

# Ken een ander: de autoriteit van een psycholoog

Steffan Widdershoven

S4644913

Scriptie ter verkrijging van de graad “Master of arts” in de filosofie  
aan de Radboud Universiteit Nijmegen

Begeleider: Jan Bransen

Aantal woorden: 13230

Ken een ander: De autoriteit van een psycholoog.

Hierbij verklaar en verzeker ik, Steffan Widdershoven, dat deze scriptie zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen zijn gebruikt dan die door mij zijn vermeld en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden.

Plaats: Nijmegen, datum: 3-4-2018

## Inhoudsopgave

Samenvatting	3
1: Inleiding	4
2: waar heeft een psycholoog het over?	6
3: Zelfkennis volgens de cliënt: Detectivisme	11
4: Een andere manier van zelfkennis: Expressivisme	16
5: Uitdagingen voor het Neo-expressivisme	21
6: Neo-expressivisme in de psychologiepraktijk	26
Referenties	28

## Samenvatting

Ik tracht de autoriteit van een psycholoog te versterken wanneer deze uitspraken doet over zijn cliënt en tegelijkertijd eerste persoons autoriteit serieus te nemen. Ik argumenteer dat dat problematisch is wanneer zelfkennis tot stand komt via vormen van introspectie en zoek het heil van de psycholoog in expressivisme. Wittgensteins expressivisme schiet te kort, vanwege problemen met semantische continuïteit. Bar-Ons neo-expressivisme is naar mijn mening beter in staat om een psycholoog gelijkwaardige autoriteit te gunnen op het gebied van zijn cliënt. Bar-On maakt echter opmerkingen over onjuiste expressies waardoor het neo-expressivisme wankel wordt. Ik meen dit te kunnen ondervangen door gebruik te maken van Dennetts narratief zwaartepunt. Hierdoor meen ik te kunnen argumenteren dat de psycholoog op dezelfde wijze kennis neemt van zijn cliënt als zijn cliënt en dat de cliënt uiteindelijk niet in staat is de psycholoog te misleiden over zijn huidige mentale toestanden.

I try to solidify an psychologist's authority when he speaks about his client, while respecting first-person authority. I argue that this will be problematic when self-knowledge comes from introspection, and try to seek the psychologist's solace in expressivism. As it turns out, Wittgensteins expressivism fails, due to problems with semantic continuity. I suggest that Bar-Ons neo-expressivism is capable of granting a comparable authority on the topic of his client. However, Bar-On makes some remarks about false expressions that undermine her neo-expressivism. I think that I am able to remedy this by turning to Dennetts idea of the centre of narrative gravity. I suppose that this allows me to argue that a psychologist gains knowledge about his client in the same manner as the client himself does and that the client ultimately cannot fool the psychologist about his current mental states.

## 1: Inleiding

Tijdens mijn ervaringen als praktiserend psycholoog becroop mij een twijfel: hoe kan ik het eigenlijk maken dat ik dingen over mijn cliënten vertel, en dat zij dit blijkbaar dienen te slikken? Hoe kan ik iets over iemand anders vertellen, terwijl die ander ook zeker een autoriteit op het gebied van zichzelf is? Sterker nog, diegene is misschien wel de grootste autoriteit op het gebied van zichzelf. Hoe kan ik iets aan deze autoriteit vertellen over precies datgene waar zijn expertise ligt, en dan ook nog eens beweren dat het waar is wat ik zeg? Mijn cliënten leken geneegen te nemen met wat ik hen vertelde, maar dit kon mij niet geruststellen. Wat als er een cliënt zou komen die zou zeggen dat ik onzin uitkraamde?

In deze scriptie ga ik in op de autoriteit waar een psycholoog zich op kan beroepen wanneer hij uitspraken doet over zijn cliënten. Meer specifiek gaat het over de autoriteit waarop een psycholoog zich kan beroepen wanneer een cliënt<sup>1</sup> na uitgebreid onderzoek en het aanhoren van de conclusies uit dat onderzoek zegt: “ja, maar dat klopt niet. Ik ben niet wat jij zegt dat ik ben. Jij kent mij helemaal niet.” En daar lijkt best wat voor te zeggen, wanneer we denken aan de gemeenplaats dat ‘jij niet in mijn hoofd kan kijken en mijn gedachten kan lezen’.

Hoewel een psycholoog beschikt over beproefde psychodiagnostische instrumenten en uitgekende theorieën, naast een mogelijk jarenlange ervaring, denk ik dat deze niet voldoende zijn om de intuïtie van mijn opstandige cliënt te weerleggen. Deze schijnt aan iets te raken dat meer fundamenteel is, iets dat niet zomaar weerlegd kan worden door te wijzen naar een opleiding en een traditie van onderzoek. Om de positie van de psycholoog te versterken, zal ik proberen te beargumenteren dat het wel degelijk mogelijk is voor een psycholoog om iemand net zo goed te kennen als deze zichzelf kent. Ik denk dat het punt van mijn opstandige cliënt is dat hij zichzelf beter kan kennen dan de psycholoog dat kan, doordat hij op een andere wijze toegang heeft tot zichzelf dan de psycholoog. Hiertegen wil ik argumenteren in deze scriptie. Dat wil zeggen: ik wil de stelling verdedigen dat een psycholoog toegang heeft tot de mentale toestanden van zijn cliënt, en dat deze niet verschilt van de wijze waarop die cliënt zelf toegang heeft tot zijn eigen mentale toestanden. Dit wil ik doen terwijl ik tegelijkertijd het idee van *eerste persoons autoriteit* serieus neem.

Eerste persoons autoriteit is de autoriteit die wij mensen toekennen op het gebied van het kennen van hun eigen mentale toestanden. Wanneer we dingen zeggen over onze mentale toestanden kan iedereen dat natuurlijk in twijfel trekken, maar kunnen wij normaal gesproken deze twijfels naast ons neerleggen. Wanneer ik vertel dat ik opgewekt ben, kan jij best zeggen dat dat helemaal niet zo is. Maar, waar jij redenen aan zal moeten dragen waarom ik niet opgewekt zou zijn, hoef ik dat niet te doen wanneer ik iets over mijzelf zeg.

Dit lijkt aan te sluiten bij wat mijn opstandige cliënt stelt: anderen hebben geen even zwaarwegende autoriteit over onze eigen mentale toestanden dan dat wijzelf hebben. En dat zou een probleem voor de psycholoog inhouden, aangezien deze onder andere het over de mentale toestanden van de cliënt wil hebben. Maar, ik denk dat de cliënt zich vergist in de reden die hij geeft om te kunnen stellen dat de psycholoog minder over hemzelf te vertellen heeft dan hijzelf.

---

<sup>1</sup> Deze fictieve cliënt zal regelmatig terugkomen in de komende hoofdstukken van deze scriptie onder de noemer ‘mijn opstandige cliënt’.

Ken een ander: De autoriteit van een psycholoog.

Om mijn argumentatie uiteen te zetten zal ik in het tweede hoofdstuk van deze scriptie uiteen zetten waar een psycholoog het precies over heeft wanneer hij zijn werk doet. Ik zal het hebben over mentale toestanden en de cliënt zelf, als onderwerpen waarover psychologen uitspraken doen. Vervolgens zet ik in het derde hoofdstuk de positie van mijn opstandige cliënt uiteen en begin ik met mijn argumentatie wat daar precies aan schort. De positie van de cliënt zal ik herleiden tot een zienswijze die ik detectivisme wil noemen, en ik zal betogen dat deze zienswijze tot een vorm van dualisme te herleiden valt. In het vierde hoofdstuk schets ik een alternatieve positie die ik vervolgens in het vijfde hoofdstuk verder uitwerk en bekritiseer. Deze positie is het neo-expressivisme van Dorit Bar-On, maar voordat ik die uiteenzet zal ik de beginselen van het expressivisme aan de hand van Ludwig Wittgensteins ideeën uiteenzetten. In het laatste hoofdstuk tot slot keer ik terug naar de praktijk van de psycholoog.

Overigens schrijf ik deze scriptie in kader van een filosofie studie, maar heeft het probleem praktische implicaties. Mijn uitgangspunt is dat van een psycholoog in zijn praktijk. Dit maakt dat het publiek waarvoor deze scriptie relevant kan zijn gemengd is. Hierdoor zie ik mij genoodzaakt langer stil te staan bij sommige onderwerpen dan noodzakelijk zou zijn wanneer ik puur voor filosofen geschreven zou hebben. Ik ben mij er bewust van dat ik niet altijd snel ter zake kom in filosofisch opzicht, maar ik denk dat dit noodzakelijk is om de filosofische nuances van het probleem en mijn voorstel tot oplossing ervan duidelijk te maken aan een publiek dat wellicht een minder grondige kennis heeft van cognitiefilosofie.

## 2: Waar heeft een psycholoog het over?

Then psychology treats of behaviour, not of the mind? What do psychologists record?—What do they observe? Isn't it the behaviour of human beings, in particular their utterances? But these are not about behaviour. (Wittgenstein, 1953)

Voordat ik kan ingaan op het probleem dat centraal staat in deze scriptie, zal ik eerst een redelijk idee moeten vormen over *waarover* een psycholoog eigenlijk uitspraken doet. Met andere woorden: wat is het onderwerp van het werk van een psycholoog, of: wat is precies datgene waar een psycholoog met autoriteit uitspraken over meent te kunnen doen?

In tekstboeken over psychologie wordt bijvoorbeeld gemeld dat een psycholoog zich richt op emotionele en/of gedragsproblemen van een cliënt (Korrelboom & Ten Broeke, 2014), op menselijk functioneren (Nederlands Instituut van Psychologen, 2017), het oplossen van sociale of emotionele problemen van mensen en behandelen van psychische stoornissen (Zimbardo, Weber, & Johnson, 2007) of op de persoon en zijn eigen diep-menselijke ervaringen (Greenspan & Thorndike Greenspan, 2003). Psychologen zouden zich dus richten op menselijk gedrag, emoties, psychische stoornissen, menselijke ervaringen of het algemeen functioneren van mensen en de problemen die zij hierin ondervinden. Al deze dingen bij elkaar beslaan een enorm spectrum van onderwerpen, overlappen elkaar onderling en zijn niet bepaald eenduidig en glashelder in één oogopslag.

We, of in ieder geval ik, hebben behoefte aan een nadere toelichting van al deze onderwerpen, waarin hopelijk duidelijker wordt waar psychologen het wel en waar ze het niet over hebben. Om deze nadere toelichting te krijgen, maak ik een eerste voorlopig onderscheid tussen gedrag en mentale toestanden. Beide zijn zaken waarover een psycholoog het zou kunnen hebben volgens de greep uit de tekstboekdefinities die ik hierboven gaf, waarbij mentale toestanden sensaties en percepties, propositionele attitudes en emoties beslaan. Het ogenschijnlijke grote verschil tussen beide is dat gedrag direct observeerbaar is, terwijl mentale toestanden dit niet lijken te zijn. Dit idee sluit ook aan bij de intuïtie die mijn opstandige cliënt verwoordt: zijn gedachten zijn niet door mij te lezen.

Natuurlijk doen psychologen behalve uitspraken over gedrag ook uitspraken over dingen waarvan we in eerste instantie zeggen dat ze zich ‘binnenin’ mensen afspelen: de eerder genoemde mentale toestanden<sup>2</sup>. Hoewel een compleet beeld van wat mentale toestanden precies zijn buiten het bereik van dit hoofdstuk ligt, wil ik wel een aantal onderscheiden maken in de overkoepelende term mentale toestanden. Mentale toestanden vallen grofweg in drie categorieën uiteen: de eerder genoemde sensaties en percepties, propositionele attitudes, en emoties (Zie bijvoorbeeld: Coliva, 2016 of Dooremalen, De Recht, & Schouten, 2010).

