



Universiteit  
Leiden  
The Netherlands

## **Mind in practice : a pragmatic and interdisciplinary account of intersubjectivity**

Bruin, L.C. de

### **Citation**

Bruin, L. C. de. (2010, September 29). *Mind in practice : a pragmatic and interdisciplinary account of intersubjectivity*. Universal Press, Veenendaal. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/15994>

Version: Corrected Publisher's Version

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/15994>

**Note:** To cite this publication please use the final published version (if applicable).

## De menselijke geest in praktijk

### Het probleem van intersubjectiviteit

Dit boek gaat over dagelijkse ontmoetingen tussen doorgewone mensen. Of misschien is het beter te stellen dat het gaat over wat er aan deze ontmoetingen *vooraf* gaat, aangezien het probeert inzichtelijk te maken welke praktijken en processen onze interacties met anderen funderen, formeren en faciliteren. Zodoende introduceert het boek een pragmatische visie op *intersubjectiviteit*. Soms gebruiken we het woord 'empathie' om een ervaring van eensgezindheid of verbondenheid te beschrijven die kan ontstaan wanneer we ons soepel door het sociale landschap bewegen. Dit boek, echter, gaat over meer dan empathie in zoverre het afstand neemt van het idee dat we onze één op één relaties met anderen kunnen begrijpen in termen van een unieke modus van bewustzijn. In plaats daarvan benadrukt het dat de mogelijke manieren waarop we ons tot anderen kunnen verhouden niet vooraf gegeven zijn, maar dat deze worden geconditioneerd en gestructureerd door ons lichamelijke bestaan en onze sociale gesitueerdheid.

De meeste hedendaagse benaderingen van intersubjectiviteit kunnen grofweg in twee categorieën worden onderverdeeld: 'theorie theorie' (TT) en 'simulatie theorie' (ST). Theorie theorie beweert dat we in onze ontmoetingen met anderen afhankelijk zijn van een 'volkpsychologische' theorie die ons (tot op zekere hoogte) in staat stelt het gedrag van andere mensen te voorspellen en te verklaren. Sommige voorstanders van TT gaan ervan uit dat zo'n theorie kant en klaar wordt meegeleverd met de geboorte, in de vorm van een geavanceerde biologische module. Het idee is dat pasgeboren en zeer jonge kinderen alleen nog de basisprincipes van deze module kunnen gebruiken, maar dat ze tijdens hun verdere ontwikkeling in toenemende mate leren te exploiteren wat ze eigenlijk al weten (cf. Fodor 1995). Andere bepleiters van TT benadrukken dat de vaardigheid om andermans gedrag te voorspellen en te verklaren niet aangeboren is, maar dat deze zich ontwikkelt op het moment dat kinderen in toenemende mate de wereld gaan verkennen en aan het experimenteren slaan. Volgens deze 'kind-als-wetenschapper' benadering gedragen kinderen zich in hun ontwikkeling net als wetenschappers die vooruitgang boeken in hun

onderzoek: ze verkrijgen sociale kennis door nieuw bewijsmateriaal te verzamelen en oude theorieën te (her)interpreteren in het licht daarvan (cf. Gopnik and Meltzoff 1997).

Simulatie theorie (ST) verwerpt het idee dat sociaal begrip een theorie vereist. In plaats daarvan stelt deze theorie dat onze omgang met anderen primair bepaald wordt door ons vermogen om ons in de situatie van anderen te verplaatsen, en ons voor te stellen hoe het zou zijn om 'in hun schoenen te staan'. Voorstanders van de 'offline' ST zijn de mening toegedaan dat zo'n proces wordt aangestuurd door zelfgegenereerde mentale toestanden die worden ingevoerd in ons eigen beslissingsmechanisme en vervolgens worden geprojecteerd op degene die we willen begrijpen of wiens gedrag we willen voorspellen (cf. Goldman 2006). Degenen die een variant van 'directe simulatie' verdedigen daarentegen, beweren dat simulatie veel meer is dan alleen een cognitieve heuristiek: het stelt ons in staat om onszelf in de ander te 'transformeren', en zo tot sociaal begrip te komen (cf. Gordon 1995).

