

KRITIEK IN TIJDEN VAN NEUROWETENSCHAP¹

Jan De Vos

Inleiding: kritische driehoeken

Kritiek veronderstelt een driehoek. Kritiek differentieert immers, zij maakt het verschil tussen tenminste twee dingen, posities of mogelijkheden; tussen waarheid en illusie, tussen mogelijks- en onmogelijkheidsvoorwaarden, tussen datgene waarvoor iets staat en datgene waar datzelfde concreet op neerkomt. Het punt van waaruit het verschil wordt gemaakt, vormt de derde hoek, zij het dat dit punt wordt gedacht als de waarheid zelf, als een transcendentale positie, of, zoals de jonge Karl Marx zijn immanente kritiek omschreef, als een *Idee* in het centrum van de realiteit zelf.² Hoe het ook zij, voor het doel van dit artikel wil ik ervan uitgaan dat kritiek onvermijdelijk een derde punt in het leven roept, een noodzakelijkerwijs *Olympisch punt* (transcendentiaal, immanent of nog anders), van waaruit getracht wordt een gedichotomiseerd terrein te overzien. De vraag van dit artikel zal tenslotte zijn of dit kritisch punt uiteindelijk ook niet het pivotale punt is van waaruit de moderne subjectiviteit moet gedacht worden.

Laat me starten met de vooropstelling dat de kritische driehoek het basisschema van de menswetenschappen is, met name het innemen van de kritische positie van waaruit gedifferentieerd wordt tussen bijvoorbeeld, aan de ene kant, het veld van de wetenschappen, en aan de andere kant, dat van cultuur, politiek en maatschappij.

De vraag is echter meteen of een dergelijke positionering vandaag de dag niet door de nieuwe inzichten en ontdekkingen in de neurowetenschappen wordt ondergraven. De neurowetenschappen reveleren immers niet alleen de materiële basis van onze hooggestemde illusies, zoals verliefdheid en altruïsme, maar zijn ook in staat om ons zo gekoesterd rationeel en kritisch denkvermogen grondig te ontmantelen. Het lijkt er met andere woorden op dat de huidige neurowetenschappen ons noodzaken om de geconditioneerdheid van de geclaimde Olympische positie, die al dan niet openlijk de menswetenschappen

onderbouwt, te aanvaarden. Op zijn minst komt de jurisdictie van de menswetenschappelijke kritiek, met haar traditionele transcendente positionering ten opzichte van wetenschap en maatschappij, zwaar onder druk te staan.

Dat betekent in eerste instantie dat de neurowetenschappen de kritische wacht overnemen. Hoewel dit weinig wordt geëxpliciteerd, is de neurowetenschap onze favoriete modus van kritiek geworden. Als dit het geval is, moeten we dan ook niet op zoek gaan naar de typische kritische driehoek en het kenmerkende derde punt van waaruit de ‘aan de ene kant/aan de andere kant’-kritiek wordt gelanceerd? Dat de kritische driehoek in de neurowetenschappen wordt gemobiliseerd, wordt duidelijk in het volgende citaat van Vittorio Gallese³:

Cognitieve neurowetenschap kan ons bevrijden van de gedwongen keuze tussen het totaliserende relativisme van het sociaal constructivisme, dat geen enkele ruimte voor de constitutieve rol van het brein-lichaam in cognitie laat, en het deterministisch sciëntisme in sommige kringen van de evolutionaire psychologie, dat gericht is op het verklaren van kunst uitsluitend in termen van adaptatie en modulariteit.⁴

Sterk vereenvoudigd, luidt dit: cognitieve neurowetenschap medieert tussen de menswetenschappen enerzijds en de psychologie anderzijds. Het interessante hier is dat Gallese een onderscheid maakt binnen wat doorgaans als één monolithisch blok wordt gezien: het neurowetenschappelijke en het psychologische. Gallese's neuro-esthetica wil een deconstructie (dit is de term die Gallese gebruikt) zijn van zowel het menswetenschappelijk terrein van intersubjectiviteit en hermeneutiek als van de veronderstelde psychologische grootheden, zoals adaptatie en modulariteit. De neurowetenschap wordt courant ingezet als een kritiek: bijvoorbeeld, neurowetenschap als kritiek van de rationele keuze, als kritiek van de representatieve theorieën of als kritiek van de adaptatietheorie bij depressie.⁵ Dat dit tevens een deconstructie inhoudt, is een idee dat we niet alleen vinden bij Gallese (deconstructie als het terugbrengen van bijvoorbeeld het zelf of intersubjectiviteit naar het niveau van het brein-lichaam systeem⁶), maar ook bij de filosofe Catherine Malabou, die nota bene doceerde bij Derrida. Malabou stelt bijvoorbeeld dat neuro-onderzoek in staat is om de “deconstructie van subjectiviteit” zoals die geïnitieerd werd door zowel Derrida als Foucault, te vervolledigen en te radicaliseren.⁷

Het is er mij hier niet om te doen na te gaan in hoeverre de neurowetenschap gerechtvaardigd is om de derridaanse deconstructie op te eisen,⁸ maar eerder om de (on)mogelijkheidsvoorwaarden op zich van deze ‘deconstruerende’ neurokritiek te onderzoeken. Zoals bekend, leidt kritiek altijd naar metakritiek: het ondervragen van de mogelijkheid zelf om dingen te bevragen. Met andere woorden: wat zijn de mogelijkheden en de limieten van de geclaimde neurowetenschappelijke deconstructie? Of, wat is het punt waar de

neurowetenschappen, om beroep te doen om Bruno Latour, “feit-objecten” (*fact-objects*) produceren die de eerder gedeconstrueerde en geleegde ruimte terug opvullen? Men kan immers stellen dat de neurowetenschap, aan de ene kant, onze humanistische illusies deconstrueert en leegmaakt, maar aan de andere kant ook allerlei, niet altijd even onproblematische, “feit-objecten”, zoals het brein, de synaptische kloof of het connectoom, in het leven roept. Net daar, waar de tastbaarheid van die objecten niet evident is (wat is bijvoorbeeld de materialiteit van de synaptische kloof of van het connectoom), dringt zich de vraag op van wat deze geobjectiveerde, genaturaliseerde object-verschijningen precies zijn gemaakt? Is het niet precies op deze plaats, in de veronderstelde blote en harde feiten van de neurowetenschappen, dat de oude, zowel humanistische als psychologische veronderstellingen opnieuw hun intrede maken? Het argument dat ‘x’ begrijpelijk is in termen van breinstructuren, synapsen en/of neurale netwerken, kan niet anders dan vertrekken vanuit één of andere humanistische of psychologische invulling van die ‘x’. Zo steunt neurowetenschappelijk onderzoek naar agressie bijvoorbeeld altijd op een psychologische theorie over agressie: de stimuli (foto’s, video’s of andere scenario’s) aangeboden aan de proefpersoon onder de scanner komen niet uit het niets, maar zij worden opgesteld volgens een (vaak niet geëxpliciteerd) script. Het is dan ook duidelijk dat de keuze voor dit of dat psychologisch theoretisch model (bijvoorbeeld cognitieve psychologie of psychoanalyse) beslissend is. De – men moet het toegeven – heel effectieve, deconstructieve machine van de neurowetenschappen heeft met andere woorden maar één probleem, en dat is dat ze stilzwijgend door zowel menswetenschappelijke als psychologische spookbeelden wordt aangedreven. De geproduceerde quasi-materiële, bijna virtuele feit-objecten van de neurowetenschap worden uitgevleesd met hermeneutiek, sociaal-constructivisme of psychologie. Wat uiteindelijk onder de scanner wordt gelegd, is dus niet een persoon (of zelfs ook niet de psychologische kenmerken waarvan men de neurale grond wil voor vinden), maar een menswetenschappelijke of psychologische theorie. De neurowetenschappelijke deconstructie en kritiek is zo in laatste instantie geconditioneerd door de theoretische concepties van de verklaringsmodellen die ze wil overstijgen. Denk maar hoe neurowetenschappelijke papers klassiek eindigen, na het bespreken van corticale gebieden, neurotransmitters en andere neurale factoren, met een psychologisch-theoretische speculatie betreffende de resultaten. De neurowetenschap vertrekt vanuit menswetenschap en psychologie en ze eindigt er ook mee: het brein wordt ermee in kaart gebracht, het breinbeeld wordt ermee ingekleurd.