De eerste categorie valt, niet heel verassend, verder op te delen in sensaties enerzijds en percepties anderzijds en wordt uitgebreid beschreven door o.a. Tyler Burge (2010). De twee verschillen volgens Burge van elkaar in dat alleen percepties representaties zijn van de wereld om ons heen, waar sensaties enkel ‘variëaties in proximale stimuli’ zijn. Een voorbeeld van beide

---

<sup>2</sup> Pogingen om de psychologie enkel op gedrag te baseren schieten te kort, aangezien we anderen enkel kunnen begrijpen in termen van mentale toestanden. Daniël Dennett (1978) argumenteert dat anderen begrijpen alleen kan in termen van wat die anderen zouden willen en vinden, hetgeen volgens hem niet enkel in termen van gedrag te beschrijven valt.

verheldert dit wellicht. Een perceptie is bijvoorbeeld het laatste album van Queens of the stone age dat ik nu hoor: ik hoor een stevig stuk gitaarwerk, dat ook los van het horen van dat geluid bestaat. Het is de waarneming van iets in mijn omgeving. Een sensatie daarentegen is de licht bonzende hoofdpijn die ik ervaar tijdens het horen van datzelfde stevige stuk gitaarwerk. Dit gevoel bestaat niet los van mijn ervaring ervan; de hoofdpijn is het gevoel.

Propositionele attitudes zijn dingen die mensen bijvoorbeeld hopen, denken of willen. Het zijn mentale toestanden die ergens over gaan, maar verschillen van de eerder genoemde percepties doordat het gedachten zijn in plaats van representaties. Of beter gezegd: propositionele attitudes bestaan uit concepten en een verhouding tot deze concepten. Wanneer ik een stoel die ik wil hebben zie is dat een perceptie van die stoel, maar wanneer ik denk aan de stoel die ik wil hebben, en dus een concept van die stoel heb, is dat een propositionele attitude.

De derde categorie mentale toestanden die te onderscheiden valt emoties, hoewel dit onderscheid vooral voortkomt uit common sense denken waarin ideeën van emoties worden gescheiden. In de filosofische traditie wordt vaak geprobeerd om emoties onder andere soorten mentale toestanden te laten vallen<sup>3</sup>, maar zulke pogingen slagen daar vaak slechts ten dele in. Volgens Coliva (2016) dienen emoties te worden gezien als een categorie mentale toestanden op zich, maar die wel op verschillende manieren overlappen met alle andere categorieën. Het probleem is dat de verschillende zaken die we emoties noemen onderling sterk kunnen verschillen. Sommige emoties kunnen mensen zonder kennis van concepten (bijvoorbeeld baby's) ook ervaren, terwijl voor andere emoties het juist wel nodig is om concepten te hebben. Om boos te zijn is het niet nodig om bepaalde concepten te hebben, maar om boos ergens over te zijn is het wel nodig om een concept te hebben van datgene waarover je boos bent. Voor het doel dat ik voor ogen heb met deze scriptie voldoet het echter om te erkennen dat emoties een aparte categorie mentale toestanden zijn, die wellicht soms overlap vertonen met de andere categorieën, maar niet ertoe gereduceerd kunnen worden.

Al deze verschillende mentale toestanden hebben één ding gemeen: dat mensen geneigd zijn om deze zaken te omschrijven als *unobservables*: zaken die in principe niet te observeren zijn. Mentale toestanden zelf zouden niet geobserveerd kunnen worden door derden, ook niet door psychologen, tenzij de eigenaar van de mentale toestanden ervoor zou kiezen de derden te informeren over zijn mentale toestanden. In de volgende hoofdstukken zal ik uiteenzetten hoe het kennen van mentale toestanden mogelijk is en proberen te argumenteren dat deze ogenschijnlijke harde breuk tussen derden en mijzelf niet bestaat. Maar voordat ik daaraan begin wil ik nog stilstaan bij een ander aspect van waar de psycholoog zich op richt.

Nu we een klein beetje meer inzicht hebben in de verschillende mentale toestanden, en waar psychologen het over zou kunnen hebben zijn we er nog niet. Een psycholoog zal zich wellicht baseren op enkele individuele mentale toestanden, al dan niet omdat zijn instrumentarium daartoe ontworpen is, maar hij heeft het uiteindelijk ook over zijn cliënt. Dit verwoordt mijn fictieve opstandige cliënt ook: “*ik ben niet wat jij zegt dat ik ben*”. En daar heeft mijn opstandige cliënt een punt. Psychologen focussen wellicht op enkele, in hun ogen relevante mentale toestanden en gedragingen, maar zullen deze trachten te integreren in een completer verhaal over de cliënt. Herinner twee van de tekstboekdefinities die ik aan het begin van dit

---

<sup>3</sup> Zie bijvoorbeeld David Humes idee dat emoties sensaties zijn of Martha Nussbaums idee dat emoties het best gezien kunnen worden als waardeoordelen.



Ken een ander: De autoriteit van een psycholoog.

hoofdstuk gaf: psychologen richten zich op “*menselijk functioneren*” (Nederlands Instituut van Psychologen, 2017) of op “*de persoon en zijn eigen diep-menselijke ervaringen*” (Greenspan & Thorndike Greenspan, 2003). Zonder dat we deze twee prachtige beschrijvingen volledig hoeven te doorgronden, blijkt volgens deze definities dat psychologen zich op meer dan enkel losse mentale toestanden en gedragingen richten. Wat kan helpen om mijn claim dat psychologen het over mij en niet enkel mijn mentale toestanden hebben is uiteen zetten wat ik precies met ‘mij’ bedoel, en vergelijkbare verwijswaarden als ‘ik’ ‘jij’, ‘u’, etc. Stel de volgende situatie voor: een cliënt bezoekt een psycholoog en de volgende dialoog wordt gevoerd:

Cliënt: “*Mevrouw de psycholoog, ik voel me niet goed, er is iets mis met mij*”.

Psycholoog: “*Prima, dan gaan we uitzoeken wat er met u aan de hand is.*”

Na kundig psychologisch onderzoek zegt de psycholoog: “*Uit mijn onderzoek blijkt dat er inderdaad iets mis is met u, u bent waarschijnlijk depressief*”.

Het ‘ik’ en ‘mij’ dat de cliënt gebruikt, en het ‘u’ dat de psycholoog gebruikt verwijzen in deze dialoog naar hetzelfde: het zelf van de cliënt. Wanneer de cliënt stelt dat hij zich niet goed voelt, bedoelt hij niet dat zijn lichaam zich niet goed voelt, noch dat iets dat op een of andere manier in hem zit zich niet goed voelt. Het woord ‘ik’ zoals de cliënt het gebruikt verwijst naar de cliënt zelf. Wanneer de psycholoog na het doen van onderzoek een conclusie en advies formuleert en tegen de cliënt zegt “*u bent waarschijnlijk depressief*” verwijst dit ‘u’ naar hetzelfde als het ‘ik’ of ‘mij’ dat de cliënt gebruikt. Ik doel wanneer ik het over ‘mij’ heb als onderwerp van de psycholoog op mijn zelf. Merk op dat ik hier het ogenschijnlijk kleine stapje van ‘mijzelf’ naar ‘mijn zelf’ maak. De toevoeging van die spatie en de extra ‘n’ verdient wel een nadere toelichting. ‘Mijzelf’ is een woord dat ik gebruik om naar mijzelf te verwijzen, net als ‘ik’ en ‘Steffan’. ‘Mijn zelf’ daarentegen is de filosofische term die ik voorlopig gebruik om naar de fictie te verwijzen waarmee ik mijzelf identificeer, totdat ik verderop uiteen heb gezet hoe ik denk dit het best gezien kan worden (zie bijvoorbeeld Blackmore (2010)).

Wanneer ik het over mijn zelf heb, kan ik een poging wagen om te verwoorden wat zo’n zelf is en op een ziel of iets dergelijks uitkomen, maar ik kan ook beginnen te vertellen wat mijn eigen zelf zou zijn. En ik zou dan dingen vertellen over mijn karakter, de dingen die ik heb meegemaakt en die indruk op mij hebben gemaakt, mij voorkeuren, liefdes, afkeren, overwegingen en overtuigingen. Ik zou een, op dat moment misschien zelfs het, *verhaal van mij* vertellen. En dat verhaal, of beter gezegd alle verhalen die ik over mijzelf zou kunnen vertellen, zullen mijn zelf bevatten. In de filosofie wordt een dergelijk idee over het zelf een *narratief zelf* genoemd. Het zelf zou volgens zulke theorieën het best te begrijpen zijn als narratief van karakter; het zelf bestaat in een verhalende vorm (Schechtman, 2011).

Een invloedrijke theorie over het narratief zelf is degene die Daniel Dennett heeft ontwikkeld. In zijn boek *Consciousness Explained* (1991) en het artikel “The self as a center of narrative gravity” (1992), zet Dennett een theorie uiteen over hoe het zelf kan worden getypeerd, die zowel verenigbaar lijkt te zijn met de rol die de neurowetenschappen het centrale zenuwstelsel toekennen en de rijke ervaringen die mensen zeggen te hebben. In enkele zinnen samengevat is

Dennetts redentatie de volgende: Dennett (1991) typeert eerst de menselijke psyche als een veelheid van parallel verlopende processen. Al deze processen kunnen een (klein stukje) narratief als bijproduct hebben. Het zijn in de eerste plaats bijvoorbeeld perceptuele processen, maar wanneer ik deze processen bewust ervaar kan ik deze onder woorden brengen, al dan niet hardop. Daarbij komen er gedachten, herinneringen en emoties bij mij op, waarover ik net zo goed een verhaal zou kunnen vertellen. Belangrijk is hierbij op te merken dat het gros van die narratief producerende processen onbewust plaatsvindt, waardoor ook de mogelijke narratieve inhoud onbewust aan ons voorbij gaat. Niettemin kan ik mij wel bewust worden van bepaalde narratieve flarden. Ik kan ineens opmerken dat degene die al een half uur in mijn ooghoek bivakkeert iemand is waarmee ik mee heb staan dansen op een feestje, of dat het mij ineens invalt dat ik eigenlijk bijzonder weinig waarde hecht aan wat er nu precies in een frikandel zit. Beide bewustwordingen kan ik gebruiken om mijzelf te beschrijven. Op deze wijze is de mens volgens Dennett (1991) constant bezig met een web van narratieven over zichzelf te construeren.

Maar een verhaaltje over wat ik nu precies van frikandellen vind, of over wat ik eens met de dame naast me heb gedaan is niet een beschrijving van mijn zelf. Het is, gelukkig, niet compleet. Ik ben meer dan iemand die iets van frikandellen vind en eens heeft gedanst met iemand. Ik schrijf bijvoorbeeld ook scripties, lach om grappen, fiets rondjes, heb meer dan eens een geit geaaid, heb nu honger en zo kan ik eindeloos doorgaan. Dennett (1992) had dat ook in de gaten, en lost dit op door te stellen dat al deze stukjes narratief, en alle andere mogelijk stukjes die misschien aan mij voorbij gaan, iets van wat mijn zelf is bevatten, maar dat het zelf niet geheel door één narratief gevangen kan worden.

Het zelf komt volgens Dennett (1992) voort uit *alle* narratieven, maar is tevens een abstractie, die het best te vergelijken is met een meetkundig zwaartepunt. Ieder object heeft zo'n zwaartepunt, maar het is zelf niet een object, of een tastbaar iets in objecten. Toch kunnen we het gebruiken en kunnen we begrijpen waar het op eender welk moment zit in een ding, en het zelfs manipuleren. We kunnen bijvoorbeeld inschatten wanneer een boek van de tafel valt, wat hetzelfde is als inschatten wanneer het zwaartepunt van dat boek zich niet meer bevindt boven het oppervlakte waarop het boek steunt.

Het zelf is een vergelijkbaar soort abstractie volgens Dennett (1992); het bestaat in het web van narratieven dat mensen constant produceren. Iemands zelf is als het zwaartepunt van het web van narratieven van die persoon, een abstractie, die niettemin te begrijpen is en waarmee we kunnen 'werken'. Dat wil zeggen: wijzelf en anderen kunnen ons begrijpen aan de hand van dat abstracte zelf. Het zwaartepunt vervult de rol van hoofdpersoon van alle narratieven waaruit het web is opgebouwd. Doordat Dennett (1992) het zwaartepunt de rol van hoofdpersoon toedicht, lijkt het mogelijk dat niet alleen jijzelf invloed kan uitoefenen op het web van narratieven. Anderen kunnen ook bijdragen leveren aan het web, wat anderen over jou te vertellen hebben kan je web van narratieven beïnvloeden. Wanneer jou bijvoorbeeld regelmatig wordt verteld dat je goed kan schilderen lijkt het niet vreemd dat jij jezelf ziet als iemand die blijkbaar goed kan schilderen.

