



College voor Toetsen en Examens

FILOSOFIE VWO

CONCEPTSYLLABUS CENTRAAL
EXAMEN 2028

*MET HET ONDERWERP KENNIS,
MEDIA EN DEMOCRATIE -
EPISTEMOLOGIE VOOR DE
INFORMATIESAMENLEVING*

Versie 01, september 2025

Inhoud

VOORWOORD	4
1 Verdeling examinering CE/SE	5
2 Het centraal examen	6
3 Specificatie van de domeinen A t/m E voor het CE	7
4 Specificatie van het onderwerp <i>Kennis, media en democratie - epistemologie voor de informatiesamenleving</i>	9
4.1 Inleiding op het onderwerp	9
4.1.1 Algemene eindtermen	10
4.2 Thema 1: zelf denken	11
4.2.1 Inleiding	11
4.2.2 Eindtermen thema 1	16
4.3 Thema 2: Samen denken	17
4.3.1 Inleiding	17
4.3.2 Kwestie 1: Onder welke voorwaarden mag je anderen geloven?	17
4.3.3 Kwestie 2: Wat te doen als je het oneens bent met anderen?	20
4.3.4 Kwestie 3: Hoe kan samen denken misgaan?	25
4.3.5 Eindtermen thema 2	29
4.4 Thema 3: Denken met media	31
4.4.1 Inleiding	31
4.4.2 Kwestie 1: Hoe vormen media het denken?	31
4.4.3 Kwestie 2: Weten we meer of minder door internet?	36
4.4.4 Kwestie 3: Zijn informatiebubbel een bedreiging of een kans voor kennis en begrip?	39
4.4.5 Eindtermen thema 3	43
4.5 Thema 4: democratisch denken	45
4.5.1 Inleiding	45
4.5.2 Kwestie 1: Welke rol speelt waarheid in democratische politiek?	45
4.5.3 Kwestie 2: In hoeverre is propaganda verenigbaar met democratie?	48
4.5.4 Kwestie 3: Hoe moeten we het belang van waarheid afwegen tegen de vrijheid van meningsuiting?	51
4.5.5 Eindtermen bij thema 4	55
4.6 Thema 5 denken als individu in een sociale wereld	57
4.6.1 Inleiding	57
4.6.2 Eindtermen bij thema 5	61
Bijlage 1 Examenprogramma filosofie vwo	63
Bijlage 2 Uitwerking domein A: de vaardigheden van het vak filosofie	66
Bijlage 3 Literatuurlijst bij hoofdstuk 4	67
Bijlage 4 Lijst van primaire teksten in hoofdstuk 4	67
Bijlage 5 Toelichting bij het onderwerp <i>Kennis, media en democratie - epistemologie voor de informatiesamenleving</i>	67

Toelichting bij deze conceptsyllabus

Deze syllabus heeft een conceptstatus en is bedoeld voor raadpleging van het werkveld in de maand oktober 2025. De raadpleging gaat over de invulling van het examenonderwerp dat vanaf 2028 wordt getoetst in het centraal examen.

De syllabus heeft nog geen tekstredactie gehad in die zin dat er nog onvolkomenheden zijn in taal, interpunctie, interlinie en opsommingstekensen. Ook zijn de primaire tekst nog niet vertaald. Vertaling vindt plaats nadat definitieve keuzes over de primaire teksten zijn gemaakt na de veldraadpleging.

In februari wordt een nieuwe versie gepubliceerd waarin de uitkomsten van de veldraadpleging zijn verwerkt. Definitieve vaststelling vindt plaats in juli 2026.

Verantwoording:

© 2025 College voor Toetsen en Examens, Utrecht

Alle rechten voorbehouden. Alles uit deze uitgave mag mits voorzien van een bronvermelding en zonder enige wijziging worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, door fotokopieën, opnamen, of enige andere manier zonder voorafgaande toestemming van het College. Het hergebruik van eventueel auteursrechtelijk beschermd werk van derden in dit werk is niet nader geregeld door het CvTE.

VOORWOORD

[volgt]

1 Verdeling examinering CE/SE

Het centraal examen heeft betrekking op de subdomeinen A1 en A2, in combinatie met een door het College voor Toetsen en Examens vastgesteld onderwerp. Dit onderwerp is gerelateerd aan een van de domeinen B, C, D of E als hoofddomein, waarbij een of meer andere domeinen betrokken kunnen zijn, en de subdomeinen 1 van de domeinen B, C, D en E, die zowel afzonderlijk als in relatie met het onderwerp kunnen worden geëxamineerd. De explicitering van deze subdomeinen is in deze syllabus opgenomen.

De domeinen B t/m E zijn:

B. Wijsgerige antropologie

C. Ethiek

D. Kennisleer

E. Wetenschapsfilosofie

Voor het centraal examen filosofie vwo 2028 is in deze concept syllabus het onderwerp **Kennis, media en democratie - epistemologie voor de informatiesamenleving** uitgewerkt. Dit onderwerp is gerelateerd aan de domeinen B en E: wijsgerige antropologie en wetenschapsfilosofie. De syllabus is uitgangspunt voor de constructie van de centrale examens. Dit is anders dan bij het onderwerp *Het goede leven en de vrije markt*, waarbij naast de syllabus ook een boekuitgave als uitgangspunt werd genomen.

Het schoolexamen heeft betrekking op domein A en:

- ten minste de domeinen en subdomeinen waarop het centraal examen geen betrekking heeft;
- indien het bevoegd gezag daarvoor kiest: een of meer domeinen of subdomeinen waarop het centraal examen betrekking heeft;
- indien het bevoegd gezag daarvoor kiest: andere vakonderdelen, die per kandidaat kunnen verschillen.

2 Het centraal examen

2.1 Zittingen centraal examen

Raadpleeg hiervoor Het Examenblad, www.examenblad.nl

2.2 Vakspecifieke regels correctievoorschrift

Voor het vak filosofie is geen vakspecifieke regel in het correctievoorschrift vastgesteld.

2.3 Toegestane hulpmiddelen

Raadpleeg hiervoor Het Examenblad, www.examenblad.nl

2.4 Handreiking schoolexamen

De SLO heeft een handreiking voor het schoolexamen tot stand gebracht. Deze is te vinden op:
<http://www.slo.nl>

3 Specificatie van de domeinen A t/m E voor het CE

3.1 Domein A: Vaardigheden

Subdomein A1: Argumentatieve vaardigheden

De kandidaat kan:

Met betrekking tot een filosofisch vraagstuk informatie selecteren, structureren en interpreteren:

- Een betoog analyseren;
- Een betoog beoordelen;
- Een logisch correct en overtuigend betoog opzetten en houden;
- De resultaten van een leeractiviteit overdragen aan anderen.

Subdomein A2: Onderzoeksvaardigheden en benaderingswijzen

De kandidaat kan:

- Vooronderstellingen onderzoeken waarop een vraagstuk berust;
- Verschillende filosofische posities ten aanzien van een vraagstuk beargumenteerd innemen.

3.2 Subdomeinen B1, C1, D1 en E1

Subdomein B1: Centrale begrippen en toonaangevende visies

De kandidaat kan een aantal centrale begrippen en toonaangevende visies uit de wijsgerige antropologie herkennen, uitleggen en in een filosofische context toepassen en evalueren. Het gaat daarbij om de volgende begrippen en toonaangevende visies.

- *de centrale begrippen*: rede, subjectiviteit, intersubjectiviteit, zelfbewustzijn, identiteit, lichamelijkheid, excentriciteit, macht, disciplineren, arbeid, communicatie, seksualiteit;
- *de begrippenparen*: cultuur en natuur, emotie en verstand, geest (ziel) en lichaam, monisme en dualisme/pluralisme, mens en dier, bewust en onbewust, vrijheid en determinisme, doel- en waardegericht handelen
- *De toonaangevende visies waarin*:
 - geest (ziel) en lichaam tegenover elkaar worden geplaatst (dualisme);
 - door de inwerking van de vorm (ziel) op de stof (lichaam) een betrekkelijke eenheid ontstaat (Aristoteles; Christelijk Aristotelisme);
 - het mens-zijn in verband wordt gebracht met lichamelijke processen, in het bijzonder met hersenprocessen (materialisme, *philosophy of mind*);
 - de mens wordt beschouwd als een functioneel onderdeel van een dominant systeem (structuralisme);
 - de mens wordt gezien als een onderdeel van de evolutie en als biologisch-genetische eenheid (sociobiologie).

Subdomein C1: Centrale begrippen en toonaangevende visies

De kandidaat kan een aantal centrale begrippen en toonaangevende visies uit de ethiek herkennen, uitleggen en in een filosofische context toepassen en evalueren. Het gaat daarbij om de volgende begrippen en toonaangevende visies.

- *de centrale begrippen*: goed, waarde, norm, geluk, deugd, moraal, rechtvaardigheid, verantwoordelijkheid;
- *de begrippenparen*: wil en verstand, waarden en normen, 'is' en 'ought', intrinsiek en instrumenteel handelen, macht en belangen, ethiek en moraal, rechten en plichten.
- *De toonaangevende visies waarin*:
 - de mens wezenlijk op het goede betrokken is (Plato);

- de mens als gemeenschapswezen deugd als uitgangspunt neemt (Aristoteles, Thomas, MacIntyre, Nussbaum);
- morele afweging altijd uitgaat van principes en/of plicht ongeacht tot welke resultaat deze afweging leidt (Kant);
- het goede datgene is wat leidt tot de maximalisering van geluk (Mill);
- waarden door de mens zelf moeten worden gecreëerd (Nietzsche);
- de ethiek gebaseerd is op communicatief handelen (Habermas).

Subdomein D1: Centrale begrippen en toonaangevende visies

De kandidaat kan een aantal centrale begrippen en toonaangevende visies uit de kennisleer herkennen, uitleggen en in een filosofische context toepassen en evalueren. Het gaat daarbij om de volgende begrippen en toonaangevende visies.

- *de centrale begrippen*: a priori, a posteriori, universeel, particulier, idealisme, objectief, subjectief, intersubjectief;
- *de begrippenparen*: zelfbewustzijn en hersenen, schijn en werkelijkheid, begrip en waarneming, waar en vals, feit en fictie, kennis en geloof, kennis en kunde.
- De toonaangevende visies waarin:
 - kennis verband houdt met de kennis van de oervormen (Plato);
 - kennis als uitgangspunt de alledaagse ervaring en waarneming heeft (Aristoteles);
 - kennis primair een proces is van rationeel denken (Descartes);
 - kennis is gebaseerd op zintuiglijke ervaring (Locke, Hume, Nagel);
 - kennis voortkomt uit een synthese van ervaring en denken (Kant, neokantianisme);
 - kennis voortkomt uit verbeeldingskracht (constructivisme, narrativisme).

Subdomein E1: Centrale begrippen en toonaangevende visies

De kandidaat kan een aantal centrale begrippen en toonaangevende visies uit de wetenschapsfilosofie herkennen, uitleggen en in een filosofische context toepassen en evalueren. Het gaat daarbij om de volgende begrippen en toonaangevende visies.

- de centrale begrippen: theorie, grondslagen, axioma, hypothese, empirische basis, demarcatie, empirische cyclus, paradigma, positivisme;
- de begrippenparen: wetenschappelijke en common-sense kennis, formele en empirische wetenschappen, feit en theorie, wetmatigheid en toeval, verklaren en verstaan, inductie en deductie, waardevrijheid en waardegebondenheid, techniek en technologie.
- De toonaangevende visies waarin:
 - wetenschap gebaseerd is op positieve feiten (Comte, Wiener Kreis);
 - wetenschap gezien wordt als toetsing van theorie aan het experiment (Hempel; Popper);
 - de wetenschappelijke gemeenschap wetenschappelijke denkpatronen (paradigma's) bepaalt (Kuhn);
 - vele methoden van onderzoek als wetenschappelijk worden beschouwd (Feyerabend);
 - wetenschap als interpretatie wordt benaderd (hermeneutiek);
 - wetenschap als maatschappelijke praktijk wordt gezien (Latour).

4 Specificatie van het onderwerp *Kennis, media en democratie - epistemologie voor de informatiesamenleving*

4.1 Inleiding op het onderwerp

Wat is het eerste wat je doet als je wakker wordt? Je pakt je telefoon. Om je wekker uit te zetten misschien, maar dan zie je nieuwe berichten binnenkomen. Even antwoorden. Je scrollt door Tiktok. En checkt gauw het nieuws. Gedurende de eerste minuten dat je wakker bent, heb je al gecommuniceerd met vrienden, video's gezien van vreemden die voor jou zijn geselecteerd door een algoritme en gelezen over oorlog in een ander werelddeel. En je dag moet nog beginnen.

De hoeveelheid gegevens die mensen tegenwoordig produceren, uitwisselen, verspreiden en opslaan is onvoorstelbaar groot. De snelheid en het gemak waarmee zij dat doen al net zozeer. Het is lastig navigeren in deze oceaan van informatie. Kennis en betrouwbare informatie liggen direct onder onze vingertoppen. Maar nepnieuws, desinformatie, leugens en propaganda ook.

Deze situatie is het vertrekpunt voor de syllabus. Georganiseerd in vijf thema's komen filosofen en andere denkers voorbij die theorieën, concepten, argumenten en zienswijzen bieden die kunnen helpen om die situatie te beschrijven, analyseren, beter te begrijpen en om – waar nodig – oplossingen te bedenken voor problemen en moeilijkheden.

Thema 1 verkent het traditionele antwoord dat het moderne westerse denken en de Verlichting op deze situatie geeft, namelijk *intellectuele autonomie*, oftewel zelf kritisch denken. Dit advies staat nog altijd centraal in de nadruk op kritisch denken, mediawijsheid, en burgerschapsonderwijs. Maar als je er even bij stilstaat, zijn alleen maar zelf nadenken en strikte individuele intellectuele autonomie hopeloos onhaalbare idealen in onze wereld. Wie het echt alleen met zijn of haar eigen denken moet doen, komt in een kleine bubbel terecht. We worden voortdurend beïnvloed in wie we zijn, wat we doen en hoe we denken. Hoe kunnen we weten welke informatie belangrijk en welke betrouwbaar is?

Thema 2 zet een eerste stap in het zoeken naar een antwoord op de vraag hoe je samen met anderen informatie kunt verzamelen en verwerken. We zijn gelukkig niet alleen op de wereld. Twee weten meer dan een en samen kun je beter nadenken. Je kunt elkaar scherp houden en van elkaar leren als je het oneens bent. Maar de ander kan ook een bron van verwarring of misleiding zijn. Hoe kun je weten dat de ander de waarheid spreekt? Of dat die het beste met je voor heeft?

In thema 3 komen media in beeld. Internet, sociale media en AI spelen een paradoxale rol in hoe we informatie verwerven en verwerken. Enerzijds hebben ze de kracht en reikwijdte van ons denken exponentieel vergroot: informatie zoeken, vinden, produceren en analyseren is een fluitje van een cent. Anderzijds beïnvloeden oude en nieuwe media de manier waarop we nadenken en de informatie die we al dan niet serieus nemen ook diepgaand. Om slechts een voorbeeld te noemen: online kunnen mensen zomaar opgesloten raken in bubbels van gelijkgestemden en dat kan hun hele wereldbeeld en denken veranderen – soms ten goede maar zeker ook ten kwade.

Thema 4 maakt de cirkel nog groter en beziet hoe we in een democratie samen kunnen denken. Het samen zoeken naar een gemeenschappelijke basis van feiten en betrouwbare informatie om politieke besluiten en beleid op te baseren is een uitdaging. Groepen in de samenleving wantrouwen traditionele instituties en experts, er zijn bubbels met voor ieder wat waars, en volgens sommigen zijn we de waarheid voorbij (*post truth*). Kunnen democratische instituties in zulke omstandigheden het zoeken naar kennis en waarheid nog wel faciliteren en wat is daarvoor nodig? Draait politiek eigenlijk wel om waarheid of is het een machtsstrijd van ideologieën? Is propaganda van alle tijden? Moeten onze online dorpspleinen zo vrij mogelijk gelaten worden of moeten overheden ingrijpen om nepnieuws terug te dringen?

Thema 5 zoomt tot slot weer in op het individu. De vragen en uitdagingen uit de eerdere thema's kunnen overweldigend zijn. Hoe kun je denken als individu in een sociale wereld? Wat kun je uiteindelijk zelf doen om niet ten prooi te vallen aan desinformatie, nepnieuws, bubbels, echokamers en propaganda? Kun je je eigen denken verbeteren door te oefenen en trainen om niet slechts mediawijs maar epistemisch deugdzaam en wijs te worden? Kunnen individuen samen via overleg hun begrippen en taal verbeteren om zo meer grip op de werkelijkheid te krijgen? Of liggen oplossingen meer in het aanpakken en opschonen van de (online en offline) informatieomgeving?

4.1.1 Algemene eindtermen

1. De kandidaten kunnen de hedendaagse overvloed aan informatie benaderen vanuit epistemologie, mediafilosofie en politieke filosofie. Daarbij kunnen zij betrekken een uitleg en evaluatie van:
 - het ideaal van individuele intellectuele autonomie, zelf denken (thema 1);
 - wanneer je anderen mag geloven, wat te doen als je het oneens bent met anderen en hoe samen denken kan misgaan (thema 2);
 - hoe media ons denken vormen, of we meer of minder weten door internet en of informatiebubbels een bedreiging of kans zijn voor kennis en begrip (thema 3);
 - welke rol waarheid speelt in democratische politiek, in hoeverre propaganda verenigbaar is met democratie en hoe we het belang van waarheid moeten afwegen tegen de vrijheid van meningsuiting (thema 4);
 - hoe we kunnen denken als individu in een sociale wereld (thema 5).
2. De kandidaten kunnen een begripsanalyse maken van de begrippen 'intellectuele autonomie', 'informatie' en 'media'. Daartoe kunnen zij:
 - verschillende definities opstellen;
 - vooronderstellingen bij deze definities aangeven;
 - implicaties van deze definities weergeven.
3. De kandidaten kunnen verschillende manieren waarop vanuit epistemologie, mediafilosofie en politieke filosofie de hedendaagse overvloed aan informatie benaderd kan worden, herkennen, uitleggen, vergelijken, toepassen en evalueren aan de hand van voorbeelden en casussen.

4.2 Thema 1: zelf denken

4.2.1 Inleiding

Dit thema is inleidend. Het draait om één kwestie, namelijk de aard, wenselijkheid en haalbaarheid van het ideaal van zelf denken, oftewel individuele intellectuele autonomie. Standpunt 1 schetst dit ideaal, de historische context en de argumenten ervoor. Standpunt 2 stelt de nadelen en gevaren van een te grote nadruk op individuele intellectuele autonomie aan de orde. Dit standpunt wijst erop dat goed nadenken een gemeenschappelijke activiteit hoort te zijn, omdat mensen door en door sociale wezens zijn.

Dat wijst de weg naar de volgende thema's, waarin het draait om samen met anderen denken (thema 2), informatie verwerven en denken via media (thema 3), en denken in een democratische maatschappij (thema 4). Tot slot keren we terug bij de vraag hoe je als individu beter kunt denken, gegeven de invloed van anderen, van media en van de samenleving (thema 5).

4.2.1.1 Standpunt 1: Je moet streven naar individuele intellectuele autonomie (Kant)

In de westerse filosofie vanaf de late Middeleeuwen en Renaissance-tijd ligt sterk de nadruk op zelf denken: als individu zelfstandig kritisch nadenken en zo je mening vormen. Geen dingen aannemen omdat anderen ze zeggen of omdat ze altijd zo geweest zijn, maar je eigen onderzoek doen.

Bij René Descartes is het individuele 'ik denk, dus ik ben' het fundament voor alle kennis. Het denken van een individu vormt het fundament voor kennis over de rest van de wereld. Het empirisme van John Locke en David Hume neemt de zintuiglijke ervaring van het individu ook als vertrekpunt voor alle kennis. In de kentheorie van Immanuel Kant bestaat kennis eveneens in de eerste plaats uit oordelen van het individu.

Dit individualistische perspectief zit ook ingebakken in de veelgebruikte klassieke definitie van kennis als een gerechtvaardigde ware overtuiging (*justified true belief*). Volgens deze definitie moet aan drie voorwaarden voldaan zijn, wil iemand kennis van een propositie p hebben, oftewel weten dat p : (1) p moet waar zijn, (2) iemand moet de overtuiging hebben dat p , en (3) die overtuiging moet gerechtvaardigd zijn. (In de klassieke definitie zijn deze voorwaarden individueel noodzakelijk en tezamen voldoende voor kennis.) In deze definitie is 'overtuiging' een overtuiging van een individu en ook de rechtvaardiging van die overtuiging is iets wat het individu zelf moet bezitten of kunnen geven. Deze nadruk op zelf denken vormt het ideaal van *individuele intellectuele autonomie*. 'Intellectueel' omdat het over het gebruik van je verstand, oftewel intellect gaat. 'Autonomie' omdat het ideaal inhoudt dat je zelf je intellect reguleert of de wet stelt. Als individu moet je intellectueel gezien op eigen benen staan.

Hoewel dit ideaal voor moderne westerse mensen vanzelfsprekend is, was het dat niet altijd en ook niet overal. De meeste Middeleeuwse filosofie, zowel in het Westen als al eerder in de Islamitische wereld, bestond uit het becommentariëren en interpreteren van gezaghebbende eerdere denkers, zoals bijvoorbeeld de Griekse filosofen Plato of Aristoteles. Een van de bekendste oproepen om zelf te denken komt van Immanuel Kant (1724–1804). Hij betoogt in onderstaande tekst dat zelf denken de kern is van de Verlichting.

Immanuel Kant, *Beantwoording van de vraag: Wat is verlichting?* [1784] Vertaling Thomas Mertens en Willem van der Kuijlen, Amsterdam: Boom, 2021

Verlichting is het uittreden van de mens uit de onmondigheid waaraan hij zelf schuldig is. Onmondigheid is het onvermogen om zich van zijn verstand te bedienen zonder de leiding van een ander. Aan deze onmondigheid is men zelf schuldig, wanneer de oorzaak ervan niet ligt in een gebrek van het verstand, maar in een gebrek aan vastberadenheid en moed om zonder leiding van een ander zijn verstand te gebruiken. *Sapere aude!* Heb moed om je eigen verstand te gebruiken! is dus het devies van de verlichting.

Luiheid en lafheid zijn er de oorzaak van dat een zo groot deel van de mensen, nadat de natuur hen reeds lang van vreemde leiding heeft verlost, toch graag een leven lang onmondig blijft en dat het voor anderen zo gemakkelijk is om zich als hun voogd op te werpen. Het is zo handig om onmondig te zijn. Heb ik een boek dat voor mij verstand heeft, een zielzorger die voor mij een geweten heeft, een arts die voor mij het dieet beoordeelt enzovoort, dan hoef ik mij daar zelf niet om te bekommeren. Ik hoef niet te denken, als ik maar betalen kan; anderen zullen de vervelende taak wel van mij overnemen. Dat veruit het grootste deel van de mensen ... de stap naar mondigheid niet alleen voor bezwaarlijk houdt,

maar ook voor zeer gevaarlijk, daarvoor zorgen deze voogden wel die in hun goedheid het toezicht over hen op zich hebben genomen.

Het is aldus voor ieder mens afzonderlijk moeilijk om zich te ontworstelen aan de onmondigheid die hem bijna tot natuur geworden is. Zij is hem zelfs dierbaar geworden en hij is vooralsnog werkelijk niet in staat om zijn eigen verstand te gebruiken, omdat men het hem nooit liet proberen. ...

Dat echter een publiek zichzelf verlicht, is waarschijnlijker; ja, het is bijna onvermijdelijk wanneer men het maar vrij laat. Want er zullen altijd wel enkelen gevonden worden, zelfs onder degenen die als voogden behoeve van de grote massa zijn ingezet, die zelf denken. Nadat zij zelf het juk van de onmondigheid hebben afgeworpen, zullen zij de geest van een redelijke inschatting van de eigen waarde van ieder mens en van diens roeping om zelf te denken om zich heen verspreiden. ...

Voor deze verlichting echter wordt niets meer gevraagd dan vrijheid, en wel de onschadelijkste vorm van wat vrijheid genoemd mag worden, namelijk de vrijheid om in alle opzichten publiek gebruik van zijn rede te maken. Nu hoor ik echter van alle kanten roepen: redeneer niet! De officier zegt: redeneer niet, maar exerceer! De belastinginspecteur: redeneer niet, maar betaal! De geestelijke: redeneer niet, maar geloof! ... Hier is steeds sprake van inperking van de vrijheid.

Welke inperking echter is hinderlijk voor de verlichting? Welke niet, maar bevordert haar juist? Ik antwoord: Het publieke gebruik van zijn rede moet te allen tijde vrij zijn, en dat alleen kan verlichting onder mensen tot stand brengen; het private gebruik ervan echter mag vaak zeer eng ingeperkt zijn zonder dat daardoor toch de vooruitgang van de verlichting al te zeer wordt gehinderd. Ik versta onder het publiek gebruik van de eigen rede het gebruik dat iemand van haar maakt als geleerde ten overstaan van het gehele publiek van de lezende wereld. Ik noem het private gebruik het gebruik dat hij van zijn rede mag maken binnen een bepaalde, aan hem toevertrouwde burgerlijke positie of burgerlijk ambt. Voor veel taken die in het belang van het gemenebest verricht worden, is nu eenmaal een bepaald mechanisme noodzakelijk, als gevolg waarvan een aantal leden van het gemenebest zich louter passief moeten opstellen om door een kunstmatige eensgezindheid van de regering op publieke doelen gericht te worden of tenminste van het verstoren van die doelen afgehouden te worden. Hier mag men inderdaad niet redeneren, maar moet men gehoorzamen. Voor zover echter dit deel van de machine zich tegelijk als lid van een heel gemenebest beschouwt, ja zelfs van het wereldburgerlijke gemenebest, dus in de hoedanigheid van een geleerde die zich met geschriften tot een publiek in eigenlijke zin richt, kan hij best redeneren zonder dat de taken, waarvoor hij ten dele als passief lid aangesteld is, daaronder te lijden hebben. Zo zou het zeer schadelijk zijn wanneer een officier in functie die van zijn meerdere een bevel krijgt, hardop over de doelmatigheid of het nut ervan zou willen nadenken; hij moet gehoorzamen. Het zou echter niet billijk zijn om hem als geleerde te beletten opmerkingen te maken over de fouten in de krijgsmacht en deze ter beoordeling aan zijn publiek voor te leggen. De burger kan niet weigeren de hem opgelegde belastingen te betalen. Een eigengereide kritiek op dergelijke aanslagen, wanneer ze door hem voldaan moeten worden, kan zelfs bestraft worden als een overtreding (die aanleiding zou kunnen geven tot een algemeen verzet). Maar zo iemand handelt toch niet in strijd met zijn plicht als burger wanneer hij als geleerde publiekelijk zijn bedenkingen uit tegen de ongepastheid of zelfs de onrechtvaardigheid van dergelijke beschikkingen. Zo is ook een geestelijke verplicht om voor zijn catechisanten en voor zijn gemeente te preken in overeenstemming met de geloofsbelijdenis van de kerk die hij dient, want hij is op deze voorwaarde aangenomen. Maar als geleerde heeft hij de volle vrijheid, ja zelfs de roeping om al zijn zorgvuldig overwogen en welgemeende gedachten over wat onjuist is in die geloofsbelijdenis aan het publiek mee te delen en om voorstellen te doen voor een betere inrichting van de godsdienstige en kerkelijke organisatie. Er is in dit geval dan ook niets wat het geweten ten laste gelegd zou kunnen worden.

Kant doet in deze tekst een hartstochtelijke oproep om zelf te denken, maar hij geeft geen heldere argumenten voor waarom dat dan zo belangrijk is. Die zijn er wel. Ze vallen uiteen in twee categorieën. Argumenten in de ene categorie laten zien dat zelf denken soms *moet* omdat het niet anders kan; argumenten in de andere categorie dat zelf denken *beter* is dan informatie ergens anders vandaan halen.

In de eerste categorie zijn er twee specifiekere argumenten.

1a. Het eerste is dat *een minimale vorm van zelf denken onvermijdelijk is*. Alleen jij als individu kan uiteindelijk bepalen wat je gelooft. Om je mening te bepalen over welk onderwerp dan ook, moet je je eigen verstand op z'n minst gebruiken om de informatie die je verzamelt af te wegen en je af te vragen wat je het meest overtuigend vindt. Ook als je vooral informatie van andere mensen en andere bronnen buiten jezelf haalt, moet je alsnog zelf nadenken over wie je raadpleegt, welke bronnen je meeneemt, in

hoeverre je mensen en bronnen geloofwaardig vindt en hoe je informatie van verschillende mensen en bronnen tegen elkaar afweegt en combineert.

1b. Het tweede argument voor waarom zelf denken soms moet, is dat er *bepaalde gebieden van kennis zijn waar je alleen door zelf na te denken tot kennis kunt komen*. Bijvoorbeeld zelfkennis: kennis van je eigen persoonlijkheid en karakter. Je kunt daarover weliswaar met andere mensen spreken, maar om jezelf echt goed te leren kennen, zul je zelf moeten nadenken – over jezelf. Sommige filosofen beargumenteren ook dat je morele overtuigingen of esthetische overtuigingen alleen door zelf te denken kunt rechtvaardigen. Wie simpelweg overneemt wat anderen zeggen over wat goed en kwaad of over wat mooi en lelijk is, heeft nog geen gerechtvaardigde overtuigingen, laat staan kennis.