Samengevat: de verstrengeling van de neurowetenschap met de oude menswetenschappelijke en psychologische modellen ondergraaft de ambitie van de neurowetenschappen om het ultieme gezichtspunt voor een kritisch project aan te leveren. Misschien moeten we ons dus wenden naar een andere, meer

klassieke kritische driehoek: één waarin de filosofie centraal staat. De meest gangbare kritische differentiatie betreft daar, aan de ene kant, de spontane, alledaagse folk-psychologie van de mens, en aan de andere kant, de geobjectiveerde wetenschappelijke benaderingen van de mens. In dit schema is de filosofie het derde kritische punt van waaruit het gedichotomiseerde terrein kan worden overzien. In het vervolg van deze tekst zal ik de houdbaarheid van dit schema tegen het licht houden en de vraag stellen of de filosofie wel een eigen, onafhankelijk kritisch perspectief kan bieden. Hiertoe richt ik me hoofdzakelijk op het werk van Ray Brassier en diens poging om het “kritisch realisme” van Wilfrid Sellars met Thomas Metzingers neuro-filosofische deconstructie van het Zelf te verbinden. Brassiers claim om zo een filosofische kritiek uit te bouwen die compatibel is met het materialisme van de huidige neurowetenschappen, zo zal ik betogen, faalt uiteindelijk daar waar hij er niet in slaagt zijn zelfloos “gezichtspunt uit het niets” tot het ultieme, objectief gefundeerde, derde kritische punt te verheffen. Om deze kritiek te kunnen formuleren, zal ik echter genoodzaakt zijn om nog een andere partner te introduceren, de psychoanalyse. Dit zal ons natuurlijk tot de vraag brengen hoe deze deus ex machina te verdedigen valt.

Sellars’ mythe van de folk-psychologische mens

Ray Brassier, bekend van zijn associatie met de filosofische stroming van het “speculatief realisme”¹⁰ en zijn boek *Nihil Unbound*¹¹ omschrijft in een interview zijn filosofisch doel als volgt:

Ik ben geïnteresseerd in het verzoenen van het platonisme met het naturalisme door de dialectiek van het idee te verzoenen met het dynamisme van het sensibele. Dit is ook een manier om idealisme met materialisme te verzoenen, hetgeen denk ik noodzakelijk is. Sellars is hier de voornaamste inspiratie.¹²

Om Brassiers project te begrijpen, is inderdaad de referentie naar het kritisch realisme (*critical realism*) van de analytisch filosoof Wilfrid Sellars (1912-1989) van centraal belang. Sellars’ filosofische doelstelling “om een wetenschappelijk georiënteerd realisme te formuleren dat de schijn zou redden”¹³ sluit onmiddellijk aan bij de aspiratie van Brassier. In Sellars’ kritisch realisme is niet alleen de materiële werkelijkheid zoals de wetenschap die beschrijft van tel, maar ook de ideële schijn gestalten (“the appearances”) van die werkelijkheid. Sellars wil aldus een plaats geven aan zowel het “wetenschappelijk beeld” (“the scientific image”) als aan wat hij het “manifeste beeld van de mens” noemt (“the manifest image of man”).¹⁴ Het manifeste beeld gaat over de alledaagse conceptuele kaders en de gedeelde folk-psychologie¹⁵ die we hanteren om met onszelf en de anderen om te gaan. Het wetenschappelijke beeld betreft de ontologische

beschrijving en verklaring van de wereld. Volgens Sellars is het de taak van de filosofie om op een “stereoscopische” wijze beide beelden samen te brengen zodat de taal van het manifeste beeld het wetenschappelijk theoretisch bedrijf zou verrijken en de wetenschap op een meer directe manier aan de menselijke doelstellingen zou worden gekoppeld.¹⁶

Het is niet moeilijk om hier de kritische driehoek in te herkennen. De eerste hoek wordt gevormd door het manifeste beeld, het kader waarin de mens zichzelf als “mens-in-de-wereld” is beginnen te ervaren: “de mens kon geen mens zijn totdat hij zich zelf ontmoette”, zegt Sellars¹⁷. Terwijl dit manifeste beeld ontstond in “de mist van de prehistorie”, is de tweede hoek van de driehoek, het wetenschappelijk beeld, relatief jong.¹⁸ Het centrale verschil is dat het manifeste beeld over concrete en experiëntiële dingen gaat (“personen, dieren, lagere levensvormen en ‘louter materiële’ dingen”),¹⁹ terwijl de wetenschap zich bezig houdt met het postuleren van niet-waarneembare eenheden om het gedrag van waarneembare dingen te verklaren.²⁰ Filosofie, het derde kritische punt in de driehoek van waaruit het verschil wordt gemaakt, heeft volgens Sellars de taak om een “stereoscopische gezichtspunt” te realiseren dat in één blik de twee beelden van de mens-in-de-wereld vat.²¹ Hier is het evenwel belangrijk dat Sellars noch het manifeste beeld noch het wetenschappelijke beeld privilegieert: de twee beelden zijn niet tot elkaar te reduceren.²² Sellars stelt zelfs dat, als het manifeste beeld de “synoptische blik” niet zou overleven, de mens daar zelf zou onder bezwijken.²³

Natuurlijk, het is hier dat onze (kritische) interesse moet worden gewekt: wat maakt dat in Sellars’ perspectief het manifeste beeld, de talige en intersubjectieve basis van onze zelfverving, uiteindelijk niet volledig in het wetenschappelijk beeld opgaat? Hoe kan Sellars hard maken dat het “geven en vragen om redenen” (“giving and asking for reasons”)²⁴ van het manifeste beeld op een bepaald punt aan de wetenschap ontsnapt? Is het precies niet deze limiet die de huidige neurowetenschappen claimen te overstijgen?²⁵ Denk maar aan hoe de nieuwe disciplines, zoals neuropsychologie, neuro-esthetica, neuropolitiek, jurisdictie claimen van zaken die voorheen het exclusieve terrein van de menswetenschappen waren. Maar misschien is het hier niet zaak om de uitdijende claim van de neurowetenschappen te betwisten. Veel crucialer is de ietwat paradoxale vaststelling dat het sellarsiaanse uitgangspunt van de niet-reduceerbaarheid van het manifeste beeld eigenlijk ook de kern uitmaakt van de *neuro-turn* binnen het veld van de menswetenschappen zelf. Anders gesteld: mijn wellicht wat contra-intuïtieve claim is hier dat de neurokolonisatie van de menswetenschappen zelf gedragen wordt door het idee dat er iets aan de neuro-greep ontsnapt.

Laten we om dat punt te maken vertrekken van de niet gepreciseerde predominantie van het scopische en het visuele bij Sellars: het vermenigvuldigen van de beelden, maar ook van de gezichtspunten. Sellars positioneert de mens primair vanuit diens naïeve, intersubjectieve blik op de wereld. Dat resulteert in een reflexief beeld: het manifeste beeld van de mens. De eerste blik wordt dan verdubbeld in de wetenschappelijk kijk op de wereld, met als resultaat het wetenschappelijk beeld. Maar: veronderstelt dat laatste ook geen subject, of ten minste, een agens, een drager van die wetenschappelijke blik? Wat in het schema van Sellars niet wordt geëxpliciteerd, is dus ‘de wetenschappelijke mens’, die vanop een afstand, vanuit een zekere Olympische hoogte, zowel naar de concrete wereld als naar de naïeve mens kijkt.

