

## Het kenbare noumenale: transcendentie binnen de wereld voor ons

G.J.E. Rutten

### **Inleiding**

Wij leven in een post-Kantiaanse wereld. Hoewel de wijsbegeerte van Kant al ruim tweehonderd jaar achter ons ligt, speelt zij nog steeds een nauwelijks te overschatten rol binnen de westerse denktraditie. Ons denken wordt, vaak zonder dat wij ons hiervan bewust zijn, diepgaand bepaald door Kantiaanse motieven. Ongetwijfeld vormt de radicale scheiding tussen geloven en weten één van de belangrijkste motieven van Kant's wijsgerig systeem. Met zijn radicale scheiding tussen geloof en weten voltooide Kant een denkbeweging die al door Hume was ingezet<sup>1</sup>. Het radicale van deze scheiding bestaat hieruit dat geen enkele geloofsclaim als kennis wordt beschouwd. Met weten heeft geloven volgens Kant niets te maken. Bovendien kan volgens Kant geen enkele claim over het *bovenzintuiglijke* gelden als kennis. Het menselijk weten is bij Kant beperkt tot kennis van het zintuiglijk waarneembare. Iedere opvatting over het bovenzinnelijke wordt door hem dus beschouwd als een niet tot onze kennis behorende geloofsovertuiging. Volgens Kant weten wij helemaal niets van het bovenzintuiglijke. Elke vorm van traditionele speculatieve metafysica of rationele theologie wordt door hem dan ook volstrekt afgewezen. Het is precies deze overtuiging die door Kant na hem breed heeft postgevat in het westerse denken. De idee dat de mens geen kennis kan bezitten over het bovenzinnelijke is ons denken ten diepste gaan bepalen<sup>2</sup>.

Ons begrip van rationaliteit raakte zo onlosmakelijk verbonden met de positieve wetenschappen ofwel met die vormen van wetenschapsbeoefening die zich voor wat betreft hun onderzoeksobject uitsluitend richten op het bestuderen van het zintuiglijk waarneembare<sup>3</sup>. We zouden dan ook kunnen

---

<sup>1</sup> In tegenstelling tot Kant verwerpt Hume niet de gedachte dat geloofsuitspraken kennisclaims zijn. Hume wil echter aantonen dat deze claims ongefundeerd en daarom onhoudbaar zijn. Zijn scepticisme ten aanzien van religieuze kennisclaims heeft hij vooral verwoord in zijn 'Dialogues Concerning Natural Religion' en in zijn 'Of Miracles'. Kant gaat dus nog een stap verder door te beweren dat geloofsuitspraken überhaupt niet de status van kennisclaims kunnen hebben. Geloven en weten sluiten elkaar volgens Kant radicaal uit.

<sup>2</sup> De door Kant aangebrachte scheiding tussen geloof en weten verschilt sterk van het uiteengaan van geloof en wetenschap tijdens de late scholastiek. In de viertiende eeuw viel het door Aquino gesmede huwelijk tussen geloof en wetenschap vooral door toedoen van Ockham weer uiteen. Voortaan zou ieder zijn eigen weg gaan. Toch werden geloofsclaims na dit uiteenvallen nog altijd beschouwd als legitieme vormen van kennis. Geloofsuitspraken behoorde net zo goed als wetenschappelijke vondsten tot het weten van de mens. Bij Kant verliezen geloofsuitspraken daarentegen hun status van kennisuitspraken. Volgens Kant valt elke vorm van geloof buiten het weten van de mens. Daarnaast golden ook na Ockham bepaalde uitspraken over het bovenzinnelijke nog altijd als valide kennisclaims. De rationele of natuurlijke theologie bleef zich na de scholastiek dan ook verder ontwikkelen en bereikte met Descartes, Leibniz en Spinoza haar hoogtepunt in de zeventiende eeuw. Kant ontkent echter stellig dat wij iets kunnen weten over het bovenzintuiglijke. Zijn afwijzing van iedere vorm van speculatieve metafysica ofwel rationele theologie maakt juist een belangrijk deel uit van de door hem voltooide radicale scheiding tussen geloof en weten. Pas bij en vanaf Kant geldt iedere opvatting over het bovenzinnelijke als een buiten onze kennis vallende geloofsovertuiging.

<sup>3</sup> De door de positieve wetenschappen gehanteerde onderzoeksmethode beperkt zich niet tot inductie ofwel generalisatie op basis van veelvuldige waarneming. Zo worden bijvoorbeeld door de moderne fysica niet-waarneembare entiteiten gepostuleerd om daarmee bepaalde waarneembare fenomenen afdoende te kunnen verklaren. De epistemologische status van deze niet-waarneembare entiteiten blijft binnen het positivisme echter louter instrumenteel. Zij dienen uitsluitend ter verklaring van zintuiglijk waarneembare verschijnselen. Volgens het positivistische rationaliteitsbegrip wordt het pas echt rationeel om hun extramentaal bestaan te

stellen dat pas met Kant de empiristische opvatting van rationaliteit echt volwassen werd. Daar waar bij Hume het empirisme nog moest ontaarden in een alles eroderend scepticisme, was Kant als eerste in staat om het empirisme van een solide epistemologische basis te voorzien. Dankzij zijn transcendentale kennisleer werd het namelijk voortaan ook voor de empirist mogelijk om te begrijpen waarom de universele natuurwetten van de moderne Newtoniaanse mechanica blijkbaar met apodictische zekerheid door ons gekend worden. In de periode vóór Kant kon het empirisme geen rekenschap geven van deze apodictische zekerheid. Hume was immers nog genoodzaakt om deze algemene wetten te begrijpen als slechts door gewenning ofwel gewoontevorming verkregen voorlopige en dus onzekere waarschijnlijkheidsuitspraken. Het empirisme slaagde er door Kant's kritische filosofie dus eindelijk in om te betogen dat het op de blijkbaar apodictische zekerheid van haar universele natuurwetten gebaseerde enorme succes van de Newtoniaanse natuurkunde uitstekend verenigbaar is met de empiristische kennisleer. Zo kon het empiristische kennisideaal uiteindelijk in de loop van de negentiende eeuw alle andere alternatieve rationaliteitopvattingen verdringen<sup>4</sup>. De dogmatische speculatieve metafysica werd hiervan zoals bekend het slachtoffer.

In het verlengde hiervan kregen religieuze opvattingen steeds meer de status van ongefundeerd bijgeloof. Deze ontwikkeling bereikte aan het eind van de negentiende eeuw haar voorlopige hoogtepunt met Nietzsche's 'God is dood' proclamatie in zijn werk 'Die fröhliche Wissenschaft':

“Hebt gij niet gehoord van de dolle mens, die op klaarlichte morgen een lantaarn opstak, op de markt ging lopen en onophoudelijk riep: 'ik zoek God! Ik zoek God!' - Omdat er daar juist veel van die lieden bijeenstonden die niet aan God geloofden, verwekte hij een groot gelach. 'Is hij soms verloren gegaan?' vroeg de een. 'Is hij verdwaald als een kind?' vroeg de ander. 'Of heeft hij zich verstoppt? Is hij bang voor ons? Is hij scheep gegaan? Naar het buitenland vertrokken?' - Zo riepen en lachten zij door elkaar. De dolle mens sprong midden tussen hen in en doorboorde hen met zijn blikken. 'Waar God heen is?' riep hij uit. 'Dat zal ik jullie zeggen! Wij hebben hem gedood - jullie en ik! Wij allen zijn zijn moordenaars! Maar hoe hebben wij dit gedaan? Hoe hebben wij de zee kunnen leegdrinken? Wie gaf ons de spons om de horizon uit te vegen? Wat hebben wij gedaan, toen wij deze aarde van haar zon loskoppelden? In welke richting beweegt zij zich nu? In welke richting bewegen wij ons? Weg van alle horizonnen? Vallen wij niet aan één stuk door? En wel achterwaarts, zijwaarts, voorwaarts, naar alle kanten? Is er nog wel een boven en beneden? Dolen wij niet als door een oneindig niets? Ademt ons niet de ledige ruimte in het gezicht? Is het niet kouder geworden? Is niet voortdurend nacht en steeds meer nacht in aantocht? Moeten er 's morgens geen lantaarns worden aangestoken? Horen wij nog niets van het gedruis der doodgravers die God begraven hebben? Ruiken wij nog niets van de goddelijke ontbinding? - ook goden raken in ontbinding! God is dood! God blijft dood! En wij hebben hem gedood! Hoe zullen wij ons troosten, wij moordenaars? Het heiligste en machtigste dat de wereld tot dusver bezeten heeft, is onder onze messen verbloed - wie wist dit bloed van ons af? Met welk water kunnen wij ons reinigen? Welke zoenoffers, welke heilige spelen zullen wij moeten bedenken? Is

---

accepteren zodra deze entiteiten zelf, bijvoorbeeld door nieuwe meetapparatuur, zintuiglijk waarneembaar worden. Hoewel positivisten dus een beroep op niet-ervaarbare entiteiten niet uit de weg gaan, blijft iedere vorm van kennis van het bovenzintuiglijke buiten het bereik van de positivistische rationaliteitopvatting.

<sup>4</sup> Uiteraard geldt ook de wiskunde als een rationele activiteit. Wij zijn hier echter geïnteresseerd in de vraag naar onze opvatting van rationaliteit binnen het natuuronderzoek. Verder is niet direct na Kant rationaliteit synoniem geworden met positivistisch onderzoek naar het zintuiglijk waarneembare. Na Kant nam immers het wijsgerig denken eerst nog een ultieme speculatieve wending in het Duitse idealisme van ondermeer Fichte, Schelling en Hegel. Pas daarna werd het positivisme de dominerende rationaliteitopvatting in het westen. Zij is dat feitelijk gebleven tot in onze tijd. Kenmerkend voor deze rationaliteitopvatting is niet dat haar methode zich beperkt tot het empirisch verzamelen van waarnemingsgegevens (hetgeen inderdaad niet het geval is), maar juist dat haar onderzoeksobject de grenzen van het ervaarbare niet mag overschrijden en dat in haar verklaringen optredende niet-waarneembare entiteiten een louter instrumentele status hebben.

niet de grootte van deze daad te groot voor ons? Moeten wij niet zelf goden worden om haar waardig te schijnen? Nooit was er een grotere daad - en wie er ook na ons geboren wordt, omwille van deze daad behoort hij tot een hogere geschiedenis dan alle geschiedenis tot dusver geweest is!'- Hier zweeg de dolle mens en keek opnieuw zijn toehoorders aan. Ook zij zwegen en keken bevreemd terug. Eindelijk wierp hij zijn lantaarn op de grond, zodat die in stukken sprong en uitdoofde. 'Ik kom te vroeg,' zei hij toen, 'het is mijn tijd nog niet. Dit ongelooflijke gebeuren is nog onderweg. Het maakt een omweg - het is nog niet tot de oren der mensen doorgedrongen. Bliksem en donder hebben tijd nodig, het licht der gesternte heeft tijd nodig, daden hebben tijd nodig, ook nadat ze gedaan zijn, om gezien en gehoord te worden! Deze daad is nog steeds verder van hen af dan de verste gesternten - en toch hebben ze haar zelf verricht! ' - Men vertelt verder, dat de dolle mens diezelfde dag nog verscheidene kerken binnengedrongen is en daar zijn requiem aeternam deo aangeheven heeft. Naar buiten gebracht en ter verantwoording geroepen zou hij telkens alleen maar het volgende geantwoord hebben: 'Wat zijn deze kerken eigenlijk nog, als ze niet de graven en gedenktekenen Gods zijn?'

Na Nietzsche hoefde de mens voor haar zingeving aan het bovenzinnelijke helemaal niets meer gelegen te laten liggen. In het twintigste eeuwse discours werd iemand die naar God verwees dan ook meestal beschuldigd van naïviteit of onaanvaardbare redeloosheid. Zij die zich gekoesterd wisten in het bestaan van een ultieme absolute onvoorwaardelijke goddelijke oorsprong van de werkelijkheid werden op zijn best beschuldigd van het 'doen alsof' en in het ergste geval van het hebben van belachelijke, ja zelfs idiote, overtuigingen. Religie werd voortaan afgedaan als iets volstrekt onredelijks. Enkel door het benutten van de empiristisch-positivistische rede kunnen wij kennis verwerven. Alles wat tot het religieuze behoort, heeft met kennis helemaal niets van doen.

Zelfs met de teloorgang van het modernisme in de tweede helft van de twintigste eeuw door de opkomst van het pluralistische postmodernisme bleef precies dit ene beginsel voor het westerse denken allesbepalend: de idee van de volstrekt ontoelaatbare irrationaliteit van iedere op bepaalde claims over het bovenzinnelijke geïnspireerde religieuze wereldbeschouwing. Modernisten en postmodernisten stonden in bijna alles lijnrecht tegenover elkaar, maar konden elkaar desondanks nog altijd vinden in hun wederzijdse afkeer van *kennisclaims* over het bovenzintuiglijke. Denkers uit beide stromingen beschouwden dergelijke kennisclaims als volkomen onzinnig en ongepast.

In dit werk willen we echter terugkeren naar de oorsprong van de radicale scheiding tussen geloof en weten: de kennisleer van Kant. Wij zullen deze leer opnieuw doordenken en vervolgens een alternatieve kennisleer ontwikkelen volgens welke we in tegenstelling tot Kant's epistemologie weldegelijk kennis kunnen verwerven van het bovenzinnelijke. Het onderscheid tussen *de wereld voor ons* ofwel de door ons als mens waargenomen en gedachte werkelijkheid en *de wereld in zichzelf* ofwel de wereld los van onze menselijk perspectief betreft een essentieel onderdeel van de te ontwikkelen kennisleer. We merken hier alvast op dat dit onderscheid fundamenteel afwijkt van het door Kant geïntroduceerde onderscheid tussen de fenomenale en de noumenale wereld<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Het komt er kort en onvolledig gezegd op neer dat de fenomenale wereld volgens Kant de door ons als mens waargenomen wereld is, terwijl *de wereld voor ons* waarop de in dit werk te ontwikkelen kennisleer berust de door ons als mens waargenomen *en gedachte* wereld is. Transcendentie bij Kant betreft de sprong van het fenomenale naar het noumenale. In en door de transcendentie beweging verlaten we volgens Kant de fenomenale wereld. Uitgaande van de in dit werk ontwikkelde kennisleer betreft transcendentie echter een beweging *binnen* de wereld voor ons. Het zintuiglijke (fenomenale) en het bovenzintuiglijke (noumenale) zijn namelijk beiden gelokaliseerd *in* de wereld voor ons precies omdat de wereld voor ons in tegenstelling tot Kant's fenomenale wereld zowel de door ons als mens waargenomen *als de door ons als mens gedachte wereld* is. Er is dan ook geen reden om met Kant te menen dat het fenomenale kenbaar en het noumenale onkenbaar zou zijn. Het noumenale ligt immers binnen de wereld voor ons en is zo weldegelijk kenbaar. *De wereld in zichzelf* is voor de mens echter principieel onkenbaar. Zij blijft voor ons voorgoed verborgen.

Tegenwoordig staat Kant vooral bekend als de auteur van ‘de drie kritieken’. We vergeten vaak dat Kant naast een kritische periode ook nog een voorkritische fase gekend heeft en bovendien ook na de voltooiing van zijn kritische werken nog bijdragen geschreven heeft. Volgens Schmidt krijgen we zelfs pas toegang tot de eigenlijke motieven van Kant wanneer we de werken uit zijn kritische periode in de bredere context van zijn totale denken plaatsen<sup>6</sup>. Toch hebben vooral zijn kritische werken een bepalende invloed gehad op het verloop van het wijsgerig denken na hem. In zijn ‘Kritik der reinen Vernunft’ ontwikkelde Kant een kennisleer die ons denken over kennis tot op de dag van vandaag beslissend beïnvloed heeft. Volgens Kant’s kennisleer kunnen uitsluitend beweringen over de objecten van mogelijke aanschouwing gelden als kennisclaims. Onze kennis is dus principieel beperkt tot hetgeen in de zintuiglijke ervaring is gegeven. Kennisclaims over het transcendente ofwel over dat wat onze zintuiglijke ervaring overstijgt is volgens hem volstrekt onmogelijk<sup>7</sup>. Zijn kennisleer vond brede instemming en resulteerde vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw in een definitieve wending naar het empirisme. Kant vermorzelde met zijn in zijn kritische periode ontwikkelde kennisleer zo de hele traditionele speculatieve metafysica. Met de negentiende-eeuwse opkomst van het positivistische empirisme diende voortaan al onze kennis uitsluitend op het zintuiglijk ervaarbare betrekking te hebben. Dit scientistische positivisme geldt ook vandaag nog als het enige erkende wetenschappelijke paradigma. Het gegeven dat de meeste wetenschappelijke theorieën voor hun verklaring van empirisch-waarneembare verschijnselen niet-waarneembare entiteiten postuleren (denk hierbij bijvoorbeeld aan de moderne snaartheorie) doet hieraan niets af. Het reëel bestaan van deze entiteiten wordt door het positivistische denken immers pas als kennis erkend zodra zij aantoonbaar gelden als objecten van mogelijke ervaring.

Wij zullen in dit werk allereerst een uiteenzetting geven van Kant’s kennisleer. Daarna zal zoals aangegeven een alternatieve kennisleer gearticuleerd worden volgens welke het in tegenstelling tot Kant’s kennisleer weldegelijk mogelijk is om kennis over het transcendente te verkrijgen. We zullen eveneens laten zien dat uitgaande van deze alternatieve kennisleer een oplossing gegeven kan worden voor het bekende ‘Brain in a vat’ of ‘Evil demon’ probleem. Genoemde alternatieve kennisleer is zo in staat om deze beruchte aanval van het scepticisme af te slaan. Het begrip kennis zoals gehanteerd door de alternatieve kennisleer zal ook geconfronteerd worden met de

---

<sup>6</sup> Deze opvatting verwoordt Schmidt in zijn boek ‘De drie kritieken: Een becommentarieerde keuze’. In het voorwoord stelt Schmidt ondermeer: “De weg tot de ‘gehele’ Kant, tot de ‘filosoof’ Kant voert [...] niet rechtstreeks door de poort van de ‘Kritieken’. Hij begint veeleer bij de breed opgezette kosmologische en theologische speculaties van de voorkritische periode. Hij voert uiteraard door de ‘Kritieken’ heen, maar eindigt er niet. Hij eindigt pas bij de delen van het *opus postumum*, het nagelaten werk, waarin de volledige bedoeling van Kants filosofische inspanningen duidelijk zichtbaar wordt. [...] Duidelijk moet worden dat het hem niet alleen ging om een specialistisch, kenkritisch onderzoek, maar dat de ‘kritische onderneming’ slechts één (weliswaar beslissende) stap op de weg van deze wereldomspannende geest was”. En verder: “De meesten menen met het vatten van de ‘kritische’ probleemstelling en [...] scepsis tegenover al het metafysische het fenomeen Kant in zijn volle omvang te hebben doorgrond. Al het andere, wat hieraan voorafgaat en hierop volgt, is voor hen slechts bijzaak [...]. Op deze manier wordt de ‘filosofie’ van Kant echter geen recht gedaan. Men ziet onvoldoende in dat de uiteindelijke doelstellingen van de ‘Kritieken’ boven de kritiek zelf uitgaan, dat de ‘Kritieken’ slechts het middel zijn om een hoger filosofisch doel te bereiken. [...] Kant was niet ‘alleen maar’ een *kenriticus*, maar ook *wereldduider* en, bovenal, *godzoeker*”.

<sup>7</sup> Het begrip transcendentie dient scherp onderscheiden te worden van het door Kant gehanteerde begrip transcendentiaal. Transcendent is dat wat onze zintuiglijke ervaring overstijgt, transcendentiaal is wat aan de empirische ervaring logisch voorafgaat, wat onafhankelijk van deze ervaring geldt en haar mogelijk maakt. Verder worden het transcendente en het bovenzintuiglijke (of bovenzinnelijke) in dit werk steeds opgevat als coextensief. Het bovenzintuiglijke betreft het domein van het extramentaal bestaande ofwel de sfeer van alles dat buiten ons bewustzijn bestaat. Merk dus op dat geen enkele mentale inhoud bovenzintuiglijk is. Kennis van het zintuiglijke heeft de onmiddellijke fenomenale ervaringswereld als voorwerp. Het object van kennis over het bovenzintuiglijke zijn de entiteiten achter deze directe empirische waarnemingswereld.

‘traditionele’ conceptie van kennis als ‘justified true belief’ en met de concepties van kennis zoals gehanteerd door twee hedendaagse epistemologische theorieën, namelijk het contextualisme en het contrastivisme. We zullen betogen dat de door de alternatieve kenleer gehanteerde conceptie van kennis niet vatbaar is voor de vele bezwaren die zowel tegen de traditionele duiding van het kennisbegrip als tegen de twee genoemde hedendaagse theorieën kunnen worden ingebracht.

Tot slot zullen we enkele verschillen bespreken tussen genoemde alternatieve kennisleer en twee in de wijsgerige literatuur verwante epistemologische posities. Deze posities betreffen Putnam’s ‘intern realisme’ zoals uiteengezet in zijn boek ‘Reason, Truth and History’ en Martha Nussbaum’s duiding van Aristoteles’ kennisleer zoals besproken in haar essay ‘Saving Aristotle’s appearances’ uit haar boek ‘The Fragility of Goodness’. Ook zal aangegeven worden in welk opzicht de in dit werk door ons ontwikkelde alternatieve kennisleer overeenkomt en verschilt van de ‘common sense’ epistemologie van de achttiende-eeuwse schotse filosoof Thomas Reid.

## II

Kant onderneemt in zijn ‘Kritik der reinen Vernunft’ een kritisch onderzoek naar de grenzen van het kennen. Het gaat Kant om het vaststellen van het toepassingsgebied van ons kenvermogen. Een kritische afbakening van de reikwijdte van het menselijk kennen was volgens Kant van groot belang omdat ongebreideld speculatief denken tot allerlei met elkaar in directe tegenspraak zijnde claims had geleid<sup>8</sup> en bovendien het empirisme van John Locke en vooral Hume resulteerde in radicale scepsis ten aanzien van onze kennis. Een dergelijk scepticisme was voor Kant eveneens onaanvaardbaar omdat het duidelijk in tegenspraak was met het in zijn tijd onovertroffen succes van de Newtoniaanse natuurwetenschap. Door een kritische afbakening van het domein waarop wij tot kennis kunnen komen meende hij zowel ongefundeerde speculaties als radicale scepsis te kunnen vermijden. Het stellen van grenzen aan het toepassingsbereik van ons kenvermogen werd zo voor Kant de belangrijkste en feitelijk enige doelstelling van zijn ‘Kritik der reinen Vernunft’.

Het wordt bij het bestuderen van de ‘Kritik der reinen Vernunft’ onmiddellijk duidelijk waar hij de aan het kenvermogen te stellen grens wil leggen. Al onze kennis begint volgens Kant met de zintuiglijke ervaring. Ons kenvermogen wordt uitsluitend door zintuiglijke indrukken tot activiteit gebracht. Het empiristische uitgangspunt van zijn epistemologie is dan ook onmiskenbaar. Onze kennis is altijd betrokken op het zintuiglijk waarneembare. Begrippen zonder aanschouwingen zijn dan ook volstrekt zinledig. Hoewel al onze kennis met de zintuiglijke ervaring aanvangt, en daarop gericht blijft, ontspringt ze daarom volgens Kant niet geheel *uit* de zintuiglijke ervaring. Hiermee neemt Kant afstand van Hume die immers beweerde dat al onze kennis aan de ervaring ontleend moet zijn en daarom niet apodictisch kan zijn<sup>9</sup>, zodat we vervallen in radicale scepsis<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Hierbij moet vooral gedacht worden aan de grote, onderling contradictoire, zeventiende-eeuwse systemen van de traditionele speculatieve metafysica, ofwel de wereldsystemen van Descartes, Leibniz en Spinoza.

<sup>9</sup> Louter aan zintuiglijke waarneming ontleende kennis betreft altijd een generalisatie van een eindig aantal observaties. We kunnen immers niet meer dan een waargenomen regelmaat extrapoleren naar de toekomst. Het is dan inderdaad onmogelijk om zeker te zijn van de geldigheid van de zo verkregen algemene wetten. Door alléén de zintuiglijke ervaring als kennisbron te erkennen wordt het zogenaamde ‘inductieprobleem’ principieel onoplosbaar. Dit inzicht was, tezamen met een meer algemene twijfel aan de betrouwbaarheid van onze individuele waarnemingen, de belangrijkste oorzaak van Hume’s scepticisme ten aanzien van de status van onze kennis. Genoemde twijfel aan de betrouwbaarheid van onze individuele waarnemingen betreft overigens twee verschillende aspecten. Zo kan allereerst betwijfeld worden of onze zintuigen correct functioneren. Maar zelfs wanneer wij hieraan niet zouden twijfelen, kan nog altijd betwijfeld worden of onze waarneming van een object overeenkomt met hoe het object in werkelijkheid, dat wil zeggen los van onze waarneming, is. De natuurkunde leerde immers al in Hume’s tijd dat het waarnemingsbeeld zoals wij dat in onze geest voorstellen verschilt van hoe het waargenomen object op zichzelf beschouwd is. Precies dit is de kern van het al door Descartes gemaakte onderscheid tussen primaire en secundaire kwaliteiten.

Om te begrijpen wat Kant precies voor ogen stond is het goed om een stap terug te doen en in te gaan op het door Descartes hernomen en vervolgens door Locke verder uitgewerkte onderscheid tussen primaire en secundaire kwaliteiten<sup>11</sup>. Locke begreep dat de dingen door ons niet ervaren worden zoals ze op zichzelf zijn. Net zoals Descartes maakt Locke een scherp onderscheid tussen de wereld zoals deze op zichzelf is en de wereld zoals deze door ons wordt waargenomen. Locke maakt een onderscheid tussen de eigenschappen van de in onze ervaring gegeven objecten en de kenmerken van de op zichzelf bestaande voorwerpen. De door ons ervaren eigenschappen die niet aan het ding op zichzelf toekomen noemde hij secundaire kwaliteiten, zoals kleur, reuk, geur, klank, zachtheid, gladheid en smaak. Deze eigenschappen bestaan volgens hem uitsluitend in de menselijke geest. Ze worden door ons bewustzijn tijdens onze waarneming van een bepaald ding aan onze mentale voorstelling van dit waargenomen ding toegevoegd<sup>12</sup>. De kenmerken die aan het ding op zichzelf ofwel los van onze ervaring toekomen noemde Locke primaire kwaliteiten. Hierbij dacht hij aan kwantitatieve kenmerken zoals uitgebreidheid, vorm, aantal en beweging.

Locke's onderscheid wordt door Kant geradicaliseerd door te beweren dat alle eigenschappen van de dingen secundair zijn. Dus alle eigenschappen van de dingen, inclusief de traditionele primaire kwaliteiten, worden door hem verplaatst naar het domein van de menselijke geest. Kant gaat zelfs nog verder dan het alleen maar secundair verklaren van alle traditionele primaire eigenschappen. Het model van secundaire kwaliteiten is voor Kant namelijk niet radicaal genoeg omdat hij ook de ruimte, de tijd en alle zich in ruimte en tijd bevindende objecten beschouwt als louter mentale constructies. Aan tafels, stoelen en alle andere voorwerpen van de door ons ervaren wereld komt dus helemaal geen onafhankelijk bestaan toe. Dergelijke objecten bestaan slechts in onze geest als mentale voorstellingen. Dit gaat inderdaad veel verder dan het model van secundaire kwaliteiten omdat volgens dit model alléén de eigenschappen van de waargenomen objecten naar onze geest verplaatst worden. De dingen zelf als voormalige dragers van deze kenmerken bestaan dan echter nog steeds onafhankelijk buiten ons. Kant echter verplaatst het gehele in ruimte en tijd ervaren object, inclusief de ruimte en tijd zelf, naar het domein van de menselijke geest. Een tafel is bij Kant dus niet een op zichzelf bestaand object waarvan alle eigenschappen louter in onze geest bestaan. Een tafel is bij Kant überhaupt geen op zichzelf bestaand object. Tafels en alle andere objecten van de door ons zintuiglijk ervaren wereld zijn louter mentale constructies. De gehele zintuiglijk ervaren wereld zelf is volgens Kant niets meer dan een mentale constructie. Dat wat op zichzelf bestaat, en volgens Kant geldt als de oorzaak van de zintuiglijke prikkels waarmee wij in onze geest de door ons waargenomen wereld constitueren, is voor ons volstrekt onkenbaar. Deze principieel onkenbare dingen-op-zichzelf noemt hij noumena. Zij veroorzaken onze ervaringen<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> Merk op dat ook Locke meende dat al onze kennis restloos aan de ervaring moet zijn ontleend. De mens wordt volgens hem geboren als een 'tabula rasa'. De mens begint als een onbeschreven blad en wordt door zintuiglijke indrukken gevuld. Het is zo onmogelijk om kennis te hebben van iets dat niet waarneembaar is.

<sup>11</sup> Dit onderscheid tussen primaire en secundaire kwaliteiten stamt reeds uit de Griekse oudheid. Zo kan het bijvoorbeeld aangetroffen worden in het klassieke atomisme van Leucippus en Democritus.

<sup>12</sup> Een secundaire kwaliteit is volgens Locke preciezer gezegd een *in het object aanwezig vermogen* om ons op een bepaalde wijze te affecteren. Dit is echter niet in tegenspraak met de bewering dat secundaire eigenschappen zoals de kleur 'rood' of de smaak 'bitter' uiteindelijk alléén in onze menselijke geest bestaan.

<sup>13</sup> De in dit deel te ontwikkelen alternatieve kenleer volgt feitelijk uit het inzicht dat Kant's radicalisering van Locke's model van primaire en secundaire kwaliteiten zelfs nog niet ver genoeg gaat. De alternatieve kennisleer is namelijk gebaseerd op de gedachte dat niet alleen de objecten van de door ons ervaren wereld, zoals tafels en stoelen, behoren tot *de wereld voor ons*, maar dat ook het gegeven dat er überhaupt objecten buiten ons bestaan (door Kant noumena genoemd) die optreden als de veroorzakers van onze zintuiglijke ervaringen uiteindelijk een feit betreft over hoe de wereld voor ons is. Over *de wereld in zichzelf* kunnen we namelijk helemaal niets kennen. We weten zelfs niet of de wereld in zichzelf bestaat uit afzonderlijke objecten die onze zintuigen prikkelen en zo onze zintuiglijke ervaringen veroorzaken. Onze claim dat onze

Zo zien we dat Kant het onderscheid tussen verschijning en ding-op-zichzelf vele malen radicaler invult dan Locke<sup>14</sup>. Tijd, ruimte en de in tijd en ruimte verschijnende objecten zijn bij Kant louter ideële constructies en hebben daarom geen enkel reëel bestaan buiten onze geest. Waargenomen voorwerpen, maar ook inwendige gevoelens, bestaan slechts als mentale representaties ofwel als geestelijke voorstellingen en zijn dus voor hun bestaan geheel afhankelijk van ons kenvermogen. Zij bestaan niet buiten onze act van het mentaal representeren. Zij bestaan anders gezegd niet los van onze activiteit van het mentaal voorstellen. De ideële door ons zintuiglijk ervaren wereld van in ruimte en tijd gegeven objecten wordt door Kant *de fenomenale wereld* genoemd. Naast deze ideële wereld veronderstelt Kant het bestaan van een reële wereld van dingen-op-zichzelf. Deze dingen-op-zichzelf bestaan wél onafhankelijk ofwel los van de menselijke geest. Zij veroorzaken onze ervaringen. De reëel buiten ons gegeven wereld van op zichzelf bestaande objecten wordt door Kant *de noumenale wereld* genoemd. De noumena gelden als oorzaak van onze zintuiglijke ervaringen, maar zijn zelf voor ons kenvermogen volstrekt ontoegankelijk. De noumenale wereld is zo voor ons totaal onkenbaar. Wij kunnen alléén de fenomenale wereld kenmatig doorgronden.

De positie van Kant komt dan ook héél dicht in de buurt van het idealisme. Hij is een idealist voor wat betreft de hele in ruimte en tijd ervaren wereld van tafels, stoelen, enzovoort. Kant's denken valt echter niet samen met het idealisme omdat hij naast de fenomenale wereld ook uitgaat van een noumenale wereld ofwel een wereld van op zichzelf en dus buiten ons bestaande objecten.

### III

Volgens Kant is de gehele fenomenale wereld van tafels, stoelen en alle andere zintuiglijk ervaren objecten dus niets meer dan een intramentale constructie. In zijn 'Kritik der reinen Vernunft' gaat Kant uitgebreid in op de vraag hoe de mentale constitutie van de fenomenale wereld plaatsvindt.

Het constitutieproces vangt aan met uitwendige zintuiglijke indrukken of inwendige zintuiglijke prikkels, door Kant *sensaties* of *gewaarwordingen* genoemd. Deze gegeven sensaties worden als grondstof door de zuivere a priori<sup>15</sup> aanschouwingsvormen van onze receptiviteit, ofwel ruimte en tijd, gesynthetiseerd tot *aanschouwingen*. Kant noemt deze aanschouwingen ook vaak intuïties, verschijningen of voorstellingen. In de aanschouwing zijn ons één of meerdere objecten in ruimte en tijd gegeven. Wij zijn in een aanschouwing steeds intentioneel betrokken op zich in ruimte en tijd bevindende objecten. Meer precies worden de uitwendig of inwendig gegeven

---

zintuiglijke ervaringen veroorzaakt worden door op zichzelf bestaande objecten betreft dus een claim over hoe de wereld voor ons is en niet een claim over de relatie tussen onze ervaringen en de wereld op zichzelf. Kant voltrekt deze ultieme radicalisering van Locke's model niet. Wij zullen om tot genoemde alternatieve kennisleer te komen deze allerlaatste en beslissende stap in dit deel wel nemen: Kant's noumena behoren tot de wereld voor ons in plaats van tot de wereld in zichzelf. Ze zijn dus, net zoals de fenomenen, kenbaar. De wereld voor ons is de door ons ervaren *en gedachte* wereld en niet alleen de zintuiglijk ervaren wereld.

<sup>14</sup> Schopenhauer zegt hierover in de appendix van zijn 'De wereld als wil en voorstelling': '[De] voor de hand liggende onderscheiding van Locke, die aan de oppervlakte van de dingen blijft, is als het ware slechts kinderspel vergeleken met die van Kant. Deze neemt namelijk een veel hoger standpunt in en maakt vandaaruit duidelijk dat al datgene wat Locke nog had laten doorgaan voor [...] primaire kwaliteiten, dat wil zeggen eigenschappen van het ding-op-zichzelf, eveneens slechts behoren tot de verschijning van dat ding in onze waarneming, en wel op grond van het feit dat de voorwaarden van de waarneming, namelijk ruimte, tijd en causaliteit, a priori door ons worden gekend. [...] [Zo] kreeg het onderscheid tussen de verschijning en het ding-op-zichzelf een oneindig veel grotere betekenis en een veel diepere zin'. Met de in dit deel te ontwikkelen kenleer zal dit onderscheid verder doorgetrokken en zo nog meer verdiept worden.

<sup>15</sup> 'A priori' wordt hier steeds gehanteerd in de zin van 'vooraf aan iedere zintuiglijke waarneming reeds in ons kenvermogen aanwezig' ofwel 'onafhankelijk van alle waarneming geheel oorspronkelijk in onze geest verankert'. Onze geest is de oorsprong van het a priori. Het a priori stamt niet uit empirische waarneming.

indrukken door onze *verbeeldingskracht* onderworpen aan de twee zuivere aanschouwingsvormen ruimte en tijd van onze receptiviteit en zo getransformeerd tot voorstellingen ofwel aanschouwingen van één of meerdere objecten. Vervolgens worden deze aanschouwingen onder begrippen gebracht door het *verstand*. Hiertoe beschikt het verstand over een twaalftal a priori begrippen ofwel concepten die door Kant de zuivere *verstandscategorieën* worden genoemd. De zo ontstane geconceptualiseerde voorstellingen ofwel gecategoriseerde aanschouwingen vormen nu onze fenomenale *ervaringen*. Onze fenomenale ervaringen zijn verbegrijpelijkte intuïties. Alle gegeven voorstellingen worden door ons verstand dus geordend ofwel gestructureerd tot ervaringen door toepassing van de in ons verstand aanwezige a priori verstandscategorieën. Het vermogen om telkens de juiste categorie te kiezen wordt geleverd door de van ons verstand verschillende *oordeelskracht*. In de synthese van aanschouwingen tot ervaringen werken ons verstand en onze oordeelskracht dus nauw samen. Na deze stap worden onze ervaringen met elkaar verbonden tot *kennisoordelen*. Deze derde synthese van ervaringen naar kennisoordelen over de fenomenale wereld wordt eveneens door ons verstand voltrokken. Hiertoe beschikt ons verstand over twaalf zuivere a priori *verstandsprincipes*<sup>16</sup>. Ieder van deze principes correspondeert met precies één zuivere verstandscategorie. Zo correspondeert het zuivere a priori verstandsprincipe ‘elke gebeurtenis heeft een oorzaak’ met de zuivere a priori verstandscategorie ‘causaliteit’. De twaalf verstandsprincipes gelden volgens Kant ook als kennis.

Al onze kennis is dus samengesteld uit dat wat wij door zintuiglijke indrukken ontvangen en dat wat ons eigen kenvermogen, dat zelf slechts geactiveerd kan worden door zintuiglijke indrukken, vanuit zichzelf a priori inbrengt. Deze inbreng van ons kenvermogen moet daarom onderscheiden worden van de zintuiglijke indrukken. Deze indrukken dienen allereerst door de aanschouwingsvormen van onze receptiviteit en vervolgens ook door de spontaniteit van ons denken ‘doorlopen, opgenomen en verbonden te worden, teneinde hieruit ervaringskennis te kunnen vormen’.

Na deze uiteenzetting kunnen we de door Kant gezochte grens aan ons kenvermogen meer precies formuleren. Om te komen tot kennis dienen wij de zuivere verstandscategorieën toe te passen. Nu mogen wij deze zuivere a priori verstandscategorieën slechts toepassen op objecten van mogelijke aanschouwing<sup>17</sup>. Iedere toepassing buiten deze objecten van mogelijke aanschouwing is onzinnig. Daarom kunnen uitsluitend voorwerpen van mogelijke aanschouwing object zijn van ons kennen. Wat niet onder de twaalf a priori categoriale schema’s valt kan onmogelijk voorwerp van kennis zijn. Categoriale oordelen over iets dat niet in ruimte en tijd aanschouwd kan worden hebben dus nooit de status van kennis. Onze verstandscategorieën hebben alléén maar een empirisch gebruik.

Kant reduceert zo dus inderdaad het bereik van ons kenvermogen tot de sfeer van het fenomenale. Onze kennis heeft uitsluitend betrekking op de door ons mentaal geconstitueerde ofwel door ons kenvermogen geconstrueerde fenomenale wereld. Alléén het zintuiglijk ervaarbare kan bij Kant object van kennis zijn. Zo bakent Kant de grenzen van ons kennen genadeloos en hermetisch af.

#### IV

Naast ons kenvermogen onderkent Kant ook nog het *redevermogen*. Ons redevermogen dient alle afzonderlijke kennisoordelen te synthetiseren tot een systematisch samenhangend geheel. Hiertoe

---

<sup>16</sup> Kant’s twaalf a priori verstandsprincipes dienen overigens niet verward te worden met de eveneens door Kant besproken twaalf logische oordeelsvormen. Deze logische oordeelsvormen worden door hem slechts behandeld om tot een afleiding van zijn twaalf verstandscategorieën te komen. Hij betoogt namelijk dat elke logische oordeelsvorm met precies één zuivere verstandscategorie correspondeert. Zo correspondeert de hypothetische logische oordeelsvorm met de a priori categorie van ‘oorzaak en gevolg’ ofwel causaliteit.

<sup>17</sup> De noumena liggen principieel buiten de sfeer van een mogelijke aanschouwing. Objecten van mogelijke aanschouwing zijn in beginsel door ons waarneembaar, al zijn sommige van hen nog nooit feitelijk ervaren.



beschikt ons a priori gegeven redevermogen, door Kant ook kortweg ‘rede’ genoemd, over enkele zogenaamde regulatieve ofwel heuristische *ideeën*. Zelf vormen deze ideeën echter nadrukkelijk géén object van kennis. Het zijn heuristische ficties. Wij hebben deze leidende eenheidsstichtende ficties nodig om een allesomvattende eenheid in al onze kennis te kunnen aanbrengen. De ideeën zijn die van ‘ziel’, ‘kosmos’ en ‘god’. Volgens Kant is de fout van de traditionele metafysica het ten onrechte opvatten van deze drie leidende ficties als voorwerp van kennis. Zij paste de zuivere verstandscategorieën op deze regulatieve ideeën toe en verviel zo in onontwarbare tegenspraken. Volgens Kant is het dus onmogelijk ten aanzien van onze ziel, het universum of god enige kennis te verwerven. Het betreffen immers geen voorwerpen van mogelijke aanschouwing. Zo kunnen wij volgens Kant onmogelijk het bestaan van god bewijzen. Al onze kennistheoretische pogingen om het bestaan van god te bewijzen ontaarden onvermijdelijk in onoverkomelijke contradicties<sup>18</sup>. De drie regulatieve rede ideeën hebben buiten hun taak om onze kennisclaims te systematiseren, binnen het domein van onze kennis géén enkele realiteit. Wie de verstandscategorieën op deze niet-ervaarbare heuristische eenheidsprincipes toepast overschrijdt de door Kant ingestelde grens en vervalt in onoplosbare tegenspraken. Het overschrijden van de ervaringsgrens is ontoelaatbaar.

Kant beweerde dat hij de kennis over god te gronde heeft gericht om zo plaats te maken voor het geloof in god. Het gevolg was echter dat met de opkomst van het negentiende eeuwse positivisme iedere verwijzing naar het bovenzinnelijke voortaan als volstrekt irrationeel werd afgedaan. Zoals gezegd zullen wij in dit werk een alternatieve kennisleer ontwikkelen waarmee bepaalde oordelen over het bovenzintuiglijke juist wél op een epistemologisch verantwoorde wijze gerechtvaardigd kunnen worden. Hiertoe zullen wij nu eerst overgaan tot een bespreking van de belangrijkste door Kant gegeven argumenten voor de door hem vastgestelde empirische grens aan ons kennen. Hoe beargumenteert Kant dat ons kenvermogen de grenzen van de ervaring niet mag overschrijden?

## V

De oorsprong van de door hem ingestelde grens is zijn diepe overtuiging dat al onze menselijke kennis zowel begrippen als verschijningen vereist. Begrippen zonder aanschouwingen zijn leeg en voorstellingen zonder concepten zijn blind. Uitspraken over het bovenzinnelijke worden niet ondersteund door sensibele of zuivere voorstellingen en kunnen dus niet gelden als kennisclaims. Welbeschouwd is dit eigenlijk geen argument, maar eerder een andere verwoording van de door Kant ingestelde grens<sup>19</sup>. Wij zullen drie verschillende door Kant gegeven argumenten bespreken.

Het eerste argument betreft een zogenaamd transcendentiaal argument uitgaande van het gegeven zijn van apodictisch zekere natuurkennis<sup>20</sup>. Uitgaande van dit onbetwiste feit vraagt Kant naar de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden voor het bestaan van dit soort kennis. Hoe is volstrekt zekere natuurkennis überhaupt mogelijk? Dit kan alléén wanneer de vorm ofwel structuur van de door ons ervaren wereld door onze eigen geest wordt bijgedragen. Wij ontdekken in de natuur een vorm die onze geest er al zelf ingelegd heeft. Alléén zo is begrijpelijk dat onze natuurkennis voor ons echt apodictisch zeker is. Preciezer gezegd constitueren wij de fenomenale wereld door de in

<sup>18</sup> God is voor Kant dus niet meer dan een heuristisch fictief beginsel. Het bestaan van god kan niet worden bewezen omdat ze als niet-empirisch regulatief rede-idee onmogelijk object van ons kenvermogen kan zijn.

<sup>19</sup> Merk op dat het feit dat Kant uitgaat van a priori gegeven concepten (de categorieën) en a priori gegeven principes (de verstandsprincipes) niet in conflict is met zijn grens. Deze concepten en principes zijn immers alléén van toepassing op objecten van mogelijke ervaring. Ze zijn a priori, maar niet bovenzinnelijk. Onze a priori begrippen en principes gaan aan alle ervaring vooraf. Zij constitueren onze ervaringen uit indrukken.

<sup>20</sup> Met apodictische zekere natuurkennis wordt hier steeds universele ofwel algemene kennis bedoeld over de natuur, zoals het beginsel dat elke gebeurtenis een oorzaak heeft of meer specifiek bijvoorbeeld de drie mechanicawetten van Newton. Het gaat Kant om de vraag hoe algemene ofwel universele en tegelijkertijd volstrekt zekere kennis mogelijk is, niet om de vraag naar de mogelijkheid van particuliere apodictische kennis, zoals ‘ik zie nu een vaas op tafel’. Apodictische particuliere kennis is voor Kant onproblematisch.

onze geest aanwezige a priori concepten en principes op gegeven aanschouwingen toe te passen. Objecten voegen zich naar ons kenvermogen in plaats van dat onze kennis zich naar hen richt. De fenomenale wereld wordt door ons zodanig geconstrueerd dat onze a priori concepten en a priori principes voor haar geldig zijn. Hieruit volgt dat onze a priori concepten en principes uitsluitend betrekking hebben op aanschouwingen. Hun toepassing buiten het domein van de voorstellingen is onzinnig. Ons kenvermogen moet dus binnen de grenzen van het zintuiglijk waarneembare blijven.

Overtuigt dit argument ons<sup>21</sup>? Er kleven veel onoverkomelijke bezwaren aan deze transcendentale argumentatie. We zullen een tweetal van deze bezwaren hier bespreken. Het eerste bezwaar wordt door Rene van Woudenberg behandeld in zijn artikel 'Reid and Kant Against the Skeptic'. Kant betoogt dat het bestaan van a priori, onze ervaringswereld ordenende, concepten en principes een noodzakelijke voorwaarde betreft voor het bestaan van apodictische kennis<sup>22</sup>. Nu meent Kant ook dat we onbetwist over apodictische kennis beschikken. Uit beide beweringen volgt dan inderdaad het bestaan van a priori constructen waarmee wij de gehele door ons zintuiglijk ervaren wereld mentaal construeren. Deze stap van Kant kan volgens van Woudenberg weerlegd worden door te laten zien dat het postuleren van zijn a priori schema's helemaal geen noodzakelijke voorwaarde is voor apodictische kennis. Neem de bewering 'iedere verandering heeft een oorzaak'. Volgens Kant is deze claim alléén als apodictisch zekere kennis te begrijpen door een beroep op de a priori categorie van de 'causaliteit'. Ons verstand projecteert 'causaliteit' op al onze voorstellingen. Ons kenvermogen structureert ofwel transformeert dus gegeven aanschouwingen zodanig dat iedere verandering een oorzaak heeft. Precies daarom betreft genoemde uitspraak apodictische kennis. Dit beroep op a priori structureringscondities is echter helemaal niet noodzakelijk. Om namelijk te beargumenteren dat de uitspraak 'iedere verandering heeft een oorzaak' apodictische ofwel volstrekt zekere kennis betreft is het voldoende om op te merken dat ons kenvermogen blijkbaar zodanig is gestructureerd dat wij *als mens helemaal niet anders kunnen dan* denken dat iedere verandering een oorzaak heeft. De gedachte dat iedere gebeurtenis wordt veroorzaakt is voor ons als mens eenvoudigweg onontkoombaar. Het is daarom dus niet nodig om te veronderstellen dat ons verstand causaliteit 'projecteert' op de verschijningen. Anders gezegd is het dus niet nodig om te veronderstellen dat ons verstand al onze intuïties zodanig bewerkt ofwel verdicht dat iedere verandering een oorzaak heeft. We hoeven geen a priori projectieschema's te postuleren om het apodictisch zijn van de claim dat elke verandering een oorzaak heeft te verklaren. Kant's a priori projectieschema's zijn dus geen noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden voor volstrekt zekere kennis. Zijn projectiethese is dus niet noodzakelijk voor het verklaren van de mogelijkheid van apodictische kennis. Het is onnodig te stellen dat onze ervaringswereld een mentale constructie is.

Een tweede bezwaar tegen het door Kant gegeven argument betreft eenvoudigweg de constatering dat uit zijn projectiethese, zelfs wanneer we haar zouden accepteren, helemaal niet volgt dat onze a priori concepten en principes uitsluitend toepasbaar zijn op gegeven aanschouwingen. Kant's argument sluit namelijk niet uit dat zij, *naast* hun rol als a priori ordeningsschema's van de gehele fenomenale wereld, *eveneens* zonder gegeven aanschouwingen geheel legitiem door ons denken kunnen worden ingezet. Het argument geeft immers op zichzelf beschouwd géén reden waarom claims zoals 'Elk ding-in-zichzelf is een uit één of meerdere kwaliteiten bestaande substantie' of 'Sommige dingen-in-zichzelf kunnen optreden als oorzaak' niet kunnen gelden als kennisclaims.

## VI

<sup>21</sup> Het argument zelf betreft in feite een prima facie argument en wordt door Kant zelf de 'Copernicaanse wending' genoemd. Deze copernicaanse wending vormt de kern van Kant's 'transcendentale idealisme'.

<sup>22</sup> Wederom in de zin van 'volstrekt zekere universele ofwel algemene kennis'. Zie ook eerdere noot.

Kant heeft dus veel zwaarder geschut nodig voor het beargumenteren van de door hem ingestelde grens aan ons kenvermogen. Nu geeft hij in zijn ‘Kritik der reinen Vernunft’ een uitvoerig bewijs voor zijn claim dat de a priori verstandscategorieën ‘objectief geldig’ ofwel constitutief voor de door ons ervaren wereld zijn. Dit bewijs wordt door hem de ‘transcendentale deductie’ genoemd. Hij wil met deze deductie onomstotelijk aantonen dat de a priori verstandscategorieën weldegelijk een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde vormen voor het bestaan van onze ervaringen. Deze transcendentale deductie vormt één van de moeilijkste en duisterste gedeelten van de hele ‘Kritik der reinen Vernunft’. In zijn boek ‘Problems from Kant’ geeft Van Cleve echter een uitstekende uiteenzetting van de transcendentale deductie en van de vele onoverkomelijke bezwaren tegen dit bewijs. Wij zullen daarom de door Van Cleve in zijn boek gegeven bespreking van Kant’s bewijs hieronder als uitgangspunt nemen om te laten zien dat Kant’s bewijsvoering niet houdbaar is<sup>23</sup>.