Een van de sterke punten van het typeren van het zelf als zwaartepunt in het eigen web van narratieven is dat het mooi past in ontwikkelingspsychologische inzichten. Een gaandeweg complexer wordend zelf naarmate het web van narratieven uitgebreider raakt en de narratieve capaciteiten van mensen toenemen maken past bij ideeën over bijvoorbeeld het ontwikkelen

Ken een ander: De autoriteit van een psycholoog.

van zelfbewustzijn, zelfconcepten, het vermogen tot abstract denken, taligheid en autobiografisch geheugen. Naarmate kinderen ouder worden zullen zij in toenemende mate in staat zijn over zichzelf te vertellen. Waar in het begin zulke uitspraken niet meer zullen zijn als *“ik ging naar de winkel en kreeg een plakje worst. Het was leuk”*, zijn dit ook al mogelijke onderdelen van het narratief web en daarmee van het zelf.<sup>4</sup>

Daarnaast lijkt het ook in het licht van het soort dingen dat psychologen zeggen juist te zijn om te stellen dat zij uitspraken doen over delen van het zelf van hun cliënten, wanneer we uitgaan van een narratief zelf. Psychologen hebben het bijvoorbeeld over ontwikkelingsniveaus, manieren waarop mensen met stress omgaan, karaktertrekken van hun cliënten of gedrags- en cognitiepatronen die hun cliënten hebben. Al deze dingen kunnen prima deel uitmaken van de verzameling narratieven die ik over mijzelf kan vertellen. Hoewel het wellicht wat vreemd is om over jezelf in het jargon van een psycholoog te praten, kan iemand best over zichzelf vertellen hoe zij omgaat met stress. En over je eigen karaktereigenschappen vertellen is eveneens iets dat prima kan. Per slot van rekening zijn het narratieven die over jou gaan. Al deze uitspraken zijn beschrijvingen van de cliënt zelf, en daarmee mogelijke onderdelen van het narratief web waar de cliënt zelf in bestaat. Psychologen baseren zich niet enkel op mentale toestanden die de vorm van narratieven kunnen hebben: ze doen hun uitspraken expliciet in de vorm van beschrijvingen van de persoon.

Nu we enigszins een beeld hebben van waar een psycholoog het eigenlijk over heeft, en de tweede intuïtie die mijn opstandige cliënt verwoordt, namelijk dat een psycholoog het over het zelf van zijn cliënt heeft, is het tijd om aandacht te besteden aan dat andere probleem dat mijn opstandige cliënt opwerpt. Psychologen kunnen dan misschien wel proberen het over het zelf en de mentale toestanden van de cliënt te hebben, maar zijn die toestanden in beginsel wel bereikbaar voor de psycholoog? Mijn opstandige cliënt denkt van niet in ieder geval, en het idee van eerste persoons autoriteit lijkt hem in ieder geval deels in het gelijk te stellen.

---

<sup>4</sup> Zie Katherine Nelsons (2003) werk voor een uitgebreide analyse van hoe een narratieve benadering van het zelf past in zowel ontwikkelingspsychologische als evolutiepsychologische bevindingen.

### 3: Zelfkennis volgens de cliënt: Detectivisme

De opstandige cliënt die stelt dat de psycholoog niet in zijn hoofd kan kijken, en zo niet de cliënt kan kennen zoals deze zichzelf kent, lijkt er van uit te gaan dat hij zichzelf kan kennen door op een of andere manier opzoek te gaan naar zijn zelf ergens binnenin zichzelf. Dit is een vorm van introspectie: door de aandacht inwaarts te richten zaken ontdekken die zich daar bevinden. Hierbij is het belangrijk om op te merken dat dit een actief proces is dat niet vanzelf en constant gaande is: het kost (minimale) moeite om te doen. Daarnaast wordt introspectie over het algemeen gezien als een manier om dingen te ontdekken die op dit moment, of hooguit heel erg kort geleden plaatsvonden. Op zoek gaan naar wat ik eergisteren ook al weer dacht is geen introspectie, maar herinneren (Schwitzgebel, 2017). Dit ontdekken van zulke zaken zou met een soort innerlijk, al dan niet metaforisch, zintuig gaan.

Belangrijk in deze zienswijze is dat de cliënt de enige is die dat innerlijke oog kan gebruiken om uit te vinden in welke mentale toestand hij op dat moment verkeert. Hij zou dus op zoek gaan naar zijn eigen unobservables. Zo blijken die unobservables wel degelijk observeerbaar te zijn, maar wel enkel via dat innerlijke oog van diegene waarvan de unobservables zijn. Er zijn nogal wat verschillende varianten van introspectie, maar ik zal voornamelijk ingaan op één aspect van introspectie, namelijk het idee dat unobservables *reeds bestaande toestanden* zijn, die daadwerkelijk gevonden kunnen worden door middel van introspectie. Hierbij is het belangrijk op te merken dat introspectie geen gebruik maakt van inferenties: het is een niet-gemedieerde manier van het kennen van de eigen mentale toestanden (Armstrong, 1993).

In eerste instantie lijkt dit vrij aardig overeen te komen met alledaagse intuïties. Er zijn zat momenten waarop wij even moeten nadenken wat wij van iets vinden, of hoe we ons precies voelen. Situaties waarin wij bijvoorbeeld onverwacht gevraagd worden: wat vind jij daar nou van eigenlijk?, en we eigenlijk wel iets vinden, maar nog niet exact kunnen formuleren wat precies.

Denk aan een filosofische discussie over wat het zelf nu precies is, en jij wel ideeën hebt hierover omdat je een studie hebt gemaakt over hoe het zelf te kennen is, maar nooit een stevige definitie van het zelf hebt gegeven. In zo'n geval zal het lijken alsof je in jezelf gaat graven naar alle kennis die je hebt over het zelf, en daar iets van een definitie kan vinden. Wanneer je deze gevonden hebt, kan je je er bewust van worden en bijvoorbeeld zeggen: nou, ik denk dat het zelf eigenlijk de combinatie van je hersenen, linker knie en je immateriële ziel is<sup>5</sup>. En hoewel in dit voorbeeld gebruik wordt gemaakt van herinnering, probeer je niet te herinneren wat jouw standpunt is in de discussie. Dat had je nog niet eerder geformuleerd, maar je wordt je er wel bewust van op dat moment.

Een zelfde soort voorbeeld maar dan over emoties: wanneer je lievelingstante na een slopende en mensonterende periode van verval en ziekte overlijdt terwijl jij naast haar bed staat is het best voor te stellen dat wanneer iemand vraagt: wat voel je nu eigenlijk?, jij even moet zoeken naar of je nu opgelucht, bedroefd, geschrokken of wat dan ook bent. Ook in dit geval lijkt het

---

<sup>5</sup> Dit voorbeeld schurkt tevens dicht tegen constitivistische ideeën aan, waarbij de mentale toestanden worden gecreëerd door vast te stellen wat ze zijn. Deze ideeën zijn bijvoorbeeld verder uitgewerkt door Richard Moran (2001) in zijn theorie over deliberative accounts, en door Crispin Wright (2001) in zijn interpretatie van Wittgenstein.

erop dat je in de hoeveelheid van emoties op zoek gaat hoe je je nu voelt. Ook wanneer iemand vraagt: maar wie ben jij nu eigenlijk?, lijkt het redelijk om in jezelf op zoek te gaan naar wie jij nu eigenlijk bent. Met je innerlijke oog ga je op zoek naar die dingen, herinneringen, opvattingen, deugden, zwaktes, en alle relevante eigenschappen die jijzelf bent. Deze zienswijze van het kennen van je unobservables door ze te vinden in jezelf wordt ook wel detectivisme genoemd.<sup>6</sup>

Voor een verdere uitwerking van detectivisme, en ook direct wat er precies mis is met dit idee zal ik in dit hoofdstuk gebruik maken van het werk van David Finkelstein. In zijn boek *Expression and the Inner* (Finkelstein, 2003) besteedt Finkelstein aandacht aan detectivisme, en onderscheidt hij twee verschillende varianten die hij oud en nieuw detectivisme noemt.

Oud detectivisme is iets wat Bertrand Russell (1912) bedacht en hangt nauw samen met zijn ideeën over sense-data. Volgens Russell zijn wij ons altijd *direct bewust* van deze sense-data, middels een innerlijk zintuig. Wanneer ik iets hoor ben ik er volgens Russell dus altijd direct bewust daarvan; er zitten geen (cognitieve) stappen tussen een geluid horen en zich bewust zijn van dat geluid. Volgens Russells oude detectivisme zou hetzelfde gelden voor de mentale toestanden die gaande zijn in ons. Ook deze zijn direct bekend aan ons, middels ons innerlijke zintuig. Het is belangrijk op te merken dat dit innerlijke zintuig ervoor zorgt dat wij zelf de enigen zijn die deze directe toegang hebben, een derde heeft deze toegang niet. Naast de directheid van dit zintuig, wijst Russell er ook op dat dit zintuig complete en onfeilbare informatie geeft. Dit maakt dat ik, en ik alleen, directe toegang heb tot complete en onfeilbare kennis van mijn mentale toestanden. Het idee van onfeilbaarheid lijkt in eerste instantie zo gek niet. Wij genieten immers die fijne eerste persoons autoriteit over uitspraken over onze mentale toestanden, en deze zou verklaard kunnen worden door precies die onfeilbaarheid waar Russell het over heeft. Toch leidt deze onfeilbaarheid direct tot een van de problemen van oud detectivisme, volgens Finkelstein. Volgens hem riekt dit naar een idealistisch soort dualisme, waarbij het innerlijke zintuig een immateriële perfectie moet zijn. Immers, onze materiële zintuigen willen nog wel eens iets missen. Volgens Finkelstein betekent dit dat een onfeilbaar zintuig niet materieel kan zijn. Als dit zo is, dan heeft oud detectivisme akelig veel weg van het soort dualisme waartegen een aantal sterke argumenten bekend zijn<sup>7</sup>.

Laten we nu stilstaan bij de zienswijze die Finkelstein nieuw detectivisme noemt, die overigens ook een idee is van onder andere dezelfde Bertrand Russell als oud detectivisme (Russell, 1921). Nieuw detectivisme onderscheidt zich van oud detectivisme door de claim van onfeilbaarheid te laten varen, en daarmee de noodzaak voor een immaterieel perfect zintuig. Nieuw detectivisme gaat er van uit dat het waarnemen van onze unobservables van een vergelijkbare kwaliteit is als het waarnemen van onze omgeving. Oftewel: innerlijke waarneming zou net zo goed af en toe incompleet of incorrect kunnen zijn, net zoals onze oren en ogen het soms mis hebben.

---

<sup>6</sup> Er is waarschijnlijk nooit een filosoof geweest die zichzelf detectivist heeft genoemd. Bernard Russells ideeën over zelfkennis zijn voorbeelden van detectivistische opvattingen, maar Russell heeft zelf voor zover ik weet de term nooit gebruikt. De term wordt in de literatuur gebruikt om de tegenpositie van expressivisme een naam te geven.

<sup>7</sup> Zie bijvoorbeeld Gilbert Ryles (1973) weerlegging van Descartes substantiedualisme voor een uiteenzetting waarom ideale dingen voor problemen zorgen wanneer we hen willen gebruiken om te verklaren hoe de menselijke geest werkt. Zeer kort gesteld: het lijkt niet mogelijk dat immateriële perfecties interacteren met materiele dingen zoals ons lichaam, wat we wel veronderstellen dat ze doen in het geval van oud detectivisme.