De kritiek die hier moet worden geformuleerd, is echter niet dat de wetenschappelijke mens altijd al in zichzelf een naïeve mens herbergt, maar eerder dat die laatste slechts ontstaat in het licht van de wetenschappelijke blik. Is het immers niet zo dat de naïeve mens enkel als een negatie van de wetenschappelijke mens kan worden gedefinieerd: hij/zij die op een ‘niet’-wetenschappelijke en ‘niet’-objectiverende manier in de wereld staat? Met andere woorden, de ‘leek’ lijkt vooral een voorstelling of een beeld, geconstrueerd door de wetenschappelijke blik. Zoals eerder aangehaald, schrijft Sellars dat, indien het manifeste beeld de ‘synoptische blik’ niet zou overleven, ook de mens zelf niet zou overleven. Maar moeten we niet eerder stellen dat, als de wetenschappelijke blik zou verdwijnen, dit ook het einde van de naïeve mens en diens naïeve blik op zichzelf en de wereld zou betekenen? Het lijkt dus dat de derde blik, de synoptische blik van de filosofie, garant moet staan voor het niet in elkaar klappen van de driehoek? Het is immers pas vanuit dat differentiërend perspectief dat kan worden gesteld dat het manifeste beeld niet volledig in het wetenschappelijke beeld opgaat. Zonder de vanuit de filosofische blik vooropgestelde niet-reduceerbaarheid zou de wetenschap geen ‘buiten’ en geen extern object meer hebben. Sellars stelt dat de wetenschap op zich “er niet in slaagt om een gezichtspunt te bieden buiten het manifeste beeld,”²⁶ enkel de filosofie biedt een “stereoscopische blik” vanwaaruit het kritische verschil kan worden gemaakt. De kritische driehoek van Sellars staat of valt dus met de veronderstelde, vanuit de synoptische filosofische blik geponeerde niet-reduceerbaarheid van het manifeste beeld. Maar, zoals gezegd, het probleem van dit model is dat men kan stellen dat het manifeste beeld enkel in referentie tot de wetenschappelijk blik bestaat als het pre- of extra-wetenschappelijke. De moderne filosofie, en met haar de moderne wetenschappen, lijkt dus te zijn gebaseerd op de constructie van het mythische beeld van de naïeve, alledaagse mens met zijn folk-psychologische wijzen om met zichzelf, de ander en de wereld om te gaan. Het laat ons toe de dynamieken van de recente *neuro-turn* te begrijpen: de mythe van de folk-psychologie en het niet-reduceerbare manifeste

beeld leveren de noodzakelijk te veronderstellen velden waarop de neurowetenschappen hun verklarende paradigma's kunnen toepassen. De objectivering van de wetenschap mag echter niet volledig sluitend zijn. Als immers al het menselijke en het sociale tot de neurowetenschappelijke schema's zou te reduceren zijn, zou er geen buiten van de wetenschap meer zijn en valt de beweging van de objectivering stil.

We kunnen concluderen dat het centrale pijnpunt in het schema van Sellars is dat hij, terwijl hij wel het wetenschappelijke beeld historiseert, mijn inziens iets te gemakkelijk genoeg neemt met het situeren van het manifeste beeld in de mythische mistniveaus van de prehistorie. Daartegenover heb ik gesteld dat de naïeve folk-psychologische mens een fictie is die pas in de moderniteit ontstaat: sinds de geboorte van de moderne wetenschappen passeert de wijze waarop de mens zichzelf, de ander en de wereld begrijpt volledig over de wetenschappelijke blik. Alles wat we doen, eten, slapen, de liefde bedrijven, kinderen opvoeden, tuinieren... is geïnformeerd door, ingebed in, gestructureerd door het discours van de wetenschap.²⁷ Onze leefwereld, onze habitat, zo zou men kunnen stellen, is Academia. Het idee dat er een pre- of buitenwetenschappelijke niveau is dat ons zelf-begrijpen en onze aanwezigheid in de wereld aanstuurt, is vals. Het moderne subject is niet langer het subject van de religie of de traditie, het is het subject van de wetenschap.²⁸ Sellars' "geven en vragen om redenen" mist dat deze reflectie sinds de moderniteit over het wetenschappelijk discours passeert. Zijn argument dat, in zoverre het manifeste beeld de "synoptische blik" niet zou overleven, ook de mens zelf hetzelfde lot beschoren is, gaat dan ook de conclusie uit de weg dat de oude mens inderdaad de komst van de moderne wetenschappen niet heeft overleefd. Of, misschien is de oude mens gestorven zonder dat hij of zij het wist, en is hij/zij als zombie blijven voortleven. De hegemonie van het wetenschappelijk discours in de zelfverving en in de moderne wereldbeelden maakt op zijn minst dat Sellars' kritische driehoek geen stand kan houden.

Dit is duidelijk niet de conclusie die Ray Brassier maakt. In zijn tekst *The View from Nowhere*²⁹ probeert hij juist Sellars' kritisch realisme – en dus diens filosofische kritische driehoek – te herfunderen. Brassier betoogt hiertoe dat, alhoewel het manifeste beeld niet tot het wetenschappelijk beeld te reduceren is, deze niet-reduceerbaarheid zelf niet ontoegankelijk is voor de (neuro)wetenschappen. Het is hier dat Brassier, zoals we verder zullen zien, steunt op Thomas Metzinger om *contra* Jürgen Habermas te argumenteren dat de neurowetenschappen wel degelijk "een gezichtspunt uit het niets" ("a point of view from nowhere") kunnen reveleren dat aan het werk is bij de constitutie van een Zelf. Het is dat punt dat Brassier wil inzetten als het ultieme, neurowetenschappelijk gegronde, derde kritische punt van zijn herwerkte versie van het sellarsiaans kritisch realisme.

Habermas versus Metzinger

Brassier gaat in discussie met Jürgen Habermas en diens project om een niet-reduceerbaar, ‘interpersonaal’ geconstitueerd eerstepersoonsperspectief te vrijwaren van het derdepersoonsperspectief van het wetenschappelijk beeld. Habermas distantieert zich hier van Sellars. Als deze laatste uiteindelijk aan het wetenschappelijk beeld de prioriteit geeft, privilegieert Habermas het subjectieve eerstepersoonsperspectief. Voor Habermas is er immers altijd de dreiging dat het wetenschappelijk beeld ons van onszelf vervreemdt. Hier kan men al opmerken dat Habermas over het hoofd ziet dat die vervreemding misschien wel deel uitmaakt, zo niet de kern zelf is, van de moderne subjectiviteit. Maar wat vooral interessant is, is dat, zoals Brassier opmerkt,³⁰ Habermas in die discussie “een gezichtspunt uit het niets” evocert om het dan onmiddellijk te verwerpen. Habermas koppelt namelijk het derdepersoonsperspectief aan “de blik van een ogenschijnlijk absolute waarnemer” om dit gezichtspunt onmiddellijk als onmogelijk te beschouwen. Het derdepersoonsperspectief is volgens Habermas uiteindelijk altijd aan het subject en diens positie in de samenleving gebonden.