Een tweede categorie van argumenten voor zelf denken wil laten zien dat zelf denken beter is dan informatie ergens anders vandaan halen.

2a. Het eerste argument heeft als uitgangspunt dat *direct contact met de werkelijkheid* waardevoller is dan indirect contact. Wanneer je kennis opdoet door zelf dingen waar te nemen of te beredeneren, heb je (als het goed gaat) direct contact met de werkelijkheid. Dat heb je niet wanneer je informatie van anderen overneemt. Dan is er alleen indirect contact met de werkelijkheid, via de waarnemingen of redeneringen van anderen. Dat direct contact waardevoller is, kun je aannemelijk maken met analogieën: iemand leren kennen in een live ontmoeting is waardevoller dan allerlei informatie over die persoon van anderen krijgen, zelf bij een concert zijn is waardevoller dan de video-opname of livestream kijken, een kunstwerk zelf zien is waardevoller dan alleen de foto's ervan bekijken.

2b. Het tweede argument in de tweede categorie vult het eerste aan. Het stelt dat *zelf denken diepere of rijkere kennis oplevert* dan het overnemen van kennis van anderen. Dit kun je op verschillende manieren onderbouwen. (i) Direct contact met de werkelijkheid (zie het vorige argument) levert doorgaans vollediger, bredere en rijkere informatie op dan indirect contact. Denk aan het verschil tussen ergens zelf bij zijn of er achteraf van horen of er filmpjes van zien. (ii) Kennis die je van anderen overneemt, heeft doorgaans de vorm van *propositionele kennis*, een reeks beweringen over een onderwerp of persoon. Maar ergens zelf over nadenken of het zelf waarnemen levert (ook) een ander type kennis op: *vertrouwdheidskennis*. Dat is kennis die je opdoet als iets zelf meemaakt, iemand persoonlijk leert kennen, een onderwerp van alle kanten onderzoekt en bestudeert. Je kunt hierbij denken aan het verschil tussen enerzijds kennis die je opdoet als iemand je iets uitlegt (dan krijg je propositionele kennis) en anderzijds kennis die je opdoet als je iets zelf moet oefenen of doen (dan krijg je vertrouwdheidskennis). Of met het verschil tussen enerzijds 'weten wie iemand is' of allerlei feitjes over iemand kennen (propositionele kennis) en anderzijds 'iemand kennen' (vertrouwdheidskennis) aan de andere.

2c. Het derde argument in de tweede categorie draait om *zelfverbetering en ontwikkeling*. Van zelf denken word je een betere denker. Zelf denken oefent het verstand. Wie nooit probeert om op eigen kracht iets uit te zoeken of ergens grondig over na te denken, leert ook niet grondig, kritisch, creatief, vasthoudend denken. Denken is een vaardigheid die je moet trainen om er beter in te worden, net als sporten, acteren of muziek maken.

4.2.1.2 Vraagstuk 2: Individuele intellectuele autonomie is onhaalbaar en onwenselijk (Grasswick)

Een sterke nadruk op het ideaal van individuele intellectuele autonomie is problematisch. De suggestie dat je zoveel mogelijk zelf zou moeten denken of dat overtuigingen en kennis die je door zelf denken hebt opgedaan altijd beter zouden zijn, klopt niet. Daar zijn verschillende argumenten voor.

1. Het eerste is een bewijs uit het ongerijmde dat laat zien dat het verabsoluteren van individuele intellectuele autonomie tot de conclusie leidt dat we bijna geen kennis hebben. Stel dat je echt alleen maar mag vertrouwen op je eigen individuele denken. Ga dan na wat er overblijft van je overtuigingen en kennis. Wat kun je nog geloven of weten als je alleen maar op eigen kracht nadent? Ontzettend weinig: alleen ervaringen van je eigen directe omgeving, herinneringen aan eerdere ervaringen daarvan en daarnaast nog wat waarheden die je zelf kunt beredeneren (eenvoudige conceptuele, logische en wiskundige waarheden). Verder valt bijna alles af: wat je van je ouders en vrienden gehoord hebt, op school, uit boeken, op internet en op sociale media. Dit gedachte-experiment laat dus zien dat we in de praktijk voor bijna alles wat we geloven en weten vertrouwen op informatie van anderen en zeker niet alles zelf bedenken.

Je zou hier tegenin kunnen brengen dat je in situaties waarin je vertrouwt op informatie van anderen nog altijd als individu nadent over wie en wat je dan gelooft. Als je informatie van andere mensen of bronnen overneemt, denk je nog steeds zelf na over welke bronnen dat zijn en of ze

betrouwbaar zijn. Maar ook dat is slechts ten dele waar. Je kunt lang niet van alle mensen en bronnen waar je op vertrouwt zelf nagaan of en hoe betrouwbaar ze zijn; daarvoor vertrouwen we op te veel verschillende mensen en bronnen voor te veel informatie. Bovendien zul je, als je zelf nadenkt over wie en wat je kunt geloven, weer op anderen vertrouwen: veel bronnen of informatie vertrouwt je omdat andere mensen die je vertrouwt dat ook doen.

2. Een tweede argument wijst erop dat de nadruk op individuele intellectuele autonomie misplaatst is omdat individuen noodzakelijkerwijs beperkt zijn in wat ze kunnen waarnemen en weten. Dat geldt in diverse opzichten. Als individu kun je maar op een plaats en tijd tegelijk zijn. Dus kun je niet zelf ervaren hoe het op andere plekken en tijden is of was. Bovendien heb je als individu altijd blinde vlekken, vooroordelen en eenzijdigheden. Dat geldt voor ieder mens. Daarom kun je van elkaar leren als je jouw eigen denken laat aanvullen en corrigeren door wat andere mensen weten. Die blinde vlekken, vooroordelen en eenzijdigheden heb je al als individu, maar ze zijn er ook in groepen van mensen, zoals vriendengroepen, sociale milieus, culturen en levensbeschouwingen of religies. Ook hele groepen mensen kunnen van elkaar leren als ze informatie en ideeën van andere groepen tot zich nemen. Individuele kennis is dus altijd beperkt, sociaal gesitueerd, historisch bepaald en contextgebonden. Informatie van anderen is nodig voor een rijker, diverser, breder – en dus adequater – beeld van de werkelijkheid.¹

3. Een derde argument is dat te veel nadruk op individuele intellectuele autonomie kan ontaarden in intellectuele zelfoverschatting, een overdreven kritische en wantrouwige houding of zelfs in complotdenken of sektarisch denken. Het is opvallend dat complotdenkers vaak de leus 'do your own research' – oftewel 'doe je eigen onderzoek' – gebruiken. Die leus lijkt sterk op het 'heb moed om je eigen verstand te gebruiken' van Immanuel Kant. Het probleem is dat als je de voorkeur geeft aan zelf denken boven vertrouwen op anderen (ervaringsdeskundigen, experts, wetenschappers, kwaliteitsmedia enzovoorts), je gemakkelijk gaat nadenken over zaken waar je (te) weinig verstand van hebt. Als je dat doet, trek je zomaar verkeerde conclusies, vaak ook nog eens zonder dat je dat zelf doorhebt. Individuele intellectuele autonomie kan zodoende leiden tot slecht nadenken.

Deze argumenten leiden tot de conclusie dat er een alternatief nodig is voor het ideaal van individuele intellectuele autonomie. Een ander ideaal dat recht doet aan het feit dat mensen onvermijdelijk op informatie van anderen moeten vertrouwen, beperkt zijn in wat ze kunnen waarnemen en beredeneren, en daarom veel van elkaar kunnen leren. Een ideaal waarin centraal staat dat mensen samen met elkaar en met hun omgeving nadenken, informatie verzamelen, verwerken en delen. In onderstaande tekst schetst de Noord-Amerikaanse filosoof Heidi Grasswick zo'n ideaal van mensen als 'individen-in-gemeenschappen'.

Heidi Grasswick, "Individuals-in-Communities: The Search for a Feminist Model of Epistemic Subjects," *Hypatia* 19.3 (2004), 85–120

The question of epistemic subjects, or of "who is it that knows?" is central to epistemology. Feminist epistemologists have been quick to point out that much of classical epistemology has relied on a very individualistic reading of the epistemic subject. It is not just that classical epistemology has understood epistemic agents to be individuals, but it has also interpreted these individuals in a very particular way, with content that feminist epistemologists, among others, have found to be overly abstract and atomistic. I refer to this general individualistic view of the epistemic subject as the atomistic *view of knowers*; it characterizes epistemic subjects as *generic* and *self-sufficient* individuals. It is important to recognize that despite some interpretations otherwise, it is not the case that feminists have simply found the idea of knowers as individuals to be problematic; rather, they have found the *specifics* of this atomistic view problematic. Their critiques of the atomistic view have been motivated in part by tensions between central tenets of feminist epistemology and the implications of a commitment to the atomistic view; it is difficult, if not impossible, to incorporate many of the claims of feminist epistemologists concerning the situatedness of knowing, the influence of power relations between knowers, and the various characteristics of our communities that shape the construction of knowledge, while remaining committed to the idea of the epistemic subject as an atomistic, self-sufficient individual.

As an alternative model, I propose that feminist epistemologists conceptualize knowers as *individuals-in-communities*. ... By claiming that knowers are, and should be thought of as *individuals-in-communities*, I am suggesting that we begin our epistemic analysis of knowers with a much more social understanding of individuals than the atomistic view allowed. ...

¹ Hoofdstuk 2 gaat in op hoe we informatie van anderen tot ons kunnen nemen en hoe dat ook mis kan gaan.

In short, the view of knowers as *individuals-in-communities* (hereafter, the IinC view) retains the idea that knowers are primarily individuals, yet rejects the generic and self-sufficient characteristics of the atomistic model, replacing them instead with the characteristics of *situatedness* and *interactiveness*. Out of these descriptive characteristics of IinCs comes a particular normative view about what it takes for an IinC to be a good knower: specifically, good knowing involves *critical* engagement with the members and practices of one's communities, and (as part of that critical engagement), the building of positive social relations within and outside of those communities. Importantly, the IinC view refers to plural communities – it does not suggest that knowers know through their engagement in a singular community. Because each community is particularized, with a limited set of epistemic resources, knowers' membership in multiple communities proves central to opportunities for better knowing. ...

I break the IinC view into three components: the developmental, the constitutive, and the forward-looking. ...

Developmental: One of the most significant ways in which we are individuals-in-communities is that we grow up within communities and learn our epistemic skills within communities. Many feminists have argued that prominent traditional views of the self that emphasize individual autonomy and agency have ignored the importance of human caring and socialization in the development of those selves. ...

There are then, two main points to be drawn from the developmental component of the IinC view. First, knowers' developmental histories within particular communities are essential for the development of our particularized epistemic skill sets. Whatever our "natural" biological reasoning and knowing capacities are, the particular forms they take that enable us to function within our social worlds are in part shaped by our social developmental histories. ...

Second, the view suggests more generally that epistemic agency, one's capacity to be an active and reflective inquirer, is not a faculty one is born with, but rather requires a history of social development within a communal context. Our experiences of being recognized by others as knowing agents, and correspondingly the expectations placed on us to recognize others as knowing agents, are what allow us to develop individual epistemic agency.

Constitutive: The constitutive component of the IinC view describes who knowers are and what they do as knowers. In contrast to the atomistic view, which portrayed knowers as individuals endowed with a generic set of faculties that they then applied to the (passive) objects of knowledge, the IinC view conceptualizes knowers as individuals situated within communities, who know primarily through their active engagement with other *individuals-in-communities*. ...

The history of having lived within specific communities, and having learned a wide range of epistemic skills within those communities contributes to the "particularization" of individual knowers and differentiates them. These specific locations and epistemic skill sets limit the individuals' capacities to know the world on their own. Hence, they must (and do) engage with others in order both to know and understand a reasonable amount about the world, and to provide a check on their own contributions to knowing.

The partial and particularized nature of individuals' epistemic tools that results from their situatedness explains only part of why interacting with other IinCs is epistemically important. ...

A fundamental component of knowing, and exercising one's epistemic agency as a reflective inquirer, will involve negotiating with the points of view and contributions of other knowers, trying to incorporate and integrate these into one's own framework, by acknowledging that others carry a certain weight of epistemic authority. Regardless of the source of the differences in the perspectives and claims of others (only some which will be traceable to variation in epistemic skills and tools), being an active reflective inquirer demands that individuals try to take into account these contributions of others.

Forward-looking: The IinC view also carries implications for how we are to understand "good" knowers, thus providing a normative dimension to the model. Unlike the atomistic view, which offered a normative dimension in suggesting that as generic and self-sufficient individuals endowed with the necessary epistemic faculties, knowers should work to avoid or at least find ways of filtering out social influences from their epistemic activities and assessments, the IinC view offers a much more social conception of what constitutes a good knower, as described in its forward-looking component. Specifically, if we accept the developmental and constitutive components of the view, characterizing knowers as historically situated and interactive beings within communities, then good knowing for these IinCs must involve *critical engagement* with other *individuals-in-communities*. Critical engagement will be necessary if inquirers are going to succeed in sorting through the various social (and material) inputs they face in coming to know. Since, according to the first two components of IinC view, our connection to the world is

deeply socially mediated, good knowing by individuals must occur through their critical negotiation with the epistemic contributions and inquiries of others. Both the limitations defined by the particularities of one's social situation, and the more general social nature of our individual epistemic agency discussed previously call for critical engagement with these social resources.

4.2.2 Eindtermen thema 1

4. De kandidaten kunnen de opvattingen van Kant en Grasswick over zelf denken uitleggen, vergelijken, toepassen en evalueren. Daarbij kunnen zij betrekken:

- verschillende argumenten voor en tegen individuele intellectuele autonomie;
- dat je volgens Kant moet streven naar individuele intellectuele autonomie (Kant);
- dat individuele intellectuele autonomie onhaalbaar en onwenselijk is (Grasswick).

5. De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat je volgens Kant moet streven naar individuele intellectuele autonomie. Daarbij kunnen zij betrekken:

- tekstfragment 1: Immanuel Kant, Beantwoording van de vraag: Wat is verlichting?, Boom 2021;
- de begrippen 'individuele intellectuele autonomie', 'gerechtvaardigde ware overtuiging (justified true belief)', 'propositionele kennis', 'vertrouwdheidskennis', 'rationalisme (Descartes)' en 'empirisme (Locke en Hume)';
- Kants argument dat Verlichting het uittreden van de mens uit zijn zelf verschuldigde onmondigheid is en dat daartoe vrij openbaar gebruik van het verstand nodig is, maar dat deze vrijheid er niet voor iedereen en in alle gevallen kan zijn;
- een uitleg van twee argumenten dat zelf nadenken soms moet (zelf denken is onvermijdelijk / sommige kennis is alleen bereikbaar door zelf na te denken) en van drie argumenten dat zelf denken beter is (direct contact met de werkelijkheid is waardevoller / zelf denken levert diepere of rijkere kennis op / van zelf denken word je een betere denker).

6. De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat Individuele intellectuele autonomie onhaalbaar en onwenselijk is. Daarbij kunnen zij een uitleg betrekken van drie argumenten tegen individuele intellectuele autonomie, namelijk omdat 1) vrijwel alle kennis is gebaseerd op vertrouwen in informatie en bronnen van anderen, omdat 2) individuele kennis sociaal gesitueerd, historisch bepaald en contextgebonden is en daarom altijd beperkt is, en omdat 3) nadruk op individuele intellectuele autonomie kan ontaarden in intellectuele zelfoverschatting en complotdenken.

7. De kandidaten kunnen Grasswicks ideaal van mensen als 'individen-in-gemeenschappen' waarin mensen samen met elkaar en met hun omgeving nadenken, informatie verzamelen, verwerken en delen, uitleggen en evalueren. Daarbij kunnen zij betrekken:

- tekstfragment 2: Heidi Grasswick, Individuals-in-Communities: The Search for a Feminist Model of Epistemic Subjects, Hypatia 2004;
- de begrippen 'individen-in-gemeenschappen', 'epistemic subjects/agents' en 'atomistische view of knowers';
- Grasswicks argumentatie tegen de invulling van de atomistische *view of knowers* als die van generieke en zelfvoorzienende individuen en voor het model van *individuals-in-communities* waarin gesitueerdheid, interactiviteit, kritische betrokkenheid en positieve sociale relaties centraal staan;
- Grasswicks argumentatie dat het model van *individuals-in-communities* moet worden begrepen vanuit drie componenten, namelijk ontwikkelingsgericht (over het aanleren van epistemische vaardigheden), constitutief (over wie de kenners zijn en wat ze doen) en toekomstgericht (over wat normatief goede kenners zijn).

4.3 Thema 2: Samen denken

4.3.1 Inleiding

Als het ideaal van individuele intellectuele autonomie op de schop moet, is er een alternatief nodig: een ideaal dat opheldert hoe je goed samen met anderen kunt denken en wat de mogelijkheden en valkuilen daarvan zijn. Dat is het eerste grote thema van de syllabus. Om samen te denken, moet je leren van anderen: nieuwe meningen vormen en je meningen herzien op basis van informatie die van anderen komt. Dat thema wordt verder uitgewerkt in drie kwesties: (1) onder welke voorwaarden mag je anderen geloven, (2) wat te doen als je het oneens bent met anderen en (3) hoe kan samen denken (en communiceren) zoal misgaan?

De filosofische kwesties in dit thema passen bij de epistemologie. Om de vragen zo scherp mogelijk te kunnen stellen, worden er bij de eerste twee kwesties onrealistische vereenvoudigende aannames gemaakt. We vragen ons bij die kwesties af wat 'ideaal rationele' mensen horen te doen: mensen die eerlijk en onbevooroordeeld informatie uitwisselen en daarbij zuiver rationeel proberen na te denken. Hoewel zulke mensen niet echt bestaan, is het toch nuttig om erover na te denken omdat je daarmee wel normen voor intellectueel goed gedrag kunt formuleren. Bij de derde kwestie gaat het over meer realistische situaties: mensen die elkaar soms proberen te misleiden en die last hebben van (soms onbewuste) vooroordelen.

4.3.2 Kwestie 1: Onder welke voorwaarden mag je anderen geloven?

In de epistemologie is *getuigenis* de term voor informatie die we van anderen krijgen. Het centrale voorbeeld is wanneer persoon A iets wat zij weet aan persoon B vertelt. Als alles dan goed gaat in de communicatie, krijgt B via *getuigenis* kennis van wat A hem vertelt. (Let op: het woord 'getuigenis' wordt hier dus veel breder gebruikt dan 'getuigenis' in de rechtspraak.)

Getuigenis is er in allerlei soorten en maten: gesprekken tussen mensen; docenten die lesgeven; sprekers die een toespraak houden; tijdschriften en boeken; historische bronnen; kranten, radio, televisie, internet, sociale media en generatieve AI-taalmodellen.

De centrale vraag in de epistemologische discussie over getuigenis is wanneer je iemand (of een bron) mag geloven. Of, preciezer gezegd met behulp van de klassieke definitie van kennis als *gerechtvaardigde ware overtuiging* (zie 1.1): onder welke voorwaarden zijn overtuigingen die je vormt via getuigenis *gerechtvaardigd*?

Over kennis via getuigenis kun je de parallelle vraag stellen: onder welke voorwaarden wordt kennis via getuigenis overgedragen van een bron naar een ontvanger? Oftewel: onder welke voorwaarden is een overtuiging die je vormt op basis van getuigenis kennis?

Bij deze kwestie staan twee standpunten tegenover elkaar: *reductionisme* en *anti-reductionisme* (of *credulisme*). Het eerste gaat terug op het werk van de Schotse filosoof David Hume (1711–1776), het tweede op dat van een andere Schotse filosoof, Thomas Reid (1710–1796). De standpunten heten zo omdat het eerste stelt dat getuigeniskennis geen aparte, zelfstandige bron van kennis is, maar altijd herleid (*gereduceerd*) kan worden naar andere bronnen van kennis. De rechtvaardiging voor kennis uit getuigenis komt uit andere bronnen: waarneming, herinnering en (inductief) redeneren. Het tweede standpunt stelt dat getuigenis een zelfstandige, niet-herleidbare bron van kennis is. De rechtvaardiging ervoor is niet herleidbaar (*reduceerbaar*) tot andere bronnen van kennis.

4.3.2.1 Standpunt 1: Reductionisme: om anderen te mogen geloven, zijn onafhankelijke redenen nodig (Hume)

Reductionisme stelt dat gerechtvaardigd geloof in getuigenis vereist dat je onafhankelijke redenen hebt om te denken dat wat de ander zegt (of schrijft of laat zien) betrouwbaar is. Om op basis van getuigenis een gerechtvaardigde overtuiging of kennis te krijgen, moet je onafhankelijke redenen hebben om te denken dat de ander de waarheid spreekt. De redenen moeten onafhankelijk zijn omdat het anders een cirkelredenering wordt: je kunt niet onderbouwen dat getuigenis betrouwbaar is door op de waarheid van (diezelfde) getuigenis te vertrouwen.

Onafhankelijke redenen zijn er in twee soorten. Het kunnen (i) redenen zijn die laten zien dat de bron in het algemeen of in dit specifieke geval betrouwbaar is, of (ii) redenen die betrekking hebben op de waarheid van wat de bron beweert. In het eerste geval gaat het om onafhankelijke redenen om gerechtvaardigd te geloven dat de bron waarschijnlijk de waarheid spreekt. Bijvoorbeeld goede argumenten dat een gesprekspartner eerlijk is of dat de bron waarin iets staat altijd nauwkeurig

controleert wat er geschreven wordt. In het tweede geval gaat het om onafhankelijke redenen om te denken dat wat gezegd wordt waar is. Zo'n reden zou kunnen zijn dat wat gezegd wordt goed aansluit bij eerdere ervaringen of kennis of bij algemeen aanvaarde theorieën of ideeën. Je kunt uiteraard ook redenen uit beide categorieën tegelijkertijd hebben.

Met een metafoor kun je zeggen dat reductionisme getuigenis voor 'schuldig' houdt (ongerechtvaardigd), totdat het tegendeel bewezen is met behulp van onafhankelijke redenen.

Soms wordt onderscheid gemaakt tussen twee vormen van reductionisme:

- *Globaal reductionisme* stelt dat je, om gerechtvaardigd te zijn in het geloven van getuigenis, onafhankelijke redenen moet hebben om te denken dat getuigenis *in het algemeen* betrouwbaar is.
- *Lokaal reductionisme* stelt dat je, om gerechtvaardigd te zijn in het geloven van getuigenis, onafhankelijke redenen moet hebben om te denken dat *een concrete getuigenis van iemand* betrouwbaar is.

In onderstaande tekst verdedigt David Hume globaal reductionisme, hoewel hijzelf deze term niet gebruikt. Zijn argumentatie berust op zijn algemene empiristische epistemologie: kennis kan alleen voortkomen uit zintuiglijke ervaring. Dat uitgangspunt past hij hier toe op getuigenis. Wil kennis uit getuigenis mogelijk zijn, dan moeten we voldoende zintuiglijke ervaring uit het verleden hebben die laat zien dat getuigenis over het algemeen (of in bepaalde soorten van situaties) betrouwbaar is, oftewel dat wat mensen zeggen over het algemeen (of in bepaalde soorten van situaties) overeenstemt met de feiten.

David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. Peter Millican (Oxford: Oxford University Press, 2007), Section X. 'Of Miracles', 80–82

[5] ... We may observe, that there is no species of reasoning more common, more useful, and even necessary to human life, than that which is derived from the testimony of men, and the reports of eye-witnesses and spectators. ... It will be sufficient to observe, that our assurance in any argument of this kind is derived from no other principle than our observation of the veracity of human testimony, and of the usual conformity of facts to the reports of witnesses. It being a general maxim, that no objects have any discoverable connexion together, and that all the inferences, which we can draw from one to another, are founded merely on our experience of their constant and regular conjunction; it is evident, that we ought not to make an exception to this maxim in favour of human testimony, whose connexion with any event seems, in itself, as little necessary as any other. Were not the memory tenacious to a certain degree; had not men commonly an inclination to truth and a principle of probity; were they not sensible to shame, when detected in a falsehood: Were not these, I say, discovered by experience to be qualities, inherent in human nature, we should never repose the least confidence in human testimony. A man delirious, or noted for falsehood and villainy, has no manner of authority with us.

[6] And as the evidence, derived from witnesses and human testimony, is founded on past experience, so it varies with the experience, and is regarded either as a proof or a probability, according as the conjunction between any particular kind of report and any kind of object has been found to be constant or variable. There are a number of circumstances to be taken into consideration in all judgments of this kind; and the ultimate standard, by which we determine all disputes, that may arise concerning them, is always derived from experience and observation. Where this experience is not entirely uniform on any side, it is attended with an unavoidable contrariety in our judgments, and with the same opposition and mutual destruction of argument as in every other kind of evidence. We frequently hesitate concerning the reports of others. We balance the opposite circumstances, which cause any doubt or uncertainty; and when we discover a superiority on any side, we incline to it; but still with a diminution of assurance, in proportion to the force of its antagonist.

[7] This contrariety of evidence, in the present case, may be derived from several different causes; from the opposition of contrary testimony; from the character or number of the witnesses; from the manner of their delivering their testimony; or from the union of all these circumstances. We entertain a suspicion concerning any matter of fact, when the witnesses contradict each other; when they are but few, or of a doubtful character; when they have an interest in what they affirm; when they deliver their testimony with hesitation, or on the contrary, with too violent asseverations. There are many other particulars of the same kind, which may diminish or destroy the force of any argument, derived from human testimony.

Hoewel Hume er optimistisch over schrijft, is het globaal reductionisme dat hij hier beschrijft onhaalbaar veeleisend. Het vereist dat je als individu op basis van je eigen ervaring kunt onderbouwen dat

getuigenis in het algemeen (of in bepaalde soorten situaties) betrouwbaar is. Gegeven de enorme hoeveelheden informatie die mensen op allerlei manieren en in allerlei situaties uitwisselen en gegeven het feit dat er ook veel leugens, misleiding en onzin zijn, is dit een onhaalbare eis. Als individu heb je daar nooit voldoende ervaring voor. Een belangrijk argument tegen (globaal) reductionisme is dus dat het leidt tot scepticisme over getuigeniskennis: we hebben bijna nooit voldoende sterke rechtvaardiging om te geloven wat andere mensen ons vertellen en kunnen dus ook geen kennis uit getuigenis krijgen. Dit is ook direct een argument voor anti-reductionisme (standpunt 2): wie scepticisme over getuigeniskennis wil vermijden, moet wel anti-reductionist zijn.

Hiertegenover staat het belangrijkste argument *voor* reductionisme: de zorg dat het zomaar geloven van wat anderen zeggen naïef en daarom onacceptabel is. Goedgelovigheid is te riskant in een wereld vol leugens, onzin, desinformatie, propaganda en andere vormen van misleiding. Wil je gerechtvaardigde overtuigingen of kennis uit getuigenis verkrijgen, dan moet je controleren of anderen wel betrouwbaar zijn en de waarheid spreken.

4.3.2.2 Standpunt 2: Anti-reductionisme: om anderen te mogen geloven, zijn geen onafhankelijke redenen nodig (Reid)

Anti-reductionisme stelt dat voor gerechtvaardigd geloof of kennis uit getuigenis in beginsel geen onafhankelijke redenen nodig zijn. Je bent gerechtvaardigd om anderen te geloven op hun woord, tenzij er indicaties zijn dat ze onbetrouwbaar zijn of dat er iets niet klopt aan de inhoud van hun getuigenis.

Het uitgangspunt van anti-reductionisme is dus vertrouwen in anderen: anderen geloven op hun woord. Vandaar dat anti-reductionisme soms ook aangeduid wordt met 'credulisme', van het Latijnse woord voor geloven: *credere*.

Met een metafoor kun je anti-reductionisme of credulisme samenvatten als: getuigenis is 'onschuldig' (dat wil hier zeggen: gerechtvaardigd) totdat het tegendeel blijkt.

Anti-reductionisme is niet hetzelfde als naïeve goedgelovigheid. Anti-reductionisten benadrukken dat je altijd oplettend moet blijven voor aanwijzingen dat getuigenis niet klopt. Die aanwijzingen kunnen te maken hebben met de (on)betrouwbaarheid van de spreker of met de (on)waarheid van wat er getuigd wordt. Bijvoorbeeld: dat iemand vaker heeft gelogen, dat iemands lichaamstaal verdacht is, dat iemand een belang heeft om iets te zeggen of praat over iets waar z/hij geen verstand van heeft. Of: iemand zegt iets heel vreemds of onverwachts, iets dat strijdig is met je gezonde verstand, je ervaringen, of met breed aanvaarde wetenschappelijke theorieën of ideeën.

Het belangrijkste argument *voor* anti-reductionisme stond hierboven al als argument *tegen* reductionisme: Reductionisme stelt onhaalbaar strenge voorwaarden die rechtstreeks tot scepticisme over getuigeniskennis leiden. Anti-reductionisten vinden zulk scepticisme onaanvaardbaar.

