

5.1 Correspondentie en coherentie

Stel dat je directeur van een school bent en dat je een streng beleid voert tegen laatkomers. Iedereen die te laat is, moet zich bij jou komen melden en zich verantwoorden.

Op een ochtend komt Tsjomme zich melden. Die ken je goed; hij is een sympathieke jongen, maar wel een hardnekkige laatkomer. Tot nog toe heeft noch een goed gesprek, noch de harde hand Tsjomme tot meer stiptheid kunnen bewegen. En hij heeft altijd wel weer een verhaal klaar, waar doorgaans niets van blijkt te kloppen. Vandaag vertelt Tsjomme rustig en met een licht spottende glimlach dat het ditmaal kwam door de tram: eerst was de bovenleiding losgeraakt, toen stond de tram voor de open brug en moesten er wel vier boten passeren, en toen de tram uiteindelijk bij de school aankwam sloeg de bestuurder uit verstrooidheid een halte over.

Geloof je Tsjomme op zijn woord? Waarschijnlijk niet, je hebt geen reden om hem te geloven.

Vervolgens komt Cecile zich melden. Die ken je ook goed: zij is in alle opzichten een modelstudente die in al die jaren dat ze op jouw school zit, nog nooit te laat is gekomen. Cecile trekt bleek weg, is helemaal in de stress en vertelt een paniekerig verhaal: de bovenleiding van de tram was losgeraakt en daarna stond de tram voor de open brug en passeerden er meerdere boten, en toen sloeg de bestuurder tot overmaat van ramp een halte over.

Geloof je Cecile's verhaal? Waarschijnlijk wel, je hebt geen reden om haar niet te geloven. Althans niet in eerste instantie.

Maar Cecile's verhaal brengt je ook behoorlijk in verwarring. Want als haar verhaal klopt, dan zou Tsjomme's verhaal ook kunnen kloppen. Hun verhalen zijn immers consistent met elkaar. Anderzijds: worden jouw redenen om Tsjomme te wantrouwen, nu ook geen redenen om Cecile te wantrouwen? Is het niet ongeloofwaardig dat ze allebei precies hetzelfde verhaal vertellen? Het zou kunnen dat Tsjomme en Cecile een stelletje vormen en elkaar deze ochtend wat beter hebben leren kennen, zoals dat heet.

en dat Tsjomme vervolgens met al zijn ervaring en creativiteit een verhaal heeft verzonnen om hun te laat komen goed te praten. Maar het zou net zo goed kunnen dat Tsjomme en Cecile niets met elkaar te maken hebben, dat Tsjomme voor één keer de waarheid sprak en Cecile zijn verhaal gewoon alluisterde en navertelde.

Wat een ochtend! Je weet als schooldirecteur niet meer wie of wat te geloven.

Dit scenario illustreert een prangend probleem dat onmiskenbaar te maken heeft met scepticisme en dat er volgens sommigen zelfs de kern van uitmaakt, maar dat we tot nog toe nauwelijks aan de orde hebben gesteld (alleen even in paragraaf 3.7), laat staan opgelost. Wat mogen en/of moeten we nu eigenlijk geloven? Hoe kunnen we te weten komen wat waar is en wat niet?



© Bryan Arnold

WAARNEMINGSKENNIS EN GETUIGENISKENNIS

Op het eerste gezicht lijken we hier over te schakelen op een heel andere discussie, want de vraag is niet langer of en wanneer we onze eigen zintuigen mogen geloven, maar veel eerder of en wanneer we getuigenissen van anderen mogen geloven.

Toch zijn onze eigen waarnemingen en getuigenissen van anderen zeer vergelijkbare 'kennisbronnen'. De problemen die zich met beide kennisbronnen kunnen voordoen, zijn nauw verwant: zoals onze ogen en onze geest bedrogen

kunnen worden, bijvoorbeeld door een visuele illusie of een hallucinatie, zo kunnen wij ook bedrogen worden door getuigen, bijvoorbeeld wanneer ze liegen of de waarheid al dan niet bewust verdraaien.

Er zijn natuurlijk ook opmerkelijke graduele verschillen tussen waarnemingskennis en getuigeniskennis. Zo zijn er ten eerste graduele verschillen qua scope. Het leeuwendeel van wat we weten, weten we 'van horen zeggen'. Ontelbare getuigenissen bereken ons via boeken, media en internet, enzovoort. Wat we daarentegen waarnemen ('met eigen ogen'), of algemener: met onze eigen zintuigen, vormt slechts een uiterst kleine fractie, zowel in tijd als in ruimte, van wat er waargenomen kan worden. Een tweede gradueel ver-

schil betreft de betrouwbaarheid van beide kennisbronnen: in beide gevallen kan het fout lopen, maar door de bank genomen is wat we 'met eigen ogen' te weten komen, betrouwbaarder dan wat we 'van horen zeggen' hebben.

Filosofen hebben zich afgevraagd of en wanneer we kunnen afgaan op getuigenissen van anderen. Het grootste contrast in dit opzicht is dat tussen de filosofische kemphanen David Hume en Thomas Reid, beiden afkomstig uit Schotland. Waar Hume vereist dat een getuigenis uiteindelijk teruggevoerd moet kunnen worden op waarnemingen, daar meent Reid dat we in principe altijd kunnen (en moeten) afgaan op getuigenissen, tenzij we goede redenen hebben om een welbepaalde getuige of getuigenis te wantrouwen.*

We hebben eerder afgesproken dat beweerzinnen 'waar' zijn als ze in overeenstemming zijn met de feiten. Dat heet de *correspondentietheorie* van waarheid en is zowat de vigerende theorie over de betekenis van waarheid. In het scenario hierboven: Cecile's verhaal is waar als en slechts als zij daadwerkelijk in de tram zat die te kampen had met de genoemde tegenslagen en bijbehorende vertragingen.

Vervolgens zijn we met die theorie aan de slag gegaan en hebben we een aantal gedachte-experimenten uitgevoerd waarin de feiten gestipuleerd werden. Er werd ons gewoon verteld wat waar was en wat niet. Maar in de situatie die we nu in beschouwing nemen, waarin je als strenge maar rechtvaardige schooldirecteur twee verhalen voorgeschoteld krijgt en wilt weten wat er nu eigenlijk echt is gebeurd, is er op het eerste gezicht niemand die jou kan helpen en kan vertellen (of stipuleren) wat waar is en wat niet.

Als we in een concrete situatie kennis willen verwerven en aan 'waarheidsvinding' willen doen, dan hebben we niets aan de definitie van waarheid of de analyse van kennis. Dan hebben we een criterium nodig om informatie te beoordelen en al dan niet 'voor waar' aan te nemen. We hebben misschien wel grip op de begrippen 'waarheid' en 'kennis', maar daarmee hebben we nog geen criterium voor waarheid vastgesteld. Dat criterium kan bezwaarlijk zijn: wat in overeenstemming is met de feiten. Want de vraag is nu juist of en hoe we te weten kunnen komen wat daadwerkelijk het geval is, wat de feiten zijn.