Het is precies deze “blik van de ogenschijnlijk absolute waarnemer” die Brassier probeert te redden door hem te gronden in “de biologische roots van de subjectiviteit” zelf.³¹ Brassier doet hier beroep op Thomas Metzingers “fenomenaal zelf-model”, een model waarmee Metzinger probeert te verklaren hoe uit de “subpersonale” representatiemechanismen op het neurobiologisch niveau het eerstepersoonsperspectief ontstaat.³² Laat me dit model kort uitleggen. Om te beginnen, begrijpt Metzinger de bewuste ervaring als een “activatie van een coherent en transparant wereldmodel”³³ binnen een bepaald tijdsframe. Metzinger huldigt dus een representatieve visie op het bewustzijn: we ervaren de wereld zoals ons brein die middels modellen representeert. Aan de ervaring van die opeenvolgende wereldmodellen voegt Metzinger een Ik of een Zelf toe: het centrum van de ervaren werkelijkheid. Dit concreet erfahrbaar Zelf – het fenomenaal Zelf dat we ervaren, denken en handelen toeschrijven – is echter voor Metzinger niet zomaar gegeven. Het zelfbewustzijn ontstaat op dezelfde wijze als het bewustzijn zelf, namelijk via een model. Zelfbewustzijn ontstaat daar waar het systeem zijn eigen staat of toestand aan zichzelf representeert. Maar, en dit is van centraal belang, het Zelf is zijn eigen verschijnen in zoverre dat het zichzelf ‘niet waarneemt als een model’. Of, zoals Metzinger preciseert: slechts voor zover het Zelf transparant is, wordt het op een fenomenologische wijze geconstitueerd. Het Zelf is voor het Zelf doorzichtig omdat de zelfrepresentaties cognitief ondoordringbaar en ontoegankelijk zijn. Deze onbeschikbaarheid van het representatieve karakter van de inhouden van de bewuste ervaring is volgens Metzinger de basis van onze ervaring een Zelf te hebben. Omdat we geen besef hebben van het medium waardoor informatie tot

ons komt, leidt de door onze hersenen gecreëerde simulatie van de wereld tot de ervaring van een ‘gezichtspunt’, aldus Metzinger.³⁴

Het is hier, in Metzingers fenomenaal zelf-model, dat Brassier het gezichtspunt uit het niets wil gronden. Brassier herneemt hiertoe Metzingers gedachtenexperiment van de “zelfloze ervaring”. Metzinger overdenkt immers de mogelijkheid van een systeem waarvoor de zelfrepresentatieve modellen niet transparant, maar volledig opaak zouden zijn. Als, in het geval van transparantie, er een introspectieve onbeschikbaarheid is van de voorafgaande processen die het Zelf geproduceerd hebben, zou het systeem bij volledige opaakheid daar wel toegang toe hebben: “het zou [het model] continu herkennen als een representatieve constructie, als een intern gegenereerde innerlijke structuur.”³⁵ Een dergelijk systeem zou volgens Metzinger enkel een “systeem-model”, maar geen Zelf hebben. Maar, zo merkt hij op, dergelijk systeem zou met een “computationele overbelasting” moeten afrekenen. Het zou een manier moeten vinden om met het feit om te gaan dat de volledige toegankelijkheid tot de zelfrepresentaties zou leiden tot oneindige loops van zelfpresentatie.³⁶ Zo een systeem zou volgens Metzinger “nemocentrisch” zijn: functioneel egocentrisch en fenomenologisch zelfloos.

Brassier stelt dat dit nemocentrisch perspectief een sterk argument is voor de mogelijkheid van objectiverende representatie: het laat toe objectieve processen te veronderstellen waardoor objectiviteit wordt geproduceerd. En het is hier dat Brassier ‘het gezichtspunt uit het niets’ verworpen door Habermas meent terug te kunnen vinden:

Het nemocentrisch subject van een hypothetisch voltooide neurowetenschap waarin alle mogelijke neurale correlaten van representatieve staten geïdentificeerd zijn, zou een empirisch gesitueerde en biologisch belichaamde locus bieden voor het exhaustief objectieve ‘gezichtspunt uit het niets’, dat Habermas en anderen hebben afgedaan als een conceptuele onmogelijkheid.³⁷

Dus wanneer er voor Habermas geen ontsnappen is aan het subjectieve eerste-persoonspectief (dat voor Habermas elke ogenschijnlijk absolute waarnemerspositie besmet), is het argument van Brassier juist dat dat eerste-persoonspectief zelf potentieel een objectiveerbaar/objectiverend ‘gezichtspunt uit het niets’ herbergt.³⁸ Anders gesteld, omdat de neurowetenschap hypothetisch voorbij de transparantie van het Zelf kan gaan en aldus het volledige representatieproces kan traceren en in kaart brengen, verwerpt Brassier Habermas’ niet-reduceerbaarheid van het subjectieve en het normatieve. Het is van hieruit dat Brassier Sellars’ synoptisch perspectief grondt als dat wat het “subjectieve en het objectieve”, “redenen en oorzaken” bij elkaar brengt en integreert.³⁹ Men kan dus stellen dat Brassier, door het ‘gezichtspunt uit het

niets' te situeren in de "subpersonale" dimensie van het manifeste beeld van de mens-in-de-wereld zelf, de kritische driehoek van Sellars probeert te redden. De recente bevindingen uit de neurowetenschappen en de cognitieve psychologie laten volgens Brassier toe het 'gezichtspunt uit het niets' op een geobjectiveerde manier te denken en zo een filosofische kritiek te funderen die het idealisme verzoent met het naturalisme en het materialisme.

Hoewel Brassiers poging om het 'gezichtspunt uit het niets' centraal te stellen in de filosofische discussie heel *to the point* is, is zijn toevlucht tot een neurocognitieve legitimatie van de filosofische kritiek niet onproblematisch. Brassier verwerpt terecht het krampachtig vasthouden aan of zelfs het verheerlijken van het eerstpersoonsperspectief in de filosofische kritieken van onder andere Habermas. Maar als hij, hierbij steunend op Metzingers fenomenaal zelf-model, tracht het eerstpersoonsperspectief en het Zelf tot het neurofysiologische en het functioneel computationele terug te brengen, is de vraag of hij er samen met Metzinger wel in slaagt om het Zelf volledig leeg te maken en te deconstrueren. Om te beginnen en zoals ik al in het eerste deel met betrekking tot Gallese betoogde, de neurowetenschap kan bezwaarlijk worden ingezet als een eerste wetenschap. Daarvoor is zij te zeer verstrengeld met haar stille partners van de menswetenschappen en de psychologie. Maar wellicht is het meest problematische van Brassier en Metzinger dat ze vertrekken van de veronderstelde, fenomenologische en alledaagse ervaring van de mens om zichzelf als een Zelf te ervaren. Is dit echter niet het oprichten van een opgevulde of 'uitgeveesde' stroman om die dan te deconstrueren? Met andere woorden: wat als de basale, primordiale moderne ervaring eerder diegene is van het verlies van het Zelf, van zelfloosheid, of moeten we zeggen, 'on-zelfheid'⁴⁰? Metzingers vooronderstelling van een prereflexieve en illusoire ervaring van een vol Zelf moet worden gecontrasteerd met wat misschien wel het centrale punt van de psychoanalyse is: namelijk dat het Zelf, of beter, het subject enkel en alleen bestaat in relatie tot zijn niet-zijn, tot zijn gespletenheid, tot zijn tekort. De alledaagse basiservaring van de mens is dus misschien niet gerelateerd aan een vol Zelf, maar eerder aan de verbrokkeling daarvan. De door Metzinger beoogde filosofische deconstructie is dus altijd al op het eigenste fenomenale niveau operationeel: de on-zelfheid is altijd al de onlosmakelijke schaduw van het subject. Het is deze fundamentele nuance die noch door Metzinger noch door Brassier in rekening wordt gebracht. De eerste spreekt over een "totale simulatie" en de tweede over een "volledige immersie" van het Zelf op een fenomenologisch niveau en ze nemen dat als hun respectievelijke vertrekpunt.⁴¹

Het mag ons dan ook niet ontgaan dat zowel Metzinger als Brassier op deze manier in psychologiserende wateren dreigen terecht te komen. Denken we maar aan door hen gebruikte concepten zoals "het vertonen van gedrag", "zelf-

regulatie”, “agency”, “informatieverwerking”. Alhoewel deze concepten zich als stevig neurofysiologisch gegronde cognitieve grootheden voordoen, moet het duidelijk zijn dat het gaat om psychologische en theoretische a priori constructies waarvoor een correlaat in de biologie wordt gezocht. Het is hier dat de psychologiserende cirkel zich sluit. Als Metzinger en Brassier immers veronderstellen dat ze de folk-psychologische ervaring van het Zelf tackelen, kan men argumenteren dat dat wat ze eigenlijk in hun vizier nemen bepaalde, al dan niet populaire, academische psychologische theorieën van het Zelf zijn. Hun antwoord op de psychologie van het Zelf is eveneens een psychologische theorie, zij het een als neurofysiologie vermomde psychologie.