Ondanks het feit dat TT en ST vaak worden afgeschilderd als bittere rivalen, hebben ze eigenlijk veel gemeen. Om een eerste indruk te krijgen van datgene wat deze posities precies motiveert is het van belang om in te zien dat ze beide een antwoord proberen te geven op een fundamentele vraag over intersubjectiviteit: hoe zijn we überhaupt in staat om te herkennen dat onze medemens 'begeestigd' is, net als wijzelf? John Stuart Mill (1878) formuleerde de kwestie als volgt: 'welk bewijs heb ik, of door welke beschouwingen word ik aangespoord, om aan te nemen dat er andere bewuste creaturen bestaan; dat de wandelende en sprekende gestalten die ik aanschouw en hoor eigen ervaringen hebben en gedachten, of anders gezegd, over een geest beschikken?' (p.243). Dit probleem staat vandaag de dag bekend als *het probleem van de 'andere geest'*. Mill was overigens welwillend genoeg om tevens een mogelijke oplossing voor dit vraagstuk aan te dragen: het zogenaamde 'argument van analogie'. Mill stelde voor dat, aangezien een ieder van ons reeds bekend is met zijn/haar eigen geest en weet hoe deze gerelateerd is aan zijn/haar lichaam, we kunnen afleiden dat dit waarschijnlijk ook wel het geval zal zijn voor de personen om ons heen, op basis van een analogie tussen onze lichamen en die van de personen om ons heen.

Het argument van analogie vormt nog steeds het uitgangspunt voor de meeste versies van ST. Echter, een mogelijk bezwaar tegen Mill's argument van analogie is het feit dat het gebaseerd is op een inductief argument dat is afgeleid van slechts één enkel geval. Om deze reden benadert TT het probleem van de andere geest vanuit een hele andere hoek.

## Summary in Dutch

TT stelt dat we mentale toestanden zoals overtuigingen en verlangens moeten opvatten als theoretische (niet-waarneembare) entiteiten, en beweert dat we deze entiteiten mogen postuleren zolang dit een behoorlijke mate van voorspellende en verklarende kracht met zich mee brengt (cf. Churchland 1988). De specifieke elementen van TT en ST, en de wijze waarop zij het probleem van de andere geest karakteriseren komen uitgebreid aan bod in de eerste hoofdstukken van dit boek.

Het is belangrijk om te realiseren dat TT en ST, door te zoeken naar een antwoord op het probleem van de andere geest, in feite akkoord lijken te gaan met een aantal vooronderstellingen die aan dit probleem ten grondslag liggen. Deze vooronderstellingen zijn van doorslaggevend belang voor de wijze waarop zij intersubjectiviteit karakteriseren:

(i) In de eerste plaats gaan beide posities ervan uit dat onze ontmoetingen met anderen intrinsiek *problematisch* zijn. Het probleem van de andere geest suggereert dat sociale interactie wordt aangestuurd door *twijfel*: hoe kunnen we zekerheid krijgen over het bestaan van de andere geest? TT en ST volgen in de voetstappen van Mill in zoverre ze onze alledaagse omgang met anderen afbeelden als gecompliceerde puzzels, als onzekere expedities naar een verafgelegen en onbekende streek genaamd 'de andere geest'.

(ii) Echter, het respect dat TT en ST koesteren voor het probleem van de andere geest gaat verder dan een opvatting van sociale interactie als een zoektocht naar zekerheid. Het behelst tevens de impliciete acceptatie van een zekere manier van denken over de geest. TT en ST hanteren een begrip van de geest als een geïsoleerd 'ik': een autonome entiteit die enerzijds representatief is voor de buitenwereld en het eigen lichaam, maar er anderzijds ook van afgescheiden is. De geest wordt begrepen als een mysterieuze innerlijke wereld die is afgegrensd van de lichamelijke gedragingen die uiterlijk waarneembaar zijn. Een dergelijk begrip van de geest heeft een rijke geschiedenis, en in hun pogingen om haar oorsprong te achterhalen wijzen filosofen met hun vinger maar al te graag naar Descartes - de grootvader van de moderne filosofie van de geest. Deze beschuldigingen zijn niet geheel onterecht, maar tegelijkertijd moeten we niet vergeten dat voor Descartes het bestaan van de andere geest nog niet problematisch was. Descartes was namelijk in staat om de solipsistische consequenties van zijn methodische twijfel te omzeilen door zich te beroepen op een goedbedoelende God. Maar voor de opvolgers van Descartes, die een theologisch beroep op God niet langer wensbaar achtten, kreeg het spook van het solipsisme steeds duidelijkere vormen. Dit is met name zichtbaar in het werk