In afdeling 3.7 hebben we al het korte antwoord op die vraag aangestipt.

* Zie voor het debat tussen Hume en Reid onder meer Pritchard (2006), pp. 90-95. Een uitwerking en verdediging van Reids positie is Coady (1992).

We hebben ervaringen en vormen hypothesen over wat het geval zou kunnen zijn door middel van abductieve denkstappen. Maar dat korte antwoord is duidelijk ontoereikend. Eindeloos veel hypothesen kunnen onze ervaringen verklaren. Het langere, volledige antwoord zal ons moeten vertellen welk criterium of welke criteria we gebruiken (of zouden moeten gebruiken) om een van die abductief afgeleide, verklarende hypothesen 'te selecteren' en 'voor waar' aan te nemen.

Nu zijn er natuurlijk verschillende kandidaat-criteria, elk met hun mogelijkheden en beperkingen, maar de meeste filosofen zijn het erover eens dat coherentie met reeds verworven overtuigingen een erg belangrijke rol speelt. Wanneer je als schooldirecteur eerst Tsjomme's verhaal aanhoort, wantrouwt je zijn getuigenis omdat dat coherent is met jouw eerdere ervaringen met Tsjomme en zijn fantastische verhalen. Als je vervolgens Cecile's verhaal aanhoort, geloof je haar in eerste instantie omdat dat in lijn is met hoe je Cecile eerder als leerling hebt leren kennen en inschatten.

Maar dan begin je je vragen te stellen, want Tsjomme's en Cecile's verhalen zijn consistent met elkaar, en dus vorm je de verklarende hypothese dat het wel eens 'van tweeën één' zou kunnen zijn. Misschien spreken ze allebei de waarheid. Of misschien liegen ze allebei. Of misschien moet je je inschatting van de betrouwbaarheid van Tsjomme en/of die van Cecile herzien. Met andere woorden: ook de vragen die je jezelf stelt – je 'onderzoekshypothesen' – zijn geënt op consistentie en coherentie.

Geconfronteerd met deze problemen, zal je als schooldirecteur wellicht contact opnemen met de vervoersmaatschappij om na te gaan of het verhaal van Tsjomme en Cecile klopt. Je pakt de zaken graag grondig, liefst zelfs 'wetenschappelijk' aan en dus ga je de hypothese dat de tram met tegenslagen en vertragingen te kampen had, persoonlijk verifiëren. Maar merk op dat je ook de uitkomst van dit kleine onderzoek zal interpreteren in termen van coherentie met reeds verworven overtuigingen. Of het verhaal van Tsjomme en Cecile nu bevestigd wordt of niet, je zal ervan uitgaan dat de vervoersmaatschappij correct zal rapporteren of die tram die ochtend vertraging had. Dat hangt dan weer samen met je veronderstellingen over de betrouwbaarheid van de vervoersmaatschappij als getuige in dit soort aangelegenheden. Hoe je het ook wendt of keert, coherentie zal een belangrijke rol spelen in wat je uiteindelijk 'voor waar' aanneemt.

5.2 Wetenschappelijk en activistisch scepticisme

Laten we even aannemen dat de samenhang met overtuigingen waartoe we al eerder gekomen zijn, een doorslaggevende rol speelt bij wat we geloven en 'voor waar' aannemen. Brengt dat met zich mee dat coherentie het waarheidscriterium behoort te zijn? Is het niet één ding om te zeggen hoe we feitelijk informatie beoordelen, en iets helemaal anders om te zeggen

hoe we dat eigenlijk zouden moeten doen? Er kan toch in dit opzicht een kloof bestaan tussen hoe de dingen zijn en hoe ze zouden moeten zijn?*

Volgens 'wetenschappelijke sceptici' speelt coherentie wel een belangrijke rol, maar garandeert die op zichzelf genomen niet dat we tot 'waarheden' komen, of althans: dat we zo dicht mogelijk de waarheid benaderen.** Gelukkig bestaat er volgens hen nog een ander, onafhankelijker en betrouwbaarder waarheidscriterium: de wetenschap en de wetenschappelijke methode. Niet dat de wetenschap de waarheid in pacht heeft. Nee, wetenschap is en blijft hypothetisch, maar wetenschappelijke hypothesen brengen ons wel dichtbij de waarheid. Dichterbij kunnen we niet geraken.

Volgens 'activistische sceptici' moeten we, zowel individueel als gezamenlijk, zoveel mogelijk vruchten van de wetenschap plukken. Individuen moeten zich zo goed mogelijk wapenen tegen (hun eigen) lichtgelovigheid en onwetendheid. Kwakzalverij en andere vormen van onzin en volksverlakkerij moeten zo efficiënt mogelijk bestreden worden. En de maatschappij moet zoveel mogelijk ingericht worden in lijn met wetenschappelijke inzichten en bevindingen.

De mensen die we hier 'wetenschappelijke en activistische sceptici' noemen, beschouwen zichzelf graag als erfgenamen van de antieke pyrronisten.*** Maar op de cruciale vraag naar een waarheidscriterium geven beide groepen antwoorden die op gespannen voet met elkaar staan.

Een pyrronist is nergens rotsvast van overtuigd. Hoe vreemd het ook klinkt, een pyrronist kan p geloven zonder te geloven dat p waar is. Zijn voorzichtigheid en bescheidenheid verlammen hem nog net niet. Hij blijft een handelend wezen en om te kunnen handelen, gaat hij af op hoe de wereld hem voorkomt. Maar de pyrronist onthoudt zich zoveel mogelijk, liefst zelfs systematisch, van uitgesproken opvattingen over wat het geval is, hoe de wereld feitelijk in elkaar steekt.

Contrasteer dit nu met de hedendaagse wetenschappelijke en activistische scepticus. Die neemt een resolute, stellige en soms zelfs fanatieke houding aan tegenover opvattingen. Hij is er niet alleen rotsvast van overtuigd dat wetenschappelijke methodes tot betrouwbare kennis kunnen leiden, maar ook dat we al over heel wat zaken precies weten hoe ze in elkaar zitten. Alles wat in tegenspraak is met die wetenschappelijke 'bevindingen', zoals bijvoorbeeld homeopathie, en alles wat buiten de reikwijdte van de wetenschappelijke methodes valt, zoals bijvoorbeeld godsgeloof, is dan eenvoudigweg 'onzin'. Een wetenschappelijk en activistisch scepticus laat nog net toe dat voortschrijdend wetenschappelijk inzicht ons sporadisch kan nopen tot het herzien van eerdere bevindingen, maar dat doet geenszins afbreuk aan zijn principieel vertrouwen in de (reikwijdte van) wetenschappelijke methodes en bevindingen.

Kortom, het antwoord van de pyrronist op de vraag 'Wat te geloven?'