Kant’s transcendentale deductie bestaat uit een objectieve en een subjectieve kant. De objectieve deductie betreft de vaststelling van de ‘objectieve geldigheid’ van de categorieën en kan als volgt weergegeven worden: (1) Iedere ervaring van een object heeft een conceptuele component (2) Een concept gebruiken betreft oordelen (3) Om te kunnen oordelen zijn de categorieën nodig. Uit (1), (2) en (3) zou dan volgen dat de categorieën noodzakelijk van toepassing zijn op alle objecten van onze ervaring. Van Cleve weerlegt deze deductie door te laten zien dat de premisse dat onze oordeelsvorming de toepassing van de categorieën vereist onhoudbaar is. Hij bespreekt hoe Kant met zijn zogenaamde ‘metafysische deductie’ deze derde premisse afleidt. Het uitgangspunt is dat volgens Kant oordelen onderscheiden moeten worden van loutere associaties van ideeën. In een oordeel worden twee of meer concepten met elkaar verbonden. Volgens Kant zijn de categorieën speciale concepten waarop wij steeds een beroep moeten doen om twee of meer concepten in een oordeel met elkaar te verbinden. De verbinding vindt plaats door de desbetreffende concepten te subsumeren onder de bij het soort oordeel behorende categorieën. De categorieën zouden zo dus noodzakelijk zijn voor de oordeelsvorming. In onze oordeelsvorming passen wij noodzakelijk de categorieën toe. Deze afleiding van Kant overtuigt van Cleve echter niet. Waarom zouden wij om tot oordelen te komen immers niet *direct* concepten onder concepten kunnen subsumeren? Het is helemaal niet nodig om een aparte klasse van speciale concepten ofwel categorieën te postuleren. Kant’s metafysische deductie slaagt er dus niet in om de benodigde derde premisse te bewijzen.

James van Cleve geeft nog een tweede bezwaar tegen de objectieve transcendentale deductie. De derde premisse is, zelfs wanneer we haar zouden accepteren, ontoereikend om aan te tonen dat de categorieën echt *objectief geldig* zijn ofwel dat de categorieën daadwerkelijk geïnstantieerd zijn in alle objecten van onze ervaring. Hiertoe heeft Kant nog een aanvullende vierde premisse nodig, namelijk de premisse dat de categorieën die in onze oordeelsvorming gebruikt worden eveneens gerealiseerd zijn in de objecten waarover wij oordelen. De enige conclusie die volgt uit de derde premisse (tezamen met de andere twee) is immers dat al mijn aanschouwingen verbonden zijn in op de categorieën gebaseerde oordelen ofwel dat ik noodzakelijk de categorieën toepas in al mijn oordelen over gegeven aanschouwingen. Uit het feit dat ik noodzakelijk de categorieën *toepas* in mijn oordeelsvorming over aanschouwingen volgt echter niet dat de categorieën ook noodzakelijk *van toepassing zijn op* (ofwel gerealiseerd zijn in) onze ervaringen zelf. Van Cleve toont zo aan dat Kant’s objectieve deductie er niet in slaagt om aan te tonen dat de objectieve geldigheid van de categorieën noodzakelijk is voor onze ervaringen. De objectieve deductie is zo dus verworpen.

---

<sup>23</sup> Naast zijn transcendentale deductie geeft Kant in zijn kritiek ook een uitvoerig bewijs voor de geldigheid van zijn a priori verstandsprincipes. Deze afleiding geeft hij in een paragraaf die hij ‘De analogieën van de ervaring’ noemt. Wij zullen deze analogieën hier echter niet bespreken. De analogieën steunen namelijk op zijn veronderstelling dat de categorieën ‘objectief geldig’ ofwel constitutief zijn voor de door ons ervaren wereld. Een weerlegging van Kant’s transcendentale deductie (en elk ander argument voor het constitutieve karakter van de a priori categorieën) is daarmee tevens een weerlegging van de analogieën van de ervaring.

Zoals gezegd geeft Kant naast een objectieve ook nog een subjectieve transcendentale deductie. Van Cleve bespreekt ook deze deductie in zijn boek. Hij laat zien dat in feite iedere premisse van de subjectieve deductie onhoudbaar is. Nu betreft de laatste premisse van de subjectieve deductie exact dezelfde premisse als de laatste premisse van de objectieve deductie, namelijk de claim dat wij in onze oordeelsvorming noodzakelijk gebruikmaken van de categorieën. De twee besproken onoverkomelijke bezwaren tegen de objectieve deductie zijn dus ook onoverkomelijke bezwaren tegen de subjectieve deductie. Wij dienen daarom eveneens de subjectieve deductie te verwerpen.

## VII

Wat rest Kant nog om zijn empiristische grens voor ons kenvermogen ofwel zijn stelling dat ons kenvermogen het bereik van de ervaring niet mag overschrijden te funderen? Het derde en laatste door Kant gegeven argument voor zijn stelling dat wij de verstandscategorieën uitsluitend mogen toepassen op objecten van mogelijke aanschouwing en dat daarom alléén objecten van mogelijke aanschouwing voorwerp kunnen zijn van ons kennen betreffen de zogenaamde *antinomieën*<sup>24</sup>. Nu is een antinomie volgens Kant een tegenspraak die optreedt zodra wij ons kenvermogen of meer precies onze zuivere a priori verstandscategorieën toepassen op iets dat geen object van mogelijke aanschouwing is. In zijn ‘Kritik der reinen Vernunft’ bespreekt Kant een viertal van dit soort contradicties. De vier door Kant besproken antinomieën zijn hieronder weergegeven.

### *Eerste antinomie*

These – De wereld heeft een begin in de tijd, en is ook in de ruimte door grenzen ingesloten.

Antithese – De wereld heeft geen begin, en geen grenzen in de ruimte, maar is zowel met betrekking tot de tijd als tot de ruimte oneindig.

### *Tweede antinomie*

These – Elke samengestelde substantie in de wereld bestaat uit enkelvoudige delen, en alles wat bestaat is enkelvoudig of uit het enkelvoudige samengesteld.

Antithese – Geen enkel samengesteld ding in de wereld bestaat uit enkelvoudige delen, en er bestaat niets enkelvoudigs in de wereld<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Soms worden ook de door Kant in zijn ‘Kritik’ besproken *paralogismen* beschouwd als argumenten vóór de door hem vastgestelde grens aan ons kenvermogen. Dit is echter niet het geval. In zijn paragrafen over de paralogismen wil Kant laten zien waarom de door de traditionele rationalistische psychologie gegeven afleidingen van bepaalde kenmerken van de ziel volgens hem ongeldig zijn. Hiertoe bespreekt hij vier van deze door de dogmatische speculatieve psychologie aangereikte bewijzen. Nu betreft het eerste paralogisme het bewijs van de stelling dat ons ‘ik’ een substantie is. Het tweede paralogisme is de redenering volgens welke deze substantie enkelvoudig ofwel ondeelbaar is. Het derde paralogisme is die van de personaliteit of ‘identiteit door de tijd’ van onze zielsubstantie. Het vierde en laatste paralogisme betreft het bewijs van de cartesische stelling dat onze ziel een denkende substantie is welke onafhankelijk van de materiële wereld (waaronder ons lichaam) bestaat, maar daarmee toch op een bepaalde manier is verbonden. Kant benadrukt steeds dat al deze afleidingen ongeldig zijn omdat ons ‘ik’ geen voorwerp van mogelijke aanschouwing is. Het ‘zelf’ correspondeert met geen enkel object dat aan ons in een intuïtie gegeven kan zijn. Hieruit volgt volgens Kant dat al deze afleidingen dialectische drogredeneringen zijn omdat wij onze categorieën (zoals ‘substantie’) toepassen op iets (namelijk het ‘zelf’) dat geen object van mogelijke aanschouwing is. De paralogismen zijn dus ongeldig omdat ons denken hierin de door Kant gestelde grens van de aanschouwing overschrijdt. Kant’s paralogismen vormen dan ook *geén argument voor* zijn empiristische kennisleer, maar juist *een toepassing van* deze kennisleer op de traditionele dogma’s van de rationalistische psychologie. Zij zijn allen ongeldig omdat in hun afleidingen de categorieën speculatief en dus oneigenlijk ingezet worden.

<sup>25</sup> Merk op dat het verschil tussen de these en de antithese van de tweede antinomie *niet* hetzelfde is als het verschil tussen de bewering dat de natuur ten diepste ‘discreet’ is en de opvatting dat de natuur ten diepste ‘continu’ is. Zo kunnen wij menen dat de ruimte enkelvoudig is. Dit betreft dus de claim dat de ruimte géén

*Derde antinomie*

These – De causaliteit volgens natuurwetten is niet de enige causaliteit waaruit alle verschijningen in de wereld kunnen worden afgeleid. Om alle verschijningen te verklaren moeten we ook een causaliteit door vrijheid aannemen.

Antithese – Er is geen vrijheid; alles in de wereld gebeurt uitsluitend volgens natuurwetten.

*Vierde antinomie*

These – Er behoort iets tot de wereld dat, hetzij als haar deel, hetzij als haar oorzaak, een absoluut noodzakelijk wezen is.

Antithese – Er bestaat helemaal geen absoluut noodzakelijk wezen, noch in de wereld, noch buiten de wereld, als oorzaak ervan.

Kant is ervan overtuigd dat hij, door de door hem ingestelde ervaringsgrens te overschrijden, een onweerlegbaar bewijs kan geven voor zowel de these en de antithese van iedere antinomie. Zo wil hij aantonen dat ons denken onverbiddelijk in tegenspraken verstrikt raakt wanneer wij proberen om kennis te verwerven van het bovenzintuiglijke. Om deze contradicties te vermijden mag ons denken dus de grens van het zintuiglijk aanschouwbaar niet overschrijden. Ons denkvermogen mag nimmer vrijgelaten worden, maar dient genadeloos aan de leiband van de ervaring te worden gelegd. Zij mag in het kielzog van onze zintuiglijkheid slechts onze aanschouwingen structureren en zo kennis van het fenomenale vergaren. Bij Hume geldt de rede als slaaf van de passies, terwijl bij Kant ons kenvermogen de slaaf is van de zintuiglijkheid. Zij ordent slechts aanschouwingen.

De eerste twee antinomieën noemt Kant ‘mathematisch’. De tegenspraak van de eerste antinomie ontstaat volgens hem omdat wij de verstandscategorieën die verband houden met begrippen als omvang, grootte en (on)eindigheid toepassen op het universum zelf. De wereld als geheel ofwel het universum als gegeven totaliteit is echter géén object van mogelijke aanschouwing. De wereld of het universum is niet meer dan een niet-ervaarbaar regulatief rede-idee en dus geen voorwerp van ons kenvermogen. De tweede antinomie is volgens Kant het gevolg van het feit dat wij onze verstandscategorieën die ten grondslag liggen aan begrippen als deelbaarheid en ondeelbaarheid toepassen op de materie als het substraat van de door ons waargenomen voorwerpen zoals stoelen en tafels. Nu is de materie als zijnde het substraat van alle door ons ervaren dingen helemaal geen object van mogelijke aanschouwing. We passen dus ook hier onze verstandscategorieën toe op iets dat geen object van mogelijke aanschouwing kan zijn. De laatste twee antinomieën noemt Kant ‘dynamisch’. De derde antinomie wordt volgens Kant veroorzaakt omdat wij de zuivere a priori categorie ‘causaliteit’ toepassen op iets dat geen object van mogelijke aanschouwing kan zijn, namelijk ‘het subject der vrijheid’ ofwel het ‘zelf’. Dit ‘zelf’ is als regulatief rede-idee geen voorwerp van mogelijke aanschouwing, maar juist de vorm van iedere aanschouwing. Het ‘ik’ is de formele transcendentale instantie die al mijn aanschouwingen begeleidt. Deze instantie maakt ervaring mogelijk, maar is zelf niet in de ervaring gegeven. Voor de laatste vierde antinomie geldt eveneens dat de categorie ‘causaliteit’ ten onrechte wordt toegepast op iets dat geen object van mogelijke aanschouwing is, namelijk een ‘noodzakelijk wezen’. Zo zien we dat volgens Kant de vier antinomieën inderdaad ontstaan doordat ons denken de grens van de ervaring overschrijdt<sup>26</sup>.

---

samenstelling is van ontologisch fundamentele bouwstenen. Deze claim is niet in tegenspraak met de constatering dat de ruimte continu is. Uit de continuïteit van de ruimte kunnen wij afleiden dat de ruimte op oneindig veel verschillende *ontologisch gelijkwaardige* manieren in ruimtedelen partitioneerbaar is. Een samenstelling is echter op slechts één manier opgebouwd uit fundamentele bouwstenen. Het feit dat de ruimte kan worden begrepen als partitie van ruimtedelen impliceert dus niet dat de ruimte samengesteld is.

<sup>26</sup> Overigens formuleert Kant zelf de onderliggende oorzaak van de vier tegenspraken in zowel zijn ‘Kritik’ als in zijn Prolegomena op een andere wijze dan wij hier doen. In onze uiteenzetting wordt benadrukt hoe

Het lijkt erop dat het antinomieën argument voor Kant het meest overtuigend is. De antinomieën lijken voor hem zelfs de eigenlijke oorsprong te zijn geweest van zijn hele kenkritische project. Dat het hem inderdaad ging om het stellen van grenzen aan ons denken om zo een einde te maken aan de inconsistenties waarin een ongebreideld vrij denken verstrikt raakt blijkt ondermeer uit een beroemde passage uit een brief van Kant, van 21 September 1798, aan Garve<sup>27</sup>. In deze passage stelt hij dat het juist de antinomieën waren die hem uit zijn dogmatische sluimer deden ontwaken en die hem op het pad van zijn kritische transcendentale kennisleer brachten om zo het schandaal van de onontwarbare tegenspraken, waarin onze denken verzeild raakt zodra ze geheel vrij ofwel zonder enige grens in acht te nemen aan zichzelf wordt overgelaten, ongedaan te maken.

Wij zullen hier echter laten zien dat ook het antinomieën argument van Kant weerlegbaar is. Voor ieder van de gegeven antinomieën zullen we namelijk aantonen dat het door Kant gegeven bewijs voor de these of voor de antithese onhoudbaar is. Door hierin te slagen wordt duidelijk dat hij niet beschikt over een overtuigend voorbeeld van een tegenspraak waarin ons denkvermogen verstrikt raakt zodra wij de door Kant ingestelde grens van de zintuiglijke aanschouwing overschrijden. Zo blijft er geen enkel argument meer over voor zijn claim dat alles wat wij kunnen weten binnen de grenzen van het fenomenale moet liggen en daarom geconditioneerd moet zijn door de ervaring. Kant heeft immers helemaal niet aangetoond dat het ongeconditioneerd gebruik van ons denken ofwel het transcenderen van onze zintuiglijke ervaring tot onontkoombare inconsistenties leidt.

Neem allereerst zijn eerste antinomie. We zullen het door Kant gegeven bewijs van de antithese bespreken en vervolgens weerleggen. Eerst toont hij aan dat de wereld geen begin heeft en dus in de tijd oneindig is. Zijn bewijs gaat als volgt: ‘Laten we aannemen dat de wereld een begin heeft.

---

wij in elk van de antinomieën met onze categorieën de grens van de aanschouwing overschrijden. Kant zelf geeft er in zijn bespreking de voorkeur aan om de problematiek vooral te benaderen vanuit zijn onderscheid tussen het fenomenale en noumenale ofwel tussen het ervaarbare verschijnsel en het ding op zichzelf. Nu geeft Michael N. Forster in zijn boek ‘Kant and Skepticism’ een uitstekende bespreking van de door Kant gekozen formulering van de oorzaken van de vier antinomieën. Wij zullen zijn bespreking hier volgen. De twee ‘mathematische’ antinomieën ontstaan volgens Kant zodra wij ons niet realiseren dat de gehele spatio-temporele wereld louter ‘voorstellingswijze’ ofwel slechts een geheel van verschijningen is en dus niet een zelfstandig op zichzelf bestaand onafhankelijk ding op zichzelf. Wanneer wij ons dit echter wel realiseren zien we meteen in dat de in beide mathematische antinomieën gehanteerde concepten zelfcontradictoir en dus zinledig zijn (net zoals het concept ‘vierkante cirkel’). Beide tegengestelde predicaties zijn in dat geval inderdaad onwaar, zoals Kant’s afleidingen laten zien. In het geval van de twee ‘dynamische’ antinomieën wil Kant daarentegen juist aantonen dat het tweetal tegenovergestelde predicaties beide waar zijn omdat we ons ook hier moeten realiseren dat de door ons ervaren wereld louter voorstelling is en dus verschilt van de wereld van de dingen op zichzelf. Beide predicaties betreffen dan ook claims over verschillende werelden, namelijk het fenomenale en het noumenale. Zo moeten wij voor wat betreft de derde antinomie zoals hij in zijn Prolegomena stelt ‘de natuurlijke noodzakelijkheid uitsluitend voor de verschijningen laten gelden en de vrijheid uitsluitend voor de dingen op zichzelf’. Kant resumeert in dit boek dan ook: ‘Bij de eerste klasse antinomieën bestaat de onjuistheid er dus in dat iets dat met zichzelf in tegenspraak is (de verschijning als ding op zichzelf) als in één begrip verenigbaar wordt voorgesteld. Maar bij de tweede klasse antinomieën, de dynamische, bestaat de onjuistheid erin dat iets dat verenigbaar is als tegenstrijdig wordt voorgesteld. Terwijl dus in het eerste geval twee tegenstrijdige beweringen allebei onjuist waren, kunnen [in het tweede geval] beweringen die door louter misverstand als tegenstellingen worden aangemerkt, allebei juist zijn’.

<sup>27</sup> In ‘Immanuel Kant: Philosophical Correspondence, 1759-1799’ citeert Arnulf Zweig de hier bedoelde passage. Zij luidt: “It was not from the investigation of the existence of God, of immortality, and so on, that I started but from the antinomy of pure reason, ‘The world has a beginning - ; it has no beginning - ,’ and so on, up to the fourth [*sic*] antinomy: ‘Man has freedom’, - against this: ‘There is no freedom; everything belongs to natural necessity.’ These were what first awoke me from the dogmatic slumbers and drove me to the critique of reason itself in order to end the scandal of reason’s ostensible contradictions with itself.”

Omdat het begin een bestaan is waaraan een tijd voorafgaat waarin het ding niet is, moet er een tijd aan voorafgegaan zijn dat de wereld niet was, d.w.z. een lege tijd. Maar het is onmogelijk dat er in een lege tijd een ding ontstaat, omdat geen enkel deel van zo'n tijd in zichzelf een voorwaarde heeft die bestaan van niet-bestaan ten opzichte van een ander deel onderscheidt – of we nu aannemen dat dat ding uit zichzelf of door een andere oorzaak ontstaat. Er kunnen dus in de wereld wel vele reeksen van dingen beginnen, maar de wereld zelf kan geen begin hebben en is dus ten aanzien van de voorbijgegangene tijd oneindig'. Dit bewijs dient om twee redenen verworpen te worden. In de eerste plaats neemt Kant aan dat de wereld, wanneer zij een begin zou hebben, *in* de tijd moet zijn ontstaan. Dit hoeft echter helemaal niet het geval te zijn. De tijd zou immers ook *met* de wereld ontstaan kunnen zijn. In feite is dit laatste precies wat de moderne kosmologie met haar Big Bang theorie ons leert. Tegelijk met de oerknal zouden ruimte en tijd zijn ontstaan. In dit geval is er dus helemaal geen sprake van een 'lege tijd voorafgaand aan het begin van de wereld', zodat Kant's bewijs niet geldig is. Er is echter nog een tweede reden om dit bewijs te verwerpen. Zijn bewering dat het onmogelijk is dat in de lege tijd een ding ontstaat is onjuist. Kant gaat, net zoals Hume, namelijk uit van het beginsel dat iets dat voor ons voorstelbaar is ook mogelijk is<sup>28</sup>. Nu kunnen wij zonder te vervallen in logische contradicties denken dat er een boventemporeel wezen bestaat ofwel een wezen buiten de tijd dat een object in de tijd plaatst. Wij kunnen ons dus wel voorstellen dat in de lege tijd een ding ontstaat. Het is daarom volgens genoemd beginsel ook mogelijk dat in de lege tijd een ding ontstaat. Hieruit volgt dat, ook wanneer wij aannemen dat de wereld - indien zij een begin zou hebben - *in* de tijd is ontstaan, de afleiding van Kant niet geldig is. Zijn bewijs van de stelling dat de wereld geen begin heeft en dus in de tijd oneindig is dient dan ook vanwege de twee hierboven gegeven redenen verworpen te worden.

Laten we nu kijken hoe Kant denkt te bewijzen dat de wereld geen grenzen in de ruimte heeft en dus in ruimte oneindig is. Het bewijs van Kant verloopt als volgt 'Met betrekking tot het tweede punt nemen we allereerst het tegendeel aan, namelijk dat de wereld wat ruimte betreft eindig en begrensd is. Dan bevindt ze zich in een lege ruimte, die niet begrensd is. Er zou dus niet alleen een verhouding van de dingen *in de ruimte*, maar ook van de dingen *tot de ruimte* zijn. Omdat de wereld een absoluut geheel is en er buiten haar geen object van aanschouwing aanwezig is, en dus ook geen correlaat waartoe die wereld zich verhoudt, zou de verhouding van de wereld tot de lege ruimte derhalve een verhouding van de wereld tot *geen object* zijn. Maar zo'n verhouding, dus ook de begrenzing van de wereld tot de lege ruimte, is niets. Dus is de wereld wat de ruimte betreft helemaal niet begrensd, d.w.z. ze is ten aanzien van de uitgebreidheid oneindig'. Ook dit bewijs is niet geldig. De verhouding van de wereld tot de ruimte is inderdaad niet de verhouding tot een object van aanschouwing. We mogen hieruit niet concluderen dat deze verhouding daarom 'niets' is. Deze verhouding betreft immers de verhouding van de wereld als begrensde totaliteit tot de onbegrensde ruimte waarin de wereld ligt ingebed. Kant concludeert in zijn bewijs blijkbaar dat genoemde verhouding 'niets' is omdat de ruimte een a priori aanschouwingsvorm van de zintuiglijkheid is en precies daarom geen correlaat is waartoe de wereld als absoluut geheel zich kan verhouden. Kant mag in zijn bewijs echter helemaal geen beroep doen op de idealiteit van de ruimte. Zijn bewijzen van de these en antithese van iedere antinomie zijn immers bedoeld om te

<sup>28</sup> Zo stelt Rene van Woudenberg in zijn artikel 'Conceivability and model Knowledge': "The Treatise of Human Nature contains a section on the infinite divisibility of space and time in which Hume says: 'Tis an establish'd maxim in metaphysics that whatever the mind clearly conceives includes the idea of possible existence, or in other words, that nothing we imagine is absolutely impossible (1739-40, I.ii.2, 32)'. This maxim was certainly 'established' in the sense that very many of Hume's contemporaries accepted it. [...] Clarcke [...], for example, accepted it, as did [...] Price [...] and Wolff [...]. To be sure, Clarcke, Price and Wolff went even further. They not only endorsed, as did Hume, *What is conceivable, is possible* but also endorsed *What is inconceivable, is impossible*'. Uit paragraaf D van het tweede hoofdstuk van Van Cleve's boek 'Problems from Kant' kan opgemaakt worden dat ook Kant beide maximen hanteert. Iets is mogelijk dan en slechts dan als het voorstelbaar is. Ook voor Kant is het mogelijke dus gelijk aan het voorstelbare.

laten zien dat er tegenspraken ontstaan wanneer wij ons niet aan zijn kenleer houden. De claims van zijn kenleer (zoals de idealiteit van de ruimte en de tijd) mogen daarom niet gebruikt worden in de bewijzen zelf. De tegenspraken betreffen immers een argument voor zijn kenleer (namelijk in de zin dat deze kenleer geldt als de oplossing voor deze contradicties) en daarom kunnen deze claims niet gebruikt worden in de afleidingen van de tegenspraken zelf. Het kan immers niet zo zijn dat Kant's transcendentiaal idealisme de oplossing is voor een probleem dat zij eerst zelf heeft veroorzaakt! Overigens is er nog een geheel andere reden waarom het door Kant gegeven bewijs van de stelling dat de wereld in de ruimte oneindig is door ons verworpen moet worden. Wij kunnen ons immers weldegelijk, zonder dat er logische contradicties optreden, voorstellen dat de wereld grenzen in de ruimte heeft. Beschouw de eendimensionale zijde van een cirkel. Deze is begrensd in het tweedimensionale oppervlak. Zo is ook het tweedimensionale oppervlak van een bol begrensd in de driedimensionale ruimte. Op dezelfde wijze is eveneens het driedimensionale volume van een vierdimensionaal object begrensd in de vierdimensionale ruimte. We kunnen deze analogie doortrekken naar willekeurig hoge dimensies. Door nu aan te nemen dat de ruimte van onze wereld niet driedimensionaal, maar oneindig-dimensionaal is (een veronderstelling die niet tot logische contradicties leidt) volgt direct dat de wereld in elk van deze dimensies begrensd is. Het bewijs van Kant voor de onbegrensheid ofwel oneindigheid van de ruimte van de wereld kan daarom inderdaad niet geldig zijn. Zij sluit immers de hier beschreven mogelijkheid niet uit.

Hiermee is aangetoond dat Kant's bewijs voor de antithese van de eerste antinomie ongeldig is en daarom moet worden verworpen. Het is helemaal niet zo dat wij zoals Kant in zijn 'Opmerking over de antithese' beweert "deze twee ondingen, de lege ruimte buiten de wereld en de lege tijd ervóór, beslist moeten aannemen als we een grens van de wereld aannemen in ruimte of in tijd".

De eerste antinomie betreft dus helemaal geen tegenspraak. We gaan nu over tot de behandeling van Kant's tweede antinomie. Wij zullen het door Kant gegeven bewijs van de antithese van deze antinomie bespreken en vervolgens weerleggen. Zijn bewijs verloopt als volgt: 'Stel: een samengesteld ding (als substantie) bestaat uit enkelvoudige delen. Omdat elke uiterlijke verhouding, dus ook elke samenstelling uit substanties, alleen in de ruimte mogelijk is, moet de ruimte die het samengestelde inneemt uit evenveel delen bestaan als dat samengestelde zelf. Nu bestaat de ruimte niet uit enkelvoudige delen, maar uit ruimtes. Dus moet elk deel van het samengestelde een ruimte innemen. De absoluut eerste delen van ieder samengestelde zijn echter enkelvoudig. Dus neemt het enkelvoudige een ruimte in. Omdat nu al het reële dat een ruimte inneemt iets menigvuldigs bevat waarvan de delen zich buiten elkaar bevinden, dat dus samengesteld is, en omdat zo'n reël samengestelde niet uit accidenten (die zonder substantie niet buiten elkaar kunnen zijn), dus uit substanties bestaat, zou het enkelvoudige een substantieel samengestelde zijn, en dat is met zichzelf in tegenspraak'. In het zesde hoofdstuk van zijn boek 'Problems from Kant' geeft van Cleve een reconstructie van dit bewijs. Uitgaande van de veronderstelling dat een samengesteld ding uit enkelvoudige delen bestaat beweert Kant als eerste stap van zijn bewijs dat ieder deel van een samengestelde substantie een deel van de ruimte *vult*. De veronderstelde enkelvoudige delen van ieder samengesteld ding vullen dus ook een deel van de ruimte. Zij beschikken over uitgebreidheid en zijn dus geen extensieloze puntentiteiten. James Van Cleve wijst erop dat Kant extensieloze enkelvoudige delen uitsluit omdat dit soort puntentiteiten volgens hem nimmer louter door aggregatie de ruimte zouden kunnen vullen. De tweede premisse betreft de bewering dat iets dat een deel van de ruimte vult samengesteld moet zijn. Kant leidt deze tweede premisse af door een beroep op de volgende twee hulpstellingen: 'alles wat een bepaald deel van de ruimte vult heeft evenveel delen als dit ruimtedeel zelf' en 'ieder deel van de ruimte heeft delen'. Uit de beide premissen volgt nu de tegenspraak dat iedere enkelvoudige entiteit samengesteld moet zijn. De aanname dat een samengesteld ding uit enkelvoudige delen bestaat moet daarom verworpen worden waarmee het bewijs voltooid is. Ook aan dit bewijs kleven onoverkomelijke bezwaren.



In de eerste plaats is de eerste hulpstelling niet gefundeerd. Waarom zou een entiteit dat een deel van de ruimte vult evenveel delen moeten hebben als dit ruimtedeel zelf? Zo merkt bijvoorbeeld Van Cleve in genoemd hoofdstuk terecht op dat uit het feit dat een voorwerp dat een deel van de ruimte vult, hoe klein ook, altijd in gedachte deels rood en deels groen gekleurd kan worden niet volgt dat het voorwerp ook uit minimaal twee delen bestaat. Een object kan weliswaar *deels rood* en *deels groen* geveerd worden, maar daaruit volgt niet dat het object ook een *rood deel* en een *groen deel* zou moeten hebben. De tweede premisse van Kant's bewijs is daarom niet gefundeerd zodat zijn bewijs niet geldig is. Van Cleve geeft nog een tweede reden om het bewijs van Kant voor de antithese van de tweede antinomie te verwerpen. Kant's bewijs is namelijk zoals gezegd mede gebaseerd op de claim dat enkelvoudige delen niet extensieloos zijn omdat enkelvoudige delen zonder uitgebreidheid nimmer door louter aggregatie de ruimte kunnen vullen. Deze claim wordt eveneens door Kant niet gefundeerd. Van Cleve bespreekt hoe het mogelijk is dat een deel van de ruimte gevuld wordt door entiteiten die geen enkele uitgebreidheid bezitten: 'Suppose *S* is a set of points. Then the members of *S* will compose an extended whole – will fill a volume *V* – provided that (i) every subregion of *V*, no matter how small, contains at least one member of *S*, and (ii) every member of *S* falls within some subregion of *V*. These conditions can be fulfilled if *S* contains a *nondenumerable* infinity of points [...]. The intuition of Kant [...] was therefore mistaken: extensionless elements *can* compose an extended whole [...]'. We dienen vanwege deze en de eerder genoemde reden dan ook te concluderen dat het bewijs van Kant voor de antithese van de tweede antinomie niet geldig is en dus door ons moet worden verworpen. Ook Kant's tweede antinomie betreft daarom geen tegenspraak. We zullen nu de derde antinomie nader onderzoeken.

Het door Kant gegeven bewijs voor de antithese van zijn derde antinomie gaat als volgt: 'Stel: er bestaat een vrijheid in transcendentale zin, als een speciaal soort causaliteit, volgens welke de gebeurtenissen in de wereld zouden kunnen plaatsvinden – een vermogen namelijk om een toestand, dus ook een reeks van gevolgen van die toestand, in absolute zin te beginnen. Dan zal er niet alleen een reeks *dóór* deze spontaniteit in absolute zin beginnen, maar ook de bepaling zelf van die spontaniteit om de reeks voort te brengen, d.w.z. de causaliteit; er gaat dus niets vooraf waardoor deze plaatsvindende handeling volgens vaste wetten bepaald is. Maar elk begin van een handeling vooronderstelt een toestand waarin de oorzaak nog niet handelt, en een dynamisch eerste begin van de handeling vooronderstelt een toestand die met de voorafgaande toestand van diezelfde oorzaak geen enkele causale samenhang heeft, d.w.z. daar op geen enkele wijze uit volgt. Dus is de transcendentale vrijheid in tegenspraak met de wet van de causaliteit; het is een verbinding van de successieve toestanden van werkende oorzaken die eenheid van de ervaring onmogelijk maakt en die dus ook in geen enkele ervaring aanwezig is, dus een leeg bedenkfel'.

De kern van dit bewijs wordt gevormd door de redenering dat een vrije handeling een handeling betreft die op geen enkele manier wordt bepaald door causale natuurmechanismen. Zonder deze causale natuurmechanismen is het voor ons echter helemaal niet mogelijk om een samenhangende ervaring van de wereld te hebben. Het is de causale werking volgens vaste natuurwetten die onze coherente ervaring van de wereld pas mogelijk maakt. Zonder causaliteit tussen de gebeurtenissen zouden alle verschijnselen geheel incoherent zijn, zodat samenhangende ervaring onmogelijk zou zijn. Natuurcausaliteit is zo een noodzakelijke voorwaarde voor de volledige samenhang van onze ervaring. Hieruit zou dan volgen dat vrijheid in genoemde zin onmogelijk is<sup>29</sup>. Het probleem van

---

<sup>29</sup> Er is nog een andere interpretatie van het bewijs van Kant. De aanname van het bestaan van vrijheid zou tot een contradictie leiden omdat wij vrijheid nimmer kunnen ervaren. Deze interpretatie kan echter niet het door Kant bedoelde bewijs zijn omdat de empiristische doctrine die stelt dat het accepteren van het bestaan van iets onwaarneembaars epistemologisch ongeoorloofd is nu juist de kern vormt van de kenleer van Kant. Deze leer geldt volgens Kant als dé oplossing voor de vier problematische antinomieën. Welnu, een leer die geldt als de oplossing kan uiteraard niet worden gebruikt om het op te lossen probleem eerst zelf te creëren.

dit bewijs is natuurlijk dat dit laatste helemaal niet volgt. In het bewijs wordt immers de logisch consistente en tevens voor ons voorstelbare mogelijkheid niet uitgesloten dat vrijheid door ons weliswaar niet in de uiterlijke zin kan worden waargenomen, maar daarom desalniettemin toch reëel bestaat en geldt als oorzaak van vele door ons in uiterlijke en innerlijke zin waarneembare gebeurtenissen. De ontkenning van de antithese betreft immers niet de bewering dat *alles* vrijheid is, maar slechts de bewering dat vrijheid een *deel van* onze wereld uitmaakt. In het geval van de genoemde logisch voorstelbare mogelijkheid is nog altijd voldaan aan de in het bewijs genoemde noodzakelijke voorwaarde voor het bestaan van onze volledig samenhangende ervaring. Wanneer vrijheid slechts de verklaringsgrond is voor een relatief beperkt deel van alle gebeurtenissen in de wereld, en dus het overgrote deel van de gebeurtenissen in de wereld door natuurcausaliteit wordt bepaald, is inderdaad aan de in het bewijs genoemde mogelijkheidsvoorwaarde voor de eenheid ofwel de coherentie van onze ervaringen van de wereld voldaan<sup>30</sup>. Wij stellen daarom vast dat het door Kant gegeven bewijs voor de antithese van de derde antinomie niet houdbaar is en dus moet worden verworpen. De conclusie is dan ook dat ook de derde antinomie géén tegenspraak betreft.

We gaan nu in op Kant's laatste antinomie en zullen aantonen dat het bewijs van de antithese van deze antinomie ook verworpen dient te worden. De antithese van de vierde antinomie stelt dat er geen absoluut noodzakelijk wezen bestaat. Om deze antithese te bewijzen moet bewezen worden dat een dergelijk wezen noch *in* de wereld, noch *buiten* onze wereld kan bestaan. Wij zullen laten zien dat zijn bewijs voor de bewering dat er buiten de wereld geen absoluut noodzakelijk wezen bestaat ongeldig is. Daarmee is dus zijn gehele bewijsvoering voor de antithese ongeldig. Kant's bewijs voor genoemde bewering gaat als volgt: 'Stel [...]: er bestaat een absoluut noodzakelijke oorzaak van de wereld buiten die wereld. Dan zou die oorzaak, als hoogste lid in de *reeks van oorzaken* van de veranderingen in de wereld, het bestaan van die veranderingen en hun reeks beginnen. Maar die oorzaak zou dan ook moeten beginnen te handelen, en haar causaliteit zou tot de tijd horen, en daarom ook tot geheel van de verschijningen, d.w.z. tot de wereld. Derhalve zou zijzelf, de oorzaak, niet buiten de wereld zijn, wat in tegenspraak is met de vooronderstelling. Dus bestaat er [...] buiten de wereld [...geen] absoluut noodzakelijk wezen'. De essentie van dit bewijs wordt gevormd door de gedachte dat een gegeven oorzaak als begin van de reeks van haar gevolg(en) noodzakelijk zelf in de tijd moet bestaan. De causale werking van iedere oorzaak zou noodzakelijk een werking in de tijd zijn. Deze claim is echter niet houdbaar. Zo is de geldigheid van de claim  $a=2$  de oorzaak van de geldigheid van de claim  $a*a=a+a$ . Evenzo zijn de postulaten van de vlakke meetkunde de oorzaak voor de juistheid van de stelling dat de som van de hoeken van een vlakke driehoek gelijk is aan twee rechte hoeken. Causaliteit hoeft dus niet noodzakelijk een temporele categorie te zijn. De oorzaak van iets hoeft anders gezegd helemaal niet in de tijd te bestaan. We concluderen zo dat ook het bewijs van de antithese van de vierde antinomie niet geldig is en dus moet worden verworpen. De laatste antinomie betreft evenmin een tegenspraak.

---

Bovendien is ook de claim dat vrijheid niet kan worden ervaren discutabel. *Uiterlijke* ervaring van vrijheid mag wellicht onmogelijk zijn. Veel filosofen hebben echter gewezen op de *innerlijke* ervaring van vrijheid.

<sup>30</sup> Een tweede onoverkomelijk bezwaar tegen het bewijs is het feit dat genoemde voorwaarde in het bewijs weliswaar ingezet, maar niet gefundeerd wordt. Bovendien kan Kant niet volstaan met een beroep op zijn 'transcendentiaal idealisme' als fundering van deze voorwaarde. Kant ziet zijn kenleer immers als oplossing voor het probleem van de antinomieën. Zijn leer kan dus niet worden ingezet om deze antinomieën eerst te produceren. Kant beschouwt zijn leer als hét antwoord op, niet als (mede)veroorzaker van, de antinomieën. De door het bewijs ingezette noodzakelijke voorwaarde voor de eenheid van onze ervaringen kan zelfs niet gefundeerd worden omdat zij aantoonbaar ongeldig is. Neem onze ervaring van een man die onbeweeglijk op een bankje in het park zit en opeens opstaat om huiswaarts te keren. Deze ervaring kan begrepen worden als een *samenhangende* ervaring van een door een *vrij wilsbesluit* veroorzaakte gebeurtenis. Hieruit volgt dat natuurcausaliteit helemaal geen noodzakelijke voorwaarde is voor de coherentie van onze ervaringen.

Géén van de vier antinomieën levert dus een tegenspraak op. Een tegenspraak treedt immers pas op zodra we beschikken over een overtuigend bewijs voor zowel de these als de antithese<sup>31</sup>. Wij moeten daarom vaststellen dat ook het derde en laatste argument van Kant voor zijn empiristische dogma dat kennis over het bovenzinnelijke principieel onmogelijk is moet worden verworpen. Hij heeft daarom uiteindelijk geen enkel houdbaar argument voor zijn gebod dat ons denken de grens van het zintuiglijke niet mag overschrijden. Noch het argument op basis van het gegeven zijn van apodictische natuurkennis, noch zijn objectieve en subjectieve transcendentale deductie, noch zijn antinomieën argument is geldig. De kennisleer van Kant is dus één omvangrijke maar onbewezen articulatie van een ongefundeerd vooroordeel. Namelijk zijn persoonlijke overtuiging dat, zoals hij zelf in zijn ‘Kritik’ opmerkt ‘het altijd een vermetele aanmatiging blijft om buiten het geheel van alle mogelijke aanschouwingen nog een object aan te nemen dat niet in een mogelijke waarneming gegeven kan zijn’. Ieder epistemisch reiken voorbij het zintuiglijke ziet hij als hoogmoed.

Naast het feit dat Kant’s kenleer ongefundeerd blijkt te zijn dient hier ook te worden opgemerkt dat velen hebben gewezen op de innerlijke tegenstrijdigheden van zijn kenleer. Zo geldt volgens Kant het noumenale onkenbare ding-op-zichzelf als bron van ofwel verklaringsgrond voor al onze zintuiglijke gewaarwordingen. De noumena *veroorzaken* dus al onze zintuiglijke prikkels ofwel sensaties. Deze bewering is echter volstrekt in tegenspraak met zijn dogma dat de zuivere a priori verstandscategorieën, waaronder die van ‘oorzaak en gevolg’, uitsluitend van toepassing zijn op objecten van mogelijke aanschouwing en dus nooit op de op zichzelf bestaande noumena mogen worden toegepast. Overigens betreft Kant’s kennisleer als zodanig überhaupt één grote illegitieme overschrijding van de door deze kennisleer zelf ingestelde ervaringsgrens aan ons kenvermogen. De dogma’s van Kant’s kenleer betreffen dus uitgaande van deze kenleer helemaal geen kennis<sup>32</sup>.

Bovendien is ook Kant’s claim dat het noumenale onkenbaar is in flagrante tegenspraak met veel door hem in zijn ‘Kritik der reinen Vernunft’ gedane uitspraken over het noumenale. Zo weet Kant ons te vertellen dat de noumena principieel onkenbaar zijn, dat de noumena buiten ruimte en tijd bestaan en dat geen enkele zuivere verstandscategorie legitiem op de dingen-in-zichzelf kan worden toegepast. Ook weten we volgens Kant dat de noumena de locus zijn van de vrijheid. In zijn boek ‘Problems from Kant’ vermeldt Van Cleve dat Kant ook meent dat veel van Leibniz’ ontologische principes van toepassing zijn op de noumena. Zo beweert Kant dat alle noumena zijn opgebouwd uit enkelvoudige bestanddelen en stelt Kant dat twee kwalitatief gelijke noumena ook numeriek identiek moeten zijn. Daarnaast meent Kant dat het beginsel van Leibniz volgens welke alle relaties uiteindelijk gegrond zijn in één of meerdere niet-relatieve eigenschappen geldig is voor alle dingen-in-zichzelf. Kant denkt al met al dus inderdaad, ondanks het strenge dogma van zijn eigen kennisleer, het nodige over de noumenale wereld te weten.

Uit de bovenstaande observaties volgt dan ook dat de transcendentiaal idealistische kennisleer van Kant niet alleen ongefundeerd, maar ook innerlijk incoherent ofwel volstrekt zelfcontradictoir is.

## VIII

<sup>31</sup> Het is daarom voldoende om, zoals wij deden, te laten zien dat het bewijs voor iedere antithese ongeldig is. Dit wil niet zeggen dat de bewijzen voor de thesen wel geldig zouden zijn. Zo betoogt Schopenhauer in zijn werk ‘De wereld als wil en voorstelling’ dat Kant’s bewijzen voor de thesen allemaal onhoudbaar zijn.

<sup>32</sup> Zo volgt uit Kant’s kennisleer dat ieder a priori kennisoordeel analytisch (i.e. geldig louter op grond van de betekenis van de in het oordeel optredende begrippen) of synthetisch (i.e. niet-analytisch) moet zijn. Nu toont Michael N. Forster in hoofdstuk 11 van zijn boek ‘Kant and Skepticism’ echter overtuigend aan dat Kant’s bewijs van de geldigheid van zijn twaalf a priori zuivere verstandsprincipes a priori kennisoordelen bevat die volgens zijn eigen kennisleer noch analytisch, noch synthetisch kunnen zijn. Ook hieruit blijkt de innerlijke tegenstrijdigheid ofwel interne incoherentie van de kritisch empiristische kennisleer van Kant.

De door Kant ingestelde ervaringsgrens aan ons kenvermogen waaraan de westerse traditie vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw tot in onze tijd onverminderd heeft vastgehouden mist dus iedere grond. Dit is in zichzelf een verbijsterende constatering. Hoe kon onze rijke westerse denktraditie zich zo verliezen in een dogma dat op louter persoonlijke voorkeuren is gebaseerd?

Slechts een enkeling, zoals Nietzsche, heeft echt oog gehad voor de onrechtmatigheid van de door Kant ingevoerde inperking van ons denken. Het door Kant ingestelde verbod ofwel de door hem opgelegde ervaringsgrens aan ons kennen is Nietzsche een doorn in het oog. Dit blijkt ondermeer uit het volgende in zijn boek 'Voorbij goed en kwaad' voorkomende fragment: "Het is vooral de aanblik van de poespasfilosofen die zich 'werkelijkheidsfilosofen' of 'positivisten' noemen, die een riskant wantrouwen in de ziel van een jonge, ambitieuze geleerde kan zaaien: in het gunstigste geval zijn het zelf geleerden en specialisten, - 'je kunt het met je vingers beetpakken!' - het zijn allen overwonnen, onder de heerschappij van de wetenschap *teruggebrachte* mensen, die ooit *meer* van zichzelf hebben verlangd, zonder dat zij gerechtigd waren tot dit 'meer' en de verantwoordelijkheid die dit met zich meebrengt - en die nu, eerzaam, met ingehouden woede, wraakzuchtig, het *ongeloof* aan de soevereine taak en de voornaamheid van de filosofie in woord en daad vertolken. Ten slotte: hoe zou het ook anders kunnen! De wetenschap bloeit tegenwoordig en het goede geweten straalt ervan af, terwijl het schamele niveau waartoe de hele moderne filosofie geleidelijk gezonken is, wantrouwen en wrevel, of zelfs spot en medelijden wekt. Tot 'kennistheorie' gereduceerde filosofie, in feite niet meer dan een bescheiden onthoudings- en matigheidsleer: een filosofie die bij lange na niet over de drempel heen komt en zichzelf angstvallig het recht naar binnen te gaan *ontzegt* - dat is filosofie die op sterven ligt, een einde, een doodstrijd, iets wat medelijden wekt. Hoe zou een dergelijke filosofie kunnen - *heersen!*".

Nietzsche wil zich niet laten weerhouden door Kant's inperkende onthoudings- en matigheidsleer. Zo merkt Rüdiger Safranski in zijn boek 'Romantiek: Een Duitse affaire' terecht op dat de door Nietzsche in zijn boek 'De vrolijke wetenschap' gedane uitspraak 'Eindelijk mogen onze schepen weer uitvaren, op elk gevaar af uitvaren, elk waagstuk van de op kennis beluste is weer geoorloofd, de zee, *onze* zee ligt weer voor ons open, misschien was er nooit eerder zo'n "open zee" een rechtstreekse verwijzing moet zijn naar de volgende in Kant's 'Kritik' voorkomende passage: 'Wij hebben het land van het zuivere verstand niet alleen doorkruist [...] maar ook opgemeten en elk ding dat daar voorkomt zijn plaats geweest. Maar dit land is een eiland [...] omringt door een weidse stormachtige oceaan [...] waar menige mistbank en snel wegs meltend ijs ons nieuwe landen voorliegt, en doordat dit de zeevarende op zijn ontdekkingsreis onophoudelijk met ijdele hoop misleidt, stort deze zich in het avontuur, wat hij nooit ofte nimmer kan laten en wat hij toch ook nooit ofte nimmer tot een goed einde kan brengen'. Nietzsche ziet geen enkele overtuigende reden om op Kant's 'eiland' te blijven. Hij wil uitvaren om de 'stormachtige oceaan' te trotseren.

Dit 'uitvaren' is pas met de weerlegging van de kennisleer van Kant eerst mogelijk geworden. Er is eenvoudigweg geen dwingende reden om ons denken louter op het zintuiglijk waarneembare te richten. Met de door ons in dit deel te ontwikkelen kennisleer willen we dan ook aantonen dat het inderdaad weldegelijk mogelijk is om kennis te verwerven over het bovenzintuiglijke. Toch mogen we niet vergeten dat Kant's 'Kritik der reinen Vernunft' een aantal belangrijke inzichten bevat die belangrijk zijn voor de ontwikkeling van genoemde alternatieve kennisleer. Onze alternatieve kennisleer is daarom in een bepaald opzicht nog altijd schatplichtig aan Kant's kritische onderzoek. Zo heeft Kant met zijn distinctie tussen het fenomenale en het noumenale een belangrijke stap gezet richting een, zoals we nog zullen zien, echt adequaat onderscheid tussen 'de wereld in zichzelf' en 'de wereld voor ons'. Hoewel dit onderscheid dus niet samenvalt met Kant's distinctie van het fenomenale tegenover het noumenale, geldt wel dat het zijn distinctie was die de weg heeft geopend om tot genoemd epistemologisch correct en vruchtbaar onderscheid te komen. Ook was het Kant die ons met zijn kritische onderzoekingen heeft gewezen op de mogelijkheid een

objectiviteit te vinden *in* de subjectiviteit in plaats van steeds maar weer de nadruk te leggen op een vermeende onoverbrugbare tegenstelling tussen het subjectieve en het objectieve. Daarnaast was het Kant die ons heeft doen inzien dat iedere wijsgerige kennisleer moet aanvangen met een antropologie van de mens en een duiding van de verhouding van de mens tot haar wereld. Maar het wellicht allerbelangrijkste inzicht dat we aan Kant's onderzoek danken is het besef dat, zoals hij zelf zegt, zonder een kritiek van de zuivere rede in de metafysica geen enkele vooruitgang kan worden geboekt. Dat zijn eigen kennisleer als weerlegd moet worden beschouwd is dan ook geen vrijbrief om ons weer ongeremd over te geven aan allerlei dogmatische speculaties. De inzet van de te ontwikkelen alternatieve kennisleer is om te komen tot een kennisleer welke kennis van het bovenzintuiglijke toelaat *zonder* te vervallen in onacceptabel pre-Kantiaans dogmatisme met haar absolute waarheidspretenties. Onze alternatieve kennisleer moet dus zowel klassiek dogmatisme, scepticisme als positivisme vermijden. Een enorme uitdaging waartoe wij nu zullen overgaan.

