

[verschenen in Katrien Schaubroeck en Thomas Nys (red.), *Vrijheid, noodzaak en liefde. Een kritische inleiding tot de filosofie van Harry Frankfurt*. Kapellen/Zoetermeer: Pelckmans-Klement, 2011. pp. 183-203.]

Jan Bransen

We zeggen maar wat! Frankfurt, filosofie en gelul

Harry Frankfurt besluit zijn korte, voor het grote publiek geschreven boekje *On Truth* aldus:

How, then, can we fail to take the importance of factuality and of reality seriously?
How can we fail to care about truth?
We cannot.¹

Ondanks de kracht van de suggestie die uitgaat van het gegeven dat Frankfurt uiteindelijk maar twee woorden nodig heeft om deze grote vragen definitief te beantwoorden, staan ze er toch maar wat zielig en kwetsbaar bij, die twee woordjes. "We cannot." Hun intrigerende onwaarschijnlijkheid wordt nog eens een stuk groter als je je realiseert dat Frankfurt tevens de auteur is van dat andere, ongelooflijk populaire boekje *On Bullshit*, waarin Frankfurt gelul (*bullshit*) analyseert als dat wat je krijgt als je je totaal niet bekommert om waarheid, en het boekje begint met de volgende constatering:

One of the most salient features of our culture is that there is so much bullshit. Everyone knows this. Each of us contributes his share.²

Wat is er gebeurd tussen deze twee passages die elkaar toch beslist tegen lijken te spreken? Waar ontleent Frankfurt zijn status aan om dit soort beweringen met grote stelligheid te verkondigen? Voor de meeste lezers van beide boekjes zal de summiere "note about the author" wellicht een tevredenstellend antwoord bieden:

Harry G. Frankfurt, renowned moral philosopher, is Professor of Philosophy Emeritus at Princeton University.³

Maar een kritische lezer wil meer dan zo'n leeg autoriteitsargument. Een serieuze wetenschapper – zeg een goed onderlegde sociaal psycholoog met een meer dan gemiddelde kennis van recente ontwikkelingen in de evolutionaire biologie en de cognitieve neurowetenschappen – zal hoogstens zijn schouders ophalen als hij

verneemt dat een filosoof, die geen enkele bekwaamheid heeft in het verrichten van gedegen empirisch onderzoek, vanuit zijn leunstoel tot dit soort algemene constatering komt. Voor de wetenschappelijke goegemeente zijn filosofen tegenwoordig volkomen obsoleet.

Het is met het oog op deze kritische lezer dat ik mij in dit hoofdstuk zorgen maak over Harry Frankfurt's recente manoeuvres in het domein van de populariteit, manoeuvres die getuigen van een gebrek aan aandacht voor de *public relations* van de academische filosofie. Ik deel wat dat betreft Simon Blackburn's zorgen die overigens toegeeft dat de volgende verdenking te onvriendelijk is:

And when I think of Frankfurt's resolute silence about the philosophical tradition from, say, Protagoras onward, I confess to scenting a whiff of something like – well, negligence with the truth, an affectation of amateur carelessness adopted to mislead or manipulate the audience, and which therefore, by Frankfurt's own account, characterizes the bullshitter.⁴

Ik zal in dit hoofdstuk mijn best doen Frankfurt en meer in het bijzonder de filosofie waarvan hij een uitmuntende spreekbuis is, te vrijwaren van de verdenking slechts gelul voort te brengen. Ik baseer mij daarbij in eerste instantie zorgeloos op Frankfurt's analyse van het begrip GELUL, een analyse die ik kort zal weergeven. De karakterisering van filosofie die ik vervolgens zal geven is ook gebaseerd op Frankfurt's werk, dat overigens niet zozeer *over* filosofie gaat maar wel laat zien wat het is. Kritisch ten aanzien van Frankfurt's werk word ik pas als ik tenslotte betoog dat Frankfurt onterecht geen aandacht besteedt aan de verhouding tussen filosofie en de *public relations* van een zelfbewuste taalgemeenschap.

1. Frankfurt over gelul

On Bullshit werd oorspronkelijk in 1986 geschreven voor een discussiegroep van geesteswetenschappers werkzaam aan Yale University. Na publicatie in *Raritan Review* (1986) werd het herdrukt in Frankfurt's eerste bundel *The importance of what we care about* waarna het, zoals de meeste academische artikelen, een rustig en onopvallend bestaan kende tot Princeton University Press in 2005 serieus op de proppen kwam met het idee het artikel als een zelfstandig boekje te publiceren zodat het, aldus redacteur Ian Malcolm, eindelijk het publiek zou krijgen dat het verdiende. Het werd een ongekend succes. Meer dan 200.000 exemplaren werden verkocht, 27 wekenlang stond het in de bestsellerlijst van de New York Times – onvoorstelbaar voor een degelijk filosofisch betoog, al verklaart de titel in combinatie met Frankfurt's academische stijl veel, zeker als je rekening houdt met het feit dat op het moment van verschijnen veel mensen van mening waren dat de regering Bush de aanval op Irak met gelul probeerde goed te praten.

De kern van Frankfurt's betoog in *On Bullshit* is een analyse van de manier waarop gelul zich verhoudt tot de waarheid. Het gaat Frankfurt daarbij vooral om het proces en niet zo zeer om het product, om *bullshitting* eerder dan om *bullshit*, om de activiteit van het produceren van gelul, eerder dan om de beweringen die er het

resultaat van zijn. Het Nederlandse “gelul” heeft wat dat betreft voor Frankfurt een gunstigere associatie met de activiteit dan het Engelse *bullshit*. Een opmerking als “Wat een gelul!” of “Dat is gelul” verwijst als vanzelf naar de taaldaad, het lullen, eerder dan naar de uitspraak die gedaan wordt zelf.⁵

Gelul doet de waarheid geweld aan, volgens Frankfurt, maar op een andere manier dan liegen. Wie liegt neemt de waarheid namelijk wel degelijk serieus. Wie liegt wil een ander een specifieke onwaarheid laten geloven in een omvattend raamwerk van waarheid, van wat verder wel het geval is. Wie liegt moet zijn best doen om de leugen overtuigend te verankeren in een verder gezamenlijk gedeelde waarheid. Wie liegt moet de waarheid eerst kennen vooraleer haar te kunnen verbergen. Wie liegt moet de waarheid serieus nemen om zijn gehoor met betrekking tot de specifieke leugen te kunnen misleiden.