## De menselijke geest in praktijk

van die filosofen die tot het Britse empirisme worden gerekend. Het is daarom nauwelijks verrassend dat, voor een filosoof als Mill, het probleem van de andere geest een 'officieel' filosofisch probleem wordt.

(iii) Een ander belangrijk idee is het idee dat onze twijfel over de andere geest weggenomen kan worden door middel van een zelfbewuste, methodische en kritische manier van denken. Descartes was de overtuiging toegedaan dat alleen een strikte methode van introspectie kon leiden tot zekere kennis, omdat het de gebruiker een direct besef gaf van de ideeën van de geest. Deze ideeën werden gedragen door een goddelijke autoriteit die ons uiteindelijk verzekerde van het bestaan van de andere geest. Mill daarentegen wenste net zoals zijn tijdgenoten niet langer een beroep te doen op God ter rechtvaardiging van het bestaan van de andere geest. In plaats daarvan trachtte hij het bestaan ervan op radicaal andere wijze te rechtvaardigen. Zijn argument van analogie berust op een *inferentieel* proces dat ons in staat stelt om empirische generalisaties te postuleren met betrekking tot onze mentale toestanden en onze lichamelijke gedragingen, om deze vervolgens toe te schrijven aan anderen op basis van een analogie tussen onze lichamen. Echter, ondanks de enorme verschillen tussen Descartes en Mill, gingen beiden ervan uit dat intersubjectiviteit gekenmerkt wordt door een bewust, cognitief proces - een stapsgewijze procedure die wordt geïnitieerd door een hyperreflexief zelf. Dit idee is nog springlevend in hedendaagse articulaties van TT en ST. Het is veelzeggend dat intersubjectiviteit vandaag de dag nog steeds voornamelijk wordt begrepen in termen van 'volkpsychologie': een label dat wordt gebruikt om te benadrukken dat ons alledaags begrijpen van de ander uiteindelijk niets meer is dan een 'volkse variant' van de methodische en theoretische benadering die karakteristiek is voor de wetenschappelijke psychologie.

(iv) Ten slotte wordt over het algemeen aangenomen dat 'denken' of 'cognitie' noodzakelijkerwijs functioneert als *mediator* tussen perceptie en actie. Hurley (2008) noemt dit het 'sandwichmodel' van sociale interactie. Volgens dit sandwichmodel is onze omgang met anderen als volgt gestructureerd: uitgangspunt is de observatie van andermans lichamelijk gedrag, maar op dit punt hebben we nog geen hard bewijs voor het bestaan van zijn/haar geest of enig idee van wat er in hem/haar omgaat. Om dit te bereiken moeten we eerst een inferentieel en/of deliberatief proces in werking stellen. Pas als dit proces naar tevredenheid is afgerond, zijn we gereed voor interactie. Het gaat te ver om hier de historische wortels van het sandwichmodel volledig weer te geven. We kunnen

volstaan met de vermelding dat zowel Descartes als Mill op eigen wijze aan dit model gecommiteerd waren, net zoals veel hedendaagse versies van TT en ST dat zijn.

## **De menselijke geest in praktijk**

Een van de doelstelling van dit boek is om de bovenstaande karakterisatie van intersubjectiviteit te ondermijnen, en daarmee tevens de verschillende problemen die het met zich mee brengt te lijf te gaan. De meeste benaderingen die het belang van cognitie voor sociale interactie benadrukken, zoals TT en ST, proberen onze kennis van de andere geest te modelleren op de perceptuele capaciteiten van de individuele actor. Dit leidt onvermijdelijk tot wat Dewey (1960) een 'toeschouwer-theorie' van kennis noemde. De pragmatische visie op intersubjectiviteit die ik wil voorstellen, daarentegen, wijst op de *interactieve* in plaats van *perceptuele* natuur van onze kennis van de andere geest. Het woord 'pragmatisch' is afgeleid van het Griekse woord 'pragma', dat zoveel als 'actie' betekent. Maar het ligt ook aan de basis van het woord 'praktijk'. Het uitgangspunt van dit boek is dat intersubjectiviteit mogelijk wordt gemaakt door verschillende interactieve praktijken. Deze praktijken structureren onze ontmoetingen met anderen en vormen een fundament voor sociaal begrip. We zouden kunnen zeggen dat dit boek voornamelijk draait om de *praktijk van de menselijke geest*.