In de tekst van Thomas Reid hieronder staat nog een ander argument. Hij betoogt dat mensen door en door sociale wezens zijn, ook wat hun denken betreft. Mensen zijn 'ontworpen' om kennis en informatie met elkaar te delen en van elkaar te leren. Bij de religieuze Thomas Reid zat daar een schepper achter die het zo gewild heeft, maar hedendaagse filosofen die het anti-reductionisme verdedigen, geven evolutionaire verklaringen van het sociale karakter van menselijk denken.

Thomas Reid, *An inquiry into the human mind on the principles of common sense*, ed. Derek Brooks (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), Section 24, 193–95

There is therefore in the human mind an early anticipation, neither derived from experience, nor from reason, nor from any compact or promise, that our fellow-creatures will use the same signs in language, when they have the same sentiments.

The wise and beneficent Author of Nature, who intended that we should be social creatures, and that we should receive the greatest and most important part of our knowledge by the information of others, hath, for these purposes, implanted in our natures two principles that tally with each other.

The first of these principles is a propensity to speak truth, and to use the signs of language, so as to convey our real sentiments. This principle has a powerful operation, even in the greatest liars; for where they lie once, they speak truth a hundred times. Truth is always uppermost, and is the natural issue of the mind. It requires no art or training, no inducement or temptation, but only that we yield to a natural impulse. Lying, on the contrary, is doing violence to our nature; and is never practised, even by the worst men, without some temptation. ...

Another original principle implanted in us by the Supreme Being, is a disposition to confide in the veracity of others, and to believe what they tell us. This is the counterpart to the former; and as that may be called the principle of veracity, we shall, for want of a more proper name, call this the principle of

credulity. It is unlimited in children, until they meet with instances of deceit and falsehood: and it retains a very considerable degree of strength through life.

If nature had left the mind of the speaker in *aequilibrio*, without any inclination to the side of truth more than to that of falsehood; children would lie as often as they speak truth, until reason was so far ripened, as to suggest the imprudence of lying, or conscience, as to suggest its immorality. And if nature had left the mind of the hearer in *aequilibrio*, without any inclination to the side of belief more than to that of disbelief, we should take no man's word until we had positive evidence that he spoke truth. ... It is evident that in the matter of testimony, the balance of human judgment is by nature inclined to the side of belief; and turns to that side of itself, when there is nothing put into the opposite scale. If it was not so, no proposition that is uttered in discourse would be believed, until it was examined and tried by reason; and most men would be unable to find reasons for believing the thousandth part of what is told them. Such distrust and incredulity would deprive us of the greatest benefits of society, and place us in a worse condition than that of savages.

Children, on this supposition, would be absolutely incredulous; and therefore absolutely incapable of instruction: those who had little knowledge of human life, and of the manners and characters of men, would be in the next degree incredulous: and the most credulous men would be those of greatest experience, and of the deepest penetration; because, in many cases, they would be able to find good reasons for believing testimony, which the weak and the ignorant could not discover.

In a word, if credulity were the effect of reasoning and experience, it must grow up and gather strength, in the same proportion as reason and experience do. But if it is the gift of nature, it will be strongest in childhood, and limited and restrained by experience; and the most superficial view of human life shows, that the last is really the case, and not the first.

It is the intention of nature, that we should be carried in arms before we are able to walk upon our legs; and it is likewise the intention of nature, that our belief should be guided by the authority and reason of others, before it can be guided by our own reason. ...

4.3.3 Kwestie 2: Wat te doen als je het oneens bent met anderen?

De tweede kwestie in dit thema draait om situaties waarin je van mening verschilt. Jij denkt dat het zus zit, iemand anders dat het zo zit. Of, preciezer gezegd: jij denkt dat *p*, iemand anders dat *niet-p*, waarbij *p* elke willekeurige propositie kan zijn. Wanneer je dat ontdekt, roept dat de vraag op hoe je daarop hoort te reageren. Wat is rationeel gezien een passende reactie op onenigheid met anderen?

Over deze kwestie gaat onderstaande tekst van de Amerikaanse filosoof Richard Feldman (1948–). Hij leidt het probleem in door te vertellen over zijn ervaringen als docent en introduceert daarna diverse begrippen en onderscheidingen om de centrale vraag over onenigheid scherp te kunnen stellen.²

Richard Feldman, "Reasonable religious disagreements", in: Louise Anthony (red.), *Philosophers Without Gods* (New York: Oxford UP), 194–214

A few years ago I co-taught a course called "Rationality, Relativism, and Religion" to undergraduates majoring in either philosophy or religion. Many of the students, especially the religion majors, displayed a pleasantly tolerant attitude. Although a wide variety of different religious views were represented in the class, and the students disagreed with one another about many religious issues, almost all the students had a great deal of respect for the views of the others. They "agreed to disagree" and concluded that "reasonable people can disagree" about the issues under discussion.

Intolerance

The idea that people with different views are opponents gets us off on the wrong foot. It is better to see others, as far as possible, as engaged in a collective search for the truth, with arguments being precise ways of spelling out reasons supporting a particular conclusion. Intolerant and dismissive responses fail to engage these arguments and therefore fail to conform to the most fundamental requirements of effective thinking. To respond to someone's argument in a dismissive way has the effect, perhaps intended, of cutting off discussion. It is as if one said, "I refuse to think carefully about what you said. I will simply stick to my own beliefs about the topic." This is inconsistent with the rigorous, careful, and open-minded examination of real issues, which is the essence of critical thinking.

² Let op: dit tekstfragment bevat dus nog geen standpunt, maar slechts een uitleg van de kwestie. In een tweede tekstfragment van dezelfde Richard Feldman hieronder volgt het eerste standpunt bij deze kwestie.

Relativism

Relativists shy away from acknowledging that there really are disagreements. Relativists wonder why there must be just one right answer to a question and they often say that while one proposition is "true for" one person or one group of people, different and incompatible propositions are "true for" others. I think of this view as "mindless relativism." This sort of relativism is not at all unusual, and it may well be that some of my students had a response along these lines. These relativists think that somehow it can be that when you say that there is a God, you are right, and when I say that there is not, I am right as well.

Appealing as it may be to some, this kind of relativism cannot be right. It is true that people on different sides of a debate do have their respective beliefs. But in many cases they really do disagree. They simply cannot both be right, even if we are not in a position to know who is right. To say that the different propositions are "true for" people on the different sides of the issue is just another way to say that they believe different things. It does not make the disagreement go away.

Neither intolerance nor relativism is an acceptable response to disagreement. Advocates of both tend to fail to take seriously the arguments for views opposed to their own.

Genuine Disagreements

In saying that there were disagreements among the students I am saying only that there were propositions that some of them affirmed and some of them denied. When there is a disagreement, it is not possible for both sides to be right. Most obviously, if there is a God, then the atheists are mistaken no matter how sincere, well meaning, and thoughtful they were. If there is no God, then theists are mistaken. The same goes for the other propositions about which they disagreed: What some of them believed was not simply different from what the others believed. Their beliefs were incompatible. If one side had it right, then the other had it wrong.

Some disagreements are merely apparent and not genuine. That is, there are situations in which people seem to disagree about some proposition but actually do not. For example, people arguing about such things as pornography may not have any real disagreement. Those "against" it may think that it has harmful social consequences. Those "for" it may think that it should not be made illegal. There may be no disagreement about any specific proposition. Of course, there may be real disagreements about one of these more specific propositions concerning pornography. But the example illustrates one way in which an apparent disagreement can be merely apparent.

Disagreements can also be merely apparent when people use words in different ways without realizing it. If you and I are arguing about whether John went to the bank, but you are thinking of a financial institution and I am thinking about a riverside, then we may have no genuine disagreement. Our disagreement is merely apparent, resulting from our different interpretations of the word. The unnoticed ambiguity of the word masks our agreement about the underlying facts.

Clarifying the Questions

My students seemed to feel uncomfortable if they were forced to acknowledge that they actually thought that those with whom they disagreed were wrong about the proposition about which they disagreed. But that, of course, is what they must think if they are to maintain their own beliefs. If you think that God exists, then, on pain of inconsistency, you must think that anyone who denies that God exists is mistaken. You must think that this person has a false belief. You must think that, with respect to the points about which you disagree with someone, you have it right and the other person has it wrong. Thinking someone else has a false belief is consistent with having any of a number of other favorable attitudes toward that person and that belief. You can think that the person is reasonable, even if mistaken. And this seems to be what my students thought: while they had their own beliefs, the others had reasonable beliefs as well. I think that the attitude that my students displayed is widespread. It is not unusual for a public discussion of a controversial issue to end with the parties to the dispute agreeing that this is a topic about which reasonable people can disagree. ...

But how exactly can there be reasonable disagreements? And how can there be reasonable disagreements when the parties to the disagreement have been confronted with a single body of evidence? And can they sensibly acknowledge, as I have suggested they do, that the other side is reasonable as well?

To sharpen these questions, I will introduce some terminology. Let's say that two people have a disagreement when one believes a proposition and the other denies (i.e., disbelieves) that proposition. Let's say that two people have a reasonable disagreement when they have a disagreement and each is reasonable (or justified) in his or her belief. Let's say that people are epistemic peers when they are

roughly equal with respect to intelligence, reasoning powers, background information, and so on. When people have had a full discussion of a topic and have not withheld relevant information, we will say that they have shared their evidence about that topic. ...

Door het concept van 'epistemisch gelijken' te introduceren wil Feldman scherpstellen op de lastigste gevallen van onenigheid. In de praktijk zijn mensen die het oneens zijn met elkaar namelijk vaak genoeg niet elkaars gelijken. (i) De een kan beter geïnformeerd zijn over het onderwerp dan de ander. (ii) Een van beide kan een betere denker zijn dan de ander: slimmer, nauwkeuriger, grondiger, creatiever, enz. (iii) Zelfs als mensen dezelfde informatie hebben en over het algemeen even goed denken en redeneren, kan de een *in dit specifieke geval* de beschikbare informatie nauwkeuriger geanalyseerd hebben en beter hebben nagedacht over de kwestie dan de ander. (iv) Ook al hebben beide partijen evengoed hun best gedaan, toch kan de een per ongeluk ergens een denkfout gemaakt hebben zonder dat hij dat doorhad. Als zo iets het geval is, is het duidelijk wat de reactie op onenigheid hoort te zijn: degene die minder goed geïnformeerd is, minder verstand van zaken heeft, of in dit geval minder goed heeft nagedacht of een fout heeft gemaakt, moet zijn mening herzien.

With all this in mind, I can now pose in a somewhat more precise way the questions the attitudes of my students provoked.

Q1 Can epistemic peers who have shared their evidence have reasonable disagreements?

Q2 Can epistemic peers who have shared their evidence reasonably maintain their own belief yet also think that the other party to the disagreement is also reasonable?

The point about the people being peers and sharing their evidence is crucial. No doubt people with different bodies of evidence can reasonably disagree. ...

4.3.3.1 Standpunt 1: Conciliationisme: als je van mening verschilt met een epistemisch gelijke, moet je je mening bijstellen (Feldman)

Het eerste standpunt bij deze kwestie zegt dat mensen in een situatie van onenigheid met iemand die intellectueel gezien hun gelijke is en waarin er geen redenen zijn om te denken dat een van beide in dit geval een fout heeft gemaakt, rationeel gezien altijd hun mening moeten bijstellen. Ze moeten zich in enige mate met elkaar verzoenen (Engels: *conciliate*, vandaar de naam van het standpunt). Dat kan op verschillende manieren: soms kun je een tussenpositie of compromis kiezen in het midden tussen de twee standpunten, in andere gevallen kun je je oordeel opschorten of ten minste het vertrouwen in je eigen standpunt verminderen. Dit is het standpunt dat Richard Feldman verdedigt.

... I considered and rejected some lines of thought according to which there can be reasonable disagreements. I argued that none of them succeeded. Suppose, then, that there cannot be reasonable disagreements. What can we say about people, such as my students, in the situations that are the best candidates for reasonable disagreements? What is the status of their beliefs? In this section, I will examine the possibilities. There are really only two.

The Hard Line

You might think that the evidence must really support one side of the dispute or the other. This might lead you to think that those who take that side have reasonable beliefs, and those who believe differently do not have reasonable beliefs. The answer to both (Q1) and (Q2) is "no." (...) The hard-line response is particularly difficult to accept in cases in which people have been fully reflective and openly discussed their differing responses.

A Modest Skeptical Alternative

One reaction of a party to an apparent reasonable disagreement might go something like this:

After examining this evidence, I find in myself an inclination, perhaps a strong inclination, to think that this evidence supports P. It may even be that I can't help but believe P. But I see that another person, every bit as sensible and serious as I, has an opposing reaction. Perhaps this person has some bit of evidence that cannot be shared, or perhaps he takes the evidence differently than I do. It's difficult to know everything about his mental life and thus difficult to tell exactly why he believes as he does. One of

us must be making some kind of mistake or failing to see some truth. But I have no basis for thinking that the one making the mistake is him rather than me. And the same is true of him. And in that case, the right thing for both of us to do is to suspend judgment on P.

This, it seems to me, is the truth of the matter. At least for some range of hard cases. There can be apparent reasonable disagreements, as was the case in my classroom. And when you are tempted to think that you are in one, then you should suspend judgment about the matter under dispute. If my students thought that the various students with varying beliefs were equally reasonable, then they should have concluded that suspending judgment was the right thing to do.

This is a modest view, in the sense that it argues for a kind of compromise with those with whom one disagrees. It implies that one should give up one's beliefs in the light of the sort of disagreement under discussion. This is a kind of modesty in response to disagreement from one's peers. This is also a skeptical view, in the limited sense that it denies the existence of reasonable beliefs in a significant range of cases.

This may seem to be a distressing conclusion. It implies that many of your deeply held convictions are not justified. Worse, it implies that many of my deeply held, well-considered beliefs are not justified. Still, I think that this is the truth of the matter. And perhaps the conclusion is not so distressing. It calls for a kind of humility in response to the hard questions about which people so often find themselves in disagreement. It requires us to admit that we really do not know what the truth is in these cases. When compared to the intolerant views with which we began, this is a refreshing outcome.

Feldmans belangrijkste argument voor conciliationisme (zijn 'gematigde sceptische alternatief') is de symmetrie van de onenigheid. Als je het oneens bent met iemand die je epistemisch gelijke is en je hebt geen reden om te denken dat die persoon in dit geval een denkfout heeft gemaakt of niet goed heeft opgelet, dan is de situatie helemaal symmetrisch. Het feit dat een gelijke een ander standpunt heeft, geeft je dus een reden om te denken dat jouw standpunt niet klopt. En vice versa. In zo'n situatie, betoogt Feldman, is de juiste reactie om je standpunt aan te passen, want je hebt geen redenen om te denken dat jij gelijk hebt en je tegenstander niet. Om dan toch je eigen standpunt de voorkeur te geven is willekeurig.

4.3.3.2 Standpunt 2: Standvastigheid: als je van mening verschilt met een epistemisch gelijke, mag je aan je mening vasthouden (Van Inwagen)

Het tweede standpunt zegt dat mensen in een situatie van onenigheid met iemand die intellectueel gezien hun gelijke is en waarin er geen redenen zijn om te denken dat een van beide in dit geval een fout heeft gemaakt, rationeel gezien vast mogen blijven houden aan hun mening. Let op: het standpunt is niet dat mensen dit *moeten* doen, maar slechts dat het rationeel gezien *mag*, dat ze door standvastig te blijven geen regels voor goed denken overschrijden.

Er zijn diverse argumenten voor dit standpunt. Het eerste is dat je je mening niet zomaar kunt veranderen, zelfs als je het zou willen. Als je ergens zorgvuldig over hebt nagedacht en echt overtuigd bent geraakt van een positie, dan kun je die niet zomaar loslaten, ook niet als je hoort dat een epistemisch gelijke er anders over denkt.

Het tweede argument stelt dat het feit dat een epistemisch gelijke het met je oneens is, onvoldoende sterk nieuw bewijsmateriaal is om je van mening te moeten laten veranderen in een situatie waarin je je mening hebt gebaseerd op veel andere informatie. Je hebt immers nog steeds alle informatie waarop je je mening had gebaseerd. Het feit dat iemand anders een andere conclusie trekt uit diezelfde informatie, is slechts één nieuw stukje informatie, dat de balans niet per se naar de andere kant hoeft door te laten slaan.

Ten derde loopt conciliationisme het risico zichzelf te ondermijnen. Filosofen die vinden dat je je mening moet herzien of opschorten, zijn het immers oneens met filosofen die vinden dat je standvastig mag blijven. Maar als de eerste groep dan hun eigen advies volgt, moeten ze hun mening opgeven. Als je gelooft in conciliationisme en je ontdekt dat andere even slimme filosofen het met je oneens zijn, moet je ophouden te geloven in conciliationisme! Dit punt kun je ook veralgemeniseren: conciliationisme leidt op allerlei gebieden waar er veel onenigheid is tot scepticisme: filosofie, politiek, ethiek, religie en sommige delen van de wetenschap.

De Amerikaanse filosoof Peter van Inwagen (1942–) verdedigt in onderstaande tekst het standvastige standpunt. Hij legt daarbij uit hoe iemand voor zichzelf kan onderbouwen dat zij mag blijven vasthouden aan het eigen standpunt, zelfs wanneer ze zich ervan bewust is dat een epistemische gelijke er anders over denkt.

Hij doet dat door zich vanuit zijn persoonlijke perspectief als hoogleraar filosofie af te vragen hoe hij zich moet verhouden tot de situatie waarin collega-hoogleraren, die net zo goed opgeleid zijn als hij, net zoveel onderzoek hebben gedaan, ook alle argumenten door en door kennen en met wie hij uitvoerige discussies heeft gehad, toch met hem van mening blijven verschillen.

Zijn argument kun je interpreteren als een dilemma. Iemand die, zoals Van Inwagen, van mening blijft verschillen met een epistemisch gelijke heeft twee mogelijkheden: hij kan (i) zijn mening opgeven (zoals conciliationisme voorschrijft) of (ii) aan zijn mening vasthouden. Beide mogelijkheden zijn onaantrekkelijk. Mogelijkheid (i) leidt namelijk tot filosofisch scepticisme en nog veel breder scepticisme, bijvoorbeeld over politieke standpunten. Hoe goed je ook geïnformeerd bent, hoe grondig je hebt nagedacht, hoe sterk je argumenten jou ook lijken, het feit dat epistemisch gelijken het met je oneens zijn, zou immers betekenen dat je geen gerechtvaardigde overtuiging of kennis kunt hebben en je mening moet opgeven. Dat vindt Van Inwagen onverteerbaar. Daarom pleit hij, weliswaar met enige verlegenheid, voor mogelijkheid (ii). Hij blijft, ook na veel onderzoek en eerlijke (zelf)kritiek, persoonlijk overtuigd van zijn argumenten en kan niet anders dan denken dat hij gelijk heeft en zijn collega niet. De enige verklaring die hij hiervoor kan bedenken is dat hij een soort onoverdraagbaar inzicht heeft in de kwestie, waardoor hij het juist heeft gezien en zijn collega niet.

Peter van Inwagen, "Is it wrong everywhere, always, and for anyone to believe anything on insufficient evidence?" In: Jeff Jordan and Daniel Howard-Snyder (red.), *Faith, Freedom and Rationality* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1996), 137–153.

Philosophers do not agree about anything to speak of. ... Oh, this philosopher may agree with that philosopher on many philosophical points; for that matter, if this philosopher is a former student of that philosopher, they may even agree on all philosophical points. But you don't find universal or near-universal agreement about very many important theses or arguments in philosophy. ...

And why not? How can it be that equally intelligent and well-trained philosophers can disagree about the freedom of the will or nominalism or the covering-law model of scientific explanation when each is aware of all of the arguments and distinctions and other relevant considerations that the others are aware of? How – and now I will drop a broad hint about where I am going – how can we philosophers possibly regard ourselves as justified in believing much of anything of philosophical significance in this embarrassing circumstance? How can I believe (as I do) that free will is incompatible with determinism ... when David Lewis – a philosopher of truly formidable intelligence and insight and ability – rejects these things I believe and is already aware of and understands perfectly every argument that I could produce in their defense?

Well, I do believe these things. And I believe that I am justified in believing them. And I am confident that I am right. But how can I take these positions? I don't know. That is itself a philosophical question, and I have no firm opinion about its correct answer. I suppose my best guess is that I enjoy some sort of philosophical insight (I mean in relation to these three particular theses) that, for all his merits, is somehow denied to Lewis. And this would have to be an insight that is incommunicable – at least I don't know how to communicate it –, for I have done all I can to communicate it to Lewis, and he has understood perfectly everything I have said, and he has not come to share my conclusions. But maybe my best guess is wrong. I'm confident about only one thing in this area: the question must have some good answer. For not only do my beliefs about these questions seem to me to be undeniably true, but (quite independently of any consideration of which theses it is that seem to me to be true), I don't want to be forced into a position in which I can't see my way clear to accepting any philosophical thesis of any consequence. Let us call this unattractive position philosophical skepticism. ... I think that any philosopher who does not wish to be a philosophical skeptic – I know of no philosopher who is a philosophical skeptic – must agree with me that this question has some good answer: whatever the reason, it must be possible for one to be justified in accepting a philosophical thesis when there are philosophers who, by all objective and external criteria, are at least equally well qualified to pronounce on that thesis and who reject it.

Let us consider politics. Almost everyone will admit that it makes a difference what people believe about politics – I am using the word in its broadest possible sense – and it would be absurd to say that propositions like 'Capital punishment is an ineffective deterrent' or 'Nations that do not maintain a strong military capability actually increase the risk of war' are not about matters of empirical fact. And yet people disagree about these propositions (and scores of others of equal importance), and their disagreements about them bear a disquieting resemblance to the disagreements of philosophers about nominalism and free will and the covering-law model. That is, their disagreements are matters of

interminable debate, and impressive authorities can be found on both sides of many of the interminable debates. ...

Everyone who is intellectually honest will admit this, will admit that there are interminable political debates with highly intelligent and well-informed people on both sides. And yet few will react to this state of affairs by becoming political skeptics, by declining to have any political beliefs that are disputed by highly intelligent and well-informed people. But how can this rejection of political skepticism be defended? ...

How can I believe that my political beliefs are justified when these beliefs are rejected by people whose qualifications for engaging in political discourse are as impressive as David Lewis's qualifications for engaging in philosophical discourse? These people are aware of (at least) all the evidence and all the arguments that I am aware of, and they are (at least) as good at evaluating evidence and arguments as I. How, then, can I maintain that the evidence and arguments I can adduce in support of my beliefs actually justify these beliefs? If this evidence and these arguments are capable of that, then why aren't they capable of convincing these other people that these beliefs are correct? Well, as with philosophy, I am inclined to think that I must enjoy some sort of incommunicable insight that the others, for all their merits, lack. I am inclined to think that the evidence and arguments I can adduce in support of my beliefs do not constitute the totality of my justification for these beliefs. But all that I am willing to say for sure is that something justifies me in rejecting political skepticism, or at least that it is possible that something does: that it is not a necessary truth that one is not justified in holding a political belief that is controverted by intelligent and well-informed political thinkers.

4.3.4 Kwestie 3: Hoe kan samen denken misgaan?

Bij de vorige kwesties zijn de onrealistische aannames gedaan dat mensen in hun communicatie eerlijk en onbevooroordeeld informatie met elkaar proberen uit te wisselen en steeds rationeel proberen te zijn. In de praktijk is het anders. Samen denken en communiceren zijn niet altijd een eerlijke en open gezamenlijke zoektocht naar waarheid. Kwestie 3 gaat daarom over vormen van gebrekkige, onoprechte of bevooroordeelde communicatie.

De posities zijn hier niet zoals bij de eerste twee kwesties standpunten die tegenover elkaar staan, maar verschillende mogelijkheden voor hoe samen denken mis kan gaan

4.3.4.1 Standpunt 1 Samen denken kan misgaan door leugens, mis- of desinformatie en bullshit (Frankfurt)

Sommige communicatie is er doelbewust op gericht om mensen van de waarheid af te houden. Dat kan allerlei vormen aannemen, maar hier gaat het over leugens, mis- en desinformatie en *bullshit*.

De standaarddefinitie van *liegen* is: iets beweren tegen iemand anders wat je zelf niet gelooft, met de bedoeling om iemand anders het te laten geloven. Hier zitten vier elementen in: (i) een bewering doen, (ii) zelf geloven dat die bewering niet waar is (onwaarachtigheid), (iii) een bewering doen tegen iemand anders (een leugen is gericht op iemand anders), (iv) de bedoeling dat iemand anders het gaat geloven (misleiding als doel).

Over elk van deze elementen is verdere discussie: zijn ze individueel noodzakelijk (d.w.z. gelden ze allemaal voor elke leugen) en zijn ze samen voldoende (kun je voldoen aan al deze elementen maar toch niet liegen)? Tegen noodzakelijkheid bijvoorbeeld: is het voor liegen echt noodzakelijk om een bewering te doen, kan informatie achterhouden ook niet liegen zijn? Of moet je zelf wel echt geloven dat je bewering onwaar is; is het ook geen leugen als je iemand iets wilt laten geloven waar je zelf onzeker over bent? Tegen gezamenlijk voldoende: kun je wel liegen als je iets beweert wat feitelijk waar is? Stel dat iemand zelf de onware overtuiging heeft dat klimaatverandering een hoax is. Maar om de een of andere reden wil die persoon erover liegen tegen iemand anders, dus hij beweert dat klimaatverandering echt is, met de bedoeling de ander dat te laten geloven. Daarmee voldoet hij aan voorwaarden (i) – (iv) maar je kunt je toch afvragen of dit wel een leugen is.

De afgelopen jaren is er veel gewaarschuwd voor *misinformatie* en *desinformatie* (soms gaat het ook over 'nepnieuws' of 'alternatieve feiten'). De definitie van *misinformatie* is: onware of misleidende claims. Hierin moet 'claim' breed opgevat worden: het kan gaan om een bewering die iemand doet, maar ook om tekst of om plaatjes of videobeelden.

De reden dat er zowel 'onwaar' als 'misleitend' in de definitie staat is dat sommige claims strikt genomen waar kunnen zijn, maar toch misleitend. Selectieve en eenzijdige uitspraken over een situatie

of een persoon kunnen op zichzelf genomen allemaal waar zijn, maar samen toch een misleidend beeld schetsen.

De definitie van *desinformatie* is: opzettelijk onware of misleidende claims. Het verschil tussen mis- en desinformatie zit dus in de opzettelijkheid ervan. Misinformatie is een bredere categorie die ook onschuldige fouten en vergissingen of andere onopzettelijke onwaarheden of misleidende boodschappen omvat. Bij desinformatie gaat het om doelbewuste misleiding. Desinformatie lijkt zodoende het meeste op leugens. (Nepnieuws kun je het beste begrijpen als desinformatie, namelijk een vorm van desinformatie die zich voordoet als nieuws. Maar de term wordt niet altijd zo strikt gebruikt.)

Het is in de praktijk niet eenvoudig vast te stellen dat er sprake is van mis- en desinformaties. Ten eerste moet je om te bepalen of informatie onwaar of misleidend is, vaststellen wat de informatie precies inhoudt. Maar interpretatie kan lastig zijn. Dat geldt al voor sommige uitspraken of teksten, maar nog meer voor beelden of video's. Wat betekent een *meme* precies of een filmpje dat met emoji's erbij gedeeld wordt op sociale media?

Ten tweede kan het bepalen van de waarheid of onwaarheid van een claim ingewikkeld zijn, zeker als het gaat om bijvoorbeeld politieke of beleidskwesties of wetenschappelijke vraagstukken. Een claim kan ook gedeeltelijk waar en gedeeltelijk onwaar zijn.

Ten derde kan het bepalen van of een claim misleidend is ook ingewikkeld zijn, en bovendien afhangen van de context waarin een claim gedaan wordt, van de achtergrondkennis van de spreker en het publiek en van persoonlijke waarden of voorkeuren.

Ten vierde leidt opzettelijkheid ook tot moeilijkheden. Om te weten of iemand opzettelijk onware of misleidende claims maakt, moet je weten wat zijn bedoelingen zijn. Dat kun je niet altijd betrouwbaar vaststellen. Verder kan opzettelijkheid veranderen als informatie zich verder verspreidt. Persoon A kan persoon B opzettelijk willen misleiden met desinformatie. Maar als persoon B die desinformatie dan oprecht gelooft en weer verder doorvertelt aan anderen, is persoon B niet meer opzettelijk aan het misleiden, want hij of zij gelooft die informatie echt en wil anderen dus niet misleiden, maar juist goed informeren. Zo kan desinformatie dus veranderen in misinformatie, afhankelijk van wie haar deelt.

In zijn boekje *On Bullshit* introduceert de Amerikaanse filosoof Harry Frankfurt (1929–2023) nog een andere vorm van misleidende communicatie: *bullshit*, oftewel geleuter, kletsboek, flauwekul of onzin.