Dit geldt allemaal niet voor degene die lult. Wie lult neemt de feiten niet serieus. Wie lult kan, anders dan degene die liegt, per ongeluk best de waarheid spreken. Dat gebeurt dan echter in een raamwerk waarbinnen het hele idee van waarheid zijn status als standaard volkomen verloren heeft. Daar waar sprake is van gelul, daar is iedere bekommernis om de waarheid, om een correcte weergave van de feiten totaal afwezig. Dit maakt volgens Frankfurt gelul een grotere bedreiging van de waarheid dan de leugen. Wie lult, die zegt maar wat zonder dat hij zich ook nog maar enigszins interesseert voor de feitelijke strekking van zijn woorden.

Gelul wordt volgens Frankfurt echter net als de leugen wel degelijk verpakt in een pretentie van waarachtigheid. Degene die lult probeert net als de leugenaar zijn gehoor te misleiden. Maar daar waar de leugenaar zijn gehoor misleidt over een bepaald feit en hem iets wil laten geloven dat niet het geval is, daar probeert degene die lult zijn gehoor te misleiden over zijn eigen verhouding tot de waarheid, over zijn eigen onverschilligheid ten aanzien van de verhouding tussen zijn uitspraken en de zaken waar zijn uitspraken over gaan. Wie lult pretendeert zijn onderwerp serieus te nemen, maar probeert in feite gemakkelijk weg te komen met mooie praatjes zonder te onderzoeken of dat wat hij zegt wel in overeenstemming is met de feiten. Wie lult is onverschillig. Wie lult is letterlijk op een *waardeloze* manier bezig. Wie lult produceert rommel, onzin, en het deert hem niet eens. Wie lult vervangt waarheid door '*fake*', zinloos gezwam onder het mom van betekenisvolheid.

2. Filosofie en het bedachtzame leven

Het is precies deze onverschilligheid en dit zinloze gezwam waar filosofen vandaag de dag nog al eens van verdacht worden.⁶ Veel wetenschappers zijn voorzichtig optimistisch over de methodologische vooruitgang die ze boeken, millimeter voor millimeter. Ze houden het werkelijk voor mogelijk dat ze de feiten uiteindelijk zullen achterhalen en zien in de betrouwbaarheid van empirische onderzoekstechnieken een stevig argument tegen de in hun ogen belabberde, ongefundeerde en vrijblijvende omgang die filosofen er met “de waarheid” op nahouden. Waar baseert Frankfurt zich immers op, zo zullen zij smalend opmerken, als hij vaststelt dat mensen helemaal niet kunnen ontkomen aan het belang dat de waarheid voor hen heeft? Wat voor onvermogen is dat? Hoe heeft hij daar dan onderzoek naar gedaan? Of zegt hij gewoon

maar wat, lekker zittend in zijn luie stoel, genietend van de dollars die binnenstromen omdat al die mensen de woorden van een beroemde moraalfilosoof als zoete broodjes slikken? Bekommert hij zich eigenlijk wel om de feiten? Het lijkt er niet op, vanuit het perspectief van een serieuze wetenschapper.

Maar schijn bedriegt, in dit geval. Een misverstand ligt op de loer, omdat centrale woorden als 'feit', 'waarheid' en 'werkelijkheid' in het alledaagse taalgebruik vele connotaties hebben die geruisloos uit het blikveld kunnen verdwijnen als ze gebruikt worden door specialisten die zich niet al te bewust zijn van de eigenaardigheden van hun eigen taalspel. Frankfurt doet geen wetenschap, maar filosofie. En dat is heel iets anders, waarbij andere maatstaven gelden.

Frankfurt heeft nauwelijks *over* filosofie geschreven, maar de enkele keer dat hij dat wel doet, maakt hij duidelijk dat hij weinig fiducia heeft in de opvatting dat filosofen de beschikking zouden hebben over rigoreuze analytische methoden en technieken.⁷ Filosofen moeten het van hun denkkraft hebben. Veel meer dan enigszins systematisch omgaan met de moeilijkheden van een bedachtzaam leven kunnen we van de filosoof niet verwachten. Daarmee valt wel het voor Frankfurt cruciale woord: filosofie is, althans voor hem (althans volgens mij), in het verlengde van ons alledaagse bestaan een kwestie van *bedachtzaam leven*. Wie bedachtzaam leeft, of dat althans probeert, verzeilt via de gebruikelijke problemen van zelfreflectie volgens Frankfurt vroeg of laat in noeste, gedetailleerde verkenningen van onbekende puzzels en complexiteiten.⁸ In die verkenningen gaat het voor Frankfurt nadrukkelijk om feitelijkheid, om waarheid, om de werkelijkheid in en van je eigen bestaan. Maar deze woorden betekenen hier iets anders dan diezelfde woorden in een wetenschappelijk discours zouden betekenen. Een wetenschapper die aan waarheid denkt, vooronderstelt een theoretisch discours waarin het om cognitieve rationaliteit gaat en men slechts die uitspraken voor waar mag houden die corresponderen met feitelijkheden die men op methodologisch verantwoorde wijze heeft vastgesteld. Maar als Frankfurt het over waarheid heeft, dan gebeurt dat bijna altijd binnen de contouren van een praktisch discours waarin het om normatieve rationaliteit gaat en men slechts die uitspraken voor waar zal houden die uitdrukking geven aan feitelijkheden *aangaande onze wil*: dat wij nu eenmaal niet anders kunnen dan om 'dit' of 'dat' geven.

De waarheid die er in een bedachtzaam leven toe doet is een andere, soms een ruimere, soms een specifiekere dan de wetenschappelijke waarheid. Een bedachtzaam leven is meer dan een wetenschappelijk goed geïnformeerd of een *'evidence-based'* leven. De feitelijkheden die we in een bedachtzaam leven moeten respecteren zijn niet, of niet vooral, de feitelijkheden die de wetenschap in kaart kan brengen. Het zijn feitelijkheden die ons – en Frankfurt heeft het dan niet in abstracte zin over mensen in het algemeen, maar over concrete individuen, over *jou* en *mij* – als actoren situeren in een wereld die er voor ons toe doet. Frankfurt bespreekt het verschil onder verwijzing naar een bekend voorbeeld van Hume: cognitieve rationaliteit, en daarmee wetenschap, heeft niets in te brengen tegen (of vóór) de gek die stelt dat hij de vernietiging van de hele wereld prefereert boven een schram aan zijn vinger. Maar mensen beschikken over meer dan alleen wetenschappelijke kennis: je hebt maar een klein beetje bedachtzaamheid nodig om te weten dat een dergelijk bizarre uitspraak over jouw preferenties niet waar *kan* zijn. Zo'n uitspraak is *ondenkbaar*.⁹ Het zijn dit soort waarheden, waarheden over onszelf, over de eigenaardige persoon die we *werkelijk*

zijn, waarheden over onze wil, die voor Frankfurt centraal staan in een bedachtzaam leven.