## IX

Zoals gezegd grondvest Kant zijn epistemologie op een specifieke antropologie van de menselijke geest. In zijn 'Kritik' identificeert en analyseert hij de verschillende menselijke geestesvermogens die volgens hem een belangrijke rol spelen bij het cognitieve proces van kennisverwerving. Kant betreft in deze analyse eveneens de volgens hem geldende relatie tussen deze mentale vermogens en de buiten de mens gegeven extramentale werkelijkheid. Ook wij zullen vertrekken vanuit een bepaalde antropologie van de mens en vanuit een specifieke opvatting over de verhouding tussen mens en wereld ofwel de menselijke zijnsconditie. Onze uitgangspunten wijken echter af van die van Kant. De harde rots waarop onze spade terugstuit, het gegevene dat aanvaard moet worden, is het uitgangspunt dat er één werkelijkheid is waarin wij als mens geworpen zijn. Wij zijn radicaal *in* de wereld. Onze zijnswijze betreft een opgenomen zijn in het zijnsgeheel. Deze onomkeerbare geworpenheid in de werkelijkheid is constitutief voor het menselijk bestaan. Wij nemen dan ook afstand van de cartesiaanse traditie waarin ook Kant stond en volgens welke de mens in essentie begrepen moet worden als een van de wereld separeerbaar *res cogitans* aan wie de gehele wereld gelijk in een theater verschijnt als een voorstelling op een podium. Ons eerste uitgangspunt is met name door Heidegger ontwikkeld in zijn werk 'Sein und Zeit'. Heidegger breekt met de traditie van het cartesiaanse theater en spreekt over onze wereld als *umwelt*. Dit begrip gaat terug op de door Husserl ontwikkelde conceptie van *lebenswelt*, maar verschilt daar uiteindelijk fundamenteel van. Het was Heidegger die de menselijke zijnswijze nadrukkelijk als een onvermijdelijk *in-der-welt-sein* opvat. De zijnsconditie van de mens is er één van *geworfenheit*. Mens en wereld vormen een onontwaaarbaar geheel. Wij kunnen onszelf niet begrijpen als een van de wereld gescheiden subject aan wie de wereld als representatie wordt voorgeschoteld. Überhaupt schiet iedere poging om echt greep te krijgen op de aard van de ontologische verhouding tussen onszelf en de wereld tekort. Tegelijkertijd is de mens een reflexief wezen dat in staat is om haar zijnswijze als mens te onderscheiden van het zijn van de gehele wereld als zodanig. Hoewel we dus geen greep krijgen op de eigenlijke ontologische relatie tussen ons bestaan en dat van de hele wereld kunnen we wel als mens een onderscheid maken tussen de wereld als totaliteit en onze eigen existentie. Daarom zijn we toch in staat om als mens een perspectief in te nemen op de totale wereld waarbinnen wij als mens bestaan en waarmee we op onnavolgbare wijze verstrengeld zijn. Op deze manier is het dus voor iedere mens toch mogelijk om zich te oriënteren op het de mens omvattende zijnsgeheel.

In tegenstelling tot Heidegger blijft Husserl een cartesiaan. Zijn *lebenswelt* is geconstitueerd uit aan ons bewustzijn verschijnende fenomenen. De wereld is volgens Husserl dus uiteindelijk een voorhanden gegevenheid, terwijl de wereld bij Heidegger het ons omringende betreft waarin de mens onlosmakelijk ofwel totaal onafscheidelijk is opgenomen. De mens is bij Heidegger niet een apart subject tegenover de wereld. Wij zijn een inherent deel van de wereld. Toch kunnen wij als mens ons bewustzijn reflexief terugbuigen op onszelf en zo een verschil maken tussen enerzijds

de wereld waarin wij zijn geworpen en anderzijds ons *er-zijn* als onverbreekelijk in deze wereld bevat. De mens kan zo een invalshoek kiezen op het zijnsgeheel dat haar onontwarbaar omvat.

Het tweede antropologische uitgangspunt van onze kenleer betreft het gegeven dat ons denken en waarnemen onvervreemdbare menselijke vermogens zijn. Wij kunnen van deze intrinsiek met ons mens-zijn verbonden vermogens geen afstand nemen zonder op te houden mens te zijn. De mens kan nooit buiten haar wijze van ingebed zijn in de wereld treden precies omdat de mens nimmer buiten haar specifiek menselijke wijze van waarnemen en denken kan treden. Zo is het menselijke denk- en waarnemingsvermogen dus onlosmakelijk met de menselijke zijnsconditie verbonden<sup>33</sup>.

Uit het onomkeerbaar gesitueerd zijn van de mens in de wereld en haar principiële onmacht om buiten haar specifiek menselijke denken en waarnemen te stappen volgt onmiddellijk dat de mens onmogelijk kan ontsnappen aan haar strikt menselijke invalshoek op de wereld. Een echt absolute onafhankelijke invalshoek op de wereld is voor de mens onmogelijk. Deze kloof tussen enerzijds onze beperkte menselijke oriëntatie op de wereld en anderzijds een al dan niet bestaande absolute onafhankelijke oriëntatie op de wereld is voor de mens fundamenteel onoverbrugbaar. Hoewel we uitgaan van één wereld dienen we dus een formeel onderscheid te maken tussen de verschillende invalshoeken waaronder de wereld kan worden beschouwd. De *wereld voor ons* betreft de wereld zoals geïmpliceerd door de onvervreemdbaar menselijke oriëntatie op de wereld. De wereld voor ons is dus de wereld zoals wij haar verstaan en meemaken. De *wereld in zichzelf* betreft de wereld zoals zij geheel op zichzelf genomen ofwel onafhankelijk van de menselijke oriëntatie bestaat. De wereld in zichzelf is de voor de mens ontoegankelijke werkelijke werkelijkheid. Wij kunnen onmogelijk achterhalen hoe de wereld in zichzelf is omdat wij ons als mens niet kunnen ontdoen van onze menselijke vermogens en onze menselijke wijze van ingebed zijn in de wereld. Hoewel het dus in beginsel mogelijk is dat de wereld voor ons samenvalt met de wereld in zichzelf, zullen wij dit nimmer kunnen vaststellen. Wij kunnen zelfs nooit weten of een absolute onafhankelijke oriëntatie op de wereld überhaupt mogelijk is. Zelfs wanneer wij zouden weten dat een dergelijke oriëntatie mogelijk is, dan nog zullen wij nooit weten of onze specifiek menselijke oriëntatie op de wereld al dan niet samenvalt met deze onafhankelijke absolute oriëntatie op de wereld. Dit vanwege het feit dat wij zoals gezegd nimmer kunnen weten of de wereld voor ons samenvalt met de wereld in zichzelf. Wij zijn voor altijd onvermijdelijk betrokken op de wereld voor ons. Nooit kunnen wij buiten de kaders van de wereld voor ons treden om te raken aan de echt werkelijke werkelijkheid. De wereld in zichzelf blijft voor ons verborgen en dus onkenbaar. De realiteit is er, maar wij kunnen de realiteit nimmer kennen zoals hij is. We kunnen slechts achterhalen hoe wij de wereld beleven en structureren. We komen dus nooit verder dan inzicht in de wereld voor ons.

Precies omdat kennis over de wereld in zichzelf onbereikbaar is dient de epistemologie zich niet langer bezig te houden met het najagen van kennis over hoe de wereld op zichzelf is. Een echt absolute invalshoek op de wereld is voor de mens onmogelijk. Uitgaande van ons fundamenteel beperkte oriëntatie op de wereld dienen al onze kennisclaims uitsluitend de wereld voor ons als object te hebben. Omdat wij niet kunnen ontsnappen aan onze gelimiteerde menselijke conditie zijn wij uitsluitend in staat om kennisclaims over de wereld voor ons te rechtvaardigen. Ons rest niet anders dan het zoeken naar rechtvaardigingen voor oordelen uitgesproken vanuit ons inherent beperkte menselijke perspectief op de wereld en dus betrekking hebbend op de wereld voor ons.

---

<sup>33</sup> Zoals eerder aangegeven zijn al onze specifiek menselijke vermogens op langere termijn aan verandering onderhevig. De mens is immers zoals elk natuurwezen onderworpen aan het proces van natuurlijke selectie. Dit gegeven is voor de te ontwikkelen kenleer echter niet van belang. Bij het proces van het verwerven van kennis mag immers aangenomen worden dat de aan ons ter beschikking staande vermogens onveranderlijk zijn. Bovendien spreken we hier uitsluitend over de onvervreemdbare natuur van de aan het begin van het derde millennium levende concreet-historische mens. Voor hen is de alternatieve kenleer allereerst bedoeld.

## X

Bij Kant zagen we een onderschikking van het denken aan de waarneming. De aanspraak van het denken werd door hem beperkt tot de eindige, empirische werkelijkheid van de mens. Er is echter zoals we lieten zien geen reden voor het verlenen van het primaat aan de empirische ervaring. Wij moeten daarom waken voor een eenzijdige fetisjistische bevooroordeeling van de zintuiglijkheid boven het denken. Beide vermogens dienen door ons in tegenstelling tot bij Kant gelijkwaardig te worden behandeld. We kunnen zowel ons denken als onze empirische ervaring vrij en onbegrensd inzetten zolang niet vaststaat dat deze vermogens onbetrouwbaar zijn. Zolang niet vaststaat dat ons denken of onze empirische ervaring onbetrouwbaar is kunnen we er probleemloos, en zonder grenzen in acht te nemen, ongebreideld gebruik van maken om tot kennis van de wereld voor ons te komen. Precies omdat wij deze vermogens zelf niet argumentatief kunnen funderen, noch aan deze vermogens kunnen ontsnappen, rest ons niets anders dan deze beide vermogens te gebruiken zolang hun onbetrouwbaarheid niet vaststaat. Juist omdat we eenvoudig niet anders kunnen dan ons denken en onze empirische ervaring te gebruiken kunnen wij niet anders dan deze intrinsiek met onze zijnswijze verbonden vermogens vertrouwen en dus maximaal benutten – totdat blijkt dat ze onbetrouwbaar zijn of blijkt dat we alsnog bepaalde grenzen aan deze vermogens moeten stellen. Meer specifiek zijn we dus gerechtvaardigd om ons denken op welk terrein dan ook in te zetten omdat we onmogelijk géén gebruik van dit vermogen kunnen maken en er tot dusver geen overtuigend argument is gegeven om aan het inzetten van ons denken bepaalde grenzen te stellen.

Ons denken en ons waarnemen spelen dus een volstrekt gelijkwaardige rol bij het achterhalen van de inhoud en de structuur van de wereld voor ons. Ons denken kan tot inzichten in de wereld voor ons leiden zonder dat hierbij sprake hoeft te zijn van enige fundering in empirische waarneming.

De vraag is nu wat voor een soort oordelen over de wereld voor ons beschouwd kunnen worden als epistemologisch gerechtvaardigd. Hiertoe maken we onderscheid tussen oordelen die door ons beslissend en die door ons niet-beslissend gerechtvaardigd kunnen worden. Een oordeel P over de wereld voor ons is *beslissend-gerechtvaardigd* indien wij als mens *eenvoudigweg niet anders kunnen dan P accepteren*. Er zijn verschillende omstandigheden aanwijsbaar waaronder we P als beslissend-gerechtvaardigd kunnen aanmerken. Zo is oordeel P beslissend gerechtvaardigd indien we uit de negatie van P een voor ons als mens volstrekt absurde conclusie kunnen afleiden door het toepassen van universeel geaccepteerde redeneerregels, zoals *modus ponens*. Oordeel P is eveneens beslissend gerechtvaardigd indien de negatie van P volstrekt in tegenspraak is met de feitelijke onvervreembare praxis van het geleefde menselijke leven als zodanig. Oordeel P is anders gezegd onmisbaar voor ons praktische leven ofwel onontbeerlijk om in ons dagelijks leven überhaupt te kunnen functioneren. Verder is oordeel P tevens beslissend-gerechtvaardigd indien wij zonder de acceptatie van dit oordeel niet eens in staat zouden zijn om onze eigen menselijke zijnsconditie te verwoorden. Tenslotte is een oordeel P beslissend-gerechtvaardigd indien het niet mogelijk is om P niet te geloven. In dit geval is P dus beslissend-gerechtvaardigd omdat wij vanuit onze natuur eenvoudigweg geen weerstand kunnen bieden tegen het geloven van P. Het geloof in P is anders gezegd een rechtstreeks gevolg van onze natuurlijke constitutie. Ons geloof dat P volgt direct uit onze ‘wiring’ ofwel ‘make-up’. Het ligt dan ook niet in onze macht om ons geloof in P op te geven. Ten slotte is een oordeel P over de wereld voor ons beslissend-gerechtvaardigd indien P voor ons intuïtief volstrekt zelf-evident is. Haar begrijpen resulteert in directe acceptatie.

Samenvattend kunnen we dan ook stellen dat een oordeel P voor ons beslissend-gerechtvaardigd is indien wij ons als mens onmogelijk kunnen *voorstellen* dat niet-P het geval is<sup>34</sup>. Wij kunnen

---

<sup>34</sup> Een oordeel P is voor ons *voorstelbaar* dan en slechts dan als wij ons kunnen inbeelden hoe ofwel op welke wijze P het geval zou kunnen zijn, zonder dat we daarbij ons feitelijke leven en mens-zijn hoeven te

misschien logisch consistent denken *dat* niet-P het geval is, maar wij kunnen ons onmogelijk inbeelden *hoe* ofwel *op welke wijze* niet-P het geval zou kunnen zijn, zonder dat we daarbij ons feitelijke leven en mens-zijn hoeven te verloochenen. Wij kunnen anders gezegd als mens niet een denkbaar verhaal ofwel voor ons denken navolgbare narratieve uiteenzetting construeren van de omstandigheden waaronder niet-P inderdaad het geval zou zijn, zonder daarbij ons eigen leven en mens-zijn te verloochenen. Het logisch consistent zijn van een gepostuleerde constellatie is dus geen voldoende (maar wel een noodzakelijke) voorwaarde voor het voor ons voorstelbaar zijn van deze gepostuleerde constellatie. Zelfs voor ons denkbare ofwel voor ons denken navolgbare verhalen van de omstandigheden waaronder een bepaalde constellatie X inderdaad het geval zou zijn, maar waarin een beroep wordt gedaan op een soort cartesiaanse ‘kwade genius’ die al onze indrukken veroorzaakt, gelden niet als een voldoende voorwaarde voor het ons als mens kunnen voorstellen van X. Een dergelijk denkbaar verhaal is immers in volstrekte tegenspraak met ons concreet geleefde leven en menselijke conditie. Als we zeggen dat we ons een dergelijke ‘kwade genius’ kunnen voorstellen dan is dat in tegenspraak met het feit dat wij als mens juist niet anders kunnen dan in ons feitelijke concrete leven te geloven dat deze kwade genius niet bestaat. We verloochenen ons leven en mens-zijn zodra we menen dat we ons zo’n genius kunnen voorstellen.

Daarnaast kan een oordeel P over de wereld voor ons ook *niet-beslissend-gerechvaardigd* zijn. Zo is bijvoorbeeld oordeel Q over de wereld voor ons niet-beslissend-gerechvaardigd indien Q voor ons prima facie voldoende plausibel en aannemelijk is. In dat geval ligt de bewijslast bij hen die Q niet willen accepteren. Aangezien oordeel Q op het eerste gezicht ofwel prima facie door onze normaal functionerende cognitieve vermogens van waarnemen en denken ingegeven wordt zal diegene die Q wil verwerpen met een voldoende overtuigende reden voor het verwerpen van Q moeten komen. Het mag duidelijk zijn dat louter het feit dat niet-Q in de hierboven aangegeven zin voorstelbaar is géén reden vormt voor het verwerpen van Q. Meer algemeen is een oordeel P over de wereld voor ons *niet-beslissend-gerechvaardigd* indien (1) oordeel P niet beslissend-gerechvaardigd is (2) er een argument voor P gegeven is, dat overigens ook een beroep op prima facie plausibiliteit kan zijn (3) het gegeven argument voor oordeel P aan minimale epistemische

---

verloochenen. De uitspraak ‘P is voorstelbaar’ is zo dus equivalent met de uitspraak ‘Wij kunnen een voor ons als mens denkbaar verhaal ofwel een voor ons denken navolgbare narratieve uiteenzetting geven van de omstandigheden waaronder P inderdaad het geval is, zonder daarbij ons eigen leven en mens-zijn te hoeven verloochenen. Laat nu BGO de verzameling van de door ons op dit moment beslissend-gerechvaardigde oordelen zijn. Een noodzakelijke voorwaarde voor het ons kunnen voorstellen van oordeel P is dan dat uit ‘het verhaal van de omstandigheden waaronder P waar is’ samen met BGO géén contradictie afleidbaar is. Het concept van *voorstelbaarheid* is historisch relatief. De mens is immers aan evolutionaire verandering onderhevig. Zoals gezegd is deze historische relativiteit van de notie van voorstelbaarheid en daarmee dus uiteindelijk ook van de noties van (niet)-beslissende-rechvaardiging (én zoals we zullen zien de notie van kennis) geen bezwaar. Wij spreken in dit werk immers niet over een boventijdelijke ‘essentie’ van de mens, maar juist uitsluitend over de onvervreembare menselijke natuur van de aan het begin van het derde millennium levende concreet-historische mens. Bovendien is de notie van niet-beslissende-rechvaardiging überhaupt temporeel. Zo kan ik op dit moment niet-beslissend-gerechvaardigd zijn om te geloven dat Jan thuis is (bijvoorbeeld omdat Jan dat mij gisteren verteld heeft). Zodra ik echter Jan buiten zie lopen ben ik niet langer niet-beslissend-gerechvaardigd om te menen dat Jan thuis is. Ik ben in dat geval echter nog niet beslissend-gerechvaardigd om te geloven dat Jan niet thuis is. Diegene die ik zie lopen zou immers een dubbelganger van Jan kunnen zijn. Zéér onwaarschijnlijk weliswaar, maar door ons niettemin voorstelbaar. Stel overigens geheel hypothetisch dat ik er echt zeker van kan zijn dat Jan daar loopt. In dat geval kan ik mij niet langer voorstellen dat Jan thuis is omdat deze claim in tegenspraak is met het BGO oordeel ‘Jan loopt daar’. Dit terwijl er natuurlijk wél voor mij een mogelijke wereld bestaat waarin Jan thuis is. ‘S kan P voorstellen’ is daarom niet hetzelfde als ‘Er bestaat voor S een mogelijke wereld waarin P’. Overigens kan eenvoudig worden ingezien dat singuliere observatieclaims zoals ‘Daar loopt Jan’ niet tot de BGO behoren.



deugden voldoet, waarop we hier niet nader zullen ingaan<sup>35</sup> (4) er geen argument voor de negatie van P bekend is met even grote of zelfs grotere epistemische deugden dan het argument voor P.

Voorbeelden van beslissend-gerechvaardigde oordelen over de wereld voor ons zijn bijvoorbeeld de door ons feitelijk gehanteerde logische redeneerwetten<sup>36</sup> en het oordeel dat er een buitenwereld en andere mensen bestaan. Ook is het oordeel dat er überhaupt zinvol gesproken kan worden over de wereld in zichzelf beslissend-gerechvaardigd. De wereld voor ons waarop wij als mens direct betrokken zijn verwijst immers onvermijdelijk naar het bestaan van de wereld in zichzelf als haar noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde. Dit formele onderscheid is voor ons als mens dwingend.

Niet-beslissend-gerechvaardigde oordelen zijn ondermeer alle singuliere waarnemingsuitspraken zoals ‘daar staat een boom’ of ‘deze trui is rood’. Zo is de bewering C ‘daar staat een boom’ niet beslissend-gerechvaardigd omdat de mogelijkheid dat daar geen boom staat (en we dus ten onrechte menen daar een boom te zien) voor ons zonder al te veel moeite voorstelbaar is. Wij zouden ons immers kunnen voorstellen dat we ons vergissen en in feite naar een stuk bordkarton kijken dat de vorm heeft van een boom. Hoewel dit natuurlijk onwaarschijnlijk is betreft ‘het bordkarton verhaal’ een voor ons denken navolgbaar verhaal van de omstandigheden waaronder niet-C het geval zou zijn. Bovendien is het onnodig om ons leven en mens-zijn te verloochenen voor het kunnen denken van dit verhaal. Merk op dat we vanwege deze tweede eis géén beroep hadden kunnen doen op een cartesische ‘kwade genius’ om te laten zien dat het oordeel ‘daar staat een boom’ niet beslissend-gerechvaardigd is. Het verhaal van de ‘kwade genius’ is immers voor ons denken zonder probleem navolgbaar, maar we kunnen haar als mens niet denken zonder ons feitelijke leven en mens-zijn te verloochenen. In ons feitelijke concreet geleefde leven kunnen we immers als mens niet anders dan geloven dat er géén kwade genius bestaat die ons bedriegt.

## XI

Zoals aangegeven is een oordeel pas beslissend-gerechvaardigd indien zij dwingend wordt ofwel zodra wij haar wel moeten accepteren. Het oordeel laat ons geen uitweg. Wij kunnen niet anders dan het oordeel accepteren. Veel van de voor ons gerechvaardigde oordelen over de wereld voor ons zijn echter niet beslissend-gerechvaardigd. Deze gerechvaardigde oordelen worden door ons zoals gezegd niet-beslissend-gerechvaardigde oordelen genoemd. De hierboven gegeven uiteenzetting zullen we nader verhelderen door het geven van een beperkte formalisering van beide noties. Laat A en B twee oordelen over de wereld voor ons zijn. We schrijven BG(A) indien het oordeel A beslissend-gerechvaardigd is. Het gegeven dat A niet-beslissend-gerechvaardigd is

---

<sup>35</sup> Voorbeelden van epistemische deugden waaraan hier bijvoorbeeld kan worden gedacht zijn (a) logische correctheid van de gehanteerde redeneringen (b) gerechvaardigde premissen (c) betrouwbaar empirisch observatiemateriaal (d) eenvoudig ofwel uitgaande van een minimaal aantal premissen (e) het zijn van de meest voor de hand liggende ofwel meest waarschijnlijke verklaring (f) het bezitten van een voldoende mate van waarschijnlijkheid (g) het beschikken over voldoende voorspellingskracht (h) het bruikbaar zijn van de verklaring voor het verklaren van gelijksoortige zaken (i) het passen bij de verklaringen van andere reeds geaccepteerde verklaringen voor soortgelijke zaken (g) de esthetische schoonheid van de verklaring.

<sup>36</sup> Dit niet zozeer vanwege hun zelf-evidentie (hoewel dit eventueel ook als reden aangevoerd kan worden), maar vooral omdat de logica empirisch gefundeerd kan worden in de traditie van J.S. Mill. De wetten van de logica, zoals het beginsel van de tegenspraak of de modus ponens, zijn uiteindelijk niets meer of minder dan nauwkeurige explicaties van de door ons in ons feitelijke denken nageleefde denkregels. De logische wetten ontlene als beschrijving van de door de mens in haar denken feitelijk gehanteerde regels daarom hun legitimatie aan het empirisch vaststelbare gegeven dat wij als mens blijkbaar niet anders kunnen dan deze wetten in ons denken te hanteren. Deze fundering van de logica is voldoende. Meer is onnodig. Alle bekende door Husserl genoemde bezwaren tegen een empirische fundering van de logica zijn weerlegbaar.

noteren we met  $NBG(A)$ . We schrijven  $\models A$  indien  $A$  een logische denkwet<sup>37</sup> is. We noteren  $A \models B$  indien  $B$  door de inzet van logische wetten uit  $A$  kan worden afgeleid. Negatie wordt door ons weergegeven met het symbool ‘ $\sim$ ’, disjunctie door ‘ $\vee$ ’ en conjunctie door ‘ $\wedge$ ’. Verder noteren we  $G(A)$  voor de disjunctie  $BG(A) \vee NBG(A)$ . We kunnen in dat geval achtereenvolgens opmerken:

- Uit  $G(A)$  volgt  $\sim G(\sim A)$  ofwel  $\sim \{G(A) \wedge G(\sim A)\}$
- $\sim \{G(A) \vee G(\sim A)\}$
- Uit  $\models A$  volgt  $G(A)$  en uit  $A \models B$  volgt  $G(A) \models G(B)$
- Het is niet zo dat uit  $G(A)$  het oordeel  $\models A$  volgt
- Uit  $G(A \vee B)$  en  $G(\sim A)$  volgt  $G(B)$
- Uit  $G(A) \wedge G(B)$  volgt  $G(A \wedge B)$
- Uit  $G(A) \vee G(B)$  volgt  $G(A \vee B)$
- Uit het gegeven dat we  $\sim A$  ad absurdum kunnen voeren volgt  $BG(A)$
- Uit het gegeven dat  $A$  geïmpliceerd wordt door ons leven of mens-zijn volgt  $BG(A)$
- Uit het gegeven dat  $A$  zelf-evident is volgt  $BG(A)$
- Uit de plausibiliteit van  $A$  en de afwezigheid van sterkere indicatoren voor  $\sim A$  volgt  $NBG(A)$

Hiermee hebben we de epistemologische condities waaronder wij als mens gerechtvaardigd zijn om bepaalde oordelen over de wereld voor ons te accepteren semi-formeel gerepresenteerd. De eerste zeven condities kunnen nog nader worden uitgesplitst naar formules voor de predikaten  $BG$  en  $NBG$ . Wij zullen dat hier niet doen. De lezer kan deze splitsing eventueel zelf uitvoeren.

## XII

Nu we vastgesteld hebben dat kennis over de wereld in zichzelf voor ons als mens onmogelijk is en tevens nader ingegaan zijn op de vraag hoe *onze* oordelen over de wereld *voor ons* door ons als mens wel gerechtvaardigd kunnen worden is het zinvol om terug te keren tot het eerder gemaakte onderscheid tussen de wereld voor ons en de wereld in zichzelf als zodanig. De vraag waarbij nu nader stilgestaan zal worden betreft de vraag hoe het onderscheid tussen de wereld voor ons en de wereld in zichzelf zich verhoudt tot de door Kant in zijn ‘Kritik’ gehanteerde distinctie tussen enerzijds de kenbare fenomenale wereld en anderzijds de volstrekt onkenbare noumenale wereld.

Betoogd zal worden dat de distinctie van Kant radicaal afwijkt van het door ons geïntroduceerde onderscheid. Dit lijkt op het eerste gezicht erg vreemd. Is de wereld voor ons niet eenvoudigweg gelijk aan de door Kant beschreven fenomenale wereld? En is de wereld in zichzelf niet gewoon de door de Kant beschreven noumenale wereld? Niets is minder waar. Bij Kant is de fenomenale wereld het geheel van onze zintuiglijke ervaringen. De fenomenale wereld is bij Kant zelfs een intramentale constructie van onze geest. Onze zintuiglijke ervaringen worden veroorzaakt door de noumenale wereld. De noumenale wereld is het geheel van de op zichzelf en dus onafhankelijk ofwel los van ons kenvermogen bestaande extramentale objecten welke zich ‘achter’ de door ons zintuiglijk ervaren fenomenen bevinden en deze uiteindelijk veroorzaken. De noumena van Kant onttrekken zich dus principieel aan onze aanschouwing en zijn daarom volgens Kant volstrekt onkenbaar. Iedere poging om onze zintuiglijke ervaring te transcenderen en dus te reiken tot de bovenzintuiglijke noumena is daarom volgens Kant volkomen illegitiem. Nu zijn we als mens inderdaad beslissend-gerechtvaardigd om te geloven dat er objecten buiten onze geest bestaan die al onze ervaringen veroorzaken. Alléén zo kunnen we immers de synchroniciteit verklaren tussen onze zintuiglijke ervaringen en de zintuiglijke ervaringen van onze medemensen. Het alternatief

---

<sup>37</sup> De hier bedoelde logica betreft primair de logica die dicht staat bij het concrete menselijke denken ofwel begrepen kan worden als een explicatie van de manier waarop wij feitelijk redeneren. Daarom moet vooral gedacht worden aan termen, klasse, propositie en predicatenlogica. De hier gehanteerde conceptie sluit dan ook aan bij de door Aristoteles gegeven definitie van logica als zijnde ‘nieuw en noodzakelijk redeneren’.

zou een totaal absurd solipsisme zijn. Het cruciale inzicht dat Kant echter mist is het inzicht dat zijn opvatting dat er extramentale objecten moeten bestaan aan gene zijde van onze zintuiglijke ervaringen die deze ervaringen veroorzaken alléén beslissend-gerechtvaardigd is als oordeel over *de wereld voor ons*. Het betreft dus een inzicht in de structuur van *de wereld voor ons*. De wereld voor ons is zodanig dat er objecten buiten ofwel los van de mens bestaan die onze waarnemingen veroorzaken. De noumena van Kant behoren dus ook tot de wereld voor ons. We hebben namelijk niets geleerd over hoe de wereld in zichzelf is. Over de wereld in zichzelf kunnen we immers helemaal niets weten. De wereld voor ons valt dus helemaal niet samen met Kant's fenomenale wereld. Kant plaatst de noumena immers buiten de fenomenale wereld terwijl zij juist gegeven zijn binnen de wereld voor ons. Wat Kant dus doet is het ten onrechte gelijkstellen van de wereld voor ons aan de fenomenale wereld ofwel de intramentale sfeer van onze zintuiglijke ervaringen.

Daarnaast zijn zoals gezegd de objecten die onze zintuiglijke ervaringen veroorzaken volgens Kant principieel onkenbaar. Deze opvatting volgt zoals bekend uit zijn volstrekt ongefundeerde onderwerping van het denken aan de waarneming. Ons denken is slechts de instantie die al onze aanschouwingen structureert. De noumena zijn bij Kant dan ook onkenbaar precies omdat wij ze niet kunnen aanschouwen. Wij gaan in tegenstelling tot Kant echter niet uit van een obsessieve bevooroordeeling van de zintuiglijkheid. Alle cognitieve vermogens van de mens, haar denken en haar waarnemen, zijn immers vooralsnog gelijkwaardig. Geen van deze vermogens mag zonder reden ondergeschikt gemaakt worden aan enig ander vermogen. Hieruit volgt dat de objecten die onze waarnemingen veroorzaken helemaal niet onkenbaar zijn. Wij krijgen deze objecten immers vanuit ons denkvermogen in het vizier. De noumena behoren dus weldegelijk tot het kenbare. Ze bestaan immers binnen de wereld voor ons. De kenleer die wij ontwikkelen geeft dus ruimte aan kennis over het bovenzintuiglijke. Wel moeten wij ons steeds weer realiseren dat al onze oordelen over het zintuiglijke en over het bovenzintuiglijke oordelen over *de wereld voor ons* betreffen.

Kant's distinctie tussen enerzijds de kenbare sfeer van onze fenomenale ervaringen en anderzijds de onkenbare noumenale sfeer die zich achter onze fenomenale ervaringen bevindt en geldt als de voor ons verborgen oorzaak van deze ervaringen is daarom in een bepaald opzicht niet radicaal genoeg. Wij kunnen immers helemaal niet weten of de wereld in zichzelf samenvalt met de achter de fenomenen liggende oorzaak van onze zintuiglijke ervaringen. Wij kunnen onmogelijk weten of de wereld in zichzelf zich op deze wijze tot onze zintuiglijke ervaringen verhoudt. De wereld in zichzelf is voor ons immers onkenbaar. Het is dus niet mogelijk om vast te stellen of de wereld in zichzelf geïdentificeerd kan worden met het geheel van de achter onze waarnemingen liggende objecten. Precies omdat de wereld in zichzelf totaal onkenbaar is kunnen wij niet weten of zij 'achter' onze ervaringen is 'gelegen' en uit 'meerdere objecten' bestaat. De onkenbare wereld in zichzelf kan dus helemaal niet geïdentificeerd worden met de noumenale wereld van Kant precies omdat uit de totale onkenbaarheid van de wereld in zichzelf volgt dat we niet kunnen weten of de wereld in zichzelf uit 'verschillende', zich 'achter' onze zintuiglijke ervaringen 'bevindende' en deze ervaringen 'veroorzakende', noumenale 'objecten' bestaat. De distinctie van Kant betreft daarom een beslissend-gerechtvaardigde distinctie *binnen* de wereld voor ons<sup>38</sup>. De objecten die onze zintuiglijke ervaringen veroorzaken ofwel Kant's noumena zijn gegeven *binnen* de wereld voor ons. De wereld voor ons is dus juist niet identiek aan Kant's fenomenale wereld. De achter al onze aanschouwingen liggende en uit meerdere objecten bestaande noumenale wereld van Kant is immers een deel van de wereld voor ons. Kant's noumena zijn daarom weldegelijk kenbaar<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Met dien verstande dat Kant zoals gezegd ten onrechte meent dat de noumena voor ons onkenbaar zijn.

<sup>39</sup> We zullen later nog zien dat veel van wat Kant in strijd met zijn eigen kenleer alsnog over de noumena dacht te kunnen zeggen (zoals dat ieder noumenon uiteindelijk bestaat uit enkelvoudige bestanddelen) in feite gerechtvaardigde oordelen betreffen over de wereld voor ons. Wat bij Kant dus volstrekt paradoxaal is (we weten toch niets over noumena?) is uitgaande van onze epistemologie dus helemaal niet problematisch.

De wereld voor ons is dus de door onze waarneming en ons denken geïmpliceerde wereld, terwijl de fenomenale wereld bij Kant louter de zintuiglijke ervaringswereld betreft. Bovendien is Kant's fenomenale wereld restloos intramenteel terwijl wij als mens beslissend-gerechtigd zijn om te beweren dat de wereld voor ons een deels extramentale gegevenheid betreft. De los van ons bestaande en onze ervaringen veroorzakende objecten behoren immers tot de wereld voor ons. Bij Kant leren wij verder bijvoorbeeld dat causaliteit een fundamentele grondtrek is van de fenomenale wereld omdat wij onze zuivere a priori verstandscategorie van de causaliteit projecteren op al onze aanschouwingen. Causaliteit betreft bij Kant dus slechts een intramentele constructie terwijl wij eenvoudigweg zeggen dat in de wereld voor ons iedere verandering een oorzaak heeft omdat ons verstand blijkbaar zodanig is gestructureerd dat wij niet anders kunnen dan denken dat iedere verandering een oorzaak heeft. Hiermee zeggen wij echter niet, zoals Kant, dat causaliteit geen extramentale gegevenheid zou zijn. Causaliteit behoort intrinsiek bij de wereld voor ons en wij zijn beslissend-gerechtigd om te geloven dat de wereld voor ons deels extramenteel en dus niet louter intramenteel bestaat. Kant's projectiehypothese is dus niet nodig en zelfs geheel overbodig.

Ter illustratie van het door ons aangebrachte onderscheid tussen de wereld voor ons en de wereld in zichzelf zullen we nog een ander argument bespreken voor de bewering over *de wereld voor ons* welke stelt dat er extramentale objecten bestaan die onze zintuiglijke ervaringen veroorzaken. Zo deduceer ik uit de waarneming van een vaas bloemen dat zich daar buiten mij een object moet bevinden dat geldt als de oorzaak van mijn waarneming en welke qua vorm en structuur isomorf is met mijn waarneming. Mijn conclusie is niet-beslissend-gerechtigd omdat zij prima facie volstrekt plausibel ofwel aannemelijk is terwijl er geen sterkere tegenargumenten bestaan. Precies omdat mijn denken en zintuiglijke ervaring gelijkwaardige cognitieve vermogens zijn kunnen we concluderen dat de *constellatie* van enerzijds de bloemvaas-waarneming en anderzijds het vanuit ons denken gededuceerde extramentale object dat geldt als de achterliggende isomorfe oorzaak van deze waarneming in zijn geheel tot de wereld voor ons behoort. Er treedt binnen de wereld voor ons dus een *bifurcatie* op van enerzijds intramentele fenomenen en anderzijds de zich achter deze fenomenen bevindende isomorfe extramentale objecten die gelden als de oorzaak van deze fenomenen. De sfeer van extramentale objecten vormt zo feitelijk een 'wereld in zichzelf' voor ons bevindende 'derde wereld'<sup>40</sup>. Locke's traditionele onderscheid tussen primaire kwaliteiten en secundaire kwaliteiten is dan ook een adequaat onderscheid *binnen* de wereld voor ons. De optica die spreekt over lichtinval op extramentale objecten en het door weerkaatsing veroorzaakte intramentele beeld in mijn geest van deze objecten is dan ook een niet-beslissend-gerechtigde theorie over de wereld *voor ons*. De wereld in zichzelf komt hier helemaal nergens aan de orde.

### XIII

Transcendentie begrepen als overgang van het zintuiglijk waarneembare naar het bovenzintuiglijke betreft bij Kant zoals we zagen altijd een overgang van de kenbare fenomenale wereld naar de onkenbare noumenale wereld. Transcendentie staat bij Kant dan ook gelijk aan een illegitieme sprong in het onkenbare. In de transcendente beweging verlaten wij onze ervaringswereld. In het geval van onze alternatieve epistemologie is echter sprake van 'innerworldly transcendence'. De wereld voor ons omvat het zintuiglijke en het bovenzintuiglijke. Transcendentie als overgang van het zintuiglijk waarneembare naar het bovenzintuiglijke is daarom altijd een overgang *binnen* de wereld voor ons. Transcendentie is een beweging die wij *binnen* de wereld voor ons voltrekken omdat het bovenzintuiglijke ofwel dat wat zich achter al onze zintuiglijke ervaringen bevindt ook tot de wereld voor ons behoort. Transcendentie is daarom helemaal geen sprong in het onkenbare.

---

<sup>40</sup> De overige twee werelden zijn dan enerzijds de 'intramentele wereld van de fenomenen' die eveneens is gelokaliseerd binnen de wereld voor ons en feitelijk samenvalt met Kant's fenomenale wereld en anderzijds de formeel en radicaal van de wereld voor ons te onderscheiden onkenbare verborgen 'wereld in zichzelf'.

Het bovenzintuiglijke is namelijk als inherent onderdeel van de wereld voor ons eveneens voor ons kenvermogen (en dan vooral voor ons niet langer aan de aanschouwing onderworpen denken) toegankelijk. In dit opzicht verschilt het bovenzintuiglijke niet van het zintuiglijke. Wij blijven in onze transcendentie van de zintuiglijke ervaringswereld binnen de wereld voor ons precies omdat ons denken zich niet aan Kant's empirische ervaringsgrens hoeft te houden en dus autonoom aan het cognitieve proces kan bijdragen. Ons denkvermogen is dan ook een geheel eigenstandige bron van inzicht over de aard van de wereld voor ons in plaats van slechts een ordenend vermogen dat alleen maar het binnenkomend waarnemingsmateriaal structureert. Nooit raken wij daarom in een transcendente beweging aan de onkenbare wereld in zichzelf. De wereld in zichzelf is en blijft voor ons als mens voor altijd verborgen. Uit het feit dat wij als mens beslissend-gerechvaardigd zijn om een formeel onderscheid te maken tussen 'de wereld voor ons' en 'de wereld in zichzelf' volgt niet dat wij ook maar iets te weten zouden kunnen komen over de wereld in zichzelf.

Al dan niet beslissend gerechtvaardigde oordelen over het bovenzintuiglijke zijn vanuit het perspectief van onze alternatieve kennisleer dan ook weldegelijk mogelijk. Wij kunnen uitgaande van onze alternatieve epistemologie dus bepaalde oordelen over het bovenzintuiglijke rechtvaardigen.

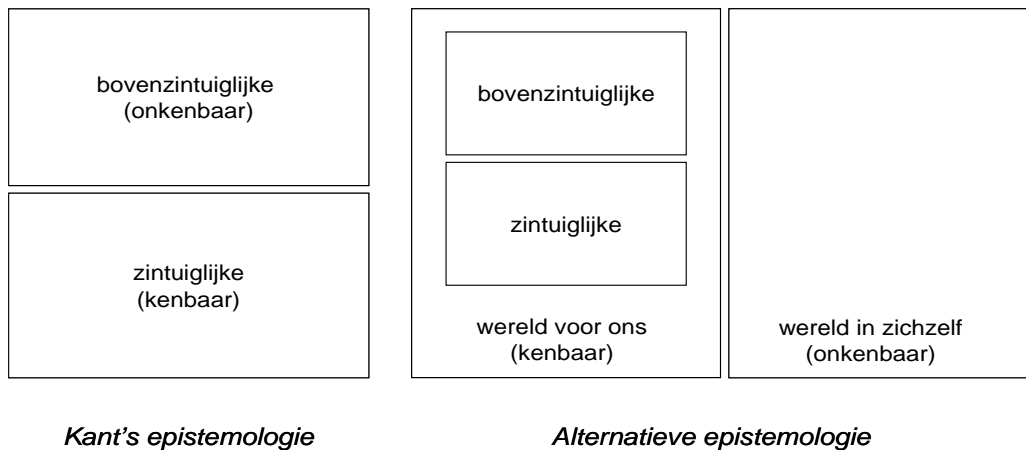
Rechtvaardiging is volgens onze alternatieve epistemologie echter onlosmakelijk verbonden met ons fundamenteel beperkte menselijke invalshoek op de wereld. Wij kunnen immers uitsluitend oordelen over de wereld voor ons rechtvaardigen. Absolute aanspraken ofwel claims over hoe de wereld in zichzelf is zijn niet door ons epistemologisch te rechtvaardigen. Dit is echter helemaal geen bezwaar. Juist wanneer wij de fundamenteel beperkte status van al onze oordelen erkennen volgt dat het niet langer legitiem is om bepaalde terreinen te verklaren als verboden gebied voor de toepassing van de aan ons gegeven cognitieve vermogens. Juist door genoemde inperking van de status van al onze oordelen en rechtvaardigingen resteren er geen goede argumenten meer om het domein waarop wij tot gerechtvaardigde oordelen kunnen komen te beperken tot slechts de sfeer van het zintuiglijke. Zo zijn we dus gerechtigd om onze vermogens op iedere immanent en transcendent terrein in te zetten. Voor onze alternatieve kennisleer kiezen we dus voor een inperking van de epistemologische status van al onze oordelen en rechtvaardigingen in plaats van een inperking van het terrein waarop wij tot oordeelsvorming kunnen komen. Door deze inperking wordt tegelijkertijd iets gewonnen en verloren. Wat wij verliezen is de hoop om ooit absolute claims over de wereld in zichzelf te kunnen rechtvaardigen. Dit verlies is onproblematisch. Wat willen wij als mens immers meer dan als mens gerechtvaardigd zijn voor onze menselijke claims over hoe de wereld voor ons is? Willen wij niet slechts als mens gerechtvaardigd zijn? Is streven voorbij deze wens geen ontkenning van onze fundamenteel menselijke zijnsconditie? Is het geen hubris om meer te willen dan het als mens gerechtvaardigd zijn voor onze menselijke oordelen? Het is bovendien winst dat we nu als mens gelegitimeerd zijn om al onze cognitieve vermogens volop te benutten ofwel op ieder gegeven immanent én transcendent terrein in te zetten om zo op al deze terreinen tot menselijke oordeelsvorming te komen en waar mogelijk deze oordelen ook als menselijke oordelen voor ons als mens te rechtvaardigen. Dit is de door ons gezochte ruimte.

Epistemologische rechtvaardiging van oordelen over het transcendente is zo vanuit dit perspectief dus voor ons als mens inderdaad mogelijk geworden. De mens rechtvaardigt hierbij echter alléén voor zichzelf. De epistemologische positie van onze alternatieve kennisleer houdt zo dan ook het midden tussen enerzijds postmodern scepticisme en anderzijds dogmatisch absolutisme. Volgens het postmodern scepticisme zijn gerechtvaardigde oordelen over het transcendente niet mogelijk. Volgens het dogmatisch absolutisme kan dit juist wel en kunnen wij als mens zelfs oordelen over het transcendente rechtvaardigen als absolute ofwel onafhankelijk van de mens geldende claims. Onze kennisleer biedt daarentegen weliswaar de mogelijkheid van gerechtvaardigde kennis over het transcendente, maar dan alléén in de besproken beperkte gekwalificeerde zin. De kernvraag van onze kennisleer betreft immers steeds de vraag of wij als mens gerechtvaardigd zijn tot het

accepteren van een bepaald menselijk oordeel over de wereld voor ons. Dit is inderdaad een heel andere insteek dan het pogen om oordelen over de wereld in zichzelf te rechtvaardigen. De vraag of een bepaald oordeel als claim over de wereld in zichzelf gerechtvaardigd is kunnen wij niet beantwoorden omdat wij geen absolute onafhankelijke invalshoek op de wereld kunnen innemen. Het is voor ons namelijk onmogelijk buiten onze inherente vermogens en zijnsconditie te treden.

Zo vinden we een objectiviteit binnen de menselijke subjectiviteit. De oordelen die wij al dan niet beslissend kunnen rechtvaardigen betreffen als oordelen over *de wereld voor ons* oordelen over de wereld zoals deze wordt begrepen, gehuid, verstaan ofwel aangenomen door ieder afzonderlijk mens. Iedereen die tot de menselijke soort behoort kan daarom niet anders dan instemmen met deze oordelen. De vanuit onze alternatieve epistemologie gerechtvaardigde oordelen moeten door alle mensen geaccepteerd worden. Zij zijn legitiem binnen het menselijke standpunt als zodanig.

Onderstaande figuur geeft het verband tussen onze kenleer en die van Kant vereenvoudigd weer.



#### XIV

Voordat we verder gaan met het nader uitwerken van de alternatieve epistemologie willen we hier eerst ter verduidelijking een aantal oordelen over het bovenzintuiglijke presenteren en vervolgens al dan niet beslissend rechtvaardigen. Hierbij gaat het specifiek om de volgende vijf beweringen:

- [1] Het tijdsverloop in de wereld kent een begin (these van Kant's eerste antinomie),
- [2] Elk voorwerp bestaat uit enkelvoudige delen (these van Kant's tweede antinomie),
- [3] Er bestaat causaliteit veroorzaakt door vrije wil (these van Kant's derde antinomie)<sup>41</sup>,
- [4] Elke verandering heeft een oorzaak (één van Kant's zuivere a priori verstandsprincipes),
- [5] Er bestaan buiten het materiële en het mentale géén platoonse objecten (cartesiaans dualisme).

Het eerste oordeel stelt niet dat de wereld een begin *in* de tijd heeft. Er wordt gesteld dat het zich in de wereld voor ons voltrekkende verstrijken van de tijd een begin moet hebben. Wij zullen nu deze bewering beslissend rechtvaardigen. Als mens kunnen wij ons onmogelijk voorstellen dat een oneindige tijdsduur verstreken zou zijn. Elk mens dat nadenkt over het verstrijken van de tijd kan niet anders dan geloven dat alléén een eindige tijdsduur daadwerkelijk verstreken kan zijn.

<sup>41</sup> Opvallende afwezigheid in deze lijst is wellicht de these van Kant's vierde antinomie. Het tweede deel van ons werk zal echter in zijn geheel gewijd zijn aan het beslissend-rechtvaardigen van een specifieke variant van deze these. Wij zullen aantonen dat de wereld voor ons uiteindelijk herleid kan worden tot één unieke zich eveneens binnen de wereld voor ons bevindende ultieme onvoorwaardelijke absolute oorsprong.

Nu is op dit en op ieder ander moment de bij de in de wereld voor ons verstrikkende tijd horende verstreken tijdsduur ook daadwerkelijk verstreken. De tot dusver verstreken tijdsduur is daarom eindig. Het tijdsverloop in de wereld voor ons kent dus inderdaad een begin. Merk op dat we dit oordeel niet gerechtvaardigd hebben als een oordeel over de wereld onafhankelijk van ons denken en ervaren ofwel als een oordeel over de wereld buiten onze gedachten en ervaringen. Het oordeel is beslissend-gerechtvaardigd omdat ieder nadenkend mens dit oordeel wel moet geloven. De negatie van dit oordeel is voor ieder mens immers volstrekt onvoorstelbaar en zelfs totaal absurd. Het oordeel is anders gezegd beslissend-gerechtvaardigd als een oordeel over *de wereld voor ons*.

Het tweede oordeel stelt dat ieder voorwerp uiteindelijk uit enkelvoudige niet nader te ontleden bestandsdelen moet bestaan. Deze bewering kan ook beslissend gerechtvaardigd worden. Het is voor ons onmogelijk voorstelbaar dat er een oneindige neerwaartse regressie zou optreden in de zijnsconstitutie van een voorwerp. Wij kunnen als mens niet anders dan denken dat er uiteindelijk laatste ondeelbare bouwstenen moeten zijn waaruit de voorwerpen zijn opgebouwd en waardoor zij überhaupt tot aanzijn kunnen komen. Een oneindige neerwaartse regressie van opsplitsingen zou immers betekenen dat het bestaan van ieder voorwerp ‘in de lucht blijft hangen’ omdat niets uiteindelijk daadwerkelijk reëel in onze wereld tot aanzijn kan komen. Dit oordeel is evenmin gerechtvaardigd als oordeel over de wereld in zichzelf. Het oordeel is alléén gerechtvaardigd als oordeel over de wereld zoals deze door mensen wordt geïnterpreteerd ofwel als oordeel over de wereld voor ons. Het oordeel is gerechtvaardigd omdat wij niet anders kunnen dan haar geloven.

Het derde oordeel stelt dat er vrijheid moet bestaan als oorzaak van bepaalde gebeurtenissen. Wij kunnen ook dit oordeel beslissend rechtvaardigen. De negatie van de bewering dat er causaliteit uit vrije wil moet bestaan betreft immers de claim dat alle gebeurtenissen in de wereld volledig gedetermineerd zijn. Hieruit volgt de voor ons als mens onvoorstelbare absurde conclusie dat elke gebeurtenis in onze wereld vanaf het begin van de tijd al vastligt<sup>42</sup>. We ontaarden zo in een allesomvattende predestinatie. Hoewel een dergelijke allesdoordringende voorbeschikking in beginsel door ons consistent denkbaar is kunnen wij haar toch niet accepteren omdat een dergelijke totale determinatie van iedere gebeurtenis volstrekt in tegenspraak is met de onvervreembare praxis van het door ons feitelijk geleefde menselijke leven. Wij zouden niet langer in staat zijn om onze zijnsconditie te verwoorden indien we de bewering dat er vrije wil bestaat zouden verwerpen. Er bestaat dus causaliteit veroorzaakt door vrije wil. Ook dit derde oordeel is alléén gerechtvaardigd als oordeel over hoe de wereld ons in ons denken en ervaren toeschijnt. Het derde oordeel is dus niet gerechtvaardigd als oordeel over de wereld onafhankelijk van onze ervaringen en gedachten.