Maar, begeef ik me dan met mijn toevlucht tot het psychoanalytisch gespleten subject en zijn “on-zelfheid” zelf niet in de psychologie? Ik claim van niet. Zoals ik reeds elders⁴² betoogde, is de psychoanalyse geen psychologie. Het is een theorie en praktijk van de psychè, maar dan één die, op de plaats waar de psychologie een Logos en een positief en incrementeel weten poneert, een gat en een leegte vooropstelt. De psychoanalyse is dus essentieel een kritiek, een kritiek op de illusie dat er een psychologie mogelijk is. Het is dus misschien vooral in de deconstructie van de psychologie (als logos van de psychè) dat een kritisch project met betrekking tot (inter)subjectiviteit mogelijk wordt. De kritische driehoek is er dan één die een psychoanalytische kritiek plaatst tegenover de psy-wetenschappen aan de ene kant (de psychologie maar ook alle daaraan gerelateerde theoretische en praktische velden) en de (neuro)wetenschappen aan de andere kant. De verregaande claim is dat enkel een dergelijke kritiek passend is voor het moderne subject zoals dat ontstaan is in de Verlichting en met de komst van de moderne wetenschappen.

Er is geen *geen* gezichtspunt uit het niets

Laat me tegenover Sellars’ “man-in-the-world” en Metzingers en Brassiers folk-psychologisch Zelf, zoals die beide verondersteld worden in ‘de mist van de prehistorie’ te zijn gegrond, Lacans subject van de wetenschappen plaatsen. Terwijl Brassier wel erkent dat het manifeste beeld een protowetenschappelijk statuut heeft en niet zomaar het domein van de pretheoretische onmiddellijkheid betreft,⁴³ leidt Lacans stelling tot de meer radicale conclusie dat de moderne subjectiviteit door het wetenschappelijk discours is gestructureerd.⁴⁴ Sinds de komst van de moderne wetenschappen kijkt de moderne mens naar zichzelf, de ander en de wereld vanuit het externe, objectiverende gezichtspunt van de wetenschap. Betekent dit uiteindelijk niet dat het moderne subject zich in een ‘academisch’ gezichtspunt uit het niets tracht te gronden? Het gezichtspunt uit het niets, dat door Habermas wordt verworpen en door Brassier wordt gezocht in

de neurofysiologische genese van het Zelf, is uiteindelijk historisch gegrond. Het is (in zijn huidige vorm) geconfigureerd binnen een Academisch discours.

Op zijn minst volgt hieruit, contra Habermas maar ook contra Sellars, dat het veronderstelde ‘buiten’ van de wetenschap – het particuliere, het subjectieve, het normatieve, het hermeneutische – in geen geval een onafhankelijk terrein is dat de menswetenschappen, de psychologie, de neurowetenschap (of, wat dat betreft, de filosofie) min of meer zouden kunnen overzien en er toegang toe hebben. Ik wil duidelijk stellen dat mijn punt niet is dat het subjectieve en het normatieve sinds de moderniteit gekleurd worden door de wetenschappen, maar eerder dat het manifeste beeld, de folk-psychologie of de naïeve ervaring van de mens als een Zelf pas met de blik van de moderne wetenschappen zijn ontstaan. Zoals ik hoger stelde, ontstaat de naïeve mens enkel in het licht van de wetenschappelijke blik. Het buiten van de wetenschap (het particuliere, het subjectieve, het normatieve, het hermeneutische) is met andere woorden slechts een artefact van de wetenschap en de moderniteit zelf.

Is de radicale conclusie dan niet dat, in tegenstelling dat het opgevulde/uitgeveesde beeld van de folk-psychologische mens, het moderne subject zelf het lege punt is van waaruit het wetenschappelijk en objectiverend gezichtspunt vertrekt? Het moderne subject, als het subject van de wetenschappen, heeft geen particuliere of hermeneutische breedte. Het is enerzijds het product van de objectivering; middels de paradigma’s van de natuurkunde, de biochemie en – nu vooral – de neurofysiologie wordt het gedeconstrueerd en gelegeerd van elke particulariteit en hermeneutiek. En anderzijds is dit tot singulier punt gereduceerd subject precies de noodzakelijk te veronderstellen basis van het neutrale en belangeloze ‘gezichtspunt vanuit het niets’ dat de moderne wetenschap mogelijk maakt.

Als dus, volgens Sellars, het manifeste beeld niet volledig in het wetenschappelijke beeld opgaat, en ook volgens Habermas het eerste-persoonsperspectief niet reduceerbaar is, kunnen we het met beide stellingen eens zijn in de zin dat datgene wat weerstaat aan de reductie niet het particuliere of (inter)subjectieve is, maar precies de blik van de ogenschijnlijk absolute waarnemer zelf. Het gezichtspunt uit het niets is het moderne subject. De vlek in de objectiviteit is dus niet het particuliere subject (zoals dit wordt gesteld in de klassieke humanistische kritieken zoals die van Habermas), maar het gelegeerde subject, tegelijkertijd basisstructuur van de moderne subjectiviteit als (on)mogelijkheidsvoorwaarde (conditie en limiet) van de moderne wetenschap.

We moeten dan ook het klassieke verstaan van het gezichtspunt uit het niets omkeren. In zijn welgekend boek *The view from nowhere*⁴⁵ claimt Thomas Nagel

dat er twee perspectieven zijn om naar de wereld te kijken: het objectieve en het subjectieve. Het subjectieve gezichtspunt ziet hij als het vanzelfsprekende, onmiddellijke en prereflectieve perspectief, datgene wat volgens Nagel enkel zichtbaar wordt door steeds een stap verder uit zichzelf te zetten naar het objectieve perspectief toe. Volgens Nagel zijn er echter limieten aan deze beweging: men kan nooit volledig het initiële startpunt overstijgen, uiteindelijk is *the view from nowhere* onmogelijk. Het is precies deze onmogelijkheid die door Brassier wordt gecontesteerd. Vertrekkende vanuit een hypothetisch vervulde neurowetenschap (dat is, een neurowetenschap die de neurofysiologische processen van de constitutie van een Zelf volledig in kaart zou kunnen brengen), claimt Brassier dat een gezichtspunt uit het niets wel degelijk zou kunnen worden geobjectiveerd. Wat ik echter in deze tekst heb proberen doen, is aan te tonen dat Nagels ‘er is geen gezichtspunt uit het niets’ nog op een andere manier dan Brassier kan omgekeerd worden, namelijk als, er is ‘geen’ geen gezichtspunt uit het niets. Zoals ik stelde, zijn het manifeste beeld en de folk-psychologische leek niet meer dan wetenschappelijke mythes: de moderne mens kan niet anders dan naar zichzelf, de ander en de wereld kijken vanuit een verondersteld academisch gezichtspunt uit het niets. De mens-in-de-wereld is noodzakelijkerwijs reflexief en reflectief: er is geen vanzelfsprekende of onmiddellijke aanwezigheid in de wereld. Er is geen geen gezichtspunt uit het niets: de mens kan niet anders dan in de wereld staan middels een blik van buitenaf, en sinds de moderniteit komt die blik uit het niets. Dit betekent dat de ware onmogelijkheid niet het objectiverende perspectief is, zoals bij Nagel. Het is uiteindelijk het subjectieve perspectief dat onmogelijk is. Vandaar dat de vraag “vertel eens, wat *jijzelf* ervan denkt” of “vertel eens, hoe *jij jezelf* voelt” in de regel leidt naar banale algemeenheden en platitudes. Het grote probleem is dus de onmogelijkheid van het subjectieve perspectief, van het eerste-persoonsperspectief: het subjectieve perspectief ‘is’ het gezichtspunt uit het niets.