Hoewel Frankfurt op enig moment in zijn leven vertrouwd was met geavanceerd biologisch onderzoek en van mening is dat het vandaag de dag verstandig zou zijn om thuis te zijn in de neurowetenschappen¹⁰, is het duidelijk dat hij niet over wetenschappelijke feitelijkheden spreekt als hij het heeft over wie wij als persoon werkelijk zijn. De 'volitional necessities' waarover Frankfurt spreekt als hij het over feitelijkheden aangaande onszelf heeft, kunnen niet vastgesteld worden door de wetenschap. Het zijn feitelijkheden van een andere aard; volitionele feitelijkheden, feitelijkheden die ons bestaan betreffen, de persoonlijke contingentie van onze oriëntatie in de wereld. Zie bijvoorbeeld wat Frankfurt in *On Truth* aan de hand van Spinoza zegt:

Spinoza believed it follows from this that people cannot help loving truth. They cannot help doing so, he thought, because they cannot help recognizing that truth is indispensable in enabling them to stay alive, to understand themselves, and to live fully in accord with their own natures. Without access to truths concerning their own individual natures, their particular capacities and needs, and the availability and correct use of the resources that they require in order to survive and flourish, people would have very serious difficulty with their lives.¹¹

Het gaat mij er hier niet om wetenschap en filosofie tegen elkaar op te zetten. Ze zijn geen concurrenten. Ze functioneren naast elkaar, hebben ieder een eigen object en een eigen ideaal. Wel is het zo, in mijn interpretatie van Frankfurts werk, dat de intellectuele inspanningen van de filosoof zich veel meer dan de inspanningen van de wetenschapper in het onmiddellijke verlengde van het alledaagse menselijke bestaan bevinden. Ik formuleer dat in termen van bedachtzaamheid. Wetenschap draait voor Frankfurt niet uit de aard der zaak om bedachtzaamheid. Filosofie wel. Het menselijk bestaan ook. Ik zal dat uitleggen en onderbouwen door antwoord te geven op de volgende drie vragen: (1) Hoe idiosyncratisch, eigenaardig, "Frankfurtiaans" is deze opvatting over filosofie? (2) Wat is er zo bijzonder aan bedachtzaamheid? En, (3) hoe doe je dat dan, als filosoof, bedachtzaamheid bewerkstelligen?

(1) Het is evident dat Frankfurt als filosoof een eigen karakter met een specifieke oriëntatie heeft. Hij beperkt zich nadrukkelijk tot thema's die hem interesseren en permittent zich daarbij filosofen met een andere belangstelling ogenschijnlijk achteloos te negeren. We treffen bij hem geen taalfilosofie aan, geen logica, geen wetenschapsfilosofie, geen normatieve ethiek of meta-ethiek, geen metafysica, geen cognitiefilosofie, nauwelijks epistemologie en geen aandacht voor de geschiedenis van de filosofie anders dan aandacht voor Descartes, Spinoza en Leibniz. Ondanks dat blijft er genoeg over, getuige dit boek – genoeg ook om hem één van de grootste denkers van deze tijd te noemen.

Frankfurts opmerkelijke aandacht voor de betekenis van bedachtzaamheid voor het menselijk bestaan staat niettemin in een grote en belangrijke filosofische traditie die teruggaat tot Socrates en diens beroemde constatering dat een leven dat niet kritisch wordt doorgelicht, niet de moeite waard is. Het is in deze traditie dat we Frankfurts opvatting van filosofie kunnen plaatsen, een traditie waarin filosofie nauw verbonden is

met het probleem van de menselijke zelfinterpretatie. Het gaat in deze traditie meer om *ons spreken* over het universum dat filosofische aandacht verdient, dan om het universum zelf, en meer om *ons handelen* in zijn inter- en vooral intrapersoonlijke dimensie, dan om onze mentale en fysieke gesteldheid. Wijsgerige antropologie is in deze traditie het centrum van de filosofie. Hoewel deze kijk aanvankelijk een beetje atypisch was onder Anglo-Amerikaanse filosofen, is het tij significant ten gunste van Frankfurts filosofieopvatting gekeerd.¹²

(2) Bedachtzaamheid, *thoughtfulness*, is een alledaags woord dat slechts een enkele keer door Frankfurt gebruikt wordt en dan geen nauwkeurig afgebakende betekenis krijgt en geen technische term wordt. Ik ga er hier toch een min of meer technische term van maken met behulp waarvan ik de visie op filosofie kan articuleren die ik aan Frankfurt toeschrijf.

Bedachtzaamheid is een specifieke cognitieve deugd. We kunnen haar hiërarchisch situeren in een rijtje van drie. Op de eerste plaats moeten we streven naar het kennen van de waarheid, gericht zijn op het maken en vinden van een onderscheid tussen schijn en werkelijkheid. In een wereld waarin bedrog een veel gebruikte overlevingsstrategie is (denk bijvoorbeeld aan de schutkleuren van prooidieren), is het voor actoren die willen overleven belangrijk de werkelijkheid op het spoor te komen.¹³ Geven om de waarheid is een elementaire cognitieve deugd die voor de mens als sociaal wezen vergezeld moet gaan van een tweede cognitieve deugd, die van het *waarachtig* zijn, het zeggen wat je denkt en denken wat je zegt.¹⁴ De wereld is voor mensen immers niet alleen een vijandige plaats vol bedrog, maar vooral ook een sociale omgeving waarin we zelf geloven wat we zeggen en daardoor het leervermogen van kinderen ondersteunen en hen een plaats bieden in een gedeelde wereld. Zo ontstaat overerving die niet genetisch maar cultureel van aard is. Wie of wat wij zijn krijgt daardoor een werkelijkheidswaarde waarin constructie en ontdekking gelijk op gaan. We hebben elkaars waarachtigheid nodig om onze gedeelde wereld werkelijk te maken.