Volgens het vierde oordeel moet elke verandering ofwel iedere gebeurtenis een oorzaak hebben. Wij kunnen dit oordeel beslissend rechtvaardigen met een beroep op de constatering dat wij als mens eenvoudigweg niet anders kunnen dan denken dat er voor iedere gebeurtenis een voldoende reden moet zijn. Iedere verandering is immers een realisatie van één mogelijkheid onder vele niet gerealiseerde alternatieven. Er moet ‘iets’ aangemerkt kunnen worden als zijnde het mechanisme dat er verantwoordelijk voor is dat precies deze en niet één van de andere mogelijkheden (die als *mogelijkheden* net zo goed gerealiseerd hadden kunnen worden) uiteindelijk is gerealiseerd. Er is met het optreden van de gebeurtenis immers hoe dan ook één mogelijkheid geselecteerd uit meer dan één alternatieven. Deze selectie heeft plaatsgevonden. Het mechanisme dat ten grondslag ligt aan deze selectie kan als reëel bestaand onderdeel van de wereld niet helemaal onbepaald zijn. Zij

---

<sup>42</sup> Strikt genomen volgt deze conclusie pas door inzet van de vierde bewering ofwel het oordeel dat iedere verandering en dus iedere gebeurtenis een oorzaak moet hebben. De conclusie volgt dan door op te merken dat uit de veronderstelling dat er geen vrije wil bestaat volgt dat alle gebeurtenissen noodzakelijk moeten voortkomen uit gedetermineerde natuurcausaliteit. We zullen echter laten zien dat ook het vierde oordeel door ons beslissend-gerechtvaardigd kan worden als zijnde een oordeel over hoe de wereld voor ons is.

moet hoe dan ook een meerdere kwaliteiten bezittende bepaaldheid zijn. Precies deze bepaaldheid noemen wij de oorzaak van de gebeurtenis. Iedere verandering moet dus een oorzaak hebben. Nu is dit oordeel evenmin door ons gerechtvaardigd als claim over hoe de wereld is indien zij wordt beschouwd vanuit een zich buiten de mens bevindende onvoorwaardelijke invalshoek. Het vierde oordeel is eveneens uitsluitend gerechtvaardigd als oordeel over de wereld zoals een menselijke geest deze aanneemt met haar cognitieve vermogens ofwel als oordeel over de wereld voor ons<sup>43</sup>.

Volgens het vijfde oordeel bestaan er buiten materie en geest geen platoonse objecten. Dit vijfde oordeel is een conjunctie van twee verschillende claims. De eerste claim is dat de wereld voor ons een dichotomie tussen materie en geest omvat. De tweede claim is dat de wereld voor ons buiten deze tweedeling tussen materie en geest geen platoonse objecten bevat. De eerste van deze twee claims is beslissend-gerechtvaardigd. Wij kunnen niet anders dan denken dat de wereld voor ons een extramentale sfeer en anderzijds een intramenteel domein omvat. Het extramentale domein betreft de uiterlijke ofwel uitwendige sfeer van de materie. Deze materiële sfeer is onderhevig aan vaste natuurwetten<sup>44</sup>. Alles in het materiële domein is gedetermineerd door natuurcausaliteit. De intramentele sfeer betreft het innerlijke inwendige domein van de geest ofwel het bewustzijn. De vrijheid als spontane vrije wilsoct waarover in het derde oordeel wordt gesproken zetelt alléén in het mentale domein. Ruimte en tijd ontstijgen de dichotomie tussen het materiële en het mentale omdat zowel het materiële als het mentale *in* ruimte en tijd bestaan. Alle gebeurtenissen in het

---

<sup>43</sup> Het oordeel dat iedere verandering een oorzaak moet hebben komt in feite neer op het oordeel dat *toeval*, opgevat als het ‘zo maar’ zonder enige reden ofwel zonder enige aanleiding gerealiseerd worden van een bepaalde mogelijkheid, niet bestaat. Toeval is binnen de wereld voor ons geen reëel bestaand gegeven. De wereld voor ons omvat een geheel van enerzijds door natuurwetten gedetermineerde materie en anderzijds niet tot materie reduceerbare geest ofwel bewustzijn. Deze tweede sfeer van het mentale staat tegenover de eerste sfeer van het materiële als de innerlijkheid ofwel inwendigheid tegenover de uiterlijkheid ofwel uitwendigheid. De vrije wil ofwel vrijheid zetelt dan in de inwendige sfeer van het mentale. Deze tweedeling in de wereld voor ons valt naadloos samen met de eerder besproken bifurcatie in de wereld voor ons. Bij de bespreking van het vijfde oordeel wordt zij nader gerechtvaardigd. Nu wordt tegen de vierde claim dat elke verandering een oorzaak heeft ofwel dat ‘toeval niet bestaat’ soms ingebracht dat de *kwantummechanica* leert dat de materiële natuur op kwantumniveau niet deterministisch is. Deze tegenwerping is echter niet adequaat. Er bestaan namelijk ook deterministische interpretaties van de kwantummechanica. Hierbij kan gedacht worden aan van ’t Hooft’s deterministische theorie van de kwantummechanica zoals ondermeer uiteengezet in zijn artikelen ‘Determinism in free bosons’ uit 2001 en ‘The mathematical basis for deterministic quantum mechanics’ uit 2006. B. Wouters stelt hierover in zijn ‘Determinisme onder de kwantummechanica – Een inbedding en kritische interpretatie van de deterministische theorie onder de kwantummechanica van Gerard ’t Hooft’ onder andere het volgende: ‘De centrale gedachte in deze theorie [van ’t Hooft] is dat toestanden van een kwantummechanisch systeem één-op-één zijn te identificeren met een set van toestanden van een volledig deterministisch model. [...] Dit alles zou betekenen dat kwantummechanica is te reduceren tot een deterministische onderlaag, waaruit zij als het ware emergeert. De deterministische onderlaag beschouwt ’t Hooft als opgebouwd uit verschillende klassieke [...] systemen. [...] dit alles moet worden gezien in het licht van een groter plan dat moet leiden tot een deterministische kwantumveldentheorie’. De kwantummechanica hoeft dus niet begrepen te worden als een indeterministische theorie. Deterministische interpretaties van de kwantummechanica zijn tegen de achtergrond van het vierde door ons beslissend-gerechtvaardigde oordeel zelfs interessant en veelbelovend.

<sup>44</sup> De materiële sfeer dient hier in ruimere zin opgevat te worden dan traditioneel gedaan wordt. Zo moeten tegenover de sfeer van het mentale ook de verschillende natuurkrachten en vormen van energie tot het materiële domein worden gerekend. De moderne fysica (opgevat als theorie over de niet-mentale structuur van de wereld voor ons) geeft hiertoe ook alle aanleiding. Zo wordt de zwaartekracht en iedere andere fundamentele natuurkracht geïdentificeerd met de werking van bepaalde deeltjes. Deze deeltjes worden in het geval van de zwaartekracht gravitonen genoemd. Verder is iedere fysische vorm van energie volgens de algemene relativiteitstheorie convertibel met materie. Het standaardmodel van de kwantummechanica kan bovendien restloos beschreven worden vanuit de onderlinge interacties tussen de verschillende elementaire deeltjes. Ook de snaren van de snaartheorie zijn in feite niets meer dan elementaire materiële constituenten.



materiële domein worden veroorzaakt door gedetermineerde natuurcausaliteit, door vrije wil of door een combinatie van beiden. Verder is het mentale domein volstrekt eigensoortig. Bewustzijn staat kwalitatief geheel op zichzelf en kan dan ook onmogelijk herleid ofwel gereduceerd worden tot materie. Het bewustzijn is dus irreducibel. De geest is ook volstrekt oorspronkelijk omdat zij niet kan ontstaan doordat materie in haar overgaat. Het bewustzijn is niet door ontwikkeling uit het niet-mentale te verkrijgen. Een reductie van geest tot materie is voor ons totaal ondenkbaar.

De hier beschreven duiding van de tweedeling tussen materie en geest in de wereld voor ons is beslissend-gerechvaardigd precies omdat de negaties van de gedane uitspraken voor ons als mens gegeven onze wijze van denken en ervaren volstrekt ondenkbaar zijn. Zo is de gedachte dat geest tot materie reduceerbaar zou zijn voor ons principieel onvoorstelbaar<sup>45</sup>. Wij kunnen als mens niet anders dan de eerste claim eenvoudigweg accepteren. Het vijfde oordeel bestaat echter ook nog uit een tweede claim. Deze claim is de bewering dat de wereld voor ons geen platoonse objecten bevat. We zullen een niet-beslissende rechtvaardiging geven van deze tweede claim. Het vijfde oordeel is daarmee als conjunctie van beide claims in zijn geheel niet-beslissend-gerechvaardigd.

We moeten dus een overtuigend argument geven voor de bewering dat de wereld voor ons geen platoonse objecten bevat. We dienen daarom te beargumenteren dat de wereld voor ons (naast een mentale en materiële sfeer) niet ook nog een platoonse sfeer ofwel platoons ideeënrijk omvat. Op basis waarvan kunnen wij echter niet-beslissend-gerechvaardigd zijn om het bestaan van niet-mentale en niet-materiële platoonse objecten in de wereld voor ons te ontkennen? Hoe kunnen wij platonisme weerleggen? Dit nu zullen wij doen door aan te tonen dat er voor ons geen reden is om het bestaan van platoonse objecten te postuleren<sup>46</sup>. Wij zullen laten zien dat elk regulier object in de wereld voor ons door ons als mens steeds begrepen kan worden als een materieel object, een mentaal object of als een constellatie van materiële en mentale objecten. Zo tonen we aan dat er helemaal geen grond is om uit te gaan van platonisme in de wereld voor ons. De tweede claim is daarmee dan inderdaad afdoende adequaat niet-beslissend gerechvaardigd. Nu zijn veel objecten in de wereld voor ons al evident materieel (een stoel) of mentaal (mijn geest). Dit type objecten is reëel in de zin dat ze plaatsgebonden zijn. Voor het duiden van de ontologische zijswijze van de reële objecten is geen beroep op platonisme vereist. Het zijn de zogenaamde ideële objecten die volgens sommigen het postuleren van platonisme noodzakelijk maken. Een ideëel object is een objectief bestaand object dat niet plaatsgebonden ofwel niet spatoneel-ruimtelijk gelokaliseerd is. Dit soort objecten zouden precies daarom alléén als platoonse objecten begrepen kunnen worden. Exemplarische voorbeelden van ideële objecten zijn vooral wiskundige objecten en literaire producties zoals de ‘Ilias’ van Homerus. Zo verdedigde Frege een platoons getalbegrip om de ongeëvenaarde objectieve ideële zijswijze van de getallen te kunnen verklaren. Ook is vaak een epos als de ‘Ilias’ begrepen als platoons object om haar zijswijze te kunnen verstaan. De ideële objecten zijn inderdaad niet materieel en ook niet mentaal. Zowel materiële als mentale objecten zijn namelijk altijd plaatsgebonden. Is een beroep op platonisme inderdaad onvermijdelijk om de zijswijze van de objectief bestaande ideële objecten te kunnen duiden? Dit is echter niet het geval. We zullen laten zien dat de objectief bestaande ideële objecten door ons adequaat begrepen kunnen worden als zijnde constellaties van materiële en mentale objecten. We hoeven dan ook helemaal niet te

---

<sup>45</sup> Wij kunnen ons als mens onmogelijk voorstellen dat mentale bewustzijnsfenomenen als denken, voelen en zintuiglijke ervaring niets meer zouden zijn dan slechts materiële constellaties. Geen uiteenzetting kan ons afdoende duidelijk maken dat het mentale restloos herleidbaar zou zijn tot louter materiële aggregaten.

<sup>46</sup> We zijn inderdaad niet-beslissend-gerechvaardigd om te oordelen dat er in de wereld voor ons geen platoonse objecten bestaan indien we kunnen laten zien dat er voor ons geen enkele reden is om het bestaan van platoonse objecten te postuleren. Het is immers een epistemologische deugd om het aantal benodigde veronderstellingen in onze verklaringen zo beperkt mogelijk te houden. Hierop wees zoals bekend Ockham.

veronderstellen dat ideële objecten platoonse objecten zijn. Nu heeft Husserl al in zijn essay ‘Over de oorsprong van de meetkunde’ uit 1936 een zeer overtuigende rechtvaardiging gegeven van de niet-platoonse zijnswijze van de mathematische objecten. Door toepassing van een historisch-fenomenologische genealogie laat hij zien dat de zijnswijze van ieder meetkundig, maar eigenlijk van ieder mathematisch, object adequaat begrepen kan worden als een constellatie van materiële en mentale objecten. Wij zullen Husserl’s historisch-fenomenologische ofwel niet-platoonse grondvesting van de objectiviteit en idealiteit van de mathematische objecten hieronder nader toelichten. Daarna zal duidelijk gemaakt worden dat Husserl’s niet-platoonse verklaring van de objectiviteit en idealiteit van de mathematische objecten in feite geldig is voor *alle* ideële objecten. De tweede claim is dan inderdaad door ons adequaat niet-beslissend gerechtvaardigd.

Husserl’s historisch-fenomenologische fundering van de meetkunde gaat uit van de gedachte dat de meetkunde is ontstaan als gevolg van een historisch ontwikkelingsproces. Er is sprake van een oorspronkelijke aanvang van de meetkunde bij een eerste uitvinder van meetkundige intuïties. Deze uitvinder construeert de allereerste meetkundige intuïties als niet-talige zelf-evidente intramentale bewustzijnsinhouden. De eerste meetkundige intuïties bestaan aanvankelijk dus louter in het bewustzijn van deze uitvinder. Nu bevat de concrete voorwetenschappelijke leefwereld van de uitvinder geen wiskundige entiteiten. De leefwereld is dus niet-mathematisch van aard. De eerste meetkundige intuïties ontstaan daarom doordat zij door de genoemde uitvinder mentaal worden geconstitueerd als idealisering ofwel abstracties van bepaalde concrete leefwereld-ervaringen. Dit idealiseren van zintuiglijk gegeven fenomenen kan met een voorbeeld worden verduidelijkt. In ons dagelijks leven vinden we min of meer ronde materiële voorwerpen. Nu is geen van deze objecten perfect rond. De allereerste uitvinder van de meetkunde realiseerde zich op een bepaald moment dat de volmaakte rondheid in de leefwereld niet voorhanden is. Toch kan hij of zij vanuit zijn bewustzijn de ideale rondheid intenderen. Zo komt de mathematische intuïtie ‘cirkel’ als bewustzijnsinhoud in de geest van de uitvinder tot reëel bestaan. Het door de uitvinder voltrokken abstractieproces resulteert zo in het ontstaan van meetkundige intuïties als intramentale inhouden.

Op dat moment in de historische ontwikkeling zijn de meetkundige intuïties nog totaal subjectief. Ze zijn immers uitsluitend voor de uitvinder toegankelijk omdat ze slechts intramenteel in zijn of haar bewustzijn bestaan. Evenmin bezitten de meetkundige intuïties op dit moment persistentie in de tijd. Als actieve bewustzijnsinhouden verdwijnen zij namelijk wanneer de uitvinder weer aan iets anders denkt. Door herhaalde herinnering ofwel door een regelmatige reactivering van de oorspronkelijke geconstrueerde betekenis verkrijgen deze intuïties vervolgens in de geest van de uitvinder een in de tijd persistent bestaan als object. Zij bestaan echter in deze fase slechts als reële in plaats van ideële objecten omdat hun bestaan plaatsgebonden is. Ze zijn immers nog altijd gelokaliseerd in de geest van de uitvinder. Verder kennen de meetkundige objecten ook in deze fase een subjectief bestaan omdat ze nog steeds uitsluitend voor de uitvinder toegankelijk zijn<sup>47</sup>.

Vervolgens zal de uitvinder van de meetkunde zijn oorspronkelijke meetkundige evidenties gaan mededelen aan zijn medemensen. De anderen zullen dankzij deze mondelinge communicatie met de uitvinder in staat zijn om deze evidenties ook in hun bewustzijn te reconstrueren. Zo krijgen de meetkundige objecten een ideëel bestaan. Hun bestaan is immers niet langer plaatsgebonden. Zij

---

<sup>47</sup> Merk op dat in deze uiteenzetting van Husserl’s afleiding twee begrippenparen worden gehanteerd. Een object is *reëel* wanneer zij plaatsgebonden is en *ideëel* wanneer zij niet plaatsgebonden is. Verder bestaat een object *subjectief* indien zij uitsluitend voor één (menselijk) subject toegankelijk is. Een object bestaat *objectief* indien zij voor ieder (menselijk) subject op gelijke wijze toegankelijk is en bovendien hetzelfde is. Merk op dat materiële en mentale objecten nimmer ideëel zijn. Zij zijn steeds plaatsgebonden en dus reëel. Verder zijn materiële objecten objectief en mentale inhouden subjectief. Daarentegen zijn mathematische objecten en immateriële geestelijke producties zoals literaire verhalen zowel ideëel als objectief.

bestaan echter nog slechts intersubjectief in plaats van werkelijk objectief. Voor objectief bestaan is vereist dat ze voor echt iedereen op gelijke wijze toegankelijk zijn en bovendien hetzelfde zijn. Hieraan wordt nog niet voldaan omdat buiten de aanvankelijke groep van onderling mondeling communicerende mensen zij immers nog niet op gelijke wijze toegankelijk zijn. Daadwerkelijk objectief bestaan verkrijgen de meetkundige objecten pas zodra zij schriftelijk vastgelegd worden. Zo worden ze voor iedereen op volstrekt dezelfde wijze toegankelijk. Ze raken gesedimenteerd ofwel verankerd in het talige weefsel van onze wereldgemeenschap en kunnen zo aan andere culturen en volgende generaties doorgegeven worden. Deze laatste fase voltooit de genese van de ideële objectieve objecten van de meetkunde. Het zowel ideëel als objectief zijn van de objecten van de meetkunde en daarmee van de gehele wiskunde wordt door Husserl dus geheel historisch-fenomenologisch op adequate wijze gefundeerd. Op geen enkele wijze is een beroep op Platoonse entiteiten noodzakelijk. De ideële objectieve objecten van de meetkunde zijn historisch ontstaan door de door een eerste uitvinder intuïtief uit de niet-mathematische leefwereld geabstraheerde evidenties, na door hem in zijn geest middels actieve reactivering persistent gemaakt te zijn, vervolgens langs communicatie en daarna ook schrift door te geven aan de gehele mensheid. Hoewel schriftelijke vastlegging geen rol speelt bij het tot stand komen van de eerste wiskundige intuïties in het bewustzijn van de uitvinder, is zij dus weldegelijk nodig om de objectiviteit van deze mathematische evidenties te constitueren. Bovendien is sedimentatie in materiële taaltekens noodzakelijk om vooruitgang in de wiskunde te bewerkstelligen. Zonder schrift zouden wiskundigen namelijk voortdurend moeten terugkeren naar de oorspronkelijke mentale intuïties, hetgeen op termijn praktisch onuitvoerbaar zou worden. De door Husserl gegeven genealogie lijkt daarom gebaseerd te zijn op een harmonieuze samenwerking tussen letter en geest. In het bewustzijn van de ontdekker worden de niet-talige mathematische intuïties geproduceerd die vervolgens pas door schriftelijke sedimentatie hun uiteindelijke ideële objectiviteit verkrijgen. Het ontstaan van de mathematische objecten als ideële objectieve entiteiten stoelt daarom zowel op ons niet-talige intuïtieve bewustzijnsleven als op haar sedimentaties in het geschreven woord van de taal.

Al met al heeft Husserl overtuigend laten zien dat wij geen platonisme hoeven te veronderstellen voor het funderen van het ideële objectieve bestaan van mathematische objecten. De objecten van de wiskunde kunnen door ons adequaat begrepen worden als constellaties van materiële objecten (de schriftelijke sedimentaties) en mentale objecten (de bewustzijnsinhouden). De mathematische objecten vinden uitgaande van Husserl's niet-platoonse historisch-fenomenologische fundering hun oorsprong uiteindelijk in de menselijke geest. Mathematische objecten zijn uiteindelijk niets anders dan creaties ofwel voortbrengselen van het creatieve menselijk bewustzijn. Hetzelfde geldt echter voor literaire producties zoals de 'Ilias'. Er is dan ook uiteindelijk helemaal geen wezenlijk verschil in de wereld voor ons tussen de zijnswijze van mathematische objecten en de zijnswijze van elk ander immaterieel product of talig artefact van de menselijke geest zoals poëzie, literaire verhalen, wetenschappelijke werken, filosofische verhandelingen, fysische theorieën, wiskundige theorieën, politieke partijprogramma's en psalmen. Deze objecten zijn allemaal talige artefacten ofwel immateriële producten van de menselijke geest die echter pas door schriftelijke vastlegging ofwel sedimentatie een daadwerkelijk objectief ideëel bestaan krijgen. In feite is ieder objectief bestaand ideëel object een talig artefact ofwel een immaterieel product van de menselijke geest. Husserl's historisch-fenomenologische niet-platoonse fundering geldt daarom niet alleen voor de mathematische objecten, maar ook voor ieder ander objectief bestaand ideëel object. We kunnen dan ook concluderen dat de verklaring van Husserl geldt als adequate niet-platoonse fundering van de objectiviteit en idealiteit van alle mogelijke ideële objecten. Het primaat ligt daarom niet bij een vermeende tijdloze en onafhankelijk van de mens bestaande platoonse zijnsstructuur, maar juist bij de creatieve scheppende menselijke geest en al haar immateriële voortbrengselen ofwel de talige artefacten van literatuur, wetenschap, politiek en dergelijke. Zelfs ieder immaterieel in taal gesedimenteerd voortbrengsel van onze geest is een ideëel object. Deze voortbrengselen zijn soms niet meer dan explicaties van bepaalde intrinsieke structuren van de menselijke geest, denk

hierbij bijvoorbeeld aan de logische wetten als zijnde explicaties van onze inherente denkmechanismen<sup>48</sup>. Het kan echter ook gaan om de echt vrije artistieke scheppingen van onze verbeeldingskracht, zoals een opera of een roman. Ook kunnen het wetenschappelijke vondsten betreffen, zoals Newton's mechanica, de menselijke DNA code of de specificatie van een bepaald medicijn.

Het veronderstellen van platonisme in de wereld voor ons is dan ook volstrekt ongegrond. Het is helemaal niet zo dat wij bepaalde objecten in de wereld voor ons niet anders kunnen begrijpen dan als platoonse objecten. Naast Husserl's overtuigende niet-platoonse genealogie van de ideële objecten zou bovendien de claim dat ideële objecten platoonse objecten zijn überhaupt voor ons tot onaanvaardbare absurde conclusies leiden. Platoonse objecten bestaan namelijk onafhankelijk ofwel los van de mens. Daarnaast is hun bestaan tijdloos. Uit de gedachte dat de ideële objecten platoons zouden zijn volgt daarom direct dat bijvoorbeeld de 'Ilias' al vanaf het begin van de wereltijd (en dus lang voor de geboorte van Homerus) als platoons object zou bestaan. Hetzelfde zou dan gelden voor bijvoorbeeld de essays van Montaigne of voor het communistisch manifest van Marx. Deze conclusies zijn inderdaad volstrekt absurd hetgeen een aanvullende grond vormt voor het niet-platoons zijn van ideële objecten. De tweede claim en daarmee het vijfde oordeel is dus inderdaad adequaat niet-beslissend gerechtvaardigd<sup>49</sup>. Ook dit oordeel is niet gerechtvaardigd als oordeel over de wereld los van onze menselijke beeldvorming. Het vijfde oordeel is slechts gerechtvaardigd als oordeel over de wereld geïmpliceerd door ons beperkte beeld ervan ofwel als oordeel over de wereld voor ons. De wereld in zichzelf is en blijft voor ons volkomen verborgen.

## XV

Nu we ter verduidelijking een vijftal oordelen over het bovenzintuiglijke hebben gerechtvaardigd vanuit onze alternatieve epistemologie zullen we ons weer gaan richten op deze epistemologie als zodanig. Haar kern betreft het formele onderscheid tussen 'de wereld voor ons' en 'de wereld in zichzelf'. We willen nader ingaan op de vraag naar de verhouding tussen beide werelden. Ook zal ingegaan worden op de vraag naar de ontologische status van 'de wereld voor ons'. Hiertoe keren wij eerst kortstondig terug naar de kennisleer van Kant. We hebben al besproken dat zijn dogma dat de zintuiglijke ervaringen van de fenomenale wereld *veroorzaakt* worden door de principieel onkenbare objecten van de noumenale wereld in strijd is met de overige dogma's van zijn leer. Volgens Kant's kennisleer kan het begrip 'oorzaak' immers alléén legitiem toegepast worden binnen de fenomenale wereld. Het is dus volgens Kant illegitiem om de categorie 'causaliteit' in te zetten voor het representeren van kennis over de verhouding tussen het fenomenale en het noumenale<sup>50</sup>.

De tot dusver door ons gehanteerde interpretatie van Kant's kennisleer wordt door Van Cleve in zijn boek 'Problems from Kant' de *twee-werelden* interpretatie genoemd. Volgens de traditionele twee-werelden interpretatie van de kennisleer van Kant zijn noumena en fenomenen verschillende soorten objecten. Er bestaan dus twee verschillende klassen van objecten, enerzijds de fenomenen en anderzijds de dingen-in-zichzelf. De verschijnselen bestaan dus separaat van de noumena. Het hierboven genoemde probleem van de illegitieme toepassing van de categorie 'oorzakelijkheid'

<sup>48</sup> Deze niet-platoonse fundering van de herkomst van onze logische wetten levert zoals eerder opgemerkt een beslissende-rechtvaardiging van deze logische wetten. Door immers onze in allerlei boeken beschreven logische wetten te beschouwen als een getrouwe explicatie van onze eigen menselijke manier van denken moeten we wel constateren dat wij als mens gerechtvaardigd zijn om deze logische wetten te accepteren. Ze zijn immers als explicaties van ons denken onlosmakelijk met het menselijk denkvermogen verbonden. Wij kunnen ons er in ons denken nimmer van los maken. We kunnen dus niet anders dan deze wetten navolgen.

<sup>49</sup> Het feit dat uit de negatie van de tweede claim een volkomen onaanvaardbare absurde conclusie lijkt te volgen wijst erop dat de tweede claim en dus ook het vijfde oordeel zelfs beslissend-gerechtvaardigd zijn.

<sup>50</sup> Deze verhouding zou volgens zijn empiristische kennisleer overigens überhaupt onkenbaar moeten zijn. In feite voldoet zelfs geen enkel dogma van Kant's kennisleer aan het door deze kennisleer voorgeschreven criterium voor kennis. Uit zijn eigen kennisleer volgt dus dat de dogma's van zijn leer geen kennis betreffen.

ontstaat inderdaad wanneer wij uitgaan van deze twee-werelden opvatting omdat de dingen-in-zichzelf uitgaande van deze specifieke interpretatie noodzakelijk moeten worden begrepen als de verklaringsgrond ofwel de oorzaak van de verschijnselen van de fenomenale wereld. In zijn boek behandelt Van Cleve echter ook een *één-wereld* interpretatie van Kant's kennisleer. Volgens deze interpretatie is er slechts sprake van één klasse van objecten. Ieder object kan echter vanuit twee verschillende invalshoeken worden beschouwd. Het fenomeen of verschijnsel betreft het object zoals wij het kennen en het ding-in-zichzelf betreft *hetzelfde* object zoals het onafhankelijk van ons bestaat. Er is zo dus sprake van twee verschillende wijzen van spreken over dezelfde objecten in plaats van dat er twee verschillende typen objecten zouden bestaan. Het onderscheid tussen het fenomenale en het noumenale betreft dus alléén een onderscheid in beschouwingwijze ofwel gezichtspunt. Zo bedoelt Kant wanneer hij zegt dat verschijnselen in tegenstelling tot noumena in ruimte en tijd zijn dat objecten - beschouwd in relatie tot ons kenvermogen - in ruimte en tijd zijn en dat dezelfde objecten - beschouwd op zichzelf - niet in ruimte en tijd zijn. Volgens de één-wereld interpretatie bestaat er dus slechts één klasse van objecten die wij echter vanuit twee van elkaar verschillende perspectieven kunnen beschouwen. Het 'verschijnsel' is het object vanuit ons perspectief en het 'noumenon' of 'ding-in-zichzelf' is *hetzelfde* object vanuit een absoluut, van de mens onafhankelijk, perspectief. Zowel in de traditie als in onze tijd zijn er filosofen die uitgaan van de één-wereld interpretatie van de kennisleer van Kant. Zo begrijpt Schopenhauer in zijn werk 'De wereld als wil en voorstelling' de voorstellingen en de wil als twee zijden van dezelfde objecten. Het fenomenale en het noumenale zijn volgens Schopenhauer, die uitgaat van Kant's kennisleer, dus inderdaad steeds twee kanten van dezelfde medaille. Hij meent dat de fenomenale voorstellingen supervenieëren op de wil. De voorstellingen zijn manifestaties, expressies ofwel uitdrukkingen van de wil. Het is bij hem dus niet zo dat de wil de voorstellingen zou veroorzaken.

Het probleem van de illegitieme toepassing van de categorie 'causaliteit' treedt dan ook niet op indien wij uitgaan van de één-wereld interpretatie. We hoeven uitgaande van deze interpretatie niet te denken dat de noumena gelden als verklaringgrond ofwel oorzaak van de verschijnselen. Noumena en de fenomenen betreffen immers dezelfde objecten. Noumena-zijn en fenomeen-zijn zijn twee kanten van dezelfde medaille. De één-wereld interpretatie lost dus in ieder geval één probleem van Kant's kennisleer op. Toch blijft de kennisleer van Kant ook uitgaande van de één-wereld interpretatie volstrekt ongegrond. De één-wereld interpretatie levert immers geen enkel argument voor Kant's kennisleer en lost evenmin het prangende probleem op dat uitgaande van Kant's empiristische kennisleer géén van de dogma's van zijn kennisleer als legitieme kennis kan gelden. Bovendien behandelt Van Cleve in zijn boek een overtuigend en onoverkomelijk bezwaar tegen de één-wereld interpretatie. Dit betreft het bezwaar dat de kwalificaties 'beschouwd in relatie tot ons kenvermogen' en 'beschouwd op zichzelf' niet voldoende sterk zijn om een tegenspraak te voorkomen. De één-wereld interpretatie komt namelijk neer op de bewering dat één en hetzelfde object onder het ene gezichtspunt andere eigenschappen heeft dan onder een ander gezichtspunt. Dit is echt onaanvaardbaar omdat wij ons onmogelijk kunnen voorstellen dat de eigenschappen van een object afhangen van het gezichtspunt waaronder het wordt beschouwd.

De één-wereld interpretatie van de kennisleer van Kant is voor onze alternatieve kennisleer echter toch relevant omdat de door ons gegeven duiding van het door ons ingevoerde onderscheid tussen de wereld voor ons en de wereld in zichzelf in een bepaald opzicht dicht in de buurt komt van de één-wereld interpretatie. We moeten daarom nagaan of het overtuigende bezwaar van Van Cleve tegen de één-wereld interpretatie niet ook van toepassing is op onze alternatieve epistemologie<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> Van Cleve noemt in zijn boek nog een tweede invulling van de één-wereld opvatting. Er is volgens deze tweede invulling niet alleen sprake van één klasse van objecten, maar ook van slechts één perspectief op de objecten. Het bestaan van twee verschillende invalshoeken op de objecten wordt dus ontkend. In de tweede invulling van de één-wereld opvatting wordt een onderscheid gemaakt tussen intrinsieke en niet-intrinsieke

De alternatieve kennisleer gaat uit van één daadwerkelijk bestaande wereld. Zoals besproken kan de wereld echter vanuit twee verschillende invalshoeken worden beschouwd. *De wereld voor ons* is de wereld geïmpliceerd door *ons inherent menselijke gezichtspunt op de wereld* en *de wereld in zichzelf* betreft *dezelfde wereld zoals deze bestaat onafhankelijk van ons*. Het verschil tussen de wereld voor ons en de wereld op zichzelf wordt dus geïnduceerd door een fundamenteel verschil in beschouwingwijze. Zo wordt bedoeld wanneer we zeggen dat de wereld voor ons uit een veelheid van objecten bestaat dat de wereld - beschouwd in relatie tot onze menselijke cognitieve vermogens - uit een veelheid van objecten bestaat. De alternatieve kennisleer komt dus inderdaad dicht bij de hierboven genoemde één-wereld opvatting. Volgens onze epistemologie kunnen wij echter onmogelijk iets weten over hoe de wereld - beschouwd op zichzelf - is. Zo weten wij niet eens of de wereld in zichzelf uit objecten bestaat. Het scharnierpunt van onze alternatieve kennisleer is dus niet het individuele object, zoals in de één-wereld interpretatie van Kant's kennisleer, maar de 'gehele wereld als zodanig'. Bij ons is geen sprake van twee verschillende invalshoeken op één afzonderlijk invariant object, maar van twee verschillende invalshoeken op de gehele per definitie invariante wereld als zodanig. De enige invariant voor onze kennisleer is dus de wereld zelf. Er is niets *in* de wereld dat kan optreden als invariant (zoals de afzonderlijke objecten in het geval van bovengenoemde één-wereld interpretatie) precies omdat wij ten aanzien van de wereld in zichzelf helemaal niets weten. Zo weten we zoals gezegd niet eens of de wereld in zichzelf überhaupt uit objecten bestaat<sup>52</sup>. Het is voor ons dan ook inderdaad onmogelijk om *in* de wereld in zichzelf een bepaalde invariant aan te wijzen die vervolgens vanuit twee verschillende invalshoeken kan

---

eigenschappen van objecten. Een eigenschap is intrinsiek indien het object deze bezit in iedere mogelijke wereld. Een eigenschap is niet-intrinsiek indien er tenminste één mogelijke wereld bestaat waarin het object deze eigenschap niet bezit. De disposities van objecten om de mens op een bepaalde manier te affecteren zijn voorbeelden van niet-intrinsieke eigenschappen van objecten. Hoewel namelijk het bezit van zo'n dispositie niet afhangt van het bestaan van andere objecten (een object bezit haar ook wanneer zij het enige object in het universum zou zijn) zijn er toch situaties denkbaar waaronder dit object de dispositie niet zou bezitten (plaats het object bijvoorbeeld in een wereld met totaal andere natuurwetten). Wij kunnen alleen bepaalde niet-intrinsieke eigenschappen van objecten kennen (zoals hun disposities om ons op een bepaalde wijze te affecteren). De intrinsieke eigenschappen van de objecten zijn voor ons onkenbaar. Volgens deze tweede invulling contrasteert onze kennis van bepaalde niet-intrinsieke eigenschappen van de objecten niet met de voor ons onbereikbare kennis van hoe de dingen 'echt zouden zijn'. Er is immers slechts sprake van een contrast met de onkenbare intrinsieke eigenschappen van de dingen. De niet-intrinsieke eigenschappen van een object gelden niet als 'minder echte feiten' over het object dan de intrinsieke eigenschappen van dit object. Precies daarom geldt kennis van niet-intrinsieke kenmerken van dingen niet als 'minder authentiek' dan kennis van de intrinsieke kwaliteiten van deze dingen. Deze tweede invulling van de één-wereld interpretatie komt echter helemaal niet dicht in de buurt van het door ons gemaakte onderscheid tussen 'de wereld voor ons' en 'de wereld in zichzelf'. Wij gaan immers juist wél uit van twee totaal verschillende invalshoeken op de wereld. In een bepaald opzicht is er echter toch een overeenkomst te noemen tussen onze epistemologie en de tweede invulling van de één-wereld opvatting. Ook uitgaande van onze kennisleer lijken we namelijk bepaalde niet-intrinsieke kenmerken van de wereld in zichzelf te kennen. De wereld in zichzelf is immers zichtbaar zodanig dat de wereld voor ons is zoals zij feitelijk is. Voor iedere eigenschap X van de wereld voor ons geldt dus dat de wereld in zichzelf zichtbaar zodanig is dat 'de wereld voor ons kenmerk X heeft'. Of anders gezegd: Laat p een gerechtvaardigd oordeel over de wereld voor ons zijn. Dan is de wereld in zichzelf zichtbaar zodanig dat 'p gerechtvaardigd is als oordeel over de wereld voor ons'.

<sup>52</sup> Dit gegeven betreft een fundamenteel verschil tussen de wereld in zichzelf waarover onze alternatieve epistemologie spreekt en de noumenale wereld van Kant. Kant meent immers geheel tegen de dogma's van zijn eigen kennisleer in te weten dat de noumenale wereld uit afzonderlijke objecten, namelijk de noumena, bestaat. Schopenhauer verwierpt Kant's opvatting dat de noumenale wereld uit meerdere objecten bestaat. Hij spreekt consequent over het ding-in-zichzelf in plaats van de dingen-in-zichzelf. Dit ding-in-zichzelf is uiteraard de wil. Toch breekt Schopenhauer niet fundamenteel met Kant's duiding van het noumenale. De noumenale wereld bestaat immers ook bij Schopenhauer uit objecten, namelijk uit exact één object: de wil.

worden beschouwd. In het geval van onze alternatieve epistemologie is dus ‘de gehele wereld als zodanig’ de invariante spil waarin beide perspectieven op elkaar betrokken zijn in plaats van de ‘eigenschappen bezittende objecten *in* de wereld’ zoals in het geval van de hierboven besproken één-wereld interpretatie van de empirische kennisleer van Kant. Hieruit volgt dat het door Van Cleve genoemde onoverkomelijke bezwaar tegen de één-wereld opvatting niet van toepassing is op onze alternatieve kennisleer. Het door ons aangebrachte onderscheid kan namelijk niet zoals in het geval van de één-wereld interpretatie van Kant’s kennisleer begrepen worden als het postuleren van objecten die afhankelijk van de invalshoek verschillende eigenschappen hebben. De wereld als zodanig kan namelijk niet adequaat beschouwd worden als een kwalitatieve bepaaldheid met attributen. De wereld voor ons verhoudt zich niet tot de wereld in zichzelf als de contradictoire eigenschappen van dezelfde drager. Van Cleve’s bezwaar geldt daarom niet voor onze kennisleer.

## XVI

Wellicht zijn er echter andere onoverkomelijke bezwaren tegen onze alternatieve epistemologie in te brengen? Wat is bijvoorbeeld de epistemologische status van de claims van de alternatieve epistemologie zelf? Deze claims kunnen geen uitspraken over de wereld in zichzelf zijn omdat we volgens onze epistemologie immers niets kunnen weten over hoe de wereld op zichzelf is. Onze epistemologie impliceert dan dat het enige alternatief is dat haar eigen uitspraken over de wereld voor ons gaan. Dit is inderdaad hetgeen we erkennen. Zo is ons oordeel dat we een onderscheid dienen te maken tussen de wereld voor ons en de wereld in zichzelf zelf een oordeel binnen de context van de wereld voor ons. Het is immers de wereld voor ons die ons wijst naar een voor ons dwingend onderscheid tussen haarzelf en de wereld in zichzelf. Net zo is iedere bewering over de relatie tussen de wereld voor ons en de wereld in zichzelf een oordeel binnen de context van de wereld voor ons. Ook het oordeel dat wij als mens radicaal geworpen zijn in de wereld betreft een bewering over de wereld voor ons. Eveneens is de bewering dat wij niet het enige subject in de wereld zijn een bewering over de wereld voor ons. Zelfs de claim dat wij een tot de soort mens behorend subject zijn met onvervreemdbare vermogens zoals denken, voelen en ervaren is slechts een claim over de wereld voor ons<sup>53</sup>. Daarnaast is ook de bewering dat de wereld voor ons deels extramentaal is een claim binnen de wereld voor ons. Ja, elke bewering over de structuur en de aard van de wereld voor ons is een bewering binnen de context van de wereld voor ons. Ook zijn de criteria voor het al dan niet beslissend gerechtvaardigd zijn van oordelen over de wereld voor ons uiteindelijk alleen geldige claims binnen de context van de wereld voor ons. Uit dit alles volgt echter niet dat onze kennisleer incoherent ofwel inconsistent zou zijn. Onze kennisleer leert immers dat wij uitsluitend uitspraken over de wereld voor ons kunnen rechtvaardigen. Dit sluit juist erg goed aan bij de constatering dat alle uitspraken van deze kennisleer zelf uitspraken over de wereld voor ons zijn. Onze alternatieve kennisleer slaat dus reflexief op zichzelf terug zonder daarmee incoherent ofwel inconsistent te worden<sup>54</sup>. Elke uitspraak over de ontologische status van de wereld voor ons is daarom een uitspraak die zelf alléén legitiem is binnen de context van de wereld voor ons. Wij kunnen dus nooit weten wat de werkelijke ontologische status is van de wereld voor ons ofwel hoe de wereld voor ons op zichzelf genomen is ofwel hoe de wereld voor

<sup>53</sup> Wij weten dus helemaal niet of wij als mens bestaan vanuit het perspectief van de wereld in zichzelf. Er is in de traditie door sommige filosofen inderdaad beweerd dat het begrip ‘mens’ of ‘subject’ uiteindelijk een illusie is. Denk hierbij aan Schopenhauer die meent dat de werkelijke werkelijkheid helemaal geen distinctie tussen subjecten en objecten kent. De werkelijke werkelijkheid zou slechts eenvormige wil zijn. Onze epistemologie is echter betrokken op de wereld voor ons. Binnen de context van de wereld voor ons is ons bestaan als mens tezamen met allerlei oordelen over onze zijnsconditie beslissend-gerechtvaardigd.

<sup>54</sup> De claims van onze alternatieve epistemologie voldoen immers aan de door deze kennisleer zelf gestelde criteria. Precies dit is wat bij Kant en het latere positivisme niet het geval is. Hun kennistheoretische claims voldoen immers niet aan de door henzelf gestelde criteria voor kennis. Het kennis criterium van Kant en de latere positivisten is immers zelf niet empirisch verifieerbaar of anderszins aan de zintuiglijkheid toetsbaar.

ons zich daadwerkelijk verhoudt tot de wereld in zichzelf. Wij kunnen nooit weten hoe de wereld voor ons op zichzelf is en dus ook niet hoe de wereld voor ons en de wereld op zichzelf zich op zichzelf genomen tot elkaar verhouden omdat dit ten onrechte zou impliceren dat wij als mens toch iets kunnen weten over hoe de wereld op zichzelf is. Wij kunnen immers nooit ook maar iets weten over hoe de wereld in zichzelf is. Onze conclusie moet dan ook zijn dat wij alleen maar kunnen weten hoe de wereld voor ons *voor ons* is en hoe de relatie tussen de wereld voor ons en de wereld in zichzelf *voor ons* is. Geen mens kan immers een onvoorwaardelijk standpunt buiten de wereld voor ons innemen. Niet alleen al onze oordelen over de objecten binnen de wereld voor ons gelden dus uitsluitend binnen de context van de wereld voor ons (zoals de claim dat met mijn ervaring van een bloemenvaas een extramentaal isomorf object moet corresponderen), hetzelfde geldt zoals gezegd voor al onze oordelen over (de ontologische status van) de wereld voor ons en haar relatie met de wereld in zichzelf. Ook deze claims gelden uitsluitend binnen de context van de wereld voor ons. We zijn zo dus hermetisch opgesloten in de wereld voor ons. Iedere door een mens gedane uitspraak kan uitsluitend geldigheid hebben binnen de context van de wereld voor ons. Dit is het lucide inzicht dat onze alternatieve epistemologie ons onder andere te bieden heeft.

Ten aanzien van hoe de wereld voor ons op zichzelf genomen is kunnen we echter ook helemaal niets uitsluiten. Zo kunnen we niet uitsluiten dat de wereld voor ons op zichzelf genomen ofwel beschouwd vanuit een onvoorwaardelijk buiten haar gelegen standpunt uiteindelijk niets meer of minder is dan een mentale constructie van onze geest. We zullen dit nimmer kunnen vaststellen, maar als dit inderdaad het geval is, dan heeft de idealist het bij het rechte eind. Evenzo kunnen we niet uitsluiten dat de wereld voor ons feitelijk identiek is met de wereld in zichzelf. Wij zullen dit nooit weten, maar als dit inderdaad het geval is, dan heeft de realist het bij het rechte eind. Het enige dat onze epistemologie ons leert is dat wij als mens gerechtvaardigd zijn om te menen dat de wereld voor ons deels extramentaal is. Dit oordeel is echter zoals gezegd zelf uitsluitend geldig binnen precies de context van de wereld voor ons. Of de wereld voor ons echt deels extramentaal is kan door ons niet achterhaald worden omdat wij geen kennis kunnen hebben van de wereld op zichzelf. Dezelfde uiteenzetting kunnen we zoals gezegd geven over iedere andere claim over de objecten in de wereld voor ons of de wereld voor ons zelf. Nimmer treden we buiten de wereld voor ons. Onze situatie is enigszins vergelijkbaar met de situatie van een logicus die de logica wil funderen op enkele grondbeginselen. Hij kan dan inderdaad alle complexe logische wetten grondvesten door hen keurig te herleiden naar de grondbeginselen van zijn logica, zoals het PNC. Het PNC zelf kan echter door hem uitsluitend gefundeerd worden met een beroep op het PNC zelf.

Zo hebben we dus uiteindelijk ons antwoord gevonden op de vraag naar de ontologische status van de wereld van ons. De wereld voor ons is *voor ons* deels extramentaal en deels intramentaal. *Voor ons* is de wereld voor ons dus niet slechts een intramentale constructie van onze geest. Zo kunnen wij een naïef idealisme uitsluiten. De werkelijke ontologische status van de wereld voor ons ofwel de ontologische status van de wereld voor ons vanuit het perspectief van de wereld in zichzelf is voor ons echter volstrekt onkenbaar. Vanuit een absoluut perspectief kunnen wij dus idealisme niet uitsluiten. Wij streven echter niet naar het innemen van dit voor ons onbereikbare perspectief *buiten* de wereld voor ons. We willen al onze claims slechts *als mens* rechtvaardigen.

Wel kan bij wijze van ‘denkcoëfening’ een wereld-voor-ons model gemaakt worden van de relatie tussen de wereld voor ons en de wereld in zichzelf. Een dergelijk model is dan echter louter een artificieel denkmodel *binnen de context van de wereld voor ons*. Op geen enkele wijze verkrijgen we zo dus inzicht in de werkelijke relatie tussen de wereld voor ons en de wereld in zichzelf. We poneren een voorbeeld van een dergelijk denkmodel. We kunnen binnen de context van de wereld voor ons de relatie tussen ‘de wereld voor ons’ en ‘de wereld in zichzelf’ als volgt modelleren. De wereld voor ons noteren we als WvO en de wereld in zichzelf noteren we als WiZ. Het algemeen menselijk subject ofwel de menselijke soort als zodanig noteren we met S. Laat nu R de relatie



zijn tussen S en WiZ. Het denkmodel kan dan eenvoudigweg gerepresenteerd worden als het tripel S-R-WiZ. De idealist zal nu beweren dat WvO een deel is van S. Volgens hem is de WvO immers louter een mentale constructie. De realist zal echter beweren dat  $WvO = WiZ$ . Een denker die niet wil vervallen in idealisme, maar ook niet in realisme heeft nog slechts één keus. Hij of zij kan beweren dat  $WvO = R$  of nog beter:  $WvO = \text{Attributen}(R)$ . Deze insteek is interessant omdat zij toont dat de WvO voor haar bestaan weliswaar afhankelijk kan zijn van de WiZ<sup>55</sup> zonder dat dit direct hoeft te betekenen dat de WvO ontologisch samenvalt met de WiZ. Vergelijk in dit verband bijvoorbeeld de ontologische relatie tussen ons mentale leven en onze hersenen. Onze hersenen zijn constitutief voor ons mentale leven in de zin dat ons mentale leven voor wat betreft haar bestaan afhankelijk is van het bestaan van onze hersenen. Hieruit volgt echter niet dat ons mentale leven ontologisch met onze hersenen samenvalt. De afhankelijkheid tussen ons mentale leven en onze hersenen hoeft niet zó radicaal te zijn. Precies hetzelfde geldt ook voor de relatie tussen de WvO en de WiZ indien we uitgaan van  $WvO = \text{Attributen}(R)$ . Eveneens laat de keuze  $WvO = \text{Attributen}(R)$  zien dat we kunnen beweren dat de WvO niet restloos intramenteel is zonder daarmee onmiddellijk te vervallen in realisme. Bovendien laat genoemde keuze zien hoe we eventueel, zonder daarmee direct te hoeven vervallen in realisme, een correspondentietheorie van waarheid zouden kunnen introduceren binnen de context van onze alternatieve epistemologie. Uitgaande van  $WvO = \text{Attributen}(R)$  zou zo'n correspondentietheorie er als volgt uitzien: p is als claim over de WvO waar dan en slechts dan als p overeenstemt met bepaalde attributen van R.

## XVII

Iedere epistemologie dient uiteindelijk een bepaalde conceptie ofwel notie van het begrip 'kennis' te omvatten. Een kennisleer zonder definitie ofwel duiding van het begrip 'kennis' is onvolledig. Bij het ontwikkelen van de alternatieve epistemologie zijn we echter vooral ingegaan op de notie van 'rechtvaardiging'. We lieten zien wat binnen onze kennisleer precies verstaan dient te worden onder het niet-beslissend of beslissend gerechtvaardigd zijn om een bepaalde claim te accepteren. We kunnen echter eenvoudig aangeven hoe in onze kennisleer de notie van 'rechtvaardiging' zich moet verhouden tot die van 'kennis'. Stel dat ik niet-beslissend-gerechtvaardigd ben om oordeel P over de wereld voor ons te accepteren. In dat geval ben ik dus gerechtvaardigd om uit te gaan van P. Toch kan ik niet uitsluiten dat niet-P geldt. Mijn rechtvaardiging voor P is immers epistemisch weliswaar adequaat, maar ook *niet*-beslissend. We kunnen dus niet zeggen dat ik *weet* dat P. Wij kunnen niet beweren dat we *kennis* van P hebben ofwel dat P tot onze kennis over de wereld voor ons behoort. Stel nu echter dat ik beslissend-gerechtvaardigd ben om P te accepteren. In dat geval kan ik als mens eenvoudigweg niet anders dan claim P geloven omdat dit geloof een onmiddellijk gevolg is van onze menselijke conditie. Wij moeten als mens oordeel P wel accepteren omdat wij vanuit onze onvervreemdbare menselijke natuur eenvoudigweg geen weerstand tegen P kunnen bieden. Het verwerpen van P zou betekenen dat wij ons buiten het mens-zijn plaatsen. In dit geval kan ik dus weldegelijk zeggen dat ik *weet* dat P. Claim P behoort nu dus wel tot onze *kennis* over de wereld voor ons. Onze epistemologie is dus gebaseerd op de volgende definitie van kennis:

*S kent P dan en slechts dan als P beslissend-gerechtvaardigd is als claim over de wereld voor ons*

Deze definitie laat echter zien dat het begrip kennis uiteindelijk een epistemologisch leeg begrip is. We kunnen haar immers volledig ofwel restloos reduceren tot een specifieke epistemologische conceptie van rechtvaardiging. Het begrip kennis voegt dus uiteindelijk helemaal niets toe aan de notie van rechtvaardiging. Daarom is het begrip kennis epistemologisch gezien een begrip zonder enige meerwaarde. We concluderen dan ook dat onze alternatieve epistemologie in feite neerkomt op een eliminatie van het begrip kennis als zodanig. Onze epistemologie zou daarom eigenlijk

<sup>55</sup> De WvO is uitgaande van  $WvO = \text{Attributen}(R)$  inderdaad ontologisch afhankelijk van de WiZ omdat de relatie R en daarmee ook de attributen van R ontologisch afhankelijk zijn van de WiZ.

géén kennisleer genoemd mogen worden precies omdat zij volstaat met een uitgewerkte notie van rechtvaardiging. Het is zo dus niet alléén voldoende om *als mens* gerechtvaardigd te zijn om P te accepteren, het is eveneens voldoende om als mens *gerechtvaardigd* te zijn om P te accepteren.

