

INTENTIONALITEIT

Jan Sleutels

De stelling van Brentano

Net als vele andere disciplines was de psychologie eeuwenlang een onderdeel van de filosofie, voordat zij zich ontwikkelde tot een empirische wetenschap. De vacature in de 'Pneumatische filosofie' bijvoorbeeld, waarnaar David Hume in 1744 solliciteerde, was in feite een psychologieleerstoel. Pas aan het einde van de 19e eeuw emancipeerde de psychologie zich. Een nieuwe afbakening van het onderzoeksdomein en de ontwikkeling van nieuwe onderzoeksmethoden speelden daarbij een hoofdrol. Baanbrekers waren de Duitse fysioloog Wilhelm Wundt (1832-1920) en diens landgenoot, de filosoof Franz Brentano (1838-1917), leermeester van o.a. Freud, Husserl, Meinong en Stumpf. Een mijlpaal in het emancipatieproces was het jaar 1874, waarin Wundt de *Grundzüge der physiologischen Psychologie* publiceerde en Brentano de *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. In de daaropvolgende jaren werden psychologische laboratoria gevestigd (dat van Wundt in Leipzig, 1879) en verschenen de eerste psychologische vaktijdschriften, waaronder *Philosophische Studien* (!), opgericht door Wundt om er de verslagen van zijn lab in te publiceren.

Brentano geldt als grondlegger van de zogeheten act-psychologie. Centraal in zijn benadering staat de intentionaliteit van mentale acten, d.w.z. hun gerichtheid op een ('intentioneel' genoemd) object. Brentano merkte op dat bewustzijnsacten zoals oordelen, menen, verlangen en waarnemen steeds gericht zijn op iets dat wordt waargenomen, verlangd, enzovoort. Kenmerkend voor het intentionele object is dat het bestaan ervan buiten onze geest niet wezenlijk is voor de bepaling van wat er zich in het bewustzijn afspeelt. Het object heeft wat Brentano een 'intentionele inexistentie' noemde. Of wat je oordeelt en verlangt ook werkelijk het geval is, is voor de act van het oordelen en verlangen als zodanig niet van belang: de *gerichtheid* van de act wordt er immers niet minder op wanneer het beoogde object niet een werkelijk bestaand ding of een feitelijke stand van zaken is.

De notie van intentionaliteit ontleende Brentano aan de Middeleeuwse filosofie. Sommige Scholastici, onder wie Duns Scotus (1266-1308), spraken van het 'intentionele bestaan' (*esse intentionale*) van algemene begrippen, als onderscheiden van het 'werkelijke bestaan'. Het begrip 'hond', bijvoorbeeld, heeft voor ons een zelfstandige, algemeen toepasbare betekenis, los van de vraag of honden bestaan.

De intentionele psychologie van Brentano legde, vooral via diens leerling Husserl, de basis voor de filosofische fenomenologie, waarin de vraag naar de *betekenis* of ob-

ject-gerichtheid van bewustzijnsinhouden vooraf gaat aan de vraag of het bewustzijn de 'buitenwereld' op correcte wijze spiegelt. In het jargon van de latere fenomenologen wordt de vraag naar de correctheid van onze acten 'tussen haakjes gezet'.

Volgens Brentano geldt intentionaliteit als een definiërend kenmerk voor alle mentale verschijnselen, waardoor deze laatste zich met name onderscheiden van alle fysische verschijnselen.

“Kenmerkend voor alle psychische verschijnselen is wat de middeleeuwse Scholastici de intentionele (of mentale) inexistentie van een object noemden, en wat wij, ofschoon niet geheel vrij van dubbelzinnigheden, zouden noemen de betrekking op een inhoud [*Beziehung auf einen Inhalt*], de gerichtheid op een object [*Richtung auf ein Objekt*] (die hier niet moeten worden opgevat als een realiteit) [...]. Elk van deze verschijnselen draagt iets in zich als object, zij het niet steeds op dezelfde wijze. In de voorstelling wordt iets voorgesteld, in het oordeel iets aanvaard of verworpen, in de liefde iets bemind, in de haat iets gehaat, in het begeren iets begeerd, en zo voort. Deze intentionele inexistentie is uniek voor de psychische verschijnselen. Bij geen enkel fysisch verschijnsel doet zich iets dergelijks voor. En zodoende kunnen wij psychische verschijnselen definiëren als de verschijnselen die intentioneel een object in zich bevatten.” (Brentano 1874, pp. 124-125)