Ken een ander: De autoriteit van een psycholoog.

Het verschil tussen oud en nieuw detectivisme zit in hoe het detecteren van unobservables getypeerd moet worden. In oud detectivisme is dit een heel speciaal proces, dat supernatuurlijke dingen nodig heeft. Nieuw detectivisme zegt dat het klopt dat dit middels detecteren gebeurt, maar dat dit detecteren helemaal niet zo super bijzonder is.

Door het onfeilbare te laten vallen ontdoet nieuw detectivisme zich van de noodzaak een soort dualistische oplossing te vinden, maar blijkt er een ander, wellicht groter, probleem te zijn voor detectivisme. Hoewel het dualistische immateriële aspect inderdaad problematisch is, ligt het probleem niet per se bij de *onfeilbaarheid* van de detectie. Normaal gesproken is iemand juist in zekere zin onfeilbaar in het kunnen aangeven in welke mentale toestand hij of zij verkeert. Als jij zegt: “ik voel me blij”, heb ik heel goede redenen nodig om je aan een sceptisch kruisverhoor te onderwerpen en je uit te horen over waarom je meent te weten dat je je blij voelt. Bij het verwoorden van onze innerlijke toestanden hebben we niet per se redenen nodig om deze staten te verantwoorden. Juist hieruit bestaat eerste persoons autoriteit. Wanneer jij zegt dat je je blij voelt kan je het wel degelijk verkeerd hebben, al dan niet met opzet, maar dit verkeerd hebben komt niet voort uit slecht detectiewerk van je mentale toestand (Ryle, 1973).

Nieuw detectivisme staat toe dat we incorrecte observaties kunnen maken van onze mentale toestanden, omdat het detecteren vergelijkbaar is met het observeren van onze omgeving. Ik kan mij best vergissen wanneer ik probeer te zien welke kleur de ogen hebben van het meisje dat een tafel verderop aan het studeren is. Vanaf mijn eigen tafel zou ik zeggen dat haar ogen licht blauw zijn. Maar wanneer mijn tafelgenoot zegt, “nee hoor, die ogen zijn groen” en ik naar haar toe ben gelopen en nog eens goed gekeken heb (en een beetje vreemde blik heb teruggekregen) blijken ze eerder grijs te zijn. Zulke incorrecte observaties zijn normaal, net als de opmerking van mijn tafelgenoot.

Echter, wanneer nieuw detectivisme stelt dat dezelfde fouten mogelijk zijn wanneer we over onze mentale toestanden spreken en daarmee het terecht is dat anderen deze in twijfel kunnen trekken, is dit op zijn best zeer vreemd. Wanneer het meisje dat ik net in de ogen heb gekeken stelt dat zij hierdoor geïrriteerd is geraakt, kan ik wel proberen mijzelf te redden door te zeggen: “welnee, jij bent eigenlijk diep geveleid door mijn aandacht (kijk nog maar eens goed naar jezelf)”. Maar wanneer ik dat doe, is er geen noodzaak voor het meisje om mijn alternatieve idee te overwegen, zoals die noodzaak er wel was toen mijn tafelgenoot zei dat haar ogen groen zouden zijn. Ze heeft namelijk niet haar mentale toestand van geïrriteerd zijn geobserveerd ergens in zichzelf en vervolgens gemeld aan mij dat ze geïrriteerd is, zoals ik wel observeerde dat haar ogen licht blauw zouden zijn en dit vervolgens meldde aan mijn tafelgenoot. Zij heeft haar geïrriteerdheid direct uitgedrukt in haar opmerking (en wellicht haar frons en opeengeklemd kaken). De irritatie blijkt niet uit iets dat zij geobserveerd heeft in zichzelf, maar uit haar opmerking. Maar hierover later meer, wanneer ik in het volgende hoofdstuk inga op dit uitdrukken van mentale toestanden en hoe dit verband houdt met epistemische toegang tot onze mentale toestanden.

Het probleem van detectivisme, oud en nieuw, zit in de wijze waarop we kennis zouden krijgen van onze mentale toestanden: het detecteren. Zoals hierboven al gesteld staat detecteren incorrecte observaties van onze mentale toestanden toe. Hoewel het goed voor te stellen is dat we soms, achteraf gezien, eerdere uitspraken over onze mentale toestanden niet meer vinden kloppen, maakt dit niet dat wanneer we de uitspraak in eerste instantie deden we een incorrecte rapportage gaven van een mentale toestand die we verkeerd hebben gezien. De eerste persoons

autoriteit die uitspraken als: ‘ik vind’, ‘ik denk’, ‘ik voel’ etc. genieten, maakt dat we normaal gesproken geen reden hebben om kritiek op zulke uitspraken serieus te nemen.

Naast deze ongerijmdheid in het detecteren en eerste persoonsautoriteit is er nog een probleem dat ontstaat wanneer men uitgaat van detectivisme als de wijze waarop mensen kennis krijgen van hun zelf en hun mentale toestanden. Het idee dat mentale toestanden gekend kunnen worden op een vergelijkbare wijze zoals we objecten in onze omgeving kunnen kennen, namelijk door ze op te merken en er vervolgens over kunnen rapporteren, maakt dat er een variant van het Cartesiaanse, dualistische innerlijk theater geïnstalleerd dient te worden. Julia Tanney (2013) merkt op dat eerste persoons autoriteit in detectivistische benaderingen gewaarborgd wordt door het idee dat mentale toestanden te detecteren zijn in een soort metaforisch innerlijk theater, waartoe alleen wijzelf toegang hebben.

Dit sluit nauw aan bij de intuïtie die mijn rebellerende cliënt verwoordt: een soort plek in zichzelf waar zijn mentale toestanden en zijn zelf zich tonen, en waar hij alleen bij kan. Hoewel detectivistische theorieën niet direct een dergelijk innerlijk theater of iets dat daar op lijkt veronderstellen, is het hebben van zo’n theater wel degelijk een gevolg van het uitgangspunt dat kennis van mentale toestanden middels detectie verkregen wordt.

Dit is misschien het makkelijkst uit te leggen aan de hand van de overeenkomsten die detectivisme meent te kunnen veronderstellen tussen het detecteren van onze mentale toestanden en het detecteren van dingen in onze omgeving. Ik gebruik nu even voor het gemak ‘detecteren’ wanneer ik het heb over het waarnemen van onze omgeving, maar het is natuurlijk niets anders dan dat. De vuilnisbak naast mijn tafel kan ik zien en opmerken doordat hij een object is in mijn omgeving.

Daarnaast is het mogelijk, doordat het een object is dat ik kan detecteren, dat ik een onjuiste detectie maak, zoals ik bijvoorbeeld deed met de kleur ogen van het meisje tegenover mij. Ik zou hem echter niet kunnen detecteren wanneer hij geen object, of ding was. Het detecteren maakt dat er dingen moeten zijn, zoals vuilnisbakken, die niet samenvallen met mijn detectie van diezelfde dingen. Ze zijn niet *ontologisch* afhankelijk van de detectie. De vuilnisbak ontstond niet doordat ik hem opmerkte. Detecteren is enkel mogelijk bij dingen die los van deze detectie bestaan. Hoewel het niet direct noodzakelijk is dat mentale toestanden dezelfde soort dingen zijn zoals vuilnisbakken en ogen van meisjes<sup>8</sup>; dat ze in dezelfde ontologische categorieën vallen, is het wel degelijk noodzakelijk voor detectivisme dat mentale toestanden zaken zijn die los van de detectie bestaan. Hierdoor heeft detectivisme een variant van een dualistisch innerlijk theater nodig: een plek waar de reeds bestaande mentale toestanden kunnen bestaan zodat ze te detecteren zijn.

Dus, om alles nog even op een rijtje te zetten: In dit hoofdstuk heb ik de opmerkingen van mijn opstandige cliënt aan een filosofische positie over zelfkennis proberen te verbinden, namelijk een vorm van introspectie die detectivisme genoemd kan worden. Deze positie lijkt in eerste instantie recht te doen aan intuïties over hoe wij kennis krijgen over ons zelf en onze mentale toestanden. Helaas blijken er met de verschillende varianten van dit detectivisme enkele problemen te zijn, die maken dat de positie lastig vol te houden is. Het oude detectivisme kan alleen recht doen aan eerste persoons autoriteit door een ideaal immaterieel zintuig te

---

<sup>8</sup> De vraag is natuurlijk of mentale toestanden überhaupt als dingen getypeerd moeten worden, maar zoals al eerder gezegd: daarover later meer.

Ken een ander: De autoriteit van een psycholoog.

veronderstellen waarmee de introspectie gedaan wordt en de mentale toestanden gedetecteerd kunnen worden. Nieuw detectivisme laat dit immateriële zintuig vallen, maar komt daardoor in de problemen doordat het incorrecte detecties van mentale toestanden moet toestaan. Dit staat haaks op de eerste persoons autoriteit die wij lijken te genieten, die maakt dat wij juist in die gevallen waarin we uitspraken doen over onze eigen mentale toestanden het bij het rechte eind hebben. Uiteindelijk lijkt het onderliggende probleem van iedere vorm van detectivisme het veronderstellen dat onze mentale toestanden reeds bestaande toestanden zijn, die ontologisch onafhankelijk van de detectie zijn. Hierdoor wordt een variant van het dualistische innerlijk theater noodzakelijk, en lijkt detectivisme niet te kunnen ontkomen aan een variant van dualisme.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Een andere prominente, modernere, variant van detectivisme is het 'inner scanning mechanism' dat David Armstrong beschrijft in zijn *A Materialist Theory of Mind* (1993), maar ook deze versie ontkomt niet aan het probleem dat detectie niet te verenigen valt met eerste persoonsautoriteit. Ook materialistische introspectivistsche theorieën moeten toestaan dat introspectie dezelfde soort fouten moet kunnen maken die waaraan het waarnemen van onze omgeving ook onderhevig is.



#### 4: Een andere manier van zelfkennis: Expressivisme

Nu blijkt dat ideeën over je zelf en je mentale toestanden kennen door in jezelf te kijken problematisch zijn, doordat ze of geen recht kunnen doen aan eerste persoons autoriteit of hun toevlucht moeten zoeken tot dualisme, wil ik met een alternatief kunnen komen over hoe je dan wél je zelf en je mentale toestanden kan kennen. In het komende hoofdstuk zal ik een uiteenzetting geven van *expressivisme* als een idee dat uitlegt hoe mensen hun zelf en hun mentale toestanden kunnen kennen, als alternatief voor de eerder afgewezen detectivistische ideeën. Dit expressivisme vindt zijn oorsprong onder andere in delen van het werk van Ludwig Wittgenstein, hoewel het wellicht te ver gaat om Wittgenstein een expressivist te noemen<sup>10</sup>. Hoewel Wittgensteins ideeën gebruikt worden door hedendaagse expressivisten is dit vooral om het originele uitgangspunt van expressivisme te beschrijven<sup>11</sup>.

Voordat ik inga op de filosofische posities van Wittgenstein en de hedendaagse expressivisten wil ik eerst een situatie schetsen om een beetje een idee te krijgen over de intuïties die ten grondslag liggen aan expressivisme, zonder direct alle mogelijke consequenties, haken en ogen uit te werken. Wanneer ik iets over mijzelf vertel geniet ik de speciale autoriteit die eerste persoons autoriteit wordt genoemd. Wanneer ik zeg, “*ik voel me moe*”, heb jij geen reden om de manier waarop ik tot deze uitspraak kom in twijfel te trekken. Je kan misschien zeggen dat je denkt dat ik lui ben en alleen maar zeg dat ik moe ben omdat ik geen zin heb om iets te doen, terwijl ik eigenlijk heel fit ben.

Maar zoals ik in het vorige hoofdstuk al beredeneerd heb, kan jij niet terecht zeggen: “*weet jij dat wel zeker?*”, omdat je denkt dat ik mij oprecht vergis wanneer ik zeg dat ik me moe voel. Maar dat weten we ondertussen. Wat we nog niet weten is wat er nu precies wel gebeurt wanneer ik zeg: “*ik voel me moe*”.