Harry Frankfurt, *On Bullshit* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005)

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. But we tend to take the situation for granted. Most people are rather confident of their ability to recognize bullshit and to avoid being taken in by it. ... My aim is simply to give a rough account of what bullshit is and how it differs from what it is not, or (putting it somewhat differently) to articulate, more or less sketchily, the structure of its concept. Any suggestion about what conditions are logically both necessary and sufficient for the constitution of bullshit is bound to be somewhat arbitrary. For one thing, the expression *bullshit* is often employed quite loosely — simply as a generic term of abuse, with no very specific literal meaning. For another, the phenomenon itself is so vast and amorphous that no crisp and perspicuous analysis of its concept can avoid being procrustean. Nonetheless it should be possible to say something helpful, even though it is not likely to be decisive. Even the most basic and preliminary questions about bullshit remain, after all, not only unanswered but unasked. ...

It does seem that bullshitting involves a kind of bluff. It is closer to bluffing, surely than to telling a lie. But what is implied concerning its nature by the fact that it is more like the former than it is like the latter? Just what is the relevant difference here between a bluff and a lie? Lying and bluffing are both modes of misrepresentation or deception. Now the concept most central to the distinctive nature of a lie is that of falsity: the liar is essentially someone who deliberately promulgates a falsehood. Bluffing too is typically devoted to conveying something false. Unlike plain lying, however, it is more especially a matter not of falsity but of fakery. This is what accounts for its nearness to bullshit. For the essence of bullshit is not that it is *false* but that it is *phony*. In order to appreciate this distinction, one must recognize that a fake or a phony need not be in any respect (apart from authenticity itself) inferior to the real thing. What is not genuine need not also be defective in some other way. It may be, after all, an exact copy. What is wrong with a counterfeit is not what it is like, but how it was made. This points to a similar and fundamental aspect of the essential nature of bullshit: although it is produced without concern with the truth, it need not be false. The bullshitter is faking things. But this does not mean that he necessarily gets them wrong. ...

What bullshit essentially misrepresents is neither the state of affairs to which it refers nor the beliefs of the speaker concerning that state of affairs. Those are what lies misrepresent, by virtue of being false. Since bullshit need not be false, it differs from lies in its misrepresentational intent. The bullshitter may not deceive us, or even intend to do so, either about the facts or about what he takes the facts to be. What he does necessarily attempt to deceive us about is his enterprise. His only indispensably distinctive characteristic is that in a certain way he misrepresents what he is up to.

This is the crux of the distinction between him and the liar. Both he and the liar represent themselves falsely as endeavoring to communicate the truth. The success of each depends upon deceiving us about that. But the fact about himself that the liar hides is that he is attempting to lead us away from a correct apprehension of reality; we are not to know that he wants us to believe something he supposes to be false. The fact about himself that the bullshitter hides, on the other hand, is that the truth-values of his statements are of no central interest to him; what we are not to understand is that his intention is neither to report the truth nor to conceal it. This does not mean that his speech is anarchically impulsive, but that the motive guiding and controlling it is unconcerned with how the things about which he speaks truly are.

It is impossible for someone to lie unless he thinks he knows the truth. Producing bullshit requires no such conviction. A person who lies is thereby responding to the truth, and he is to that extent respectful of it. When an honest man speaks, he says only what he believes to be true; and for the liar, it is correspondingly indispensable that he considers his statements to be false. For the bullshitter, however, all these bets are off: he is neither on the side of the true nor on the side of the false. His eye is not on the facts at all, as the eyes of the honest man and of the liar are, except insofar as they may be pertinent to his interest in getting away with what he says. He does not care whether the things he says describe reality correctly. He just picks them out, or makes them up, to suit his purpose. ...

Someone who lies and someone who tells the truth are playing on opposite sides, so to speak, in the same game. Each responds to the facts as he understands them, although the response of the one is guided by the authority of the truth, while the response of the other defies that authority and refuses to meet its demands. The bullshitter ignores these demands altogether. He does not reject the authority of the truth, as the liar does, and oppose himself to it. He pays no attention to it at all. By virtue of this, bullshit is a greater enemy of the truth than lies are.

One who is concerned to report or to conceal the facts assumes that there are indeed facts that are in some way both determinate and knowable. His interest in telling the truth or in lying presupposes that there is a difference between getting things wrong and getting them right, and that it is at least occasionally possible to tell the difference. Someone who ceases to believe in the possibility of identifying certain statements as true and others as false can have only two alternatives. The first is to desist both from efforts to tell the truth and from efforts to deceive. This would mean refraining from making any assertion whatever about the facts. The second alternative is to continue making assertions that purport to describe the way things are but that cannot be anything except bullshit.

Bullshit is unavoidable whenever circumstances require someone to talk without knowing what he is talking about. Thus the production of bullshit is stimulated whenever a person's obligations or opportunities to speak about some topic are more excessive than his knowledge of the facts that are relevant to that topic. This discrepancy is common in public life, where people are frequently impelled – whether by their own propensities or by the demands of others – to speak extensively about matters of which they are to some degree ignorant. Closely related instances arise from the widespread conviction that it is the responsibility of a citizen in a democracy to have opinions about everything, or at least everything that pertains to the conduct of his country's affairs. The lack of any significant connection between a person's opinions and his apprehension of reality will be even more severe, needless to say, for someone who believes it his responsibility, as a conscientious moral agent, to evaluate events and conditions in all parts of the world.

4.3.4.2 Standpunt 2. Samen denken kan misgaan door kennisonrecht (Fricker)

Naast bewuste misleiding gaat communicatie soms mis door onschuldige vergissingen of praktische problemen: iemand praat zachtjes in een rumoerige ruimte waardoor hij slecht verstaanbaar is, mensen zijn afgeleid en luisteren niet goed naar wat er gezegd wordt, iemand gebruikt onduidelijke of moeilijke taal waardoor de boodschap niet overkomt, de telefoon- of internetverbinding doet het even niet, iemand spreekt over dingen waar hij geen verstand van heeft, enzovoorts.

Maar in andere gevallen kan er een diepere oorzaak zitten achter het feit dat iemand niet (of niet goed genoeg) gehoord of begrepen wordt. Een oorzaak die te maken heeft met vooroordelen en bredere maatschappelijke ongelijkheid, waardoor mensen oneerlijk of onrechtvaardig behandeld worden. De

Britse filosoof Miranda Fricker (1966–) heeft hiervoor de term 'epistemisch onrecht' of 'kennisonrecht' bedacht.³

'Kennis' omdat kennisonrecht te maken heeft met iemands positie als 'kenner' (d.w.z. bezitter van kennis of gerechtvaardigde overtuigingen) of met haar mogelijkheden om die kennis te verwoorden en delen. 'Onrecht' omdat het gaat om situaties waarin iemand vanwege vooroordelen tekort wordt gedaan doordat zij onterecht kennis niet kan verwerven, uiten of delen. Iemand wordt vanwege vooroordelen onvoldoende op waarde geschat en gezien als minder goed geïnformeerd of rationeel dan zij in werkelijkheid is.

In onderstaand fragment introduceert Fricker twee centrale vormen van kennisonrecht: getuigenisonrecht en hermeneutisch onrecht (of interpretatie-onrecht).

Miranda Fricker, *Epistemic Injustice* (Oxford: Oxford University Press, 2007)

The project of this book is to home in on two forms of epistemic injustice that are distinctively epistemic in kind, theorizing them as consisting, most fundamentally, in a wrong done to someone specifically in their capacity as a knower. I call them *testimonial injustice* and *hermeneutical injustice*. Testimonial injustice occurs when prejudice causes a hearer to give a deflated level of credibility to a speaker's word; hermeneutical injustice occurs at a prior stage, when a gap in collective interpretive resources puts someone at an unfair disadvantage when it comes to making sense of their social experiences. An example of the first might be that the police do not believe you because you are black; an example of the second might be that you suffer sexual harassment in a culture that still lacks that critical concept. We might say that testimonial injustice is caused by prejudice in the economy of credibility; and that hermeneutical injustice is caused by structural prejudice in the economy of collective hermeneutical resources.

The overarching aim is to bring to light certain ethical aspects of two of our most basic everyday epistemic practices: conveying knowledge to others by telling them, and making sense of our own social experiences. Since the ethical features in question result from the operation of social power in epistemic interactions, to reveal them is also to expose a politics of epistemic practice. ...

Testimonial injustice. The basic idea is that a speaker suffers a testimonial injustice just if prejudice on the hearer's part causes him to give the speaker less credibility than he would otherwise have given. Since prejudice can take different forms, there is more than one phenomenon that comes under the concept of testimonial injustice. I introduce the notion of *identity prejudice* as a label for prejudices against people *qua* social type, and this allows me to home in on the central case of testimonial injustice: the injustice that a speaker suffers in receiving deflated credibility from the hearer owing to identity prejudice on the hearer's part, as in the case where the police don't believe someone because he is black. Thus the central case of testimonial injustice can be defined (if rather telegraphically) as *identity-prejudicial credibility deficit*. ...

The second kind of epistemic injustice that I want to explore: *hermeneutical injustice*. A central case of this sort of injustice is found in the example of a woman who suffers sexual harassment prior to the time when we had this critical concept, so that she cannot properly comprehend her own experience, let alone render it communicatively intelligible to others. I explain this sort of epistemic injustice as stemming from a gap in collective hermeneutical resources – a gap, that is, in our shared tools of social interpretation – where it is no accident that the cognitive disadvantage created by this gap impinges unequally on different social groups. Rather, the unequal disadvantage derives from the fact that members of the group that is most disadvantaged by the gap are, in some degree, *hermeneutically marginalized* – that is, they participate unequally in the practices through which social meanings are generated. This sort of marginalization can mean that our collective forms of understanding are rendered structurally prejudicial in respect of content and/or style: the social experiences of members of hermeneutically marginalized groups are left inadequately conceptualized and so ill-understood, perhaps even by the subjects themselves; and/or attempts at communication made by such groups, where they do have an adequate grip on the content of what they aim to convey, are not heard as rational owing to their expressive style being inadequately understood. As in the discussion of testimonial injustice, I offer a characterization of the wrong done to the person involved. The nature of the primary harm caused by hermeneutical injustice is analysed as a matter of someone suffering from a situated hermeneutical

³ De specifieke termen zijn van Fricker, maar eerdere feministische en anti-racistische denkers zoals bijvoorbeeld Patricia Hill Collins, Sandra Harding, Kimberlé Crenshaw, Charles Mills en Gayatri Chakravorty Spivak schreven al over dezelfde of sterk vergelijkbare fenomenen. Het feit dat vooral Miranda Frickers werk in de Angelsaksische filosofie invloedrijk en bekend is geworden, is daarmee wellicht een onbedoelde illustratie van kennisonrecht.

inequality: their social situation is such that a collective hermeneutical gap prevents them in particular from making sense of an experience which it is strongly in their interests to render intelligible.

Kennisonrecht is niet alleen een theoretisch probleem. Het kan negatieve praktische gevolgen hebben voor zowel het slachtoffer ervan als voor degene die het veroorzaakt. Een verdachte die niet of onvoldoende geloofd wordt, kan ten onrechte veroordeeld worden. Een directie die vanwege vooroordelen onterecht niet luistert naar een lid dat belangrijke informatie deelt, kan verkeerde beslissingen nemen. Daarnaast kan kennisonrecht ook de persoonlijke en sociale identiteit van het slachtoffer ervan schaden: als je keer op keer niet serieus genomen wordt, maakt dat je onzeker. Als je merkt dat er naar 'mensen zoals jij' niet geluisterd wordt of als je geen taal en begrippen hebt om jullie ervaringen te verwoorden en delen, schaadt dat de ontwikkeling van je sociale identiteit.

4.3.5 Eindtermen thema 2

8. De kandidaten kunnen de opvattingen van Hume, Reid, Feldman, Van Inwagen, Frankfurt en Fricker over samen denken uitleggen, vergelijken, toepassen en evalueren. Daarbij kunnen zij betrekken:
- onder welke voorwaarden je anderen mag geloven: er zijn onafhankelijke redenen nodig zijn om anderen te mogen geloven (Humes reductionisme) of er zijn geen onafhankelijke redenen nodig om anderen te mogen geloven (Reids credulisme);
 - wat te doen als je het oneens bent met anderen: als je van mening verschilt met een epistemisch gelijke moet je je mening bijstellen (Feldmans conciliationisme) of mag je aan je mening vasthouden (Van Inwagens standvastigheid);
 - hoe samen denken kan misgaan: samen denken kan misgaan door liegen, mis- en desinformatie en bullshit (Frankfurt) en door kennisonrecht (Fricker).

Kwestie 1: Onder welke voorwaarden mag je anderen geloven?

9. De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat er volgens Humes reductionisme onafhankelijke redenen nodig zijn om anderen te mogen geloven. Daarbij kunnen zij betrekken:
- tekstfragment 3: David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Section X. 'Of Miracles', Oxford University Press 2007;
 - de begrippen 'gerechtvaardigde getuigenis', 'reductionisme (algemeen, globaal en lokaal)'
 - een uitleg dat reductionisme onafhankelijke redenen voor betrouwbaarheid en waarheid vereist voor gerechtvaardigd geloof in getuigeniskennis;
 - Humes argument dat vertrouwen in getuigeniskennis is gebaseerd op de betrouwbaarheid van getuigen en de overeenstemming met de feiten, dat we hierop geen uitzondering moeten maken, maar dat botsing met tegengestelde ervaringen om verschillende redenen tot verminderd vertrouwen kan leiden;
 - een uitleg dat goedgelovigheid niet voldoende is om tot gerechtvaardigde overtuigingen te komen, maar dat Humes globaal reductionisme onhaalbaar veeleisend lijkt.

10. De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat er volgens Reids anti-reductionisme (credulisme) geen onafhankelijke redenen nodig zijn om anderen te mogen geloven. Daarbij kunnen zij betrekken:
- tekstfragment 4: Thomas Reid, *An inquiry into the human mind on the principles of common sense*, Edinburgh University Press, 1997
 - de begrippen 'anti-reductionisme' en 'credulisme', 'principe van waarachtigheid' en principe van vertrouwen';
 - een uitleg dat anti-reductionisme/credulisme volgens aanhangers geen naïeve goedgelovigheid is, terwijl reductionisme volgens hen onhaalbaar veeleisend is;
 - Reids argumentatie dat mensen van nature sociale wezens zijn, dat dit voor het menselijk denken leidt tot de feitelijk geldende principes van waarachtigheid en vertrouwen, en dat hieruit anti-reductionisme volgt.

Kwestie 2: Wat te doen als je het oneens bent met anderen?

11. De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat er volgens Feldman redelijke meningsverschillen kunnen bestaan. Daarbij kunnen zij betrekken:

- tekstfragment 5: Richard Feldman, *Reasonable religious disagreements*, Oxford University Press 2007;
 - het begrip 'epistemische gelijken';
 - Feldmans argumentatie dat intolerantie en relativisme vanuit redelijkheid, zoeken naar waarheid en goed onderbouwde meningen, geen aanvaardbare reacties zijn op echte meningsverschillen;
 - Feldmans argumentatie in welke gevallen er sprake is van epistemische gelijkheid en dat epistemische ongelijkheid ertoe moet leiden dat iemand zijn mening moet herzien.
12. De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat je volgens Feldmans conciliationisme je mening moet bijstellen als je van mening verschilt met een epistemisch gelijke. Daarbij kunnen zij betrekken:
- tekstfragment 6: Richard Feldman, *Reasonable religious disagreements*, Oxford University Press 2007;
 - het begrip 'conciliationisme';
 - een uitleg van manieren van verzoening door een tussenpositie kiezen of compromis sluiten, je oordeel opschorten, je vertrouwen in je eigen standpunt verminderen;
 - Feldmans argumentatie tegen een strikte benadering en voor een bescheiden sceptische benadering op basis van symmetrie-overwegingen.
13. De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat je volgens Van Inwagens standvastigheid aan je mening mag vasthouden als je van mening verschilt met een epistemisch gelijke. Daarbij kunnen zij betrekken:
- tekstfragment 7: Peter van Inwagen, *Is it wrong everywhere, always, and for anyone to believe anything on insufficient evidence?*, Rowman and Littlefield 1996;
 - een uitleg van de argumenten tegen het conciliationisme dat je je mening niet zomaar vrijwillig kunt veranderen, onenigheid met een epistemisch gelijke onvoldoende nieuw bewijs is om van mening te veranderen en conciliationisme zelfondermijnend is;
 - Van Inwagens argumentatie tegen filosofische scepticisme vanwege niet-overdraagbaar inzicht of onvolledige rechtvaardiging van overtuigingen.

Kwestie 3: Hoe kan samen denken misgaan?

14. De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat samen denken kan misgaan door liegen, mis- en desinformatie en bullshit. Daarbij kunnen zij betrekken:
- tekstfragment 8: Harry Frankfurt, *On Bullshit*, Princeton University Press, 2005;
 - de begrippen 'liegen', 'misinformatie', 'desinformatie', 'bluffen' en 'bullshit';
 - een uitleg van de standaarddefinitie van liegen met vier elementen (bewering, onwaarachtigheid, gericht op iemand anders en misleiding als doel) en een evaluatie daarvan op basis van het onderscheid tussen noodzakelijke en voldoende voorwaarden;
 - een uitleg dat het moeilijk is om vast te stellen of er sprake is van misinformatie dan wel desinformatie vanwege de betekenis van de informatie, de (on)waarheid een claim, de context waarin een claim gedaan wordt en de mate van opzettelijkheid van onware of misleidende claims;
 - Frankfurts argumentatie over het begrip bullshit, met het onderscheid tussen bluffen en liegen (waarbij bluffen de waarheid niet ontkent maar negeert), en over de onvermijdelijkheid van bullshit.
15. De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat samen denken kan misgaan door kennisonrecht (Fricker). Daarbij kunnen zij betrekken:
- tekstfragment 9: Miranda Fricker, *Epistemic Injustice*, Oxford University Press 2007;
 - de begrippen 'epistemisch onrecht', 'getuigenisonrecht', 'hermeneutisch onrecht', 'collectieve interpretatiemiddelen' en 'identiteitsvooroordelen';
 - een uitleg dat communicatie kan misgaan door kennisonrecht (zoals bij vooroordelen, getuigenisonrecht en hermeneutisch onrecht) en dat kennisonrecht verschillende negatieve praktische gevolgen kan hebben;
 - Frickers argumentatie om ethische aspecten van alledaagse epistemische praktijken zichtbaar te maken in de vorm van getuigenis-onrecht (vanuit identiteitsvooroordelen minder geloofwaardigheid toekennen) en hermeneutisch onrecht (sociale ongelijkheid door structurele vooroordelen in collectieve interpretatiemiddelen waardoor sociale ervaringen en communicatie daarover slecht begrepen worden).

4.4 Thema 3: Denken met media

4.4.1 Inleiding

Mensen gebruiken media om informatie uit te wisselen en samen na te denken, maar hoe beïnvloeden deze media ons en ons denken? Zijn ze neutraal en kunnen we ze naar behoeven kunnen gebruiken, of veranderen ze ook hoe we communiceren en nadenken? In dit thema staan drie kwesties centraal: (1) hoe vormen media het denken, (2) weten we meer of minder door internet en (3) zijn informatiebubbel een bedreiging of een kans voor kennis en begrip?

Deze drie kwesties zijn typisch voor mediafilosofie. Het begrip 'media' kan staan voor oude, klassieke media, zoals kranten, radio en televisie, maar ook voor nieuwe media, zoals sociale mediaplatforms, internetforums en AI. In de filosofie wordt de term soms nog breder gebruikt. Voor een van de grondleggers van mediastudies, Marshall McLuhan, was media ongeveer hetzelfde als technologie. In dit thema staan denkers centraal die media opvatten als informatietechnologieën, als middelen om boodschappen over te brengen.

4.4.2 Kwestie 1: Hoe vormen media het denken?

Deze kwestie draait om de vraag hoe media mensen en samenlevingen beïnvloeden. Vormen media ons denken? Wat voor wereldbeeld leveren ze op? Op de achtergrond speelt hier opnieuw de vraag naar intellectuele autonomie: in hoeverre kunnen mensen zelfstandig denken als media hun denken vormen? Er worden drie standpunten onderzocht. Marshall McLuhan vertegenwoordigt het standpunt dat media niet alleen bepalen wat we denken, maar ook hoe we denken (standpunt 1). Neil Postman was van mening dat het medium televisie zorgt voor een gefragmenteerd en triviaal wereldbeeld (standpunt 2). Volgens Jean Baudrillard maken media het onderscheid tussen echt en onecht betekenisloos en leven we in een wereld waarin er steeds meer informatie en steeds minder betekenis is (standpunt 3).

4.4.2.1 Standpunt 1: Media bepalen niet alleen wat we denken, maar ook hoe we denken (McLuhan)

De Canadese mediawetenschapper Marshall McLuhan (1911–1980) definieert media als extensies van de mens. Media maken het mogelijk om dingen krachtiger en sneller te doen. McLuhan onderscheidt mechanische en elektronische media. Voorbeelden van mechanische media zijn het wiel als extensie van de voet en de hamer als extensie van de arm. Elektronische media zijn uitbreidingen van het centrale zenuwstelsel. Media en technologie zijn volgens hem synoniem.

McLuhan stelt dat ieder medium vormende effecten heeft op de mens en de samenleving. Deze effecten komen niet voort uit de inhoud van de boodschappen die een medium overdraagt, maar uit de manier waarop het medium menselijke vermogens uitbreidt en communicatie structureert. Om de werking van een medium te begrijpen, moet de focus niet liggen op de *inhoud* van de communicatie, maar op de *vormende aspecten* van het medium. Niet op *wat* er gecommuniceerd wordt, maar *hoe* het gecommuniceerd wordt. McLuhan vat dit samen met het aforisme: "The medium is the message," oftewel: het medium is de boodschap.

Hij keert zich hiermee tegen de naïeve opvatting van media als neutrale hulpmiddelen die om het even welke boodschappen kunnen overbrengen en geen invloed hebben op de inhoud van die boodschappen. Hij wijst de gedachte af dat media op zich niet goed of fout zijn, maar dat alles afhangt van hoe je ze gebruikt. Media bepalen wat mensen kunnen denken en waarnemen en hoe maatschappelijke verbanden zijn gestructureerd. Media zijn niet neutraal, maar dringen mensen bepaalde denkwijzen en structuren op.

Mensen raken bedwemeld door deze werking van media; ze merken niet goed hoe media henzelf en de samenleving transformeren. Deze bedwelmende effecten van media verkleinen de autonomie, omdat mensen niet door hebben dat hun denken wordt beïnvloed. Omdat een medium een extensie van de mens is, zijn mensen in deze situatie eigenlijk in de ban van een deel van henzelf, vandaar dat McLuhan deze vorm van onvrijheid aanduidt met 'narcotisch narcisme'.

'Medium' en 'inhoud' lijken bij McLuhan twee gescheiden zaken, maar de relatie ertussen ligt ingewikkelder. De inhoud van een medium is volgens hem namelijk altijd een ander medium. Spraak is de inhoud van schrijven en muziek de inhoud van radio. Wel bepaalt de vorm van een nieuw medium welke effecten het inhoudsmedium heeft: muziek op de radio heeft bijvoorbeeld andere effecten dan live-uitvoeringen.

De effecten van een medium liggen volgens McLuhan niet vast, maar hangen af van de context: het bestaande medialandschap waarin een nieuw medium wordt geïntroduceerd. Zo heeft de introductie

van film in typografische samenlevingen van de VS en West-Europa ander effecten gehad dan in orale samenlevingen in West-Afrika. De introductie van een nieuw medium verandert op haar beurt ook weer de betekenis en effecten van al bestaande media. Radio ging zich na de introductie van televisie bijvoorbeeld meer toeleggen op muziek. Volgens McLuhan moet je media daarom altijd in hun onderlinge samenhang bestuderen.

Het gaat McLuhan om het begrijpen van media. Begrip maakt namelijk beïnvloeding en controle mogelijk en daarmee kunnen mensen hun autonomie vergroten. Met alleen het bewustzijn van de potentieel schadelijke effecten van het medium zijn we er niet. Een strategie om de schadelijke effecten van een medium tegen te gaan en uit zijn narcotische werking te ontsnappen, is het omarmen van een ander medium, dat tegengestelde effecten heeft.

Wat McLuhan schrijft over de boekdrukkunst en de televisie illustreert zijn denken. De boekdrukkunst is een voorbeeld van een mechanische technologie. Boeken zijn volgens McLuhan een verlengstuk van één zintuig, namelijk ons gezichtsvermogen. Andere zintuigen zoals spraak en tast worden daardoor minder belangrijk. De boekdrukkunst leidde tot een enorme uitbreiding van kennis, omdat boeken nu in massaproductie konden worden genomen. Maar ook tot fragmentatie, omdat boeken kennis opdelen in losse stukjes die je een voor een tot je kunt nemen en tot gescheiden onderwerpen en vakgebieden. De opgekomen leescultuur leidt vervolgens tot individualisme: een boek lees je in je eentje, in tegenstelling tot een verhaal dat aan anderen verteld wordt. De leescultuur leidde ook tot idealen als onthechting en objectiviteit: als lezer doe je een ervaring op zonder daar een onderdeel van te zijn. Ten slotte leiden boeken tot lineair denken, omdat ze regel voor regel en pagina voor pagina gelezen worden.

Televisie, als voorbeeld van een elektronisch medium, zorgt voor heel andere ervaringen. Doordat televisie werkt met de snelheid van het licht, doet afstand en tijd er niet meer toe. Televisie leidt niet tot individualisme, maar juist tot gezamenlijk bewustzijn, omdat ervaringen weer gedeeld kunnen worden, bijvoorbeeld wanneer er een live-evenement op televisie te zien is of wanneer iedereen hetzelfde programma volgt. Ook werken verschillende zintuigen samen bij het kijken naar televisie. Informatie wordt niet lineair en in losse stukjes verwerkt maar holistisch begrepen. Uiteindelijk voorziet McLuhan een terugkeer van groepsdenken door de televisie. Mensen beleven samen gedeelde ervaringen en reageren eerder emotioneel dan rationeel (lineair en afstandelijk). In de samenleving vormen zich daardoor groepen die georganiseerd zijn rond gedeelde emotionele ervaringen.

4.4.2.2 Standpunt 2: Het medium televisie zorgt voor een gefragmenteerd en triviaal wereldbeeld (Postman)

De Amerikaanse mediafilosoof Neil Postman (1931–2003) is door McLuhan beïnvloed en bouwt voort op zijn werk. Waar McLuhan de structurele effecten van media onderzocht, concentreerde Postman zich op de culturele gevolgen van media. Postman betoogt dat een medium niet alleen bepaalt wat gedacht en waargenomen kan worden, maar ook bepaalde vormen van denken en waarheidsspreken bevordert, wat vervolgens doorwerkt in andere domeinen van de samenleving. Media bepalen de epistemologie van een cultuur. Een dominant medium wordt een voorbeeld van hoe er gedacht en geredeneerd moet worden.

In orale culturen – culturen waarin spreken het dominante medium is – staan andere vormen van waarheidsspreken centraal dan in typografische culturen – culturen waarin het geschreven woord centraal staat. In een beeldcultuur – zoals in de tijd van televisie – ontstaan er weer andere normen voor waarheidsspreken.

Postman is geen relativist die vindt dat alle vormen van waarheidsspreken even goed zijn. Sommige zijn wel degelijk beter dan andere, maar hij constateert dat die door verschuivingen in het mediagebruik in de verdrukking kunnen komen.

Postman is vooral bekend geworden door zijn gedachten over de invloed van televisie op de epistemologie van de Amerikaanse samenleving in de tweede helft van de 20^e eeuw. Televisie is volgens hem een medium dat amusement propageert. Hoewel amusement op zichzelf niet verkeerd is, wordt het wel problematisch als andere domeinen ook de vorm van amusement moeten aannemen om nog aandacht te krijgen. Televisie krijgt dan een verwoestende invloed op politiek, maatschappelijk debat en onderwijs, omdat de dominante rol van televisie al deze zaken tot amusement omvormt. Hij zegt daarom dat televisie de kwaliteit van het publieke debat aantast: van vrijplaats waarin ideeën rationeel worden uitgewisseld en ontwikkeld, verwordt het tot een theater vol onzinnig amusement.⁴

In onderstaande tekst analyseert Postman het Amerikaanse televisiejournaal uit zijn tijd. Dat bestaat uit een opeenvolging van losse nieuwsberichten die weinig of geen verband met elkaar hebben, hoogstens enkele minuten duren en niet al te serieus zijn. Diepgravende gesprekken of grondige analyses zijn onmogelijk. De waarheidswaarde die de kijker aan een nieuwsitem toekent, hangt mede af van de

⁴ Voor meer over de rol van het publieke debat in een democratie, zie 4.1.

geloofwaardigheid van de nieuwslezer, die weer op zijn of haar uiterlijk is gebaseerd. Het journaal levert zo een triviaal en gefragmenteerd wereldbeeld op.

Neil Postman, *Amusing ourselves to death: Public discourse in the age of show business* (New York: Penguin, 2005 [1985]), 100–108

Of course, in television's presentation of the "news of the day," we may see the "Now ... this" mode of discourse in its boldest and most embarrassing form. For there, we are presented not only with fragmented news but news without context, without consequences, without value, and therefore without essential seriousness; that is to say, news as pure entertainment.