Het idee dat intentionaliteit het onherleidbare en unieke kenmerk van de geest is, staat bekend als de Stelling van Brentano. Als de stelling correct is, volgt o.a. dat de psychologie een onherleidbare, zelfstandige wetenschap is. Elke poging om de geest te begrijpen in natuurwetenschappelijke termen (het 'naturaliseren' van de geest) zou bij voorbaat kansloos zijn. Er zou immers altijd tenminste één eigenschap van mentale fenomenen overblijven, hun intentionaliteit, die zich niet laat beschrijven of verklaren in termen van biologie, fysiologie en dergelijke meer.

Zijn alle mentale verschijnselen intentioneel?

Op Brentano's stelling valt het een en ander af te dingen. Ten eerste is het niet zonder meer evident dat *alle* mentale verschijnselen worden gekenmerkt door intentionaliteit. Gemoedstoestanden of stemmingen zoals blijdschap en razernij zijn amper intentioneel te noemen, als onderscheiden van hun object-gerichte varianten ('blij met ...', 'boos over ...'). Toch dienen zij zich aan als mentale fenomenen, zij het van een ongerichte soort. Ook bij de zogeheten 'qualia', d.w.z. de pure gewaarwordingen van kleur, geur, pijn en dergelijke, kan men twisten over de vraag of er sprake is van een intentioneel object dat zich laat onderscheiden van de intentionele act zelf. Het lijkt er meer op dat de gewaarwording samenvalt met haar object: de pijn valt samen met het hebben van

de pijn, de kleur die je gewaar wordt valt samen met het gewaarworden. Interessant is dat bij gewaarwordingen het werkelijke bestaan van de 'objecten' (als dat het goede woord is) inderdaad irrelevant is, zoals Brentano het beschreef voor intentionele objecten. Min of meer hetzelfde geldt voor gevoelens. Het is onwaarschijnlijk om je gevoel te construeren als 'gericht' op iets dat je voelt: het voelen, het gevoel en het gevoelde vallen veeleer samen, terwijl ook hier de vraag naar het 'werkelijke bestaan' van het gevoelde niet terzake doet.

Het is ook twijfelachtig of Brentano's stelling recht kan doen aan 'succes-acten' zoals waarnemen en weten. Om iets te kunnen waarnemen moet het waargenomene immers wel degelijk bestaan. Bestaat het niet, dan nam je niet waar maar was je slachtoffer van een illusie, of werd je slechts gewaar. Er is bij waarnemingen wel sprake van een gerichtheid op een object, maar dit object wordt niet gekenmerkt door Brentano's 'intentionele inexistentie'. Min of meer hetzelfde geldt voor weten: het weten richt zich altijd op een object, maar dit object moet ook werkelijk zo bestaan wil er sprake zijn van 'weten' als onderscheiden van 'menen'.

De uitzonderingen op Brentano's analyse kunnen natuurlijk stuk voor stuk worden wegverklaard. Gemoedstoestanden zijn niet in dezelfde zin mentaal als bewustzijnsacten; zij zijn (bijvoorbeeld) *modificatoren* van acten. Waarnemen en weten zijn als zodanig geen primaire bewustzijnsacten, maar sociaal aanvaardbare *beschrijvingen* van bewustzijnsacten; de primaire acten zijn gewaarwording en oordeel. Gewaarwordingen lijken samen te vallen met hun object, maar dat komt door introspectieve myopie; met training en andere hulpmiddelen kun je object en act leren onderscheiden. Ofschoon dergelijke hulphypothesen Brentano kunnen redden, kunnen zij ook worden uitgelegd als indicaties dat er met het uitgangspunt iets mis is.

Zijn alleen mentale verschijnselen intentioneel?