Maar hier bovenop komt voor mensen onmiddellijk de bedachtzaamheid als een cruciale cognitieve deugd. Waarachtigheid heeft immers niet alleen te maken met wat wij van de wereld denken, maar ook, en voor ons vooral, met wat wij van onszelf denken. Dit is een centraal thema in Frankfurts werk dat hij graag aan de orde stelt in termen van een contrast tussen ons en de dieren¹⁵ En omdat hij het zo mooi zegt, citeer ik met plezier de openingsalinea van zijn lezing "Taking Ourselves Seriously":

I suppose some of you must have noticed that human beings have a tendency to be heavily preoccupied with thinking about themselves. Blind, rollicking spontaneity is not exactly the hallmark of our species. We put considerable effort trying to get clear about what we are really like, trying to figure out what we are actually up to, and trying to decide whether anything can be done about this. The strong likelihood is that no other animal worries about such matters. Indeed, we humans seem to be the only things around that are even *capable* of taking themselves seriously.¹⁶

Reflexiviteit, het vermogen ons als actoren tot onszelf te verhouden, creëert de mogelijkheid, maar ook de noodzakelijkheid van het idee, en het gegeven, van dat wat wij *echt* willen. Daar is geen ontkomen meer aan. Zodra onze wil zelf een onderwerp

wordt voor onze cognitieve vermogens, en wij een onderscheid moeten maken en vinden tussen de schijn en de werkelijkheid van wat ons gedrag motiveert, en daarin door onszelf op onze waarachtigheid aangesproken worden, daar opent zich het perspectief op de typisch Frankfurtaanse thema's die in dit boek uitgebreid besproken worden: de hiërarchische structuur van onze wil, 'identification', 'wholeheartedness', 'volitional necessities' en de 'reasons of love'.

Voor personen, actoren die zich om de inhoud van hun eigen wil bekommeren, is bedachtzaamheid de centrale cognitieve deugd. Personen kunnen niet zomaar geloven wat zich aan hen voordoet, maar onderzoeken dat kritisch, bekijken het van alle kanten en committeren zich slechts aan dat waarvan ze overtuigd zijn dat verder kritisch onderzoek geen nieuw licht meer zal werpen op hun redenen het voor waar te houden.¹⁷ Bedachtzaamheid betreft de voorwaarden waaronder personen zich waarheden toeëigenen, waarheden over de wereld en over henzelf.¹⁸ Daarbij zijn personen en hun motieven natuurlijk zelf tevens deel van de wereld en dat geldt ook voor het proces van het toeëigenen van waarheden. Toch is een dergelijk proces niet, als zodanig en gelijktijdig, te bestuderen als een empirisch gegeven, noch is het volledig te expliciteren als een procedure die eenvoudig, onnadenkend, gevolgd kan worden. Anders gezegd, bij het toeëigenen van waarheden zijn personen altijd actief en meer of minder *bedachtzaam* betrokken. Het bepalen van wat wij geloven dat het geval is, is iets dat we noodzakelijkerwijs *doen*, is een '*mental act*' en geen '*mental event*', wat overigens niet wil zeggen dat wij daarin over onbegrensde vrijheden beschikken.¹⁹

Dit heeft twee implicaties. De eerste is dat het in dit proces voor personen altijd gaat om het bepalen van hun eigen, individuele wil. Dit is ook het geval in processen die ogenschijnlijk niets met de betreffende persoon zelf te maken hebben, bijvoorbeeld in het geval waarin iemand onderzoek doet naar de moleculaire structuur van, zeg, lipoproteïne. Uiteindelijk is voor een persoon ook in dit geval immers de vraag: wil *ik* op basis van deze waarheid handelen? De nadruk moet daarbij niet zo zeer liggen op 'bepalen' of op 'wil', maar op de particuliere subjectiviteit waarvan sprake is, iedere keer als zo'n reflexief proces zich voltrekt. De waarheid waarvan hier sprake is, is immers niet alleen gegeven in de propositie die ik onderschrijf, maar ook in de mentale act van het *door mij* onderschrijven van deze propositie als een *reden voor mij*.

De tweede implicatie is dat personen die hun bedachtzaamheid willen optimaliseren in dit proces uiteindelijk altijd moeten terugvallen op hun filosofische competenties en het niet alleen, en zelfs niet vooral, kunnen hebben van hun wetenschappelijke competenties. Immers, ook een moleculair bioloog bijvoorbeeld, die bedachtzaam is en zich bekommert om de voorwaarden waaronder hij bepaalde waarheden wil onderschrijven, zal zich niet alleen kritisch moeten buigen over de kwaliteit van zijn laboratoriumopstelling, maar ook over de wetenschapsfilosofische vooronderstellingen die de bredere context vormen waarbinnen hij zijn experimenten als wetenschappelijk betrouwbaar respecteert. Hij kan zich en *zal* zich overigens normaliter verlaten op de institutionele inbedding van zijn professionele activiteiten.²⁰ Hij zal doorgaans aan zijn vertrouwen in de wetenschap voldoende zekerheid kunnen ontleen om tevreden te zijn met zijn ingeperkte bedachtzaamheid zolang de consequenties van wat hij voor waar houdt niet veel persoonlijke risico's met zich meebrengen. Het persoonlijke van deze risico's kan velerlei zijn, variërend van lichamelijke schade of reputatieverlies tot het frustreren van een abstract doch persoonlijk onderschreven ideaal. Maar hoe groter de risico's voor hemzelf zijn, hoe

meer hij zich gedwongen zal voelen iedere aanname die een rol speelt kritisch te onderzoeken en zich slechts, stap voor stap, te committeren aan waarheden ten aanzien waarvan hij overtuigd is dat verder kritisch onderzoek geen nieuw licht meer zal kunnen werpen op de redenen ze voor waar te houden.²¹

Ook in zo'n betrekkelijk onpersoonlijke voorbeeld als dit van een bioloog die in een laboratorium rondhangt, schuilt het typisch Frankfurtaanse probleem van de persoonlijke authenticiteit. En ook in zo'n voorbeeld blijkt uiteindelijk ieder risico, iedere mogelijke verstoring van een met hart en ziel omarmd persoonlijk leven, te vragen om een investering in bedachtzaamheid. Dat is wat bedachtzaamheid zo'n fundamentele deugd maakt die zo bijzonder is voor personen, mensen die zich bekommeren om hun eigen wil.

(3) Maar als bedachtzaamheid om filosofie vraagt, hoe doe je dat dan, als filosoof, die bedachtzaamheid vorm en inhoud geven? Het is hier dat Frankfurt zich laat kennen als een cartesiaan, als een eigenzinnige rebel die genoeg heeft aan zijn eigen denkkracht en zich voorneemt dat hij voldoende heeft aan een beschrijving van de wereld die voldoet aan de intellectuele standaarden van zijn eigen denkvermogen.²² Aan de hand van vrijwel iedere publicatie van Frankfurt, kan dit aannemelijk gemaakt worden. Kijk maar eens naar *On Bullshit*.