Consider, for example, how you would proceed if you were given the opportunity to produce a television news show for any station concerned to attract the largest possible audience. You would, first, choose a cast of players, each of whom has a face that is both "likable" and "credible." ... you will exclude women who are not beautiful or who are over the age of fifty, men who are bald, all people who are overweight or whose noses are too long or whose eyes are too close together. ... At the very least, you will want those whose faces would not be unwelcome on a magazine cover. ...

It is frightening to think that this may be so, that the perception of the truth of a report rests heavily on the acceptability of the newscaster. In the ancient world, there was a tradition of banishing or killing the bearer of bad tidings. Does the television news show restore, in a curious form, this tradition? Do we banish those who tell us the news when we do not care for the face of the teller? Does television countermand the warnings we once received about the fallacy of the ad hominem argument?

If the answer to any of these questions is even a qualified "Yes," then here is an issue worthy of the attention of epistemologists. Stated in its simplest form, it is that television provides a new (or, possibly, restores an old) definition of truth: The credibility of the teller is the ultimate test of the truth of a proposition. "Credibility" here does not refer to the past record of the teller for making statements that have survived the rigors of reality-testing. It refers only to the impression of sincerity, authenticity, vulnerability or attractiveness (choose one or more) conveyed by the actor/reporter.

This is a matter of considerable importance, for it goes beyond the question of how truth is perceived on television news shows. If on television, credibility replaces reality as the decisive test of truth-telling, political leaders need not trouble themselves very much with reality provided that their performances consistently generate a sense of verisimilitude. ...

This perception of a news show as a stylized dramatic performance whose content has been staged largely to entertain is reinforced by several other features, including the fact that the average length of any story is forty-five seconds. While brevity does not always suggest triviality, in this case it clearly does. It is simply not possible to convey a sense of seriousness about any event if its implications are exhausted in less than one minute's time. In fact, it is quite obvious that TV news has no intention of suggesting that any story has any implications, for that would require viewers to continue to think about it when it is done and therefore obstruct their attending to the next story that waits panting in the wings. In any case, viewers are not provided with much opportunity to be distracted from the next story since in all likelihood it will consist of some film footage. Pictures have little difficulty in overwhelming words, and short-circuiting introspection. As a television producer, you would be certain to give both prominence and precedence to any event for which there is some sort of visual documentation. A suspected killer being brought into a police station, the angry face of a cheated consumer, a barrel going over Niagara Falls (with a person alleged to be in it), the President disembarking from a helicopter on the White House lawn—these are always fascinating or amusing, and easily satisfy the requirements of an entertaining show. It is, of course, not necessary that the visuals actually document the point of a story. Neither is it necessary to explain why such images are intruding themselves on public consciousness. Film footage justifies itself, as every television producer well knows. ...

The result of all this is that Americans are the best entertained and quite likely the least well-informed people in the Western world. I say this in the face of the popular conceit that television, as a window to the world, has made Americans exceedingly well informed. Much depends here, of course, on what is meant by being informed. ...

What is happening here is that television is altering the meaning of "being informed" by creating a species of information that might properly be called disinformation. ... Disinformation does not mean false information. It means misleading information – misplaced, irrelevant, fragmented or superficial information – information that creates the illusion of knowing something but which in fact leads one away from knowing. In saying this, I do not mean to imply that television news deliberately aims to deprive

Americans of a coherent, contextual understanding of their world.⁵ I mean to say that when news is packaged as entertainment, that is the inevitable result. And in saying that the television news show entertains but does not inform, I am saying something far more serious than that we are being deprived of authentic information. I am saying we are losing our sense of what it means to be well informed. Ignorance is always correctable. But what shall we do if we take ignorance to be knowledge?

4.4.2.3 Standpunt 3: Media maken het onderscheid tussen echt en onecht betekenisloos (Baudrillard)

De Franse filosoof Jean Baudrillard (1929–2007) stelt dat de maatschappij wordt gevormd door de manier waarop mensen tekens uitwisselen. Door het uitwisselen van tekens worden sociale relaties gevormd, komen hiërarchieën tot stand en worden identiteiten gevormd. Hij onderscheidt verschillende soorten tekens en verschillende tijdperken kunnen gekarakteriseerd worden door de manieren van uitwisseling en de aard van de tekens. Zo worden premoderne samenlevingen gekenmerkt door symbolische uitwisseling, waarbij betekenis en handeling samenvallen, zonder dat die handelingen naar iets anders verwijzen.

In latere historische fases krijgt uitwisseling van tekens in de vorm van representaties de overhand. Tekens zijn dan opgesplitst in een betekenaar (de materiële vorm van het teken, zoals de letters of de geluiden die een woord vormen) en een betekenis (datgene waar het teken naar verwijst of voor staat).

Er zijn verschillende manieren waarop de relatie tussen teken en werkelijkheid vorm kan krijgen. Baudrillard onderscheidt vier fases van het beeld (visueel teken): het beeld kan (1) een goede weergave zijn van een realiteit; (2) de realiteit vervormen of maskeren; (3) maskeren dat er geen realiteit achter een beeld schuilt; of (4) geen relatie hebben tot enige realiteit. In de eerste twee fases is het beeld nog een weergave van een onafhankelijke werkelijkheid, in de laatste twee fases is het beeld een *simulacrum*. Het representeert niets meer, maar simuleert alleen een werkelijkheid.

Baudrillard noemt de laatste decennia van de twintigste eeuw het 'tijdperk van simulaties'. Door nieuwsmedia, reclame, consumentisme, televisie en de opkomst van computers is een *hyperrealiteit* ontstaan: een sfeer waarin op grote schaal simulacra rondgaan, tekens die alleen nog naar elkaar en zichzelf verwijzen. Baudrillard vergelijkt het met een kaart en een gebied. In het tijdperk van simulaties is niet meer zo dat de kaart een representatie is van het gebied, het is zelfs niet zo dat de kaart aan het gebied voorafgaat, het onderscheid tussen kaart en gebied is betekenisloos geworden – alles bestaat uit simulacra.

Baudrillards ideeën gaan verder dan McLuhan en Postman. Zij onderzochten hoe media onze ervaring van en ons denken over de werkelijkheid veranderen. Dat veronderstelt nog dat er een onafhankelijke werkelijkheid bestaat. Baudrillards simulacra zijn geen misleidende representaties van een onafhankelijke realiteit meer, maar reële, op zichzelf staande dingen die echt lijken en allerlei echte effecten op mens en samenleving hebben.

Baudrillard onderzoekt ook de culturele werking van simulacra, los van de vraag of ze waar zijn. Dit laatste is namelijk een zinloze vraag: in de hyperrealiteit zijn allerlei traditionele filosofische onderscheidingen betekenisloos, zoals die tussen 'waar' en 'onwaar', 'echt' en 'nep', 'representatie' en 'werkelijkheid'. Baudrillard vergelijkt het met het simuleren van een ziekte. Iemand die doet alsof hij ziek is, produceert de symptomen van een ziekte. Het heeft alleen zin om te vragen of hij echt ziek is, als er een werkelijkheid bestaat die losstaat van de simulaties, maar die bestaat niet. In plaats van te vragen of een teken 'echt' of 'waar' is, moet je volgens Baudrillard daarom vragen hoe een simulacrum functioneert in de samenleving.

Baudrillard ontkent overigens niet dat de materiële werkelijkheid bestaat, maar hij stelt dat deze tegenwoordig ook onderdeel is van de hyperrealiteit, waarbij de ervaringen worden gevormd door de modellen die aan de ervaringen voorafgaan. Baudrillard benadrukt hierbij dat er geen originele gebeurtenis of realiteit is, maar dat de tot hyperrealiteit geworden samenleving bestaat uit een voortdurende circulatie van simulacra die elkaar opvolgen zonder een begin of origineel.

Moderne media hebben volgens Baudrillard een centrale rol gespeeld in de veranderingen in de uitwisseling van tekens die tot een hyperrealiteit hebben geleid. Media veroorzaken een overvloed aan informatie en een implosie van betekenis, waarbij gebeurtenissen zowel eindeloos herhaald worden als compleet geneutraliseerd worden. Het publiek is hierbij geen neutrale toeschouwer, maar onderdeel van de dynamiek die bijdraagt aan de vorming hyperreële gebeurtenissen.

In de hyperrealiteit ziet de mens zichzelf niet langer als autonoom subject, maar als schakel in een netwerk van voortdurende communicatie, een samenleving van schermen en netwerken. In de

⁵ Let op dat Postmans gebruik van 'desinformatie' afwijkt van het huidige gebruik, omdat daarin *opzettelijkheid* juist cruciaal is, zie 2.3.

hyperrealiteit ontstaat een ervaring van overbodigheid van zaken die voorheen als essentieel werden gezien, zoals het lichaam of het landschap buiten. Baudrillard duidt deze toestand als een vorm van extase. Behalve een gevoel van fascinatie en duizeligheid dat zowel bevrijdend als beklemmend is, is dit een structurele verandering van de mens ten opzichte van de wereld, waarbij de mens zichzelf als het ware overstijgt en samensmelt in de netwerken waarin hij participeert.

Jean Baudrillard, *Simulacra and simulation*, translated by Sheila Faria Glaser (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1994 [1981], 79–81

The implosion of meaning in the media

We live in a world where there is more and more information, and less and less meaning.

Consider three hypotheses.

(1) Either information produces meaning ..., but cannot make up for the brutal loss of signification in every domain. Despite efforts to reinject message and content, meaning is lost and devoured faster than it can be reinjected. In this case, one must appeal to a base productivity to replace failing media. This is the whole ideology of free speech, of media broken down into innumerable individual cells of transmission, that is, into "antimedia" (pirate radio, etc.).

(2) Or information has nothing to do with signification. It is something else, an operational model of another order, outside meaning and of the circulation of meaning strictly speaking. This is Shannon's hypothesis⁶: a sphere of information that is purely functional, a technical medium that does not imply any finality of meaning, and thus should also not be implicated in a value judgment. A kind of code, like the genetic code: it is what it is, it functions as it does, meaning is something else that in a sense comes after the fact... In this case, there would simply be no significant relation between the inflation of information and the deflation of meaning.

(3) Or, very much on the contrary, there is a rigorous and necessary correlation between the two, to the extent that information is directly destructive of meaning and signification, or that it neutralizes them. The loss of meaning is directly linked to the dissolving, dissuasive action of information, the media, and the mass media.

The third hypothesis is the most interesting but flies in the face of every commonly held opinion. Everywhere socialization is measured by the exposure to media messages. Whoever is underexposed to the media is desocialized or virtually asocial. Everywhere information is thought to produce an accelerated circulation of meaning, a plus value of meaning homologous to the economic one that results from the accelerated rotation of capital. Information is thought to create communication, and even if the waste is enormous, a general consensus would have it that nevertheless, as a whole, there be an excess of meaning, which is redistributed in all the interstices of the social – just as consensus would have it that material production, despite its dysfunctions and irrationalities, opens onto an excess of wealth and social purpose. We are all complicitous in this myth. It is the alpha and omega of our modernity, without which the credibility of our social organization would collapse. Well, the fact is that it is collapsing, and for this very reason: because where we think that information produces meaning, the opposite occurs.

Information devours its own content. It devours communication and the social. And for two reasons.

1. Rather than creating communication, it exhausts itself in the act of staging communication. Rather than producing meaning, it exhausts itself in the staging of meaning. A gigantic process of simulation that is very familiar. The nondirective interview, speech, listeners who call in, participation at every level, blackmail through speech: "You are concerned, you are the event, etc." More and more information is invaded by this kind of phantom content, this homeopathic grafting, this awakening dream of communication. A circular arrangement through which one stages the desire of the audience, the antitheater of communication, which, as one knows, is never anything but the recycling in the negative of the traditional institution, the integrated circuit of the negative. Immense energies are deployed to hold this simulacrum at bay, to avoid the brutal desimulation that would confront us in the face of the obvious reality of a radical loss of meaning.

It is useless to ask if it is the loss of communication that produces this escalation in the simulacrum, or whether it is the simulacrum that is there first for dissuasive ends, to short-circuit in advance any possibility of communication (precession of the model that calls an end to the real). Useless to ask which is the first term, there is none, it is a circular process – that of simulation, that of the

⁶ Baudrillard verwijst hier naar Claude Shannon, die een technische, wiskundige maat voor informatie heeft ontwikkeld, waarin informatie staat voor hoe 'verrassend' de waarde van een variabele is, of hoeveel die waarde afwijkt van het statistische gemiddelde.

hyperreal. The hyperreality of communication and of meaning. More real than the real, that is how the real is abolished. ...

2. Behind this exacerbated mise-en-scene of communication, the mass media, the pressure of information pursues an irresistible deconstruction of the social.

Thus information dissolves meaning and dissolves the social, in a sort of nebulous state dedicated not to a surplus of innovation, but, on the contrary, to total entropy.

Thus the media are producers not of socialization, but of exactly the opposite, of the implosion of the social in the masses. And this is only the macroscopic extension of the implosion of meaning at the microscopic level of the sign. This implosion should be analyzed according to McLuhan's formula, the medium is the message, the consequences of which have yet to be exhausted.

That means that all contents of meaning are absorbed in the only dominant form of the medium. Only the medium can make an event – whatever the contents, whether they are conformist or subversive. A serious problem for all counterinformation, pirate radios, antimedia, etc. But there is something even more serious, which McLuhan himself did not see. Because beyond this neutralization of all content, one could still expect to manipulate the medium in its form and to transform the real by using the impact of the medium as form. If all the content is wiped out, there is perhaps still a subversive, revolutionary use value of *the medium as such*. That is – and this is where McLuhan's formula leads, pushed to its limit – there is not only an implosion of the message in the medium, there is, in the same movement, the implosion of the medium itself in the real, the implosion of *the medium and of the real* in a sort of hyperreal nebula, in which even the definition and distinct action of the medium can no longer be determined.

Baudrillard stelt dat het verlies van betekenis, van het symbolische, van autonomie en van het sociale in de hyperrealiteit alleen problematisch is voor wie vindt dat communicatie betekenisvol moet zijn. Echte weerstand is volgens hem niet zozeer het opeisen van subjectiviteit (vrijheid, expressie, deelname), maar de weigering om betekenis te geven of te reageren. We moeten volgens Baudrillard ophouden te denken dat betekenis tot bevrijding leidt en de wereld leren begrijpen als hyperrealiteit. Hij vergelijkt de twee manieren van weerstand bieden met de reacties van een kind op de eisen van de volwassen wereld:

We staan tegenover dit systeem in een dubbele situatie en een onoplosbare double bind – precies zoals kinderen geconfronteerd worden met de eisen van de volwassen wereld. Kinderen worden tegelijkertijd geacht zich te vormen als autonome, verantwoordelijke, vrije en bewuste subjecten, én zich te vormen als onderworpen, inerte, gehoorzame, conforme objecten. Het kind verzet zich op alle niveaus, en op een tegenstrijdige eis reageert het met een dubbele strategie. Op de eis object te zijn, reageert het met praktijken van ongehoorzaamheid, opstand, emancipatie – kortom, met een totale claim op subjectiviteit. Op de eis subject te zijn, reageert het even koppig en effectief met verzet als object, dat wil zeggen precies het tegenovergestelde: kindsheid, hyperconformisme, totale afhankelijkheid, passiviteit, idiotie.

Geen van beide strategieën heeft meer objectieve waarde dan de andere. De subject-strategie wordt vandaag unilateraal gewaardeerd en als positief gezien – net zoals in de politieke sfeer enkel praktijken van vrijheid, emancipatie, expressie en het vormen van een politiek subject als waardevol en subversief worden beschouwd. Maar dat negeert het even grote, en zonder twijfel grotere, effect van alle object-praktijken, van het verzaken aan de subjectpositie en aan betekenis – precies de praktijken van de massa's – die we begraven onder de denigrerende termen van vervreemding en passiviteit.

4.4.3 Kwestie 2: Weten we meer of minder door internet?

Na de abstracte analyses van media in het algemeen in de eerste kwestie legt de tweede kwestie de focus op het effect van internet – websites, zoekmachines, sociale media en AI-taalmodellen – op onze kennis. De tweede kwestie is of digitale media ons slimmer maken, of, preciezer gezegd, of ze ons meer kennis en begrip opleveren. Weten we dankzij de makkelijk en snel toegankelijke informatie op internet, sociale media en AI steeds meer, of gaat er ook iets verloren door de manier waarop informatie online wordt aangeboden?

Twee standpunten staan tegenover elkaar. Optimisten (standpunt 1) wijzen op de enorme hoeveelheden informatie die eenvoudig en snel tot onze beschikking staan en over niet al te lange tijd misschien zelfs rechtstreeks in onze denkprocessen geïntegreerd kunnen worden. Zoeken, samenvatten, (her)ordenen en bewerken van al die informatie wordt door AI bovendien steeds makkelijker. De Britse filosoof Andy Clark en de Australische filosoof en cognitiewetenschapper David Chalmers geven argumenten voor de conclusie dat iedereen met eenvoudige toegang tot internet letterlijk eindeloos veel kennis heeft.

Daartegenover leggen pessimisten (standpunt 2) de nadruk op gevaren en beperkingen van 'internetkennis' en 'google-weten'. Doordat er permanent te veel informatie is om te verwerken, raak je snel het overzicht kwijt en is het lastig inschatten wat echt belangrijk en relevant is. Daarnaast is er ook ontzettend veel onware en misleidende informatie (zie ook 2.3). De tekst van de Amerikaanse filosoof Michael Lynch (1966–) bespreekt nog twee andere risico's.

4.4.3.1 Standpunt 1: We weten via internet meer dan ooit (Clark & Chalmers)

De gedachte dat we door het internet, zoekmachines en AI-taalmodellen meer kennis hebben dan ooit kun je onderbouwen met behulp van de *extended mind* hypothese van de filosofen Andy Clark en David Chalmers. Dat gebeurt in onderstaande tekst.

Jens Christian Bjerring & Nikolaj Jang Lee Linding Pedersen, "All the (many, many) things we know: extended knowledge", *Philosophical Perspectives* 24 (2014), 24–38

In their 1998 paper, Clark and Chalmers argue that the mind extends into the world. The central idea is that beliefs can be partly constituted by features of the external environment when these features play the right sort of role in driving cognition. Clark and Chalmers make this idea vivid through the case of Inga and Otto:

First, consider a normal case of belief embedded in memory. Inga hears from a friend that there is an exhibition at the Museum of Modern Art, and decides to go see it. She thinks for a moment and recalls that the museum is on 53rd Street, so she walks to 53rd Street and goes into the museum. It seems clear that Inga believes that the museum is on 53rd Street, and that she believed this even before she consulted her memory. It was not previously an occurrent belief, but then neither are most of our beliefs. The belief was sitting somewhere in memory, waiting to be accessed.

Now consider Otto. Otto suffers from Alzheimer's disease, and like many Alzheimer's patients, he relies on information in the environment to help structure his life. Otto carries a notebook around with him everywhere he goes. When he learns new information, he writes it down. When he needs some old information, he looks it up. For Otto, his notebook plays the role usually played by a biological memory. Today Otto hears about the exhibition at the Museum of Modern Art, and decides to go see it. He consults the notebook, which says that the museum is on 53rd Street, so he walks to 53rd Street and goes into the museum.

We do not hesitate to attribute a standing or non-occurrent belief about the museum's location to Inga prior to her consulting her memory. Clark and Chalmers' contention is that we should not hesitate to do the same in the case of Otto: Otto has the same standing belief about the museum's location, although his belief sits in the notebook—an external resource—rather than in his biological memory. If this is so, the mind extends into the world. ...

Clark and Chalmers discuss which conditions an external resource need satisfy to support extended beliefs. Initially, they consider the following three conditions:

- C1. Typical invocation: the resource should be readily available and typically invoked.
- C2. Automatic endorsement: any information retrieved from the resource is more or less automatically endorsed.
- C3. Easy access: the information contained in the resource should be easily accessible as and when required.

Otto's notebook satisfies C1 to C3. The notebook is a constant in Otto's life, and he relies on it in his everyday life. When he retrieves information from the notebook, Otto immediately endorses it—or accepts it as true—and does not hesitate to act on it. Following Clark, we understand endorsement epistemically. In part this means that when a subject endorses a piece of information retrieved from an external resource, she takes the resource to be trustworthy and exempt from critical scrutiny. Lastly, the notebook is readily available when Otto needs it—or at least so we can assume.

Clark and Chalmers seem to take seriously the idea that any external resource that satisfies conditions C1 to C3 supports extended beliefs. But they also consider including a fourth condition:

C4. Past endorsement: the information in the external resource has been consciously endorsed by the subject at some point in the past and is contained in the resource as a result of this endorsement.

Notice that this additional condition is satisfied in the case of Otto, if we assume that he is the only person entering information into the notebook. As he does so, he consciously endorses each piece of information and it is in the notebook as a result of this endorsement. ...

Cut and Paste

Lone spends a month cutting and pasting information from various reliable online resources into a document that she saves on her computer. The information is organized in explicitly labeled sections according to subject matter. This makes the document easily searchable. Lone cuts and pastes from reliable online resources such as encyclopedia, news reports, and scientific journals—that is, from resources that contain a high proportion of true pieces of information. As she cuts and pastes, Lone consciously endorses each piece of information. After a month of cutting and pasting, Lone has cut and pasted a vast amount of information. It is all included in the document that she keeps on her laptop to which she has easy and ready access. She has endorsed each piece of information that it contains, and indeed, each is there as a result of this endorsement. She frequently relies on the document in her everyday life, automatically endorses the information that she retrieves from it and does not hesitate to act on it.

As seen, Cut and Paste is explicitly designed to ensure that Lone's document satisfies conditions C1 to C4. Moreover, Lone's reliance on the document parallels in all relevant respects Otto's reliance on the notebook. Lone relies often on the document for information, and the information plays a central role in explaining her actions. For instance, historical and geographical facts can help explain Lone's actions when she travels the world or participates in quizzes. We can also imagine that Lone cuts and pastes a wide range of recipes, bus plans, phone numbers, and restaurant guides into the document. These pieces of information can then serve Lone in her everyday life.

Het argument in bovenstaande tekst bouwt op van de Inga/Otto casus naar de knippen en plakken casus. Die lijn kan doorgetrokken worden naar nieuwere technologieën. Je kunt tegenwoordig eenvoudig chatten met AI-assistenten en AI-taalmodellen oproepen. Maar stel nu eens dat zulke AI-technologieën nog meer in onze hersenen geïntegreerd raken. Je kunt ze via een chip op of in je hoofd echt koppelen aan je hersenprocessen, zodat je niet eens meer hoeft te spreken of typen, maar gewoon kunt *denken* aan een vraag of zoekopdracht en dan automatisch het antwoord krijgt. Je zou dit zelfs kunnen automatiseren en bijvoorbeeld aan je ingebouwde AI kunnen vragen of je elke dag om 8.30u de weersvoorspelling voor die dag in gedachten krijgt of bijvoorbeeld in het buitenland automatisch de vertaling hoort van wat mensen in een andere taal tegen je zeggen. In zo'n scenario is het nog duidelijker dat aan voorwaarden C1 t/m C4 voldaan is en dat alle informatie op internet direct beschikbaar is voor je eigen denken.

Van hier is het een kleine stap naar de conclusie dat we kennis hebben van alle betrouwbare informatie die op internet staat. Het enige dat daarvoor nodig is, is een theorie van kennis waarbij kennis gedefinieerd wordt als een betrouwbaar geproduceerde ware overtuiging, waarvoor iemand verder geen aanwijzingen heeft dat er iets niet aan klopt. Deze opvatting van kennis heet ook wel reliabilisme. Preciezer gedefinieerd: iemand weet dat p wanneer (1) iemand de overtuiging heeft dat p; (2) p waar is; (3) de overtuiging dat p geproduceerd is door een betrouwbaar cognitief proces; en (4) iemand geen aanwijzingen heeft die tegen de waarheid van p of de betrouwbaarheid van het proces waardoor p geproduceerd is pleiten.

In combinatie met het *extended mind* argument uit bovenstaande tekst volgt dan dat alle *extended* overtuigingen die mensen hebben, die waar zijn en die door een betrouwbaar proces (via internet, zoekmachines, AI of zelfs hersenimplantaten) geproduceerd zijn, kennis zijn. We weten, kortom, eindeloos veel dingen.

4.4.3.2 Standpunt 2: We begrijpen met internetkennis weinig (Lynch)

Hiertegenover staat een pessimistisch standpunt. Misschien maakt het boven gegeven argument wel aannemelijk dat we via internet eindeloos veel 'weten', maar dat is dan wel een gebrekkige en oppervlakkige vorm van kennis. De Amerikaanse filosoof Michael Lynch noemt het 'Google-weten'. In onderstaande tekst wijst hij op de risico's van 'Google-weten' en beargumenteert dat er belangrijke hogere vormen van kennis zijn, zoals *begrijpen*, die je met alleen 'Google-weten' niet bereikt.

Michael Lynch, "Teaching in the time of Google: when the world's collective knowledge is at our fingertips, what becomes of college?" *Chronicle of Higher Education*, 24 april 2016, <https://archive.is/hjKxF>

The epistemic overconfidence that Google-knowing encourages is one reason teaching critical, reflective thinking matters more than ever. In a world where the sharing of information has never been easier, it is not enough to luck into information from good sources; we need to know how to tell which sources are reliable, how to recognize evidence, and how to employ that evidence when challenged.

But while critical thinking is important, it isn't the end of higher education itself. It is a means to that end, which is a different kind of knowledge – what philosophers have sometimes called understanding.

Understanding incorporates the other ways of knowing, but goes farther. It is what people do when they are not only responsive to the evidence, but also have insight into how that evidence hangs together. Understanding is what we have when we know not only the "what" but the "why." Understanding is what the scientist is after when trying to find out why Ebola outbreaks happen (not just predict how the disease spreads). It is what you are looking for when trying to grasp why the Battle of Vicksburg was a turning point in the Civil War (as opposed to simply knowing that it was).

To gain understanding is to comprehend hidden relationships among different pieces of information. These relationships can, of course, come in different forms depending on what it is we are trying to understand. In the case of history and science, the relationships are causal; in the case of literature, symbolic and emotional; in philosophy and mathematics, logical.

In one really obvious sense, information technology is helping us understand more than ever before. Google-knowing is a terrific basis for understanding. You can't connect the dots if you don't have the dots in the first place. Yet Google-knowing, while a basis for understanding, is not the same as understanding, because it is not a creative act.

Understanding is different from other forms of knowledge because it is not directly conveyed by testimony. It is something you must attain yourself, not something you can outsource. The creativity involved in understanding helps explain our intuitive sense that it is a cognitive act of supreme value, not just for where it gets us but in itself. Creativity matters to human beings. Sure, that's partly because the creative problem-solver is more apt to survive, or at least to get what she wants. But we also value creativity as an end. It is something we care about for its own sake; being creative is an expression of some of the deepest parts of our humanity.

Lynch contrasteert twee vormen van vormen van weten. Aan de ene kant is er feitenkennis of propositionele kennis (zie ook 1.1). Daarvan kun je met Google of AI snel heel veel verzamelen. Aan de andere kant is er *begrijpen*. Voor begrip is het nodig dat je samenhang gaat zien tussen verschillende stukjes informatie. Niet alleen weten *dat* iets zo is, maar ook *waarom* het zo is; hoe het samenhangt met andere zaken. Die samenhang kan verschillende vormen aannemen: oorzaak-gevolgrelaties, logische of wiskundige relaties, conceptuele of betekenisrelaties, historische relaties, emotionele relaties enz.

De verhouding tussen feitenkennis en begrip is asymmetrisch. Voor begrip heb je altijd feitenkennis nodig, maar andersom heb je met alleen feitenkennis nog niet automatisch begrip. Feitenkennis kan gaan over een losse propositie, voor begrip is altijd kennis van meerdere proposities nodig en van de samenhang ertussen. Om deze redenen is begrijpen dus een 'hogere' vorm van kennis.

Lynch stelt dat je begrip niet via zoeken op internet of via getuigenis kunt krijgen, maar dat je het zelf moet verwerven en dat daarbij creativiteit vereist is. Het is de vraag of hij hierin gelijk heeft. Anderen kunnen je ook samenhang tussen informatie uitleggen of tonen. Je hoeft die niet altijd zelf te ontdekken. Al kun je misschien wel zeggen dat er dan alsnog een moment van eigen inzicht, van het zelf snappen nodig is. Verder speelt mee dat zijn tekst in 2016 geschreven is toen je alleen nog kon zoeken naar informatie op internet; tegenwoordig kun je met AI-modellen in dialoog en gerichte vragen stellen om samenhangen uit te leggen.

4.4.4 Kwestie 3: Zijn informatiebubbels een bedreiging of een kans voor kennis en begrip?

Op internet en sociale media kunnen mensen terecht komen in een omgeving met gelijkgestemden, waarin ze vooral nog informatie krijgen die aansluit bij wat ze al dachten: bubbels of echokamers. De derde kwestie is: zijn deze informatiebubbels een bedreiging of een kans voor kennis en begrip? Bij standpunt 1 bespreekt de Amerikaanse filosoof C. Thi Nguyen (1977–) de gevaren hiervan: eenzijdigheid, wantrouwen van mensen met andere ideeën, polarisatie, sociale isolatie en zelfs complotdenken. Bij standpunt 2 wijst de Amerikaanse filosoof Gaile Pohlhaus Jr. juist op de mogelijke voordelen van een

echokamer van gelijkgestemden. Ze kunnen mensen namelijk ook de rust en ruimte geven om hun eigen ideeën en concepten te ontwikkelen.