Conclusies

Wat kan dan de grond van een kritiek in tijden van neurowetenschap zijn? Kritiek is gebaseerd op zijn eigen onmogelijkheid, kritiek heeft geen oncontesteerbare basis en moet dus telkens op één of andere wijze de economie maken van de ‘duistere kant van waaruit het vertrekt’.⁴⁶ De blinde vlek in de eerste kritische driehoek die ik heb geschetst – Gallese’s positionering van de neurowetenschap zelf als een kritiek tegenover zowel de op intersubjectiviteit en hermeneutiek gerichte menswetenschappen als de psychologie – is, zoals ik heb betoogd, het feit dat de neurowetenschappen onvermijdelijk en meestal stilziggend terugvallen op psychologische paradigma’s. De blinde vlek van de

tweede kritische driehoek – die de filosofie in stelling brengt ten aanzien van zowel de (neuro)wetenschappen als de folk-psychologie – is iets gecompliceerder. Wat daar uiteindelijk over het hoofd wordt gezien, is dat het terrein van de folk-psychologie zelf niets meer is dan een noodzakelijke wetenschappelijke mythe. Dit leidt dan enerzijds naar de positie van Habermas, die het gat in het idealisme probeert te vullen met het idee van een waarachtige, op communicatie gerichte leefwereld, en anderzijds naar wat ik het ‘gemist materialisme’ van Metzinger en Brassier noem; waar de filosofische kritiek zijn toevlucht neemt tot de neurofysiologische onderbouwde deconstructie van het vooronderstelde fenomenologische Zelf. In beide gevallen loert enerzijds het spook van de psychologisering om de hoek (die van de filosofie een soort van ersatz-psychologie maakt) en wordt anderzijds voorbij gegaan aan hoe de moderniteit het moderne subject heeft voortgebracht (het moderne subject en diens (on)mogelijkheidsvoorwaarde die het in laatste instantie deelt met het academisch basisparadigma op zich: het gezichtspunt uit het niets).

Om te exploreren of dit “zero-level of subjectivity”, zoals ik het elders noemde,⁴⁷ kan worden ingezet in de kritiek, kunnen we misschien beroep doen op de logica van de representatie, zoals die door Slavoj Žižek werd uitgewerkt. Vertrekkend vanuit Alain Badiou, differentieert Žižek tussen enerzijds “anti-filosofie”, het poneren van het pure zijn (presentie) van de dingen als niet-reduceerbaar en excessief aan onze symboliseringen (het netwerk van de representaties),⁴⁸ en anderzijds de hegeliase positie waarin men stelt dat er buiten het veld van de fenomenaliteit en de representatie niets mogelijk is.⁴⁹ Als we dit transponeren naar onze discussie zou de eerste, anti-filosofische positie inhouden dat subjectiviteit iets is dat aan de storm van de wetenschap en haar objectiveringen weerstaat. De tweede, hegeliase positie zou dan vooropstellen dat de representatie zelf excessief is aan hetgeen het representeert. Ik zal nu in meer detail ingaan op de twee posities, maar laat me er meteen bij vertellen dat de kritiek die ik hier voorsta onder de tweede positie ressorteert.

In de eerste, anti-filosofische optie is ‘wat ik ben’ (de kern van mijn subjectiviteit) datgene wat zou overblijven na alle fysische, neurobiologische en zelfs na alle psychologische reducties. Hier veronderstelt men een surplus of een exces aan de kant van de subjectiviteit. Bob Dylans line *Dignity has never been photographed* zou hier worden *subjectivity has never be fMR’ised*: er is teveel subject voor de breinscan. Dit is waar Habermas en zijn argument dat het sociale en interpersoonlijke eerstpersoons-perspectief niet volledig opgaat in het academisch derdepersoonsperspectief kan worden gesitueerd. De standaardkritiek is hier dat de harde wetenschappen ongeweten door dit exces van het subjectieve over het objectieve worden gekleurd en beïnvloed. Zo worden de neurowetenschappen bijvoorbeeld bekritiseerd omdat ze hun eigen

inbedding in culturele, politieke en economische contexten niet zouden onderkennen.

Maar de neurowetenschappelijke tegenwerping zou hier natuurlijk kunnen zijn dat deze culturele of politiek-economische factoren niet noodzakelijk buiten de jurisdictie van de (neuro)wetenschap vallen. Dit is waar we Gallese en uiteindelijk ook Brassier ontmoeten: beide poneren dat de neurowetenschap potentieel geheel en restloos het veld van de (inter)subjectiviteit kan vatten. Ik heb in deze tekst betoogd dat het probleem van deze pogingen om het menselijke en de menswetenschappen volledig te annexeren op een verholen en vooral betwistbaar beroep op psychologische en humanistische noties berust. Maar laat mij hier vooralsnog aan toevoegen dat er toch een bepaalde waarheid in de neurowetenschappelijk geïnspireerde deconstructieve kritiek van de menswetenschappen zit. Deze kritiek legt namelijk bloot dat de klassieke geesteswetenschappelijke kritiek zelf een sluitende grond mist om haar Olympisch kritisch gezichtspunt in te funderen. Anders gesteld: het is niet zozeer dat de *neuro-turn* een crisis in de menswetenschappen veroorzaakt, eerder, de *neuro-turn* legt enkel de altijd al aanwezige maar niet onderkende crisis van de menswetenschappen, of wat dat betreft, van de psychologie, bloot.

Wenden we ons nu tot de tweede, eerder contra-intuïtieve optie in de logica van de representatie, die uitgaat van een teveel aan de kant van de representatie en die meer bepaald het surplus aan de kant van de objectiveringen van de wetenschap situeert. Het ideeënkleed (om een husserliaanse term te gebruiken) van de wetenschap is niet te klein maar ‘te groot’ voor de wereld. Dit wil zeggen dat er, in plaats van een ‘teveel aan subject’ voor de wetenschap, er een ‘teveel aan wetenschap’ van/voor het subject is. Om het onmiddellijk scherp te stellen: hier is het moderne subject niets anders dan dit teveel zelf. Het subject ‘is’ het exces of het surplus dat ontstaat als het gevolg van de objectiverende representaties van de wetenschap. Dit is de situatie van de kleurrijke breinscans die een *oh-ben-ik-dat-subject* in het leven roepen. Met andere woorden, de wetenschap creëert een nieuw subject, een extra-subject dat zichzelf en de wereld ontstijgt om zichzelf, de ander en de wereld te gaan aanschouwen vanuit het academisch gezichtspunt. Dit noopt ons om de klassieke althusseriaanse interpellatie hier enigszins anders in te vullen. Voor Louis Althusser ontstaat het subject pas in de interpellatie of in het appel van één of andere instantie om zichzelf te herkennen en te identificeren met een bepaald beeld.⁵⁰ Echter, als, zoals ik stel, de moderne wetenschappen het moderne subject interpelleren, identificeert dit subject niet zozeer met datgene wat hij/zij gezegd wordt te zijn, maar eerder en vooral met de objectiverende wetenschappelijke blik die op hem/haar wordt gericht. Als de wetenschap zegt: ‘Kijk, dit is wat je bent’, reageert het subject van de wetenschappen, ‘O ja, ben ik dat’, waarbij hij/zij het

academisch gezichtspunt inneemt om naar zichzelf te kijken. En, zo zeggen we tegen elkaar: ‘Wist je dat volgens de neurowetenschappen dit of dat zich allemaal in ons brein afspeelt, verbazingwekkend niet!’

Het is van hieruit dat we kunnen komen tot een ontwerp van een kritiek in tijden van neurowetenschap. Een kritiek van de (neuro)wetenschappen is geen kritiek van de objectiviteit op zich. Het gaat dus niet om het blootleggen van de veronderstelde subjectieve, culturele of politieke *bias* in de wetenschap. De kritiek moet de kritiek van de subjectiviteit zijn, van het moderne subject als gefundeerd in een gezichtspunt uit het niets, een gezichtspunt aan gene zijde van het culturele, politieke en uiteindelijk ook aan gene zijde van het subjectieve. Een kritiek van de neurowetenschap adresseert dus de (on)mogelijkheidsvoorwaarden van het moderne academische subject en hoe vandaar zowel de neuro- als de menswetenschappen vaker wel dan niet missen dat de moderne mens allang de ‘menselijke zoo’ heeft verlaten en zich aan de andere kant van de tralies bevindt om daar de rangen van de *academici* te vervoegen. Het is overigens pas daar dat elke subjectieve, culturele en politieke dimensie in haar moderne vorm zijn gewicht krijgt: in haar gegrondheid in een virtueel/reëel⁵¹ academisch gezichtspunt uit het niets. Net zoals de subjectiviteit geen onafhankelijke grootheid is, maar pas ontstaat (als moderne subjectiviteit) in de moderniteit, zijn ook het culturele en het politieke geen natuurlijke grootheden die een specifieke invulling zouden krijgen in de moderne tijd. Ook het culturele en het politieke zien pas het levenslicht met de Verlichting en de moderniteit.