### XVIII

Traditioneel wordt kennis opgevat als *gerechtvaardigd waar geloof*. Wij kennen propositie p dan en slechts dan wanneer wij een argument voor p hebben, p waar is en wij p ook geloven. Nu kan deze traditionele definitie van kennis tegen het licht van ons onderscheid tussen de wereld voor ons en de wereld in zichzelf op twee verschillende manieren geïnterpreteerd worden. Volgens de eerste interpretatie kennen wij p indien wij p geloven als bewering over de wereld *in zichzelf*, wij een rechtvaardiging voor p hebben als bewering over de wereld *in zichzelf* en bovendien geldt dat p waar is als bewering over de wereld *in zichzelf*. De traditionele kennisopvatting wijkt, uitgaande van deze interpretatie, natuurlijk radicaal af van de notie van kennis zoals gehanteerd door onze alternatieve epistemologie. Volgens onze epistemologie kan namelijk géén enkele bewering over de wereld in zichzelf door ons gerechtvaardigd worden. Volgens de tweede interpretatie van de klassieke opvatting kennen wij p indien wij p geloven als claim over de wereld *voor ons*, wij een rechtvaardiging voor p hebben als bewering over de wereld *voor ons* en bovendien geldt dat p waar is als bewering over de wereld *voor ons*. De traditionele opvatting komt, uitgaande van deze tweede interpretatie, dicht in de buurt van de conceptie van kennis zoals gehanteerd door onze alternatieve epistemologie. Toch wijkt ook deze invulling van de traditionele kennisopvatting af van de door de alternatieve epistemologie gehanteerde kennisnotie. Neem immers een claim q als bewering over de wereld voor ons waarvoor wij een niet-beslissende rechtvaardiging hebben op basis waarvan we q ook geloven. Volgens de tweede invulling van de traditionele kennisopvatting volgt dan dat wij weten dat q ofwel dat wij kennis hebben van q. Onze epistemologie impliceert echter helemaal niet dat wij q kennen. Wij mogen alleen zeggen dat we q kennen wanneer onze rechtvaardiging voor q als claim over de wereld voor ons beslissend-gerechtvaardigd is. De notie van kennis zoals gehanteerd door onze alternatieve kennisleer wijkt dus af van de traditionele kennisopvatting, ongeacht of wij deze opvatting op de eerste of op de tweede wijze interpreteren.

Het is niet onbelangrijk dat de traditionele opvatting van kennis onder geen van haar mogelijke interpretaties samenvalt met de definitie van kennis zoals gehanteerd door de alternatieve kennisleer. Er kleven namelijk drie onoverkomelijke bezwaren aan de traditionele opvatting van kennis. Het eerste bezwaar betreft het probleem van het scepticisme. Het tweede en derde bezwaar betreft respectievelijk het lotterij probleem en de verschillende varianten van het Gettier-probleem. Deze drie problemen zijn uitgaande van de klassieke opvatting van kennis onoplosbaar. Wij zullen deze drie voor de klassieke opvatting van kennis onoplosbare problemen achtereenvolgens toelichten.

#### *Scepticisme*

Kennis van een propositie P is gebaseerd op bewijsmateriaal voor P. Het bewijsmateriaal voor P elimineert echter nooit alle mogelijkheden<sup>56</sup> waarvoor niet-P geldt. Voor elke denkbare propositie P zijn er altijd, desnoods zeer vergezochte en onwaarschijnlijke, mogelijkheden denkbaar die niet door het bewijsmateriaal worden geëlimineerd en waarvoor P niet geldt. Ons bewijsmateriaal kan dus nooit alle niet-P mogelijkheden uitsluiten. Hieruit volgt dat we nimmer met zekerheid kunnen vaststellen of een propositie P waar is. De traditionele kennisopvatting stelt kennis echter gelijk

---

<sup>56</sup> Wij gaan hier uit van de door David Lewis in zijn artikel 'Elusive Knowledge' gegeven beschrijving van het probleem van het scepticisme. Volgens David Lewis wordt een mogelijkheid W door het beschikbare bewijsmateriaal E van het betrokken menselijk subject S geëlimineerd indien S in W niet over hetzelfde bewijsmateriaal E beschikt als in de actuele situatie. Het bewijsmateriaal E van S bestaat in ieder geval uit de perceptuele ervaringen en herinneringen van S. De actuele situatie betreft de mogelijkheid die ook in werkelijkheid het geval is. Voor 'mogelijkheid' kunnen we eventueel ook steeds 'mogelijke wereld' lezen.

aan ‘gerechtvaardigd *waar* geloof’. Dit betekent dus dat we nimmer met zekerheid kunnen weten of we kennis van P hebben. Uitgaande van de traditionele kennisopvatting weten we als mens dus helemaal niet wat we weten. Wij kennen onze eigen kennis niet. Kennis is echter pas kennis zodra wij ook kunnen vaststellen dat we haar bezitten. Feilbare kennis is anders gezegd geen kennis. De traditionele opvatting is dus volstrekt inadequaar. Zij ontkomt niet aan een eroderend scepticisme.

#### *De loterij*

Stel dat ik meedoe aan een eerlijke grootschalige loterij waarbij maar één winnend lot zal worden getrokken uit vele miljoenen loten. Neem bovendien aan dat de trekking heeft plaatsgevonden en dat mijn lot niet het winnende lot is, maar dat ik dit nog niet uit de krant heb vernomen. Nu heb ik sterk het geloof dat ik de loterij niet zal winnen. Dit geloof is ook waar. Ik heb namelijk feitelijk de loterij niet gewonnen. Toch beschik ik echter over een sterk waarschijnlijkheidsargument voor mijn geloof. De kans dat juist mijn lot het winnende lot zal zijn is gegeven het grote aantal loten verwaarloosbaar klein. We kunnen eventueel naar believen het aantal loten nog vele malen groter maken om ons waarschijnlijkheidsargument meer kracht bij te zetten. Neem bijvoorbeeld maar eens aan dat het om net zoveel loten zou gaan als er koolstofatomen in het universum zijn. Aan alle traditionele condities voor het bezitten van kennis is dus voldaan. Mijn *geloof* dat ik de loterij verlies is *waar* en voldoende *gerechtvaardigd*. Toch is het onmiskenbaar zo dat ik helemaal niet weet dat ik de loterij verloren heb. De kennis dat ik de loterij heb verloren bezit ik pas zodra ik in de krant verneem dat mijn lot niet het winnende lot is. Uit de traditionele kennisopvatting volgt dus ten onrechte dat ik weet dat ik de loterij verlies. De traditionele opvatting is dus inadequaar.

#### *Gettier*

We zullen hier twee varianten van het Gettier-probleem bespreken. De lezer kan eventueel zelf nog meerdere varianten construeren. Stel dat subject S even verderop op een heuvel een sterk op een schaap lijkende rots ziet en daardoor gelooft dat er op die heuvel een schaap staat. Neem ook aan dat er vlak achter genoemd rotsblok op die heuvel daadwerkelijk een schaap staat. Dit schaap is voor subject S echter niet zichtbaar. S neemt slechts de sterk op een schaap lijkende rots waar die hij vervolgens ten onrechte voor schaap aanziet. In dit geval is aan alle traditionele condities voor het bezitten van kennis voldaan. S’s *geloof* dat er op genoemde heuvel een schaap staat is *waar* en bovendien bezit S een voldoende *rechtvaardiging* voor dit geloof. Toch vergist S zich. S ziet een rotsblok voor een schaap aan. Er is helemaal geen epistemologisch verantwoorde relatie tussen het door S verkregen geloof (dat er op de heuvel een schaap staat) en de oorzaak van dit geloof (het zich op de heuvel bevindende rotsblok). Het is daarom onaanvaardbaar om kennis aan S toe te schrijven van het feit dat er op de heuvel een schaap staat. De traditionele opvatting van kennis is dus inadequaar omdat hier ten onrechte kennis aan S toegeschreven wordt terwijl toch aan alle drie door deze opvatting genoemde condities wordt voldaan. Het tweede voorbeeld van een Gettier-probleem betreft het oppikken van het juiste tijdstip door naar een klok te kijken die al enige tijd kapot is en stil staat. Stel dat deze kapotte stilstaande klok correct half twee aangeeft. Ook nu is het *geloof* dat het half twee is *waar*. Eveneens beschikt subject S over een voldoende *rechtvaardiging* voor dit geloof. Aan alle drie traditionele condities is daarom wederom voldaan. Toch vergist S zich in deze situatie opnieuw. S las immers de tijd af van een kapotte stilstaande klok. Er is ook in dit tweede voorbeeld geen epistemologisch verantwoorde relatie tussen het door S verkregen geloof (dat het half twee is) en de oorzaak van dit geloof (de kapotte klok). Uit dit tweede Gettier-probleem volgt dus ook dat de traditionele opvatting inadequaar is<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Nu zouden we natuurlijk aan de drie condities van de traditionele kennisopvatting een vierde voorwaarde kunnen toevoegen om Gettier-problemen te vermijden. Deze vierde vereiste betreft dan de eis dat er een epistemisch verantwoorde relatie moet bestaan tussen het geloof van S en de oorzaak van dit geloof. Met deze reparatie wordt echter zowel het loterij-probleem als het probleem van het scepticisme niet opgelost.

De drie hierboven besproken problemen laten zien dat de traditionele opvatting van kennis failliet en dus niet langer houdbaar is. In de jaren negentig van de twintigste eeuw zijn er twee concepties van kennis ontwikkeld waarvoor de drie problemen niet zouden gelden. Deze twee hedendaagse pogingen om de besproken problemen te vermijden betreffen respectievelijk de epistemologische theorieën van het *contextualisme* en het *contrastivisme*. Wij zullen deze twee pogingen hieronder bespreken en aantonen dat zij helemaal niet in staat zijn om de drie problemen echt te vermijden. Daarna zullen we laten zien dat met de door ons ontwikkelde alternatieve epistemologie alle drie problemen juist wél vermeden worden. Bovendien zal duidelijk worden dat er, los van deze drie problemen, ook grote bezwaren zijn tegen het contextualisme en het contrastivisme als zodanig. Bewaren die niet gelden voor de door ons ontwikkelde alternatieve kennisleer. Onze alternatieve kennisleer is dus in tegenstelling tot het contextualisme en contrastivisme een adequaat antwoord op het failliet van de traditionele opvatting van kennis als gerechtvaardigd waar geloof.

## XIX

Volgens het contextualisme zijn kennisclaims contextafhankelijk. Een kennisclaim als 'S kent P' kan in de ene context geldig zijn en in een andere context juist ongeldig. De betekenis van de uitspraak 'S kent P' ofwel de door deze uitspraak uitgedrukte propositie is dus afhankelijk van de specifieke context waarin de uitspraak 'S kent P' gedaan wordt. Deze context verwijst niet alléén naar kenmerken van het subject S en de concrete situatie waarin S zich bevindt, maar ook naar kenmerken van diegene die de uitspraak 'S kent P' doet en de situatie waarin de spreker en zijn of haar toehoorders zich bevinden. Contextualisten menen alle drie hierboven beschreven problemen te kunnen voorkomen door de waarheidswaarde van iedere kennisclaim contextafhankelijk te maken. Het contextualisme werd vooral populair tegen het eind van de twintigste eeuw, vooral als nieuwe poging om het scepticisme te weerstaan. Belangrijke contextualisten uit deze periode zijn Stewart Cohen, Keith DeRose, David Lewis en Gail Stine. Wij zullen het contextualisme nader bespreken aan de hand van het artikel 'Elusive Knowledge' van David Lewis. In dit artikel geeft David Lewis één van de meest toonaangevende uiteenzettingen van de contextualistische positie.

Onze kennis van een propositie P is gebaseerd op bewijsmateriaal. Dit materiaal elimineert echter bijna nooit alle mogelijkheden waarvoor niet-P geldt. De scepticus concludeert hieruit dat we zo goed als geen kennis hebben, tenzij we bereid zijn te accepteren dat bijna al onze kennis feilbaar is. Lewis vindt deze alternatieven allebei onwenselijk. Hij zoekt naar een manier om aan beiden te ontsnappen. Volgens hem zijn de standaarden voor het beoordelen van uitspraken als 'Subject S kent P' of 'S kent P niet' contextafhankelijk. Dit betekent dat in de ene context een spreker naar waarheid tegen zijn toehoorders kan zeggen dat S propositie P kent terwijl in een andere context de uitspraak 'S kent P' onwaar is. De standaarden voor het beoordelen van uitspraken over het al dan niet kennen van P door S betreffen volgens Lewis geen standaarden die bepalen of een gegeven rechtvaardiging adequaat is. Een rechtvaardiging voor P is namelijk geen noodzakelijke voorwaarde (e.g. 'perceptie') en ook geen voldoende voorwaarde (e.g. 'loterij') voor kennis van P. Volgens Lewis gaat het om standaarden die bepalen welke mogelijkheden passend genegeerd kunnen worden door diegene die zich uitlaat over het al dan niet kennen van P door S. Door de contextafhankelijkheid van deze standaarden hangt het van de context af welke mogelijkheden passend genegeerd kunnen worden door de toeschrijver of ontzegger van kennis van P aan S. De door Lewis gehanteerde definitie van kennis luidt nu: "Subject S kent P dan en slechts dan als het bewijsmateriaal E waarover S beschikt iedere niet-P mogelijkheid elimineert – Psss! – behalve voor die mogelijkheden die we passend negeren". Met 'we' worden de spreker en toehoorders bedoeld die bediscussiëren wat S al dan niet kent. Een mogelijkheid W wordt door materiaal E

---

Bovendien is er geen enkel zicht op een oplossing van beide problemen door het toevoegen van nog meer condities aan de condities van geloof, waarheid, rechtvaardiging en 'epistemologisch verantwoorde relatie'.

geëlimineerd indien S in W niet over hetzelfde bewijsmateriaal E beschikt als in de actuele situatie. Het bewijsmateriaal E bestaat in elk geval uit de perceptuele ervaringen en herinneringen van subject S. De actuele situatie betreft de mogelijkheid die ook in werkelijkheid het geval is. Het domein waarover we met het woord 'iedere' kwantificeren wordt zoals gezegd bepaald door de van de gegeven context afhankelijke standaarden. Lewis geeft regels die aangeven welke mogelijkheden (niet) passend genegeerd kunnen worden door de spreker ofwel door diegene die zich uitlaat over het al dan niet kennen van P door S. De eerste regel is de regel van de actualiteit. Deze regel stelt dat de actuele situatie van S nooit passend wordt genegeerd. Uit deze regel volgt dat P waar is indien door de spreker naar waarheid aan S kennis van P toegeschreven wordt. De waarheid van de door de spreker gedane uitspraak 'S kent P' impliceert dus de waarheid van P.

De regel van de overtuiging stelt dat een mogelijkheid W niet passend genegeerd kan worden indien S aan W een voldoende hoge graad van geloof hecht (of gezien beschikbare argumenten zou moeten hechten). Uit deze regel volgt niet dat geloof aan P een noodzakelijke voorwaarde zou zijn voor kennis van P. Volgens de regel van de gelijkenis kan een gegeven mogelijkheid niet passend worden genegeerd indien deze opvallend overeenkomt met een andere mogelijkheid die niet passend kan worden genegeerd. Het gegeven dat twee mogelijkheden allebei niet door het bewijsmateriaal E van S worden geëlimineerd geldt echter nooit als een opvallende overeenkomst tussen beide mogelijkheden. Deze aanvullende bepaling voorkomt het soort sceptisme dat Lewis juist graag wil vermijden. Zonder deze uitzondering zou namelijk geen enkele door materiaal E niet geëlimineerde mogelijkheid passend genegeerd kunnen worden. De actuele situatie wordt immers niet passend genegeerd en ook niet door E geëlimineerd. Lewis laat zien hoe de regel van de gelijkenis volgens hem zowel het loterijprobleem als het Gettier-probleem oplost. Mijn ware gerechtvaardigde overtuiging dat ik de loterij verlies is geen kennis omdat de mogelijkheid dat ik de loterij win opvallend overeenkomt met de actuele situatie. Het nietsvermoedend oppikken van een gerechtvaardigde ware overtuiging over de tijd door naar een stilstaande klok te kijken die toevallig het juiste tijdstip aangeeft resulteert evenmin in kennis. De niet geëlimineerde mogelijkheid dat de klok een incorrect tijdstip aangeeft kan namelijk niet passend worden genegeerd omdat deze mogelijkheid opvallend overeenkomt met de actuele situatie. In beide gevallen is immers sprake van een stilstaande klok. De regel van betrouwbaarheid stelt dat mogelijkheden waarin betrouwbare informatieverschaffende processen zoals perceptie of herinnering falen passend genegeerd kunnen worden. Volgens de regel van de methode kunnen mogelijkheden waarin ons bewijsmateriaal niet representatief is of waarin de beste verklaring voor ons bewijsmateriaal niet waar is passend genegeerd worden. De regel van het conservatisme stelt dat mogelijkheden die normaal gesproken door iedereen genegeerd worden (en waarvan iedereen weet dat deze door iedereen genegeerd worden) passend kunnen worden genegeerd. Volgens de regel van de aandacht kan een mogelijkheid waarop de aandacht feitelijk is gevestigd niet passend genegeerd worden. Kennis is vanwege deze regel vluchtig. Kennis verdwijnt zodra deze aan een grondig onderzoek onderworpen wordt. De voor een bepaalde context ware uitspraak 'S kent P' kan immers altijd onwaar gemaakt worden door de aandacht te richten op een vergezochte niet door het bewijsmateriaal van S geëlimineerde niet-P mogelijkheid. Hierdoor treedt echter een verandering van context op. De uitspraak 'S kent P' is daarom alléén onwaar in de nieuwe context. In de originele context kan nog steeds naar waarheid gezegd worden dat subject S propositie P kent. Kennis is beter naarmate deze stabiel is ofwel wanneer de kans groter is dat zij behouden blijft wanneer de context verschoven wordt door het vestigen van de aandacht op voorheen passend genegeerde mogelijkheden. De scepticus heeft gelijk in zoverre onze kennis nooit slechts op eliminatie berust (maar ook altijd op het passend negeren van bepaalde mogelijkheden) en in zoverre er voor iedere gegeven propositie P altijd contexten voorstelbaar zijn waarin het niet waar is dat we P kennen. Hierbij kan zoals gezegd gedacht worden aan contexten waarin de aandacht wordt gevestigd op vergezochte niet-geëlimineerde niet-P mogelijkheden. Een totaal scepticisme wordt volgens Lewis echter voorkomen omdat voor meer

alledaagse contexten van veel proposities naar waarheid gezegd kan worden dat wij deze kennen. In een alledaagse context worden immers vergezochte onwaarschijnlijke mogelijkheden passend genegeerd. Onze kennis is in alledaagse contexten bovendien niet feilbaar omdat de uitspraak dat wij genoemde proposities kennen alléén onwaar kan worden gemaakt door de gegeven alledaagse context te vervangen door een andere meer sceptische context. Contextverwisseling laat de waarheid van ware kennisclaims in de oorspronkelijke alledaagse context echter onaangetast.

Hoewel Lewis' uiteenzettingen op het eerste gezicht wellicht overtuigend lijken moet uiteindelijk toch geconcludeerd worden dat zijn artikel juist laat zien dat het contextualisme helemaal geen bevredigende manier is om de drie problemen te vermijden. De claim dat kennis fundamenteel van de sprekerscontext afhangt en zo dus enerzijds zeer vluchtig en instabiel is (ja, zelfs manische trekjes krijgt) en anderzijds voor een zeer belangrijk deel helemaal niets te maken heeft met de situatie van het kennend subject zelf laat zien dat het contextualisme is gebaseerd op een volstrekt inadequate conceptie van het begrip kennis. Zo geldt bijvoorbeeld het geloof in claim P niet eens als een voorwaarde voor onze kennis van P. Bovendien impliceert de contextualistische definitie van kennis dat noch S, noch de spreker die stelt 'S kent P' weten of S kennis van P heeft. Stel dat een spreker in een bepaalde context naar waarheid 'S kent P' beweert. Uit de contextualistische definitie van kennis volgt dat er maar één actor daadwerkelijk weet dat deze ware door de spreker gedane uitspraak 'S kent P' ook inderdaad waar is. Deze actor betreft een imaginaire theoretische onderzoeker die zowel S als de spreker en toehoorders observeert en vervolgens met zekerheid kan concluderen dat uitgaande van de contextualistische definitie van kennis de door de spreker gedane uitspraak 'S kent P' inderdaad waar is. De spreker zelf, de toehoorders en vooral niet te vergeten het subject S zelf tasten echter volstrekt in het duister ten aanzien van de vraag of de uitspraak 'S kent P' waar is ofwel of het inderdaad zo is dat S kennis heeft van P. We zullen dit nader toelichten. Neem allereerst de spreker en zijn of haar toehoorders. Om nu met zekerheid te kunnen vaststellen dat 'S kent P' waar is moet met zekerheid vastgesteld worden dat P geldt voor alle mogelijkheden die niet door het bewijsmateriaal van S zijn geëlimineerd en die evenmin door de spreker en haar toehoorders passend genegeerd mogen worden. Dit kan echter alléén met zekerheid worden vastgesteld indien precies uitgezocht wordt welke mogelijkheden wel en welke mogelijkheden niet passend mogen worden genegeerd in de gegeven context. Hiertoe dient echter onvermijdelijk ook de aandacht te worden gevestigd op allerlei onwaarschijnlijke sceptische fout-mogelijkheden. Zodra de aandacht op deze fout-mogelijkheden wordt gevestigd volgt direct uit de regel van de aandacht dat zij niet langer passend genegeerd kunnen worden door degene die dit onderzoek uitvoert. Indien dus de spreker dit onderzoek zou uitvoeren omdat hij of zij graag zelf wil vaststellen of zijn uitspraak 'S kent P' waar is, volgt onmiddellijk dat de context verandert. Voorheen passend genegeerde sceptische mogelijkheden mogen door de spreker nu niet langer meer genegeerd worden. Wanneer de spreker dus zijn voorheen ware uitspraak 'S kent P' aan een nader onderzoek onderwerpt verandert haar waarheidswaarde. De spreker kan dus zelf nooit met zekerheid vaststellen dat zijn ware uitspraak 'S kent P' waar is. Laten wij ons nu richten op de situatie van subject S. Het contextualisme laat de waarheid van de claim 'S kent P' zoals gezegd afhangen van de context waarin zowel subject als spreker en toehoorders zijn opgenomen. Dit betekent dat S nimmer kan weten of hij of zij P kent. Ook S zou de claim 'S kent P' immers aan een nader onderzoek moeten onderwerpen waardoor de context wordt gewijzigd en de uitspraak 'S kent P' onherroepelijk onwaar wordt. Het sceptische probleem dat we nimmer met zekerheid kunnen weten of we kennis van een propositie P hebben wordt door het contextualisme dan ook helemaal niet opgelost. Noch het subject S, noch de spreker en haar toehoorders kunnen weten dat S P kent. S kent haar eigen kennis niet en de spreker en toehoorders kennen de kennis van S evenmin. De kennis van subject S en van de sprekers en toehoorders ten aanzien van wat S weet is voor henzelf feilbaar. S noch spreker kunnen met zekerheid vaststellen dat S kennis heeft van P. Feilbare kennis is echter zoals gezegd geen kennis. De contextualistische conceptie van kennis is daarom volstrekt inadequate. Zij voorkomt het prangende probleem van het scepticisme niet.

Een ander bezwaar tegen het contextualisme betreft het gegeven dat zij sceptische twijfel en onze alledaagse overtuigingen niet in dezelfde context naast elkaar laat bestaan. Dit zou echter wel het geval moeten zijn. Sceptische twijfel en onze alledaagse overtuigingen dienen niet fundamenteel van elkaar gescheiden te worden door beide in onderling onverenigbare contexten op te sluiten. Verder kan nog worden opgemerkt dat we uitgaande van het contextualisme in iedere dagelijkse context veel te veel en in iedere sceptische context juist veel te weinig weten. Niet alléén is onze kennis veel stabiel ofwel veel minder vluchtig dan het ‘manische’ contextualisme ons wil laten geloven, ook overschat of onderschat zij in veel contexten de hoeveelheid echt aanwezige kennis.

Dat er inderdaad diepe bezwaren kleven aan het contextualisme willen we nog nader illustreren aan de hand van het artikel ‘Contextualist Solutions to Epistemological Problems’ van S. Cohen.

Cohen merkt op dat Lewis in zijn artikel de drie epistemologische problemen tegelijkertijd en op dezelfde wijze probeert op te lossen. Deze problemen betreffen zoals besproken het scepticisme, de loterij en het Gettier-probleem. Volgens Cohen zijn er naast Lewis ook nog anderen geweest die contextualistische oplossingen hebben voorgesteld voor de problemen van het scepticisme en de loterij. Cohen beweert echter dat het contextualisme van Lewis geen oplossing biedt voor het Gettier-probleem. Dit probleem leent zich volgens hem überhaupt niet voor een contextualistische benadering. Om dit te laten zien begint Cohen in zijn artikel eerst met een beknopte uiteenzetting van de door Lewis gegeven beschrijving van het contextualisme. De waarheidswaarde van een kennistoeschrijving of ontzegging is volgens deze leer gevoelig voor feiten over de spreker en de toehoorders van de context. Volgens Lewis is de uitspraak ‘S kent P’ waar dan en slechts dan als P geldt in alle relevante mogelijkheden. Een mogelijkheid is relevant indien deze niet door het bewijsmateriaal van S geëlimineerd wordt en evenmin door de spreker en toehoorders passend wordt genegeerd. De context bepaald welke mogelijkheden passend genegeerd worden door de spreker en toehoorders van de context. In de ene context kan een spreker daarom naar waarheid ‘S kent P’ beweren terwijl in een andere context zijn of haar uitspraak ‘S kent P’ juist onwaar is.

Lewis levert zoals gezegd regels die aangeven welke feiten over de context van invloed zijn op hetgeen door de sprekers en toehoorders passend genegeerd kan worden. Zoals aangegeven gaat het hierbij in elk geval over feiten over de spreker en toehoorders van de context. Regels die voor wat betreft hun toepassing mede gevoelig zijn voor feiten over de spreker en toehoorders worden door Cohen ‘spreker-sensitief’ genoemd. Regels die voor hun toepassing deels afhankelijk zijn van feiten over S noemt hij ‘subject-sensitief’. Merk op dat een regel zowel spreker als subject-sensitief kan zijn. Zo is de regel van de gelijkenis spreker- én subject-sensitief. De regel van de aandacht is spreker-sensitief terwijl de regel van de actualiteit alléén subject-sensitief is. Cohen laat zien dat de spreker-sensitiviteit van de regel van de gelijkenis een oplossing biedt voor een probleem dat Lewis in zijn artikel stelt ten aanzien van de toepassing van deze regel. Lewis ziet zich namelijk genoodzaakt om een ad hoc uitzondering toe te laten op zijn regel van de gelijkenis. Het feit dat twee mogelijkheden niet door het bewijsmateriaal van S geëlimineerd worden geldt niet als een opvallende overeenkomst tussen beide overeenkomsten. Deze uitzondering voorkomt het type scepticisme dat Lewis wil vermijden. Het is echter volgens Cohen niet nodig om deze ad hoc uitzondering op de regel van de gelijkenis te maken voor het vermijden van het scepticisme dat Lewis graag wil voorkomen. De spreker-sensitiviteit van de regel van de gelijkenis is hiervoor al voldoende omdat het in een strikt alledaagse context voor de spreker helemaal niet opvallend is dat bepaalde vergezochte sceptische mogelijkheden niet door het gegeven bewijsmateriaal geëlimineerd worden. Voor de spreker komen dergelijke vergezochte sceptische mogelijkheden dus helemaal niet opvallend overeen met de actuele situatie. Deze onwaarschijnlijke mogelijkheden kunnen daarom door de spreker passend genegeerd worden. Hij kan daarom in de genoemde alledaagse context naar waarheid allerlei kennistoeschrijvingen doen. De vlucht van Lewis in een ad hoc uitzondering op zijn gelijkenis-regel is volgens Cohen dus helemaal niet nodig.

Nu kan het loterijprobleem in beginsel worden opgelost door alléén gebruik te maken van de subject-sensitiviteit van de regel van de gelijkenis. Dat subject S niet weet dat zijn lot verliest volgt uit het feit dat S aan een eerlijke loterij deelneemt zodat de mogelijkheid dat zijn lot wint overeenkomst vertoont met de actuele situatie en dus niet passend genegeerd kan worden. Om echter de dreiging van een totaal scepticisme af te wenden en ook de door Lewis besproken ‘arme Bill’ variant van het probleem van de loterij op te kunnen lossen is wel een beroep op de spreker-sensitiviteit van de gelijkenisregel nodig. Zo kan de claim van de scepticus dat al onze alledaagse kennistoeschrijvingen onwaar zijn met een beroep op de spreker-sensitiviteit van de regel van de gelijkenis weerlegd worden. Allerlei vergezochte onwaarschijnlijke mogelijkheden zijn namelijk niet relevant in een alledaagse context omdat dit soort mogelijkheden voor spreker en toehoorders van deze context niet opvallend overeenkomen met de actuele situatie. In een dagelijkse context kunnen sceptische mogelijkheden door de spreker en toehoorders dus passend genegeerd worden. In gewone alledaagse contexten kunnen wij dus nog steeds naar waarheid kennistoeschrijvingen doen. De sceptische aanval slaagt daarom uitsluitend voor de sceptische contexten ofwel voor die contexten waarin voor de spreker en de toehoorders vergezochte tegenvoorbeelden wel opvallend overeenkomen met de actuele situatie. Door de spreker-sensitiviteit van de regel van de gelijkenis wordt het scepticisme dus beperkt tot de sceptische contexten. Zij krijgt geen vat op elke context.

Ook de ‘arme Bill’ variant van het loterijprobleem wordt opgelost met een beroep op de spreker-sensitiviteit van de regel van de gelijkenis. Deze variant van het loterijprobleem gaat uit van een context waarin we intuïtief weten dat Bill nooit rijk zal worden. Hieruit volgt dat we eveneens weten dat hij de loterij verliest omdat ook volgens Lewis alle kennis is gesloten onder implicatie. Dit lijkt problematisch omdat in het standaard loterijprobleem subject S niet weet dat hij de loterij verliest. Met een beroep op de spreker-sensitiviteit van de gelijkenisregel laat Lewis volgens Cohen echter zien dat we in het geval van de ‘arme Bill’ variant van de loterij wél weten dat Bill de loterij verliest. In deze context komt namelijk de mogelijkheid dat Bill de loterij wint voor ons als sprekers helemaal niet opvallend overeen met de actuele situatie. Wij kunnen deze mogelijkheid dus passend negeren en weten daarom inderdaad dat Bill de loterij verliest. Op het eerste gezicht lijkt Lewis ook het Gettier-probleem opgelost te hebben. Zo leert S de tijd niet kennen door toevallig het juiste tijdstip van een stilstaande klok op te pikken omdat voor ons als sprekers en toehoorders de mogelijkheid dat de stilstaande klok een fout tijdstip laat zien opvallend overeenkomt met de actuele situatie en daarom door ons niet passend genegeerd kan worden.

De spreker-sensitiviteit van de regel van de gelijkenis ondermijnt volgens Cohen echter de door Lewis gegeven oplossing van het Gettier-probleem. Stel dat subject S op een heuvel een sterk op een schaap lijkende rots ziet en daardoor gelooft dat er op die heuvel een schaap staat. Stel dat er geheel toevallig vlak achter de rots inderdaad een schaap staat. Voor ons als sprekers en toehoorders is de overeenkomst tussen de actuele situatie van S en de mogelijkheid van een schaa ploze heuvel (waarop genoemd rotsblok ligt) opvallend. S weet dus niet dat er een schaap op de heuvel staat. Tot zover lijkt Lewis’ benadering van het Gettier-probleem succesvol. Voor een spreker A die vlak naast S staat hoeft genoemde overeenkomst echter helemaal niet opvallend te zijn. Het kan immers zo zijn dat A helemaal niet op de hoogte is van het feit dat S slechts een rots ziet dat op een schaap lijkt. In dat geval kan A dus naar waarheid zeggen dat S weet dat er een schaap op de heuvel staat. Deze uitkomst is volgens Cohen niet aanvaardbaar. Hij meent dat in géén enkele context aan S kennis kan worden toegeschreven indien S zich in een Gettier-situatie bevindt. De uitspraak ‘S weet dat er een schaap op de heuvel staat’ is volgens Cohen namelijk in geen enkele context waar omdat S zich vergist en louter toevallig een ware overtuiging verkrijgt. Kennistoeschrijvingen in een Gettier-situatie zijn volgens Cohen dus voor iedere context onwaar. Het contextualisme slaagt er dus niet in om het Gettier-probleem op te lossen. De spreker-sensitiviteit van Lewis’ regel van de gelijkenis is hiervoor zoals gezegd volgens Cohen verantwoordelijk. Nu



zou ervoor gekozen kunnen worden om deze regel zodanig te herformuleren dat zij (net zoals de regel van de actualiteit en de regel van de overtuiging) alléén subject-sensitief is. Dit wordt bereikt door niet langer te eisen dat de overeenkomst tussen de twee gegeven mogelijkheden opvallend is voor de spreker en de toehoorders van de context. We verkrijgen zo een louter subject-sensitieve gelijkenisregel. Uitgaande van deze regel kan in geen enkele context aan een zich in een Gettier-situatie bevindend subject S naar waarheid kennis worden toegeschreven. Deze oplossing is echter niet acceptabel omdat zoals gezegd Lewis' contextualistische oplossing voor het probleem van het scepticisme én voor de arme Bill variant van het loterijprobleem juist een beroep vereisen op de spreker-sensitiviteit van de regel van de gelijkenis. Zo is bijvoorbeeld de overeenkomst tussen de mogelijkheid dat arme Bill de loterij wint en de mogelijkheid dat arme Bill deze loterij verliest niet slechts gebaseerd op het feit dat beide mogelijkheden niet door ons bewijsmateriaal worden geëlimineerd. De mogelijkheid dat arme Bill de loterij wint dan daarom uitgaande van een louter subject-sensitieve gelijkenisregel door ons niet passend genegeerd worden. We weten in dat geval dus helemaal niet dat arme Bill de loterij verliest.

Zonder een spreker-sensitieve regel van de gelijkenis beschikken we niet over een oplossing voor het scepticisme en de arme Bill variant van de loterij<sup>58</sup>. Met een spreker-sensitieve gelijkenisregel is echter het Gettier-probleem niet oplosbaar. Er is geen uitweg uit dit dilemma. Noch met een spreker-sensitieve gelijkenisregel, noch met een louter subject-sensitieve gelijkenisregel (al dan niet aangevuld met Lewis' ad hoc uitzondering) kunnen alle drie problemen opgelost worden<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> Cohen merkt op dat met een louter subject-sensitieve gelijkenisregel het probleem van het scepticisme alsnog oplost wordt wanneer we op deze regel de door Lewis voorgestelde ad hoc uitzondering maken. Toevoeging van deze uitzondering laat bovendien de oplossing van het Gettier-probleem ongemoeid. Toch biedt het poneren van een louter subject-sensitieve regel van de gelijkenis in combinatie met Lewis' ad hoc uitzondering geen uitkomst. De arme Bill variant van het loterijprobleem blijft zo namelijk onopgelost.

<sup>59</sup> Cohen stelt in zijn artikel dat het in het geval van het Gettier-probleem helemaal niet plausibel is om ons te beroepen op spreker-sensitiviteit, terwijl we dat voor het probleem van het scepticisme en het probleem van de arme Bill variant van de loterij juist wel plausibel kunnen doen. In het eerste geval is volgens hem namelijk géén sprake van tegengestelde ofwel instabiele intuïties. Wij voelen intuïtief aan dat we in geen enkele context aan een subject S kennis kunnen toeschrijven van een propositie P indien S zich voor wat betreft P in een Gettier-situatie bevindt. Onze intuïties ten aanzien van de vraag of subject S al dan niet over kennis van P beschikt zijn dus niet tegengesteld en instabiel. In het geval van het probleem van het scepticisme en de arme Bill variant van het loterij-probleem hebben we wél tegengestelde ofwel instabiele intuïties. Voor wat betreft het probleem van het scepticisme voelen we namelijk enerzijds intuïtief aan dat het aannemelijk is om te stellen dat we niets weten (zodra we ons richten op sceptische tegenvoorbeelden). Anderzijds voelen we ook intuïtief aan dat we in ons normale dagelijkse leven juist over allerlei kennis beschikken. Met een beroep op spreker-sensitiviteit kunnen we dit fenomeen verklaren. In het eerste geval bevinden we ons als sprekers en toehoorders immers in een sceptische context waarin volgens de spreker-sensitieve regel van de gelijkenis sceptische tegenvoorbeelden niet genegeerd mogen worden en we dus inderdaad niet naar waarheid aan onszelf kennistoeschrijvingen kunnen doen. In het tweede geval bevinden we ons als sprekers en toehoorders echter in een normale alledaagse context waarin we allerlei vergezochte onwaarschijnlijke sceptische mogelijkheden volgens de spreker-sensitieve regel van de gelijkenis passend mogen negeren en dus aan onszelf naar waarheid kennistoeschrijvingen kunnen doen. Hetzelfde geldt voor de arme Bill variant van het loterijprobleem. Enerzijds voelen we intuïtief aan dat we niet weten dat Bill de loterij verliest. Anderzijds voelen we juist intuïtief aan dat we weten dat Bill nooit rijk zal worden en dus dat Bill de loterij verliest. Ook hier kan dit fenomeen verklaard worden met een beroep op spreker-sensitiviteit. In het eerste geval komt de mogelijkheid dat Bill wint voor ons als sprekers en toehoorders opvallend overeen met de actuele situatie. Wij weten in het eerste geval dus inderdaad niet dat Bill de loterij verliest. In het tweede geval bevinden we ons in een heel andere context waarin de mogelijkheid dat arme Bill de loterij wint voor ons als sprekers en toehoorders juist helemaal niet opvallend overeenkomt met de actuele situatie. Wij mogen in dit geval dus de mogelijkheid dat arme Bill de loterij wint passend

Het artikel van Cohen laat zien dat de problemen met het contextualisme inderdaad diep en niet overkomelijk zijn. Cohen toont immers aan dat Lewis' uitwerking van het contextualisme er niet in slaagt om tegelijkertijd zowel het probleem van het scepticisme, het loterijprobleem (inclusief de 'arme Bill' variant) en de diverse instanties van het Gettier-probleem op te lossen. Om een totaal scepticisme af te wenden en bovendien de 'arme Bill' variant van het loterijprobleem op te lossen is namelijk een beroep vereist op de spreker-sensitiviteit van de gelijkenisregel. Precies deze spreker-sensitiviteit van de regel van de gelijkenis ondermijnt volgens Cohen echter de door Lewis gegeven oplossing van het Gettier-probleem. Dit onoplosbare dilemma kan als zevende bezwaar bij de reeds besproken zes onoverkomelijke bezwaren tegen het contextualisme gevoegd worden. Het contextualisme is dan ook géén adequaat antwoord op het failliet van de traditionele kennisopvatting. We zullen nu de tweede populaire hedendaagse poging om de drie problemen te vermijden in onze discussie betrekken. De tweede poging betreft zoals gezegd het contrastivisme.

## XX

Volgens het contrastivisme is kennis een drievoudige relatie (s weet dat p in plaats van q) en geen binaire relatie (s weet dat p). De contrastivist meent namelijk dat er geen sprake is van kennis van p zonder te vragen: 'in plaats van wat?'. In zijn artikel 'Contrastive Knowledge' wil Jonathan Schaffer zijn contrastivistische visie op kennis nader ontwikkelen. Hiertoe geeft hij allereerst aan hoe kennistoeschrijvingen door ons worden gebruikt. Een kennistoeschrijving certificeert dat het subject in staat is om de vraag te beantwoorden. Het betreft een taaldaad ofwel een handeling die door het spreken plaatsvindt. De taalhandeling betreft het toekennen van een certificaat aan het subject door de kennistoeschrijver. Daarnaast gaat het om 'weten dat' en niet om 'weten hoe'. Verder is het daadwerkelijk goed beantwoorden van de vraag geen noodzakelijke voorwaarde en geen voldoende voorwaarde voor het in staat zijn om de vraag te beantwoorden. Aan dieren kunnen we immers ook bepaalde kennis toeschrijven en het toevallig goed gokken is nog geen kennis. De vraag verwijst naar de relevante opties in de context van toeschrijving. Schaffer geeft een aantal argumenten voor de door hem gegeven duiding van kennistoeschrijvingen. Zo sluit zijn duiding aan bij onze praktijk en is zij betrokken op waarheid. Dit laatste volgt uit het feit dat onderzoek onze methode van waarheidsvinding is in combinatie met het feit dat toeschrijvingen van kennis volgens Schaffers' duiding gericht zijn op vragen en zo op het beoordelen van onderzoeken. Ook verklaart zijn duiding alternatieve duidingen (e.g. 'onweerstaanbare gronden' en 'goedgekeurde bronnen') door deze naar de vraag te relativieren. Wat geldt als grond of bron hangt immers af van de vraag. Bovendien is 'grond' niets anders dan een basis voor een antwoord op de vraag terwijl 'bron' niets anders is dan diegene die de vraag kan beantwoorden. Het risico van Schaffer's duiding is dat kennistoeschrijvingen ongeschikt kunnen worden wanneer ze in een andere dan de oorspronkelijke context worden gedaan. Dit geldt echter voor al onze beweringen.

De driedelige vorm van de kennisrelatie ('s weet dat p in plaats van q' ofwel  $K_{spq}$ ) waar Schaffer van uit gaat wijkt af van gangbare binaire ('s weet dat p' ofwel  $K_{sp}$ ) vorm. De binaire structuur is

---

negeren zodat we in deze context juist wel weten dat arme Bill de loterij verliest. Het is dus inderdaad de spreker-sensitiviteit die voor beide genoemde problemen een verklaring biedt voor onze tegenstrijdige instabiele intuïties. Voor wat betreft het Gettier-probleem is echter geen sprake van tegenstrijdige instabiele intuïties. Daarom is volgens Cohen voor dit probleem een beroep op spreker-sensitiviteit niet plausibel. We hebben in dit geval geen spreker-sensitiviteit nodig omdat onze intuïtie ons eenduidig leert dat wij in géén enkele context aan een subject in een Gettier-situatie kennis mogen toeschrijven. De arme Bill variant van het loterijprobleem lijkt volgens Cohen daarom meer gemeen te hebben met het scepticisme dan met het Gettier-probleem. In tegenstelling tot het Gettier-probleem is er immers zowel in de arme Bill variant van het loterijprobleem als in het probleem van het scepticisme sprake van tegenstrijdige instabiele intuïties.

wellicht gemeengoed geworden onder epistemologen omdat de oppervlaktestructuur van veel van onze kennisclaims binair is. Deze oppervlaktestructuur kan echter erg misleidend zijn. Bovendien bestaan er ook kennisclaims waarvan de oppervlaktestructuur niet binair (en soms zelfs expliciet contrastivistisch) is. De contrastivistische  $Kspq$  structuur sluit goed aan bij Schaffer's duiding van kennistoeschrijvingen omdat in de  $Kspq$  structuur de vraag expliciet wordt meegenomen. Iedere goedgeformuleerde vraag kan namelijk als een meerkeuzevraag worden gerepresenteerd door de alternatieven  $p$  ('het juiste antwoord op de vraag') en  $q$  ('een disjunctie van de één of meerdere niet juiste antwoorden op de vraag'). Met de  $Kspq$  structuur kunnen we ook de voortgang van onze onderzoekingen modelleren en vervolgens meten. Er wordt namelijk vooruitgang in een onderzoek geboekt indien eerst alléén  $Kspq$  geldt en enige tijd later naast  $Kspq$  ook  $Kspw$  (met  $w$  ongelijk aan  $q$ ). De  $Kspq$  structuur past ook goed bij onze perceptie. Waarneming is namelijk in de kern een vermogen tot het maken van onderscheid. Dit vermogen tot discriminatie is in de  $Kspq$  vorm inderdaad verdisconteerd omdat  $p$  kan worden opgevat als de waargenomen stimulus en  $q$  begrepen kan worden als datgene waarvan door ons  $p$  in de perceptie wordt onderscheiden. In tegenstelling tot  $Kspq$  is er niets in de binaire  $Ksp$  structuur dat rekenschap kan geven van de bevraagde opties, de status van het onderzoek en het discriminatoire karakter van onze perceptie. De binaire vorm doet bovendien geen recht aan partieël succes. Het lijkt uitgaande van de  $Ksp$  vorm namelijk niet verklaarbaar dat  $s$  weet dat  $p$  in plaats van  $q$  maar niet dat  $p$  in plaats van  $r$ . Indien  $Ksp$  is het namelijk onbegrijpelijk waarom  $s$  niet weet dat  $p$  in plaats van  $r$  en wanneer niet( $Ksp$ ) lijkt het juist onbegrijpelijk waarom  $s$  wel zou weten dat  $p$  in plaats van  $q$  het geval is.

Schaffer gaat vervolgens in op de vraag hoe de kennisrelatie door kennistoeschrijvingen wordt uitgedrukt. Hiertoe maakt hij eerst een onderscheid tussen drie syntactische oppervlaktevormen van kennistoeschrijvingen. Een interrogatieve kennistoeschrijving kenmerkt zich door het gebruik van een wie, wat, waar, wanneer, hoe of waarom woord (e.g. "ik weet hoe laat het is"). Daarnaast zijn er kennistoeschrijvingen die gekenmerkt worden door gebruik van een substantief (e.g. "ik weet de tijd"). Een declaratieve kennistoeschrijving wordt gekenmerkt door het gebruik van het woord 'dat' (e.g. "ik weet dat het twaalf uur is"). Deze laatste, in de praktijk minst voorkomende, vorm heeft in de literatuur wellicht de meeste aandacht gehad omdat men tot dusver altijd aannam dat onze kennis een binaire structuur heeft. Een kennistoeschrijving drukt de kennisrelatie  $Kspq$  uit omdat zij een bepaalde vraag bevat. Deze vraag zorgt ervoor dat de kennistoeschrijving als  $Kspq$  relatie kan worden weergegeven. Dit laat Schaffer voor ieder van de drie genoemde oppervlaktevormen nader zien. Neem de interrogatieve kennistoeschrijving 'Ik weet wie de fiets gestolen heeft'. Deze toeschrijving bevat de vraag: 'Wie stal de fiets?'. Deze vraag wordt dan bijvoorbeeld gecodeerd door de alternatieven 'A stal de fiets' en 'B stal de fiets'. Stel dat A de fiets stal. Het antwoord  $p$  is dan 'A stal de fiets'. Het incorrecte alternatief  $q$  is dan 'B stal de fiets'. De kennistoeschrijving drukt zo dus inderdaad de  $Kspq$  relatie uit. Schaffer noemt drie tests die laten zien dat interrogatieve kennistoeschrijvingen inderdaad vraagafhankelijk zijn. Allereerst is  $q$  en daarmee dus de gegeven vraag bepalend voor de waarheidswaarde van elke interrogatieve kennistoeschrijving. Zo kan bijvoorbeeld 'Joe weet wie de spreker is' waar zijn in het geval de relevantie opties Bush en Janet Jackson zijn terwijl deze toeschrijving juist onwaar is indien de alternatieven Bush en 'de stand-in van Bush' zijn. Het subject  $s$  (Joe) en het antwoord  $p$  (Bush) zijn voor beide gevallen gelijk. Het waarheidswaardeverschil kan daarom worden verklaard door een verschil in  $q$ . In het eerste geval is  $q$  gelijk aan 'Janet Jackson' en in het tweede geval is  $q$  gelijk aan de stand-in van Bush. De kennistoeschrijving 'Joe weet wie de spreker is' drukt dus inderdaad  $Kspq$  uit. De tweede test betreft existentiële generalisatie. Uit het feit dat ik weet wie de fiets gestolen heeft volgt namelijk dat er sprake is van een vraag ('Wie heeft de fiets gestolen?') waarop ik het antwoord weet. De derde test maakt gebruik van substitutie. Indien ik weet wanneer Napoleon werd geboren en indien eveneens de vraag wanneer Napoleon werd geboren een historische vraag betreft, dan weet ik het antwoord op deze historische vraag. Dat ook kennistoeschrijvingen die een substantief gebruiken vraagafhankelijk zijn en dus eveneens de

kennisrelatie  $Kspq$  uitdrukken volgt direct uit het feit dat dit tweede type toeschrijvingen ieder gereduceerd kunnen worden tot interrogatieve kennistoeschrijvingen. Zo is de toeschrijving ‘Jan weet de tijd’ semantisch equivalent met ‘Jan weet hoe laat het is’ en ‘Ik ken de spreker’ met ‘Ik weet wie de spreker is’. De drie tests kunnen daarom ook gebruikt worden om de vraagafhankelijkheid te bevestigen van kennistoeschrijvingen die een substantief gebruiken. In het geval van declaratieve kennistoeschrijvingen wordt de vraag bepaald door de gegeven context. De context kan begrepen worden als een verzameling van relevante opties en fungeert zo impliciet als vraag. De tests bevestigen bovendien de vraagafhankelijkheid van declaratieve kennistoeschrijvingen.