Tegen het einde van het vorige hoofdstuk heb ik al kort opgemerkt dat uitspraken als deze gezien kunnen worden als expressies van mentale toestanden. Kort gesteld houdt dit in dat de mentale toestand niet reeds bestaat, opgemerkt en gerapporteerd wordt, maar dat in de uitspraak zelf de gewaarwording van de mentale toestand plaatsvindt. Belangrijk is hier op te merken dat de mentale toestand niet *ontstaat* door de expressie ervan. In de expressie ligt enkel de manier (en het moment) waarop we onze mentale toestanden kennen. Om het in de termen van het detectivisme uit te drukken: het rapporteren *is* het kennen.

Om verder in te gaan op deze ideeën, en mogelijke consequenties ervan uit te werken wil ik het eerst naar delen van het werk van Wittgenstein kijken. Volgens een expressivistische interpretatie van Wittgensteins latere werken, met name de *Philosophical investigations*, stelt Wittgenstein dat verbale expressies, net als non-verbale expressies geen beschrijvingen van mentale toestanden zijn.

Wittgenstein gaat uit van het idee dat wanneer ik moe ben (in de mentale toestand van moe zijn verkeer) en ik gaap, dit gapen geen resultaat is van dat ik opmerk dat ik moe ben maar de directe uitdrukking ervan. Tot zover niets nieuws. Maar Wittgenstein zou vervolgens menen dat wanneer ik vertel dat ik moe ben, dit het gapen *vervangt*.

---

<sup>10</sup> Crispin Wright (2001) baseert bijvoorbeeld ook zijn ideeën op een interpretatie van Wittgenstein, terwijl Wrights ideeën juist door hedendaagse expressivisten, zoals Finkelstein en Bar-On, worden gebruikt als tegenpositie.

<sup>11</sup> Expressivisme is niet enkel een denkwijze die gebruikt wordt als verklaring voor kennis van het zelf en eigen mentale toestanden. Zo is er ook ethisch expressivisme en esthetisch expressivisme (Bar-On & Sias, 2013).

Ken een ander: De autoriteit van een psycholoog.

The verbal expression of pain replaces crying and does not describe it. (PI 244)  
(Wittgenstein, 1953)

Volgens Wittgenstein zijn zowel het gapen als het vertellen dat ik moe ben dezelfde acties, in de zin dat het beide directe expressies zijn van mijn moeheid. Wanneer ik als baby, toen ik nog geen taal machtig was, gaapte, was dat de manier waarop ik mijn vermoeidheid uitte. Naarmate ik taliger werd, ontstond de mogelijkheid om mijn vermoeidheid ook uit te drukken in woorden. Waar ik eerst enkel kom gapen, is het voor te stellen dat ik rond mijn eerste verjaardag in plaats van gapen ook “*moe!*” kon roepen, en zo verder totdat ik grammaticaal correcte zinnen als “*ik voel me moe*” kon zeggen. Zulke uitdrukkingen zouden *bekentenissen* (in de Engelstalige literatuur: *avowals*) zijn, in plaats van de rapportages waar detectivisme over gaat. Middels deze bekentenissen zouden wij kennis nemen van onze mentale toestanden. Ik merk dat ik moe ben omdat ik gaap, en wanneer gapen vervangen kan worden door de opmerking: “*ik voel me moe*”, kan ik mijn eigen vermoeidheid opmerken door deze uitspraak.<sup>12</sup> Dit betekent niet dat de bekentenis een symptoom van de onderliggende mentale toestand zou zijn. Het lijkt erop dat Wittgenstein er op wijst dat de bekentenissen alles zijn wat we hebben, wanneer we het over mentale toestanden hebben. Een eventuele onderliggende mentale toestand lijkt volgens Wittgenstein in ieder geval niet relevant te zijn.<sup>13</sup>

Echter heeft Wittgensteins zienswijze een bijkomstigheid die hem in de problemen brengt. Neem de opmerking “*ik ben moe*”. Dit is een bekentenis, die in Wittgensteins expressivisme de manier is waarop ik mijn eigen vermoeidheid kan kennen. Vergelijk “*ik ben moe*” nu eens met “*die tafel is rond*”. Deze laatste is geen bekentenis, vervangt niet een of ander non-verbaal gedrag, en heeft eigenlijk niets met mentale toestanden te maken. Het is een beschrijving. Maar zowel de genoemde bekentenis als de genoemde beschrijving hebben wel iets gemeen: van beide is het heel redelijk om te zeggen dat ze kloppen. Ze hebben beide *waarheidswaarde*, ze kunnen correct zijn of ze kunnen dat niet. Het is mogelijk om vast te stellen of de opmerking “*die tafel is rond*” al dan niet correct is: we kijken naar de tafel waar ik het over heb, en zien dan dat deze inderdaad rond is. De mogelijkheid om vast te kunnen stellen of de tafel rond is, maakt dat we kunnen weten dat het een ronde tafel is. Voor de opmerking “*ik ben moe*” lijkt het, zoals eerder gezegd, net als voor de opmerking “*die tafel is rond*” mogelijk om vast te stellen of deze al dan niet juist is. Toegegeven, wie allemaal precies in staat zijn deze vaststelling te maken is een van de problemen waar deze scriptie over gaat, maar de manier waarop de opmerking is geformuleerd doet vermoeden dat deze inderdaad correct of incorrect kan zijn. En net als bij de opmerking over de tafel, maakt dit dat het mogelijk zou moeten zijn om te weten dat ik moe ben.

Neem nu gapen, de non-verbale gedraging die volgens Wittgenstein vervangen kan worden door de opmerking “*ik ben moe*”. Als ik gaap slaat het nergens op om te zeggen dat dit helemaal juist is. Gapen heeft geen waarheidswaarde; het is niet correct of incorrect. En je kan wel weten dat ik gaap, maar het gapen zelf bevat geen kennis, zoals de twee eerder genoemde opmerkingen

---

<sup>12</sup> ‘Opmerken’ klinkt misschien nog wat vreemd in deze zin, maar het gevoel dat je je na een gaap ineens realiseert dat je moe bent, is iets dat wellicht herkenbaarder is.

<sup>13</sup> Merk op dat hier het voorlopige onderscheid tussen gedrag en mentale toestanden zoals ik dat aan het begin van het tweede hoofdstuk voor de vuist weg maakte vervalt.

Ken een ander: De autoriteit van een psycholoog.

dit wel doen. Weten dat ik gaap zou vergelijkbaar zijn met weten dat ik gezegd heb dat ik moe ben of dat die tafel rond is. Hier zie je een probleem ontstaan voor Wittgenstein: de gaap zonder waarheidswaarde kan worden vervangen door de opmerking die wel waarheidswaarde lijkt te hebben. Wittgenstein lijkt dit op te lossen door te stellen dat bekentenissen inderdaad geen waarheidswaarde hebben.

I can know what someone else is thinking, not what I am thinking. It is correct to say “I know what you are thinking”, and wrong to say “I know what I am thinking”. (PI II, xi p. 222) (Wittgenstein, 1953)

It can't be said of me at all (except perhaps as a joke) that I *know* that I am in pain. What is it supposed to mean – except perhaps that I *am* in pain? Other people cannot be said to learn of my sensations *only* from my behaviour, - for I cannot be said to learn of them. I *have* them. The truth is: it makes sense to say about other people that they doubt whether I am in pain; but not to say it about myself. (PI 246) (Wittgenstein, 1953)

Dit klinkt gewichtig, en in combinatie met zijn ideeën over hoe bekentenissen non-verbaal gedrag vervangen zoals in het tweede citaat wellicht zelfs overtuigend. Toch lijkt het vreemd dat er een dergelijk verschil tussen uitspraken (zinnen) bestaat die zo sterk op elkaar lijken en die we in de dagelijkse realiteit kriskras door elkaar gebruiken. Een uitspraak als “*ik ben blij want die tafel is rond*” lijkt een normale, goedlopende zin. Volgens Wittgenstein zou dit een zin zonder waarheidswaarde moeten zijn, aangezien het een bekentenis is. Het tweede gedeelte echter heeft wanneer het los van de rest vermeld zou zijn wél waarheidswaarde: we kunnen vaststellen of de tafel rond is. Wittgensteins opmerking dat bekentenissen geen waarheidswaarde kunnen bezitten gaat ten koste van de *semantische continuïteit* die in het gebruik van deze opmerkingen wel bestaat (Bar-On, First-person authority: dualism, constitutivism and neo-expressivism, 2009). Bekentenissen zijn op dezelfde wijze opgebouwd als niet-bekentenissen; ze hebben dezelfde syntactische formulering, en het is correct om ze door elkaar te gebruiken en te combineren. Een ander voorbeeld waarmee misschien duidelijker wordt wat er precies zo gek is aan het idee dat bekentenissen geen waarheidswaarde hebben is het volgende. Ik kan zeggen “*Ik ben moe*”. Die zin lijkt hetzelfde uit te drukken wanneer ik over mij zelf in de derde persoon spreek en zeg “*Steffan is moe*”. Deze laatste variant is echter wel weer beschrijvende zin die waarheidswaarde kan hebben, terwijl deze zin precies dezelfde informatie aan jou biedt (en mij aangezien het een expressie is) als de opmerking “*ik ben moe*”. Hoewel Wittgensteins consequente doorvoering van de inwisselbaarheid tussen non-verbale expressieve gedragingen en bekentenissen tot problemen van semantische aard leiden, lijkt het kernidee van zijn expressivisme wel te passen bij hoe mensen zich van huilende en gapende baby's tot taalvaardige volwassenen ontwikkelen. Daarnaast lijkt de eerste-persoons autoriteit gegarandeerd te zijn in Wittgensteins expressivisme. In de recentere varianten van expressivisme blijft dit kernidee centraal staan, maar wordt er tevens geprobeerd om de semantische continuïteit tussen bekentenissen en andere uitspraken te bewaren. In het komende deel van dit hoofdstuk zal ik ingaan op het neo-expressivisme van Dorit Bar-On. Zij doet een poging om het idee van kennis krijgen over onze eigen mentale toestanden middels bekentenissen te combineren met het idee dat bekentenissen ook waarheidswaarde bezitten.

Ken een ander: De autoriteit van een psycholoog.

Volgens Bar-On (2004) kunnen bekentenissen waarheidswaarde hebben doordat ze worden geformuleerd als uitspraken die waar of onwaar kunnen zijn, namelijk zinnen. Hoewel de uiting van de bekentenissen direct is en niet gemedieerd door innerlijke observatie of iets dergelijks, worden ze wel uitgedrukt in zinnen waarvan we kunnen zeggen of ze waar of onwaar zijn. Wanneer ik zeg dat ik vrolijk ben (wanneer ik de bekentenis uit dat ik vrolijk ben), en ik ook daadwerkelijk in een mentale toestand van vrolijkheid verkeer, dan lijkt het voor de hand te liggen dat mijn uitspraak waar is. En dat moet de expressivist ook zeggen, aangezien een expressie het enige is wat we hebben als we het over mentale toestanden hebben. Volgens Bar-On is het mogelijk om dit te stellen doordat bekentenissen altijd *over een specifiek individu in de wereld gaan*. Doordat ze ergens over gaan, kunnen ze waar of onwaar zijn. Onware bekentenissen zijn uitzonderlijk, en vormen een uitdaging voor Bar-On, die ze naar mijn idee niet volledig het hoofd weet te bieden. Maar daarover meer in het volgende hoofdstuk.