4.4.4.1 Standpunt 1: Echokamers sluiten mensen op in hun eigen gelijk (Nguyen)

Thi Nguyen onderscheidt twee mechanismen die kunnen leiden tot bubbels of echokamers.

Bij het eerste mechanisme krijgen mensen onvolledige of eenzijdige informatie vanwege de structuur van hun sociale netwerk (vrienden, volgers, contacten) of doordat een algoritme hun bepaalde informatie voorschotelt die aansluit bij wat ze eerder leuk of interessant vonden. Het resultaat hiervan noemt Nguyen een *epistemische bubbel* (filterbubbel of informatiebubbel). Het resultaat hiervan is dat mensen onvolledig en eenzijdig geïnformeerd raken en zo een beperkte of bevooroordeelde blik op de werkelijkheid krijgen. Bovendien is het gevaar dat mensen te stellig worden in hun overtuigingen, doordat ze in hun bubbel constant bevestiging krijgen voor hun opvattingen en (voor)oordelen.

Het tweede mechanisme gaat verder en is daarom ook gevaarlijker. Hier is ook sprake van onvolledige en eenzijdige informatie vanwege iemands sociale netwerk en/of algoritmes, maar er zit bovendien opzet achter. Het resultaat hiervan noemt Nguyen een *echokamer*. De geloofwaardigheid van bronnen buiten de echokamer wordt actief ondermijnd en afwijkende stemmen en informatie worden expres verdacht gemaakt. Bij Nguyen is een echokamer een bewust ontworpen instrument om mensen 'op te sluiten' in eenzijdige informatie. De negatieve gevolgen hiervan zijn ernstiger. Doordat het vertrouwen in informatie en bronnen van buiten actief wordt ondermijnd, kan een echokamer tot een gepolariseerd wereldbeeld leiden, waarbij de wereld buiten de echokamer afgeschilderd wordt als onbetrouwbaar, vijandig en slecht. Dit maakt mensen vatbaar voor complotdenken, en kan leiden tot vormen van sociale isolatie die sektarisch zijn. Kort samengevat: in een epistemische bubbel *horen* mensen geen informatie van buiten hun bubbel meer en in een echokamer *vertrouwen* mensen informatie van buiten hun echokamer niet meer.

Loskomen uit een epistemische bubbel is daarom makkelijker dan uit een echokamer. In een epistemische bubbel hebben mensen alleen maar onvolledige en eenzijdige informatie gekregen. Wanneer zij vervolgens aanvullende of contrasterende informatie ontvangen, kunnen ze hun standpunten aanvullen, nuanceren of corrigeren, omdat ze informatie en bronnen van buiten hun bubbel niet bij voorbaat wantrouwen. Bij een echokamer werkt dat niet, omdat daarin informatie en bronnen van buiten de echokamer verdacht gemaakt zijn. Mensen in een echokamer zullen informatie van daarbuiten dus wantrouwen en niet zomaar aannemen. Om hen van mening te laten veranderen, moet er eerst veranderingen komen in wie of wat zij vertrouwen. In onderstaande tekst bespreekt Thi Nguyen hoe dat werkt.

C. Thi Nguyen, "Escape the echo chamber", Aeon, 9 april 2018, <https://aeon.co/essays/why-its-as-hard-to-escape-an-echo-chamber-as-it-is-to-flee-a-cult>

Unfortunately, much of the recent analysis has lumped epistemic bubbles together with echo chambers into a single, unified phenomenon. But it is absolutely crucial to distinguish between the two. Epistemic bubbles are rather ramshackle; they go up easily, and they collapse easily, too. Echo chambers are far more pernicious and far more robust. They can start to seem almost like living things. Their belief systems provide structural integrity, resilience and active responses to outside attacks. Surely a community can be both at once, but the two phenomena can also exist independently. And of the events we're most worried about, it's the echo-chamber effects that are really causing most of the trouble. ...

Being caught in an echo chamber is not always the result of laziness or bad faith. Imagine, for instance, that somebody has been raised and educated entirely inside an echo chamber. That child has been taught the beliefs of the echo chamber, taught to trust the TV channels and websites that reinforce those same beliefs. It must be reasonable for a child to trust in those that raise her. So, when the child finally comes into contact with the larger world – say, as a teenager – the echo chamber's worldview is firmly in place. That teenager will distrust all sources outside her echo chamber, and she will have gotten there by following normal procedures for trust and learning.

It certainly seems like our teenager is behaving reasonably. She could be going about her intellectual life in perfectly good faith. She might be intellectually voracious, seeking out new sources, investigating them, and evaluating them using what she already knows. She is not blindly trusting; she is proactively evaluating the credibility of other sources, using her own body of background beliefs. The worry is that she's intellectually trapped. Her earnest attempts at intellectual investigation are led astray by her upbringing and the social structure in which she is embedded. ...

There is at least one possible escape route, however. Notice that the logic of the echo chamber depends on the order in which we encounter the evidence. An echo chamber can bring our teenager to discredit outside beliefs precisely because she encountered the echo chamber's claims first. Imagine a counterpart to our teenager who was raised outside of the echo chamber and exposed to a wide range of beliefs. Our free-range counterpart would, when she encounters that same echo chamber, likely see its many flaws. In the end, both teenagers might eventually become exposed to all the same evidence and arguments. But they arrive at entirely different conclusions because of the order in which they received that evidence. Since our echo-chambered teenager encountered the echo chamber's beliefs first, those beliefs will inform how she interprets all future evidence.

But something seems very suspicious about all this. Why should order matter so much? ... Here is the real source of irrationality in lifelong echo-chamber members – and it turns out to be incredibly subtle. Those caught in an echo chamber are giving far too much weight to the evidence they encounter first, just because it's first. Rationally, they should reconsider their beliefs without that arbitrary preference. But how does one enforce such informational a-historicity?

... Our teenager would have to do something much more radical than simply reconsidering her beliefs one by one. She'd have to suspend all her beliefs at once, and restart the knowledge-gathering process, treating all sources as equally trustworthy. This is a massive undertaking; it is, perhaps, more than we could reasonably expect of anybody. It might also, to the philosophically inclined, sound awfully familiar. The escape route is a modified version of René Descartes's infamous method. ...

Let's call the modernised version of Descartes's methodology the *social-epistemic reboot*. In order to undo the effects of an echo chamber, the member should temporarily suspend all her beliefs – in particular whom and what she trusts – and start over again from scratch. ... For the social reboot, she can proceed, after throwing everything away, in an utterly mundane way – trusting her senses, trusting others. But she must begin afresh *socially* – she must reconsider all possible sources of information with a presumptively equanimous eye. She must take the posture of a cognitive newborn, open and equally trusting to all outside sources. In a sense, she's been here before. In the social reboot, we're not asking people to change their basic methods for learning about the world. They are permitted to trust, and trust freely. But after the social reboot, that trust will not be narrowly confined and deeply conditioned by the particular people they happened to be raised by. ...

Is there anything we can do, then, to help an echo-chamber member to reboot? We've already discovered that direct assault tactics – bombarding the echo-chamber member with 'evidence' – won't work. Echo-chamber members are not only protected from such attacks, but their belief systems will judo such attacks into further reinforcement of the echo chamber's worldview. Instead, we need to attack the root, the systems of discredit themselves, and restore trust in some outside voices.

4.4.4.2 Standpunt 2: Echokamers zijn nodig voor emancipatie van minderheidsgroepen (Pohlhaus)

Ondanks de risico's van epistemische bubbels en echokamers is er meer te zeggen. Ze kunnen namelijk positieve effecten hebben.

Bijna alle samenlevingen kennen allerlei vormen van ongelijkheid tussen groepen burgers. Dat leidt er vaak toe dat de standpunten en perspectieven van groepen met weinig macht en mogelijkheden of (kleine) minderheidsgroepen in een samenleving weinig of niet aan bod komen in het publieke debat en in de media. Soms is het zelfs zo dat minder machtige groepen en minderheden maar weinig tijd, ruimte en woorden hebben om te spreken over hun ervaringen en ideeën. Ze passen zich aan de 'dominante' of 'normale' manieren van denken en spreken in de maatschappij aan en zijn zodoende minder goed in staat om hun eigen ervaringen en ideeën en die van hun groep te interpreteren, verwoorden en begrijpen.

In die omstandigheden kan een groep van gelijkgestemden of lotgenoten een belangrijk hulpmiddel zijn. In zo'n bubbel kunnen minderheden en groepen zonder veel macht namelijk ongestoord ervaringen delen, van gedachten wisselen, en samen concepten en woorden bedenken die helpen om hun ervaringen en ideeën te interpreteren en verwoorden. Ze hoeven zich binnen zo'n bubbel namelijk niet of minder aan te passen aan de standaardideeën en manieren van spreken en denken in het bredere maatschappelijke debat. Dit helpt voor beter zelfbegrip en meer zelfvertrouwen. Dat kan vervolgens de basis leggen om met meer zelfvertrouwen nieuwe en sterkere bijdragen te leveren aan het bredere publieke debat.

De Amerikaanse filosoof Gaile Pohlhaus Jr. heeft deze gedachte uitgewerkt in termen van echokamers. Ze ziet echokamers als een mogelijkheid voor minder machtige en minderheidsgroepen om zich te beschermen en verzetten tegen epistemische 'gaslighting'. Let op dat Pohlhaus de term

'echokamers' in deze tekst een andere betekenis geeft dan Thi Nguyen in de eerdere tekst. Pohlhaus bedoelt er een situatie mee waarin anderen 'echoën' – herhalen, bevestigen, ondersteunen – wat jij zelf ervaart, denkt en zegt, vooral in situaties waarin jouw ervaringen of gedachten vaak in twijfel worden getrokken door een dominante meerderheid.

Gaile Pohlhaus Jr., (2020). "Gaslighting and echoing, or why collective epistemic resistance is not a 'witch hunt'" *Hypatia* 35(4), 674–686

Epistemic gaslighting, we might say, occurs when a person, practice, image, or institution exerts unwarranted pressure on epistemic agents to doubt their own perceptions. ...

This is the aspect of gaslighting that is crucial to hold in one's attention when nondominantly situated knowers disengage from and ask others to disengage from particular epistemic frameworks: that nondominantly situated persons are continually called upon to center the experience of those who are dominantly situated even when (and perhaps especially when) their own experiences come into conflict with it. It makes sense that dominant frameworks would highlight the experiences of dominantly situated people, for those are the people who are in a position to alter them. But the ubiquity of epistemic frameworks that highlight the experiences of dominantly situated knowers gives the illusion that these frameworks simply highlight reality itself and not reality as it is experienced from particular positions within the world. To disengage from such frameworks and to call upon others to likewise disengage from them need not be a disengagement from reality, but rather a decentering of dominantly situated knowers and attending to the experiences of nondominantly situated knowers. ...

Worries about echo chambers implicitly recognize the importance of epistemic relations in knowing the world well. However, they fail to account for two things that are critically important in light of what I have said about epistemic gaslighting. First, knowers need a certain degree of echoing in order to sustain beliefs. It is not the case that others are needed just to keep my beliefs in check but also to affirm or steady them. Externalizing beliefs in the form of claims that are then echoed back positively can give solidity to those beliefs and help one to think further with them. To be sure, those who worry about echo chambers are aware of these possibilities, but some versions at least recognize these things only in a negative sense: they worry that people might make more solid and think further about beliefs that ought to instead be made less solid and abandoned. What this emphasis assumes, however, is that beliefs and claims worth keeping will somehow stand on their own if they are true and justified. But of course, part of what lends firmness to a belief is that it echoes in some way with others. The need for good echoing is precisely what makes epistemic gaslighting possible. So, while I am concerned about bad echoing, we need to acknowledge that good echoing is an important feature of epistemic life as well.

The second thing important to account for in light of my discussion of epistemic gaslighting is that relations of dominance and oppression situate knowers inequitably and that this matters, epistemically speaking. As José Medina puts it succinctly, "In a situation of oppression, epistemic relations are screwed up" (Medina 2013, 27). Within a stratified society, one in which some groups are empowered in relation to others who are disempowered, not all claims echo equally throughout the social imagination and in public discourse. Nondominantly situated knowers are often under epistemic pressure to recognize, acknowledge, and take seriously dominantly situated knowers' experiences and the sorts of beliefs that arise from those experiences. However, the reverse is not true. ...

Finding and maintaining sources of good echoing can be critical when one is subject to systematic and structural forms of epistemic gaslighting. This sort of good echoing can help one to maintain warranted self-trust and stability of beliefs in the face of unwarranted epistemic pressures to doubt them. We might call this sort of echoing survival echoing ... Survival echoing counters epistemic gaslighting by providing support for beliefs to those under conditions of systematic and structural epistemic gaslighting.

In addition to the negative term echo chambering with which I have just now contrasted positive survival echoing, another way in which the term echo is used colloquially has a more positive valence and extends beyond what I've said about survival echoing. Sometimes a speaker will use the term echo when the speaker wants to offer support of what another has forwarded because the point seems to have been lost and so removed from consideration. In such instances, one says something like "I want to echo the point raised earlier by so-and-so." Insofar as this sort of echoing can be done when another fears the point raised has been lost or isn't being taken as seriously as it should be, it can be a kind of echoing that functions not just to steady a belief for the one who holds it, but to actively resist the forces that would suppress it and prevent it from circulating. This sort of echoing attempts to bolster a claim so that it may press upon others beyond those for whom the claim is already situationally pressing. In so doing, this sort of echoing can be an attempt to transform an interaction among knowers where gaslighting may be structuring the interaction. I will call this sort of echoing resistance echoing.

... With resistant echoing, knowers can work to reverberate meanings in spaces structured by epistemic gaslighting so as to affect those spaces themselves. When knowers are able to sustain their attention to parts of the experienced world that are under threat of being disregarded through epistemic gaslighting, this collective sustained attention may help to bring that part of the experienced world to others' attention in a way that might not have been possible for an individual alone to do. Moreover, when a group of knowers is able to make sense to one another concerning those parts of the world that structural gaslighting directs them to ignore, then beliefs and claims that arise from those ignored parts of the world can reverberate more widely. When they reverberate loud enough, they can begin to dismantle the features of our practices, institutions, and selves that support epistemic gaslighting.

4.4.5 Eindtermen thema 3

16. De kandidaten kunnen de opvattingen van McLuhan, Postman, Baudrillard, Clark & Chalmers, Lynch, Nguyen en Pohlhaus over denken met media, uitleggen, vergelijken, toepassen en evalueren. Daarbij kunnen zij betrekken:

- hoe media het denken vormen: media bepalen niet alleen wat we denken, maar ook hoe we denken (McLuhan, Postman) en media maken het onderscheid tussen echt en onecht betekenisloos (Baudrillard).
- of we meer of minder weten door internet: mensen weten via internetkennis meer dan ooit (Clark & Chalmers) of mensen begrijpen weinig door internetkennis (Lynch);
- of informatiebubbels en echokamers een bedreiging of een kans zijn voor kennis en begrip: echokamers sluiten mensen op in hun eigen gelijk (Nguyen) of echokamers zijn nodig voor emancipatie van minderheidsgroepen (Pohlhaus).

Kwestie 1: Hoe vormen media het denken?

17. De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens McLuhan media niet alleen bepalen wat we denken, maar ook hoe we denken. Daarbij kunnen zij betrekken:

- het begrip medium/media;
- een uitleg met McLuhans 'the medium is the message' en de relatie tussen medium, inhoud en context dat media niet neutraal zijn;
- uitleg met voorbeelden van de boekdrukkunst en andere mechanische en elektronische media van de vormende effecten op mens en samenleving;

18. De kandidaten kunnen Postmans argumentatie weergeven en evalueren dat het medium televisie zorgt voor een gefragmenteerd en triviaal wereldbeeld. Daarbij kunnen ze betrekken:

- tekstfragment 10: Neil Postman, *Amusing ourselves to death*, Penguin 2005 [1985];
- een uitleg dat media volgens Postman de epistemologie van de cultuur bepalen;
- een uitleg dat media volgens Postman een verwoestende invloed op de samenleving kunnen hebben;
- Postmans argumentatie over de epistemische gevolgen van de rol van de nieuwslezer, de effecten van de lengte van nieuwsitems en de wijze waarop deze in beeld worden gebracht;
- Postmans argumentatie dat er bij televisienieuws sprake is van desinformatie.

19. De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat media volgens Baudrillard het onderscheid tussen echt en onecht betekenisloos maken. Daarbij kunnen zij betrekken:

- de begrippen 'symbolische uitwisseling', 'simulacrum', 'hyperrealiteit' en 'extase';
- een uitleg van Baudrillards opvatting van de historische ontwikkeling van symbolische uitwisseling en de vorming van de maatschappelijke orde in premoderne en moderne tijdperken;
- een uitleg van Baudrillards opvatting van hyperrealiteit waarin filosofische onderscheidingen zijn geïmplodeerd;
- een uitleg van Baudrillards opvatting van de rol van moderne media bij de totstandkoming van de hyperrealiteit en de invloed op de maatschappelijke orde en op de menselijke ervaring en het mensbeeld.

20. De kandidaten kunnen Baudrillards argumentatie weergeven en evalueren dat we in een wereld leven waarin er steeds meer informatie en steeds minder betekenis is. Daarbij kunnen zij betrekken:

- tekstfragment 11: Baudrillard, *The implosion of meaning in the media*, University of Michigan Press, 1994 [1981];

- Baudrillard's weergave van de hypothesen a) dat informatie het verlies van betekenis niet kan compenseren, b) dat informatie en betekenis niets met elkaar te maken hebben en c) dat informatie betekenis neutraliseert en vernietigt;
- Baudrillard's argumentatie dat informatie geen communicatie en betekenis produceert, maar simuleert, wat leidt tot een hyperrealiteit en een dubbelzinnige verhouding daartoe;
- Baudrillard's argumentatie dat informatie via massamedia niet tot socialisatie maar tot chaos leidt en dat naast subject-strategieën ook object-strategieën nodig zijn.

Kwestie 2: Weten we meer of minder door internet?

21. De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens Clark & Chalmers mensen via het internet meer weten dan ooit. Daarbij kunnen zij betrekken:

- tekstfragment 12: Bjerring & Pedersen, All the (many, many) things we know: extended knowledge, Philosophical Perspectives 2014;
- de begrippen 'extended mind', 'extended beliefs' en 'reliabilisme';
- Clark & Chalmers' argumentatie dat we een extended mind hebben;
- Clark & Chalmers' vier criteria waaraan hulpmiddelen moeten voldoen om extended beliefs te ondersteunen;
- Clark & Chalmers' argumentatie dat mensen kennis hebben van alle betrouwbare informatie die op het internet staat.

22. De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens Lynch mensen met internetkennis weinig begrijpen. Daarbij kunnen zij betrekken:

- tekstfragment 13: Michael Lynch, Teaching in the time of Google: When the world's collective knowledge is at our fingertips, what becomes of college?, Chronicle of Higher Education 2016;
- de begrippen 'google-knowing' en 'begrijpen/begrip';
- Lynch' argumentatie dat Google-knowing en kritisch denken niet noodzakelijk leiden tot begrip en een evaluatie daarvan.

Kwestie 3: Zijn informatiebubbels en echokamers een bedreiging of een kans voor kennis en begrip?

23. De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens Nguyen echokamers mensen opsluiten in hun eigen gelijk. Daarbij kunnen zij betrekken:

- tekstfragment 14: C. Thi Nguyen, Escape the echo chamber, Aeon 2018;
- de begrippen 'epistemische bubbel', 'echokamer', 'sociaal epistemische herstart';
- een uitleg van Nguyens opvatting dat echokamers verschillen van epistemische bubbels en dat het makkelijker is om uit epistemische bubbels los te komen dan uit echokamers;
- Nguyens argumentatie over de effecten van echokamers op basis van de volgorde waarin we bewijs tegenkomen en over een uitweg uit echokamers via een sociaal epistemische herstart.

24. De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens Pohlhaus echokamers nodig zijn voor emancipatie van minderheidsgroepen. Daarbij kunnen zij betrekken:

- tekstfragment 15: Gaile Pohlhaus Jr., Gaslighting and echoing, or why collective epistemic resistance is not a 'witch hunt', Hypatia 2020;
- de begrippen 'epistemic gaslighting', 'epistemic framework' en 'echoing';
- Pohlhaus' argumentatie dat zich onttrekken aan het dominante 'epistemic framework' niet hetzelfde is als zich onttrekken aan de werkelijkheid;
- Pohlhaus' argumentatie dat echoing nodig is voor het bestendigen van ware gerechtvaardigde overtuigingen;
- Pohlhaus' argumentatie dat dominantie en onderdrukking zorgen voor epistemische ongelijkheid;
- Pohlhaus' argumentatie dat 'good echoing' (in de vorm van 'survival echoing' en 'resistance echoing') 'epistemic gaslighting' kan tegengaan.

4.5 Thema 4: democratisch denken

4.5.1 Inleiding

Volgens sommigen bedreigen mis- en desinformatie, sociale media en echokamers onze democratie. Burgers en politici zouden het niet meer eens kunnen worden over de feiten en in gescheiden werelden leven. We zouden als maatschappij niet meer geïnteresseerd zijn in feiten, of zelfs de waarheid voorbij (post truth).

Dit thema draait daarom om de vraag: hoeveel waarheid is nodig in een democratie? Deze vraag wordt benaderd via drie kwesties: (1) welke rol speelt waarheid in democratische politiek, (2) in hoeverre is propaganda verenigbaar met democratie en (3) hoe moeten we het belang van waarheid moeten afwegen tegen de vrijheid van meningsuiting?

Op de achtergrond spelen ook kwesties als wat politiek eigenlijk is, hoeveel eenheid of pluralisme een democratie kan verdragen, of propaganda van alle tijden is, en of de overheid moet ingrijpen om nepnieuws terug te dringen. Daarmee past dit thema binnen politieke filosofie.

4.5.2 Kwestie 1: Welke rol speelt waarheid in democratische politiek?

In het vorige thema werd besproken dat moderne media zoals televisie en het internet mogelijk leiden tot een fragmentatie van het informatielandschap. Sommigen vrezen dat deze fragmentatie negatieve gevolgen heeft voor de democratie. Als burgers door onvolledige informatie of desinformatie niet goed geïnformeerd zijn, stemmen ze op politici of partijen waarop ze niet gestemd zouden hebben als ze beter geïnformeerd waren. Dan is het de vraag of volksvertegenwoordigers nog wel echt de stem van het volk vertegenwoordigen.

Anderen, zoals de Duitse filosoof Jürgen Habermas (1929–), denken dat fragmentatie ertoe leidt dat we niet meer goed kunnen samenwerken, omdat we geen gedeelde waarheid hebben en mensen met politieke voorkeuren die tegengesteld zijn aan die van ons wantrouwen. Als burgers het niet eens zijn over de feiten en elkaar niet vertrouwen, hoe moeten ze het dan eens worden over wat er moet gebeuren?

Dit roept de vraag op wat democratie is. De letterlijke definitie is volksheerschappij: het volk bestuurt zichzelf. In het dagelijks taalgebruik hebben we het dan meestal over de invloed die burgers kunnen uitoefenen op wetten of besluiten. Dit kan op een directe manier als burgers hun invloed uitoefenen in referenda of volksvergaderingen (directe democratie) of op een indirecte manier als burgers vertegenwoordigers kiezen in een raad of een parlement (representatieve democratie).

Een andere vorm van democratie die bovenstaande vormen kan aanvullen is *deliberatieve democratie*. Hierin staat deliberatie, oftewel overleg en argumentatie centraal. Deliberatieve democratie verschuift de aandacht van het uitbrengen van een stem naar het proces dat daaraan voorafgaat: een open en eerlijke uitwisseling van standpunten en argumenten tussen burgers, waaraan iedereen in principe mee mag doen. Idealiter gebeurt dit op basis van accurate en relevante informatie en argumenten, in een diverse groep, onder omstandigheden van vrijheid en gelijkheid en wederzijds respect. Onder deze omstandigheden leidt deliberatieve democratie volgens voorstanders tot besluiten die zowel epistemisch als politiek beter zijn dan bij andere vormen van democratie. Open deliberatie zou leiden tot besluiten die rationeler en beter gerechtvaardigd zijn en ook tot besluiten die onpartijdiger zijn, breed gedragen of zelfs gebaseerd op consensus.

Desinformatie, bullshit, kennisonrecht, echokamers en epistemische bubbels staan op gespannen voet met deliberatieve democratie omdat ze de voorwaarden van een gedeelde feitenbasis en gerichtheid op consensus bemoeilijken.

Deliberatieve democratie klinkt als een mooi ideaal, maar de vraag is in hoeverre het realistisch is. En als dat niet zo is, moet het dan wel een ideaal zijn? Zitten er misschien ook risico's aan de gerichtheid op onpartijdigheid, oprechtheid, feiten en consensus? Is politiek niet eerder een machtsstrijd van ideologieën en belangen? Hieronder behandelen we deze vragen aan de hand van een van de bekendste deliberatieve denkers, Jürgen Habermas, en één van zijn belangrijkste critici, de Belgische filosoof Chantal Mouffe (1943–).

4.5.2.1 Standpunt 1: Een gerichtheid op waarheid en begrip is cruciaal voor democratie (Habermas)

Voor Habermas bevindt democratie zich niet enkel in het formele parlementaire systeem maar zeker ook in de informele *publieke sfeer*. De publieke sfeer, ook wel openbare sfeer, is een domein in het

maatschappelijk leven waarin publiek debat plaatsvindt.⁷ Niet op een specifieke plek, maar in de media, op sociale media, tijdens vergaderingen, in artikelen en boeken, zelfs in de kroeg of van oudsher het koffiehuis. Burgers komen hier samen om vrij te discussiëren over maatschappelijke problemen. De publieke opinie die zo gevormd wordt kan vervolgens ook politiek handelen beïnvloeden. In een democratie moet volgens Habermas geluisterd worden naar het publieke debat en moeten burgers vrije toegang hebben tot dit debat.

Habermas onderscheidt de publieke sfeer van de staat en van de markt (economie). De publieke sfeer is de plek waar men debatten kan voeren die zich kritisch tot de staat verhouden. Het is ook geen domein van marktwerking, maar van debat en overleg. Deze vrijheid van beïnvloeding door staat en markt is belangrijk voor de kwaliteit van het publieke debat. Alle burgers mogen meedoen aan het publieke debat en in vrijheid discussiëren over zaken van algemeen belang, om zo samen de publieke opinie te vormen.

Habermas introduceert het concept van *communicatieve rationaliteit*, een soort redelijkheid in onze omgang met elkaar en met de wereld die richting moet geven aan het publieke debat. Hij onderscheidt communicatieve rationaliteit van instrumentele rationaliteit. Instrumentele rationaliteit is het selecteren van de beste middelen om je doel te bereiken en is gericht op succes. Communicatieve rationaliteit wordt gekenmerkt door een gerichtheid op waarheid en wederzijds begrip. Het is de rationaliteit die hoort bij communicatief handelen, waarin we niet proberen onze eigen doelen te bereiken of anderen te beïnvloeden, maar om consensus en begrip te bereiken via dialoog.

Communicatieve rationaliteit is de redelijkheid van de publieke sfeer. Deze vereist dat deelnemers aan het publieke debat bepaalde houdingen aannemen: zij moeten bereid zijn om hun eigen standpunten en normen ter discussie te stellen. Om consensus mogelijk te maken moeten zij ook bepaalde aannames doen. Allereerst, dat deelnemers hetzelfde bedoelen met dezelfde woorden en dus niet langs elkaar heen praten. Ten tweede, dat deelnemers eerlijk, rationeel en oprecht zijn. Ten derde, dat de argumenten waarop de consensus gebaseerd is plausibel zijn en dat ze stabiel zijn: dat ze niet toch een vergissing zullen blijken te zijn.

Deze aannames zijn idealisering. In de praktijk kan iemand liegen of kunnen argumenten niet kloppen. Dat gaat in tegen het doel van de communicatieve rationaliteit: de gemeenschappelijke zoektocht naar waarheid en consensus. Maar als we het gesprek al beginnen met wantrouwen of cynisme is communicatief handelen bij voorbaat verloren. Communicatieve rationaliteit is onmogelijk als wij ons niet aan bovenstaande normen houden of bovenstaande aannames niet doen. Habermas erkent dat discussies niet altijd zuiver gevoerd worden, maar stelt dat we vanuit het perspectief van deelnemers moeten uitgaan van en streven naar idealiserende veronderstellingen die constitutief zijn voor de gezamenlijke zoektocht naar waarheid.

Habermas heeft ook aandacht voor de rol van de media in de publieke sfeer. Hij constateert dat massamedia en sociale media die het publieke debat zouden kunnen faciliteren, het tegenwoordig ook vaak verstoren. Zij transformeren de publieke sfeer door commercialisering, een gebrek aan goede *gatekeeping* en fragmentatie. De meeste media zijn gericht op het maximaliseren van winst, waardoor inhoud steeds meer gericht is op consumptie en amusement en de leefwereld vercommercialiseert. De publieke sfeer komt zo sterk onder de invloed van de markt.