Schaffer geeft daarnaast nog vier extra argumenten voor de vraagafhankelijkheid van declaratieve kennistoeschrijvingen. Zo kunnen we volgens hem verwachten dat ook dit soort toeschrijvingen vraagafhankelijk zijn omdat de andere twee soorten kennistoeschrijvingen dat eveneens zijn en het begrip kennis niet ambigu lijkt. Verder kan het semantische verschijnsel van ‘focus’ verklaard worden door een beroep op de vraagafhankelijkheid van declaratieve kennistoeschrijvingen. Bij de toeschrijving ‘Ik weet dat *Jan* de fiets stal’ horen immers andere alternatieven (e.g. ‘Jan stal de fiets’, ‘Piet stal de fiets’) dan bij de kennistoeschrijving ‘Ik weet dat Jan de fiets *stal*’ (e.g. ‘Jan stal de fiets’, ‘Jan kocht de fiets’). Een andere focus resulteert dan ook in een andere door de kennistoeschrijving uitgedrukte kennisrelatie  $Kspq$ . Schaffer noemt zijn derde argument de ‘binding test’. Het is echter niet duidelijk wat hij hier precies mee bedoeld. Het vierde argument betreft het verschijnsel van de expliciete contrasten. Het is duidelijk dat een declaratieve kennistoeschrijving vraagafhankelijk is wanneer haar oppervlaktestructuur al van de vorm ‘Ik weet dat p in plaats van q’ is. De stelling dat declaratieve kennistoeschrijvingen vraagafhankelijk zijn en dus de kennisrelatie  $Kspq$  uitdrukken is al met al volgens Schaffer dus voldoende stevig onderbouwd.

De binaire oppervlaktevorm van declaratieve kennistoeschrijvingen is daarom meestal misleidend omdat er meestal sprake is van een impliciete contrasterende vraag. Zo is Moore’s bekende uitspraak ‘Ik weet dat ik handen heb’ feitelijk helemaal niet binair. Afhankelijk van de context zijn de relevante alternatieven bijvoorbeeld ‘Moore heeft handen’ en ‘Moore heeft stompen’. Moore’s toeschrijving ‘Ik weet dat ik handen heb’ drukt dus inderdaad de kennisrelatie  $Kspq$  uit.

Schaffer verheldert vervolgens de kennisrelatie. Hij stelt dat  $Kspq$  dan en slechts dan als (i) p (ii) s heeft een bewijs dat p in plaats van q (iii) s is op basis van dit bewijs zeker dat p in plaats van q. De tweede conditie is een vorm van gelimiteerde onfeilbaarheid. De kennis van s is onfeilbaar omdat s een bewijs heeft dat p in plaats van q. Deze onfeilbaarheid is echter gelimiteerd omdat zij is verkregen door het op voorhand beperken van de relevante opties tot p en q. De derde conditie is op analoge wijze een vorm van gelimiteerde onbetwijfelbaarheid. Voor zijn kennisdefinitie geeft Schaffer twee argumenten. Allereerst omvat deze kennisdefinitie inderdaad de mogelijkheid om de vraag te beantwoorden. Het subject s is immers in staat om de vraag ‘p of q?’ correct te beantwoorden indien p waar is (zodat de vraag correct is), s een bewijs heeft dat p in plaats van q (zodat s zijn onderzoek kan afronden) en bovendien s ook zeker is dat p in plaats van q (zodat s geen twijfel kent). Ten tweede lost de gegeven kennisdefinitie alle drie de besproken problemen op, namelijk het probleem van het scepticisme, het loterij-probleem en het Gettier-probleem<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> Dankzij de gelimiteerde onfeilbaarheid lijkt Schaffer’s kennisdefinitie inderdaad een oplossing te bieden voor het scepticisme. In ongelimiteerde zin zijn al onze claims feilbaar, maar zodra het aantal alternatieven beperkt wordt ontstaat onfeilbare kennis. Ik heb immers een *bewijs* voor mijn bewering dat p in plaats van q. Zo weet bijvoorbeeld Moore niet dat hij handen heeft, maar wél dat hij handen in plaats van stompen heeft. Verder volgt uit Schaffer’s kennisdefinitie inderdaad dat een subject S in een Gettier-situatie géén kennis bezit. Stel dat een kapotte stilstaande klok correct half twee aanwijst. De alternatieven voor S zijn dan (1) De klok is niet kapot en het is half twee (2) De klok is kapot en het is half twee (3) De klok is kapot en het is niet half twee. Het is eenvoudig om in te zien dat S géén bewijs heeft om gegeven twee of drie van

Er zijn echter ook bezwaren tegen de kennisdefinitie. Stel P kan bewijzen dat het M was die is vermoord. P heeft echter geen bewijs dat D de moordenaar is. P kent D zelfs niet. Volgens de definitie weet P dan dat M is vermoord door D in plaats van dat J is vermoord door D. Dit lijkt in tegenspraak met onze intuïtie. Toch kan tegengeworpen worden dat P door eliminatie de vraag ‘werd M of J vermoord door D?’ kan beantwoorden en dus weldegelijk over genoemde kennis beschikt. Ook zou ervoor gekozen kunnen worden om een vierde conditie aan de definitie toe te voegen die stelt dat s positieve feilbare ondersteuning moet hebben voor p. Als tweede bezwaar kan genoemd worden dat de definitie toch tot scepticisme leidt. Moore weet *niet* dat hij handen in plaats van stompen heeft omdat zelfs indien het aantal opties tot deze twee beperkt wordt het nog steeds zo kan zijn dat hij stompen heeft. Hij kan immers dromen dat hij handen heeft terwijl hij feitelijk stompen heeft. De definitie maakt kennis dus alsnog onmogelijk. Deze sceptische conclusie kan echter vermeden worden door een herformulering van de kennistoeschrijving. In het onderhavige voorbeeld kunnen we bijvoorbeeld opmerken dat Moore weet dat hij handen heeft in plaats van waarachtig waargenomen stompen. Door het kenmerk van gelimiteerde onfeilbaarheid voorkomt de gegeven kennisdefinitie enerzijds de feilbaarheid van al onze kennis en anderzijds een radicaal scepticisme ten aanzien van al onze kennis. Scepticisme lijkt zo inderdaad afgewend.

Ter illustratie laat Schaffer in zijn artikel zien hoe met zijn contrastivistische kennistheorie de ‘afsluitingsparadox’ kan worden opgelost. Deze paradox betreft het gegeven dat de volgende drie uitspraken elk intuïtief aanvaardbaar lijken, terwijl ze gezamenlijk contradictoair zijn: (1) Moore weet dat hij handen heeft (2) Moore weet niet dat hij geen BIV<sup>61</sup> is (3) Indien Moore niet weet dat hij geen BIV is, dan weet hij niet dat hij handen heeft. Een scepticus ontkent (1), een dogmaticus ontkent (2), iemand die wil ontkennen dat kennis onder implicatie gesloten is ontkent (3) en de contextualist ontkent dat uit (2) en (3) de negatie van (1) volgt. Schaffer laat zien wat hij aan elk van deze vier tegenwerpingen bezwaarlijk vindt. De ontkenning van (1) en (2) vindt hij feitelijk absurd. Tevens is zowel de sceptische als de dogmatische positie niet voldoende onderscheidend. Deze posities negeren verschillen die voor ons belangrijk zijn. Zo zou een echte scepticus moeten stellen dat zowel ik als iemand die mij helemaal niet kent niet weet waar ik mijn auto heb neergezet omdat we allebei door een ‘evil genius’ bedrogen zouden kunnen worden. Ik ben echter in een betere epistemologische situatie ten aanzien van de locatie van mijn auto dan iemand die mij niet kent. Schaffer vindt ook de ontkenning van (3) totaal absurd. Deductie wordt gekenmerkt door behoud van waarheid. Hieruit moet wel volgen dat kennis is gesloten onder deductie. Tegen de contextualistische positie worden vier bezwaren genoemd. De compatibiliteit van claim (1) en (2) vindt Schaffer absurd. Daarnaast doet het contextualisme een te grote concessie aan zowel het scepticisme als het dogmaticisme. Uitgaande van het contextualisme zouden we in een dagelijkse context veel te veel en in een sceptische context juist te weinig weten. De contextualist ontkomt er dus niet aan om in iedere context voor ons belangrijke epistemologische verschillen te negeren. Daarnaast zijn onze kennistoeschrijvingen veel stabielier dan het ‘manische’ contextualisme ons doet geloven. Het kan niet zo zijn dat we door een eenvoudige contextverandering ineens veranderen van dogmatici in radicale sceptici. Ten slotte kan de contextualist de vooruitgang van onderzoek niet evalueren omdat deze vooruitgang gepaard gaat met contextverandering en daarom een stabiele contextinvariante notie van kennis vereist die het contextualisme niet levert.

---

deze alternatieven er één of twee uit te sluiten. S heeft in deze Gettier-situatie dus inderdaad geen kennis. Hetzelfde geldt ook voor het loterij-probleem. S heeft weet van twee alternatieven (‘S wint’ en ‘S verliest’), maar beschikt over geen enkel bewijs om gegeven beide alternatieven er één uit te kunnen sluiten.

<sup>61</sup> BIV staat voor ‘Brain in a Vat’. Het betreft hier een verwijzing naar de gelijknamige sceptische puzzel.

Het contrastivisme zou volgens Schaffer wel een oplossing voor de paradox bieden. Alledaagse kennis en sceptische twijfel betreffen namelijk verschillende contrasten. Moore weet namelijk dat hij handen in plaats van stompers heeft. Hij weet echter niet dat hij handen in plaats van BIV-handen heeft. De paradox wordt zo dus opgelost omdat uit sceptische twijfel niet de afwezigheid volgt van onze dagelijkse kennis. De drie premissen moeten daarom als volgt geformuleerd worden: (1') Moore weet dat hij handen in plaats van stompers heeft (2') Moore weet niet dat hij handen heeft in plaats van dat hij een BIV is (3') Indien Moore niet weet dat hij geen BIV is in plaats van dat hij een BIV is, dan weet hij niet dat hij handen heeft in plaats van dat hij een BIV is. Elk van deze premissen is geldig en gezamenlijk zijn ze niet contradictoer. De contrastivist lijkt zo de paradox inderdaad op te lossen. Daarnaast meent Schaffer dat de bezwaren tegen de positie van de scepticus, de dogmaticus, de ontkenner van het gesloten zijn van onze kennis onder implicatie en de contextualist niet van toepassing op zijn contrastivistische positie. Zo verklaart het contrastivisme de plausibiliteit van (1), (2) en (3). Tevens respecteert het contrastivisme voor ons belangrijke verschillen (zo weet ik dat mijn auto in Amsterdam in plaats van in Weesp is, terwijl ik niet weet dat mijn auto in Amsterdam is in plaats van dat ik slechts droom dat mijn auto in Amsterdam is). Het contrastivisme respecteert ook netjes het gesloten zijn van onze kennis onder implicatie (immers, uit  $p \rightarrow r$  volgt dat  $Kspq \rightarrow Ksrq$  en uit  $q \rightarrow w$  volgt dat  $Kspw \rightarrow Kspq$ )<sup>62</sup>. De door het contrastivisme gegeven verklaring voor de ogenschijnlijke incompatibiliteit tussen de eerste en tweede premisse (welke zoals besproken is gebaseerd op een beroep op twee verschillende relevante contrasten) is bovendien sterk te prefereren boven de contextualistische verklaring omdat de contrastivist niet hoeft toe te geven aan onwenselijk dogmatisme in de ene context en ongewenst scepticisme in de andere context. De context onafhankelijkheid van (1') en (2') levert een mate van stabiliteit van onze kennistoeschrijvingen die het contextualisme totaal ontbeert. Het contrastivisme laat bovendien onze alledaagse kennis (1') en sceptische twijfel (2') naast elkaar in dezelfde context bestaan. Zoals al eerder opgemerkt is het contrastivisme ook in staat om de vooruitgang van ons onderzoek te evalueren. Schaffer concludeert uiteindelijk dat de paradox een artefact is van de binaire opvatting van kennis. De paradox ontstaat echter doordat (1) en (2) impliciet betrekking hebben op een verschillende vraag. Het contrastivisme lost daarom de paradox op door de relevante vraag expliciet op te nemen in onze conceptie van kennisclaims.

Uit de hierboven gegeven uiteenzetting kan opgemaakt worden dat Schaffer in zijn artikel een erg uitgebreid pleidooi geeft voor zijn contrastivistische stelling dat kennis begrepen moet worden als een drievoudige relatie  $Kspq$  en niet als een binaire relatie  $Ksp$ . Zo geeft hij veel voorbeelden van fenomenen die met zijn contrastivisme wel en met de binaire opvatting van kennis niet verklaard kunnen worden. Tevens betoogt hij dat de door het contextualisme geboden oplossing voor de afsluitingsparadox niet houdbaar is. In dit kader noemt hij een aantal concrete bezwaren tegen het contextualisme. In zijn artikel 'From Contextualism tot Contrastivism' presenteert Schaffer echter een zeer uitgebreide evaluatie van de relatie tussen het contextualisme en zijn contrastivisme. Hij wil in dit artikel laten zien dat het contrastivisme te prefereren is boven het contextualisme omdat het contrastivisme volgens hem alle belangrijke problemen van het contextualisme oplost. Hierna

<sup>62</sup> We geven hier beide logische afleidingen. (1) Stel  $Kspq$  en  $p \rightarrow r$ . Te bewijzen dat  $Ksrq$ . Allereerst volgt uit  $p$  en  $p \rightarrow r$  onmiddellijk  $r$  zodat  $r$  inderdaad waar is indien  $p$  waar is. Nu dienen we nog te laten zien dat uit  $r \vee q$  de propositie  $r$  volgt. Stel  $r \vee q$  en neem aan dat  $\sim r$ . Dan volgt direct  $q$  vanwege  $r \vee q$  (disjunctief syllogisme). We hebben  $p \vee q \rightarrow p$ . Dus hebben we ook  $p$  omdat uit  $q$  de propositie  $p \vee q$  volgt. Vanwege de implicatie  $p \rightarrow r$  volgt dan ook  $r$ . Dit is in tegenspraak met de aanname dat  $\sim r$ . De aanname  $\sim r$  dient dus verworpen te worden zodat inderdaad  $r$  volgt. (2) Stel  $Kspw$  en  $q \rightarrow w$ . Te bewijzen dat  $Kspq$ . Nu is direct duidelijk dat  $p$  waar is. We dienen nu te laten zien dat uit  $p \vee q$  de propositie  $p$  volgt. Stel  $p \vee q$  en neem aan dat  $\sim p$ . Dan volgt  $q$  wederom volgens een disjunctief syllogisme. Maar dan hebben we ook  $w$  vanwege  $q \rightarrow w$ . Vanwege  $Kspw$  hebben we de implicatie  $p \vee w \rightarrow p$ . Uit  $w$  volgt  $p \vee w$  zodat we ook  $p$  hebben. Dit is echter in tegenspraak met de aanname  $\sim p$ . Deze aanname moet verworpen worden zodat inderdaad  $p$ .

zullen wij Schaffer's betoog voor de superioriteit van zijn contrastivisme ten opzichte van het contextualisme bespreken. Daarna tonen we echter aan dat ook het contrastivisme onhoudbaar is.

## XXI

Volgens het contextualisme zijn zoals gezegd de waarheidscondities van kennisclaims afhankelijk van de context waarin zij worden geuit. Schaffer stelt in zijn artikel dat volgens contextualisten deze variabiliteit ofwel contextafhankelijkheid mede wordt veroorzaakt door de in kennisclaims voorkomende epistemologische termen zoals 'kennen'. Deze termen zijn volgens contextualisten namelijk *indexicalen*. Dit betekent uitgaande van David Kaplan's model voor indexicalen dat met epistemologische termen zoals 'weten' een invariante functie is geassocieerd die iedere specifieke context afbeeldt op een voor die context geldende inhoud. Op deze manier kan de ene spreker naar waarheid kennis van een bepaalde propositie *p* toeschrijven aan een subject *S*, terwijl een andere spreker naar waarheid kan beweren dat *p* niet gekend wordt door *S*. Er is immers sprake van verschillende contexten zodat de term 'kennen' in beide gevallen naar een significant andere semantische inhoud kan verwijzen. Beide kennisclaims kunnen daarom inderdaad twee volstrekt verschillende proposities uitdrukken. De vraag is nu welk invariant 'karakter' ofwel welke functie met de term 'kennen' is geassocieerd. We zagen al dat Lewis in zijn artikel 'Elusive Knowledge' stelt dat subject *S* propositie *P* kent dan en slechts dan als het bewijsmateriaal van *S* elke niet-*P* mogelijkheid elimineert – Psss! – behalve voor die mogelijkheden die we passend negeren. De context bepaalt vervolgens welke mogelijkheden passend genegeerd kunnen worden en dus welke mogelijkheden 'relevant' zijn. Het 'karakter' dat met de term 'kennen' is geassocieerd betreft zo dus de functie die voor elke context aangeeft welke mogelijkheden voor die context relevant zijn.

Schaffer noemt drie argumenten voor deze vorm van contextualisme. Zo zou het contextualisme de sceptische aanvallen op onze gewone alledaagse kennis met succes afslaan. De scepticus heeft immers alléén gelijk in ongewone sceptische contexten waarin erg onwaarschijnlijke vergezochte mogelijkheden niet passend genegeerd worden. In onze gewone dagelijkse contexten worden de sceptische mogelijkheden echter passend genegeerd. Wij kunnen in alledaagse contexten dus naar waarheid allerlei kennistoeschrijvingen doen, zoals de claim dat we weten dat we handen hebben. Het contextualisme zou ook de ongrijpbaarheid van onze kennis verklaren. Deze ongrijpbaarheid kan namelijk worden verklaard door contextverandering als gevolg van het onder de aandacht brengen van voorheen passend genegeerde mogelijkheden. Zo kan een kennisclaim in de nieuwe context ineens onwaar in plaats van waar zijn. Daarnaast zou het contextualisme aansluiten bij het meerkeuzevraag karakter van al onze kennis. Zo kan verklaard worden waarom de kennisclaim 'S weet dat *p*' waar is indien voor een gegeven context *q* het enige relevante alternatief is, terwijl deze kennisclaim onwaar is in een andere context waarin juist *r* het enige relevante alternatief is.

Schaffer ontkent zoals we hebben gezien echter dat kennis een binaire relatie is van de vorm  $Ksp$ . Kennis moet volgens Schaffer begrepen worden als een drievoudige relatie  $Kspq$ , waarbij *q* de contrastpropositie wordt genoemd. Schaffer behandelt het woord 'kennis' ook op lexicografisch (en dus syntactisch) niveau als een drievoudige relatie. Voor de stelling dat *q* syntactisch reëel is geeft hij vijf argumenten. Zo bestaan er overduidelijk contrasterende kennistoeschrijvingen, zoals 'Jan weet dat Piet de fiets in plaats van de auto gestolen heeft'. Het is dus incorrect om alléén te letten op binaire kennistoeschrijvingen van de vorm 'S kent *p*'. Daarnaast kan een ogenschijnlijk binaire kennisclaim zoals 'Jan weet dat het drankje Coke is' begrepen worden als 'In iedere test weet Jan dat het drankje Coke is' en dus als 'In test 1 weet Jan dat het drankje Coke in plaats van Sprite is; in test 2 weet Jan dat het drankje Coke in plaats van Pepsi is;...'. Genoemde kennisclaim is dus toch syntactisch drievoudig. Door uit te gaan van het syntactische reële karakter van *q* kan ook het verschijnsel van 'elliptische toevoegingen' aan kennisclaims begrepen worden. Stel dat we zeggen 'S1 weet *p*' en vervolgens opmerken 'S1 weet *p*, en S2 ook'. Dit kunnen we inderdaad zeggen wanneer er een contrastpropositie *q* impliciet gebleven is waarvoor

$K(S1)pq$  en  $K(S2)pq$ . Ook kan zoals we al eerder zagen met een drievoudige kennisrelatie het verschijnsel van ‘focus’ verklaard worden. Bij de kennisclaim ‘Ik weet dat *Jan* de fiets stal’ hoort immers een andere contrastpropositie  $q$  (e.g. ‘Piet stal de fiets’) dan bij de kennistoeschrijving ‘Ik weet dat *Jan* de fiets *stal*’ (e.g. ‘Jan kocht de fiets’). Een andere focus resulteert dan ook in een andere door de kennistoeschrijving uitgedrukte kennisrelatie  $Kspq$ . Verder noemt Schaffer ook in dit artikel als argument dat ogenschijnlijke oppervlakteparadoxen zoals ‘S weet dat  $p$ ’ en ‘S weet niet dat  $p$ ’ opgelost worden door erop te wijzen dat hier sprake moet zijn van twee verschillende contrastproposities. Het eerste geval moet dan bijvoorbeeld begrepen worden als ‘S weet dat  $p$  in plaats van  $r$ ’, terwijl het tweede geval de kennisclaim ‘S weet niet dat  $p$  in plaats van  $w$ ’ betreft.

In veel situaties is de contrastpropositie  $q$  niet expliciet gegeven. In dergelijke gevallen wordt  $q$  ‘pragmatisch geconstrueerd’ ofwel bepaald door de verschillende alternatieven die in het kader van de vraagstelling of het onderzoek aan de orde zijn. Waarom zouden we echter geloven dat  $q$  daadwerkelijk bestaat? Schaffer merkt hierover echter op dat in de eerste plaats al betoogd is dat het syntactisch reëel zijn van  $q$  de beste linguïstische behandeling van kennisclaims lijkt op te leveren. Daarnaast meent Schaffer zoals reeds besproken dat juist zijn contrastivisme in staat is om al onze alledaagse kennis te verzoenen met sceptische twijfel. Door het onderkennen van het bestaan van meerdere contrastproposities wordt onze normale dagelijkse kennis compatibel met sceptische twijfel. Zo weet ik bijvoorbeeld dat ik handen in plaats van stompen heb (alledaagse kennis), terwijl ik niet weet dat ik handen in plaats van BIV-handen heb (sceptische twijfel). In zijn artikel benadrukt Schaffer dat bepaalde verschillen in de acceptatie van kennisclaims kunnen worden verklaard door verschillen in de aan de orde zijnde contrastproposities. Zo accepteren we bijvoorbeeld dat ik weet dat de klok correct 12.00 uur aangeeft in plaats van dat de klok correct 13.00 uur aangeeft indien ik naar een klok kijk die 12.00 aangeeft, terwijl ik niet weet dat de klok correct 12.00 uur aangeeft in plaats van dat de klok kapot is en geheel ten onrechte 12.00 uur aangeeft. Een ander voorbeeld betreft de verandering in acceptatie van een kennisclaim door een verandering van focus. Dit wordt nu verklaard doordat een andere focus resulteert in een andere contrastpropositie  $q$ . Als vierde en laatste argument noemt Schaffer ook hier het argument dat met de  $Kspq$  structuur de vooruitgang van ons onderzoek meetbaar is. Er wordt namelijk vooruitgang geboekt indien eerst alléén  $Kspq$  geldt en daarna naast  $Kspq$  ook  $Kspw$  (met  $w$  ongelijk aan  $q$ ).

Schaffer stelt dat het door het contrastivisme gehanteerde model voor het genereren van contextafhankelijke waarheidscondities van vermeende binaire kennisclaims (i.e. drievoudigheid) afwijkt van het model waarop het contextualisme is gebaseerd (i.e. indexicaliteit). In het geval van indexicaliteit wordt de contextafhankelijkheid veroorzaakt doordat het woord ‘kennen’ in verschillende contexten naar een andere semantische inhoud kan verwijzen. Deze verwijzing wordt bepaald door een met het woord ‘kennen’ geassocieerde contextinvariante functie (i.e. karakter) die iedere gegeven context afbeeldt op een voor die context geldende semantische inhoud van het woord ‘kennen’. In het geval van het contrastivisme wordt de contextafhankelijkheid echter gegenereerd door de afwezigheid van een expliciet gegeven contrastpropositie  $q$ . Hier is dus de waarde van het relatum  $q$  variabel en niet de semantische inhoud van de term ‘kennis’ als zodanig.

Drievoudigheid is volgens Schaffer sterk te prefereren boven indexicaliteit. Door uit te gaan van drievoudigheid kan de relatieve stabiliteit van niet-binaire kennisclaims ten opzichte van binaire kennisclaims beter verklaard worden. Niet-binaire kennisclaims zijn uitgaande van het model van drievoudigheid immers stabielere dan binaire kennisclaims omdat in niet-binaire kennisclaims de variabele factor (de contrastpropositie  $q$ ) is gefixeerd. Indexicaliteit kan dit verschil in stabiliteit niet verklaren omdat voor beide typen kennisclaims de variabele factor (de kennisrelatie zelf) hetzelfde is. Met het contrastivistische model van drievoudigheid kunnen we bovendien beter de vooruitgang van onze onderzoekingen bijhouden. Er wordt namelijk zoals reeds eerder besproken voortgang in een bepaald onderzoek geboekt indien eerst alléén  $Kspq$  geldt en enige tijd later



naast  $K_{spq}$  ook  $K_{spw}$  (met  $w$  ongelijk aan  $q$ ). Het is daarentegen niet mogelijk om uitgaande van indexicaliteit de vooruitgang van onderzoek te meten. In ieder onderzoek verschuift de context immers voortdurend omdat er steeds nieuwe vragen aan de orde komen. Indexicaliteit kan hier niet mee omgaan omdat volgens dit model de connotatie van het woord 'kennis' niet constant is over verschillende contexten. Hierdoor is het niet mogelijk om een contextinvariante score bij te houden op het niveau van het onderzoek zelf. Verder is drievoudigheid sterk te prefereren boven indexicaliteit omdat in het geval van indexicaliteit het woord 'kennis' een zéér merkwaardige indexicaal is die niet of nauwelijks overeenkomt met gangbare indexicalen zoals 'ik' of 'daar'.

Schaffer merkt in zijn artikel ook op dat het door het contrastivisme gehanteerde model voor het verdisconteren van alternatieven in de waarheidscondities afwijkt van het model dat door het contextualisme wordt gehanteerd. Volgens de contextualist worden alle relevante alternatieven in de waarheidscondities verdisconteerd door inzet van de met het woord 'kennen' geassocieerde contextinvariante functie. Deze functie geeft immers voor elke context aan welke mogelijkheden voor die context relevant zijn. In het geval van het contrastivisme worden relevante alternatieven in de waarheidscondities opgenomen door verschillende mechanismen om de contrastpropositie te 'vullen'. Schaffer betoogt in zijn artikel uitvoerig waarom het contrastivistische model voor het verdisconteren van alternatieven verreweg te prefereren is boven het contextualistische model.

In de eerste plaats is het contextualistische model voor het genereren van relevante alternatieven diep mysterieus en in ieder geval veel onbegrijpelijker dan het contrastivistische model. Zo zijn de door Lewis voorgestelde regels voor het bepalen van relevante alternatieven niet meer dan een willekeurig aandoend lijstje van op onduidelijke principes gebaseerde vuistregels die bovendien blootstaan aan allerlei verschillende tegenvoorbeelden. De contrastivistische linguïstische mechanismen voor het genereren van relevante alternatieven zijn daarentegen juist voldoende helder begrepen. Verder is het contrastivistische model voor het verdisconteren van alternatieven in de waarheidscondities beter in staat om de alternatieven te bemachtigen die middels het 'in plaats van'-construct in contrasterende kennisbeschrijvingen reeds zijn opgenomen. Deze alternatieven worden door het contrastivistische model immers onmiddellijk van de contrasterende kennisclaim afgelezen. Het contextualistische model voor het verdisconteren van alternatieven is echter blind voor deze in contrasterende kennisclaims voorkomende alternatieven. Zo verwijst bijvoorbeeld geen van Lewis' regels naar de alternatieve mogelijkheden die door middel van de 'in plaats van'-woordcombinatie in contrasterende kennisclaims gecodeerd zijn.

In zijn artikel laat Schaffer ten slotte zien dat de manier waarop het contextualisme onze dagelijkse kennis afschermt van sceptische twijfel verschilt van de wijze waarop het contrastivisme onze alledaagse kennis beschermt tegen sceptische aanvallen. De contextualist beschuldigt de scepticus van het negeren van de context-afhankelijkheid van de waarheidscondities van kennisclaims. In een sceptische context is de claim dat ik weet dat ik handen heb onwaar, terwijl in een meer alledaagse context deze claim juist waar is. De contrastivist beschuldigt de scepticus van het ongemerkt verschuiven van de contrastpropositie  $q$ . Ik weet dat ik handen in plaats van stompen heb, terwijl ik niet weet dat ik handen in plaats van BIV-handen heb. Schaffer geeft twee argumenten voor het prefereren van het contrastivistische verweer tegen de sceptische aanvallen.

Het eerste argument noemt Schaffer het argument van 'deductieve bescheidenheid'. Al onze kennis is volgens de contextualist gesloten onder implicatie. Hieruit volgt echter dat wij in een sceptische context helemaal niets weten over de externe wereld. Laat immers  $p$  een bewering over de externe wereld zijn (zoals 'Daar staat een boom'). Laat BIV de bewering zijn dat ik een BIV ben. Nu geldt  $p \rightarrow \sim BIV$ . Omdat kennis gesloten is onder implicatie volgt hieruit  $Kp \rightarrow K(\sim BIV)$ . Door het toepassen van contrapositie volgt direct  $\sim K(\sim BIV) \rightarrow \sim K(p)$ . Volgens de contextualist weten wij in een sceptische context niet dat we geen BIV zijn, ofwel  $\sim K(\sim BIV)$ . Het

antecedent van de implicatie  $\sim K(\sim BIV) \rightarrow \sim K(p)$  is dus waar. Hieruit volgt direct dat  $\sim K(p)$ . In een sceptische context weten we dus inderdaad niets over de externe wereld, hetgeen volgens Schaffer volstrekt ongeloofwaardig is. Verder weten wij in een alledaagse context volgens de contextualist dat we handen hebben. Uit de bewering ‘Ik heb handen’ volgt echter  $\sim BIV$ . Omdat volgens de contextualist al onze kennis gesloten is onder implicatie volgt hieruit dat we in een dagelijkse context ook zouden weten dat we geen BIV zijn, hetgeen volgens Schaffer net zo ongeloofwaardig is. Beide voorbeelden van deductieve onbescheidenheid vinden we niet bij het contrastivisme. Zo is het bijvoorbeeld bescheiden om te beweren dat ik weet dat ik handen in plaats van stompem heb en dat ik niet weet dat ik handen in plaats van BIV-handen heb. Ook merkt Schaffer ook hier op dat de contrastivist het gesloten zijn van onze kennis onder implicatie netjes respecteert, ofwel dat  $Kspq \rightarrow Ksrq$  volgt uit  $p \rightarrow r$  en  $Kspw \rightarrow Kspq$  uit  $q \rightarrow w$ . Met beide regels kunnen volgens Schaffer uit bescheiden kennisclaims uitsluitend andere bescheiden claims worden afgeleid. Zo kan uit de bescheiden kennisclaim ‘Ik weet dat ik handen in plaats van stompem heb’ de wederom bescheiden claim ‘Ik weet dat ik geen BIV ben in plaats van dat ik stompem heb’ worden afgeleid. Het hebben van handen impliceert immers het géén-BIV zijn. Onbescheiden kennisclaims (zoals de kennisclaim dat ik weet dat ik geen BIV in plaats van een BIV ben) kunnen met beide regels echter nooit uit bescheiden kennisclaims worden afgeleid.

Zijn tweede argument voor het prefereren van het contrastivistische verweer tegen sceptische aanvallen op de legitimiteit van onze normale alledaagse kennis noemt Schaffer het argument van ‘sceptische vrees’. Het woord ‘kennen’ is volgens het contextualisme een indexicaal. Sceptische argumenten negeren dit feit en zijn precies daarom onjuist. Dit contextualistische verweer maakt echter niet inzichtelijk waarom sceptische argumenten tegen onze alledaagse kennis voor ons zo bedreigend aanvoelen. Gangbare indexicalen zoals ‘ik’ of ‘daar’ resulteren immers nooit tot verwarring bij competente sprekers. Niemand raakt van indexicalen echt ‘in paniek’. Alléén het contrastivisme verklaart waarom sceptische aanvallen voor ons bedreigend aanvoelen. Sceptische argumenten zijn volgens het contrastivisme allemaal onjuist omdat de scepticus voortdurend de verborgen contrastpropositie  $q$  negeert. Dit kan tot zeer grote verwarring bij competente sprekers leiden omdat verborgen variabelen in het algemeen gemakkelijk over het hoofd worden gezien. Door het ongemerkt verschuiven van  $q$  kan dus inderdaad een bedreigend paradoxaal gevoel ontstaan. Tot slot van zijn artikel concludeert Schaffer dan ook dat het contrastivisme verreweg te prefereren is boven het contextualisme. ‘Kennen’ is een drievoudige relatie en geen indexicaal. Contextualistische inzichten dienen volgens hem begrepen te worden vanuit het contrastivisme.

Schaffer geeft ook in zijn tweede artikel een groot aantal argumenten voor zijn contrastivistische these dat kennis op zowel syntactisch niveau als op semantisch niveau moet worden beschouwd als een drievoudige- in plaats van als een binaire relatie. Daarnaast gaat hij in dit tweede artikel uitvoerig in op de verschillen tussen het contrastivisme (‘drievoudigheid’) en het contextualisme (‘indexicaliteit’). Hij beargumenteert zeer uitgebreid dat het contrastivisme volstrekt de voorkeur verdient boven iedere vorm van contextualisme. We kunnen instemmen met Schaffer in zoverre ook hij laat zien dat het contextualisme géén adequate positie is. Toch is ook zijn alternatief van het contrastivisme uiteindelijk onhoudbaar. Dit laten we hieronder zien. Daarna zal aangetoond worden dat de door ons ontwikkelde epistemologie als enige wél een adequaat antwoord betreft op het failliet van de traditionele kennisopvatting. Alléén onze kennisleer lost de problemen op.

## XXII

Allereerst zullen we de door R. van Woudenberg in zijn artikel ‘The Knowledge Relation: Binary or Ternary?’ gegeven bezwaren tegen het contrastivisme bespreken. Van Woudenberg laat in zijn artikel zien dat drie belangrijke argumenten van Schaffer voor het contrastivisme onhoudbaar zijn en dus moeten worden verworpen. Het eerste door van Woudenberg besproken argument wordt door hem als volgt geadstrueerd: ‘(1) to know is to know the answer to a question (2) a question

presents a set, or sets, of alternatives (3) to know the answer to a question is to select the true proposition in the set of alternatives that is presented by the question (4) to know is to select the true proposition in the set of alternatives that is presented by the question'. Van Woudenberg merkt over de conclusie (4) van Schaffer's argument het volgende op: 'I take it that the conclusion (4), is equivalent with contrastivism's core claim that the knowledge relation is a ternary relation the relata of which are a subject, a proposition (what in the argument was called 'the true proposition') and a set of contrasts (the set of alternatives that is presented by the question *minus* 'the true proposition')'. De eerste premisse van dit argument is volgens van Woudenberg onvoldoende overtuigend. Waarom zou kennen *gelijk zijn aan* het weten van het antwoord op een vraag? De natuurlijke lezing van de situatie is veeleer dat ik het antwoord op een vraag weet *omdat* ik over bepaalde kennis beschik. Het is veel plausibeler te stellen dat ik vragen kan beantwoorden *omdat* ik kennis heb in plaats van dat kennis *identiek is* met het kunnen beantwoorden van vragen.<sup>63</sup>

Een ander argument dat van Woudenberg weerlegt is Schaffer's argument vanuit partieel succes. Dit argument wordt door Schaffer in zijn artikel 'Contrastive Knowledge' als volgt geformuleerd: 'Consider the subject who can answer, "Goldfinch or raven?", but not "Goldfinch or canary?" Given binarity, he must either know that the bird is a goldfinch, or not. [...] But if the subject knows, then his inability to answer, "Goldfinch or canary?" seems inexplicable. With a minimum of logical acumen, he ought to be able to apply his alleged knowledge to answer this further question. [...] Whereas if the subject does not know that the bird is a goldfinch, then his ability to answer, "Goldfinch or raven?" seems inexplicable. He ought not to be able to answer where he is allegedly ignorant. [...] [Binarity] seems too impoverished to provide a stable account of partial success in answering, inquiry, and discrimination'. Van Woudenberg stelt echter in zijn artikel dat ook de binaire opvatting van kennis prima in staat is om partieel succes te verklaren: ' [...] on the binary view it is entirely natural to say that what the answerer to "Goldfinch or raven?" knows when he answers "raven", is *that if the bird is either a goldfinch or a raven, then it is a raven*. And it is entirely natural on the binary view to say that what the answerer to "Goldfinch or canary?" doesn't know when he says "I don't know" is *that if the bird is either a goldfinch or a canary, then it is a goldfinch*. So on the binary view, the proposition that the answerer knows is not the same proposition as the proposition that answerer doesn't know. The binarist has no trouble to account for partial success at all, I should think'. Van Woudenberg benadrukt dat de binaire opvatting van kennis zelfs een veel natuurlijkere verklaring geeft voor het fenomeen van partieel succes dan de contrastivistische drievoudige opvatting van kennis. Schaffer's argument voor zijn contrastivistische positie vanuit 'partieel succes' moet daarom verworpen worden.

Een derde argument van Schaffer wordt door van Woudenberg als volgt gereconstrueerd: '(1) Inquiry is the engine of knowledge. All knowledge is the result of inquiry (2) Inquiry is driven by a question and answer process (3) answers are relative to questions (4) progress in inquiry, and hence progress in the acquisition of knowledge, is measured by a progressive series of answers that are relative to questions (5) therefore the knowledge relation is ternary'. Van Woudenberg laat echter zien dat de binaire kennisopvatting eveneens rekenschap kan geven van het fenomeen van de vooruitgang in onze onderzoekingen. De binaire opvatting van kennis doet zelfs op een veel natuurlijkere wijze recht aan het fenomeen van vooruitgang door onderzoek. Zo weet een chemicus door het uitvoeren van twee aparte tests eerst *dat het onderzochte element Potassium is*

---

<sup>63</sup> In feite is de ongefundeerdheid van de eerste premisse niet de belangrijkste reden die van Woudenberg in zijn artikel geeft om het door hem als eerste besproken argument van Schaffer te verworpen. Zijn hoofdbezwaar tegen het als eerste door hem besproken argument van Schaffer komt bij onze bespreking van zijn weerlegging van Schaffer's 'partieel succes argument' echter ook aan de orde. Bovendien is Schaffer's als eerste besproken argument reeds afdoende weerlegd door te wijzen op de ongefundeerdheid van haar eerste premisse. Om herhaling te voorkomen wordt genoemd hoofdbezwaar daarom door ons hier niet besproken.

en daarna *dat het onderzochte element geïoniseerde Potassium* is. Van Woudenberg merkt verder op dat premisse (1) niet overtuigend genoeg is omdat kennis helemaal niet het resultaat hoeft te zijn van onderzoek. Onderzoek kan ons weliswaar kennis verschaffen, maar dat betekent nog niet dat kennis ook altijd het resultaat van onderzoek zou moeten zijn. Van Woudenberg noemt een aantal voorbeelden van niet door onderzoek verkregen kennis: ‘I know what my name is, but I can’t say that knowledge is the product of inquiry. I know that currently I feel somewhat dizzy, but not because I have made inquiries, asked questions etc. I know that I went to school in The Hague, but, again, not through inquiry [...]’. Schaffer’s derde argument is dus ook onhoudbaar<sup>64</sup>.

De door van Woudenberg gegeven weerleggingen van de door hem besproken argumenten van Schaffer zijn overtuigend. Zo kan duidelijk worden dat het contrastivisme geen houdbare positie is. Schaffer’s argumenten zijn niet adequaat. Ze zijn gebaseerd op ongefundeerde premissen en tonen helemaal niet aan dat de door Schaffer genoemde fenomenen alléén door het contrastivisme kunnen worden verklaard. De binaire opvatting van kennis is zelfs in staat om de door Schaffer genoemde fenomenen op een natuurlijkere wijze te verantwoorden dan het contrastivisme zelf.

Wij willen hier nog een drietal aanvullende bezwaren tegen het contrastivisme voorstellen. In de eerste plaats zijn veel kennisclaims overduidelijk binair. Neem bijvoorbeeld bepaalde logische wetten, zoals de wet van de tegenspraak (PNC) of de *modus ponens* (MP). Mijn kennisclaim dat ik PNC ken of mijn kennisclaim dat ik MP ken kunnen door ons niet anders dan als binaire kennisclaims begrepen worden. Wat zouden immers de contrasterende proposities in dit geval moeten zijn? Nu meent Schaffer dat het begrip kennis uniform ofwel niet ambigu kan zijn. Zo kunnen we zoals eerder gezegd volgens Schaffer verwachten dat declaratieve kennistoeschrijvingen vraagafhankelijk zijn omdat de andere twee soorten kennistoeschrijvingen dat eveneens zijn. Welnu, uit de overduidelijke binairiteit van kennisclaims als PNC en MP volgt, gegeven Schaffer’s aanname dat het begrip kennis niet ambigu is, dat uiteindelijk alle kennisclaims binair moeten zijn.

Een tweede bezwaar lichten we toe aan de hand van de volgende situatie. Neem een subject S dat zowel een toon van 1000 Hz als een toon van 1001 Hz kan onderscheiden van een toon van 1005 Hz. Veronderstel echter dat S tonen van 1000 Hz en 1001 Hz niet van elkaar kan onderscheiden. Beschouw nu de volgende twee situaties. In situatie I hoort S een toon van 1000 Hz. In situatie II hoort S een toon van 1001 Hz. Het is eenvoudig in te zien dat in situatie I alléén de volgende contrastivistische kennistoeschrijving geldt:  $K_{s1000,1005}$ . In situatie II geldt daarentegen alléén de contrastivistische kennistoeschrijving  $K_{s1001,1005}$ . Hieruit volgt dat het contrastivisme een epistemologisch onderscheid maakt tussen de eerste en de tweede situatie. In beide situaties zijn voor S immers andere kennisclaims waar. Wanneer we echter uitgaan van de binaire opvatting van kennis volgt dat in beide situaties precies dezelfde kennisclaims voor S waar zijn, namelijk  $K_{s\{1000 \vee 1005 \rightarrow 1000\}}$  en  $K_{s\{1001 \vee 1005 \rightarrow 1001\}}$ . Dit is wederom eenvoudig na te gaan. De binaire opvatting van kennis maakt dus in tegenstelling tot de contrastivistische opvatting van kennis helemaal geen enkel epistemisch onderscheid tussen beide situaties. Dit is inderdaad de gewenste uitkomst omdat er epistemologisch voor S helemaal geen verschil tussen situatie I en II bestaat. Subject S kan tonen van 1000 Hz en 1001 Hz immers op geen enkele wijze van elkaar onderscheiden. Het contrastivisme maakt dus in tegenstelling tot de binaire kennisopvatting ten onrechte een epistemologisch onderscheid tussen beide situaties. Dit is volstrekt onacceptabel.

---

<sup>64</sup> Van Woudenberg bespreekt in zijn artikel ook Schaffer’s argument voor het contrastivisme vanuit het discriminatoire karakter van onze zintuiglijke perceptie. De door van Woudenberg gegeven weerlegging van dit argument komt feitelijk neer op een herformulering van zijn weerlegging van Schaffer’s argument vanuit partieel succes. We zullen van Woudenberg’s bespreking van dit argument daarom achterwege laten.

Ten derde kan tegen het contrastivisme precies hetzelfde bezwaar worden ingebracht dat eerder ook een onoverkomelijk bezwaar vormde voor het contextualisme. Stel dat *s* weet dat *p* in plaats van *q*. In zijn artikel ‘Contrastive Knowledge’ geeft Schaffer aan dat in dat geval *p* waar is en *s* de beschikking heeft over een zekerheid verschaffend bewijs dat *p* in plaats van *q*. Hieruit volgt dus dat *s* op de hoogte is van alle alternatieven en bovendien alle proposities behalve *p* uit de collectie van alternatieven heeft geëlimineerd. Volgt hieruit nu dat *s* met zekerheid kan vaststellen dat het inderdaad het geval is dat hij of zij weet dat *p* in plaats van *q*? Dit kan alléén indien *s* met zekerheid kan vaststellen dat *p* waar is. Dit kan *s* echter helemaal niet. Het enige dat hij met zekerheid kan vaststellen is dat uit *p* of *q* volgt dat *p* ofwel  $p \vee q \rightarrow p$ . Hieruit volgt echter op geen enkele wijze dat *p* waar zou zijn. Er is immers niets dat *s* garandeert dat tenminste één van de aan hem gepresenteerde alternatieven waar is<sup>65</sup>. De alternatieven zijn namelijk ofwel door hemzelf bedacht (in welk geval niets hem garandeert dat tenminste één van deze door hemzelf geponeerde alternatieven waar is) ofwel aan hem aangereikt door een bepaald ‘mysterieus mechanisme’. We kunnen ons echter geen enkel regulier ‘mechanisme’ voorstellen waarvoor zou gelden dat *s* met zekerheid weet dat tenminste één van de aangereikte alternatieven waar is. We concluderen daarom dat *s* op geen enkele wijze zelf kan vaststellen dat hij of zij inderdaad weet dat *p* in plaats van *q*. Het sceptische probleem dat we nimmer met zekerheid kunnen weten of we kennis hebben wordt door het contrastivisme dus helemaal niet opgelost. *S* kent haar eigen kennis niet. De kennis van *s* ten aanzien van wat *s* weet is voor hemzelf feilbaar. *S* kan niet met zekerheid vaststellen dat *s* weet dat *p* in plaats van *q*. Feilbare kennis is echter zoals gezegd geen kennis. Het contrastivisme is dus volstrekt inadequaat. Ook zij voorkomt het besproken pijnlijke probleem van het scepticisme niet.

### XXIII

Dat er inderdaad fundamentele onoverkomelijke bezwaren kleven aan het contrastivisme en dat deze positie daarom door ons verworpen dient te worden blijkt ook uit het artikel ‘Comments on “From contextualism to contrastivism”’ van Robert Stalnaker. In dit artikel worden door hem een groot aantal bezwaren tegen het contrastivisme ontwikkeld. Tot slot van onze bespreking van het contrastivisme willen wij als aanvulling op de hierboven reeds besproken bezwaren eveneens een aantal van Stalnaker’s overtuigende bezwaren tegen het contrastivisme uiteenzetten.

In de eerste plaats betoogt Stalnaker dat het contrastivisme en het contextualisme alléén onderling verschillen voor wat betreft het mechanisme dat de oorzaak is van de contextafhankelijkheid van binaire kennisclaims. In het geval van het contextualisme wordt de contextafhankelijkheid van al onze binaire kennisclaims veroorzaakt door de indexicaliteit van het woord ‘kennis’. Dit woord is een indexicaal. De betekenis van iedere binaire kennisuitdrukking is volstrekt ondubbelzinnig. De ondubbelzinnige betekenis van het woord ‘kennen’ betreft een functie (‘karakter’) die iedere context afbeeldt op een bepaalde voor die context geldende propositionele inhoud van de term ‘kennen’. Het contrastivisme verklaart de contextafhankelijkheid van binaire kennisclaims echter op een andere manier. De betekenis van een binaire kennisclaim is ambigu ofwel dubbelzinnig. Het is niet duidelijk wat de betekenis van een binaire kennisbeschrijving is. Zij is voor meer dan één uitleg vatbaar. We moeten daarom onze aandacht richten op de ondubbelzinnige *drievoudige* dieptestructuur in plaats van op de ambigu binaire oppervlaktestructuur van deze claims. Door het bij de gegeven context horende contrast expliciet te maken komen we tot een ondubbelzinnige drievoudige kennisclaim  $Kspq$  met een eenduidige semantische inhoud die tevens haar betekenis vormt. Het verschil tussen het contrastivisme en het contextualisme betreft daarom louter een linguïstisch en dus geen semantisch verschil. Beide posities verschillen dan ook niet van elkaar voor wat betreft de door hen toegekende waarheidscondities aan een in een bepaalde context uitgespro-

<sup>65</sup> Stel dat *s* wel met zekerheid kan vaststellen dat tenminste één van de aan hem gepresenteerde alternatieven waar is. In dat geval kan *s* ook met zekerheid vaststellen dat  $p \vee q$  waar is. *S* beschikt al over  $p \vee q \rightarrow p$ . Door toepassing van modus ponens kan *s* daarom dan eveneens met zekerheid vaststellen dat *p* waar is.

ken kennisclaim. De door ons besproken zeven fundamentele bezwaren tegen het contextualisme betreffen daarom eveneens onoverkomelijke bezwaren tegen het contrastivisme. Uit de onhoudbaarheid van het contextualisme volgt zo dus ook de inadequaatheid van het contrastivisme.<sup>66</sup>

Stalnaker weerlegt ook de meeste van de door Schaffer gegeven ‘syntactische argumenten’ voor het contrastivisme. Zo volgt uit het feit dat wij het ‘in plaats van’ construct aan al onze binaire kennisclaims kunnen toevoegen helemaal niet dat onze binaire kennisclaims eigenlijk drievoudig zijn. We kunnen immers iedere uitspraak P transformeren in ‘P in plaats van Q’. Ook weerlegt Stalnaker Schaffer’s ‘binding’ argument. Zo volgt uit het feit dat ik altijd een object selecteer uit een gegeven verzameling alternatieven niet dat de uitspraak ‘Ik selecteer object A’ ambigu is en ondubbelzinnig moet worden gemaakt door de gegeven verzameling alternatieven op te nemen in haar syntactische structuur. Bovendien hoeven uitspraken waarvoor relativiteit een bepaalde rol lijkt te spelen niet noodzakelijk syntactisch geanalyseerd te worden in termen van een verborgen variabele in de onderliggende structuur die door ‘binding’ in de oppervlaktestructuur afwezig is. Definieer “schmefers” als “prefereren boven alle relevante alternatieven”. De uitspraak ‘In iedere ijssalon Anne schmefers chocolade’ hoeft helemaal niet begrepen te worden als een ‘binding’ van een verborgen variabele in de onderliggende syntactische structuur. Het is immers heel natuurlijk om te stellen dat de relevante alternatieven door de context (i.e. de ijssalon) geleverd worden. Een uitspraak als ‘Alle dieren in deze dierentuin zijn oud’ kan volgens Stalnaker weliswaar begrepen worden als ‘binding’ van ‘In deze dierentuin is de zebra oud voor een zebra, de leeuw oud voor een leeuw, ... en de olifant oud voor een olifant’. Hieruit volgt echter helemaal niet dat er sprake zou moeten zijn van een verborgen variabele in de onderliggende syntactische structuur. Het door Schaffer gegeven ‘ellips’ of ‘syntactisch kopieer’ argument wordt door Stalnaker eveneens weerlegt. De uitdrukking ‘A weet dat P en B ook’ is elliptisch voor de uitdrukking ‘A weet dat P en B weet dat P’. De verzameling relevante alternatieven voor A en B is hier hetzelfde. Schaffer stelt dat dit feit uitsluitend contrastivistisch kan worden verklaard met een beroep op het mechanisme van syntactisch kopiëren. Stalnaker merkt echter terecht op dat een contextualist net zo goed kan menen dat de contextuele parameters onveranderd blijven wanneer twee parallelle claims onderling worden verbonden. Een contrastivistisch beroep op het mechanisme van syntactisch kopiëren is dus onnodig. Stalnaker laat ook zien dat Schaffer’s ‘focus’ argument ongeldig is. Focus is geen indicatie van een verborgen grammaticale constituent ofwel onderliggend impliciet contrast van binaire met focus uitgesproken kennisclaims zoals ‘Ik weet dat *Jan* de fiets stal’ of ‘Ik weet dat Jan de fiets *stal*’. Zo kan ik bijvoorbeeld zeggen: ‘Harry houdt van het *drinken* van thee’ om iemand te corrigeren die dacht dat ik bedoelde dat Harry ervan houdt om in thee te zwemmen toen ik zei: ‘Harry houdt van thee’. Uit deze toepassing van focus volgt echter helemaal niet dat de relatie ‘houden-van’ syntactisch drievoudig is. De relatie ‘houden-van’ is immers echt binair.