In de tweede plaats is het niet zonder meer duidelijk of *alleen* mentale verschijnselen intentionaliteit bezitten. Tal van 'gewone' natuurverschijnselen lijken hetzelfde soort van teleologie of doelgerichtheid te bezitten als mentale verschijnselen, vooral in de biologie. Ook niet-menselijke organismen hebben een 'ingebouwde' gerichtheid op een intentioneel doel, of het nu gaat om de functie van een orgaan, om het handhaven van een toestand (homeostase), om de interactie met de omgeving of om het voortbestaan van de soort. Het enige verschil met menselijke intentionaliteit, zo zou je kunnen stellen, is dat wij met niet-menselijke organismen niet kunnen communiceren over de aard van hun introspectie. In de Cartesiaanse optiek van de beest-machine gelden dergelijke verschijnselen als niet-mentaal. Brentano's stelling, indien correct, noopt ons hier misschien tot een herverkaveling van het mentale en het fysische: het is niet

ondenkbaar dat het domein van de geest moet worden uitgebreid met niet-menselijke organismen. Ook is denkbaar dat de analyse van intentionaliteit moet worden bijgesteld, zodanig dat ‘puur biologische’ verschijnselen erbuiten vallen. Even denkbaar is natuurlijk de conclusie dat zulke voorbeelden het ongelijk van Brentano aantonen.

In de tweede helft van de 20e eeuw hebben ook andere fysische verschijnselen de aandacht getrokken vanwege hun gerichtheid op een object. De meest sprekende voorbeelden zijn complexe systemen zoals ‘intelligent’ geprogrammeerde computers. De verwachtingen omtrent computers zijn hooggespannen. Met de opkomst van het functionalisme en het computationalisme in de psychologie, zoals beschreven in de inleiding van dit nummer (p. 000), rees ook de hoop dat de geest, intentionaliteit inclusief, zich alsnog laat naturaliseren.

Is intentionaliteit onherleidbaar?

Stel dat wij erin slagen de werking van de geest te begrijpen in computertermen. Sterker nog, stel dat wij erin slagen een computer-met-geest te bouwen. Stel voorts dat Brentano in zoverre gelijk had, dat de computer-geest intentionaliteit bezit. Hiermee zou een derde vraag omtrent Brentano’s stelling nog steeds open zijn: is intentionaliteit een onherleidbare, zelfstandige eigenschap? Anders gezegd, is intentionaliteit wel of niet afhankelijk van andere eigenschappen waaruit zij begrepen moet worden?

Complexiteit en causaliteit zijn twee voorbeelden van eigenschappen die in dit verband van belang zouden kunnen zijn. Probeer je een geest voor te stellen die slechts één gedachte kan denken, die slechts één begrip kan hanteren, of die slechts één wens koestert. Indien dit voorstelbaar is, moeten wij toegeven dat de gedachte (het begrip, enz.) intentioneel van aard is, derhalve geestelijk. Maar de vraag dringt zich op of intentionaliteit zonder een bepaalde mate van complexiteit (repertoire, variatie en samenhang) überhaupt mogelijk is. Intuïtief gesproken lijkt intentionaliteit een eigenschap die een functie is van een bepaalde vorm van complexiteit: geen intentionaliteit zonder voldoende complexiteit.

Probeer je vervolgens een geest voor te stellen die een rijk, gevarieerd bewustzijn heeft. Veronderstel voorts dat alle acten de nodige intentionaliteit bezitten, gericht zijn op een intentioneel object. Veronderstel echter tevens dat deze geest geen enkele vorm van causale interactie met de ‘buitenwereld’ heeft. Het is een volstrekt solipsistische geest. Dit is nog radicaler dan het wilde gedachtenexperiment dat René Descartes uitvoerde in zijn *Meditationes de prima philosophia* (1641). Descartes stelde zich voor dat de geest nog zou kunnen willen, voelen, denken en waarnemen, wanneer een bedrieglijke almacht hem een louter virtuele wereld voorspiegelt. Maar als wij de geest zelfs die laatste vorm van interactie met een buitenwereld ontnemen, is het hebben

van een intentionele geest dan nog steeds voorstelbaar? Het is op zijn minst twijfelachtig. Intuïtief gesproken lijkt intentionaliteit een functie van een bepaalde vorm van causaliteit: geen intentionaliteit zonder voldoende causale interactie.