Hier zien we een spanning tussen instrumentele en communicatieve rationaliteit. Het voordeel van sociale media is dat ze meer ruimte bieden voor dialoog: burgers kunnen op sociale mediaplatforms zowel luisteren als spreken. Maar al die verschillende stemmen en meningen vergroten ook het risico dat de aandacht van het publiek onvoldoende op relevantie politieke kwesties wordt gericht. Dit effect is nog sterker voor groepen die bijna alleen nog sociale media gebruiken. Voor hen vervaagt het onderscheid tussen de publieke sfeer en de private sfeer van de markt en daarmee komt de openheid en toegankelijkheid van de publieke sfeer onder druk te staan. Ze lopen het risico om in echokamers terecht te komen (zie ook 3.3). Deze echokamers zijn enigszins open en toegankelijk, maar missen het fundamenteel inclusieve karakter van de publieke sfeer, doordat in echokamers dissonante stemmen uitdoven en consonante stemmen versterkt worden. Daarmee ontstaat vermeende 'kennis' die vooral de eigen identiteit bevestigt en die niet professioneel gefilterd wordt zoals in veel andere media. Habermas schrijft over de gevolgen hiervan voor de publieke sfeer het volgende:

⁷ Je ziet hier de invloed van Kant op Habermas: in de tekst van Kant in 1.1 ging het al over het *openbare* gebruik van de rede.

Jürgen Habermas, *Een nieuwe structuurverandering van het publieke domein*, vertaling Leon Pijnenburg (Amsterdam: Boom, 2023), p. ...

Vanuit een gezichtspunt dat versterkt wordt door de wederzijdse bevestiging van hun oordelen, worden de aanspraken op universaliteit die verder reiken dan hun eigen horizon fundamenteel verdacht van hypocrisie. Vanuit het beperkte perspectief van een dergelijke semipublieke sfeer kan de politieke publieke sfeer van democratische rechtsstaten niet langer worden gezien als een inclusieve ruimte voor de discursieve verheldering van rivaliserende waarheidsaanspraken en de algemene afweging van belangen; juist deze voor iedereen toegankelijke publieke sfeer wordt gedegradeerd tot een van de op gelijke hoogte concurrerende andere semipublieke sferen. Een symptoom hiervan is de dubbele strategie van het verspreiden van nepnieuws en de gelijktijdige strijd tegen de 'leugenpers', die op haar beurt onzekerheid creëert in de openbaarheid en bij de toonaangevende media zelf.

Habermas besluit dat media aansprakelijk gehouden moeten worden voor hun inhoud, zelfs als het gaat om nieuws dat zij niet zelf geproduceerd of bewerkt hebben, omdat deze inhoud zoveel invloed heeft op de meningsvorming van burgers.

Geen enkel kind zou, zonder klinische symptomen te ontwikkelen, kunnen opgroeien in een moeilijk voorstelbare wereld van nepnieuws; een wereld die als zodanig niet meer te identificeren is aan de hand van het onderscheid tussen nepnieuws en ware informatie. Het is dus geen politieke beslissing, maar een grondwettelijke verplichting om een mediastructuur in stand te houden die het inclusieve karakter van de openbaarheid en het deliberatieve karakter van de openbare menings- en wilsvorming mogelijk maakt.

4.5.2.2 Standpunt 2: Een gerichtheid op waarheid in politieke setting is ondemocratisch (Mouffe)

Eén van de belangrijkste critici van deliberatieve democratie is Chantal Mouffe. Zij vertrekt vanuit het idee dat machtsrelaties een centrale, vormende en onuitroeibare factor zijn in politiek. Een rationeel publiek debat zonder machtsverhoudingen of een harmonieuze consensus bestaan niet. Het ideaal van deliberatieve democratie dat streeft naar consensus zonder uitsluiting of machtsuitoefening is volgens Mouffe een ontkenning van wat politiek is. Die ontkenning is onrealistisch en zelfs ondemocratisch. Zij pleit in plaats daarvan voor een *agonistische* opvatting van politiek, ook wel *radicale democratie* genoemd.

Chantal Mouffe, *Deliberative democracy or agonistic pluralism*, Reihe Politikwissenschaft 72 (Wien: Institut für Höhere Studien, 2000), 15–16

Politics aims at the creation of unity in a context of conflict and diversity; it is always concerned with the creation of an "us" by the determination of a "them". The novelty of democratic politics is not the overcoming of this us/them opposition – which is an impossibility – but the different way in which it is established. The crucial issue is to establish this us/them discrimination in a way that is compatible with pluralist democracy.

Envisaged from the point of view of "agonistic pluralism", the aim of democratic politics is to construct the "them" in such a way that it is no longer perceived as an enemy to be destroyed, but an "adversary", i.e. somebody whose ideas we combat but whose right to defend those ideas we do not put into question. This is the real meaning of liberal democratic tolerance, which does not entail condoning ideas that we oppose or being indifferent to standpoints that we disagree with, but treating those who defend them as legitimate opponents. This category of the "adversary" does not eliminate antagonism, though, and it should be distinguished from the liberal notion of the competitor with which it is sometimes identified. An adversary is an enemy, but a legitimate enemy, one with whom we have some common ground because we have a shared adhesion to the ethico-political principles of liberal democracy: liberty and equality. But we disagree on the meaning and implementation of those principles and such a disagreement is not one that could be resolved through deliberation and rational discussion. ...

Introducing the category of the "adversary" requires complexifying the notion of *antagonism* and distinguishing it from *agonism*. *Antagonism* is struggle between enemies, while *agonism* is struggle between adversaries. We can therefore reformulate our problem by saying that envisaged from the perspective of "agonistic pluralism" the aim of democratic politics is to transform *antagonism* into *agonism*. This requires providing channels through which collective passions will be given ways to express themselves over issues, which, while allowing enough possibility for identification, will not construct the

opponent as an enemy but as an adversary. An important difference with the model of “deliberative democracy”, is that for “agonistic pluralism”, the prime task of democratic politics is not to eliminate passions from the sphere of the public, in order to render a rational consensus possible, but to mobilize those passions towards democratic designs.

Het risico van het ideaal van deliberatieve democratie is volgens Mouffe dat dit met zijn nadruk op redelijkheid en consensus centrale aspecten van politiek miskent en verdoezelt. Politiek gaat onvermijdelijk gepaard met waardenpluralisme, conflict en macht. De suggestie dat er zoiets is als een rationele oplossing voor hoe vrijheid en gelijkheid eruit moeten zien, die we samen in een redelijke dialoog kunnen achterhalen via neutrale en machtsvrije procedures, is daarmee verdacht. Machtsrelaties doordringen het politieke altijd. Iedere politieke en maatschappelijke orde is per definitie *hegemonisch*, oftewel een vorm van dominantie of machtsoverwicht. Juist daarom moet er altijd ruimte zijn voor oppositie. Claims op waarheid, objectiviteit, rationaliteit en neutraliteit in de politiek verhullen dat het in feite gaat om dominantie van een bepaald standpunt of een bepaalde groep en uitsluiting van andere standpunten en/of groepen. Habermas’ ideaal van een rationeel, machtsvrij debat als basis voor politieke besluiten grond is niet alleen onrealistisch, maar riskeert ook afwijkende stemmen te onderdrukken of af te schilderen als illegitiem.

Als we er met Mouffe vanuit gaan dat diversiteit, macht en conflict altijd bij politiek horen, is de uitdaging niet om conflict en macht te overwinnen maar om ze in goede democratische banen te leiden. We moeten een agonistische publieke sfeer creëren waar verschillende politieke visies en identiteiten kunnen botsen. *Radicale democratie* betekent dat we objectiviteit en consensus kunnen herkennen als hegemonie, en vervolgens kunnen bevragen of bevechten. Democratie moet niet gericht zijn op wederzijds begrip of instemming, maar zich concentreren op verschil, conflict en contestatie (betwisting). Alleen zo worden machtsrelaties niet verdoezeld maar verhelderd, zodat ze expliciet onderwerp kunnen worden van politieke strijd.

4.5.3 Kwestie 2: In hoeverre is propaganda verenigbaar met democratie?

In de vorige kwestie is besproken welke rol waarheid en consensus zouden moeten spelen in het democratische politieke proces en dan vooral in de publieke sfeer. Maar de overheid en politieke partijen zijn zelf ook actieve deelnemers aan het publieke debat en proberen het publiek te informeren en te beïnvloeden. Deze kwestie gaat over een omstreden vorm van politieke communicatie: propaganda. Wat is het precies? En in hoeverre is het verenigbaar met of zelfs goed voor een democratie?

Propaganda kan verspreid worden via allerlei verschillende media (films, televisie, radio, websites, appberichtjes, kunst, pamfletten en posters) en door verschillende instanties. Hier richten we ons op communicatie vanuit overheden en politieke partijen. Propaganda heeft vanwege de associaties met totalitaire regimes een slechte naam. De term wordt vaak negatief gebruikt, als een beschuldiging van manipulatieve beïnvloeding. Een smalle en negatieve definitie is dat propaganda draait om massacommunicatie die bedoeld is om te misleiden, bijvoorbeeld via het verspreiden van geruchten, zwartmakerij en leugens. Maar een bredere en neutralere definitie van propaganda beschrijft het als een vorm van massacommunicatie die als doel heeft om de publieke opinie of het gedrag van mensen te beïnvloeden. Die communicatie is altijd enigszins selectief of eenzijdig en kan in extremere gevallen misleidend of leugenachtig zijn. Volgens deze bredere definitie is propaganda een soort politieke reclame waarmee de belanghebbende partij probeert om aanhangers voor het eigen gedachtegoed te winnen. Propaganda hoeft dan niet per se onwaar te zijn.

De twee denkers die we hieronder bespreken vinden allebei dat sommige vormen van propaganda acceptabel zijn en andere niet, maar ze waarderen propaganda toch verschillend. De Amerikaanse journalist en schrijver Walter Lippmann (1889–1974) was van mening dat bepaalde vormen van propaganda onvermijdelijk en zelfs nodig zijn in een democratie. De Duitse filosoof Hannah Arendt (1906–1975) vertegenwoordigt het standpunt dat leugenachtige propaganda de democratie ondermijnt.

4.5.3.1 Standpunt 1: Propaganda is nodig voor democratie (Lippmann)

Lippmann constateert dat de wereld van maatschappelijke problemen en politieke vraagstukken groot en complex is. Het is simpelweg onmogelijk voor burgers om daar zelf direct kennis van op te doen (zie ook 1.2). Maar ze kunnen wel op basis van hun eigen verbeelding en wat anderen hun vertellen of tonen beelden vormen van die complexe werkelijkheid. De beelden die mensen vormen van zichzelf, van anderen, van hun behoeften en hun verhoudingen noemt Lippmann *publieke opinies*. Deze opinies zijn vaak vertekend door beperkte tijd en aandacht, een beperkte sociale kring, een beperkt vocabulaire,

vooroordelen, de behoefte om eigen ideeën en gewoonten te beschermen, versimpelde berichtgeving en soms censuur. Lippmann noemt die beelden fictief: niet noodzakelijk leugens, maar constructies van de werkelijkheid, die verschillen per persoon en beïnvloed worden door media en politiek.

Omdat mensen epistemisch beperkt zijn, zijn zij afhankelijk van anderen, vaak de media, voor de beelden die zij vormen van de werkelijkheid. Het is echter naïef om te denken dat de media onze beperkingen volledig kunnen ondervangen. Media kunnen nooit alle relevante informatie over politieke zaken op een beknopte maar toch volledige en objectieve manier presenteren. Lippmann wijst er bovendien op dat de praktische organisatie en winstdoelstellingen van media er in de praktijk toe leiden dat de kranten (het belangrijkste nieuwsmedium van zijn tijd) eerder fouten in de publieke opinie overnemen en versterken – een kritiek die lijkt op Habermas' kritiek op de sociale media van nu (zie 4.1).

Publieke opinies zijn dus feilbaar, noodzakelijk gemedieerd, en vatbaar voor manipulatie. Lippmann concludeert dat propaganda, het ordenen en selectief presenteren van informatie om de publieke opinie te beïnvloeden, noodzakelijk is. Een overvloed aan informatie over de complexe werkelijkheid moet behapbaar gemaakt worden. Ook in een democratie moeten machthebbers centrale zaken en kwesties *framen*. Het algemeen belang van het volk is geen kant-en-klaar gegeven dat slechts omgezet moet worden in beleid. Het moet met moeite en expertise achterhaald worden en vertaald worden in een publieke opinie of volkswil die het belang van het volk vertegenwoordigt. Lippmann stelt uiteindelijk voor dat een onafhankelijke organisatie van experts de machthebbers informeert over relevante politieke zaken. Vervolgens is het de taak van politieke besluitvormers om de kunst van het overtuigen (*the art of persuasion*), oftewel propaganda, te gebruiken om publieke opinie zo te informeren en organiseren dat democratie kan floreren.

Politieke leiders hebben hierin een speciale positie: ze hebben betere bronnen van informatie, toegang tot dossiers en contacten en grotere verantwoordelijkheid. Het is voor hen makkelijker om aandacht te vergaren en overtuigend over te komen.

Walter Lippmann, *Public Opinion* (New York: Macmillan, 1922), 247–49

But also they have a very great deal of control over the access to the facts. Every official is in some degree a censor. And since no one can suppress information, either by concealing it or forgetting to mention it, without some notion of what he wishes the public to know, every leader is in some degree a propagandist. Strategically placed, and compelled often to choose even at the best between the equally cogent though conflicting ideals of safety for the institution, and candor to his public, the official finds himself deciding more and more consciously what facts, in what setting, in what guise he shall permit the public to know.

Hij noemt de taak van leiders de "*manufacture of consent*" en erkent dat er risico's aan kleven als dit op de verkeerde manier gebeurt. Dit creëren van instemming is een oude kunst, zegt Lippmann, waarvan verondersteld werd dat deze overbodig was geworden door de komst van de democratie. Maar dat klopt niet: in complexe samenlevingen zoals de onze beschikken burgers niet zomaar uit zichzelf over de informatie die nodig is om zichzelf goed te besturen. De kunst van instemming creëren is juist verfijnd door de inzet van psychologisch onderzoek en massamedia. Propaganda is een vast onderdeel geworden van democratisch bestuur.

Under the impact of propaganda, not necessarily in the sinister meaning of the word alone, the old constants of our thinking have become variables. It is no longer possible, for example, to believe in the original dogma of democracy; that the knowledge needed for the management of human affairs comes up spontaneously from the human heart. Where we act on that theory we expose ourselves to self-deception, and to forms of persuasion that we cannot verify. It has been demonstrated that we cannot rely upon intuition, conscience, or the accidents of casual opinion if we are to deal with the world beyond our reach.

4.5.3.2 Standpunt 2: Propaganda kan democratie ondermijnen (Arendt)

Arendt opent haar essay 'Truth and politics' met de constatering dat het een gemeenplaats is dat waarheid en politiek op gespannen voet met elkaar staan. Niemand, zo stelt ze, heeft waarachtigheid ooit tot de politieke deugden gerekend.

Politici hebben altijd al gelogen en tot op zekere hoogte is dit ook onvermijdelijk. Dit heeft ermee te maken dat waarheid volgens Arendt een ander soort spel is dan politiek. Van waarheid gaat een dwang

uit: waarheden staan als waarheden buiten kijf, zij zijn onbetwistbaar en ongevoelig voor onze mening. Politiek daarentegen gaat om handelen en is onlosmakelijk verbonden met vrijheid. Door samen te handelen kunnen we de wereld veranderen en dit handelen heeft een open einde. De mogelijkheid tot verandering hangt samen met ons voorstellingsvermogen – we kunnen de wereld namelijk anders voorstellen dan zij is. Leugens doen dit ook, op hun eigen manier, en daarom hebben ze een bijzondere relatie tot politiek handelen. Politieke leugens kunnen zelfs gerechtvaardigd zijn als ze belangrijke collectieve goederen veiligstellen of nodig zijn voor het voortbestaan van de maatschappij.

Arendt waarschuwt dat leugens ook risicovol zijn, zeker in een democratie. Politieke leugens maken het moeilijker om op politici te kunnen vertrouwen en ze verantwoordelijk te houden. Om democratische politiek te kunnen voeren moet bovendien het volk zichzelf kunnen begrijpen op een manier die niet te veel wordt vertekend door systematische verdraaiingen of verduisteringen van bijvoorbeeld de eigen geschiedenis. Feitelijke waarheden, zoals wie een oorlog begonnen is en waarom, zijn belangrijk voor dit zelfbegrip. Maar ze zijn ook kwetsbaar. Politici kunnen feiten gemakkelijk manipuleren door hun status te reduceren. Een feitelijke waarheid wordt dan “ook maar een theorie” of “ook maar een mening” genoemd. Ondanks die kwetsbaarheid is een enkele leugen meestal geen groot politiek probleem omdat de waarheid na verloop van tijd wel boven komt drijven. Het echte gevaar ontstaat als leugens stelselmatig worden verteld en herhaald, zoals in gevallen van systematische propaganda.

Het is lastig om een heel web van leugens langdurig in stand te houden. Als politieke propaganda leugenachtig is, is het primaire probleem niet zozeer dat het volk onwaarheden gaat geloven. Politieke propaganda dient volgens Arendt vaak eerder om het publiek aan zichzelf te laten twijfelen, of het moeilijker te maken een mening te vormen die gebaseerd is op feiten. Dit maakt het publiek afhankelijker van autoriteiten voor de meningsvorming. Systematische leugens vervreemden burgers van hun eigen leefwereld. Zo kan propaganda over bijvoorbeeld de nationale geschiedenis die de eigen rol van een volk verheerlijkt en fouten ontkent de democratie beschadigen.

Arendt ziet in massamedia (televisie, radio, pers) en in de politieke omstandigheden in haar tijd (tijdens en na de Tweede Wereldoorlog) een problematische neiging tot groepsdenken. Dat kan ervoor zorgen dat burgers omringd worden door leugens die verkeerde houdingen en handelingen normaliseren en zo hun gemeenschappelijke gevoel van realiteit kunnen ondermijnen. Burgers vervreemden van hun eigen ervaring en worden vatbaar voor nog verdere manipulatie. Zo wordt het hen onmogelijk gemaakt om zelf nog goed te denken. Publieke leugens hebben een grenzeloos karakter. Zij creëren een vervangende wereld waarin de waarheid wordt gedegradeerd tot een mening en leugenaars in hun leugens gaan geloven.

De feitelijke waarheid en de verbinding met de eigen ervaring van mensen moet daarom beschermd worden tegen systematische leugens. In tegenstelling tot Lippmann heeft Arendt een fundamenteel vertrouwen in de persoonlijke ervaring als basis om te kunnen navigeren in de wereld. Arendt ziet hier (weer in tegenstelling tot Lippmann) ook een cruciale rol voor de vrije en kritische pers en andere onafhankelijke instituties zoals universiteiten en rechtspraak. Zij kunnen schadelijke propaganda tegenspreken en burgers helpen zelf goed te blijven denken.

Hannah Arendt, ‘Waarheid en politiek’, in: *Tussen verleden en toekomst*, vert. Willem Visser (1997 [1968]), [pp]

De nationale regeringspropaganda heeft meer dan één truc geleerd van het bedrijfsleven en de reclametechnieken van Madison Avenue. Beelden die bedoeld zijn voor binnenlandse consumptie, als onderscheiden van leugens die op een buitenlandse vijand zijn gericht, kunnen voor iedereen een realiteit worden en in de eerste plaats voor de image-builders zelf, voor wie, terwijl ze nog volop bezig zijn met de ontwikkeling van hun ‘producten’, louter de gedachte aan het mogelijke aantal van hun slachtoffers al overweldigend is. De scheppers van het bedrieglijke beeld, die de verborgen propagandisten ‘inspireren’, weten ongetwijfeld nog steeds dat ze een vijand op sociaal of nationaal niveau willen misleiden, maar het resultaat is dat een hele groep mensen, en zelfs complete naties, hun positie zullen bepalen aan de hand van een web van leugens en halve waarheden waarin hun leiders hun tegenstanders wilden verstrikken.

Wat daarna gebeurt, volgt bijna automatisch. De belangrijkste inspanning van zowel de misleide groep als de misleiders zelf zal erop gericht zijn om het propagandabeeld intact te houden, en dat beeld wordt niet zozeer door de vijand en door werkelijk vijandige belangen bedreigd, als wel door de mensen binnen de groep zelf die erin slaagden aan de betovering ervan te ontsnappen en erop staan dat feiten en gebeurtenissen die niet met dat beeld overeenstemmen besproken worden. De moderne geschiedenis wemelt van de gevallen waarin sprekers van feitelijke waarheid als gevaarlijker en zelfs vijandiger werden beschouwd dan de echte tegenstanders. ...

Binnen ons huidige systeem van wereldwijde communicatie, dat een groot aantal onafhankelijke naties omvat, is geen enkele bestaande kracht groot genoeg om een 'image' duurzaam te maken. Beelden hebben dus een relatief korte levensverwachting; ze kunnen ontploffen wanneer het even tegenzit en de realiteit zich weer *en plein public* manifesteert, maar ook daarvoor al, want fragmenten van feiten verstoren voortdurend de propagandaoorlog tussen conflicterende beelden of brengen hem tot staan. Dit is echter niet de enige manier of zelfs maar de belangrijkste manier waarop de realiteit wraak neemt op hen die haar durven trotseren. De levensverwachting van beelden zou zelfs niet substantieel vergroot kunnen worden onder een wereldregering of een andere moderne versie van de Pax Romana. Dit wordt het best geïllustreerd door de relatief gesloten systemen van totalitaire regeringen en dictaturen met één partij, die natuurlijk veruit de effectiefste instellingen zijn op het terrein van ideologieën en images afschermen van de invloed van realiteit en waarheid. ...

Het probleem van zulke systemen is dat ze voortdurend de onwaarheden moeten veranderen die ze als vervanging voor het ware verhaal aanbieden; veranderende omstandigheden vereisen de vervanging het ene geschiedenisboek door het andere; de vervanging van pagina's in encyclopedieën en naslagwerken, de verdwijning van bepaalde namen waarvoor voordien onbekende of minder bekende in de plaats komen. En hoewel deze voortdurende instabiliteit niet aanduidt wat de waarheid zou kunnen zijn, is ze zelf een indicatie, een krachtige indicatie, voor het leugenachtige karakter van alle publiekelijk gedane uitingen over de feitelijke wereld. Er is vaak opgemerkt dat het zekerste langetermijneffect van brainwashing een specifiek type cynisme is, namelijk de absolute weigering om in welke waarheid dan ook te geloven, ongeacht hoe goed die waarheid is onderbouwd. Met andere woorden; het resultaat van een consistente en totale vervanging van feitelijke waarheid door leugens is niet dat de leugen voortaan als waarheid wordt aanvaard en de waarheid als leugen in diskrediet wordt gebracht, maar dat het kompas waarmee we onze positie in de reële wereld bepalen – en de categorie van waarheid versus onwaarheid is een van de geestelijke middelen daartoe – wordt vernietigd.

En er is geen remedie tegen dit probleem. Het is slechts de andere kant van de verwarrende contingentie van alle feitelijke realiteit. Aangezien alles wat werkelijk heeft plaatsgevonden in het domein van de menselijke aangelegenheden net zo goed anders had kunnen zijn, zijn de mogelijkheden tot liegen grenzeloos, en deze grenzeloosheid zorgt er uiteindelijk voor dat het systematische liegen zichzelf vernietigt. ...

Het is duidelijk dat feiten niet veilig zijn in de handen van de macht, maar het punt hier is dat macht op grond van haar aard nooit een vervanging kan voortbrengen voor de zekere stabiliteit van de feitelijke realiteit die, omdat ze voorbij is, tot een dimensie is geworden die buiten ons bereik ligt. Feiten laten zich gelden door hardnekkig te zijn, en hun broosheid wordt op merkwaardige wijze gecombineerd met een grote veerkracht – dezelfde onomkeerbaarheid die het kenmerk bij uitstek is van al het menselijk handelen.

Feiten zijn in hun hardnekkigheid superieur aan macht; ze zijn minder efemeer dan machtsformaties, die ontstaan wanneer mensen zich met een doel aaneensluiten en verdwijnen als dat doel is bereikt of teloorgegaan. Dit efemere karakter maakt macht tot een zeer onbetrouwbaar instrument voor het bewerkstelligen van bestendigheid van welk type dan ook, zodat niet alleen waarheid en feiten onzeker zijn in haar handen, maar ook onwaarheid en non-feiten. De politieke houding ten aanzien van feiten moet eigenlijk het zeer smalle pad bewandelen tussen enerzijds het gevaar ze te beschouwen als het resultaat van een noodzakelijke ontwikkeling die mensen niet konden verhinderen en waar ze dus niets meer aan kunnen doen, en anderzijds het gevaar die feiten te ontkennen, ze zo te manipuleren dat ze uit de wereld verdwijnen.

4.5.4 Kwestie 3: Hoe moeten we het belang van waarheid afwegen tegen de vrijheid van meningsuiting?

Bij de derde kwestie staat de balans tussen het belang van waarheid en de vrijheid van meningsuiting centraal. Niemand zal ontkennen dat beide belangrijk zijn in een democratie, maar ze kunnen op gespannen voet met elkaar staan. Als sommige onwaarheden ondermijnend zijn voor de democratie, moet een overheid dan ingrijpen en de vrijheid om ze te uiten inperken?

In standpunt 1 komt de Britse filosoof John Stuart Mill (1806–1873) aan bod, een van de bekendste verdedigers van de vrijheid van meningsuiting. In standpunt 2 komt een tekst van de Amerikaanse filosoof Kay Mathiesen aan bod waarin zij zich afvraagt of de vrijheid van meningsuiting ook onware en misleidende informatie zoals nepnieuws moet beschermen.

4.5.4.1 Standpunt 1: Vrijheid van meningsuiting draagt bij aan waarheid (Mill)

John Stuart Mill staat bekend als een utilist en een liberaal. Als utilist gelooft hij dat een handeling ethisch juist is als deze leidt tot het grootste geluk voor het grootste aantal mensen. Als liberaal meent hij dat het geluk van de samenleving het best gegarandeerd kan worden door een overheid die haar burgers zoveel mogelijk vrijlaat. In deze context introduceert hij het schadeprincipe (*harm principle*): het principe dat mensen en overheden enkel mogen ingrijpen in iemands vrijheid, tegen diens wil, om schade aan iemand anders te voorkomen.

In zijn werk *Over vrijheid (On Liberty)* verdedigt hij dit principe en de persoonlijke vrijheid. Volgens Mill is de vrijheid van meningsuiting van groot belang voor maatschappelijke vooruitgang. Het schadebeginsel moet dan ook zeer voorzichtig worden toegepast: belediging of misleiding zijn op zichzelf nog geen voldoende reden om uitingen te verbieden. Mill wil ook niet dat meningen worden gecensureerd omdat zij impopulair zijn. Alleen als uitingen vrijwel zeker en onmiddellijk zullen leiden tot geweld of andere misdadige handelingen – als het risico op forse schade dus groot is – moeten ze verboden worden.

John Stuart Mill, *Over vrijheid*, vertaald door Wessel Krul (Amsterdam: Boom, 2023 [1859]), [pp]

Mill opent zijn betoog met een argument dat een regering nooit het recht heeft om meningsuiting te beheersen, ook niet als daarvoor slechts één individu de mond gesnoerd zou moeten worden, omdat

het bijzondere kwaad van de onderdrukking van de meningsuiting is dat daardoor de mensheid als geheel iets ontnomen wordt, het nageslacht evengoed als de huidige generatie, en niet alleen de aanhangers van deze mening, maar nog meer de mensen die het er niet mee eens zijn. Als het gaat om een juiste mening, ontnemt men de laatstgenoemden de mogelijkheid om hun verkeerde ideeën door de waarheid te vervangen. Als het een onjuiste mening betreft missen zij, wat een bijna even groot goed is, het duidelijker inzicht en de levendiger indruk van de waarheid, die het gevolg zijn van een confrontatie met vergissingen.

Mill vervolgt met een betoog waarin hij de verschillende opties langsgaat: ofwel de mening die men wil onderdrukken is onwaar, of deze is waar, of deze is gedeeltelijk waar. In alle gevallen hebben we volgens Mill reden om te denken dat het openlijk uiten van deze mening ons uiteindelijk dichterbij de waarheid zal brengen. Vrijheid van meningsuiting helpt de gezamenlijke zoektocht naar waarheid en inperking van die vrijheid belemmert die zoektocht.

Ten eerste is er de mogelijkheid dat de mening die men door het gezag wil laten onderdrukken waar blijkt te zijn. De mensen die deze mening willen laten onderdrukken ontkennen natuurlijk dat dit zo is. Zij zijn echter niet onfeilbaar. Zij hebben niet het gezag om de kwestie namens de hele mensheid te beslissen en ieder ander de mogelijkheid te ontnemen om erover te oordelen. Als men weigert naar een opvatting te luisteren, omdat men ervan overtuigd is dat zij niet waar is, betekent dit dat men de eigen zekerheid gelijkstelt met de absolute zekerheid. Elk stilleggen van een discussie is een aanmatiging van onfeilbaarheid. ...