Hoewel bekentenissen dus weldegelijk waarheidswaarde hebben zijn ze in de epistemische zin van het woord niet gegrond in een of andere reden of bevinding, zoals ik in het vorige hoofdstuk heb proberen uiteen te zetten. Een toevoeging aan wat ik in het vorige hoofdstuk heb geschreven die hier op zijn plek is, is dat Bar-On opmerkt dat bekentenissen niet alleen niet gegrond zijn in een detectie over de inhoud van de bekentenis, maar tevens over *wie* deze inhoud heeft. Met andere woorden: niet alleen kan ik mij er normaal gesproken niet vergissen in welke mentale toestand ik uitdruk in mijn bekentenis, ook kan ik mij er niet in vergissen dat ik degene ben die in die mentale toestand verkeert. Dit scheidt bekentenissen van andere uitspraken over dingen in de wereld.<sup>14</sup> Mede hierin schuilt mijn inziens ook de prima facie waarborging van de eerste persoons autoriteit door expressivisme. Hoewel de bekentenis net zo goed door anderen (ook psychologen) opgemerkt kan worden en kunnen deze anderen op deze wijze kennis nemen van de bekende mentale toestand, kan alleen degene wiens mentale toestand het is deze bekennen. Samen met de grondloosheid die bekentenissen hebben waardoor het niet mogelijk is om de mist in te gaan zoals dit bij detectivisme wel mogelijk is, lukt het expressivisme om zo de eerste persoons autoriteit te waarborgen.

Bar-on (2004; 2009; 20011) baseert zich deels op een onderscheid dat Wilfred Sellars maakt tussen twee verschillende soorten expressies, namelijk: s-expressies en a-expressies. Hoewel Sellars ook de term 'expressie' gebruikt, is hij overigens geen expressivist. De manier waarop hij de term 'expressie' gebruikt is veeleer in de algemene zin van het woord: expressies als dingen die gezegd, gedacht of geschreven kunnen worden, en niet per se uitspraken die uitdrukking geven aan mentale toestanden.

S-expressies zijn semantische-expressies, en worden getypeerd door de relatie tussen een uitspraak (of gedachte) en de betekenis van die uitspraak. Een voorbeeld van zo'n s-expressie is de zin 'het waait in Oeganda'. Deze zin drukt de notie uit dat het waait in Oeganda, maar niet een of andere mentale toestand waarin iemand verkeert.

A-expressies daarentegen, zijn actie-expressies, waarbij iemand wel een staat van zichzelf uitdrukt door moedwillig iets te doen, en dat doen kan prima iets zeggen zijn. Wanneer ik bijvoorbeeld zeg dat het toch zo waardeloos is dat Roda JC zo'n ontzettend matig seizoen heeft, druk ik mijn teleurstelling uit in een a-expressie; ik doe (zeg) iets waarmee ik mijn mentale

---

<sup>14</sup> Bar-On stelt dat er uitzonderlijke gevallen zijn waarin iemand zich wel degelijk kan vergissen in de mentale toestand die uitgedrukt wordt, wat noodzakelijk lijkt gezien haar stelling dat bekentenissen waarheidswaarde hebben. Hieraan zal in het volgende hoofdstuk uitgebreider aandacht worden besteed.

toestand uitdruk. Het onderscheid tussen de s-expressies en de a-expressies zit er in dat de s-expressies getypeerd worden door een verband tussen een zin en de betekenis van die zin, en a-expressies door een verband tussen een persoon en een mentale toestand.<sup>15</sup>

Belangrijk om op te merken is dat, volgens Bar-On, a-expressies niet direct hetzelfde zijn als bekentenissen zoals deze in expressivisme worden gezien. In eerste instantie lijken ze inderdaad bijzonder veel hierop, maar het is niet noodzakelijk dat het gene dat iemand moedwillig doet wanneer hij een a-expressie uit, ook daadwerkelijk het uitdrukken zelf is. Dat kan wel, maar het is gebruikelijker dat het gedrag waaruit de mentale toestand blijkt moedwillig gedaan wordt, en niet het uitdrukken van de mentale toestand. Wanneer ik iemand in de armen val omdat ik zo blij ben om hem of haar te zien, is dat meestal zo omdat ik diegene moedwillig in de armen wil vallen, niet direct dat ik moedwillig mijn blijdschap om diegene weer te zien wil uit te drukken. Die blijdschap blijkt wel uit het in de armen vallen, maar dat uitdrukken was het gedrag dat ik in eerste instantie beoogde. En dit is precies hoe de bekentenissen volgens Bar-Ons neo-expressivisme werken: acties waaruit de mentale toestand blijkt, zonder dat deze mentale toestand reeds gekend is, of iets anders is dan de bekentenis.

Bar-on (2009) gebruikt de twee verschillende soorten expressies waar Sellars het over heeft om een verschil tussen non-verbale expressies zoals gapen en bekentenissen als *'ik ben moe'* aan te duiden, een verschil dat in Wittgensteins expressivisme niet bestond. Volgens Bar-on zijn beide a-expressies zoals Sellars ze voorstelt, maar zijn non-verbale expressies geen als s-expressies. Door gebruik te maken van het onderscheid tussen a-expressies en s-expressies, lijkt Bar-on in staat te zijn om te kunnen gaan met het probleem dat non-verbale expressies geen waarheidswaarde hebben en bekentenissen wel. Hoewel beide inderdaad uitdrukkingen van mentale toestanden kunnen zijn, en dus mogelijkheden bieden om deze mentale toestanden te kennen, maakt het niet hebben van s-expressieve waarde van non-verbale expressies dat deze ook geen waarheidswaarde kunnen hebben. Immers hebben non-verbale expressies geen semantische inhoud die waar of niet waar kan zijn.

Om kort de punten aangestipt in dit hoofdstuk weer te geven, voordat ik aandacht besteed aan enkele mogelijke beperkingen van het neo-expressivisme: Expressivisme stelt dat wij middels bekentenissen weten van onze mentale toestanden. Deze bekentenissen zijn alles wat we hebben als we het over mentale toestanden hebben; er zijn geen onderliggende mentale toestanden. Bekentenissen zijn grondloze expressies, die volgens Wittgenstein inwisselbaar zijn met non-verbale expressies. Deze inwisselbaarheid zorgt echter voor problemen op het gebied van semantische continuïteit waardoor Wittgensteins expressivisme afgewezen dient te worden. Het idee van zelfkennis van bekentenissen klopt volgens Bar-On niettemin. In haar neo-expressivisme verenigt zij dit idee onder andere met een theorie van Sellars om te kunnen beargumenteren dat bekentenissen wel degelijk waarheidswaarden kunnen hebben.

## 5: Uitdagingen voor Neo-expressivisme

---

<sup>15</sup> Bar-On heeft het ook nog over C-expressies in een andere publicatie (Bar-On, 2011), waarmee zij causale-expressies bedoeld. Deze zouden gekenmerkt worden door een causale relatie tussen de expressie en hetgeen de expressie uitdrukt.

Nu we een schets hebben van neo-expressivisme wil ik voordat ik inga op wat deze zienswijze precies kan betekenen voor een psycholoog eerst stilstaan bij een aantal problemen voor expressivisme die opdoemen. Het neo-expressivisme van Bar-On klinkt aardig wanneer we iemand voorstellen die bekentenissen doet over *huidige* mentale toestanden, geen *negatieve* bekentenissen doet en diegene *oprecht* is in zijn bekentenissen. Maar, mensen hebben het ook over dingen die ze vroeger dachten, mensen kunnen vertellen wat ze juist niet denken of voelen en mensen kunnen liegen en acteren. Bij deze drie moeilijkheden voor neo-expressivisme wil ik stilstaan in dit hoofdstuk, teneinde mijn schets van Bar-Ons neo-expressivisme uit te breiden. Over bekentenissen over eerdere mentale toestanden kan ik kort zijn: die zijn niet middels expressivisme te kennen. Bar-On heeft het specifiek over “*present states of mind*” (e.g. Bar-on, 2011), huidige mentale toestanden als de soort mentale toestanden waarover expressivisme het heeft, en waarvoor eerste persoons autoriteit juist zo speciaal is. Datgene wat ik gisteren dacht kan ik niet op dit moment kennen door er direct expressie aan te geven, zoals ik dat wel kan bij mij huidige mentale toestanden.<sup>16</sup> Eerdere mentale toestanden zijn te kennen door herinnering. En hoewel het mogelijk lijkt te zijn om een oude mentale toestand te herinneren, die toestand weer te actualiseren en vervolgens over die opnieuw geactualiseerde toestand een bekentenis te doen, is dit geen bekentenis van de over de originele, herinnerde toestand<sup>17</sup>.

Negatieve bekentenissen vormen volgens Bar-On (2004) eveneens geen probleem voor haar neo-expressivisme. Uitspraken als “ik ben niet moe” en “ik denk niet dat het vandaag gaat regenen” lijken net als bekentenissen direct en grondloos geuit te worden. Tevens lijkt degene die zulke uitspraken doet dezelfde autoriteit te hebben over zijn uitspraak als bekentenissen genieten. Eerste persoons autoriteit lijkt gewaarborgd te zijn in negatieve bekentenissen. Maar, een negatieve bekentenis kan geen expressie zijn van een mentale toestand, gezien de mentale toestand waarover de bekentenis gaat juist ontkend wordt. Volgens Bar-On zijn de meeste negatieve bekentenissen geen bekentenissen over de afwezigheid van een mentale toestand, maar eigenlijk bekentenissen over de tegengestelde mentale toestand. Wanneer ik zeg “ik denk niet dat het vandaag zal regenen”, komt dat op hetzelfde neer als “ik denk dat het vandaag droog blijft”. Volgens Bar-On gaat dit sowieso op voor antwoorden op vragen naar onze mentale toestanden. Overigens moet ‘tegengestelde’ hier volgens mij vrij ruim worden opgevat. Een uitspraak als “ik ben niet boos” zou zowel “ik ben blij” of “ik ben tevreden” of iets dergelijks kunnen betekenen. Dit maakt mijn inziens het interpreteren van zulke uitspraken als bekentenissen lastiger dan het interpreteren van gewone bekentenissen.

Bar-On lijkt echter niet uit te kunnen sluiten dat een uitspraak als “nee, ik denk dat niet” enkel dat betekent en verder geen tegengestelde mentale toestand uit kan drukken. Volgens Bar-On (2004) kunnen zulke uitspraken echter niet gezien worden als bekentenissen, daar het volgens haar enkel mogelijk is om te spreken van een puur negatieve bekentenis wanneer deze gebaseerd is op introspectie. Dit klinkt wellicht vreemd wanneer we het afwijzen van detectivisme in hoofdstuk drie in herinnering roepen, maar het punt is niet dat introspectie onmogelijk of onzinnig zou zijn. Het punt was dat eerste persoons autoriteit niet gewaarborgd kan worden door een idee van zelfkennis middels een vorm van introspectie. Bar-On (2004)

---

<sup>16</sup> Ik kan wel expressie geven aan het herinneren van de toestand.

<sup>17</sup> Herinneringen zijn uiteraard wel degelijk belangrijk in de psychologie praktijk. Hierin blijkt dat expressivisme voor huidige mentale toestanden een uitkomst biedt voor mijn probleem, maar dat het punt van mijn opstandige cliënt voor herinneringen wellicht blijft staan.

stelt dan ook dat puur negatieve bekentenissen niet de immuniteit tegen scepsis genieten die bekentenissen wel hebben. Dit maakt dat puur negatieve *bekentenissen* onmogelijk zijn. Het zijn eigenlijk normale positieve bekentenissen, of negatieve *zelfrapportages*, hoewel deze laatsten net zo goed betwijfeld kunnen worden als ieder andere soort rapportage.

Acteurs en leugenaars bieden mijn inziens een interessante uitdaging voor expressivisme. Immers gebruiken zij zinnen die bekentenissen zouden kunnen zijn, maar verkeren zij niet in de mentale toestanden waarover hun uitspraken gaan. De neo-expressivistische draai die we aan negatieve bekentenissen kunnen geven werkt hier helaas niet, aangezien negatieve bekentenissen of eigenlijk geen bekentenissen zijn maar negatieve zelfascripties of geen reden geven tot scepsis over hun juistheid omdat ze eigenlijk positieve bekentenissen zijn. Het werk van acteurs en leugenaars lijkt wel reden tot scepsis te geven. Wat blijft er over van de mogelijkheid om mentale toestanden te kennen door middel van expressie, wanneer we precies dezelfde uitspraken kunnen doen terwijl anderen goede redenen hebben om te stellen dat wij helemaal niet in de corresponderende mentale toestand kunnen verkeren? Wanneer zoiets gebeurt zouden we niet kunnen spreken van bekentenissen.