In dit verband is Brassiers claim dat de natuur niet onze thuis is interessant:

Natuur is niet ons of iemands 'thuis', noch een bijzonder weldadige progenitor. Filosofen zouden er goed aan doen af te zien van verdere aanbevelingen over de noodzaak om de zinvolheid van het bestaan of ons oproepen de doelgerichtheid van het leven te herstellen of de verbrijzelde harmonie tussen mens en natuur te repareren. Filosofie moet meer zijn dan een zoethoudertje voor de pathetische pijscheut die het menselijk gevoel van eigenwaarde treft. Nihilisme is geen existentieel dilemma, maar een speculatieve kans. Het denken heeft belangen die niet samenvallen met die van het leven; inderdaad, de eerste kunnen worden opgezet (en zijn ook opgezet) tegen de laatste.⁵²

Maar misschien is het denken net zo goed onze thuis niet. Lacan stelde in dit opzicht dat het discours van de wetenschap geen enkele plaats voor de mens reserveert of overhoudt.⁵³ Of, anders gesteld, als de wetenschap objectiviteit, leegt het onvermijdelijk het subject uit. Zij reduceert het, in de eerste plaats niet tot iets fysisch of neurobiologisch, maar eerder tot een louter virtueel/reëel punt: het gezichtspunt uit het niets. Het subject is dus nergens thuis, noch in de natuur, noch in het denken. Dit thuisloze subject⁵⁴ is wat de kritiek nu meer dan ooit

moet viseren, de blinde vlek van het subject als reden en object van de kritiek.

Noten:

1 Een eerdere versie van deze tekst verscheen als: De Vos J., ‘What is Critique in the Era of the Neurosciences?’ , in: *Neuroscience and Critique. Exploring the Limits of the Neurological Turn*, De Vos J. en Pluth E. (red.), London, Routledge, 2016. Deze herwerkte versie bracht ik ook als lezing op het symposium (*Neuro)psychoanalysis, its critique, its critics* in Gent, 24 juni 2015.

2 Marx K., Easton L.D. & Guddat K.H., *Writings of the young Marx on philosophy and society*, Indianapolis, Hackett Publishing, 1997.

3 Vittorio Gallese is één van de onderzoekers uit het Italiaanse team dat het concept van spiegelneuronen introduceerde.

4 Gallese V., ‘The body, the brain, symbolic expression and its experience: an experimental aesthetics perspective’, <http://british-aesthetics.org/the-body-the-brain-symbolic-expression-and-its-experience-an-experimental-aesthetics-perspective/>.

5 Verweij M. & Senior T. J., ‘Social theory and the cognitive-emotional brain’, *Behavioral and brain sciences*, 38 (2015); ‘The Self, awareness of time, and its disorders: philosophic-neuroscientific critique of representational theories of mind’, (paper presented at the 9th International Conference on Philosophy and Psychiatry, Leiden, Nederland, June 28th – July 1st 2006, 2006); Munevar G. & Irvan D., ‘Neuroscientific Critique of Depression as Adaptation’, *Bmi*.

6 Gallese V., ‘The paradigmatic body. Embodied simulation, intersubjectivity and the bodily self’, in: *Origins and function of mirror neurons* (Berlin School of Mind and Brain, 8 mei 2014).

7 Malabou C., ‘Neuroliterature’, in: *Umbr(a): A Journal of the Unconscious*, 2010.

8 Gevraagd of ze niet voorbijgaat aan Derrida’s “il n’y a pas de hors-texte”, antwoordt Malabou: “In Derrida, there is no hors-texte, and at the same time, there is something, in this very thought, like an outside. A totally open space. That of the “utterly other”, or of the “arrivant absolu” Malabou C. & Vahanian N., ‘A Conversation With Catherine Malabou’, in: *Journal For Cultural And Religious Theory* 9, no. 1, 2008. Terwijl voor Malabou dit ‘buiten’ behoort tot de jurisdictie van de neurowetenschap, zal ik in dit artikel datzelfde buiten aan het moderne subject zelf verknopen om net een kritiek te leveren op Malabou’s claim.

9 Latour schrijft: “Critical thought drained space, creating emptiness. Conversely, on the pretext that fact-objects appear to exist without us... critical thought lined up facts in tight ranks, forming a continuous, seamless “real world” without holes, without humans. Critical thought filled up space, creating fullness.” Latour B., *On the modern cult of the factish gods*, Smith B. & Weintraub E. (red.), Durham, Duke University Press, 2010, p. 39.

10 Zie: Bryant L.R., Srnicek N. & Harman G., *The Speculative Turn*, Melbourne, re. Press, 2011.

11 Brassier R., *Nihil unbound: enlightenment and extinction*, London, Palgrave Macmillan, 2007.

12 Brassier R. & Niemoczynski L., ‘Ray Brassier interview with After Nature blog’, in: *After Nature*, 2012, http://afternature.blogspot.be/2012/08/ray-brassier-interviews-with-after_26.html.

13 “(...) to formulate a scientifically oriented, naturalistic realism which would ‘save the appearances’.” Sellars W., ‘Autobiographical Reflections’, in: *Action, Knowledge, and Reality: Critical Studies in Honor of Wilfrid Sellars*, Indianapolis, Bobb-Merrill, 1975, p. 282.

14 Sellars W., ‘Philosophy and the scientific image of man’, in: *Empiricism and the philosophy of mind*, London, Routledge & Kegan Paul, 1963.

15 Hoewel Sellars in zijn centrale tekst “Philosophy and the Scientific Image of Man”, zelf niet het concept van de folk-psychologie gebruikt wordt de meeste commentatoren het manifeste beeld gekoppeld aan folk-psychologie. Zie bijvoorbeeld: de Vries W., ‘Folk psychology, theories, and the Sellarsian roots’, in: *Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities* 92, no. 1, 2007.

16 Brassier R., *Nihil unbound: enlightenment and extinction*, p. 6.

17 “[M]an couldn’t be man until he encountered himself.” Sellars W., ‘Philosophy and the scientific image of man’, p. 6.

18 *ibid.*, p. 5.

19 *ibid.*, p. 9.

20 *ibid.*, p. 7.

21 *ibid.*, p. 6.

22 Sellars wijst op “the folly to replace [the manifest image] piecemeal by fragments of the scientific image” *ibid.*, p. 15.

23 “To the extent that the manifest does not survive in the synoptic view, to that extent man himself would not survive.” *ibid.*, p. 4.

24 In de herfrasering van Robert Brandom van Sellars’ positie, zie: Brandom R., *Tales of the mighty dead: Historical essays in the metaphysics of intentionality*, Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2002, p. 349.

25 Dit is ook de positie van Ray Brassier, die zich daarvoor beroept op het werk van Thomas Metzinger (*infra*).

26 Sellars W., ‘Philosophy and the scientific image of man’, p. 28.

27 We eten vitamines en mineralen, we slapen het minimaal voorgeschreven aantal uren, we weten dat seks endorfine doet vrij komen, we hebben allemaal opvoedingsboeken in onze kast, en diegene die tuiniert hoort te weten welke processen zich allemaal afspelen in de composthoop.

28 Als Jacques Lacan stelt dat het subject van de psychoanalyse het subject van de wetenschappen is dan is de conclusie niet anders dan dat het subject van de wetenschappen niets anders is dan het moderne subject zelf. Lacan J., ‘La science et la vérité’, in: *Ecrits*, Paris, Editions du Seuil, 1966.

