken, en te begrijpen dat ze iemand was.

Onze subjectiviteit, het gevoel dat we als een individu, een ondeelbare eenheid, tegenover de wereld staan, is dus niet iets waarmee we geboren worden. Het ontstaat wanneer we worden opgenomen in een sociale gemeenschap, voor Helen Keller op het moment dat ze leerde communiceren. Anders dan Descartes meende, komen we dus niet als een individu ter wereld: onze individualiteit vormt zich gedurende ons vroege leven. Het onderscheid tussen onszelf en de wereld buiten ons, en dus ook tussen onszelf en de ander, is dus iets wat we moeten leren, niet iets wat bij de geboorte al gevormd is.

Met andere woorden, we kunnen ons dus alleen tot onszelf verhouden wanneer we in een sociale gemeenschap zijn opgenomen waarin we leren ons tot een wereld te verhouden. We worden niet geboren met een directe en geprivilegieerde toegang tot een interne belevingswereld. De verhouding tot onszelf loopt altijd via de wereld. En dit is de sleutel tot het conceptuele probleem. Volgens Hutto leren we de emotionele concepten voordat we dit onderscheid tussen onszelf en de ander kunnen maken. Omdat we direct geaffecteerd worden door de emotionele toestanden van de ander kan dit ook: we ervaren de gevoelens van de ander immers net zo direct als onze eigen gevoelens. Op het moment dat onze mentale concepten gevormd worden, hebben we dus nog helemaal geen besef van onszelf. We bevinden ons daarom niet in een positie dat we op basis van onze eigen ervaringen, de ander moeten begrijpen. Dit betekent dat het conceptuele probleem – dat de vraag stelt hoe we de mentale concepten die van toepassing zijn op ons eigen mentale leven ook op het mentale leven van anderen kunnen toepassen – ontweken wordt.

8 Conclusie

In dit hoofdstuk heb ik beargumenteerd dat het probleem van andere geesten berust op een aantal vooronderstellingen die twijfelachtig zijn. Onze denkwereld is niet opgesloten tussen waarnemen en handelen, maar ons denken komt voort uit perceptueel gestuurde handelingen. Door uit te gaan van

een belichaamde en gesitueerde kijk op ons denken, hoeven we niet langer te veronderstellen dat we op basis van het gedrag van anderen moeten afleiden hoe het met hun belevingswereld gesteld is. Niet alleen zijn de lichamelijke reacties een noodzakelijk onderdeel van de ervaring van de ander, we worden ook direct geaffecteerd door deze emotionele expressies. Het epistemologische probleem wordt hierdoor ontweken.

Het verwerpen van het Neo-Cartesiaans dualisme tussen een denkend ding en het lichaam heeft dus verregaande implicaties. Dit betekent namelijk dat we niet als individu geboren worden. Het is niet zo dat we eerst concepten hebben voor onze eigen mentale wereld en deze vervolgens moeten toepassen op anderen. We worden geboren in een wereld waarin er geen onderscheid bestaat tussen onze ervaring en de dingen zelf. Doordat we zijn opgenomen in een sociale wereld wordt onze individualiteit door de tijd heen geconstrueerd. Vanuit dit post-Cartesiaans perspectief is de vraag dus niet zozeer hoe we toegang hebben tot andere geesten, maar veeleer hoe onze eigen geest tot stand komt.

Gebruikte literatuur

- Dennett, D. C., *Consciousness Explained*, Boston: Little Brown and Company, 1991.
- Di Pellegrino, G., Fadiga, L., Fogassi, L., Gallese, V., en Rizzolatti, G., 'Understanding Motor Events: A Neurophysiological Study', in *Experimental Brain Research*, 91, 1992, 176–80.
- James, W., 'What is an Emotion?', in *Mind*, 9, 1884, 188-205.
- Colombetti, G., 'Enactive Appraisal', in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6, 2007, 527-546.
- Colombetti, G., 'Enaction, sense-making and emotion', in Stewart J., Gapenne, O., en Di Paolo, E., (eds) *Enaction: Towards a New Paradigm for Cognitive Science*, Cambridge MA: The MIT Press, 2010.
- Colombetti, G., en Ratcliffe, M., 'Bodily Feeling in Depersonalization: A Phenomenological Account', in *Emotion Review*, 4(2), 2012, 145-150.
- Hurley, S., *Consciousness in Action*, Cambridge MA: Harvard University Press, 1998.
- Hurley, S., 'Perception and Action: Alternative Views', in *Synthese*, 129, 2001, 3-40.
- Hutto, D. D., 'Unprincipled engagements: Emotional experience, expressions and response', in Menary, R., (ed), *Radical Enactivism: Intentionality, Phenomenology and Narrative*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 2006.
- Keller, H., *The world I live in*, The Project Gutenberg eBook, 1992.
- Stewart, J., 'Foundational Issues in Enaction as a Paradigm for Cognitive Science: From the Origin of Life to Consciousness and Writing', in Stewart J., Gapenne, O., en Di Paolo, E., (eds) *Enaction: Towards a New Paradigm for Cognitive Science*, Cambridge MA: The MIT Press, 2010.
- Trevarthen, C. B., 'Two mechanisms of vision in primates', in *Psychologische Forschung*, 31, 1968, 299-337.
- Varela, F. J., *Principles of biological autonomy*, New York: Elsevier North Holland, 1979.
- Wittgenstein, L., *Last Writings on the Philosophy of Psychology Volume 2: The Inner and the Outer*, Oxford: Blackwell, 1992.