Complexiteit en causaliteit worden in hedendaags werk over intentionaliteit vaak aangehaald als onderliggende factoren. Een voorbeeld is de theorie van John Searle, waarin een grote rol wordt gespeeld door “the causal powers of the brain” (Searle 1980), door een ‘netwerk’ van samenhangende intentionele toestanden en een ‘achtergrond’ van vermogens en vaardigheden, ingebed in een omgeving en een taalgemeenschap (Searle 1983, pp. 141-159).

Psychosemantiek

In de moderne psychologie, met name in de cognitiewetenschap, wordt intentionaliteit meestal opgevat als het hebben van mentale representaties met een eigen inhoud of betekenis. In lijn daarmee worden mentale acten begrepen als een vorm van informatieverwerking, d.w.z. als verwerking van betekenisdragende symbolen in de geest. De vraag naar de intentionaliteit of ‘aboutness’ van mentale toestanden wordt hier een vraag naar de factoren die de betekenis van dergelijke symbolen bepalen. In de jaren ‘80 bloeide uit deze vraag een nieuw veld van onderzoek op, de zogeheten ‘psychosemantiek’ of de ‘theory of content’. Toonaangevend is het werk van filosofen als Jerry Fodor (1981, 1987), Hilary Putnam (1975, 1987) en Stephen Stich (1983).

De psychosemantiek berust in wezen op de aanname van een ‘denktaal’ (‘language of thought’). In een denktaal worden mentale symbolen (vergelijkbaar met letters en woorden) volgens de regels van een grammatica en een lexicon aaneengeregen tot meer complexe representaties, precies zoals in een gewone taal de zinnen tot stand komen. Op grond van deze analogie zijn mentale acten op te vatten als het formuleren en verwerken van mentale zinnen. Denken, wensen en waarnemen zijn dan vergelijkbaar met taalacten zoals spreken, schrijven en luisteren.

Over de vraag waardoor de *betekenis* van de symbolen in de geest wordt bepaald, lopen de meningen sterk uiteen (Sleutels 1994, pp. 157vv). Volgens sommigen wordt die betekenis enkel bepaald door ‘interne’ kenmerken van de symbolen in de geest, vergelijkbaar met de volgorde van de letters in een woord of de strepen in een barcode. Dergelijke kenmerken zijn weliswaar puur formeel (op zich betekenisloos), maar zorgen ervoor dat het symbool kan worden herkend door het systeem en dat het op passende wijze kan worden verwerkt.

Als de betekenis van een mentale representatie wordt bepaald door enkel vormenkenmerken, zoals de ‘internalisten’ stellen, wordt de semantiek van de geest in feite herleid tot syntaxis. Betekenis (dus ook intentionaliteit) wordt herleid tot betekenisloze

elementen. De internalisten, met als belangrijke vertegenwoordigers Fodor (1981) en Stich (1983), zien dit allerm minst als een probleem. Integendeel, de theorie sluit volledig aan bij het computationalisme, zoals beschreven in het inleidende artikel. De mentale symbolen laten zich immers perfect vergelijken met de symbolen in een computerprogramma, die eveneens worden verwerkt op grond van zuiver formele of syntactische kenmerken. De truc van het programmeren is juist om de syntaxis zo in te richten, dat het programma precies de gewenste semantische eigenschappen vertoont. De syntaxis moet als het ware een spiegel zijn van de semantiek.