Mijn pragmatische visie op intersubjectiviteit is niet zozeer geënt op één bepaalde theorie, maar tracht eerder een aantal recente inzichten en voorstellen met betrekking tot sociale interactie te integreren en te verenigen. Ze kan worden gezien als een vorm van *enactivisme* voor zover ze uitgaat van het aforisme 'weten is doen is zijn'. Noch ons bestaan in deze wereld, noch onze kennis ervan is pre-existent in de zin dat het *vooraf gegeven* is. In plaats daarvan is het 'geactiveerd' - het ontstaat als gevolg van onze interacties met de omgeving en onze medemensen. Het enactivisme benadrukt dat de menselijke geest fundamenteel wordt vormgegeven door ons lichaam (belichaming), en dat deze niet begrepen kan worden in isolatie van onze omgeving (gesitueerdheid). In dit boek ga ik met name in op de vraag hoe het proces van 'geestelijke beschaving' begrepen kan worden in relatie tot onze interacties met *anderen*.

Naast het enactivisme bouwt mijn pragmatische voorstel tevens voort op inzichten van verschillende filosofen uit de fenomenologische en de analytische traditie. Het put uit de

fenomenologische traditie (met name het werk van Shaun Gallagher), met als doel de 'fenomenologie van onzekerheid' te bevragen die wordt voorondersteld door TT en ST, en te demonstreren dat de kern van onze alledaagse omgang met anderen niet exclusief een kwestie van kennis is. Integendeel, veel van wat onze interacties met anderen mogelijk maakt, voltrekt zich *voordat* we er weet van hebben. De fenomenologie van sociale interactie suggereert bovendien dat de expliciete vorm van theoretiseren die wordt voorondersteld door TT en ST 'geen onderdeel is van onze alledaagse praktijk, en niet raakt aan hoe we over onszelf en anderen denken' (Gallagher 2004, p.202). Mijn voorstel put uit de analytische traditie in zoverre het filosofen als Ludwig Wittgenstein en Wilfred Sellars (en hun hedendaagse representanten zoals Daniel Hutto) navolgt in hun visie op de relatie tussen taal en betekenis. Ik gebruik de inzichten van deze filosofen om kritiek te leveren op de poging om onze kennis van anderen te modelleren op een directe gewaarwording van de eigen geest (ST) of op een theoretisch begrip van psychologische principes (TT). Wat ik van hen overneem is het gegeven dat ons begrip van 'geest' en 'wereld' niet *voorondersteld* hoeft te worden bij of *constitutief* is voor sociale interactie. Integendeel, ze *komt voort* uit de talige praktijken die onze tweede-persoons interacties structureren. Daarom beroept mijn pragmatische benadering van intersubjectiviteit zich niet op een privé-taal of een set impliciete theoretische regels, maar focust ze in plaats daarvan op bestaande talige praktijken, aangezien deze het in eerste instantie mogelijk maken om een eerste en/of derde-persoons vocabulaire te ontplooien.

Een belangrijke doelstelling van dit boek is om een begrip van intersubjectiviteit te articuleren dat een bredere strekking heeft dan de filosofische term 'volkspychologie'. Dat wil niet zeggen dat ik denk dat volkspychologische processen geen enkele rol spelen in onze omgang met anderen. Maar volgens mij is haar inbreng relatief bescheiden, en is haar functie anders dan over het algemeen wordt aangenomen. De filosofische consensus is dat de volkspychologie primair betrekking heeft op het genereren van betrouwbare voorspellingen en verklaringen van andermans gedrag. Vaak wordt gedacht dat dit berust op een zeer basale (aangeboren) capaciteit die voornamelijk wordt uitgeoefend in een derde-persoons context – in situaties waarin we niet meer dan toeschouwers zijn, die de handelingen van anderen observeren zonder hierbij tot interactie met deze anderen over te gaan. Dit boek, echter, presenteert een visie op volkspychologie die stevig geworteld is in een interactieve en tamelijk geavanceerde tweede-persoons *praktijk*.