Zowel voor de oorspronkelijke lezers van het artikel als voor het grote publiek dat het boekje als een kleine gift in grote stapels naast de kassa aantrof, moet het begin toch zeer eigengereid overkomen. Na de boude, ogenschijnlijk empirische beweringen die ik aan het begin van dit hoofdstuk al citeerde, volgt een bescheiden terugtrekkende beweging, waarna weer, met enig aplomp en zonder serieuze onderbouwing ("I am uncertain just how close the word *humbug* is to the word *bullshit*"²³) een op het eerste gezicht wat toevallig zijpad tot hoofdweg uitgeroepen wordt:

It is more polite, as well as less intense, to say "Humbug!" than to say "Bullshit!" For the sake of the discussion, I shall assume that there is no other important difference between the two.²⁴

Wat dan volgt is een commentaar op de definitie die Max Black van *humbug* gegeven blijkt te hebben, zonder meer een scherpzinnig en intelligent commentaar, dat Frankfurt bladzijden later afrondt met enige waardering voor Blacks visie op *humbug*, maar ook met een opmerking over zichzelf die ik in een opstel van mijn studenten met rood zou doorstrepen:

Nonetheless, I do not believe that [Black's account] adequately or accurately grasps the essential character of bullshit.²⁵

Frankfurt vervolgt met een bespreking van enkele biografische anecdotes over Wittgenstein om zodoende, naar eigen zeggen, enige voorbereidingen te treffen voor wat volgens hem dan wel leidt tot een visie op de centrale kenmerken van *bullshit*. Het is niet al te lastig en beslist aangenaam de gedachtegang van Frankfurt verder te volgen. Het leest zoals de meditatie van Descartes lezen. Frankfurts interpretatie van de anecdote over Wittgenstein eindigt met een belangrijke constatering:

It is just this lack of connection to a concern with truth – this indifference to how things really are – that I regard as of the essence of bullshit.²⁶

Waarna Frankfurt onmiddellijk vervolgt met wat weer niet meer dan een losse inval lijkt te zijn:

Now I shall consider (quite selectively) certain items in the *Oxford English Dictionary* that are pertinent to clarifying the nature of bullshit.²⁷

En zo moet je je als lezer laten gaan terwijl Frankfurt de boel voor zichzelf duidelijk en onderscheiden op een rijtje zet. Het is – althans voor wie thuis is in de filosofie – filosofie van de bovenste plank. Hier is onmiskenbaar een begenadigd filosoof aan het werk die met grote bedachtzaamheid een heldere en overtuigende orde schept in zijn eigen associaties en ingevingen aangaande een begrip dat wij allemaal geregeld gebruiken en waarvan we, na lezing van Frankfurts boekje, beter inzien waarom we het gebruiken zoals we het gebruiken. Dat is pure winst. Maar de vraag blijft wel liggen: Hoe doe je dat, hoe doet *Frankfurt* dat, bedachtzaamheid als filosoof vorm en inhoud geven? Is dat te leren? Kan ik dat zelf ook? Of, wellicht belangrijker nog, kan ik de kwaliteit van Frankfurts *performance* leren beoordelen? Hoe goed is hij, als filosoof?

Het is met het oog op deze vragen dat ik in de volgende paragraaf in zal gaan op de verhouding tussen filosofie en de *public relations* van een zelfbewuste taalgemeenschap. Zo hoop ik Frankfurt en de filosofie die hij beoefent te vrijwaren van wat een onterecht verwijt zou zijn: dat het slechts gelul is.

3. Over het serieus nemen van *public relations*

Ik heb in de vorige paragraaf een beeld geschetst van het belang van bedachtzaamheid als een deugd voor personen, mensen die zich reflexief verhouden tot hun eigen wil en zich dientengevolge bekommeren om de kwaliteit van de inhoud van hun wil. Ik heb betoogd dat bedachtzaamheid om filosofische vaardigheden vraagt eerder dan om wetenschappelijke (of, zou ik kunnen toevoegen, artistieke, journalistieke, of nog andere vaardigheden²⁸). Mijn redenering was betrekkelijk eenvoudig en schetsmatig: wetenschappers baseren zich uit de aard van hun activiteit op allerlei institutionele (denk aan procedurele, instrumentele, linguïstische en metafysische) vooronderstellingen. Filosofen doen dat niet; die ondervragen iedere aanname tot ze zich geen reden meer kunnen voorstellen te twifelen aan de plausibiliteit van hun aannamen.

Over dit laatste schreef de jonge Frankfurt een intrigerend artikel, 'Philosophical Certainty', waarin het ontbreken van deze twijfel gekoppeld wordt aan het persoonlijke risico dat ik zou durven lopen op het grootst mogelijke kwaad als een aanname die ik voor waar houd, ondanks alle evidentie die ervoor beschikbaar zou kunnen zijn, toch onwaar zou blijken te zijn.²⁹ Dit soort filosofische zekerheid is geen kleinigheid. Het is veel gevraagd, zo'n risico op *het grootst mogelijke* kwaad, ondanks *alle* evidentie die *beschikbaar zou kunnen zijn*. Misschien is het een belachelijke eis, in de zin van volkomen onrealistisch. Maar het is geen onbegrijpelijke eis. En zelfs geen onmogelijke.

Tenminste, we kunnen ons voorstellen dat Moore, toen hij zijn handen opstak, geen *wetenschappelijke* zekerheid claimde voor zijn overtuiging dat er een externe wereld is, maar wel *filosofische* zekerheid. Moore accepteerde zonder meer het risico waar Frankfurt het hier over heeft.

Filosofen hoeven met andere woorden echt niet aan alles te twijfelen. Maar ze *kunnen* aan alles twijfelen zolang ze zich redenen kunnen voorstellen die deze twijfel plausibel zouden maken. Dit soort twijfel is niet beschikbaar voor empirische wetenschappers die immers hun institutionele vooronderstellingen niet terzijde kunnen schuiven zonder daarmee hun *professie* op te geven. (Als een terzijde merk ik hierbij tussen haakjes op dat dit betekent dat filosofie geen professie is, maar een houding.) De focus op deze radicale twijfel – op exemplarische wijze duidelijk aanwezig in Frankfurts *On Bullshit* als hij zich bijvoorbeeld voorstelt of gelul en liegen op hetzelfde neer zou kunnen komen – mag echter niet verbloemen, ook voor de filosoof niet, dat er in iedere filosofische tekst *veel meer* gedachteloos voorondersteld wordt dan de schrijver zich kan realiseren. En het is precies daarom dat filosofen zich, nog meer dan andere schrijvers, moeten interesseren voor de rol die zij hun lezers in de voeten schuiven. Of, om het anders te zeggen, juist voor de filosoof behoort de aandacht voor zijn *public relations* tot de essentie van zijn schrijverschap. Laat ik dat toelichten.