* De kloof tussen is en ought vormt een klassiek bezwaar tegen het coherentisme.

** Een ander klassiek bezwaar tegen het coherentisme is dat het mogelijk is dat een maximaal coherentie theorie in geen enkel opzicht in overeenstemming is met de werkelijkheid.

*** Zie bijvoorbeeld Braeckman & Baudry (2011), p. 23. Een ander fraai voorbeeld van wetenschappelijk en activistisch scepticisme in ons taalgebied is De Regt & Dooremaelen (2008).

staat op gespannen voet met het antwoord van de wetenschappelijke en activistische scepticus. De pyrronist adviseert ons alleen maar af te gaan op onze indrukken en ons zo min mogelijk te committeren aan de waarheid van onze opvattingen. De wetenschappelijke en activistische scepticus maant ons daarentegen om zoveel mogelijk te vertrouwen op de wetenschap – niet alleen op de methodes van kennisverwerving, maar ook op de resultaten ervan.

In de rest van dit hoofdstuk zullen we ons afvragen of we nu het advies van de pyrronist of dat van de wetenschappelijke en activistische scepticus moeten opvolgen. We zullen eerst enkele aannames over wetenschap expliciteren, evalueren en nuanceren. Vervolgens zullen we onderzoeken of er behalve coherentie ook onafhankelijke en betrouwbaardere waarheidscriteria bestaan. We zullen besluiten dat we kennissystemen of wereldbeelden niet 'van buitenaf' noch in 'afzonderlijk partjes' kunnen beoordelen, maar enkel 'van binnenuit' en 'in hun geheel'. En ten slotte zullen we ons afvragen wat de gevolgen hiervan zijn, niet alleen voor onze zelfkennis en ons eigen wereldbeeld, maar ook voor de vraag hoe we ons dienen te verhouden tot andere mensen, andere overtuigingen en andere wereldbeelden.

5.3 Demarcatie en de Duhem-Quine-stelling

Wetenschappelijke en activistische sceptici gaan er doorgaans gemakshalve van uit dat het duidelijk is wat wetenschap is en wat niet. Nochtans worstelen wetenschapsfilosofen in de eerste helft van de twintigste eeuw behoorlijk met het zogenaamde demarcatieprobleem: wat zijn de criteria om een principiële en rigoureuze scheidslijn te trekken tussen enerzijds ernstige, betrouwbare en wetenschappelijke theorieën, en anderzijds banale, onbetrouwbare en pseudowetenschappelijke theorieën?

Tot het eind van de negentiende eeuw beschouwt men het onderscheid tussen wetenschap en wat daarbuiten valt – of beter: wat men daarbuiten probeert te houden – vooral als een methodologisch onderscheid. Theorieën worden wetenschappelijk genoemd voor zover ze tot stand komen op basis van de oude, inductieve methode. Die fungeert als een soort omgekeerde gehaktmolen.* Wat erin gaat, zijn losse snippers of draden gegevens: waarnemingen, metingen, etc. En als alles goed gaat, is wat eruit komt een kloekke, samenhangende, wetenschappelijke theorie die erin slaagt om al die losse snippers en draden te integreren, dat wil zeggen met elkaar in verband te brengen onder een gemeenschappelijke noemer.

Maar aan het begin van de twintigste eeuw formuleren enkele ambitieuze en bijzonder invloedrijke wetenschapsfilosofen – die vooral samenkwamen in Wenen, vandaar de naam *Wiener Kreis*** – een onderscheid tussen twee contexten: de 'context van de ontdekking' en de 'context van de be-

vestiging of verantwoording'.* Hun idee is dat de context van de ontdekking – de diverse manieren waarop wetenschappelijke hypothesen en theorieën concreet tot stand komen – totaal irrelevant is voor de wetenschappelijkheid ervan. Het maakt niets uit hoe een individuele wetenschapper of een groep wetenschappers tot een hypothese of theorie komt. Dat mag bij wijze van spreken met de natte vinger zijn.

Het enige wat echt relevant is voor wetenschappelijkheid, is de vraag of en in welke mate het eindproduct – de resulterende wetenschappelijke hypothese of theorie – bevestigd of ondersteund wordt (of kan worden) door waarnemingen. Volgens de *Wiener Kreis* mogen wetenschapsfilosofen zich voortaan alleen nog maar bezighouden met dat laatste, met die onderbouwing of verantwoording. Het bestuderen van de doorgaans idiosyncratische ontdekkingsprocessen is in het beste geval voer voor historici, psychologen en sociologen.**

Voor de *Wiener Kreis* vormt verificatie het wezenskenmerk van wetenschap.*** Wetenschap onderscheidt zich van religie, metafysica, pseudowetenschap en dergelijke doordat haar uitspraken over de wereld kunnen worden geverifieerd – zeg maar: gecontroleerd. Een uitspraak is wetenschappelijk als er een procedure bestaat die we kunnen volgen om na te gaan of de uitspraak waar of onwaar is.

Als ik beweer dat er in mijn baard zeven smurven aan het spelen zijn, dan kan je desnoods met hulpmiddelen in mijn baard gaan kijken of je ergens die smurven ziet. Mijn bewering is een wetenschappelijke uitspraak volgens de *Wiener Kreis*, want ze is verifieerbaar. Maar als ik beweer dat de zeven spelende smurven in mijn baard de eigenschap hebben onzichtbaar te worden zodra er iemand naar kijkt, dan kan je nooit te weten komen of die bewering waar of onwaar is en om die reden is zij niet-wetenschappelijk. Sterker nog, die bewering heeft letterlijk geen betekenis, want de betekenis van een bewering is precies de procedure die je moet volgen om na te gaan of zij waar of onwaar is.

Nu blijkt uit ons voorbeeld alleen al dat volgens het verificatiecriterium allerlei gekke, particuliere uitspraken als wetenschappelijk beschouwd moeten worden, op grond van het feit dat ze geverifieerd kunnen worden. Maar er is een veel fundamenteeler probleem. Vaak kunnen uitspraken over alle objecten in een bepaald domein onmogelijk geverifieerd worden. Hoe zou je bijvoorbeeld de uitspraak 'Alle zwanen zijn wit' kunnen verifiëren? Je kan toch onmogelijk alle zwanen – inclusief alle zwanen die ooit bestaan hebben en alle zwanen die ooit zullen bestaan – gaan bekijken?

Bovendien doet men in de wetenschappen vaak en graag dergelijke algemene of universele uitspraken; in zekere zin streeft men in de wetenschappen zelfs zoveel mogelijk naar dergelijke uitspraken. We stellen dus ten eerste vast dat het verificatiecriterium te zwak is, te inclusief: een

* Het onderscheid als zodanig werd geformuleerd door Reichenbach, die deel uitmaakt van de 'Berlijnse afdeling' van de *Wiener Kreis*. Zie Reichenbach (1938).