29 Brassier R., ‘The View from Nowhere’, in: *Identities: Journal for Politics, Gender and Culture*, 17, 2011.

30 *ibid.*, p. 9.

31 *ibid.*

32 *ibid.*, p. 13. Het concept van het ‘subpersonale’ werd geïntroduceerd door Dennett D. C., *Content and Consciousness. International library of philosophy and scientific method*, London, Routledge and Kegan Paul, 1969. In “philosophy of mind” en cognitieve psychologie worden doorgaans twee vormen van subpersonale verklaringen vooropgesteld: de neurofysiologische en de functionele/computationele, zie bijvoorbeeld: Skidelsky L., ‘Personal-Subpersonal: The Problems of Inter-level Relations’, in:

Protosociology. Special Issue: Compositionality, Concepts and Representations II: New Problems in Cognitive Science 22, 2006.

33 Metzinger T., *Being no one: The self-model theory of subjectivity*, Cambridge, MA: MIT Press, 2003, p. 559.

34 “Het ego is een transparant mentaal beeld: je – de fysieke persoon als geheel – kijkt er dwars doorheen. Je ziet het niet, maar je ziet er wel mee.” Metzinger T., *De egotunnel: hersenonderzoek en de mythe van het zelf*, Amsterdam, De Arbeiderspers, 2012, p. 20-21.

35 Metzinger T., *Being no one: The self-model theory of subjectivity*, p. 565.

36 Wanneer het systeem bewust wordt van zijn zelf-representatie levert dit immers een nieuwe presentatie op die dan zelf weer beschikbaar en dus re-presenteerbaar wordt voor het systeem: de zelf-representaties zouden zichzelf dus *ad infinitum* vermenigvuldigen. Metzinger noch Brassier geven evenwel geen enkele hint op welke manieren een systeem die oneindige loopings zou kunnen pareren.

37 Brassier R., ‘The View from Nowhere’, p. 18.

38 Het argument is dus dat het fenomenaal zelf-model van Metzinger potentieel en virtueel (via de omweg van het gedachtenexperiment van een nemocentrisch systeem) een *gezichtspunt uit het niets* reveleert. Mijn argument zal echter zijn dat in een psychoanalytisch perspectief dit *gezichtspunt uit het niets* niet virtueel, maar *reëel* (in de lacaniaanse zin) betrokken is in de constitutie van het subject.

39 Brassier R., ‘The View from Nowhere’, p. 19.

40 Dit naar analogie met het psychoanalytisch concept van het “onbewuste”, wat een andere negatie van het bewuste impliceert dan het louter “niet-bewuste”.

41 Brassier R., ‘The View from Nowhere’, p. 17.

42 De Vos J., *Psychologisation in times of globalisation*, London, Routledge, 2012; *Psychologization and the Subject of Late Modernity*, New York, Palgrave Macmillan, 2013.

43 Brassier R., *Nihil unbound: enlightenment and extinction*, p. 3.

44 In nog meer lacaniaanse termen zou het luiden dat dat de moderne subjectiviteit gestructureerd is *als* een wetenschappelijk discours

45 Nagel T., *The view from nowhere*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

46 Zie in dit verband: Koselleck R., *Critique and crisis: Enlightenment and the pathogenesis of modern society*, Cambridge, MA: MIT Press, 2000; Latour B., ‘Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern’, in: *Critical inquiry* 30, no. 2, 2004; Laclau E., ‘The death and resurrection of the theory of ideology’, in: *MLN* 112, no. 3, 1997.

47 De Vos J., *Psychologisation in times of globalisation; Psychologization and the Subject of Late Modernity*.

48 Žižek S., *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*, London, Verso Books, 2012. p. 841.

49 *The sublime object of ideology*, London, Verso, 1989. p. 232.

50 Althusser L., ‘Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an investigation)’, in: *Lenin and Philosophy and Other Essays*, London, New Left Books, 1971.

51 Reëel omdat het als leeg virtueel punt uiteindelijk het beslissend kristallisatiepunt is waarrond het subject zich *materialiseert*. Elders heb ik betoogd dat het reële en materiële punt van de subjectiviteit kan gekoppeld worden aan het Lacaniaanse object a, zie: De

Vos J., 'Which materialism? Questioning the matrix of psychology, neurology, psychoanalysis and ideology critique', *Theory & psychology* 24, no. 1 (2014).

52 Brassier R., *Nihil unbound: enlightenment and extinction*, p. xi.

53 Lacan J., *Le séminaire, Livre XVII: L'envers de la psychanalyse 1969-1970*, Miller J.-A. (red.), Paris, Seuil, 1991, p. 171.

54 Als voor Lacan het subject van de psychoanalyse het subject van de wetenschappen is, en het kan worden beargumenteerd dat dit subject niets anders is dan het moderne subject zelf, dan kan de conclusie niet anders zijn dan dat de psychoanalyse (als gecontesteerde en noodzakelijk te contesteren theorie en praktijk) voor de moderne kritiek in ieder geval *incontournable* is.

DE FILOSOFIE VAN HET KIJKEN

Henk Vandaele

Aan de hand van ons ‘visueel bewustzijn’ wil ik iets over ons bewustzijn als dusdanig verduidelijken.¹ Auteurs zoals Dick Swaab, Victor Lamme en Jan Verplaetse stellen dat de mens geen bewustzijn heeft. Hij is een filosofische zombie. Elk doet wat hij doet en dat wat hij doet is door de neurologische of materiële werking van zijn brein veroorzaakt. Hun respectievelijke boektitels *Jij bent je brein*, *De vrije wil bestaat niet* of *Zonder vrije wil* spreken voor zich. Gezien de inhoud van hun stelling noem ik hen neurofysiologische materialisten. Ik wil deze stelling vanuit onze kijkervaring problematiseren. Waarom kies ik voor het kijken? Indien ons bewustzijn evolutionair ontstaan is, dan moet elke vorm van bewustzijn, zoals onder andere ons visueel bewustzijn, een variatie zijn op één en hetzelfde bewustzijnsfenomeen. Onderzoek naar ons visueel bewustzijn leert ons dan iets over ons bewustzijn als dusdanig of over de verhouding tussen ons denken en zijn, of kortom: de filosofie. Een tweede reden is didactisch. Visueel bewustzijn laat me toe om de ervaring van ons bewustzijn min of meer visueel aanschouwelijk te maken. Ik meen dat ons bewustzijn in de ervaring van het kijken visueel duidelijk wordt. In ons kijken kun je als het ware bewustzijn of de filosofie aan het werk ‘zien’.

Als ik recht voor me uit kijk, zie ik hoe mijn gezichtsveld aan de rand wegdeemstert. Dat wat ik zie én dat wat ik niet zie, is niet zo scherp afgelijnd als wanneer ik kijk doorheen een verrekijker. In dat geval zie ik wat ik zie (doorheen de lenzen) én ik zie wat ik niet zie (een zwarte zone of de binnenkant van de verrekijker als een kader rondom dat wat ik zie). Die zwarte zone wordt bepaald door het instrumenteel karakter van de verrekijker. Doorheen het kijken door de verrekijker zie ik de verrekijker. Anders gesteld, in het kijken door een verrekijker neem ik letterlijk fysiek, in dit geval visueel, afstand van de verrekijker. Net daarom zie ik de verrekijker. Die fysieke afstand geldt ruimtelijk. Ik kan de verrekijker voor mij op de tafel leggen. Ik kan hem uiteen halen en onderzoeken. Kijken door een verrekijker kent een aantal kenmerken: (1) ik zie wat ik zie, (2) ik zie ook wat ik niet zie, (3) er is een duidelijke grens tussen dat wat ik zie en dat wat ik niet zie en (4) ik kan het middel waarmee ik kijk, de verrekijker, op afstand bekijken en onderzoeken. Deze vorm van kijken noem ik instrumenteel kijken.