## De grenzen van het pragmatisme

Een de(r)gelijke afbakening van het begrip ‘volkpsychologie’ maakt dat ik een interpretatie van intersubjectiviteit kan geven die verder gaat dan de gangbare ‘mentalistische’ variant, en die bovendien ondersteund wordt door bewijsmateriaal van interdisciplinaire aard. Dit boek leunt op de resultaten van verschillende wetenschappelijke disciplines - zoals de ontwikkelingspsychologie en de cognitieve neurowetenschappen - en gebruikt deze ter ondersteuning van de verschillende interactieve praktijken die ze introduceert. Om een voorbeeld te geven: onze ontmoetingen met anderen zijn sterk afhankelijk van zeer basale sensorimotor processen die beschreven kunnen worden in neurobiologische termen. Deze processen maken tot op zekere hoogte een vorm van ‘hands-free’ intersubjectiviteit mogelijk, en helpen te verklaren waarom veel van onze sociale interacties soepel kunnen verlopen zonder dat er bewuste reflectie bij aan te pas hoeft te komen.

Dit leidt onvermijdelijk tot vragen over de status van empirische resultaten in het debat over intersubjectiviteit. Hoewel er in het soort pragmatisme dat ik in dit boek verkondig veel aandacht is voor wetenschappelijk bewijsmateriaal, betekent dit niet automatisch dat ik een vorm van reductionisme of instrumentalisme wil verdedigen. Het is eerder zo dat ik intersubjectiviteit wil bestuderen vanuit de vraag wat mensen *doen* om anderen te begrijpen. Het pragmatisme dat ik in gedachten heb richt zich op actuele tweede-persoons praktijken. Het vraagt: hoe kunnen we beschrijven wat hier gebeurt? En: wat ligt daaraan ten grondslag? De eerste vraag betreft de fenomenologie van intersubjectiviteit. Om haar op de juiste wijze te beantwoorden, moeten we een beroep doen op wat Gallagher en Brøsted Sørensen (2006) ‘front-loaded phenomenology’ noemen: we moeten een goede beschrijving van onze alledaagse interacties met anderen geven, die dan vervolgens weer kan dienen als input voor wetenschappelijk onderzoek. De tweede vraag suggereert dat we verschillende problematische kwesties rondom intersubjectiviteit kunnen verhelderen door onderzoek te doen naar de manier waarop intersubjectiviteit zich ontwikkelt, en wat de randvoorwaarden voor deze ontwikkeling zijn.

Ik realiseer me maar al te goed dat het pragmatisme als filosofisch programma haar grenzen kent. Het soort pragmatisme dat ik in dit boek verdedig is echter zeer bescheiden. Het bouwt voort op en geeft verdieping aan een interessante gedachtegang van Goldman (1989), die opmerkt dat filosofische verklaringen van intersubjectiviteit slechts dan behulpzaam kunnen zijn, wanneer ze verenigbaar zijn met wetenschappelijke inzichten en



met een juiste karakterisatie van wat mensen concreet doen wanneer ze anderen trachten te begrijpen.

### **Een overzicht van dit boek**

In de eerste twee hoofdstukken van dit boek wordt ingegaan op de zogenaamde 'interne' problematiek van TT en ST, dat wil zeggen, de problemen die ontstaan wanneer we akkoord gaat met een bepaalde interpretatie van intersubjectiviteit. Er worden zowel conceptuele als fenomenologische argumenten gegeven om aan te tonen dat zowel TT als ST een zeer armoedige en problematische verklaring van sociale interactie voorstaan. Deze hoofdstukken bevatten ook een kritische beoordeling van het empirische bewijsmateriaal waaraan beide partijen appelleren ter onderbouwing van hun claims. Dit varieert van onderzoek in de ontwikkelingspsychologie (b.v. resultaten van de false-belief test) tot experimenten in de neurobiologie (b.v. de vondst van 'spiegelneuronen').