** Voor het historisch belang, het systematisch belang en de huidige benadering van het 'context'-onderscheid, zie de bijdragen in de bundel van Schikore & Steinle (2006).
*** Zie Ayer (1936) voor een klassieke, doch controverse formulering van het verificatiecriterium.

* Het beeld van de omgekeerde gehaktmolen ontleen ik aan Batens (2004), aan wie ik overigens in veel opzichten schatplichtig ben.

** Centrale figuren in de *Wiener Kreis* (1920-1938) zijn Moritz Schlick, Otto Neurath, Friedrich Waismann en Rudolf Carnap. Ludwig Wittgenstein en Karl Popper zijn regelmatig bij samenkomsten aanwezig, maar zij zijn geen leden van de groep omdat ze op essentiële punten afwijken van het door de groep gepropageerde verificatiecriterium.

heleboel uitspraken die we intuïtief niet als wetenschappelijk beschouwen, zouden volgens het criterium wel wetenschappelijk zijn. En we stellen ten tweede vast dat het verificatiecriterium te sterk is, te exclusief: een heleboel uitspraken die typerend zijn voor wetenschappen, zouden volgens het criterium als onwetenschappelijk beschouwd moeten worden.

Karl Popper (1902-1994), een collega en tijdgenoot van de wetenschapsfilosofen van de Wiener Kreis, lost het probleem met algemene of universele uitspraken op door te stellen dat die niet kunnen worden geverifieerd, maar wel gefalsificeerd, dat wil zeggen: er kan een tegenvoorbeeld van gegeven worden.^{*} Als een theorie de universele uitspraak 'Alle zwanen zijn wit' omvat, dan kunnen we die eenvoudig falsifiëren door met (een waarneming van) een zwarte zwaan op de proppen te komen.

Zolang een theorie niet gefalsificeerd is, mag zij staande worden gehouden. Maar zodra een theorie eenmaal is gefalsificeerd, kan zij volgens Popper de prullenmand in en dan moeten we van voren af aan beginnen.^{**} Theorieën die niet gefalsificeerd kunnen worden, zijn echter niet wetenschappelijk. Popper keert dus het verificatiecriterium binnenstebuiten: niet verifieerbaarheid, maar falsifieerbaarheid vormt de toets om de scheidslijn te trekken tussen wat wetenschappelijk is en wat niet.

Popper is zich terdege ervan bewust dat de theorieën waarmee en waaraan wetenschappers werken, hun onderzoek in belangrijke mate sturen: hun waarnemingen worden mede bepaald door een 'verwachtingshorizon' en zijn 'theoriegebonden'. Maar Poppers idee is dat echt goede wetenschappers zich daar afdoende tegen kunnen wapenen en erin kunnen slagen het vermogen te cultiveren om met een open en kritische blik naar hun eigen theorieën te blijven kijken.

Zowel het verificatiecriterium van de Wiener Kreis als het falsificatiecriterium van Popper veronderstelt dat het mogelijk is om individuele hypothesen los te wrikken uit theorieën en die afzonderlijk te evalueren, hetzij door verificatie, hetzij door falsificatie. Maar die voorstellen gaan voorbij aan de gedachte dat de precieze betekenis van een individuele hypothese mede wordt bepaald door de theorie, het geheel van hypothesen waar die individuele hypothese deel van uitmaakt.^{***}

Dat bezwaar vormt de kern van de Duhem-Quine-stelling.[†] We kunnen die holistische stelling zo begrijpen: er bestaan geen cruciale experimenten. Het idee van een cruciaal experiment is dat zo'n experiment voor eens en voor altijd zou kunnen aantonen of een hypothese waar of onwaar is, of dat het van twee rivaliserende hypothesen zou kunnen aantonen welke waar en welke onwaar is. Op zich toont een experiment echter niet zoveel aan. Wat we doen nadat we een experiment hebben opgezet en uitgevoerd, is de uitkomst ervan interpreteren. Bij dat interpreteren maken we onvermijdelijk gebruik van een heleboel veronderstellingen. En hetzelfde geldt

ook voor de voorbereiding en de uitvoering van het experiment. Met een experiment testen we dus niet een geïsoleerde, afzonderlijke hypothese, maar die hypothese plus het geheel van veronderstellingen op basis waarvan het experiment wordt bedacht, opgezet, uitgevoerd en geïnterpreteerd.

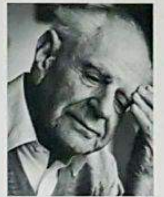
5.4 Kuhn en theorieëndynamiek

In hoofdstuk 2 hebben we besproken hoe empiristen op het gebied van waarnemingen een onderscheid maken tussen onze zuivere, ongeïnterpreteerde zintuiglijke ervaringen (of *sense-data*) enerzijds en interpretaties daarvan anderzijds. In hoofdstuk 3 hebben we bovendien kennisgemaakt met het begrip *abductie*, de denkstap van zintuiglijke ervaringen naar interpretaties ervan, of van zintuiglijke waarnemingen naar mogelijke verklaringen voor die waarnemingen.

De kerngedachte van deze elegante, empiristische schema's is steeds dat onze ervaringen of waarnemingen een 'zuivere' basis vormen om onze kennis en wetenschap te voorzien van een rotsvast fundament. Dat weerklinkt ook in het verificatie- en falsificatiecriterium: de wetenschappelijke aanpak is dat we onze interpretaties en verklarende hypothesen toetsen aan zuiver zintuiglijke ervaringen of waarnemingen.

De notie van de theoriegebondenheid van de waarneming zet deze schema's en criteria echter op de helling. Zintuiglijke ervaringen of waarnemingen zijn nooit geheel 'zuiver'; ze zijn van meet af aan 'vervuild' door veronderstellingen en theorieën. We zien niets zomaar of 'zonder meer'; wat we zien wordt mede bepaald door onze 'verwachtingshorizon'. Een geocentrist 'ziet' de zon rond de aarde draaien, een heliocentrist 'ziet' de aarde naar de zon toe of van de zon weg draaien. We kunnen derhalve niet volstaan met 'alleen maar kijken' om uit te maken wie van de twee het bij het rechte eind heeft.

Hoewel Popper zich tot op zekere hoogte rekenschap geeft van de theoriegebondenheid van de waarneming, meent hij dat echt goede wetenschappers zich hiertegen afdoende kunnen en moeten wapenen. Maar wetenschapsfilosofen en -historici na Popper hebben de reikwijdte van de theoriegebondenheid van de waarneming uitvoerig gedocumenteerd, en de verregaande gevolgen ervan uitgewerkt en doordacht. De beroemdste bijdrage in dit opzicht is geleverd door Thomas Kuhn (1922-1996).



Karl Popper

* Zie Popper (1959).

** Popper realiseert zich dat deze eis te rigide is en staat toe dat onderdelen van theorieën lokaal worden geïmmuniseerd voor concrete tegenvoorbeelden, zolang de bijgestuurde theorie maar kan (blijven) worden gefalsificeerd.