Voor iedere schrijver is het belangrijk zich een juiste voorstelling te maken van zijn lezers. Schrijven is communiceren, ook als het vooral articuleren is. Je kunt best voor jezelf schrijven, gewoon omdat je bepaalde zaken *onder woorden* wilt brengen. Maar ook dan ontstaat een dialectisch proces waarin de schrijver in zijn hoedanigheid van lezer kritisch beoordeelt of wat er staat er goed staat. Schrijven is lezen, eigenlijk, eindeloos *teruglezen*. Maar dit betekent dat bedachtzaamheid in feite een gezamenlijk product is, een product van schrijver en lezer samen.

Als je zelf je enige lezer bent, dan is de ruimte waarin het eindeloos teruglezen zich afspeelt onbegrensd. Je kunt altijd weer opnieuw op je woorden terugkomen, ze nog eens anders proberen te lezen, en ze bijgevolg nog weer eens anders neer te schrijven. In die onbegrensde ruimte kan de onderste steen van iedere aanname omgekeerd worden. Dat is een groot voordeel. Maar er is ook een nadeel. Als je zelf je enige lezer bent, dan bij jij de enige die al die stenen omkeert. Dat maakt je kwetsbaar voor je blinde vlek, voor die steen die je – onbegrijpelijk genoeg – iedere keer weer over het hoofd ziet. En, trouwens, hoe bedachtzaam je ook bent, en hoe streng je ook omgaat met die eis van filosofische zekerheid, het is niet zomaar één enkel steentje dat je steeds weer over het hoofd ziet. Hele straten, bouwwerken, talloos veel ruïnes zie je over het hoofd. Er is zo verschrikkelijk veel vanzelfsprekend voor je, voor ieder mens – ook voor de meest begenadigde filosoof, ook, natuurlijk, voor Harry Frankfurt.

Daar is helemaal niets mis mee. Het maakt filosofie zelfs nog tot een veel interessantere activiteit, een activiteit waarin de lezers ineens ongevraagd een hoofdrol te spelen krijgen. Als schrijver moet je het hebben van de intellectuele standaarden van je eigen denkvermogen. Daar geef ik Frankfurt gelijk in. Maar je moet je realiseren dat je gelezen zult worden; door jezelf tot aan de *deadline*, maar daarna tot het eind der tijden door anderen. En om goed te kunnen schrijven moet je je daarom een goede voorstelling maken van die anderen. Dat bevrijdt je niet van de standaarden van je eigen denkvermogen. Aan de lezer denken helpt je niet ontsnappen uit je eigen hoofd. Maar het verschaft de lezer wel toegang tot jouw hoofd, of eigenlijk tot jouw gedachtenwereld, die natuurlijk om te beginnen niet alleen van jou was, maar gedragen

wordt door een hele taalgemeenschap, waardoor (voor een Cartesiaan verrassend genoeg) juist gedachten letterlijk gekenmerkt worden door uitgebreidheid. Maar laat ik niet afdwalen.

Wat doe je als schrijver als je een goede voorstelling maakt van je lezers? Elders heb ik betoogd dat dit neerkomt op het maken van een goede voorstelling van alles wat je in je tekst als vanzelfsprekend bekend mag vooronderstellen.³⁰ Geen enkele tekst kan immers alles wat ermee gezegd wordt expliciet articuleren. Teksten zijn nooit volkomen zelfvoorzienend. De cartesische hoop om helemaal bij 'nul' te kunnen beginnen, bij een onbetwifelbaar uitgangspunt, om van daar stap voor stap absolute inzichtelijkheid te behouden, is een ijdele hoop. Teksten beginnen altijd ergens in het midden, al was het maar omdat ze de betekenisvolheid van de natuurlijke taal waarin ze gesteld zijn, vooronderstellen. En daarmee vooronderstellen ze een hele leefwereld, een door een taalgemeenschap gedeeld begrip van de context waarin duidelijk is wat er toe doet en wat niet. Teksten moeten, om het zo te zeggen, aan een half woord genoeg hebben. Teksten moeten drijven op de aanname dat de lezer een goede verstaander is, die aan een half woord genoeg heeft, omdat hij al vertrouwd is met al die andere woorden. Een goede schrijver zorgt voor zo'n tekst, omdat een goede schrijver zich een juiste voorstelling heeft gemaakt van de woorden die de lezer al kent, en daardoor correct kan inschatten welk halve woord hij zelf nog schrijven moet.

'On Bullshit', het artikel, niet het boekje, is wat dat betreft een goede tekst. De lezer wordt in drie korte zinnen herinnerd aan wat hij allemaal als bekend mag vooronderstellen:

One of the most salient features of our culture is that there is so much bullshit. Everyone knows this. Each of us contributes his share.³¹

In de academische context van met elkaar discussiërende geesteswetenschappers die aan Yale University werken is dit duidelijk genoeg. Herdrukt in Frankfurts eerste bundel, tussen de rest van zijn artikelen, begeleid door een voorwoord dat aan duidelijkheid niets te wensen overlaat, is het nog steeds een uitstekende tekst van een schrijver die weet wat zijn lezers voor vanzelfsprekend zullen houden.

Cruciaal aan deze academische context is de impliciete uitnodiging aan de lezer om de discussie aan te gaan, om het niet eens te zijn met wat Frankfurt schrijft. Daarbij zal de lezer in eerste instantie – *for the sake of argument* zoals dat dan heet – slechts ingaan op wat Frankfurt daadwerkelijk schrijft en niet op de gedeelde achtergrondkennis, dat waarvan de lezer weet dat Frankfurt weet dat hij weet dat zij het daarover eens zijn. Maar in tweede instantie zal de lezer ook op een meer deconstructieve manier te werk gaan en zich intelligent en scherpzinnig verzetten tegen de vanzelfsprekendheden die hem door Frankfurt in de schoenen worden geschoven. En dat kan uiteindelijk uitmonden in bijvoorbeeld deze bespreking, waarin ik betoog dat Frankfurts oorspronkelijke artikel een uitstekende tekst is, maar tegelijkertijd betoog dat zijn boekje dat niet is, dat *On Bullshit* een twijfelachtige publicatie is, ook al is het, woord voor woord, identiek aan 'On Bullshit'.