Het is echter ook mogelijk om TT en ST verklaringen van intersubjectiviteit op een fundamenteeler niveau te bevragen. Zo'n meer hermeneutisch-georiënteerde analyse stelt ons in staat om te onderzoeken tot op welke hoogte deze posities worden geïnspireerd door gemeenschappelijke opvattingen over intersubjectiviteit. Deze vooronderstellingen worden besproken en bekritiseerd in het derde hoofdstuk.

De pragmatische visie die ik wil voorstellen in dit boek situeert intersubjectiviteit in een tweede-persoons interactieve praktijk. Het beoogt een verdere articulatie van Gallagher's voorstel (zie bv. Gallagher 2005) dat een brede reeks van belichaamde praktijken ons verschillende aangeboren en vroeg ontwikkelende capaciteiten laten ontplooiën die ons van een basaal sociaal begrip voorzien - wat Trevarthen (1979) als 'primaire intersubjectiviteit' bestempelde. In de loop van de ontwikkeling worden deze capaciteiten meer en meer ingebed in een bredere sociale en pragmatische context, en dit stelt ons in staat om te participeren in praktijken met een gezamenlijke focus (zogenaamde 'secundaire intersubjectiviteit'). Dit is het onderwerp van hoofdstuk vier.

Belichaamde en gesitueerde praktijken staan niet op zichzelf. Integendeel, ze zijn afhankelijk van en gestroomlijnd door onze lijfelijke bestaan, en bouwen voort op ervaringen die voortkomen uit het hebben van een lichaam met verschillende sensori-motor gestuurde capaciteiten. Hoofdstuk vier laat tevens zien hoe gecompliceerde

## Summary in Dutch

neurobiologische processen ons niet alleen kunnen voorzien van een minimale vorm van zelfbewustzijn, maar ook van een primitief besef van anderen. Hoewel belichaamde en gesitueerde praktijken de 'base-line' voor sociaal begrip constitueren, betekent dit zeker niet dat ze de mogelijkheden voor intersubjectiviteit uitputten. De ontwikkeling van taal en de opkomst van andere vaardigheden (zoals temporele integratie, (auto)biografisch geheugen en perspectief nemen) stellen ons in staat te participeren in *narratieve praktijken*, waardoor we leren om ons begrip van zelf en ander verder te verfijnen en verdiepen (Hutto 2007, Gallagher and Hutto 2008). Dit wordt besproken in het eerste deel van hoofdstuk vijf.

Narratieve praktijken kunnen ook verklaren hoe we onze intrede maken in wat Sellars de 'redelijke ruimte' noemde, en de vaardigheid verwerven om de handelingen van anderen te interpreteren in termen van *redenen*. Het tweede deel van hoofdstuk vijf bespreekt de sterke en zwakte punten van Hutto's (2007) 'narrative practice hypothesis', volgens welke kinderen de kunst van de volkspychologie meester worden door directe interactie met specifieke (volkspychologische) verhalen die gaan over wat het betekent om redelijk te handelen. Ik stel voor dat kinderen in eerste instantie alleen in staat zijn om de handelingen van anderen te interpreteren tegen de achtergrond van een factieve, gedeelde wereld. Echter, de acquisitie van mentale concepten leidt tot een enorme verbetering van hun interpretatieve vaardigheden, aangezien het hen in staat stelt om de redenen van anderen te *individualiseren* op een wijze die aansluit bij hun psychologische opmaak.

Dit alles leidt uiteindelijk tot een benadering van intersubjectiviteit die het probleem van de andere geest in sterke mate *trivialiseert*. Daarbij verwerp ik de vier bovengenoemde ideeën over intersubjectiviteit die TT en ST er op na houden, en argumenteer in plaats daarvan dat: (i) we niet moeten instemmen met de opvatting dat sociale interactie per definitie problematisch is, (ii) de notie van de menselijke geest die aan deze opvatting ten grondslag ligt fundamenteel verkeerd is, (iii) onze alledaagse sociale ontmoetingen niet per se afhankelijk zijn van theoretische interventies, aangezien (iv) ze stevig gegrondvest zijn in tweede-persoons interacties die kunnen worden begrepen in directe actie-perceptie koppelingen.