Een derde door Stalnaker genoemd bezwaar betreft zijn verwerping van Schaffer’s argument dat ‘kennen’ geen indexicaal kan zijn omdat dit zou betekenen dat ‘kennen’ een lexicografische wangedrocht is. Als indexicaal zou ‘kennen’ volstrekt bizar zijn omdat zij helemaal niet overeenkomt

---

<sup>66</sup> Zo laat Stalnaker in zijn artikel zien dat het ‘relevante alternatieven’ contextualisme semantisch, ofwel op waarheidswaarde niveau, equivalent is met het contrastivisme. Volgens de contextualist is ‘S kent P’ waar indien S in staat is om de actuele wereld van iedere relevante niet-P wereld te onderscheiden. Volgens de contrastivist is ‘S kent P’ waar indien P waar is en S in staat is om de actuele wereld van iedere relevante Q wereld te onderscheiden. Stel nu dat ‘S kent P’ waar is volgens de contrastivist. Definieer dan de relevante werelden als de situaties waarvoor  $P \vee Q$  waar is. Laat W een relevante niet-P wereld zijn. Dan is Q waar in W. S kan dus W onderscheiden van de actuele wereld. De bewering ‘S kent P’ is dus ook waar volgens de contextualist. Stel omgekeerd dat ‘S kent P’ waar is volgens de contextualist. Definieer Q als een propositie die waar is in iedere relevante niet-P wereld en onwaar in iedere relevante P wereld. Laat V een relevante Q wereld zijn. Dan is V een relevante niet-P wereld. S is dus in staat om de actuele wereld te onderscheiden van V. Dus ‘S kent P’ is ook waar volgens de contrastivist. Beide posities zijn dus inderdaad equivalent.

met bekende gebruikelijke indexicalen zoals 'ik'. Stalnaker merkt echter op dat juist enorm veel uitdrukkingen indexicalen zijn omdat hun inhoud contextafhankelijk is. Voorbeelden zijn onder meer expressies als 'moeten', 'kunnen', 'intelligent', 'succesvol', 'nuttig', 'groot' en 'klein'. Een woord als 'kennen' past uitstekend in deze lijst van uitdrukkingen. Het is zelfs zo dat juist 'ik' een zeer aparte indexicaal betreft die in zo goed als niets overeenkomt met de andere indexicalen.

Ook verwerpt Stalnaker het argument van Schaffer dat het contextualisme niet in staat is om de relatieve stabiliteit van niet-binaire kennisclaims ten opzichte van binaire kennisclaims te verklaren omdat uitgaande van de indexicaliteit van het woord 'kennen' voor beide kennisclaims de variabele factor hetzelfde is. Het contrastivisme zou dit verschil in stabiliteit wel verklaren omdat in niet-binaire kennisclaims de variabele factor (de contrastpropositie  $q$ ) gefixeerd is. Dit is echter geen geldig argument omdat indexicaliteit net zo goed het verschil in stabiliteit tussen de claims 'S kent P' en 'S kent P in plaats van Q' kan verklaren. Neem bijvoorbeeld de indexicaal 'hier'. Een uitspraak als 'Jan komt morgen hier' is veel minder stabiel als de uitspraak 'Jan komt morgen hier in Amsterdam'. Contextualisten kunnen dan ook zonder probleem beweren dat beweringen waarin indexicalen voorkomen, zoals ondermeer kennisclaims, stabielere kunnen worden gemaakt door het toevoegen van expliciete aanvullende beperkende kwalificaties (e.g. 'in Amsterdam').

#### XXIV

De vele door ons besproken bezwaren tegen het contrastivisme maken onmiskenbaar duidelijk dat deze epistemologische theorie geheel onhoudbaar is en daarom door ons moet worden verworpen. Eerder hadden we de onhoudbaarheid van het contextualisme reeds uitvoerig aangetoond. Zowel het contrastivisme als het contextualisme zijn dus inadequaat. Zij kunnen dan ook niet beschouwd worden als serieus te nemen oplossingen voor het failliet van de traditionele kennisopvatting. De besproken bezwaren tegen zowel het contextualisme als het contrastivisme zijn echter niet van toepassing op onze alternatieve kennisleer. Wij zullen nu gaan aantonen dat de door ons ontwikkelde alternatieve epistemologie een oplossing biedt voor alle drie voor de klassieke kennisleer fataal zijnde epistemologische problemen, namelijk het scepticisme, de loterij en de verschillende varianten van het Gettier-probleem. Alléén de door ons ontwikkelde epistemologie vormt daarom een adequaat antwoord op het failliet van de traditionele kennisleer. Zij kan haar opvolger zijn.

We zullen eerst laten zien hoe onze alternatieve epistemologie de loterij en het Gettier-probleem oplost. Daarna zal meer uitgebreid aangetoond worden hoe onze kennisleer het probleem van het scepticisme oplost. Stel dat ik aan een loterij deelneem en dat ik de loterij niet gewonnen heb. Dit feit heb ik echter nog niet uit de krant vernomen. Nu geloof ik dat ik de loterij niet win omdat het aantal deelnemers werkelijk extreem groot is. Mijn geloof is bovendien gerechtvaardigd door een beroep op de waarschijnlijkheidsleer. Ten derde is het ook waar dat ik de loterij verlies. Zoals wij hebben gezien is deze situatie voor de klassieke kennisleer een fataal probleem omdat voldaan is aan alle drie kennisvoorwaarden terwijl er toch in deze situatie geen sprake is van kennis. Ik weet pas dat ik de loterij verloren heb zodra ik dit in de krant heb vernomen. Welnu, onze alternatieve epistemologie is uitstekend in staat om te verklaren dat ik in deze situatie géén kennis bezit. Laten we mijn geloof dat ik de loterij verlies eens nader onder de loop nemen. Het is zeker niet zo dat ik als mens eenvoudigweg niet anders kan dan geloven dat ik de loterij verlies. Ik kan mij als mens namelijk voorstellen dat ik de winnaar van de loterij ben. Deze onwaarschijnlijke mogelijkheid kan door mij niet worden uitgesloten. Uit de negatie van de bewering dat ik de loterij verlies volgt immers geen volstrekt absurde conclusie. Ook is de negatie van de claim dat ik de loterij verlies niet in tegenspraak met de feitelijke onvervreembare praxis van het concrete geleefde menselijke leven als zodanig. Ook zonder de acceptatie van het oordeel dat ik de loterij verlies kan ik mijn zijnsconditie als mens verwoorden. Het is kortom voor mij als mens weldegelijk mogelijk om te geloven dat ik de loterij win. Mijn claim dat ik tot de verliezers van de loterij behoor volgt anders gezegd niet dwingend uit mijn menselijke natuur. Het is voor mij niet volstrekt zelf-evident dat ik

de loterij verlies. Uit dit alles volgt dat mijn oordeel dat ik tot de verliezers van de loterij behoort volgens de door ons ontwikkelde alternatieve kennisleer géén *beslissend-gerechtigd* oordeel betreft over de wereld voor ons. Bovendien is volgens de alternatieve epistemologie kennis van een oordeel P equivalent met het gegeven dat het oordeel P door ons beslissend-gerechtigd kan worden als claim over de wereld voor ons. Ik bezit dus inderdaad geen kennis van het feit dat ik de loterij verlies. Het loterij-probleem doet zich dan ook helemaal niet voor indien wij uitgaan van de door ons ontwikkelde alternatieve kennisleer. De loterij confirmeert juist onze kennisleer. Merk overigens op dat mijn overtuiging dat ik de loterij verlies volgens onze kennisleer natuurlijk wel *niet-beslissend-gerechtigd* is als claim over de wereld voor ons. Ik ben als mens dan ook gerechtigd om te geloven dat ik de loterij verlies. Het niet-beslissend-gerechtigd zijn is echter geen voldoende voorwaarde voor het bezitten van kennis over de wereld voor ons.

In grote lijnen komt onze analyse van het Gettier-probleem overeen met die van de loterij. Onze alternatieve kennisleer voorspelt correct dat aan geen enkel subject dat zich in een Gettier-situatie bevindt kennis mag worden toegeschreven. Stel dat ik naar een klok kijk die half twee aangeeft en dat ik op basis daarvan concludeer dat het half twee is. Neem bovendien aan dat de klok kapot is en ten onrechte half twee aangeeft. Nu beschik ik over een rechtvaardiging voor mijn geloof dat het half twee is. Deze rechtvaardiging betreft een waarschijnlijkheidsargument. In verreweg de meeste gevallen geven de klokken die wij in ons normale dagelijkse leven waarnemen correct de tijd aan. Mijn oordeel is echter niet beslissend-gerechtigd. Het is voor mij immers zeker wel mogelijk om te geloven dat het niet half twee is. Zo kan ik mij voorstellen dat de klok kapot is en daarom een foutieve tijd aangeeft. Mijn oordeel is niet zelf-evident en ook niet noodzakelijk om mijn menselijke zijnsconditie te kunnen articuleren. Evenmin conflicteert de negatie van mijn oordeel met de onvervreembare praxis van het menselijk leven. Ik ben dan ook bij machte om te geloven dat het niet half-twee is. Mijn oordeel volgt niet dwingend uit mijn menselijke natuur. Welnu, uit dit alles volgt dat mijn oordeel dat het half twee is niet *beslissend-gerechtigd* is. Er kan daarom geen sprake zijn van kennis. Ik bezit dus inderdaad geen kennis van het feit dat het half twee is. Het Gettier-probleem doet zich dan ook helemaal niet voor indien wij uitgaan van onze alternatieve epistemologie. Het Gettier-probleem confirmeert juist onze alternatieve kennisleer. Merk overigens ook nu op dat mijn oordeel dat het half twee is volgens de alternatieve kennisleer wel *niet-beslissend-gerechtigd* is als oordeel over de wereld voor ons. Ik ben als mens gerechtigd om te menen dat het half twee is. Het niet-beslissend-gerechtigd zijn is echter geen voldoende voorwaarde voor het bezitten van kennis over de wereld voor ons. Verder kunnen we opmerken dat de epistemologische positie van iemand die half twee afleest van een correct werkende klok niet afwijkt van die van iemand die half twee afleest van een kapotte ten onrechte half twee aangevende klok. Uitgaande van onze alternatieve epistemologie komen we in beide gevallen tot exact dezelfde analyse. Geen van beide personen heeft immers volgens onze kennisleer kennis van het feit dat het half twee is. Ze zijn beide niet beslissend-gerechtigd om te menen dat het half twee is. Tevens zijn ze allebei wél niet-beslissend-gerechtigd om dit te geloven.

We zullen nu laten zien dat de door ons ontwikkelde alternatieve kennisleer ook het prangende probleem van het scepticisme oplost. Zoals eerder besproken moet ieder oordeel P gebaseerd zijn op bewijsmateriaal. Nu elimineert het bewijsmateriaal voor een oordeel P volgens de scepticus nooit alle niet-P mogelijkheden. We kunnen immers altijd zeer vergezochte onwaarschijnlijke en door ons bewijsmateriaal niet geëlimineerde mogelijkheden denken waarvoor niet-P het geval is. Hieruit volgt dat we nooit met zekerheid kunnen vaststellen dat P waar is. Volgens de traditionele kennisopvatting betekent dit dat we nimmer met zekerheid kunnen vaststellen of we kennis van P hebben. Een noodzakelijke conditie voor kennis van P is uitgaande van deze opvatting immers de waarheid van P. We weten dan ook nimmer wat we weten. Feilbare kennis is echter geen kennis. Zo weerlegt de scepticus de traditionele kennisopvatting. De traditionele kennisopvatting ontkomt dan ook inderdaad niet aan het eroderend zuur van het scepticisme. Zij is dus totaal inadequaet.



In het geval van onze alternatieve kennisleer is de situatie echter een volstrekt andere. In de eerste plaats maakt onze kennisleer een verschil tussen de wereld voor ons en de wereld in zichzelf en leert zij dat wij als mens helemaal géén enkel oordeel kunnen rechtvaardigen over de wereld in zichzelf. De wereld in zichzelf is voor de mens voorgoed en principieel verborgen. Nooit zullen wij als mens iets kunnen vaststellen over hoe de wereld op zichzelf is. In zoverre gaan we dus met de scepticus mee en moeten we ook met de scepticus meegaan. Al onze oordelen betreffen de wereld voor ons en de wereld voor ons alléén. De alternatieve epistemologie leert verder dat er sprake is van twee soorten rechtvaardigingen voor oordelen over de wereld voor ons: allereerst de *beslissend-gerechvaardigde* oordelen en daarnaast de *niet-beslissend-gerechvaardigde* oordelen. De niet-beslissend-gerechvaardigde oordelen vormen inderdaad geen kennis. Ook in dit opzicht gaan we dus met de scepticus mee. Een niet-beslissend-gerechvaardigd oordeel P vormt géén kennis omdat wij ons kunnen voorstellen dat niet-P geldt. Er is anders gezegd een denkbaar verhaal ofwel een voor ons denken navolgbare uiteenzetting gegeven van de omstandigheden waaronder niet-P het geval zou zijn. Bovendien kunnen wij dit verhaal denken ofwel met ons denken navolgen zonder ons feitelijk geleefde leven of ons mens-zijn te verloochenen. Wij kunnen in dit geval dus niet alleen logisch-consistent poneren *dat* niet-P het geval is, maar wij kunnen eveneens zonder ons echte leven en mens-zijn te verloochenen denken *hoe* ofwel *op welke wijze* niet-P waar zou kunnen zijn. Onze niet-beslissend-gerechvaardigde oordelen vormen daarom dan ook inderdaad geen kennis. Is daarmee het scepticisme ook een eroderend zuur voor onze kennisleer?

Dit is geenszins het geval omdat onze epistemologie het bestaan impliceert van allerlei oordelen over de wereld voor ons die beslissend-gerechvaardigd en daarom volgens onze kennisleer per definitie kennis zijn. Er is dus weldegelijk sprake van *kennis* over de wereld voor ons. Zo zijn de volgende oordelen over de wereld voor ons allemaal beslissend-gerechvaardigd en dus kennis:

- De logische wetten zijn geldig [a]
- Ik besta als menselijk subject [b]
- Er bestaan objecten buiten mij [c]
- Ik beschik als mens over de cognitieve vermogens van waarnemen en denken [d]
- Er bestaan naast mij andere mensen. De ander is als medemens irreducibel [e]
- Er bestaat een onderscheid tussen de wereld voor ons en de wereld in zichzelf [f]
- Er bestaat een dichotomie van het materiële en het mentale [g]
- Het materiële en het mentale bestaan allebei in ruimte en tijd [h]
- Ruimte en tijd zijn noch materieel, noch mentaal [i]
- Er bestaan geen platoonse objecten (cartesiaans dualisme) [j]
- Het leeuwendeel van mijn zintuiglijke ervaringen wordt veroorzaakt door materiële objecten [k]
- De zintuiglijke ervaring veroorzaakt door materiële objecten is grotendeels met hen isomorf [l]
- Het tijdsverloop heeft een begin gehad (these van Kant's eerste antinomie) [m]
- Ieder voorwerp bestaat uit enkelvoudige delen (these van Kant's tweede antinomie) [n]
- Er bestaat causaliteit veroorzaakt door vrije wil (these van Kant's derde antinomie) [o]
- Iedere verandering heeft een oorzaak (één van Kant's zuivere a priori verstandsprincipes) [p]
- Er bestaat slechts vrije wil en deterministische natuurcausaliteit en dus geen bruut toeval [q]
- Vrije wil ofwel vrijheid bestaat louter in het mentale domein [r]
- Alle materie is onderworpen aan deterministische natuurcausaliteit [s]
- Het mentale is niet tot het materiële reduceerbaar [t]

Al deze twintig oordelen betreffen zoals gezegd uitsluitend kennis over de wereld voor ons. Ieder van deze oordelen betreft immers een bewering over de wereld voor ons welke door ons als mens is gedaan binnen de wereld voor ons. Zij hebben daarom uitsluitend betrekking op de wereld voor ons. Nimmer kunnen wij als mens een onafhankelijk punt buiten de wereld voor ons innemen.

Het probleem van het scepticisme wordt zo door onze kennisleer dus opgelost. Ten eerste zijn er twintig (en in feite nog veel meer<sup>67</sup>) oordelen over de wereld voor ons die weldegelijk gelden als kennis. Volgens onze alternatieve kennisleer zijn er dus juist wél allerlei oordelen die als echte kennis gelden. Ten tweede bestaan er zeer veel niet-beslissend-gerechvaardigde oordelen (zoals het oordeel dat die auto rood is). Deze oordelen gelden weliswaar niet als kennis, maar toch geldt dat wij volkomen gerechvaardigd zijn om deze oordelen te geloven. Het is dan ook voor deze tweede groep van gerechvaardigde oordelen helemaal geen enkel probleem dat zij niet gelden als kennis. Wat kunnen en willen we als mens immers uiteindelijk nog meer dan het slechts als mens gerechvaardigd zijn om bepaalde oordelen te mogen accepteren? Welnu, we zijn ook in het geval van een niet-beslissende-rechvaardiging voor P nog altijd volkomen gerechvaardigd tot P.

Ter illustratie laten we zien hoe een zeer bekende sceptische paradox door onze kennisleer wordt opgelost. Neem de eerder besproken sceptische afsluitingsparadox: (1) Moore weet dat hij handen heeft (2) Moore weet niet dat hij geen BIV is (3) Indien Moore niet weet dat hij geen BIV is, dan weet hij niet dat hij handen heeft. Uit (2) en (3) volgt de negatie van (1) en dus een tegenspraak. In het geval van onze kennisleer kunnen wij deze paradox oplossen door (2) te verwerpen. Moore weet dat hij geen BIV is. Zijn oordeel dat hij geen BIV is betreft kennis over de wereld voor ons. Moore is namelijk beslissend-gerechvaardigd om te oordelen dat hij geen BIV is omdat hij niet kan denken dat hij een BIV is zonder daarmee zijn feitelijke concrete geleefde leven en mens-zijn te verloochenen. Moore is in zijn concreet geleefde leven helemaal niet bij machte om te geloven dat hij een BIV is. Moore gelooft dus helemaal niet dat hij een BIV is. Het verhaal volgens welke hij een BIV is kan door hem dan ook niet gedacht worden zonder zijn mens-zijn te verloochenen. Daarmee is de afsluitingsparadox dus opgelost. Uit (1) en (3) volgt immers geen tegenspraak.

Nu zou tegengeworpen kunnen worden dat wij inderdaad niet zonder ons leven en ons mens-zijn te verloochenen kunnen denken dat we ons als mensheid *vanaf het begin van de tijd* in een BIV situatie bevinden. Hieruit hoeft echter nog niet te volgen dat we ons niet kunnen voorstellen dat we *vanaf een bepaald moment zonder hiervan iets gemerkt te hebben* in een BIV situatie geplaatst zijn. Zo lijkt het volgende, weliswaar zéér onwaarschijnlijke, verhaal voor ons als mens inderdaad denkend navolgbaar zonder dat we ons feitelijke leven en mens-zijn hoeven te verloochenen.

*Wij waren ooit inderdaad géén BIV, maar op een dag zijn alle mensen zonder dat zij hiervan iets merkten massaal door bepaalde buitenaardse wezens in een toestand van narcose gebracht. Vlak daarna zijn alle mensen gedurende een wekenlange durende operatie stuk voor stuk in een BIV conditie gebracht. De buitenaardse wezens deden dit zodanig dat alle mensen na hun ontwaken niets merkten van de gehele operatie. De mensen dachten nadat ze door de buitenaardse wezens uit hun narcose gehaald waren inderdaad dat er helemaal niets bijzonders was gebeurd. Ieder mens dacht nog steeds in de wereld te leven waarin hij of zij daarvoor ook geleefd had. Zij gingen met hun familie, vrienden, kennissen en collega's om zoals ze altijd al gewend waren geweest. Om dit alles te realiseren hebben de buitenaardse wezens tijdens hun operatie de hersenen van alle in BIV-conditie gebrachte mensen gekoppeld aan een enorme computer. Deze computer meet op ieder moment alle hersenprikkelers van alle mensen en bepaalt vervolgens welke indrukken aan*

---

<sup>67</sup> Bepaalde morele oordelen, zoals het oordeel dat het slecht is wanneer iemand louter voor zijn plezier een ander mens om het leven brengt, zijn eveneens beslissend-gerechvaardigd en dus vormen van kennis. We zien zo dat onze alternatieve kennisleer het traditionele onderscheid tussen 'harde feiten' en 'zachte waarden' doorkruist. We kunnen zowel in traditioneel 'harde' domeinen (e.g. logica of natuurwetenschap) als in traditioneel 'zachte' domeinen (e.g. ethiek of antropologie) oordelen vinden die beslissend-gerechvaardigd en dus epistemologisch gelijkwaardig zijn. Hetzelfde geldt voor niet-beslissend-gerechvaardigde oordelen.

*al deze hersenen teruggekoppeld moeten worden om de virtuele schijnwereld waarin de mensen als BIV zich bevinden coherent en plausibel te houden (vrij ontleend aan de film 'The Matrix')<sup>68</sup>.*

Deze voor ons als mens volgbare narratieve uiteenzetting schetst de omstandigheden waaronder Moore weldegelijk op een bepaald moment in de tijd een BIV werd. Ook kunnen wij ons zonder zelfverloochening indenken dat dit verhaal waar zou kunnen zijn. Het verhaal laat dus zien dat wij als mens weldegelijk, zonder ons leven en mens-zijn te verloochenen, kunnen indenken hoe ofwel op welke wijze Moore een BIV geworden zou kunnen zijn. Moore en de anderen mensen kunnen zich dus voorstellen dat Moore op een bepaald moment een BIV werd. Hieruit volgt volgens onze epistemologie dat Moore niet beslissend-gerechvaardigd is om te geloven dat hij nu geen BIV is. Moore weet dus niet dat hij geen BIV is. We kunnen (2) dus juist niet verwerpen. Is het daarom niet toch zo dat het scepticisme alsnog triomfeert? Moeten we niet concluderen dat onze alternatieve kennisleer het probleem van het scepticisme uiteindelijk helemaal niet oplost? Het tegendeel is echter het geval. Onze kennisleer weerstaat het scepticisme. Dit laten we nu zien.

In de eerste plaats moet uitgaande van onze kennisleer (1) ook verworpen worden. Daarmee is de afsluitingsparadox alsnog opgelost. Uit (2) en (3) volgt immers geen tegenspraak. Volgens onze kennisleer dient (1) verworpen te worden omdat Moore helemaal niet weet dat hij handen heeft. Moore is weliswaar *niet-beslissend-gerechvaardigd* om te geloven dat hij handen heeft. Uit het gegeven dat hij niet-beslissend gerechvaardigd is om te beweren dat hij handen heeft volgt echter niet dat hij weet dat hij handen heeft ofwel dat hij kennis heeft van het feit dat hij handen heeft. Zijn oordeel dat hij handen heeft is in feite niet *beslissend-gerechvaardigd*. Hij kan zich immers voorstellen dat het niet zo is dat hij handen heeft. Zo kan hij denken dat hij zonder dat hij het zelf merkte door een medisch team in narcose is gebracht en dat tijdens een urendurende operatie zijn beide handen door robot-handen vervangen zijn. Dit verhaal van de omstandigheden waaronder Moore geen handen heeft kan Moore als mens dus nadenkend navolgen zonder dat hij daarbij zijn feitelijke leven en zijn conditie als mens hoeft te verloochenen. Hieruit volgt dat hij inderdaad niet beslissend-gerechvaardigd is om te geloven dat hij handen heeft. Merk op dat ook hier een beroep op een cartesiaanse genius of een vanaf het begin van de tijd geldende BIV-conditie niet geldig zou zijn geweest. Wij kunnen niet denken dat we vanaf het begin van de tijd een BIV zijn of dat we door een genius worden bedrogen zonder ons feitelijke leven en ons concrete mens-zijn te verloochenen. Wij geloven dit in ons daadwerkelijk concreet geleefde leven immers niet.

Er is echter nog een tweede reden waarom het scepticisme niet alsnog triomfeert. Het enige dat de besproken tegenwerping laat zien is dat de claim 'Ik ben niet zonder dat ik het merkte in een BIV conditie gebracht' inderdaad geen kennis is. We kunnen ons immers voorstellen dat we op een bepaald moment in een BIV-conditie gebracht zijn. De claim 'Ik ben niet zonder dat ik het merkte in een BIV conditie gebracht' komt echter helemaal niet voor in het eerder genoemde rijtje van twintig oordelen die volgens onze alternatieve kennisleer stuk voor stuk gelden als echte kennis. Het is zelfs zo dat negentien van deze twintig oordelen over de wereld voor ons nog altijd geldig blijven als echte kennis wanneer we het hierboven toch wel enorm bizarre verhaal accepteren als

---

<sup>68</sup> Merk op dat dit verhaal, mits beschouwd als een voor ons als mens voorstelbare mogelijkheid, laat zien dat Hilary Putnam's oplossing van de sceptische BIV puzzel, zoals uiteengezet in zijn boek 'Reason, Truth and History' onhoudbaar is en dus moet worden verworpen. Er is immers uitgaande van de mogelijkheid dat we ooit géén BIV waren en op een zeker moment ongemerkt in een BIV conditie zijn geplaatst, wél een adequate causale relatie aanwezig tussen de echte extramentale voorwerpen zoals tafels, stoelen en vaten en onze woorden zoals 'tafel', 'stoel' en 'vat'. Bovendien, ook uit de aanname dat we *vanaf het begin van de tijd* BIV's zijn, volgt niet dat onze woorden zoals 'hersenen' en 'vaten' niet zouden verwijzen naar echte extra-mentale hersenen en vaten. Ook onder de aanname dat wij vanaf het begin van de tijd BIV's zijn, voldoet datgene waarin onze hersenen zich bevinden immers precies aan de betekenis van ons woord 'vat', ook al zijn 'echte vaten' in dit geval inderdaad, zoals Putnam opmerkt, géén oorzaak van ons woord 'vat'.

een voor ons als mens voorstelbare mogelijkheid. Het enige oordeel dat namelijk als echte kennis komt te vervallen, omdat zij uitgaande van de voorstelbaarheid dat de hele mensheid op een zeker moment in de tijd zonder het te merken in een BIV conditie is gebracht niet langer beslissend-gerechvaardigd is, betreft oordeel [k]. Uitgaande van de mogelijkheid dat wij vanaf een bepaald moment in een BIV-conditie zijn gebracht volgt immers niet langer dat de zintuiglijke ervaringen van mensen grotendeels isomorf zijn met de materiële objecten die deze ervaringen veroorzaken. Mijn zintuiglijke ervaringen worden uitgaande van genoemde mogelijkheid immers veroorzaakt door de elektroden in mijn hersenen welke door de buitenaardse wezens zijn aangebracht. Dit zijn weliswaar materiële objecten, maar zij zijn natuurlijk niet grotendeels isomorf met mijn zintuiglijke ervaringen van stoelen, tafels, bomen etc. Het gegeven dat van de twintig besproken claims alléén claim [k] als echte kennis komt te vervallen, wanneer we bereid zijn om genoemd extreem onwaarschijnlijk verhaal over buitenaardse wezens als voorstelbaar te accepteren, volgt dat onze kennisleer juist uitstekend goed bestand ofwel zeer robuust is tegen zware sceptische aanvallen. Ondanks onze bereidheid om dit toch wel zeer bizarre verhaal als voorstelbaar te accepteren zijn immers nog altijd niet minder dan negentien van de twintig oordelen instanties van echte kennis. Bovendien blijven al onze niet-beslissend-gerechvaardigde oordelen over de wereld voor ons nog steeds niet-beslissend-gerechvaardigd. Ons geloof in hen is dus nog altijd gerechvaardigd.

Het probleem van het scepticisme wordt dus door onze alternatieve kennisleer juist zeer adequaat opgelost. Zij blijft moeiteloos overeind tegen zelfs de meest zware en meest venijnige sceptische aanvallen. Eerder gaven we aan dat de mogelijkheid dat de hele mensheid *vanaf het begin van de tijd* een BIV is door ons verworpen moet worden omdat we ons hiervan geen voorstelling kunnen maken. Wij kunnen namelijk als mens niet denken dat wij *vanaf het begin van de tijd* een BIV zijn zonder ons leven en mens-zijn te verloochenen. Wij kunnen als mens immers helemaal niet geloven dat we daadwerkelijk vanaf het begin van de tijd een BIV zijn. Echter, zelfs wanneer we deze nog extremere bizarre mogelijkheid toch als voor ons voorstelbaar zouden accepteren, volgt dat precies dezelfde negentien oordelen als hiervoor volgens onze kennisleer nog altijd gelden als echte kennis. Bovendien blijven al onze niet-beslissend-gerechvaardigde oordelen allemaal nog steeds niet-beslissend-gerechvaardigd. We zijn nog steeds gerechvaardigd om hen te geloven. Onze kennisleer is dus inderdaad zeer robuust. Zij slaat harde sceptische aanvallen moeiteloos af.

Nu kunnen we natuurlijk een nog veel extremere maximaal bizarre mogelijkheid formuleren. Stel dat alléén mijn geest en een cartesiaanse kwade genius bestaan en dat deze genius alle uiterlijke en innerlijke indrukken in mijn geest veroorzaakt zodat ik denk in een ‘normale’ wereld te leven met andere mensen. Natuurlijk is deze mogelijkheid voor ons als mens niet voorstelbaar omdat we haar niet kunnen denken zonder ons feitelijke leven en ons mens-zijn te verloochenen. Echter, laten we voor even deze maximaal bizarre mogelijkheid toch accepteren als zijnde voor de mens voorstelbaar. Zelfs dan zijn nog altijd uitgaande van onze alternatieve epistemologie de volgende zeventien oordelen echte kennis: [a], [b], [c], [d], [f], [g], [h], [i], [j], [m], [n], [o], [p], [q], [r], [s] en [t]. Dus zelfs wanneer we genoemde maximaal bizarre mogelijkheid als voor ons als mens voorstelbaar accepteren volgt uit onze kennisleer nog steeds dat ook in dat geval het merendeel van de twintig oordelen nog altijd geldt als echte kennis. Bovendien zijn alle voorheen door ons niet-beslissend-gerechvaardigde oordelen ook nu nog altijd voor ons allemaal niet-beslissend gerechvaardigd. Wij zijn nog steeds gerechvaardigd om al deze oordelen over de wereld voor ons te geloven. Onze kennisleer is dus goed bestand tegen sceptische aanvallen. Zij is erg robuust.

We concluderen zo dan ook dat de door ons ontwikkelde alternatieve epistemologie het probleem van het scepticisme adequaat oplost. Dit geldt zoals we zagen reeds voor het loterij-probleem en voor de verschillende varianten van het Gettier-probleem. Onze kennisleer, waarmee zoals eerder aangetoond kennis over het bovenzintuiglijke mogelijk is, vormt dan ook het enige echt adequate antwoord op het failliet van de traditionele kennisleer. Zij dient dan ook haar opvolger te zijn.

## XXV

Tot slot van dit eerste deel zullen we laten zien dat onze kennisleer fundamenteel afwijkt van drie op het eerste gezicht wellicht met onze epistemologie overeenkomende epistemologische posities. Allereerst zullen wij onze aandacht richten op het door Hilary Putnam in zijn boek 'Reason, Truth and History' ontwikkelde 'intern realisme'. In de inleiding van zijn boek stelt Putnam ondermeer het volgende: 'Many, perhaps most, philosophers hold some version of the 'copy' theory of truth today, the conception according to which a statement is true just in case it 'corresponds to the (mind independent) facts'; and the philosophers in this faction see the only alternative as the denial of the objectivity of truth and a capitulation to the idea that all schemes of thought and all points of view are hopelessly subjective'. Daarna zegt hij: 'But in time, both in philosophy and politics, new ideas become old ideas; what was once challenging, becomes predictable and boring; and what once served to focus attention where it should be focused, later keeps discussion from considering new alternatives. This has now happened in the debate between the correspondence views of truth and subjectivist views. [In] this book I shall try to explain a conception of truth which unites objective and subjective components. This view, in spirit at least, [...] holds that we can reject a naïve 'copy' conception of truth without having to hold that it's all a matter of [relativistic subjectivity]. Dit is inderdaad ook de achtergrond waartegen wij onze alternatieve kennisleer ontwikkeld hebben. De door ons in dit eerste deel ontwikkelde kennisleer is eveneens bedoeld om de volgens veel filosofen onoverkomelijke dichotomie tussen enerzijds (dogmatisch) objectivisme en anderzijds (relativistisch) subjectivisme op te heffen. De alternatieve kennisleer biedt een derde weg. Zij wijst ons de weg uit dit ogenschijnlijk onvermijdelijke dilemma door te laten zien dat het ook mogelijk is om een objectiviteit aan te wijzen binnen de historisch-bepaalde menselijke subjectiviteit. Onze kennisleer toont aan dat het voor de concreet-historische, aan het begin van het derde millennium levende, mens weldegelijk mogelijk is om bepaalde beweringen beslissend te rechtvaardigen als zijnde objectief geldig voor ieder mens ofwel als zijnde correct binnen de wereld voor ons. Dat de mens zelf historisch bepaald is omdat zowel haar geest als haar lichaam zich in de tijd door evolutionaire processen ontwikkelen doet aan dit gegeven niets af.

Putnam duidt zijn uitweg uit het schijnbare dilemma tussen enerzijds dogmatisch objectivisme en anderzijds relativistisch subjectivisme aan met de term 'intern realisme'. We zullen aantonen dat zijn intern realisme als epistemologische positie weliswaar verwant is met bepaalde aspecten van onze alternatieve epistemologie, maar daarvan uiteindelijk toch fundamenteel verschilt. Dat er inderdaad een zekere verwantschap bestaat tussen Putnam's en onze positie blijkt bijvoorbeeld uit het volgende citaat uit de inleiding van zijn boek: '[T]here is an extremely close connection between the notions of truth and rationality; that, to put it even more crudely, the only criterion for what is a fact is what it is rational to accept'. In termen van onze alternatieve kennisleer moet zijn inzicht als volgt geformuleerd worden: Indien wij als mens *beslissend-gerechtigd* zijn om bewering P te accepteren, dan hebben wij kennis van P en dan is P een feit over de wereld voor ons. Indien wij als mens echter *niet-beslissend-gerechtigd* zijn om claim P te geloven, dan hebben wij geen kennis van P. We kunnen dan niet vaststellen dat P een feit is over de wereld voor ons. P zou dan een feit over de wereld voor ons kunnen zijn, maar dit hoeft niet zo te zijn.

Putnam's volgende uitspraak wijst eveneens op een belangrijke verwantschap tussen zijn en onze positie: 'Another feature of the view is that rationality is not restricted to laboratory science, nor different in a fundamental way in laboratory science and outside of it. The conception that it is seems to me a hangover from positivism; from the idea that the scientific world is in some way constructed out of 'sense data'. Dit sluit inderdaad uitstekend aan bij de uitgangspunten van onze kennisleer. De door ons ontwikkelde alternatieve kennisleer is immers vooral een antwoord op de door ons aangetoonde totale onhoudbaarheid van Kant's positivistische kennisleer volgens welke wij alléén kennis zouden kunnen bemachtigen over het empirisch waarneembare. Uitgaande van

de alternatieve epistemologie is het weldegelijk mogelijk om kennis over het bovenzintuiglijke te bemachtigen. Zo toont dus de alternatieve kennisleer het failliet aan van het ook in onze tijd nog altijd dominante positivisme dat ook wel sciëntistisch empirisme wordt genoemd en zoals eerder besproken haar volwassen fundering vond in Kant's niet houdbaar gebleken kritische empirisme.

Ook de volgende passage past uitstekend bij onze alternatieve kennisleer: '[Another] feature of my account of rationality is this: I shall try to show that our notion of rationality is [...] just one part of our conception of human flourishing, our idea of the good. Truth is deeply dependent on [...] values. And what we said [...] about rationality and history also applies to value and history; there is no given, ahistorical set of 'moral principles' [...]; but that doesn't mean that it's all merely cultural and relative. Since the current state in the theory of truth – the current dichotomy between copy theories of truth and subjective accounts of truth – is at least partly responsible, in my view, for the notorious 'fact/value' dichotomy, it is only by going to a very deep level and correcting our accounts of truth and rationality themselves that we can get beyond the fact/value dichotomy (a dichotomy which, as it is conventionally understood, virtually commits one to some sort of relativism)'. Welnu, dit alles volgt nu – weliswaar op iets andere wijze geformuleerd – ook uit de door ons ontwikkelde alternatieve epistemologie. Zo is bijvoorbeeld de notie van het als mens beslissend-gerechvaardigd zijn inderdaad gebaseerd op een bepaalde waarde, namelijk de waarde dat wij als mens ons concrete feitelijke geleefde leven en de onvervreemdbare menselijke conditie niet mogen verloochenen. Bovendien volgt uit onze alternatieve epistemologie dat wij als mens beslissend-gerechvaardigd zijn om bepaalde morele ofwel ethische beginselen te geloven. Er is vanuit onze epistemologie dus helemaal geen scherpe tegenstelling tussen 'harde feiten' en 'zachte waarden'. Beslissend of niet-beslissend gerechvaardigde claims kunnen immers zowel morele of niet-morele claims betreffen. Er zijn dus morele claims die uitgaande van onze kenleer epistemologisch gelijkwaardig zijn aan bepaalde niet-morele claims. Zo is bijvoorbeeld een claim als 'Het is slecht wanneer iemand louter voor zijn eigen plezier een ander mens om het leven brengt' voor ons als mens beslissend-gerechvaardigd. Let wel, ook dit soort morele claims zijn uitsluitend gerechvaardigd als claims over de wereld voor ons. Over hoe de wereld in zichzelf is kunnen we niets weten. Morele noties als 'goed' en 'kwaad' kunnen dus door ons gelegitimeerd gebruikt worden binnen de wereld voor ons. Er bestaat voor de mens dus een objectieve moraal gefundeerd in onze inherente menselijke constitutie. Ook deze menselijke moraal is historisch bepaald omdat de menselijke natuur met haar vermogens historisch bepaald is<sup>69</sup>. Zoals eerder gezegd doet dit gegeven echter niets af aan haar objectiviteit voor ons nu levende mensen.

---

<sup>69</sup> Merk op dat onze kennisleer dus consistent is met de 'moral sense' opvatting van moraal. Volgens 'moral sense' theoretici zoals Anthony Shaftesbury en Francis Hutcheson omvat de menselijke natuur ofwel onze menselijke constitutie naast de vermogens van waarnemen, denken (en zelfs gevoelen) een apart vermogen. Dit aparte vermogen wordt door hen 'het moreel zintuig' of 'het geweten' genoemd. Zij is verantwoordelijk voor het feit dat wij niet anders kunnen dan geloven dat het kwaadaardig is om louter voor de persoonlijke eigen lustbeleving een ander mens te vermoorden. Wij zijn dus niet bij machte om dit soort morele claims niet te geloven. Precies daarom zijn deze claims voor ons beslissend-gerechvaardigd (net zoals de claims van de euclidische meetkunde of de ZFC verzamelingenleer) en vormen zij dus kennis over de wereld voor ons. In complexere minder evidente gevallen kunnen we nog steeds uitgaande van onze kennisleer morele claims rechtvaardigen. We kunnen immers in veel complexe situaties een niet-beslissend-gerechvaardigde redenering geven waarom we in deze situatie op een bepaalde specifieke wijze zouden moeten handelen. Deze argumentatie bestaat dan uit een redenering waarbij de conclusie dat er in die situatie op die en die wijze gehandeld zou moeten worden logisch volgt uit tenminste één beslissend-gerechvaardigde morele premisse. Er is tenminste één morele premisse vereist omdat louter vanuit ons denken in combinatie met onze zintuiglijke ervaring géén morele conclusies kunnen worden afgeleid. Morele premissen verkrijgen wij van de 'moral sense'. Al met al impliceert onze kenleer dus een adequate en volledige moraalfilosofie.

De volgende uitspraak van Putnam over onze menselijke concepties maakt eveneens duidelijk dat zijn epistemologische positie op zijn minst verwant is aan de onze: '[T]hey are our conceptions, and they are conceptions of something real. They define a kind of objectivity, *objectivity for us*, even if it is not the metaphysical objectivity of the God's Eye view. Objectivity and rationality humanly speaking are what we have; they are better than nothing'<sup>70</sup>.

Toch wijkt zijn intern realisme uiteindelijk fundamenteel af van onze kennisleer. Het is van zeer groot belang om dit nauwkeurig aan te geven. Door het verschil tussen zijn en onze positie te articuleren raken we aan het hart van onze eigen epistemologische positie. In zijn boek merkt Putnam op dat waarheid een idealisatie is van rationele aanvaardbaarheid ('rational acceptability'): 'We speak as if there were such things as epistemically ideal conditions, and we call a statement 'true' if it would be justified under such conditions'. Putnam ontkent echter dat zulke condities bestaan: 'we cannot really attain epistemically ideal conditions'. Het door onze alternatieve epistemologie gemaakte verschil tussen niet-beslissend en beslissend gerechtvaardigd zijn komt in de buurt van zijn onderscheid tussen niet-ideale en ideale epistemologische condities. Wij zijn niet-beslissend gerechtvaardigd tot P indien we in niet-ideale epistemologische condities gerechtvaardigd zijn om P te accepteren en we zijn beslissend-gerechtvaardigd tot P indien we in ideale epistemologische condities gerechtvaardigd zijn om P te geloven. Het verschil tussen hem en ons is echter dat wij hebben laten zien dat we juist wél bepaalde claims beslissend-gerechtvaardigd kunnen accepteren zodra we ons maar steeds blijven realiseren dat al onze claims de wereld voor ons betreffen. Onze kennisleer laat dus zien dat ideale epistemische condities voor ons weldegelijk mogelijk zijn.

Een ander verschil betreft zijn these dat onze criteria voor rationaliteit historisch bepaald zijn of anders gezegd in de tijd kunnen veranderen: '[R]ationality is [not] defined by a set of unchanging 'canons' or 'principles'; methodological principles are connected with our view of the world, and change with time. [...] [T]here is no fixed, ahistorical organon which defines what it is to be rational'. De idee dat de criteria voor rationaliteit historisch bepaald zijn impliceert een onwenselijk soort relativisme. Volgens onze kennisleer zijn de criteria voor rationaliteit echter niet onderhevig aan historische verandering. De door onze alternatieve epistemologie geleverde definities van de noties beslissend-gerechtvaardigd, niet-beslissend-gerechtvaardigd en kennis zijn immers boven-tijdelijk ofwel atemporeel. Zij veranderen niet in de tijd en zijn dan ook niet historisch bepaald. Uiteraard is de collectie feitelijk beslissend-gerechtvaardigde en niet-beslissend-gerechtvaardigde oordelen ook volgens onze alternatieve kennisleer historisch bepaald ofwel veranderlijk in de tijd. De collectie beslissend-gerechtvaardigde oordelen is veranderlijk vanwege het feit dat over zeer lange tijdsperiodes onze menselijke natuur zich door evolutie ontwikkelt. Daarentegen is de collectie van niet-beslissend-gerechtvaardigde oordelen veranderlijk vanwege het feit dat wij steeds weer nieuwe zintuiglijke ervaringen opdoen. Zo is de voorheen niet-beslissend-gerechtvaardigde claim 'Alle raven zijn zwart' opeens niet meer niet-beslissend-gerechtvaardigd zodra wij op een bepaald moment met voldoende zekerheid een witte raaf denken waar te nemen.

---

<sup>70</sup> Hierbij dient wel te worden opgemerkt dat wij niet zouden zeggen dat kennis over de wereld voor ons 'beter dan niets is'. Wat willen en kunnen wij als mens immers nog meer dan als mens gerechtvaardigd zijn? Is ieder streven voorbij een objectiviteit binnen de menselijke subjectiviteit niet een vorm van hubris? Bovendien meent Putnam dat onze concepties zowel van onze biologie als van onze cultuur afhangen. Dit wordt in onze kennisleer ontkend. Onze concepties hangen af van onze menselijke natuur. De menselijke natuur is weliswaar aan verandering onderhevig ofwel historisch bepaald, maar deze veranderingen dienen evolutionair opgevat te worden en gaan dus erg langzaam. Het is dan ook niet zo dat verschillende culturen in een bepaalde tijdsperiode verschillen voor wat betreft de oordelen die door hen gerechtvaardigd kunnen worden. De door ons gevonden objectiviteit betreft een objectiviteit op het niveau van de menselijke soort. Een (niet-)beslissend-gerechtvaardigde claim P is (niet-)beslissend gerechtvaardigd voor elk mens dat zich in dezelfde omstandigheden bevindt als diegene voor wie de claim P (niet-)beslissend-gerechtvaardigd is.

Het belangrijkste en meest fundamentele verschil tussen onze alternatieve kennisleer en Putnam's intern realisme blijkt echter uit ondermeer de volgende drie in zijn boek voorkomende uitspraken:

(1) 'It is characteristic of [internal realism] to hold that *what objects does the world consists of?* is a question that it only makes sense to ask *within* a theory of description. Many [...] hold further that there is more than one 'true' theory or description of the world.

(2) There is no God's Eye point of view that we can know or usefully imagine; there are only the various points of view of actual persons reflecting various interests and purposes that their descriptions and theories subserve.

(3) [A] sign that is actually employed in a particular way by a particular community of users can correspond to particular objects *within the conceptual scheme of those users*. 'Objects' do not exist independently of conceptual schemes. We cut up the world into objects when we introduce one or another scheme of description. Since the objects and the signs are alike *internal* to the scheme of description, it is possible to say what matches what. Indeed, it is trivial to say what any word refers to *within* the language the word belongs to, by using the word itself.

Uit deze drie uitspraken volgt inderdaad dat zijn epistemologische positie radicaal afwijkt van de door ons ontwikkelde alternatieve kennisleer. Het lijkt erop dat voor hem hetgeen wij steeds *de wereld voor ons* genoemd hebben uiteindelijk niets meer of minder is dan een door ons als mens gehanteerd *conceptueel schema*. Volgens Putnam is de wereld voor ons uiteindelijk niets meer of minder dan louter een intramentale constructie. Onze kenleer leert echter dat wij als mens in staat zijn om beslissend-te-rechtvaardigen dat de wereld voor ons deels extramentaal is en dus niet een intramentale menselijke constructie betreft. Deze claim betreft echter een claim gedaan binnen de wereld voor ons. Binnen de wereld voor ons kunnen wij beslissend-gerechtigd beweren dat de wereld voor ons deels extramentaal is en dus geen intramenteel conceptueel schema kan zijn. Hoe de wereld voor ons daadwerkelijk (i.e. 'in zichzelf') is, ofwel hoe de relatie tussen de wereld voor ons en de wereld in zichzelf is vanuit een voor ons als mens onbereikbaar perspectief buiten de wereld voor ons, kunnen wij nimmer weten omdat wij als mens geen kennis kunnen verkrijgen over de wereld in zichzelf<sup>71</sup>. De uit Putnam's drie claims volgende implicatie dat de wereld voor ons niets meer en minder is dan een conceptueel schema, ofwel een intramentale menselijke constructie is daarom onhoudbaar. Wij zijn als mens immers beslissend-gerechtigd om de binnen de wereld voor ons gedane claim dat de wereld voor ons deels extramentaal is te accepteren. En iedere uitspraak over de ontologische status van de wereld voor ons vanuit een invalshoek buiten de wereld voor ons is voor ons als mens volstrekt onrechtvaardigbaar. Putnam lijkt met zijn leer dus voor een groot deel te vervallen in onhoudbare Kantiaanse claims. Zo hebben we reeds laten zien dat de projectiethese van Kant volstrekt onnodig en overbodig is. We hoeven helemaal niet te denken dat de wereld voor ons een intramentale constructie is om te begrijpen dat we als mens niet anders kunnen dan denken dat alle gebeurtenissen een oorzaak hebben. Het is immers reeds voldoende om te menen dat onze menselijke natuur zodanig is geconstitueerd dat we niet anders kunnen dan denken dat iedere verandering veroorzaakt moet zijn. Causaliteit kan dan echter nog

---

<sup>71</sup> Hieruit volgt dus dat we ook niet kunnen uitsluiten dat de wereld voor ons 'in werkelijkheid' ofwel bekeken vanuit een absoluut standpunt buiten de wereld voor ons in feite inderdaad niets meer en minder is dan een intramentale menselijke constructie ofwel conceptueel schema. Evenmin kunnen we uitsluiten dat de wereld voor ons 'in werkelijkheid' ofwel bekeken vanuit een absoluut standpunt buiten de wereld voor ons restloos samenvalt met de wereld in zichzelf. Als mens kunnen we dit echter zoals gezegd ook niet bevestigen. Wij kunnen alléén oordelen rechtvaardigen over de wereld voor ons vanuit de wereld voor ons. Zoals besproken is het oordeel dat de wereld voor ons deels extramentaal is beslissend-gerechtigd als oordeel binnen de wereld voor ons. Putnam's claim dat de wereld voor ons intramenteel is mist dus grond.



altijd bekeken vanuit de wereld voor ons een extra-mentaal deel van de wereld voor ons zijn. Er is dus helemaal geen noodzaak om te denken dat causaliteit slechts een intramentale conceptuele categorie is die we als mens op al het binnenkomend waarnemingsmateriaal zouden projecteren.