Mijn belangrijkste argument voor deze conclusie is dat Frankfurt de *public relations* van de filosofie veronachtzaamd heeft. Hij heeft zich geen voorstelling gemaakt van zijn lezers. Hij heeft zich niet gerealiseerd dat zijn tekst als een boekje voor het grote publiek geen filosofie meer is. Dat wil zeggen, Frankfurt, de schrijver, heeft zich

niet gerealiseerd dat het grote publiek een ander soort lezer is, een lezer die niet als vanzelf aanneemt dat ieder geschreven woord slechts een uitnodiging is tot discussie, debat, dialoog, meningsverschil. Het grote publiek leest een tekst niet vanzelf als slechts een opstapje voor het eigen denkproces. Het grote publiek leest een tekst niet zoals een filosoof dat wel doet, met een almaar aanzwellend verlangen zelf de pen ter hand te nemen om een indringend kritisch commentaar terug te schrijven. Het grote publiek leest om op een min of meer passieve wijze het gedachtegoed van een ander tot zich te nemen. Het grote publiek verandert *On Bullshit* daardoor in een boodschap aan het Amerikaanse volk van een oude, wijze man die het weten kan. En hij weet het ook zo goed, deze wereldberoemde moraalfilosoof, emeritus professor van Princeton University. Hij heeft aan de intellectuele standaarden van zijn eigen denkvermogen genoeg.

Ik realiseer mij hoe onsympathiek deze laatste woorden overkomen. Maar zie dat het een kwestie van context is. Ik heb hetzelfde hierboven al tweemaal eerder geschreven, *in dezelfde woorden*, die nota bene van Frankfurt zelf zijn, ontleend aan een passage waarin hij Descartes bewondert.

Ik keer terug naar de kritische lezer die ik in de inleiding van dit hoofdstuk introduceerde; de goed onderlegde wetenschapper die net als een filosoof een tekst niet leest om het gedachtegoed van een ander tot zich te nemen. Deze lezer weet zich geen raad met Frankfurts stijl, en dat mag Frankfurt aangerekend worden. Deze lezer wil zich niet laten meeslepen. Frankfurt schreef immers geen roman. Deze lezer wil Frankfurts methode kunnen volgen; hij wil inzicht in het bewijsmateriaal dat Frankfurt aandraagt, in de methodische verantwoording die hem stap voor stap van bewijsmateriaal naar conclusie helpt. Deze lezer, die zo grondig geschoold is in een discipline die gebaseerd is op de aanname dat ieder mogelijk subjectief vooroordeel geëlimineerd behoort te worden en dat daarom alleen reproduceerbare experimenten toegestaan zijn – deze lezer weet zich geen raad met Frankfurts gedachtegang. De wetenschappelijke lezer heeft geen idee wat er met hem gebeurt als hij zich door Frankfurt laat leiden. Er is geen formaliseerbaar bewijs en geen bewijsmateriaal. Er is niet meer dan een redenering. Een speculatie, zo lijkt het. Een argumentatie? Misschien. Maar hoe betrouwbaar kan die zijn als die zozeer op een persoonlijke meditatie lijkt? Het is niet voor niets dat dit soort lezers zich geen raad weten met de manier waarop filosofen zich van intuïties bedienen.³²

Frankfurt had zich iets van deze lezer moeten aantrekken toen hij *On Bullshit* liet publiceren. En hij had zich zeker iets van deze lezer moeten aantrekken en daarmee de *public relations* van de filosofie serieus moeten nemen, toen hij besloot *On Truth* te schrijven. *On Truth* is immers expliciet geschreven voor het grote publiek, en expliciet als boodschap, niet als een academisch geïnspireerde uitnodiging tot debat. Daardoor is het geen serieuze filosofie meer, geen werkje dat in Frankfurts oeuvre past.

Laat ik duidelijk zijn. *On Truth* is geen gelul. Het is een meditatie, maar dan wel één waar Frankfurt niet ver mee zal komen in een academische context, getuige, bijvoorbeeld, de kritische bespreking van Simon Blackburn, met aandacht voor de *public relations* geschreven voor een populair magazine. Frankfurt heeft het zich in *On Truth* gemakkelijk gemaakt, alsof hij wist dat het grote publiek toch wel aan zijn lippen zou hangen.

Frankfurt is daarmee uitgegeleden over zijn gebrek aan aandacht voor dat wat een beslissend verschil maakt tussen filosofie als houding en wetenschap als discipline:

dat wetenschap het moet hebben van vooronderstellingen die niet ter discussie kunnen staan en filosofie altijd zonder moet kunnen. Maar dan moet je, als filosoof, natuurlijk wel aandacht hebben voor je lezers en je realiseren dat zij het halve werk moeten doen. Daar kun je stilzwijgend van op aan als je hoogleraar bent aan Princeton University en je gewoon je academische werk doet. Maar als je lezers geen filosofen zijn, maar journalisten, literatoren, priesters, gelovigen, intelligente leken, of wetenschappers, dan moet je ze er wel bij vertellen dat van hen het halve werk nog verwacht wordt. Dan moet je je realiseren dat je lezers zullen vertrekken vanuit een heleboel vooronderstellingen over hun eigen activiteiten als lezer. Dan moet je je realiseren dat zij niet gewend zijn bedachtzaamheid als een onbegrensde intellectuele deugd te cultiveren. Dan moet je ze dus expliciet uitnodigen en ze instrueren hoe ze *bedachtzaam* zouden kunnen reageren op die laatste woorden. Dan moet je ze omstandig uitleggen wat je bedoelt met "We cannot." Want anders proberen ze het toch, dat wat 'wij niet kunnen', en houden ze het verkeerde voor gelul.