Door de intentionaliteit van de geest te herleiden tot betekenisloze elementen, voorkomen internalisten dat de psychologie in een cirkelredenering verstrikt raakt. Stel immers dat mentale symbolen méér betekenis zouden bezitten dan op grond van hun vormkenmerken kan worden beschreven. Voor de intentionele verwerking van de symbolen zou dan een instantie nodig zijn die deze betekenis kan *begrijpen*. Een computerprocessor volstaat niet, want die is blind voor alles wat niet puur syntactisch is. De psychologie zou derhalve een beroep moeten doen op een *homunculus*: een submens in de mens of subgeest in de geest, een instantie die in staat is om betekenis te begrijpen. De drogredenering is evident. De oorspronkelijke vraag naar de geestelijke vermogens van de mens wordt beantwoord met een beroep op de geestelijke vermogens van een homunculus. Maar hier herhaalt de vraag zich gewoon, met een oneindige regressie van vragen in het verschiet.

Opmerkelijk is dat de internalistische betekenis theorie de ‘Beziehung auf den Gegenstand’ uitlegt als een eigenschap die voorafgaat aan en onafhankelijk is van de relatie tussen bewustzijn en realiteit, precies zoals Brentano voorstelde. In een beroemde frase van Fodor (1987) moet de psychologie uitgaan van een ‘methodologisch solipsisme’: zij moet doen alsof de wereld buiten de geest niet bestaat. Alle causale en andere relaties tussen wereld en geest worden tussen haakjes gezet, met een knipoog naar de formule van de fenomenologen. Dit is koren op de molen van Brentano. Of Brentano ook ingenomen zou zijn met de prijs die de internalisten hiervoor vragen, is kwestieus. Die prijs is namelijk de reductie van betekenis tot non-betekenis, van inhoud tot vorm. Alle aspecten van betekenis die niet passen in het corset van formele eigenschappen, moeten volgens de internalisten verdwijnen uit de psychologie. Is zo’n afgeslankte versie van intentionaliteit acceptabel?

Wat is voor intentionaliteit nog meer nodig?

‘Betekeningen zitten gewoon niet in het hoofd’, zo luidt een beroemde frase van Putnam (1975). Putnam verzet zich hiermee tegen het idee van de internalisten dat de psychologie zich een corset van interne eigenschappen kan permitteren. Als je ‘psychologische

betekenis' (intentionaliteit) beperkt tot interne factoren, heb je het gewoon niet over betekenis maar over iets anders. Putnam wijst erop dat de betekenis van onze begrippen mede wordt bepaald door 'externe' factoren, zoals de causale voorgeschiedenis van de totstandkoming van een begrip, de aard van de omgeving en de taalgemeenschap. Eén en hetzelfde symbool in de geest (formeel gesproken) kan in verschillende omgevingen immers totaal verschillende betekenissen dragen, net zoals formeel dezelfde reeks letters (bijvoorbeeld *n-i-c-h-t*) in verschillende contexten en in verschillende talen volstrekt verschillende betekenissen draagt. Abstraheer je van de externe factoren, dan houd je het formele symbool over als een soort lege huls, zonder een eigen inhoud of gerichtheid op een object. Pas als je externe factoren toevoegt, ontstaat een betekenisvol begrip.

Een vraag die zich hier opdringt, is of de psychologie met een 'externalistische' vorm van intentionaliteit uit de voeten kan. Raakt zij niet in een cirkelredenering verstrikt, zoals hierboven aangegeven? Hoe 'weet' de geest immers wat de causale voorgeschiedenis (omgeving, context) van een representatie is, als dat niet op de een of andere manier intern (en formeel) geregistreerd wordt? Dit is een lastig parket voor de psychologie: zij moet ofwel de notie van betekenis uitkleden, ofwel een homunculus invoeren.

Een mogelijke uitweg die zich hier aandient, is te breken met het vertrouwde idee dat de geest een entiteit tussen je oren is, een lokaal en intern ding zoals het brein of zoals een mentale computer. Zolang de psychologie gebonden is aan het perspectief van een interne processor, moet alle relevante informatie intern beschikbaar zijn voor die processor. Dit strookt met onze spontane ervaring van onszelf als geest 'in' een lichaam, als centrale verzamelaar van informatie en centrale directie van het handelen. Maar deze ervaring kan bedrieglijk zijn. Wat Putnam met betekenis deed, zou misschien ook met de geest moeten gebeuren. 'De geest zit gewoon niet in je hoofd': dat uitgangspunt zou kunnen leiden tot een nieuwe psychologie waarin het bewustzijn geen in zichzelf gesloten entiteit is, maar een vorm van *Weltoffenheit*, een verzameling causale en andere relaties tussen een organisme en zijn omgeving (Sleutels 1994, pp. 238vv).