Verder kunnen we nog opmerken dat Putnam's drie beweringen ook een ongewenste en onnodige vorm van relativisme lijken te impliceren. Putnam lijkt immers uit te gaan van een veelvoud van menselijke culturen ofwel gemeenschappen met elk hun eigen soort conceptuele schema. De door ons ontwikkelde kennisleer gaat echter uit van één wereld voor ons voor de hele menselijke soort.

## XXVI

De door ons ontwikkelde kennisleer kent een aantal belangrijke overeenkomsten met de 'common sense' kennisleer van de achttiende-eeuwse schotse filosoof Thomas Reid. Aan de hand van het artikel 'Reid and Kant Against the Skeptic' van R. van Woudenberg zullen we beknopt een aantal hoofdmomenten van Reid's 'common sense' kennisleer bespreken. Daarna zullen we kort ingaan op een aantal belangrijke parallellen tussen Reid's epistemologie en onze alternatieve kennisleer.

Thomas Reid wil aantonen dat het scepticisme ten aanzien van het bestaan van de externe wereld geen stand houdt. Hiertoe richt hij zijn pijlen ondermeer op de redenering van de externe wereld scepticus. De externe wereld scepticus gaat volgens Reid uit van een bepaald geloofsprincipe. Volgens dit principe mogen wij een propositie  $p$  alléén geloven indien wij beschikken over een correct door ons redeneervermogen verkregen bewijs voor  $p$ . Het is volgens dit principe dus fout om een propositie  $p$  te geloven, tenzij we door geldig te redeneren een valide argument verkrijgen met  $p$  als conclusie. Uit dit principe volgt volgens Reid inderdaad de claim van het externe wereld scepticisme. Het is immers onmogelijk door alléén te redeneren het bestaan van de externe wereld te bewijzen. Niet alle overtuigingen van externe wereld sceptici voldoen volgens Reid echter aan dit geloofsprincipe. Hierbij kan bijvoorbeeld gedacht worden aan David Hume's overtuiging dat er impressies en ideeën bestaan. Bovendien is het geloofsbeginnel volgens Reid gebaseerd op een ongerechtvaardigde bevoorrechtiging van ons redevermogen ten opzichte van onze zintuiglijke perceptie en andere geestesvermogens. Reid meent dat deze bevoorrechtiging ongerechtvaardigd is omdat we alle aan ons gegeven vermogens gelijkwaardig dienen te behandelen. We kunnen geen fundering eisen van één van onze vermogens omdat de menselijke vermogens die we voor een dergelijke fundering zouden willen gebruiken op hun beurt ook weer een grondvesting eisen. Zo ontstaat dus een oneindige regressie. Volgens Reid dienen we daarom voor geen enkele van onze vermogens een fundering te eisen. Zolang niet vaststaat dat een bepaald vermogen onbetrouwbaar is kunnen we er zonder probleem gebruik van maken. Reid geeft nog een derde bezwaar tegen het door de externe wereld scepticus gehanteerde geloofsbeginnel. Dit beginnel vereist argumenten en argumenten zijn gebaseerd op premissen. Volgens aanhangers van het geloofsbeginnel zijn alléén premissen over mentale inhouden acceptabel. Deze aanhangers beroepen zich namelijk op de zogenaamde 'ideeëtheorie' volgens welke alléén onze mentale inhouden aan ons denkvermogen rechtstreeks gegeven zijn. De onmiddellijk gegeven objecten voor ons redevermogen zijn volgens deze theorie dus intramentale ideeën in plaats van extramentale dingen (als deze al bestaan). Het is uitgaande van louter premissen over mentale inhouden inderdaad niet mogelijk om beweringen over de externe wereld te bewijzen of zelfs maar te bewijzen dat de externe wereld bestaat. Reid verwerpt daarom de these dat alle overtuigingen over de externe wereld gebaseerd moeten zijn op redeneringen vanuit premissen over mentale inhouden. Hij meent namelijk dat de extra-mentale voorwerpen van de externe wereld de onmiddellijk gegeven objecten zijn van onze gedachten. Hij verwerpt dus de claim dat de onmiddellijke objecten van onze ervaring mentale inhouden zijn. We hebben geen andere keus dan te geloven dat de onmiddellijke objecten van onze ervaring de onafhankelijk van ons bestaande extra-mentale voorwerpen van de externe wereld zijn omdat we door onze menselijke natuur niet anders kunnen dan te geloven wat de zintuigen ons aanleveren. Het ligt helemaal niet in onze macht om dit geloof op te geven. In tegenstelling tot de externe

wereld scepticus meent Reid daarom dat ook proposities over de onmiddellijk aan ons bewustzijn gegeven externe objecten kunnen gelden als valide premisse voor onze argumentaties.

Om zijn thesis dat we kennis kunnen verkrijgen over de externe wereld nader te onderbouwen werkt Reid een kennistheorie van eerste beginselen uit. Eerste beginselen zijn volgens hem *ware* fundamentele proposities die niet gegrondvest kunnen worden op andere nog fundamentele proposities. Zij vereisen bovendien geen grondvesting omdat zij zichzelf funderen. Hun geldigheid is voor ons intuïtief zelfevident. Iedereen wiens vermogens goed functioneren zal deze proposities direct accepteren en geloven. Reid geeft voorbeelden van morele, metafysische, esthetische en epistemologische eerste beginselen. Epistemologische eerste beginselen die te maken hebben met het probleem van de externe wereld zijn bijvoorbeeld het principe dat in de meeste operaties van onze geest een object aanwezig moet zijn die verschilt van de operatie zelf, het principe dat we mogen uitgaan van dat wat door onze geestesvermogens aan ons als nuchtere en redelijke mensen wordt aangeleverd, het principe dat de dingen die we waarnemen ook bestaan en zijn zoals we ze waarnemen (ofwel het principe dat onze perceptie betrouwbaar is) en het principe dat onze natuurlijke vermogens waarmee wij waarheid van fouten onderscheiden ons niet misleiden (omdat immers het tegendeel niet non-circulair bewezen kan worden). Volgens Reid is het bestaan van de externe wereld dus een eerste beginsel. De externe wereld scepticus is het hier natuurlijk niet mee eens. Reid formuleert daarom een aantal criteria voor het identificeren ofwel herkennen van eerste beginselen aan de hand van bepaalde kenmerken. Deze criteria zijn achtereenvolgens (A) universele instemming (B) het feit dat het bijna niet mogelijk is om de propositie niet te geloven omdat wij vanwege onze natuur geen weerstand kunnen bieden tegen het geloven van de bewering (C) dat het geloof in de propositie onmisbaar is voor ons praktische leven ofwel onontbeerlijk is om in ons dagelijks leven te kunnen functioneren (D) het feit dat de propositie onmogelijk non-circulair bewezen of non-circulair betwijfeld kan worden omdat we in dat geval gedwongen zouden zijn gebruik te maken van datgene dat we willen bewijzen of betwijfelen (E) het feit dat elke overtuiging die in tegenspraak is met de propositie voor ons volstrekt absurd klinkt (F) dat het geloof in de propositie een rechtstreeks gevolg is van onze natuurlijke constitutie ofwel van de wijze waarop wij gemaakt zijn. Het is niet zo dat het feit dat een propositie voldoet aan één of meerdere van deze criteria volgens Reid een bewijs zou vormen voor de waarheid van de desbetreffende propositie. Eerste beginselen kunnen immers niet bewezen worden. De criteria zijn slechts indicators voor ‘het eerste beginsel zijn’ van een propositie. Met behulp van deze criteria kan bepaald worden of een propositie een eerste beginsel is. Volgens Reid zijn we gerechtvaardigd om te geloven in het bestaan van (en de betrouwbaarheid van onze percepties van) de externe wereld omdat deze proposities eerste beginselen betreffen. Er is bij Reid dus sprake van een vergaande vorm van metafysisch realisme. Uit de betrouwbaarheid van onze vermogens volgt dat de externe wereld is zoals deze vermogens ons doen geloven dat zij is. Alles wat aan ons verschijnt bestaat buiten en onafhankelijk van onze geest in ruimte en tijd.

Uitgaande van deze aan van Woudenberg’s artikel ‘Reid and Kant Against the Skeptic’ ontleende uiteenzetting van Reid’s ‘common sense’ epistemologie kan inderdaad geconcludeerd worden dat zijn epistemologie een aantal verrassende parallellen heeft met de door ons ontwikkelde kenleer. Zo is onze epistemologie gebaseerd op algemene principes die zich uitspreken over de vraag wat voor een soort oordelen voor ons als mens beslissend-gerechtvaardigd zijn. Deze principes komen voor een belangrijk deel overeen met Reid’s criteria voor het identificeren van ‘eerste principes’ ofwel fundamentele proposities die niet fundeerbaar zijn op fundamentele proposities. Verder beweert Reid dat wij de aan ons gegeven vermogens niet argumentatief kunnen funderen noch aan deze vermogens kunnen ontsnappen. Hieruit volgt volgens hem dat ons niets anders rest dan onze vermogens te gebruiken zolang hun onbetrouwbaarheid niet vaststaat. Bovendien dienen wij uit te gaan van de inherente gelijkwaardigheid van de aan ons gegeven vermogens. Zo mogen wij bijvoorbeeld niet ons menselijke denkvermogen ondergeschikt maken aan de zintuiglijke ervaring

of omgekeerd onze ervaringen lager waarden dan ons denken. Deze gedachtegang vormt zoals we gezien hebben eveneens een cruciaal bestanddeel van de door ons ontwikkelde epistemologie.

We hebben laten zien dat het voor het rechtvaardigen van het ‘a priori karakter’ van de bewering ‘iedere verandering heeft een oorzaak’ niet nodig is om zoals Kant doet te veronderstellen dat ons verstand causaliteit ‘projecteert’ op het binnenkomend waarnemingsmateriaal. Dit deden we door op te merken dat het voldoende is om te menen dat ons verstand nu eenmaal zodanig is gestructureerd dat we als mens eenvoudigweg niet anders kunnen dan denken dat iedere verandering een oorzaak heeft. We hoeven uit het ‘a priori karakter’ van genoemde bewering dus helemaal niet te concluderen dat causaliteit slechts intramenteel bestaat als ordeningsprincipe van onze indrukken. Dit inzicht volgt eveneens rechtstreeks uit de kennisleer van Reid. De propositie ‘alle verandering heeft een oorzaak’ kan immers worden opgevat als eerste beginsel in de zin van Reid’s kenleer. Uit zijn leer volgt dus ook dat Kant’s a priori categorieën (waaronder die van de ‘causaliteit’) niet noodzakelijk zijn voor het a priori karakter van de claim dat elke verandering een oorzaak heeft. Zowel uit onze als uit Reid’s kennisleer volgt dat Kant’s ‘projectiethese’ véél te zwaar geschut is.

Toch wijkt Reid’s positie fundamenteel af van onze epistemologie. Het fundamentele verschil is dat Reid denkt te beschikken over absolute onafhankelijke kennis over hoe de wereld in zichzelf is. De wereld zoals wij deze ervaren en denken is volgens hem gelijk aan de wereld zoals deze los, buiten ofwel onafhankelijk van de mens daadwerkelijk is. Reid meent als metafysisch realist dat de wereld voor ons gelijk is aan de wereld in zichzelf. Zoals bekend volgt uit onze kennisleer juist dat wij als mens deze identiteit nimmer kunnen vaststellen. Wij kunnen nooit ‘buiten’ de wereld voor ons treden om vanuit een absoluut onafhankelijk perspectief vast te stellen of de wereld voor ons al dan niet gelijk is aan de wereld in zichzelf. De wereld voor ons zou inderdaad gelijk kunnen zijn aan de wereld in zichzelf. Evengoed is het mogelijk dat de wereld voor ons helemaal niet gelijk is aan de wereld in zichzelf. Wij kunnen hierover echter geen enkele kennis verwerven precies omdat wij onmogelijk iets kunnen weten over hoe de wereld op zichzelf genomen is. De argumentatie die wij hiervoor gegeven hebben komt uiteindelijk neer op het inzicht dat wij als mens nooit kunnen ontsnappen aan ons inherente menselijke gezichtspunt op de wereld. De mens kan als mens immers nooit buiten de haar gegeven cognitieve vermogens (zoals het denken en de zintuiglijke waarneming) en haar wijze van ingebed zijn in de wereld treden. Ons rest dan ook niets anders dan het zoeken naar rechtvaardigingen voor onze oordelen zoals deze worden uitgesproken *binnen* de wereld voor ons. De wereld voor ons is voor ons de absolute primitieve. Zij is het voor ons altijd al gegevene dat door ons nimmer ‘van buiten’ begrepen kan worden. Wij kunnen alléén de wereld voor ons ‘van binnenuit’ nader duiden en expliciteren<sup>72</sup>. Zo kunnen we als mens de claim rechtvaardigen dat de wereld voor ons een extramentale dimensie bevat en dat de extra-mentale objecten die onze ervaringen veroorzaken isomorf zijn met onze ervaringen. Deze claims zijn echter alléén gerechtvaardigd als claims *binnen* de wereld voor ons. Zó lost onze kennisleer, in tegenstelling tot Reid’s ongefundeerd realisme, het externe wereld scepticisme op.

Verder kunnen wij nog opmerken dat volgens Reid de onmiddellijke objecten van onze ervaring geen mentale inhoud zijn. Wij hebben echter in XII laten zien dat er *binnen* de wereld voor ons een *bifurcatie* optreedt tussen enerzijds intramentale fenomenen en anderzijds de zich achter deze fenomenen bevindende isomorfe extramentale objecten. Deze objecten gelden dan als de oorzaak van deze fenomenen. Volgens onze kennisleer zijn de onmiddellijke objecten van onze ervaring

---

<sup>72</sup> Merk op dat deze situatie vergelijkbaar is met de manier waarop bijvoorbeeld de ZFC verzamelingenleer gefundeerd wordt. Uitgaande van de voor ons altijd al gegeven primitieve en ongeëxpliciteerde noties van ‘verzameling’, ‘element’, ‘behoren tot’ en nog vele anderen, onderzoeken wij deze noties als het ware ‘van binnenuit’ door hen nader te duiden en expliciteren in een formalisme dat wij dan ZFC noemen. De ZFC verzamelingenleer is op deze manier dus niet ‘van buitenaf’, maar juist geheel ‘van binnenuit’ gefundeerd.

dus wél mentale inhouden. In dit opzicht gaan we met Locke en Kant mee. Het verschil tussen hen en ons is natuurlijk wel dat wij de claim ‘de onmiddellijke objecten van onze ervaring zijn mentale inhouden’ uitsluitend rechtvaardigen als claim vanuit en over de wereld voor ons, terwijl zij allebei denken dat deze claim gerechtvaardigd is als claim over hoe de wereld in zichzelf is.

## XXVII

In het essay ‘Het redden van Aristoteles’ verschijnselen’ uit haar boek ‘De breekbaarheid van het goede. Geluk en ethiek in de Griekse filosofie en literatuur’ wordt door M. Nussbaum een epistemologische positie gearticuleerd die ontegenzeggelijk heel dicht in de buurt komt van de door ons ontwikkelde kennisleer. Bovendien betoogt zij in genoemd essay dat de door haar gearticuleerde positie moet worden toegeschreven aan Aristoteles. Wij zullen meerdere fragmenten uit genoemd essay hier presenteren om te laten zien dat uit de door Nussbaum gearticuleerde epistemologische positie inderdaad precies hetzelfde pathos spreekt dat ook ten grondslag ligt aan onze kennisleer. Daarna zullen wij betogen dat er desondanks een groot en cruciaal verschil bestaat tussen onze en haar positie. Eveneens zal kort aangegeven worden dat de door Nussbaum beschreven positie niet aan Aristoteles kan worden toegeschreven. Nussbaum stelt in haar essay naar aanleiding van een citaat uit Aristoteles’ *Ethica Nicomachea* het volgende: ‘Aristoteles’ zegt dat zijn methode, ‘zoals ook in alle andere gevallen’ erop neerkomt dat hij dingen vastlegt die hij [verschijnselen] noemt. Een goede filosofische methode houdt zich bij deze verschijnselen en wordt erdoor begrensd. Als we de moeilijkheden overwinnen waarmee de [verschijnselen] ons confronteren en daarvan de meest gangbare in tact laten, zijn we zo ver gegaan als de filosofie kan en mag gaan<sup>73</sup>. Volgens haar meent Aristoteles dat deze verschijnselen zowel onze ‘getuigen’ als onze ‘paradigma’s’ zijn. Nussbaum stelt dat Aristoteles zich realiseerde dat zijn standpunt afwijkt van de traditie. Ze zegt: ‘In de Griekse kennistheorie vóór Aristoteles [i.e. vooral die van Heraklitos, Parmenides en Plato] geeft de term ‘verschijnselen’ altijd de ene kant van een tegenstelling aan waarin aan de andere kant ‘het echte’ of ‘het ware’ staat. [...] Het volmaakte standpunt van een God is [in de traditie voorafgaande aan Aristoteles] het enige betrouwbare standpunt vanwaaruit toereikende, betrouwbare oordelen mogelijk zijn. [Zo] bekritiseert [Plato] wiskundigen omdat zij hun wetenschap opbouwen vanuit hypotheses – vanuit iets wat door mensen is ‘neergelegd’. Ze vinden nooit een zuiver, niet-hypothetisch punt dat volledig buiten de diepgewortelde menselijke overtuigingen ligt, een beginpunt dat eeuwig en stabiel is en in geen enkel opzicht afhankelijk van [het] menselijk leven en [de] menselijke taal. Dergelijke beginpunten zijn volgens hem de enige toereikende grondslag voor wetenschap en inzicht. Als Aristoteles nu verkondigt dat hij in de wetenschap en metafysica en ook in de ethiek de verschijnselen en hun waarheid wil redden, is dat dan ook niet bepaald een zelfgenoegzame, acceptabele uitspraak. Tegen de achtergrond van de eleatische en

<sup>73</sup> Nussbaum betoogt in haar essay dat bij Aristoteles deze verschijnselen niet mogen worden begrepen als theorieneutrale empirische observatiegegevens. De verschijnselen betreffen juist onze gangbare menselijke overtuigingen en interpretaties, zoals deze tot uiting komen in ons menselijk taalgebruik. Het gaat dus niet om onbevooroordeelde empirische feiten ofwel harde observatiegegevens, maar om het achterhalen hoe wij over iets spreken om zo een helder beeld te krijgen van onze menselijke opvattingen en beschrijvingen. Zij kiest dan ook voor een letterlijke vertaling van ‘verschijnselen’ als ‘hoe het ons toeschijnt’, ‘wat we erover zeggen’. Aristoteles’ woord ‘verschijnselen’ verwijst volgens haar zo niet naar een empirische Baconiaanse methode van wetenschap, maar naar onze inherente menselijke ervaringen van hoe de wereld ‘verschijnt’. Zo stelt zij: ‘In plaats van een strikt empirisch onderscheid tussen waarnemingsgegevens en gangbare overtuigingen gaat het bij Aristoteles [...] om een vrij onbepaalde, ruime opvatting van ‘ervaring’, van de manier(en) waarop een menselijke waarnemer de wereld ziet [...] Dat is volgens mij wat Aristoteles bedoelt als hij het over *phainomena* heeft [...] Als Aristoteles op het strand van Lesbos aantekeningen maakt over schelpen, doet hij iets wat, als we er vanuit dat standpunt naar kijken, niet zoveel verschilt van wat hij doet als hij noteert wat we over *akrasia* [onbeheerst gedrag] zeggen. Hij beschrijft de wereld zoals deze verschijnt aan en wordt ervaren door waarnemers die tot onze soort behoren’. De verschijnselen van Aristoteles omvatten volgens haar dus zowel zintuiglijke ervaringen als uit ons taalgebruik afgeleide gedeelde meningen.

platonische filosofie zijn deze opmerkingen juist provocerend. Aristoteles belooft dat hij de in diskrediet geraakte maatstaf van het antropocentrisme [...] weer in ere zal herstellen. [...] Hij zegt dat hij zijn waarheid zal vinden binnen wat we zeggen, zien en geloven. Als hij schrijft dat het ‘toereikend’ is als we de verschijnselen ordenen en hun waarheid aantonen, reageert hij op het standpunt dat in ‘Het bestel’ VI naar voren komt, door te zeggen dat het geen gemakzucht is, maar goede filosofie om binnen deze grenzen te werken’. Deze passages laten zien dat Nussbaum een onderscheid maakt tussen ‘de menselijke wereld van de verschijnselen’ *waarbinnen* wij als mensen onze waarheid moeten vinden en ‘de wereld zoals zij op zichzelf is’ ofwel ‘de echte ware wereld’. Zij meent bovendien dat Aristoteles dit verschil ook zag en tegen de traditie in koos om met zijn wijsgerige methode binnen de menselijke wereld van de verschijnselen te blijven. Nooit zou Aristoteles het menselijk standpunt hebben willen verlaten. Hij zou tegen Plato en anderen in ‘de menselijke verschijnselen’ als de begrenzing van zijn filosofische methode hebben aanvaard.

De hierboven door Nussbaum aan Aristoteles toegeschreven epistemologische opvattingen lijken inderdaad nauw verwant met de door ons ontwikkelde alternatieve epistemologie. Nussbaum gaat ook in op de status van ‘de eerste beginselen’ die volgens Aristoteles het fundament vormen van iedere wetenschap. In de *Analytica Posteriora* betoogt Aristoteles namelijk dat iedere wetenschap uiteindelijk een afgerond hiërarchisch deductief systeem is waarbinnen iedere stelling op logische wijze kan worden afgeleid uit de eerste beginselen (‘axioma’s’) van die wetenschap. De filosofie zou dan de grondbeginselen leveren die fundamenteel zijn voor iedere wetenschap. In haar essay laat Nussbaum zien hoe Aristoteles vanuit het kader van zijn ‘verschijnselenmethode’ kan menen dat de eerste beginselen waar, onbewijsbaar, noodzakelijk en elementair zijn. Deze onaantastbare status van de eerste beginselen lijkt uitgaande van Aristoteles’ streven om uitsluitend onderzoek te doen naar en binnen de wereld van de menselijke ‘verschijnselen’ inderdaad problematisch. De manier waarop Nussbaum betoogt dat dit voor Aristoteles’ verschijnselenmethode helemaal geen probleem is toont aan dat de door haar gearticuleerde aan Aristoteles toegeschreven epistemische positie zelfs nog meer verwant is met onze kennisleer dan wellicht gedacht. Zij wendt zich tot het boek *Metafysica IV* om te laten zien hoe Aristoteles de aanspraak op waarheid van eerste beginselen tegen sceptische aanvallen verdedigt: ‘In *Metafysica IV.4* gaat Aristoteles na hoe we moeten omgaan met een opponent die het beginsel van non-contradictie aanvalt. [...] Hij noemt dit beginsel het meest zekere uitgangspunt van allemaal. Wat moeten we dan aan met een tegenstander die wil [dat we haar waarheid aantonen?] [De scepticus] mist [...] ‘verstandelijke gewenning’ [...] – een bewust besef, tot stand gebracht door opvoeding en ervaring, van de essentiële rol van dit beginsel bij alles wat we doen en alles wat we zeggen. (Vergelijk ‘Over wording en vergaan’ 316a5: ‘De oorzaak van hun ontoereikende vermogen om in te zien waarover wij het allen eens zijn is hun onervarenheid (*apeiria*)’). En om de een of andere reden wil die opponent zelfs afzien van de onvolledige *paideia* [i.e. algemene ontwikkeling of morele opvoeding door ervaringen en voorschriften die een jonge Griek in de leefwijze van zijn samenleving inwijdt] van de man in de straat, want het beginsel dat hij aanvalt wordt ook door die man als elementair beginsel gebruikt, of hij zich dat nu wel of niet bewust is. Vervolgens stelt Aristoteles een manier voor om deze opponent aan te pakken. Ten eerste, zegt hij, moet je nagaan of de betreffende persoon wel of niet iets tegen je zal zeggen. Als hij helemaal niets zegt, hoeft je je over hem geen zorgen meer te maken, want dan ‘belanden we in de ridicule situatie dat we het woord proberen te richten tot iemand wiens woorden nergens betrekking op hebben [...] Zo iemand is op dit punt niet anders dan een plant’ (1006a13-15). Maar als hij wel iets zegt, iets concreets, dan kun je hem vervolgens laten zien dat hij daarmee in feite vertrouwt op en gebruik maakt van precies het beginsel dat hij aanvalt, want om iets concreets te kunnen zeggen, moet hij iets anders uitsluiten wat daarmee niet verenigbaar is, op z’n allermindst het tegengestelde van wat hij heeft gezegd. Dus iemand die niet spreekt is niet langer een van ons en met hem hoeven we geen rekening te houden. Iemand die wel praat, kunnen we goed laten kijken naar de manier waarop hij taal gebruikt en waarop dat be-

rust. Zo geven we hem de *paideia* die hij mist [...] Op het niveau van de grondbeginselen lijkt filosofie neer te komen op het tot de orde roepen van iemand die buiten de samenleving staat’.

Deze door Nussbaum gegeven duiding van de status van het beginsel van de non-contradictie valt volledig samen met de status die dit beginsel volgens onze kennisleer heeft. Het PNC is volgens onze kennisleer immers een beslissend-gerechtafdig oordeel over de wereld voor ons. Het is voor ons als mens niet mogelijk om dit beginsel te verwerpen zonder ons feitelijke menselijke leven te verloochenen. Het ligt dan ook helemaal niet in onze macht om haar niet te geloven. De aanvullende opmerkingen van Nussbaum versterken het vermoeden dat zij uiteindelijk geheel op één lijn zit met de door ons ontwikkelde kennisleer. Volgens haar is het door Aristoteles gegeven antwoord op de sceptische aanval niet het soort antwoord dat de scepticus wil hebben. Aristoteles beweert niet dat zijn overtuiging dat het PNC waar is berust op een totaal onbetwifelbare ofwel absoluut onweerlegbare grondslag. Nussbaum schrijft: ‘Hij zegt dat het beginsel waar en fundamenteel is, dat we het mogen vaststellen, dat we ons er eigenlijk niet in kunnen vergissen, dat het iets is wat iedereen die nadenkt moet geloven. Hij zegt niet dat dit grondbeginsel onafhankelijk van de ‘verschijnselen’ [...] waar is, dat het waar is ten opzichte van de wereld achter of voorbij de categorieën waarin we denken en spreken. [...] Hij zegt alleen dat wij niet om dit beginsel heen kunnen, maar ook kunnen we het volgens hem niet op de gewenste manier bewijzen. Voor ons is dit het beginpunt van elk spreken en als we dat loslaten, zullen we niet langer denken en praten. In een heel belangrijk opzicht geeft Aristoteles dus géén antwoord op de vraag van de scepticus. Hij geeft hem niet de gewenste platonische zekerheid van buitenaf [...] We kunnen niet voldoen aan de sceptische wens van zuiverheid van buitenaf; we kunnen een scepticus vragen zich bij ons gezelschap te voegen’. Deze aanvullende opmerkingen sluiten inderdaad naadloos aan bij onze kennisleer. Ook wij zullen een scepticus nimmer proberen te overtuigen van het feit dat onze beslissend-gerechtafdigde overtuigingen in overeenstemming zijn met hoe de wereld in zichzelf is. Wij zeggen uiteindelijk alléén dat wij als mensen eenvoudigweg niet anders kunnen dan dit soort overtuigingen te geloven als beweringen over hoe de wereld voor ons blijkbaar is.

De volgende uitspraken van Nussbaum sluiten eveneens naadloos bij de alternatieve kennisleer aan: ‘Aristoteles zegt echter niet dat non-contradictie alléén maar neerkomt op *paideia* en wat we in de praktijk doen. [We zijn niet in de positie] om dat te kunnen beoordelen, omdat we ons voor zo’n uitspraak [...] buiten de taal en buiten het leven zouden moeten opstellen, wat [...] mislukt. Geen enkel argument sluit uit dat een of andere god wel in staat is om er meer of iets anders over te zeggen. Wij kunnen echter alleen maar zeggen dat alles wat wij doen, zeggen en denken op dit beginsel berust. Is dit volgens Aristoteles dan een a priori beginsel? [...] Het is zeker een a priori als daaronder een beginsel wordt verstaan dat [...] zo elementair is dat het niet zinvol kan worden verdedigd, verklaard of in twijfel getrokken op grond van de verschijnselen zelf, dat wil zeggen binnen het leven en het gedrag van mensen [...] Het is echter geen a priori beginsel als dat een beginsel is dat los van alle ervaring en leefwijzen, los van elke begripsmatige indeling geldig moet zijn. Wij verkeren niet in de positie om daarover een uitspraak te doen. Dat is wat de scepticus wilde en dat geven we hem niet [...] Wij kunnen alléén maar waarheid hebben binnen de kring van verschijnselen, omdat we alleen daar kunnen communiceren en verwijzen. [De methode van Aristoteles] is dus een soort realisme en geen vorm van idealisme of scepticisme. [...] Het biedt ruimschoots plaats aan waarheid, noodzaak (mits juist begrepen) en een rasechte opvatting van objectiviteit. Het is ook geen relativisme, want de waarheid is gelijk voor alle denkende, taalgebruikende wezens. Het is echter een vorm van realisme die heel zorgvuldig de grenzen aangeeft waarbinnen elke vorm van realisme moet blijven. [...] ‘Interne’ waarheid is de enige waarheidsaanspraak die we aan [onze menselijke overtuigingen] mogen toekennen’.

Haar positie lijkt zo inderdaad erg nauw met onze alternatieve kennisleer overeen te komen. Toch willen we tot slot van onze bespreking van Nussbaum’s artikel twee opmerkingen maken. In de

eerste plaats kan de door Nussbaum gearticuleerde positie niet die van Aristoteles zelf zijn. Op talloze plaatsen in zijn oeuvre stelt hij dat wij als mens juist wel in staat zijn om kennis te verkrijgen over hoe de wereld in zichzelf is. In die zin past Aristoteles in de traditie van de klassieke dogmatische metafysica welke meende absolute onafhankelijke waarheidsclaims over hoe de wereld op zichzelf genomen is te kunnen funderen. Zo stelt Aristoteles bijvoorbeeld in *Metafysica VII*: ‘Some of the sensible substances are generally admitted to be substances, so that we must look first among these. For it is an advantage to advance to that which is more knowable. For learning proceeds for all in this way-through that which is less knowable by nature to that which is more knowable; and just as in conduct our task is to start from what is good for each and make what is without qualification good good for each, so it is our task to start from what is more knowable to oneself and make what is knowable by nature knowable to oneself. Now what is knowable and primary for particular sets of people is often knowable to a very small extent, and has little or nothing of reality. But yet one must start from that which is barely knowable but knowable to oneself, and try to know what is knowable without qualification, passing, as has been said, by way of those very things which one does know’. Zijn uitspraak ‘it is our task to start from what is more knowable to oneself and make what is knowable *by nature* knowable to oneself’ laat inderdaad zien dat wij volgens Aristoteles wél kennis kunnen bezitten over de wereld in zichzelf. Dat Aristoteles weldegelijk denkt dat wij kennis kunnen vergaren over hoe de wereld ‘buiten’ ons menselijk standpunt daadwerkelijk is blijkt ook uit het volgende citaat uit *Metafysica V.7*: ‘Maar we zeggen dat die dingen op zichzelf zijn die door de categoriale vormen worden aangeduid. We spreken namelijk op evenveel manieren van zijn als de categoriale vormen zijn aanduiden’. Hij wijst er dus op dat onze woorden betrekking hebben op hoe de dingen *op zichzelf* zijn. Zo zijn er nog meer uitspraken in het *Corpus Aristotelicum* te vinden die erop wijzen dat Aristoteles uitgaat van een klassieke correspondentietheorie van waarheid ofwel de opvatting dat al onze uitspraken verwijzen naar de wereld in zichzelf en waar zijn indien zij overeenkomen met hoe de wereld in zichzelf is<sup>74</sup>. Nussbaum’s these dat de door haar gearticuleerde epistemologische positie in feite de positie van Aristoteles betreft is dan ook volstrekt onhoudbaar. Uiteraard is het wel interessant om te onderzoeken welke claims in vooral het metafysische en fysische werk van Aristoteles ook in onze tijd nog verdedigbaar zijn wanneer ze niet worden opgevat als claims over de wereld in zichzelf (zoals Aristoteles doet) maar in plaats daarvan als beweringen over hoe ‘de wereld voor ons’ is. Wij gaan hier nu niet op in.

De tweede opmerking betreft de relatie tussen Nussbaum’s articulatie en de door ons ontwikkelde alternatieve epistemologie. Ondanks de vele treffende overeenkomsten tussen beide posities komt de door Nussbaum beschreven positie (die overigens door haarzelf met Putnam’s intern realisme wordt vergeleken) niet overeen met die van ons. Er is in feite zelfs sprake van een zeer belangrijk en zelfs beslissend verschil tussen haar articulatie en de door ons ontwikkelde alternatieve kennisleer. Dit willen we hier aan de hand van haar uitspraken over rationeel inzicht duidelijk maken.

Al eerder bespraken we hoe Nussbaum het in de *Analytica Posteriora* beschreven a priori karakter van de grondbeginselen van de wetenschappen verenigt met de door haar aan Aristoteles toegeschreven verschijnselenmethode. Over deze problematiek merkt zij in haar essay naast hetgeen

---

<sup>74</sup> Zo stelt Aristoteles in het eerste hoofdstuk van zijn *De Interpretatione* het volgende over de relatie tussen taal, denken en werkelijkheid: ‘Now spoken sounds are symbols of affections in the soul, and written marks symbols of spoken sounds. And just as written marks are not the same for all men, neither are spoken sounds. But what these are in the first place signs of – affections of the soul – are the same for all; and what these affections are likenesses of – *actual things* – are also the same’ (16a3-16a8). Hij spreekt dus over een overeenkomst tussen onze woorden en onze gedachten enerzijds en de *echte* dingen ofwel de dingen zoals ze *in en voor zichzelf* zijn anderzijds. Al onze menselijke taaluitingen en denkinhouden zijn bij Aristoteles dus inderdaad betrokken op de wereld in zichzelf en niet, zoals Nussbaum meent, op de wereld voor ons.

we reeds besproken hebben ook nog het volgende op: ‘Een problematischer vraag ontstaat echter bij de overweging dat de grondbeginselen van de natuurwetenschap uit de *Analytica* door commentatoren op grond van de middeleeuwse traditie eeuwenlang beschouwd zijn als a priori waarheden, die los van elke ervaring door een speciale intuïtieve werkwijze van het verstand begrepen moeten worden. We zouden dan kunnen tegenwerpen dat de afgeronde structuur van een aristotelische wetenschap immers op die beginselen berust en dus uiteindelijk niet op de verschijnselen. [...] Ik ben het met iemand die dit tegenwerpt op een aantal punten eens wat de grondbeginselen in de *Analytica* betreft: dat ze waar moeten zijn, onbewijsbaar, noodzakelijk, elementair, zowel voorafgaand aan als directer kenbaar dan de conclusie; dat ze hun waarheid overbrengen op de conclusie en zelfs [...] dat ze a priori zijn in één bepaalde opvatting van het a priori. Dit laat echter nog veel ruimte over om van mening te verschillen [...] [Ook] een belangrijk, elementair menselijk verschijnsel [kan] al die dingen zijn. [We zitten niet vast] aan een speciale werking van rationele intuïtie. [...] In publicaties [...] is vastgesteld dat het kennismodel dat uit deze en verwante teksten naar voren komt geen intuïtie introduceert en ook geen waarheid die buiten de ervaring ligt. [...] Er is geen enkele reden om [...] twee methoden te hebben, een voor de verschijnselen en een die op het a priori berust. De verschijnselen kunnen dus van het begin tot het einde meegenomen worden’.

Nussbaum lijkt hier de buiten alle ervaring werkzame rationele intuïtie te beschouwen als iets dat naar haar aard volstrekt wezensvreemd is aan de wereld van de verschijnselen. De wereld van de verschijnselen lijkt voor haar dan ook slechts de door ons zintuiglijk ervaren wereld te zijn. Het denken speelt in de door haar gearticuleerde epistemologische positie, net zoals bij Kant, slechts een structurerende ofwel ordenende rol binnen deze zintuiglijke ervaringscontext. Inzichten die voortkomen uit ons autonome, niet aan de ervaring gebonden, denken (rationele intuïtie) worden door haar dus niet beschouwd als inzichten over de menselijke wereld van de verschijnselen. Zij plaats immers opvattingen verkregen uit zuivere rationele intuïtie tegenover de verschijnselen. Zo stelt zij dat we volgens Aristoteles ‘niet zomaar elke logische redenering mogen volgen’ en dat we ‘altijd weer terugmoeten naar de verschijnselen’ ofwel ‘dat we ons tijdens ons hele onderzoek moeten laten leiden door de ervaring’. Nimmer mogen we over de ervaring heenstappen om ‘de redenering te volgen’. Nimmer zouden we mogen vertrouwen op de ‘innerlijke logica’ van ons betoog. Wat volgt er uit deze onderschikking van het vrije autonome denken aan de ervaring? We hebben eerder al uitgebreid laten zien dat dit ook de opvatting van Kant was. Kant maakte het denken ondergeschikt aan de waarneming. Nussbaum doet in feite precies hetzelfde. In plaats van ons denken en onze zintuiglijke ervaring als volstrekt gelijkwaardige vermogens te beschouwen onderwerpt ook zij het denken aan de ervaring. Het onmiddellijke gevolg hiervan is dat de wereld van de verschijnselen waarover Nussbaum spreekt niet gelijk is aan de wereld voor ons, maar aan de fenomenale wereld van Kant. Hierop wijzen ook haar vele uitspraken dat de menselijke wereld van de verschijnselen de wereld is zoals wij deze ‘zien’. De wereld van de verschijnselen is voor haar de wereld ‘bezien’ vanuit het menselijk ‘gezichtspunt’. Het is ons ‘beeld’ waarbuiten we niet kunnen treden. Een onvoorwaardelijk ‘uitzichtspunt’ buiten de verschijnselen is onmogelijk.

Onze kennisleer wijkt dan ook fundamenteel af van Nussbaum’s articulatie. Uitgaande van onze kennisleer dienen we de wereld van de verschijnselen waarover zij spreekt te identificeren met ‘de wereld voor ons’ en dus juist *niet* met de fenomenale wereld van Kant (zoals Nussbaum doet). In tegenstelling tot onze alternatieve kennisleer wordt bij Nussbaum al onze kennis toch weer, net zoals bij Kant, beperkt tot de zintuiglijke verschijningen. De door haar gearticuleerde positie laat precies zoals bij Kant slechts onderzoek toe naar en binnen onze menselijke ervaringswereld.

Dit fundamentele verschil wordt zoals we eerder al bespraken veroorzaakt doordat het autonome vrije denken ofwel de niet aan de ervaring gebonden rationele intuïtie in het geval van de door ons ontwikkelde kennisleer wel gelijkwaardig wordt behandeld met ons waarnemingsvermogen.



Zo is de claim *dat er objecten voor subjecten bestaan* gerechtvaardigd als claim over de wereld voor ons. Wij zijn dus gerechtvaardigd om de structuur van het ‘object-zijn-voor-een-subject’ te prediceren over de wereld voor ons. Deze predicatie betreft dan wel uitsluitend een bewering die is gedaan vanuit de wereld voor ons en is gerechtvaardigd als claim over de wereld voor ons. Of deze grondstructuur ook in de wereld voor zichzelf bestaat kunnen we bevestigen nog uitsluiten. Of de wereld in zichzelf überhaupt objecten (laat staan subjecten) kent blijft voor ons voor altijd een mysterie. De wereld voor ons is onze enige verwijzingsamenhang. Precies omdat wij totaal geen kennis van de wereld in zichzelf kunnen vergaren kunnen wij ook nooit iets vaststellen over het ‘op-zichzelf’ van de wereld voor ons. Wij kunnen de wereld voor ons alléén van binnenuit expliciteren. De wereld voor ons heeft dus een onvoorstelbaar veel bredere en diepere strekking dan Kant’s fenomenale wereld. De wereld voor ons omvat Kant’s fenomenale én noumenale. Het noumenale is daarom zoals we eerder zagen net zoals het fenomenale kenbaar. Transcendentie binnen de wereld voor ons ofwel inzicht in het bovenzintuiglijke is dus weldegelijk mogelijk. Dit alles echter in zoverre al onze claims ‘de wereld voor ons’ betreffen en nimmer iets ‘daarbuiten’.

### **Afsluiting**

Tot zover ons antwoord op het aan Kant ontsprongen sciëntistische positivisme. Onze kennisleer maakt niet alleen kennis over het bovenzintuiglijke mogelijk, maar betreft ook het enige adequate antwoord op het failliet van de traditionele kennisleer. Alléén de door ons ontwikkelde kennisleer is in staat om de prangende problemen van scepticisme, loterij en Gettier op te lossen. Zowel het contextualisme als het contrastivisme zijn hiertoe niet in staat. Bovendien zijn deze twee posities überhaupt onhoudbaar. Komt ons antwoord te laat? Is het positivisme niet reeds op haar retour? Sommigen zouden zelfs kunnen beweren dat ons antwoord niet alleen te laat komt, maar ook niet ver genoeg gaat. De knieval die wij maken om het sciëntistische positivisme definitief van ons af te schudden zou veel te groot zijn. Wij zouden ons als mens hermetisch opgesloten hebben binnen de wereld voor ons en iedere hoop op het rechtvaardigen van claims over de wereld in zichzelf hebben opgegeven. Is dit inderdaad het geval? Laat onze hedendaagse tijd niet zien dat zowel het positivistische sciëntisme en het relativistische postmodernisme allebei al ten einde zijn en dat we ons nu al lang in een veel vruchtbaarder intellectueel milieu bevinden? Zo wordt tegenwoordig steeds vaker en vanuit steeds meer kanten positivisten en relativisten verweten dat ze intellectueel achterlopen en niet op de hoogte zijn van bijvoorbeeld allerlei nieuwe moderne ontwikkelingen in de hedendaagse analytische wijsbegeerte, bijvoorbeeld waar het gaat om de laatste godsbewijzen. Ons antwoord hierop is duidelijk. We lijken ons de laatste jaren inderdaad te bevinden in een veel vruchtbaarder intellectueel klimaat dan tijdens zowel het twintigste-eeuwse positivisme als tijdens het twintigste-eeuwse postmodernisme. Dit laat echter onverlet dat de door ons in dit eerste deel gemaakte ‘knieval’ zeker niet te groot is. Het is zeker niet zo dat wij niet ver genoeg zouden gaan. Iedere terugval naar een onkritische dogmatische wetenschapsleer welke absolute onafhankelijke waarheidsclaims over hoe de wereld in zichzelf is rationeel denkt te kunnen funderen is volstrekt ontoelaatbaar. Zo zal het door ons gegeven godsbewijs in het tweede deel van dit werk een argumentatie zijn binnen de wereld voor ons ofwel vanuit het perspectief van de wereld zoals wij haar denken en ervaren. Als we iets van Kant’s kritische onderzoek kunnen en moeten leren, dan is het wel dat iedere poging van de mensheid om terug te willen keren naar de traditionele speculatieve absolute dogmatische metafysica onzinnig is. Het is daarom wellicht niet onverstandig om dit eerste deel met enkele woorden van Kant te besluiten. Woorden die als we niet oppassen ook in onze tijd weer net zo actueel kunnen worden als in zijn tijd: ‘Het vooroordeel dat in de metafysica vooruitgang geboekt kan worden zonder een kritiek van de zuivere rede, is de ware bron van alle ongelooft dat strijdig is met de zedelijkheid, en dat altijd zeer dogmatisch is’.

### **Literatuurlijst**

1. Aristoteles, *Metafysica Boek I-VI*, bezorgd en vertaald door Ben Schomakers, Damon, 2005
2. Aristoteles, *Metaphysics VII (Zeta)*, translated by W.D. Ross, eBooks, Adelaide, 2007

3. Aristoteles, *On Interpretation*, vertaald door E.M. Edghill, eBooks, Adelaide, 2007
4. Aristoteles, *Posterior Analytics*, vertaald door G. R. G. Mure, eBooks, Adelaide, 2007
5. Bonjour, L., *Epistemology, Classic Problems and Contemporary Responses*, Rowman & Littlefield Publishers Inc., Oxford, 2002
6. Bonjour, L., *In defense of pure reason, A rationalist account of a priori justification*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998
7. Cohen, S., *Contextualist Solutions to Epistemological Problems*, in Australasian Journal of Philosophy 1998
8. Forster, M. N., *Kant and Skepticism*, Princeton University Press, Princeton, 2008
9. Heidegger, M., *Zijn en Tijd*, vertaald door Mark Wildschut, Uitgeverij Sun, 1999
10. Hooft, G. 't, *Determinism in free bosons*, 2001, arXiv:hep-th/0104080v2
11. Hooft, G. 't, *The mathematical basis for deterministic quantum mechanics*, 2006, arXiv:quant-ph/0604008v2.
12. Hume, D., *Dialogues Concerning Natural Religion*, Hackett Publishing Company, 1998
13. Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford Philosophical Texts, Oxford University Press, 1999
14. Kant, I., *Kritiek van de zuivere rede*, Ten geleide, vertaling & annotaties door Jabik Veenbaas & Willem Visser, Boom, Amsterdam, 2004
15. Kant, I., *Philosophical Correspondence, 1759-1799*, edited and translated by Arnulf Zweig, The University of Chicago Press, 1967
16. Kant, I., *Prolegomena*, Inleiding, vertaling en annotaties door Jabik Veenbaas & Willem Visser, Boom, Amsterdam, 1999
17. Lewis, D., *Elusive Knowledge*, herdrukt in zijn Papers on Epistemology and Metaphysics (OUP), eerst verschenen in Australasian Journal for Philosophy 1996
18. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Prometheus Books, New York, 1995
19. Nietzsche, F., *De vrolijke wetenschap*, Vertaald door Pé Hawinkels, Voor deze editie herzien, geannoteerd en van een nawoord voorzien door Hans Driessen, Nietzsche-bibliotheek, Uitgeverij de Arbeiderspers, Amsterdam-Antwerpen, 2003
20. Nietzsche, F., *Voorbij goed en kwaad*, Nietzsche-bibliotheek, vertaald door Thomas Graftdijk, Herzien door Paul Beers, Geannoteerd en van een nawoord voorzien door Hans Driessen, Uitgeverij de Arbeiderspers, Amsterdam-Antwerpen, 2006
21. Nussbaum, M., *Het redden van Aristoteles' verschijnselen*, De breekbaarheid van het goede, Vertaald door Patty Adelaar, Ambo, Amsterdam, 1986
22. Putnam, H., *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, 1981
23. Rivas, T., *De rijke belevingswereld van de dieren*, Koorddanser, jaargang 25, nr. 257, november 2008, blz. 8-9
24. Rutten, G.J.E., *Bonjour's radicale verdediging van het gematigde rationalisme*, Paper Wijsbegeerte, VU Amsterdam, 2007
25. Rutten, G.J.E., *Husserl's historisch-fenomenologische fundering van de mathematica als objectieve en universele wetenschap*, Paper Wijsbegeerte, VU Amsterdam, 2009
26. Safranski, R., *Romantiek, Een Duitse affaire*, vertaald door Mark Wildschut, Uitgeverij Atlas, Amsterdam-Antwerpen, 2007
27. Safranski, R., *Heidegger en zijn tijd*, vertaald door Mark Wildschut, Olympus, 2006
28. Schaffer, J., *Contrastive Knowledge*, in Gendler & Hawthorne (eds.), Oxford Studies in Epistemology, 2005
29. Schaffer, J., *From Contextualism to Contrastivism in Epistemology*, Philosophical Studies 2004, 73-103
30. Schmidt, R., *Immanuel Kant – De drie kritieken*, Sun, Amsterdam, 2003
31. Schopenhauer, A., *De wereld als wil en voorstelling*, Vertaald en toegelicht door Hans Driessen, Met een inleiding van Patricia de Martelaere, Wereldbibliotheek, Amsterdam, 1997

32. Shope, R., *Conditions and Analyses of Knowledge* in: Paul Moser, *The Oxford Handbook of Epistemology* (OUP2002): 25-70
33. Stalnaker, R., *Comments on 'From Contextualism to Contrastivism'*, *Philosophical Studies* 2004, 105-117
34. Taylor, C., *Sources of the Self, The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, 1989
35. Van Cleve, J., *Problems from Kant*, Oxford University Press, New York, 1999
36. Visser, G., *Gelatenheid, Gemoed en hart bij Meister Eckhart, Beschouwd in het licht van Aristoteles' leer van het affectieve*, Sun, 2008
37. Wittgenstein, L., *Filosofische onderzoekingen*, vertaling Maarten Derksen en Sybe Terwee, Uitgeverij Boom, Amsterdam, 2002
38. Woudenberg, R. van, *Conceivability and Modal Knowledge*, *Metaphilosophy*, Vol. 37, No. 2, April 2006, 0026-1068
39. Woudenberg, R. van, *Reid and Kant Against the Skeptic* in: Joseph Houston (ed.) *Thomas Reid: Context, Influence, Significance* (Edinburgh UP. 2004)
40. Woudenberg, R. van, *The Knowledge Relation: Binary or Ternary?*, *Social Epistemology*, Volume 22, Number 3, 2008, 281-288(8)
41. Wouters, B., *Determinisme onder de kwantummechanica – Een inbedding en kritische interpretatie van de deterministische theorie onder de kwantummechanica van Gerard 't Hooft*, Bachelorwerkstuk, Universiteit Nijmegen, augustus 2008