Bar-On meent dat haar neo-expressivisme hier wel degelijk mee om kan gaan. Hiervoor dienen we terug te grijpen op het originele idee van het neo-expressivisme: dat bekentenissen waarheidswaarde hebben. Waar normaal gesproken een bekentenis altijd waar zal zijn, is het volgens Bar-On niet onmogelijk dat bekentenissen niet waar zijn. Zij verwerpt expressivistische ideeën die stellen dat een bekentenis conceptueel garandeert dat degene die de bekentenis doet ook in de bekende toestand verkeert.

Volgens Bar-On (2004) vergeten degenen die zulke expressivistische ideeën verdedigen het verschillen tussen de mentale toestand X uitdrukken en de *eigen* mentale toestand X uitdrukken. Wanneer iemand zijn eigen mentale toestand X bekent is het natuurlijk waar dat diegene in toestand X verkeert. Volgens Bar-On is het echter ook mogelijk dat iemand daadwerkelijk een bekentenis doet zonder in de corresponderende mentale toestand te verkeren. Bar-On is genoodzaakt deze bewering te doen vanwege haar nadruk op het idee dat bekentenissen ook waarheidswaarde kunnen hebben. Dit zou een loze toevoeging zijn aan expressivisme wanneer alle bekentenissen per definitie waar zouden zijn, vandaar dat Bar-On de mogelijkheid tot onware bekentenissen moet toestaan.

Bar-On ondersteunt dit idee met het voorbeeld van iemand die bij de tandarts zit en het uitschreeuwt van de pijn, nog voordat de tandarts met zijn boor in de buurt van zijn gebit is geweest. Diegene lijkt volledig oprecht in zijn uiting van pijn, behalve dat de oorzaak van de pijn niet bestaat en daarmee de pijn zelf ook niet kan bestaan. Volgens Bar-On is dit een voorbeeld van iemand die daadwerkelijk pijn bekent, maar niet zijn eigen pijn.

Deze draai aan bekentenissen lijkt wat vreemd, maar Bar-On (2004) tracht dit te verduidelijken door te wijzen op het verschil tussen handeling en de uitkomst van een handeling. Volgens Bar-On zijn bekentenissen intentionele handelingen, maar zullen intentionele handelingen altijd deels in termen van de intentie en deels in termen van de uitkomst worden begrepen. Wanneer ik het licht wil uit doen en op de schakelaar druk, zal je van mij zeggen dat ik het licht uitdoe. Maar wanneer ik het licht uit wil doen en op de schakelaar druk, en dus precies hetzelfde doe, maar het licht niet uitgaat, zal je niet zeggen dat ik het licht uit aan het doen ben. In plaats daarvan kan je zeggen dat ik probeer het licht uit te doen, maar dat het mislukt. Niettemin zal

Ken een ander: De autoriteit van een psycholoog.

ik in beide gevallen op het moment dat ik op de schakelaar druk zeggen dat ik het licht aan het uit doen ben.

Volgens Bar-On (2004) geldt dit ook voor de tandartspatiënt die schreeuwt dat het pijn doet: zijn schreeuw is net zo direct, ongemedieërd en grondloos als iedere andere bekentenis, alleen verkeert de patiënt niet in een toestand van pijn. Doordat wij het resultaat zien en horen, dat volgens ons niet overeen kan stemmen met de toestand waarin de patiënt verkeert zijn wij geneigd te zeggen dat de patiënt zich vergist. Met vergissen bedoelt Bar-On hier dat de patiënt abuis *is*, en niet dat hij een vergissing *begaat*. Wanneer iemand een vergissing begaat zou dit enkel kunnen door uit te gaan van een detectivistische benadering van bekentenissen waarbij iemand zijn eigen mentale toestanden niet of verkeerd herkent. Simpelweg abuis zijn lijkt meer in lijn te zijn met expressivisme, daar het niet uitgaat van een verkeerde detectie.

Volgens Bar-On gaat iets vergelijkbaars op voor acteurs, zij het dat we van hen niet zullen zeggen dat zij zich vergissen. Ook zij drukken mentale toestanden uit, hoewel dit niet noodzakelijk hun eigen toestanden zijn. Maar, wanneer we het onderscheid dat Bar-On van Wilfrid Sellars leent uit het vorige hoofdstuk tussen verschillende soorten expressies erbij halen valt wel een groot verschil op tussen de tandarts patiënt en de acteur. De acteur lijkt een a-expressie te doen wanneer hij zegt dat hij pijn heeft, maar hij doet enkel een s-expressie met zichzelf als onderwerp. Hetzelfde geldt voor een leugenaar; beiden zijn personen die enkel s-expressies uiten over zichzelf, in plaats van ook de a-expressies die nodig zijn om van bekentenissen te spreken. De patiënt daarentegen doet zowel een a-expressie als een s-expressie, wanneer hij schreeuw dat hij pijn heeft, zij het dat we redenen menen te hebben om aan te nemen dat de patiënt niet in een toestand van pijn kan verkeren.

Maar dan nog blijft er volgens mij een ander probleem over bij deze zienswijze. Het lijkt zo te zijn dat het enige criterium dat Bar-On geeft om te kunnen stellen dat iemand simpelweg abuis is in zijn bekentenissen, een objectief oordeel van derden is. Een oordeel waarbij niet alleen de intentie van de handeling, maar ook het resultaat van de handeling in wordt gewogen. Aangezien iemand die abuis is wel oprecht is in zijn bekentenis en de bekentenis verder alle kenmerken heeft van een bekentenis zal diegene zelf waarschijnlijk niet ook nog eens vertellen dat hij eigenlijk niet in een toestand van pijn verkeert. Dat zullen alleen anderen doen die concluderen dat diegene helemaal geen pijn kan hebben. De tandartspatiënt zal volhouden dat hij pijn heeft, en hooguit achteraf door beredeneren dat hij inderdaad helemaal geen pijn kon hebben.

Maar, gezien het Bar-Ons punt (en dat van Wittgenstein) lijkt te zijn dat bekentenissen alles zijn wat we hebben als het om mentale toestanden gaat, blijft de vraag staan of er geen manier is voor het neo-expressivisme om om te kunnen gaan met uitingen die blijkbaar geen bekentenissen kunnen zijn, maar wel dezelfde soort uitspraken zijn. Want als de bekentenis alles is wat we hebben als het om mentale toestanden gaat, kunnen we dan ooit onderscheid maken tussen oprechte bekentenissen en leugens, vergissingen en acteerwerk? Ook al meen ik als toeschouwer van de tandartspatiënt te kunnen beweren dat hij helemaal geen pijn heeft, hij zal net zo goed vol kunnen houden dat hij dat wel degelijk heeft. Zo lijken we terug bij af te zijn bij mijn originele probleem: hoe kan een dergelijke impasse worden voorkomen?

Mijn antwoord hierop ligt in het verlengde van wat ik in het tweede hoofdstuk van deze scriptie heb geschreven. Daar suggereerde ik dat een psycholoog het heeft over mentale toestanden en het zelf van de cliënt. Tot dusver heb ik expressivisme vooral behandeld als een wijze om je



eigen mentale toestanden te kennen. Nu wil ik dit uitbreiden met het idee dat ook het zelf gekend kan worden middels bekentenissen, maar dat er wel een zekere wisselwerking tussen bekentenissen en het zelf plaats kan vinden die minder voor de hand liggend is tussen mentale toestanden en bekentenissen.

Ik schreef dat het zelf te typeren valt als een fictief, niet compleet grijpbaar zwaartepunt van een web van narratieven. Ik wil niet beweren dat het hele zelf te kennen is middels een bekentenis, of uit te drukken in één bekentenis. Maar de afzonderlijke narratieve flardjes waaruit het hele web is opgebouwd en die daarmee bepalend zijn voor het zelf zijn dat wel. Het gaat wellicht te ver om ieder bekentenis, zoals “ik ben blij”, een narratief te noemen. Dennett lijkt zulke triviale narratieven niet voor ogen te hebben, hoewel hij geen duidelijk criterium geeft wanneer een narratief te triviaal zou worden<sup>18</sup>. Maar zelfs wanneer afzonderlijke, korte, enigszins triviale bekentenissen geen narratieven op zich zijn, vallen ze wel in het web van narratieven te passen. Om het in Dennetts metafoor te passen het zijn flardjes waaruit een draad in het web gesponnen kan worden. Een bekentenis als “ik ben blij” kan eenvoudig in een groter narratief gepast worden. Narratieven zijn onder andere opgebouwd uit kleine triviale zelfbeschrijvingen.

Neem de bekentenis “ik ben blij”. Als narratief stelt dit niet veel voor (hoewel het voor een tweejarige al heel wat is), maar het is wel een mentale toestand waarin ik nu verkeer. Wanneer ik mijn verhaal uitbreid tot “ik ben blij, want ik ben afgestudeerd van mijn filosofie studie” krijgt het al iets meer inhoud: hieruit blijkt dat ik een afgestudeerd filosoof ben. Zo wordt de eenvoudige bekentenis van mijn huidige mentale toestand meer verweven in een groter verhaal over mijzelf. Maar ik denk niet dat het per se in strijd is met Dennetts theorie wanneer er iemand zou bestaan die nooit iets anders dan die ene blijdschap heeft beleefd, en wiens narratief daardoor over niets anders zal gaan dan een beschrijving van die ervaring van blijdschap. En hoewel dit vrij onwaarschijnlijk klinkt lijken veralgemeniseringen van bekentenissen zoals “ik ben een blij persoon” zondermeer te passen in een narratief zelf. Merk overigens op dat de eerste bekentenis “ik ben blij” een bekentenis van een emotie is, terwijl de veralgemenisering van die bekentenis eerder een positionele attitude is.

Een bekentenis in de vorm van een uitspraak over mijzelf draagt bij aan het web van narratieven en daarmee aan mijn zelf<sup>19</sup>. Ik denk dat hierin mogelijk de uitkomst te vinden is voor neo-expressivisme om om te gaan met personen die welbewust dingen zeggen die net zo goed bekentenissen kunnen zijn, maar niet in de corresponderende mentale toestand verkeren. Doordat bekentenissen expressies kunnen zijn van een van de narratieve flarden die het zelf bepalen, beïnvloeden zij daarmee het zelf op hun beurt. Maar hetzelfde geldt voor de dingen die acteurs en leugenaars zeggen over zichzelf. Ook deze uitspraken worden gepast in het web van narratieven, hoewel die niet direct een coherent geheel hoeven te vormen met het zwaartepunt van dat web.

---

<sup>18</sup> Volgens Galen Strawson (2004) zijn zulke triviale narratieven onzinnig, en verdienen ze niet de status van narratief. Hij stelt dat narratieve sowieso niet de enige juiste manier zijn om het zelf te typeren, en gebruikt juist de onzinnigheid van triviale narratieven als argument tegen narratieve theorieën over het zelf.

<sup>19</sup> Dit is het soort wisselwerking tussen bekentenissen en het zelf waar ik eerder over schreef. Een dergelijk verband bestaat mijn inziens niet tussen bekentenissen en mentale toestanden. Een mentale toestand bestaat niet *dankzij* de bekentenis waardoor deze geuit wordt, waar het zelf wel (deels) is wat het is vanwege bekentenissen. Dit komt neer op het verband tussen mentale toestanden en het zelf waar ik in het tweede hoofdstuk al op wees: het zelf wordt deels gevormd door alle mentale toestanden waarin iemand verkeert of ooit heeft verkeerd.

Ken een ander: De autoriteit van een psycholoog.