*** Ook wat men concreet begrijpt en (h)erkent als 'verificatie' en 'falsificatie' is theoriegebonden.
† Deze stelling is vernoemd naar de natuurkundige en wetenschapshistoricus Pierre Duhem en de filosoof en logicus Willard Van Orman Quine.

THEORIEGEBONDENHEID EN DE NECKERKUBUS



Sara Nader, door Roger N. Shepard

Op het omslag van dit boek zie je (een variatie op) een Neckerkubus. Die kan je op verschillende manieren interpreteren: je kan het ene of het andere vierkant als het voorste vlak beschouwen en de rest van de tweedimensionale afbeelding, in je driedimensionale interpretatie, 'openklappen naar achteren'. In beide gevallen krijg je dan een kubus, maar wel een heel andere kubus.

In soortgelijke voorbeelden zie je ofwel een eend ofwel een konijn, ofwel een saxofonist ofwel een vrouw. Het idee is dat je maar één ding tegelijk kan zien. Wat je ziet, kan je slechts vanuit één (achtergrond)theorie interpreteren, niet vanuit meerdere rivaliserende 'interpretaties' tegelijk. (Hoewel sommige mensen geloven dat ze bij de vrouw/saxofonist toch beiden tegelijk kunnen zien.)

Wittgenstein vindt dergelijke voorbeelden uiterst significant. Door de beschrijving lichtjes te variëren, kan je bijvoorbeeld een Neckerkubus op verschillende wijzen (laten) interpreteren. Het fundamentele punt van Wittgenstein (maar ook van Hanson, Kuhn en verwante zielen) is: we zien niet simpelweg wat we zien, maar we interpreteren wat we zien en we zien het zoals we het interpreteren.*

Het belang van de theoriegebondenheid van de waarneming dringt tot Kuhn door wanneer hij in 1947 college moet geven over de fysica van Aristoteles.** Aanvankelijk denkt hij nog dat het hem en zijn studenten nauwelijks moeite zal kosten om te achterhalen wat Aristoteles al wist van wat wij nu (denken te) weten. Maar hij verbaast zich erover dat Aristoteles' fysica systematisch 'fout' was in het licht van de moderne fysica.

Kuhn worstelt daarmee, hij vindt het moeilijk te begrijpen, totdat hij plots tot het inzicht komt dat Aristoteles' fysica een samenhangend geheel vormde. Binnen de veronderstellingen, denkkaders en theorieën van Aristoteles was zijn fysica helemaal niet zo 'fout'. Sterker nog, 'van binnenuit' bekeken was Aristoteles een briljant fysicus. Hij had de zaken letterlijk

anders waargenomen; hij had datgene wat zijn zintuigen ontvingen, op een heel andere manier geïnterpreteerd en doordacht dan hoe wij dat heden ten dage doen vanuit onze huidige veronderstellingen, denkkaders en theorieën.

Die 'Aristoteles-ervaring' brengt een fundamentele verandering teweeg in hoe Kuhn over wetenschap denkt. Als we wetenschap willen begrijpen, als we willen weten wat wetenschap echt is en hoe wetenschap echt werkt, dan moeten we niet zozeer kijken naar de eindproducten, naar de wetenschappelijke theorieën als dusdanig, maar naar de processen die ernaartoe leiden. We moeten we ons niet afvragen of en in welke mate afzonderlijke hypothesen worden geverifieerd of gefalsificeerd door waarnemingen. We moeten zoveel mogelijk meekijken door de ogen van de wetenschappers en meedenken met hun veronderstellingen, denkkaders en theorieën.

Met die aanpak meent Kuhn in zijn hoofdwerk *The Structure of Scientific Revolutions* de vinger te kunnen leggen op het basispatroon van grote wetenschappelijke omwentelingen.* Volgens Kuhn zie je in elk wetenschappelijk domein dat periodes van 'normale wetenschap' afgewisseld worden met periodes van 'revoluties'. In tijden van 'normale wetenschap' staan alle neuzen min of meer in dezelfde richting; wetenschappers delen een heilboel veronderstellingen, denkkaders en theorieën en benaderen de problemen op ruwweg dezelfde manier. Ze werken binnen hetzelfde 'paradigma', zegt Kuhn.

Maar dan stapelen de onverwachte waarnemingen of 'anomalieën' zich in die mate op dat er een oplossing voor gevonden moet worden, en dat vergt doorgaans dat de veronderstellingen, denkkaders en theorieën die tot dan toe het heersende paradigma uitmaakten, ter discussie worden gesteld en fundamenteel worden aangepast en veranderd. In een doorgaans kort tijdsbestek vindt dan een wetenschappelijke revolutie plaats, een *Gestalt-switch*, een paradigmawissel. Hierop volgt opnieuw een periode van 'normale wetenschap' waarin het nieuwe paradigma de toon zet.

* Kuhn (1962).



Thomas Kuhn

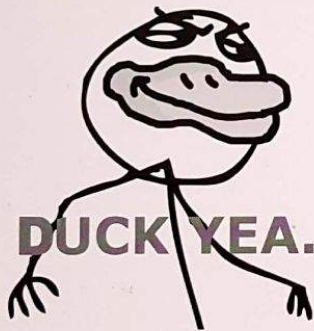
KUHN EN MOPPEN

Er is een opvallende gelijkenis tussen Kuhns opvattingen over wetenschappelijke revoluties en hoe wij moppen begrijpen volgens de hedendaagse cognitieve linguïstiek. Bij een mop luisteren we eerst naar een verhaaltje en worden we stiekem verleid om alles wat ons wordt verteld, op een welbepaalde manier te interpreteren. We activeren daarbij een soort 'script' en hebben doorgaans vrij algemene, impliciete verwachtingen over hoe het verhaaltje verder kan verlopen.

Maar dan komt er een pointe die helemaal niet in die lijn der verwachtingen ligt. Er ontstaat een ongeërijdheid. Blijkbaar zijn we 'op het verkeerde been' gezet, want er is een cognitief conflict tussen wat we

verwachten binnen het script en de informatie die we krijgen met de pointe. We staan voor een raadsel. Om dat cognitief conflict te ontwarren en op te heffen, redeneren we volgens de (vigerende) ongerijmdheidstheorie eerst terug en proberen we te achterhalen welke informatie ons precies op het verkeerde been heeft gezet, en vervolgens redeneren we met de overgebleven informatie vooruit en genereren we een nieuw script, een nieuwe interpretatie van waaruit de pointe wel te verwachten viel.

Als je de notie 'script' vervangt door 'paradigma' en de notie 'ongerijmdheid' door 'anomalie', dan beschrijft de ongerijmdheidstheorie in grote lijnen hoe Kuhn de structuur van wetenschappelijke revoluties analyseert. Er zijn natuurlijk ook grote verschillen. Hoe snel wetenschappelijke revoluties volgens Kuhn ook mogen plaatsgrijpen, een mop begrijpen we veel sneller: in een fractie van een seconde. We lachen wellicht ook omdat we er zo snel in zijn geslaagd het raadsel op te lossen. Als de oplossing iets meer tijd van ons vergt (pakweg een paar seconden), lachen we al veel minder. En als we de oplossing niet zelf kunnen bedenken, maar ons moeten laten uitleggen, lachen we helemaal niet meer.