Een andere lijn van kritiek op de internalistische theorie is het beroemde Chinese Kamer-experiment van John Searle, beschreven in de inleiding door Michiel ter Hark (p. 000). Volgens Searle kan de manipulatie van formele symbolen zoals in een computerprogramma nooit een verklaring bieden voor mentale vermogens en processen. Wat deze formele verklaringen namelijk steevast missen, is de *intentionaliteit* van de vermogens en processen, precies zoals Brentano stelde. Searle wijst erop dat deze intentionaliteit *oorspronkelijk* moet zijn, om haar te onderscheiden van de *afgeleide* of

slechts *toegeschreven* intentionaliteit van bijvoorbeeld symbolen in een computerprogramma.

Wat is de bron van oorspronkelijke intentionaliteit? Volgens Searle is dat het menselijke brein. Het brein moet volgens hem niet worden gezien als een rekenmachine, maar meer als een klier die intentionaliteit afscheidt, net zoals een melkklier melk afscheidt, of zoals een blad zuurstof afscheidt onder invloed van het zonlicht. Dat het brein tot deze opmerkelijke productie in staat is, wijt Searle aan de karakteristieke “causal powers” van het orgaan. Hij stelt overigens met klem dat hij geen wig wil drijven tussen mensen en computers of andere machines. Ook machines kunnen denken, zegt hij, want het brein is zo’n machine. Waar het hem om gaat, is dat deze machine haar intentionaliteit niet dankt aan zoiets als een computerprogramma, maar aan concrete causale krachten. Jammer genoeg laat Searle in het midden wat de “causal powers of the brain” precies zijn en hoe zij nader onderzocht kunnen worden.

Bestaat intentionaliteit echt?

Daniel Dennett (1978, 1987) onderscheidt drie manieren om tegen een complex systeem (machine, computer, organisme, mens) aan te kijken, namelijk vanuit het fysische perspectief, vanuit het perspectief van zijn ontwerp en vanuit intentioneel perspectief. Neem als voorbeeld een schakende computer. Het is mogelijk om elke zet van de computer te verklaren op fysisch niveau, d.w.z. in termen van de elektrische schakelingen in de hardware van de computer. Dit fysische perspectief levert ongetwijfeld de meest gedetailleerde beschrijving op van het gedrag van het systeem, tot op het exacte voltage in het kleinste onderdeel. Tegelijkertijd maakt het je echter blind voor wat meestal het interessantst is, bijvoorbeeld waarom de computer kiest voor de korte rokade. Vanuit ontwerp-perspectief is over dit laatste al meer te zeggen. Bekijk je de opzet van de procedures in het schaakprogramma, dan vind je vermoedelijk ook een procedure voor het bepalen van de opportuniteit van rokades. Vanuit intentioneel perspectief, ten slotte, beschrijven wij het gedrag van het systeem in termen van zijn begrip van het spel, zijn bedoelingen en strategieën. Dit perspectief maakt ons grotendeels blind voor het ontwerp van het programma en stekeblind voor de onderliggende fysica, maar is in alle andere opzichten uiterst nuttig. Het laat ons de logica van het systeem zien, de grote lijnen, de achterliggende wensen en ideeën. Het toont ons patronen in het gedrag van het systeem die ons anders volstrekt zouden ontgaan.

Elk perspectief heeft zijn eigen nut en waarde. Het zou een denkfout zijn om te proberen het ene perspectief te herleiden tot het andere. Voor sommige doeleinden moet je een systeem fysisch bekijken, bijvoorbeeld wanneer er aan de hardware iets stuk is. Dat perspectief is echter nutteloos wanneer je de logica van het gedrag wil

doorgronden. Voor dat laatste is het intentionele perspectief nodig, dat op zijn beurt nutteloos is wanneer er iets te repareren valt.