Herinner de eigenschap van zwaartepunten dat zij niet op één plek vastliggen. Deze flexibiliteit die de theorie van Dennett het zelf verschaft biedt uitkomst voor het neo-expressivisme om om te gaan met mensen die wij acteurs of leugenaars noemen. Een uitspraak over jezelf kan het zwaartepunt van je narratieve web beïnvloeden, ongeacht of deze een bekentenis is zoals Bar-On ze graag ziet, of slechts een s-expressie met jezelf als onderwerp. In het extreme doorgetrokken wordt liegen over jezelf hiermee onmogelijk: iedere uitspraak over jezelf past uiteindelijk in het narratieve web en daarmee in je zelf. Hierbij lijkt het wel noodzakelijk te zijn dat jezelf doorhebt dat wat je zegt in eerste instantie niet geheel in lijn is met je zelf. Zolang je dit niet doorhebt zou het wel mogelijk kunnen zijn om *tegen* jezelf te liegen. Door een idee als zelfbedrog of liegen in je narratieve web op te nemen kan het web van narratieven weer een consistent geheel worden gemaakt. Merk ook op dat de invloed die anderen op het web van narratieven kunnen uitoefenen hier een rol kan spelen. Zelfs wanneer iemand zelf niet weet dat hij zichzelf voorliegt kan het voor anderen wel duidelijk zijn. Wanneer een leugenaar wordt herkend als leugenaar zijn de tegenstrijdigheden die hijzelf vertelt te begrijpen. Het idee van liegen zou dan de rol van een soort meta-narratief vervullen, waaronder alle tegenstrijdige narratieven samen passen. Wanneer een dergelijk meta-narratief niet geformuleerd wordt, en je narratief web inconsistent blijft zouden we kunnen spreken van meerdere zwaartepunten in het narratieve web. Maar, het lijkt mij niet heel vreemd dat wanneer je door veelvuldig liegen elkaar tegensprekende narratieve zwaartepunten ontwikkelt dit een reden kan zijn om eens te gaan praten met een psycholoog.

## 6: Expressivisme in de psychologiepraktijk

Na in de voorgaande vier hoofdstukken uiteen te hebben gezet waar een psycholoog het over heeft, hoe zelfkennis mogelijk werkt, en hoe deze twee dingen met elkaar verband houden, wil ik in dit laatste hoofdstuk terugkomen op het probleem dat het startpunt van dit filosofisch onderzoek was. Kan een psycholoog dingen over zijn cliënt zeggen met een even zwaar wegende autoriteit als wanneer de cliënt zelf dingen over zichzelf zegt? Ik ging in eerste instantie uit van de intuïties van een fictieve cliënt die stelde dat ik niet zijn gedachten kon lezen, en dat hij daarom sowieso een speciale autoriteit op het gebied van zichzelf was. Dit zou een probleem zijn aangezien psychologen het over mentale toestanden hebben, die intuïtief als 'binnenin' mensen gedacht worden, en die volgens mijn opstandige cliënt buiten het bereik van de psycholoog liggen. Ik zocht mijn heil in het expressivisme, als een idee over zelfkennis. Door de rol die expressivisme aan bekentenissen (en andere vormen van expressie) toekent, doet er zich mijn inziens een mogelijkheid voor de psycholoog voor om een weerwoord te hebben tegen zijn opstandige cliënt. Wanneer een cliënt een bekentenis doet in het bijzijn van de psycholoog, en zelf op die wijze kennis neemt van de bekende eigen mentale toestand, is de psycholoog in de gelegenheid die bekentenis mee te krijgen.

Dit zou ook kunnen wanneer de cliënt gelijk had, en hij zijn mentale toestanden middels detectie zou kunnen kennen. Wanneer de cliënt in dat geval geen zin had om iets te bekennen zou de psycholoog niets te weten kunnen komen van de mentale toestanden en daarmee hele delen van het zelf van de cliënt. Maar, expressivisme leert ons dat de cliënt door niets anders dan expressie kennis kan nemen van zijn huidige mentale toestanden, waardoor de cliënt niet anders kan dan dingen bekennen wanneer hij meent te kunnen zeggen dat hij op dit moment dingen over zichzelf weet. Zijn mentale toestanden zijn niet principieel onbereikbaar voor de psycholoog. Het expressivisme verplaatst de plek waar we kennis kunnen nemen van mentale toestanden naar de buitenkant.

Hoewel een cliënt ervoor kan kiezen te zwijgen, lijkt het sterk dat de cliënt zich volledig weet te onthouden van welke expressie dan ook. Wellicht een beetje flauw, maar het zwijgen zelf kan wellicht als een expressie van de weerwil van de cliënt gezien worden. In ieder geval zullen zowel de psycholoog en de cliënt het met dezelfde dingen moeten doen als het om kennis nemen over de huidige mentale toestanden en die delen van het zelf van de cliënt die hun oorsprong vinden in de eigen mentale toestanden gaat. Hierdoor kan de cliënt niet langer volhouden dat hij lekker wel toegang heeft tot zijn eigen mentale toestanden waar de psycholoog dat niet heeft. Er blijft wel altijd ruimte voor hoe een bekentenis geïnterpreteerd kan worden. Denk aan het verschil tussen een gaap uit vermoeidheid en een gaap omdat iemand anders ook gaapt. Maar, dit probleem van hoe bekentenissen te interpreteren gaat echter niet enkel op voor expressivisme: iedere zienswijze die belang hecht aan gedrag in het kennen van het mentale zal hiermee te maken krijgen. En hoewel het neo-expressivisme zoals ik het heb beschreven in deze scriptie niet de mogelijkheid lijkt te bieden om het complete zelf van een cliënt aan het licht te brengen, lijkt het wel degelijk een mogelijkheid aan psychologen (en andere therapeuten) te bieden om hun autoriteit tegenover hun cliënten op te baseren. Juist datgene dat de cliënt in eerste instantie onbereikbaar voor de psycholoog acht is mijn inziens wel degelijk bereikbaar volgens het neo-expressivisme.

Ken een ander: De autoriteit van een psycholoog.

Daarnaast biedt de combinatie van het neo-expressivisme met Dennetts idee van het zelf als narratief zwaartepunt een psycholoog de mogelijkheid om eventuele scheefheden in het narratief web of andere problemen van de cliënt aan te pakken. Doordat anderen invloed uit kunnen oefenen op het narratief web, heeft de psycholoog de mogelijkheid om de cliënt te helpen om tegenstrijdigheden in het narratief web te leren kennen en eventueel door middel van alternatieve of overkoepelende narratieven te beïnvloeden. Dat kan zoals in het voorgaande hoofdstuk beschreven is door iemand te laten inzien dat hij aan zelfbedrog doet.

Echter lijken de classificaties waarmee psychologen werken ook de rol van zo'n alternatief of overkoepelend narratief te kunnen vervullen. Wanneer we horen dat iemand die zich bizar gedraagt gediagnosticeerd is met schizofrenie, snappen we het bizarre gedrag een stuk beter dan wanneer iemand zo'n diagnose niet had. Ik denk dat een psycholoog met zijn kennis van de menselijke psyche en de labels, classificaties en diagnoses die deel uit maken van zijn methode zijn cliënten de mogelijkheid kan bieden om de ongerijmdheden in hun narratieve web weer tot een min of meer samenhangend geheel te smeden. Dat betekent niet noodzakelijk dat psychische stoornissen niets meer dan onsamenhangende narratieven zijn. Het betekent wel dat de manier waarop mensen te begrijpen zijn in termen van narratieven de mogelijkheid biedt om een coherente uitleg te formuleren van wie diegene is en hoe zijn gedrag te verklaren is in het licht van wie hij is.

Het is zelfs niet noodzakelijk dat de cliënt zelf dit een diagnose of iets dergelijks accepteert om het de rol van overkoepelend narratief te laten vervullen. De cliënt zou in zo'n geval wel door anderen begrepen kunnen worden, wanneer zij te weten komen waarmee de cliënt gediagnosticeerd is. Aangezien anderen ook invloed hebben op het narratieve web, zal op die wijze de diagnose alsnog onderdeel kunnen worden van het narratieve web, zij het dat het dan een narratief zal zijn dat door anderen over de cliënt wordt verteld.

Concluderend: een psycholoog kan uitspraken doen over zijn cliënt, zonder dat deze cliënt zijn eerste persoons autoriteit verliest. Wat een cliënt bekend en op andere wijze uitdrukt gaat op, en de psycholoog neemt enkel op die wijze kennis van zijn cliënt. Maar de cliënt kan niet zijn huidige mentale toestanden afschermen voor de psycholoog. Zo kan de psycholoog zijn werk doen en uitspraken doen over zijn cliënt zonder dat de cliënt onder dwang van de psycholoog dingen moet prijs geven.

Ken een ander: De autoriteit van een psycholoog.

## Referenties

- Armstrong, D. M. (1993). *A materialist theory of mind, revised edition*. London: Routledge.
- Bar-On, D. (2004). *Speaking my mind. Expression and selfknowledge*. Oxford: Oxford university press.
- Bar-On, D. (2009). First-person authority: dualism, constitutivism and neo-expressivism. *Erkenntnis*, 53-71.
- Bar-On, D. (2011). Neo-expressivism: avowals' security and privileged self-knowledge. In A. Hatzimoysis, *Self-Knowledge* (pp. 189-201). Oxford: Oxford university press.
- Bar-On, D., & Sias, J. (2013). Varieties of expressivism. *Philosophy compass*, 699-713.
- Blackmore, S. (2010). *Consciousness. An introduction*. London: Hodder education.
- Burge, T. (2010). *Origins of objectivity*. Oxford: Oxford university press.
- Coliva, A. (2016). Varieties of mental states. In A. Coliva, *The varieties of self-knowledge* (pp. 19-50). London: Palgrave Macmillan.
- Dennett, D. C. (1978). Skinner skinned. *Brainstorms: philosophical essays on mind and psychology*, 53-79.
- Dennett, D. C. (1991). *Consciousness explained*. Boston: Little, Brown and company.
- Dennett, D. C. (1992). The self as a center of narrative gravity. In F. Kessel, Cole, & J. D., *Self and consciousness: multiple perspectives*. Hillsdale: Erlbaum.
- Dooremalen, H., De Recht, H., & Schouten, M. (2010). *Stof tot denken, filosofische aspecten van brein en bewustzijn*. Amsterdam: Boom.
- Finkelstein, D. (2003). Detectivism. In D. Finkelstein, *Expression and the inner* (pp. 9-28). London: Harvard university press.
- Greenspan, S. I., & Thorndike Greenspan, N. (2003). *The clinical interview of the child*. Arlington: American psychiatric publishing, inc.
- Korrelboom, K., & Ten Broeke, E. (2014). *Geïntegreerde cognitieve gedragstherapie*. Bussum: Uitgeverij coutinho.
- Moran, R. (2001). *Authority and Estrangement, An Essay on Self-Knowledge*. Princeton: Princeton University Press.
- Nederlands Instituut van Psychologen. (2017, juni 3). *Werken als psycholoog*. Opgehaald van Nederlands Instituut van Psychologen NIP: <https://www.psynip.nl/uw-beroep/werken-als-psycholoog/>
- Nelson, K. (2003). Self and social functions: individual autobiographical memory and collective narrative. *Memory*, 125-136.
- Russell, B. (1912). *The problems of philosophy*. Oxford: Oxford university press.
- Russell, B. (1921). *The analysis of mind*. New York: Humanities press.
- Ryle, G. (1973). *The concept of mind*. London: Penguin books.

Ken een ander: De autoriteit van een psycholoog.

Schechtman, M. (2011). The narrative self. In S. Gallagher, *The oxford handbook of the self* (pp. 394-415). Oxford: Oxford university press.

Schwitzgebel, E. (2017, september 23). *Introspection*. Opgehaald van The Stanford eyclopedia of philosophy (winter 2016 edition): <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/introspection/>

Strawson, G. (2004). Against narrativity. *Ratio*, 428-452.

Tanney, J. (2013). Speaking one's mind. In J. Tanney, *Rules, reason and self-knowledge* (pp. 322-333). London: Harvard university press.

Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical investigations* . Oxford: Basil Blackwell.

Wright, C. (2001). On making up one's mind: Wittgenstein on intention. In C. Wright, *Rails to infinity: Essays on themes from Wittgensteins Philsophical invastigations* (pp. 116-142). Cambridge: Harvard university press.

Zimbardo, P. G., Weber, A. L., & Johnson, R. L. (2007). *Psychologie, een inleiding*. Amsterdam: Pearson education.