Eindnoten

- ¹ Harry G. Frankfurt, *On Truth*, New York: Alfred A. Knopf, 2009, p. 101.
- ² Harry G. Frankfurt, *On Bullshit*, Princeton: Princeton University Press, 2005, p. 1.
- ³ Harry G. Frankfurt, *On Bullshit*, p. 68.
- ⁴ Simon Blackburn, 'Up from bullshit', *The New Republic*, November 2, 2006.
- ⁵ Gerald Cohen, de enige filosoof van naam die vóór het verschijnen van Frankfurts *On Bullshit* een artikel over *bullshit* publiceerde ('Deeper into Bullshit', in: Sarah Buss & Lee Overton (eds.), *Contours of Agency: Themes from the Philosophy of Harry Frankfurt*. Cambridge, MA: MIT Press, 2002, p. 321-339), betoogt dat er twee soorten bullshit zijn. De ene is een activiteit, het lullen, inclusief de attitude die er aan ten grondslag ligt. De andere is een tekst, een reeks woorden, die zinvolheid suggereren maar onophelderbare nonsens zijn. Frankfurt heeft het slechts over de eerste, betoogt Cohen, die het zelf vooral over de tweede soort wil hebben en betoogt dat er helaas filosofen zijn die bullshit, in deze zin van het woord, produceren. Teksten die onophelderbaar zijn, hoeveel welwillende, interpretatieve zorgvuldigheid je er ook aan besteedt. Teksten, bovendien, zo stelt Cohen met een wrange grap, waarvoor geldt dat "adding or subtracting (if it has one) a negation sign [...] makes no difference to its level of plausibility" (p. 333).
- ⁶ Op dit punt wil ik, met Cohen (zie voetnoot 5), erkennen dat er door filosofen geproduceerde bullshit bestaat, maar tevens bepleiten dat Frankfurts werk zelf beslist nooit bullshit is, ook al zal ik in paragraaf 3 kritisch zijn over zijn beide populaire boekjes.
- ⁷ Frankfurt, NVL, 1999: p. x-xi.
- ⁸ Frankfurt, NVL, 1999: p. x.
- ⁹ Frankfurt, *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right*, Palo Alto: Stanford University Press, 2006, p. 29-31.
- ¹⁰ Frankfurt, 'Intellectuele biografie', in deze bundel, p. ...
- ¹¹ Frankfurt, *On Truth*, p. 46.
- ¹² Zie mijn 'From daily life to philosophy', *Metaphilosophy*, 35/4 (2004), p. 517-535.
- ¹³ Dit is een centraal thema van Kim Sterelny, *Thought in a Hostile World. The Evolution of Human Cognition*, Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- ¹⁴ Dit is een centraal thema van Bernard Williams, *Truth and Truthfulness*, Princeton: Princeton University Press, 2002.
- ¹⁵ Dit is een centraal thema in het werk van Harry Frankfurt, en in diens voetspoor van een heleboel anderen zoals Susan Wolf, David Velleman en ikzelf.
- ¹⁶ *Taking Ourselves Seriously and Getting it Right*, 2006, p.1.
- ¹⁷ Frankfurt maakt de vergelijking met een wiskundesom die je nog eens kunt maken om te controleren of de uitkomst juist is, en dan nog eens, tot je zeker weet dat nog een volgende controle geen zin meer heeft (IW, 1988: p. 167-169).
- ¹⁸ Ik gebruik hier 'waarheden' als een soort neutrale term die verwijst naar mentale toestanden zonder dat ik daarmee specificeer of het om 'beliefs' of 'desires' gaat. Dit is, zo niet naar de letter (zie *Taking Ourselves Seriously and Getting it Right*, 2006, p. 34) zeker naar de geest in overeenstemming met Frankfurts denken. Al sinds FWCP is duidelijk dat second-order desires geen gewone desires zijn als we die term met Searle

associëren met een 'world-to-mind direction of fit'. In *Taking Ourselves Seriously and Getting it Right*, 2006, p. 34, staat het er heel expliciet: "Normative truths require that we submit to them."

¹⁹ CFLW, 1999: p. 71-81

²⁰ Michael Bratman spreekt in dit verband het liefst van een 'confidence grounded in a settled intention-like commitment'. Zie zijn commentaar op TOS & GIR die hij in dit verband een bijzonder treffende titel meegeeft: 'A Thoughtful and Reasonable Stability'. Het contrast dat Bratman hier zoekt tussen zijn positie en die van Frankfurt, waarbij hij met 'thoughtful' een contrast wil creëren tussen een meer op de rede en een meer op het sentiment gebaseerde vastberadenheid, is een interessant contrast dat mijn gebruik van de term 'bedachtzaamheid' overigens niet in de weg hoeft te zitten. 'Bedachtzaam' in mijn betekenis betreft de deugdelijkheid van iemand die zijn reflexieve cognitieve vermogens kan inzetten zodra de situatie vraagt om een articulatie van de redenen voor zijn vertrouwen in wat hij voor waar houdt. Of dat uiteindelijk 'reasons of love' zijn of redenen van een andere aard maakt geen verschil voor de deugd van de bedachtzaamheid.

²¹ Zie in dit verband ook het buitengewoon intrigerende argument dat Frankfurt heeft ontwikkeld in een vroege publicatie die nauwelijks enige aandacht heeft gekregen: Harry G. Frankfurt, 'Philosophical Certainty', *The Philosophical Review* 71/3 (1962), p. 303-327.

²² TMR, 1999, p. 52-53: waar Frankfurt Descartes op deze wijze typeert zonder overigens zichzelf hier met Descartes te identificeren. Dat doe ik, op basis van mijn lezing van *On Bullshit* als een exemplarisch Frankfurtaanse verkenning.

²³ Harry Frankfurt, *On Bullshit*, p. 4.

²⁴ Harry Frankfurt, *On Bullshit*, p. 5.

²⁵ Harry Frankfurt, *On Bullshit*, p. 18.

²⁶ Harry Frankfurt, *On Bullshit*, p. 33-34.

²⁷ Harry Frankfurt, *On Bullshit*, p. 34.

²⁸ Dat ik nu deze noem, heeft te maken met het gegeven dat ik in Jan Bransen, *Word zelf filosoof*, Diemen: Veen Magazines, 2010, p. 31-54 heb geprobeerd duidelijk te maken hoe deze vaardigheden verschillen van de vaardigheden die een filosoof inbrengt.

²⁹ Harry Frankfurt, 'Philosophical Certainty', p. 303-327.

³⁰ Jan Bransen, 'Tussen het eerste en het laatste woord', in: *Filosofie & Ironie. Fantastische opmerkingen over de toekomst van een traditie*. Kampen: Kok Agora, 1992, p. 49-65.

³¹ Zie voetnoot 2.

³² Deze kwestie wordt momenteel met veel enthousiasme aangepakt in een beweging die zich 'experimentele filosofie' noemt. Zie bijvoorbeeld Stacey Swain, Joshua Alexander & Jonathan M. Weinberg, 'The Instability of Philosophical Intuitions: Running Hot and Cold on Truetemp', *Philosophy & Phenomenological Research*, 2008, 76/1, p. 138-155.