Dennett legt de intentionaliteit van de geest (en van andere complexe systemen) in wezen in de waarnemer: of je aan een systeem intentionele eigenschappen wil toekennen, hangt ervan af met welk doel en vanuit welk perspectief je naar het systeem kijkt. Het toeschrijven van intentionaliteit wordt hiermee een instrumentalistische kwestie: de vraag is niet zozeer of een systeem *echt* intentionaliteit bezit, maar of het gebruik van dat begrip een geschikt hulpmiddel is om het gedrag van het systeem efficiënt te beschrijven en te voorspellen. Toch dringt de vraag zich onherroepelijk op: bestaat intentionaliteit nu echt of niet? Dennett opteert zelf voor een soort tussenpositie halverwege realisme en instrumentalisme. Hij wijst erop dat de patronen in het gedrag, waarvoor wij het intentionele perspectief nodig hebben om ze adequaat te kunnen beschrijven, wel degelijk werkelijk zijn. Volgens hem duidt de term ‘intentionaliteit’ juist op die werkelijkheid, waarmee intentionaliteit net zo werkelijk is als de patronen.

Minder coulant zijn de zogeheten ‘eliministen’, met als bekendste vertegenwoordiger Paul Churchland (1987). Hij bepleit de eliminatie van ‘intentionaliteit’ en aanverwante noties, althans in de wetenschap. Hoe handig een intentioneel perspectief in het dagelijks leven ook mag zijn, het is wetenschappelijk misleidend. Het wekt immers de suggestie dat de geest (c.q. het brein) werkelijk intentionele eigenschappen en entiteiten bevat (‘beliefs’, ‘desires’). Elke zichzelf respecterende wetenschap gaat dan proberen om deze eigenschappen te herleiden tot onderliggende neurale structuren. Daarmee staat de wetenschap echter van meet af aan op het verkeerde been, want de intentionele eigenschappen die men probeert te begrijpen zijn slechts *façon de parler*, geen realiteit.

In Churchlands optiek is de intentionele psychologie gewoon een slechte theorie, die teveel aanleunt tegen onze alledaagse, losse manier van spreken over de geest (de ‘volkpsychologie’). ‘Intentionaliteit’ is volgens hem vergelijkbaar met andere legendarische missers uit de geschiedenis van de wetenschap, zoals ‘demonen’ en ‘levensbeginselen’, ‘phlogiston’ (‘vuurstof’), ‘calorische druk’ en ‘ether’. Al deze begrippen bleken bij nadere beschouwing niet te verwijzen naar werkelijk bestaande dingen en werden daarom terecht verbannen uit de wetenschap. Zo moet het ook de intentionaliteit vergaan. Of dit een haalbaar voorstel is, is nog een open vraag (Sleutels 1988).

Literatuur

Brentano, Franz (1874), *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. (Geciteerd uit de heruitgave door Oskar Kraus, 1924-1925, Hamburg: Meiner Verlag.)

Churchland, Paul (1987), *A neurocomputational perspective*. Cambridge, MA: MIT Press.

- Dennett, Daniel (1978), *Brainstorms*. Montgomery, VT: Bradford Books.
- Dennett, Daniel (1987), *The intentional stance*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Fodor, Jerry (1981), *Representations*. Brighton: Harvester Press.
- Fodor, Jerry (1987), *Psychosemantics*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Putnam, Hilary (1975), 'The meaning of "meaning"', in: *Mind, language, and reality*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 215-271.
- Putnam, Hilary (1987), *Representation and reality*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Searle, John (1983), *Intentionality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sleutels, Jan (1988), 'Eliminatief materialisme en de autonomie van de bottom-up verklaring', *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 80, pp. 51-62.
- Sleutels, Jan (1994), *Real knowledge*. Dissertatie, Nijmegen.
- Stich, Stephen (1983), *From folk psychology to cognitive science*. Cambridge, MA: MIT Press.

Jan Sleutels (1960) is universitair docent metafysica aan de Faculteit der Wijsbegeerte in Leiden.
Correspondentieadres: Faculteit der Wijsbegeerte, Universiteit Leiden, Postbus 9515, 2300 RA
Leiden. Email jan@sleutels.com