Bron: alltheragefaces.com

Kuhns denkbeelden waren in zijn tijd controversieel en dat zijn ze tot op zekere hoogte nog steeds. Ze brengen een vorm van wetenschapsrelativisme met zich mee en dat stuit op bezwaren van veel mensen die vasthouden aan het idee dat wetenschap ons steeds dichterbij de waarheid brengt. Het is echter belangrijk om in te zien dat Kuhn geen waarheids- of werkelijkheidsrelativisme voorstaat. Hij stelt niet dat de waarheid of de werkelijkheid bepaald wordt door het paradigma. Hij stelt niet dat het waar is

voor een geocentrist dat de aarde rond de zon draait en al zeker niet dat de geocentrist in een wereld leeft waarin de aarde rond de zon draait.

Kuhns relativisme beperkt zich tot wat we *overtuigingsrelativisme* (of *verantwoordingsrelativisme*) kunnen noemen: wat een wetenschapper ervaart of gelooft, wat hij of zij 'voor waar' aanneemt, wordt bepaald door het paradigma waarbinnen die wetenschapper denkt en werkt. En om een wetenschapper - of bij uitbreiding een wetenschap - zo goed mogelijk te begrijpen, dienen we zoveel mogelijk mee te denken met de veronderstellingen, denkkaders en theorieën die dat paradigma uitmaken en doen samenhangen.

We kunnen als wetenschapsfilosofen en -historici niet de 'rationaliteit' van afzonderlijke hypothesen inschatten door ze uit hun context, theorie of paradigma te lichten en vervolgens te toetsen aan vermeend zuivere waarnemingsgegevens. We kunnen de samenhang en rationaliteit van wetenschappelijke theorieën, paradigma's en paradigmawissels enkel in hun geheel en van binnenuit bekijken en inschatten, niet in geïsoleerde partjes en van buitenaf.

5.5 Augustinus, Bayle en tolerantie

In dit hoofdstuk vragen we ons af wat we mogen of moeten geloven. Is iets 'voor waar' aannemen alleen maar een kwestie van coherentie, of bestaan er ook meer onafhankelijke en betrouwbare (waarheids)criteria?

Hoewel we in de vorige twee paragrafen enkele wijdverspreide en diepgewortelde aannames over 'wetenschap' en 'wetenschappelijkheid' hebben geëvalueerd en genuanceerd, hoeft dat praktisch gesproken geen afbreuk te doen aan het grote vertrouwen dat we doorgaans stellen in de wetenschap. Coherentie of wetenschap, dat is geen echt dilemma. Wetenschappelijke theorieën zijn doorgaans veel coherenter dan wat individuen of groepen los van de wetenschappen bij elkaar kunnen denken, en dus vertrouwen de meeste mensen volkomen terecht op de wetenschappen. En omgekeerd: het vertrouwen in de wetenschappen valt niet uit de lucht, maar hangt samen met en past naadloos in het kennisstelsel van wereldbeeld van de meeste mensen.

Maar wetenschap is niet het hele verhaal. We hebben lang niet alleen overtuigingen over zaken die wetenschappelijk onderzocht (kunnen) worden. We hebben bijvoorbeeld ook religieuze overtuigingen (waarbij we atheïsme gemakshalve als een religieuze overtuiging beschouwen). Het is evident dat wetenschap daarbij betrokken kan worden of zijn. Maar kan wetenschap daarover uitsluitel geven? Kan het bijvoorbeeld wetenschappelijk bewezen worden dat God bestaat of dat God niet bestaat? Of zijn dergelijke overtuigingen veeleer 'geloofsaannames'?

De meeste mensen geloven dat religieuze overtuigingen niet alleen op

wetenschappelijke gronden gebaseerd (kunnen) zijn. Maar wat hebben we hier dan nog meer nodig om te weten te komen wat waar is en wat niet? Hoe vormen we onze religieuze overtuigingen? En gegeven de grote en soms scherpe tegenstellingen in religiedebatten: hoe kunnen en moeten we omgaan met andere, 'rivaliserende' religieuze overtuigingen?

In deze paragraaf gaan we een flink stuk terug in de geschiedenis om die vragen te beantwoorden. We bekijken hoe Pierre Bayle (1647-1706) nadenkt over de relatie tussen religieuze overtuigingen en religieuze waarden, en vooral welke conclusies hij daaraan verbindt betreffende hoe we dienen om te gaan met religieuze meningsverschillen.



Gérard Depardieu en Nathalie Baye in *Le Retour de Martin Guerre*, een film van Daniel Vigne uit 1982 (filmatische)

Laten we eerst het beroemde vijftiende-eeuws verhaal over de vrouw van Martin Guerre in beschouwing nemen, dat niet alleen Bayle maar ook veel van zijn tijdgenoten biologieerde.

Martin Guerre – *nomen est omen* – moet gaan vechten in een oorlog en laat bij die gelegenheid zijn vrouw, kinderen en problematisch bestaan achter zich. Acht jaar later wordt zijn plaats ingenomen door een vernuftige bedrieger. De vrouw van Martin Guerre trapt erin en gelooft echt dat de bedrieger haar man is. En nu is de kwestie waar Bayle en zijn tijdgenoten over soebatten: pleegt de vrouw van Martin Guerre 'overspel' wanneer zij betrekkingen heeft met de bedrieger? Van buitenaf bekeken: ja, ongetwijfeld. 'Overspel' betekent juridisch: betrekkingen hebben met iemand waarmee je niet gehuwd bent. De vrouw is gehuwd met Martin Guerre, niet met de bedrieger die misbruik maakt van haar goedgelovigheid en zijn plaats inneemt. Haar betrekkingen met die bedrieger vallen perfect onder de de-

finitie van 'overspel'. Maar van binnenuit bekeken is het een heel ander verhaal. De vrouw slaagt er niet in de bedrieger te ontmaskeren en gelooft werkelijk dat hij haar man is.

Volgens Bayle pleegt de vrouw niet alleen geen overspel wanneer ze betrekkingen heeft met de bedrieger; ze vervult dan zelfs haar 'echtelijke plicht'. Bayle stelt meer algemeen dat het 'vals bewustzijn' uit de vergissing precies dezelfde rechten en privileges haalt als het 'orthodox bewustzijn' uit de waarheid. In de analyse van Bayle illustreert het verhaal van de vrouw van Martin Guerre dat we allemaal niet alleen het recht, maar ook de plicht hebben om ons geweten te volgen – 'geweten' hier in de betekenis van: het geheel van wat we geloven en wat we dientengevolge denken te moeten doen en laten. Omgekeerd brengt dit volgens Bayle met zich mee dat we de autonomie van het individueel bewustzijn of 'geweten' van anderen dienen te respecteren; we hebben de plicht ons daar niet in te mengen en tolerant te zijn. Want alleen daarin, stelt Bayle, kan het recht van anderen om hun geweten te volgen echt bestaan.

Bayle's analyse van het verhaal van de vrouw van Martin Guerre is voor ons in twee opzichten van belang. Ten eerste vormt het een mooie illustratie van het probleem waar we al herhaaldelijk tegenaan liepen: de onoverbrugbare kloof tussen het beschouwen van binnenuit en van buitenaf. Wat de vrouw van Martin Guerre van binnenuit gelooft is één zaak, en wat van buitenaf waar is een andere. Bayle suggereert dat wat iemand behoort te doen – niet zozeer juridisch, maar vooral moreel – alleen afhankelijk is van wat hij of zij van binnenuit gelooft, niet van wat van buitenaf waar is of als waar wordt beschouwd.

Ten tweede spreekt Bayle zich ook uit over hoe wij ons dienen te verhouden tot mensen waarvan we geloven dat ze foutieve overtuigingen hebben. Volgens hem moeten we andere mensen altijd hun geweten laten volgen, zelfs wanneer we er rotsvast van overtuigd zijn dat hun opvattingen onjuist zijn. Sterker nog, het is volgens Bayle onze plicht om overtuigingen waarvan wij geloven dat ze fout zijn, te tolereren.

Tolerantie is niet toevallig de context waarin Bayle het verhaal van de vrouw van Martin Guerre opvoert. Samen met Locke en Spinoza behoort Bayle tot de eerste filosofen die tolerantie bepleiten aan het eind van de zeventiende eeuw, in de eerste plaats betreffende religie, maar bij uitbreiding ook betreffende politieke opvattingen en gebruiken. Bayle, Locke en Spinoza zijn natuurlijk filosofen van hun tijd. Hoewel ze alle drie een groot deel van hun loopbaan in het voor die tijd 'progressieve' Nederland leven en werken, worden ze in hun dagelijks leven geconfronteerd met de vaak gruwelijke gevolgen van intolerantie. Niet alleen Spinoza als Portugees jood, maar ook Bayle als Frans calvinist of zogenaamde hugenoot heeft concreet te lijden onder religieuze intolerantie.



Pierre Bayle



Spinoza



Augustinus

* Zie de primaire tekst van Pierre Bayle, *Verhandeling over de universele tolerantie*, op pp. 226-227 van dit boek.
** Zie Fischer 2001, pp. 3-4

Bayle's benadering richt zich rechtstreeks tegen het belangrijkste argument voor religieuze intolerantie, namelijk het argument van Aurelius Augustinus (354-430) dat gebaseerd is op de woorden van Jezus Christus: 'Dwing hen naar binnen te gaan'.^{*} Aanvankelijk is Augustinus van mening dat het ware geloof kan noch mag worden opgedrongen: *Crederi non potest nisi volens*; 'God neemt slechts genoegen met geloof waartoe men vrijwillig en op eigen kracht gekomen is'. Na de vervolging van de donatisten in 409 verandert Augustinus echter van gedachten. Vanaf dan argumenteert hij dat ware christenen de plicht hebben om ketters en afvalligen te overtuigen van het rooms-katholicisme en dat het mogelijk, toelaatbaar en in sommige gevallen zelfs verplicht is om daarbij geweld te gebruiken, teneinde weerbarstige individuen tot het ware geloof te brengen.^{**}

Bayle betwist niet alleen Augustinus' exegese, hij beargumenteert ook dat dwang noch praktisch nuttig, noch moreel aanvaardbaar is. In essentie zijn Bayle's argumenten tegen Augustinus' pleidooi voor intolerantie fundamenteel sceptisch van aard. Er zijn heel wat verschillende religieuze overtuigingen die inhoudelijk op gespannen voet met elkaar staan. Die rivaliserende religieuze overtuigingen kunnen niet allemaal tegelijk waar zijn, ze kunnen niet allemaal 'het ware geloof' zijn. Er kan er hoogstens één 'het ware geloof' zijn. Maar wij hebben geen enkel criterium, geen enkele grond op basis waarvan we kunnen achterhalen welke religieuze overtuigingen 'het ware geloof' vormen.

Dat hoeft ons er niet van te weerhouden religieuze overtuigingen te hebben, aldus Bayle. Integendeel, we kunnen net zo hartgrondig overtuigd blijven van onze eigen geloofsopvattingen als we altijd geweest zijn. Maar aangezien het onmogelijk is om objectief, van buitenaf uit te maken welk geloof 'het ware' is, moeten we andere geloofsopvattingen tolereren en de betrokken gelovigen tegemoet treden met dezelfde openheid en waardering die we opeisen voor onszelf en onze eigen religieuze overtuigingen.

Kortom, Bayle is sceptisch betreffende religieuze waarheden: er is geen onafhankelijke, betrouwbare manier om de waarheid van de leugen te onderscheiden. Het enige wat een individu kan doen, is 'voor waar' aannemen wat hem of haar als 'waar' voorkomt. Dat scepticisme koppelt Bayle aan een uitgesproken visie op de rechten en privileges van het 'geweten'. In welke mate het geheel van iemands overtuigingen waar is of niet, doet niet ter zake. Het enige wat telt, is dat de betrokken persoon zijn of haar geweten moet kunnen volgen, moet kunnen handelen naar zijn of haar overtuigingen. En om dat mogelijk te maken, dienen we de autonomie van het geweten van andersdenkenden te respecteren en religieuze overtuigingen en praktijken die niet de onze zijn, te tolereren.

5.6 Wereldbeelden en integriteit

Kuhn's benadering van wetenschappelijke overtuigingen in de context van paradigma's enerzijds, en Bayle's benadering van religieuze overtuigingen in de context van het geweten anderzijds, kunnen we nu tezamen nemen en integreren. Omdat er geen onafhankelijke en absoluut betrouwbare waarheidscriteria zijn, bestaat de rationaliteit van (gehele van) overtuigingen hoofdzakelijk in hun onderlinge samenhang en bestaat de rationaliteit van handelingen vooral in de samenhang met de overtuigingen waarop ze gebaseerd zijn.

Zou de benadering van Kuhn en Bayle ook van toepassing kunnen zijn op andere soorten overtuigingen en systemen van overtuigingen? Mensen hebben evident niet alleen wetenschappelijke en religieuze overtuigingen. Ze hebben ook opvattingen over wat er in de koelkast staat en wat er nog gekocht moet worden, meningen over waarom topfunctionarissen in de (semi)publieke sector niet meer mogen verdienen dan een bepaald salaris, en oordelen over welke deelnemer aan de talentenjacht op televisie geheel zal winnen.

Laten we afspreken dat we het geheel van opvattingen die iemand heeft en op basis waarvan diegene problemen oplost, keuzes maakt en al dan niet handelt, zijn of haar 'wereldbeeld' noemen. Zo gedefinieerd, zijn wereldbeelden bijzonder dynamische gegevens. Wanneer ik hoodschappen ga doen op de markt is mijn wereldbeeld veranderd, want ik heb mijn opvattingen geüpdatet over wat er in de koelkast staat en wat er nog gekocht moet worden.

Sommige opvattingen zijn echter minder gevoelig voor veranderingen dan andere. Waarden en normen bijvoorbeeld zijn doorgaans meer rigide, minder wendbaar. Soms wordt het begrip 'wereldbeeld' verengd tot die meer hardnekkige, minder wendbare kern van ons kennissysteem, maar wij blijven het hier zo breed mogelijk concipiëren, namelijk als het geheel van onze opvattingen. Daar horen dus ook de meer perifere opvattingen bij die vrij gemakkelijk in twijfel kunnen worden getrokken en herzien of geüpdatet.

De opvattingen die samen een wereldbeeld uitmaken, kunnen in mindere of meerdere mate samenhangen. Achter elk wereldbeeld gaan ongetwijfeld inconsistenties schuil – we kunnen nu eenmaal niet alles overzien – maar er zijn doorgaans veel overtuigingen die wel degelijk consistent zijn met elkaar. Sommige clusters van overtuigingen zijn zelfs coherent, in de zin dat ze echt samenhangen en elkaar ondersteunen of verklaren. Dergelijke clusters van overtuigingen vormen theorieën.

Hoe dan ook wordt nieuwe informatie beoordeeld vanuit het wereldbeeld, en praktisch gesproken is het belangrijkste criterium daarbij de mate waarin de nieuwe informatie samenhangt of in samenhang gebracht

kan worden met de reeds verworven overtuigingen. Coherentie is feitelijk het waarheids criterium op basis waarvan wij nieuwe informatie beoordelen, maar ook het criterium op basis waarvan wij onze opvattingen en theorieën in twijfel trekken en indien nodig en mogelijk ook feitelijk herzien.

Hoewel pure cognitieve coherentie een belangrijk onderdeel is van rationaliteit, is zij zeker niet alleenzigmakend. Neem bijvoorbeeld de rol die emoties spelen in een wereldbeeld. Mensen construeren soms conflicten tussen hun hart en hun verstand, maar in werkelijkheid kan zo'n conflict nooit voorkomen. In het wereldbeeld, het geheel van opvattingen die een persoon heeft, hebben hart en verstand precies het gewicht dat ze moeten hebben. Wanneer er veranderingen plaatsvinden, spelen beide precies de rol die ze moeten spelen. Als bij wijze van spreken het hart het wint van het verstand, dan is dat omdat daar goede redenen voor zijn. En dat is dan evengoed rationeel.

Van binnenuit bekeken is het met andere woorden onmogelijk dat wereldbeelden – of de processen die zich daarin afspelen – irrationeel of arationeel zouden zijn. Rationaliteit beschrijft gewoon hoe we feitelijk omgaan met nieuwe informatie, onze emoties, inconsistenties in ons wereldbeeld, enzovoort.

En toch kunnen er ook van binnenuit bekeken dingen fout lopen in een wereldbeeld. Mensen kunnen opvattingen die ze hebben, dingen die ze weten, proberen te negeren of weg te duwen. Mensen kunnen emoties die ze hebben, proberen te ontkennen. Mensen kunnen hun gedrag 'rationaliseren' in de zin dat ze er redenen of motieven voor aanvoeren die niet echt de redenen of motieven voor hun gedrag zijn. Kortom, mensen zijn uiterst creatief in het zelfbedrog en kunnen zichzelf op talloze manieren dingen wijsmaken. Het is geen kwestie van een gebrek aan rationaliteit, maar veel eerder van een gebrek aan integriteit.

En dat brengt ons terug bij Bayle, het geweten en de relatie tussen het geweten en het handelen. Als de vrouw van Martin Guerre eigenlijk wel beseft dat een bedrieger de plaats heeft ingenomen van haar man, maar dat om een of andere reden niet aan zichzelf wil toegeven en die gedachte voor zichzelf 'afblokt', dan is datgene wat Bayle haar geweten noemt en wat wij haar wereldbeeld noemen, wel rationeel maar niet integer. En als de vrouw van Martin Guerre weet dat een bedrieger de plaats van haar man heeft ingenomen, maar daar om een of andere reden niet naar handelt, dan is haar handelen wel rationeel maar niet integer.

5.7 Scepticisme betoegeld?

Sceptische twijfel kan schadelijk zijn voor uw filosofische gezondheid. Het grootste deel van dit boek was gewijd aan het betoegelen van de sceptische twijfel en aan het controleren en zoveel mogelijk beperken van de schade. Het bestaan van de buitenwereld en van andere geesten bleek weliswaar betwijfelbaar, maar kon enkel op de helling worden gezet vanuit op zichzelf genomen discutabele sceptische veronderstellingen. Ook de mogelijkheid van kennis en van communicatie kon staande worden gehouden, zij het dat die gerelativeerd diende te worden aan de hand van contexten.

In dit laatste hoofdstuk hebben we de vraag in zekere zin omgekeerd en gepeld naar het mogelijke nut of voordeel van de sceptische twijfel. Het overwegen en eventueel uitsluiten van vergezochte alternatieve hypothesen levert zelden of nooit iets op. Maar het overwegen van relevante alternatieve hypothesen is juist cruciaal voor het oplossen van theoretische en praktische problemen en het verdiepen van onze kennis.

Neem bijvoorbeeld een arts: om tot een diagnose te komen, moet hij of zij in een aantal stappen vragen stellen en tests doen, waarbij verschillende verklarende hypothesen moeten worden onder ogen gezien en bevestigd dan wel ontkend. Alternatieve verklaringen durven overwegen, durven twijfelen, hoort bij het oplossen van problemen. Sterker nog, het maakt er in belangrijke mate de kwaliteit van uit.

Wat geldt voor afzonderlijke problemen, geldt evenzeer voor ons kennisstelsel of wereldbeeld. Hoewel we in principe graag vasthouden aan onze centrale overtuigingen en de constitutieve principes van ons wereldbeeld, kan het bijzonder confronterend, maar daarom ook juist bijzonder nuttig zijn om alternatieve wereldbeelden naast ons eigen wereldbeeld te durven leggen. Aan de hand daarvan kunnen we allerhande 'lacunes', 'anomalieën' of andersoortige 'werkpunten' in ons eigen wereldbeeld op het spoor komen en mogelijk zelfs helpen oplossen.

Kritisch zijn betekent in de eerste plaats zelfkritisch zijn. Het voordeel van de twijfel bestaat erin dat niets zo bevorderlijk is voor ons zelfkritisch vermogen als de open dialoog met de ander, met zijn of haar overtuigingen en wereldbeeld.