Er bestaat het grootste verschil tussen de veronderstelling dat een mening juist is, omdat zij nooit is weerlegd, en de constatering dat zij waar is met de bedoeling om niet toe te staan dat men haar aanvalt. Juist een volledige vrijheid om onze opvattingen tegen te spreken en te weerleggen, is de beslissende voorwaarde die ons het recht geeft om aan te nemen dat ze waar zijn en naar dit inzicht te handelen. Er bestaat voor een wezen met slechts menselijke vermogens geen andere manier om enige redelijke zekerheid te krijgen dat hij gelijk heeft. ...

Laten we nu beginnen met het tweede gedeelte van ons betoog, en niet langer uitgaan van de gedachte dat de heersende opvattingen onjuist zijn. Stel dat ze waar zijn. Laten wij dan nu onderzoeken hoeveel er deugt van de manier waarop men ermee omgaat, zolang deze waarheden niet vrij en openlijk aan kritiek kunnen worden blootgesteld. Met hoeveel tegenzin iemand die ergens krachtig van overtuigd is ook toegeeft dat hij ongelijk heeft, hij zou toch moeten inzien dat zijn mening een dood dogma en niet de levende waarheid is, wanneer zij niet dikwijls grondig en onbevreesd ter discussie wordt gesteld.

Er zijn mensen (gelukkig niet meer zoveel als vroeger) die tevreden zijn als iemand zonder aarzeling instemt met wat zij als waar beschouwen, ook al heeft hij geen enkele kennis van de grondslag van die opvatting, en al zou hij die zelfs tegen de oppervlakkigste bezwaren niet overeind kunnen houden. Wanneer zulke mensen hun opvattingen eenmaal op erkend gezag hebben aangenomen, denken

zij als vanzelf dat er niets goeds, maar wel allerlei onheil uit kan voortkomen, zodra men toelaat dat ze aan kritiek worden blootgesteld. Waar hun invloed overheerst, maken zij het bijna onmogelijk dat de gangbare opvattingen na verstandig overleg worden verworpen. Soms gebeurt dit toch, maar dan op een onbezonnen en onoordeelkundige manier. Het is immers zelden mogelijk om de discussie volkomen tot zwijgen te brengen. Als die eenmaal ergens vat op heeft gekregen, worden gangbare meningen die niet op een beredeneerde overtuiging berusten gemakkelijk door de geringste schijn van een tegenargument aan het wankelen gebracht. Laten we deze mogelijkheid afwijzen – de veronderstelling dat iemands opvattingen waar zijn, terwijl hij ze aanhangt als een vooroordeel, als een geloof dat losstaat van alle redenering, en zelfs de overbodigheid daarvan bewijst. Dit is niet een manier waarop een redelijk mens van de waarheid overtuigd moet zijn. Zo kent men de waarheid niet. Een waarheid die men alleen op deze manier kent is slechts een andere vorm van bijgeloof, dat zich toevallig hecht aan woorden die de waarheid uitdrukken. ...

Ik moet nog een derde reden aan de orde stellen waarom een verscheidenheid van opvattingen voor de mensheid voordelig zal blijven, tot zij een stadium in haar verstandelijke ontwikkeling heeft bereikt dat op het ogenblik nog onafzienbaar ver van ons verwijderd ligt. Tot dusverre hebben wij het slechts over twee mogelijkheden gehad: de gangbare opvatting is mogelijk verkeerd, en dan bestaat er een andere die juist is, of de gangbare opvatting is juist, en dan is een confrontatie met de tegengestelde dwaling onmisbaar om een helder begrip en een indringend besef te krijgen van de waarheid. Maar er is een situatie die veel vaker voorkomt dan een van deze twee, namelijk dat van twee tegenstrijdige stellingen niet de ene waar is en de andere onwaar, maar dat ze de waarheid onderling verdelen. De afwijkende opvatting is dan nodig om de rest van de waarheid aan te vullen, die in het gangbare standpunt slechts ten dele ligt opgesloten. De gangbare opvattingen over onderwerpen die niet met de zintuigen waarneembaar zijn, zijn dikwijls waar, maar zelden of nooit de hele waarheid. Ze zijn een deel van de waarheid, soms een groot, soms een klein deel, maar altijd zijn ze overdreven, vervormd en losgemaakt van de waarheden waarmee ze moeten samengaan en die moeten aangeven waar hun grenzen liggen. ...

Ik geef toe dat de neiging om sektarisch te worden, die eigen is aan alle opvattingen, niet wordt genezen door een zo vrij mogelijke discussie. Zij wordt er juist vaak door versterkt en verbitterd. De waarheid die men had moeten inzien maar niet herkent, wordt des te heftiger verworpen, omdat zij wordt verkondigd door mensen die men als zijn vijanden beschouwt. Deze botsing van meningen oefent haar heilzame werking dan ook niet uit op de verstokte partijganger, maar op de kalme en belangeloze toeschouwer. Niet het heftige conflict tussen delen van de waarheid, maar het stilzwijgend onderdrukken van de helft ervan is het kwaad dat wij het meeste moeten vrezen. Zolang mensen gedwongen worden om naar beide partijen te luisteren, is er altijd hoop. Pas wanneer zij een van de beide kanten veronachtzamen, verharderen dwalingen tot vooroordelen, en heeft de waarheid zelf niet langer de werking van een waarheid, omdat zij wordt overdreven tot onwaarheid. De waarheid heeft geen kans zolang niet elke kant ervan, elke opvatting die een deel van de waarheid belichaamt, advocaten vindt en bovendien op zo'n manier wordt verdedigd dat men ernaar luistert. Slechts weinig geestelijke gaven zijn immers zeldzamer dan het vermogen om een verstandig oordeel te vellen over twee zijden van een probleem, terwijl slechts één ervan door een advocaat wordt vertegenwoordigd.

We hebben nu gezien dat vrijheid van mening en vrijheid van meningsuiting voor het geestelijk welzijn van de mensheid (waarop elk ander welzijn berust) om vier verschillende redenen noodzakelijk zijn.

4.5.4.2 Standpunt 2: Vrijheid van meningsuiting geeft geen reden om onwaarheden te beschermen (Mathiesen)

Er is veel gediscussieerd over Mills standpunt. Vooral als het gaat om vragen rondom onware en misleidende informatie lijkt Mill optimistisch. Is het aannemelijk dat de waarheid inderdaad uiteindelijk komt bovendrijven? En zo niet, kan onware of misleidende informatie dan gevolgen hebben die zo kwalijk zijn dat ze ingrijpen toch kunnen rechtvaardigen? In de volgende tekst bespreekt Kay Mathiesen deze vraag met het oog op nepnieuws.

Nepnieuws is een vorm van desinformatie (zie 2.3). Eén van de problemen met nepnieuws is dat de definitie omstreden is. De term wordt soms ook gebruikt om satirisch nieuws aan te duiden, of om legitieme media weg te zetten als onbetrouwbaar. Filosofen zijn het er verder niet over eens of het gemaakt en verspreid moet zijn met de overtuiging dat het onwaar is, of met de bedoeling te misleiden (zie ook 2.3 over des- en misinformatie). Mathiesen houdt de volgende kenmerken aan: nepnieuws wil mensen laten denken dat de bron een legitieme nieuwsbron is, het is gemaakt zonder zorg om de waarheid, en het is ontworpen om viraal te gaan op online sociale netwerken. Nepnieuws is schadelijk,

aangezien het kan leiden tot onware overtuigingen, wantrouwen in media en andere instituties, polarisatie en soms ondermijning van democratische besluitvorming (via misleiding en wantrouwen). Er zijn daarom volgens Mathiesen goede redenen om te overwegen de vrijheid om nepnieuws te verspreiden in te perken, bijvoorbeeld door het te markeren of labelen, te verwijderen, of zelfs strafbaar te stellen.

Dat lijkt op censuur die ingaat tegen de vrijheid van meningsuiting. Maar Mathiesen betoogt dat de standaardargumenten vóór vrijheid van meningsuiting niet opgaan voor nepnieuws. Het creëren van nepnieuws is geen directe uiting van iemands gedachten, projecten, of manier van leven die we zouden waarderen als een belangrijk onderdeel van persoonlijke autonomie. Het draagt ook niet bij aan de autonomie van de ontvanger, maar is eerder misleidend en manipulatief op een manier die juist afdoet aan die autonomie. Bovendien draagt nepnieuws op geen enkele significante manier bij aan nut, waarheid of democratie.

Kay Mathiesen, "Fake News and the Limits of Freedom of Speech," In *Media Ethics, Free Speech, and the Requirements of Democracy*, geredigeerd door Carl Fox en Joe Saunders, 161–79. New York: Routledge, 2019.

Mill's argument against censorship is particularly relevant in the context of fake news. The primary justification for censoring fake news is that it is false both in content and presentation and that it causes harm because of it. Mill's argument specifically focuses on those who would suppress or stigmatise speech on the grounds that it is false. I do not have the space to go into the nuances of Mill's argument here, but his core argument against censorship is easily stated. According to Mill, we should not suppress speech because, first, it may be true or contain some truth in it, and second, even if wholly false, we will be better off if we engage in discussion and debate of the view. The first part of Mill's argument focuses on the informational value of speech (hearer interest), the second part focuses on the deliberative value of speech (group interest).

Mill's argument does not provide a reason to avoid censoring fake news, however. First, there is little to no chance that fake news is true or even partially true. Given that the stories are invented, it would be mere chance if they described some actual state of affairs. Of course, there are typically some factual statements in fake news stories – for example, that Donald Trump is running for president and that Francis is Pope. But, these banal facts are to be found in numerous other publications and do not constitute any extra epistemic value of the work. Second, fake news is likely to make it more difficult to debate legitimate differences of opinion. It is not as if there are an insufficient number of opinions that we need to make up false stories for us to debate about. Indeed, there is some evidence that, at least in the case of fake news used as part of a disinformation campaign, the goal of fake news producers is to distract people with false targets and draw people into fake debates.

Free speech on issues of public concern is often defended as necessary for informed collective decision-making in a democracy⁸ Fake news clearly falls within the category of "public speech" – i.e., speech that is relevant to public discussion of shared responsibilities as democratic decision makers. Given the above arguments, it is fairly easy to see that fake news does not find its value in the ways it supports democratic decision-making. Fake news neither provides a voice for people who wish to contribute to the debate (since the producers do not actually believe it), nor does it provide a source of information for decision-making (since it is false), nor does it provide an opportunity for discussion of important values (since it is typically presented as factual and it distracts from genuine questions of discussion).

I have argued that fake news is not "special" in the same way as other types of speech, and for this reason, it is in principle permissible to engage in various forms of interference with the creation and distribution of it – from straight-out banning to labelling. This does not show, however, that any particular kind of interference would be a good idea in practice. First of all, some kinds of interventions may be ineffective. Secondly, some interventions may have other consequences that are worse, all things considered, than the problem that we are trying to solve. Whether either of these is true in the case of any particular intervention is largely an empirical question, which is not the focus of this paper. Thirdly, some may concede that while there is nothing wrong with censoring fake news itself, we shouldn't do it because then we run the risk of interfering with speech that should not be censored. This may depend, like the first two objections, on the empirical question of whether we can identify fake news with sufficient precision. Or, it may rely on a more general slippery slope argument. Admittedly, all these issues would need to be addressed in order to definitively show that censoring fake news is morally permissible. However, I think it is sufficient progress if this paper has been able to show that the standard arguments in favour of the freedom of expression do not apply to fake news.

⁸ Bijvoorbeeld door denkers als Habermas en Mouffe uit 4.1.

4.5.5 Eindtermen bij thema 4

25. De kandidaten kunnen de opvattingen van Habermas, Mouffe, Lippmann, Arendt, Mill en Mathiesen over democratisch denken uitleggen, vergelijken, toepassen en evalueren. Daarbij kunnen zij betrekken:

- welke rol waarheid in democratische politiek speelt: gerichtheid op waarheid en begrip is cruciaal voor democratie (Habermas) of gerichtheid op waarheid in politieke setting is ondemocratisch (Mouffe);
- in hoeverre propaganda verenigbaar is met democratie: propaganda is nodig voor democratie (Lippmann) of propaganda kan democratie ondermijnen (Arendt);
- hoe het belang van waarheid moet worden afgewogen tegen de vrijheid van meningsuiting: vrijheid van meningsuiting draagt bij aan waarheid (Mill) of vrijheid van meningsuiting geeft geen reden om onwaarheden te beschermen (Mathiesen).

Kwestie 1: Welke rol speelt waarheid in democratische politiek?

26. De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat nepnieuws en fragmentering van het informatielandschap een probleem zijn voor het democratisch proces. Daarbij kunnen zij betrekken:

- de begrippen 'democratie' en 'deliberatie';
- een uitleg van negatieve gevolgen van fragmentatie, zoals dat burgers niet meer precies weten waar ze op stemmen en dat ze niet meer goed kunnen samenwerken;
- een uitleg van deliberatieve democratie, waarin overleg en argumentatie centraal staan.

27. De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens Habermas een gerichtheid op waarheid en begrip cruciaal voor democratie is. Daarbij kunnen zij betrekken:

- Tekstfragment 16: Jürgen Habermas, Een nieuwe structuurverandering van het publieke domein, Boom 2023;
- de begrippen 'publieke sfeer' en 'instrumentele en communicatieve rationaliteit';
- een uitleg van de publieke sfeer en dat burgers in een democratie omwille van het algemeen belang vrije toegang moeten hebben tot het debat in de publieke sfeer;
- een uitleg van communicatieve rationaliteit als redelijkheid van de publieke sfeer, die bereidheid vereist om eigen standpunten ter discussie te stellen en met geïdealiseerde aannames consensus te bereiken;
- een uitleg dat sociale media volgens Habermas de publieke sfeer en de openbare politieke communicatie verstoren;
- Habermas' argumentatie dat een mediastructuur die inclusieve openbaarheid en deliberatieve menings- en wilsvorming mogelijk maakt een grondwettelijke verplichting is.

28. De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens Mouffe een gerichtheid op waarheid in politieke setting ondemocratisch is. Daarbij kunnen zij betrekken:

- tekstfragment 17: Chantal Mouffe, Deliberative democracy or agonistic pluralism, Institut für Höhere Studien 2000;
- de begrippen 'agonistisch pluralisme', 'antagonisme', 'hegemonie' en 'radicale democratie';
- een uitleg van Mouffes kritiek op deliberatieve democratie omdat die ontkennt wat politiek is, en deze ontkenning van onuitroeibare machtsrelaties ondemocratisch is;
- Mouffes argumentatie voor het transformeren van antagonistische in agonistische politiek en voor het mobiliseren van passie voor democratische doelen;
- een uitleg van Mouffes nadruk op verschil en conflict opdat machtsrelaties worden verhelderd in plaats van verdoezeld.

Kwestie 2: In hoeverre is propaganda verenigbaar met democratie?

29. De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren wat propaganda is. Daarbij kunnen zij betrekken:

- het begrip 'propaganda';
- een uitleg van de smalle negatieve definitie van propaganda en van de bredere en neutralere definitie van propaganda.

30. De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat propaganda volgens Lippmann nodig is voor democratie. Daarbij kunnen zij betrekken:

- tekstfragment 18: Walter Lippmann, Public Opinion, Macmillan 1922;

- de begrippen 'propaganda', 'publieke opinie' en 'manufacture of consent';
- een uitleg van Lippmanns opvatting van kennis van de realiteit en de rol die verbeelding en opinies daarin spelen;
- een uitleg van Lippmanns opvatting over de afhankelijkheid van media vanwege epistemische beperking, de feilbaarheid en kwetsbaarheid voor manipulatie van publieke opinies;
- Lippmanns argumentatie dat politieke leiders en ambtenaren de noodzakelijke taak om onafhankelijke informatie over centrale kwesties via propaganda te 'framen' om de publieke opinie zo beïnvloeden dat democratie kan floreren.

31. De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat propaganda volgens Arendt democratie kan ondermijnen. Daarbij kunnen zij betrekken:

- tekstfragment 19: Hannah Arendt, Waarheid en politiek, Octavio 2023 [1968];
- een uitleg van Arendts opvatting over de spanning tussen waarheid en politiek, dat politieke leugens gerechtvaardigd kunnen zijn, maar risicovol en als systematische propaganda gevaarlijk;
- een uitleg van Arendts opvatting dat leugenachtige propaganda burgers afhankelijk maakt van autoriteiten, hen van de (leef)wereld en waarheid vervreemdt en de democratie beschadigt;
- een uitleg van Arendts opvatting dat massamedia tot groepsdenken leiden, kwetsbaar maken voor manipulatie en het onmogelijk maken om te denken, en dat onafhankelijke instituties cruciaal zijn om schadelijke propaganda tegen te houden.
- Arendts argumentatie dat regeringspropaganda de realiteit kan vervangen, maar dit om verschillende redenen niet duurzaam kan zijn.
- Arendts argumentatie dat systematisch liegen niet tot aanvaarding van de leugens leidt, maar tot cynisme, vernietiging van het geestelijke kompas en uiteindelijk van het systematisch liegen zelf, en wat daarom wel een juiste politieke houding ten aanzien van feiten is.

Kwestie 3: Hoe moeten we het belang van waarheid afwegen tegen de vrijheid van meningsuiting?

32. De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens Mill vrijheid van meningsuiting bijdraagt aan waarheid. Daarbij kunnen zij betrekken:

- tekstfragment 20: John Stuart Mill, Over vrijheid, Boom 2023 [1859];
- de begrippen 'utilisme', 'liberalisme', 'schadebeginsel';
- een uitleg van Mills opvattingen over het belang van vrijheid van meningsuiting voor maatschappelijke vooruitgang en over de toepassing van het schadebeginsel;
- Mills argumentatie dat een regering nooit het recht heeft om vrije meningsuiting te beheersen omdat het onderdrukken van meningen problematisch is voor het bereiken van de waarheid;
- Mills argumentatie dat vrijheid van meningsuiting noodzakelijk is voor het geestelijk welzijn van de mensheid omdat mensen feilbaar zijn, onjuiste opvattingen een element van waarheid kunnen bevatten, vooroordelen geen rationele gronden voor waarheid bieden en de opkomst verhinderen van oprechte overtuiging uit redelijke overwegingen of persoonlijke ondervinding en omdat gedeeltelijke waarheden kunnen worden aangevuld tot hele waarheden.

33. De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens Mathiesen vrijheid van meningsuiting geen reden geeft om onwaarheden te beschermen. Daarbij kunnen zij betrekken:

- tekstfragment 21: Kay Mathiesen, Fake News and the Limits of Freedom of Speech, Routledge 2019;
- de begrippen 'nepnieuws', 'epistemische waarde';
- een uitleg van de kenmerken van nepnieuws volgens Mathiesen en haar opvatting dat censuur moet worden overwogen omdat de standaardargumenten voor vrijheid van meningsuiting (autonomie, waarheid en democratie) niet opgaan voor nepnieuws;
- Mathiesens argumentatie dat Mills schadebeginsel toestaat nepnieuws te censureren omdat er nauwelijks kans is dat nepnieuws epistemisch waardevolle waarheid bevat en nepnieuws discussie over legitieme meningsverschillen bemoeilijkt;
- Mathiesens argumentatie dat nepnieuws democratische besluitvorming niet ondersteunt omdat het geen oprechte stem in het debat is, geen goede informatie biedt en afleidt van echte discussiepunten, maar dat censuur van nepnieuws onwenselijk kan zijn omdat interventies ineffectief kunnen zijn, kwalijkere bijwerkingen kunnen hebben en er risico bestaat dat meningsuiting wordt beperkt die niet gecensureerd zou mogen worden.

4.6 Thema 5 denken als individu in een sociale wereld

4.6.1 Inleiding

In voorgaande thema's is gebleken dat ons individuele denken op allerlei manieren door anderen, via media en in een democratische samenleving beïnvloed wordt. We zijn grotendeels van elkaar en onze omgeving afhankelijk voor onze kennis. Daar kleven risico's aan: niet iedereen is oprecht, media kunnen ons denken en handelen op onbewuste wijze vormen, propaganda, nepnieuws en fragmentatie van de publieke sfeer liggen op de loer.

Hieruit zou het beeld kunnen ontstaan dat je als individu hulpeloos bent, overgeleverd aan anderen en aan grotere sociale invloeden. Dit thema keert daarom terug naar het individu. Wat kun je als individu doen om te denken in een sociale wereld en niet ten prooi te vallen aan allerlei vervormende en misleidende invloeden? We bespreken drie opties om de epistemische uitdagingen van een complex en soms vervuild informatielandschap het hoofd te bieden. In standpunt 1 stelt Linda Zagzebski dat individuen intellectuele deugden moeten ontwikkelen, in standpunt 2 legt Neil Levy de nadruk op het aanpakken van de epistemische omgeving en bij standpunt 3 bespreekt Eve Kitsik hoe we autonomie kunnen herwinnen door gezamenlijk de ideeën en termen in onze epistemische omgeving te herzien.

4.6.1.1 Standpunt 1: We moeten intellectuele deugden cultiveren (Zagzebski)

Een herziening van het ideaal van intellectuele autonomie vinden we bij de Amerikaanse filosoof Linda Zagzebski (1946–): de beste manier om intellectueel autonoom te zijn is door jezelf niet geheel onafhankelijk te maken van anderen, maar om je intellectuele vermogens (perceptie, redeneervermogen, herinnering, etc.) zo goed mogelijk in te zetten. Dit komt neer op het ontwikkelen van intellectuele deugden: aangeleerde karaktereigenschappen en houdingen die je tot een goede denker maken en kennisverwerving faciliteren, zoals ruimdenkendheid, een kritische houding, vasthoudendheid, durf enzovoorts. Intellectuele deugden helpen weerstand te bieden aan misleiding of propaganda. We moeten daarbij waken voor intellectuele ondeugden als bekrompenheid, bevooroordeeldheid, slordigheid, onachtzaamheid, starheid, intellectuele arrogantie enzovoorts.

We dragen volgens Zagzebski een zekere verantwoordelijkheid voor het ontwikkelen van intellectuele deugden. Toch is het ontwikkelen ervan niet zo eenvoudig als het aanleren van een vaardigheid. Intellectuele deugdzaamheid vereist namelijk niet alleen bepaald gedrag, maar ook de juiste redenen en motivaties voor dat gedrag en een zekere mate van succes (bijvoorbeeld in het verwerven van gerechtvaardigde overtuigingen, kennis, begrip). Daarvoor zijn oefening, goede voorbeelden en de juiste motivatie nodig, net als bij het aanleren van morele deugden. Juist daarom kan een omgeving wel ook bijdragen aan het ontwikkelen van intellectuele deugden.

Linda Zagzebski, *Virtues of the Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), [pp]

What can be taught are skills such as the codified part of logic. Moral skills, such as procedures for grading fairly or processes for aiding famine-ridden countries that will have the desired effect can also be taught. What cannot be taught, or, at least, cannot be taught so easily, are intellectual virtues such as open-mindedness, the ability to think up an explanation for a complex set of data, or the ability to recognize reliable authority. These qualities are no more teachable than generosity or courage.

I propose that the stages of learning the intellectual virtues are exactly parallel to the stages of learning the moral virtues as described by Aristotle. They begin with the imitation of virtuous persons, require practice which develops certain habits of feeling and acting, and usually include an in-between stage of intellectual self-control (overcoming intellectual akrasia) parallel to the stage of moral self-control in the acquisition of a moral virtue. In both cases the imitation is of a person who has phronesis. If moral behavior is not strictly rule governed, there is no set of directions sufficient to lead one to act morally in every case. ... Intellectual behavior is no more rule governed than moral behavior. No set of rules is sufficient to tell us when to place intellectual trust in the reliability of another, or what a person with intellectual courage, perseverance, or discretion would do, and so on. For this reason imitation of the person with phronesis is important for acquiring both intellectual and moral virtues ...

Courage is often used as a paradigm case of a virtue. One acquires courage by imitating a courageous person. Such imitation involves training the feelings as well as learning how to identify those situations in which it is morally valuable, perhaps even compulsory, to face danger, and those in which it is not. Normally a stage follows in which the person knows what to do but lacks the ability to do it. Aristotle says such a person suffers from akrasia, or weakness of will. Gradually he learns to overcome

weakness and in more and more circumstances is able to act courageously even when the temptation not to do so is strong. At this stage he is a morally self-controlled person. It is only when courage becomes relatively easy for him and it is not necessary to fight strong contrary temptations that he can be correctly said to possess the virtue of courage. When he has been courageous for a long time, he may not even have to face contrary temptations at all and will eventually find courageous activity pleasant.

One learns how to believe the way she should rather than the way she wants in a way parallel to her learning how to act the way she should rather than the way she wants. And just as ultimately she learns to want to act the way she should, ultimately she learns to want to believe the way she should. She learns such intellectual virtues as open-mindedness, the ability to recognize reliable authority, and the ability to think up good explanations for a complex set of data by imitating persons who have these qualities to an exemplary degree. In many cases she has to overcome contrary inclinations, or what might be called intellectual akrasia, and will have to go through a stage of developing intellectual self-control before she masters the virtue. In most cases the acquisition of an intellectual virtue involves training the feelings. For example, the ability to recognize reliable authority partly involves having trained feelings that permit one to be a reliable judge of the intellectual trustworthiness of another. The affective responses involved in the judgment that certain people are reliable or trustworthy are both a partial cause and a partial reason for the judgment of their reliability. Ultimately, she finds herself wanting to trust a person whom she knows she should trust and not wanting to trust the untrustworthy or unreliable.

4.6.1.2 Standpunt 2: Onze omgeving is doorslaggevend voor wat we weten (Levy)

Onze informatieomgeving heeft op allerlei manieren invloed op wat we (kunnen) weten. Die omgeving kan vervuild of gemanipuleerd zijn (door desinformatie, bullshit, echokamers of propaganda). Eén manier om over de invloed van de omgeving op kennis te denken is naar analogie van de fysieke omgeving. Deze kan al dan niet goed gestructureerd, georganiseerd en schoon zijn. Dat geldt ook voor de informatieomgeving. Negatieve invloeden hierop kun je dan zien als epistemische 'milieuvervuiling': een verslechtering van onze informatieomgeving door vervuilende elementen zoals leugens en desinformatie.

De in Australië en Engeland werkzame Zuid-Afrikaanse filosoof Neil Levy (1967–) is kritisch op het idee dat we in een 'post-truth'-tijdperk zouden leven waarin grote groepen mensen niet meer geven om of geloven in waarheid. Hij verdedigt het standpunt dat veel van de epistemische problemen die we om ons heen zien niet te maken hebben met een gebrek aan intellectuele deugdzzaamheid of rationaliteit bij individuen, maar met de manier waarop onze informatieomgeving is ingericht. Bijna alle overtuigingen van mensen, ook de onware en gekke, kunnen worden verklaard doordat ze bepaalde bronnen meer vertrouwen dan andere. Dat vertrouwen kan voor henzelf helemaal rationeel en gerechtvaardigd zijn.

Net als Thomas Reid (zie 2.1) gelooft Levy dat mensen fundamenteel sociale denkers zijn: we baseren veel van onze overtuigingen op getuigenissen van anderen en vaak is getuigenis de enige manier om aan kennis over een onderwerp te komen. Maar dit gegeven maakt ons ook kwetsbaar voor misleiding. Kritisch denken helpt niet en kan soms zelfs averechts werken als het omslaat in epistemische arrogantie. Als we beter geïnformeerde mensen willen, zullen we de vervuilde omgeving moeten gaan schoonmaken en reorganiseren – maar hoe?

Neil Levy, "It's our epistemic environment, not our attitude toward truth, that matters", *Critical Review* 35.1–2 (2023), 94–111.

Human beings have always been heavily dependent on testimony for flourishing in the world. Cultural evolution has been the evolution of epistemic tools and dispositions as much as of practices. With this epistemic dependence goes epistemic vulnerability: other people may seek to take advantage of us, or may simply be unreliable. We therefore filter testimony using cues for reliability and benevolence. We are sensitive to evidence of an informant's past unreliability, evidence that an informant shares our values, evidence that the testimony represents majority opinion (which is more likely to be correct), and evidence of expertise.

Nevertheless, the acceptance of bad beliefs is to be expected of rational agents under certain conditions. Climate-change scepticism is most prevalent among political conservatives, and this group also has the lowest trust in science more generally and in universities. Republicans identify science and universities with the left; increasingly, they are right. ... The net result is that conservatives do not see academics as benevolent, and therefore don't trust their opinions. They therefore seek alternative sources: apparent experts (or news sources they take to be sufficiently in touch with such experts) who share their values.

... For the conservative today, the rejection or downplaying of climate science is typically rational. No more than any other laypeople are conservatives in a position to assess the science for themselves; indeed, attempts to assess the evidence, even by scientists, are always themselves heavily dependent on trust and testimony. Instead, we are all dependent on the say-so of trusted sources. Rational agents do not arrogantly "do their own research"; they defer. It is no surprise that conservatives tend to downplay climate change when those whom they trust tell them that it is a hoax. Indeed, better-educated Republicans, and those who know more about science, are more, not less, likely to reject the science. More sophistication entails a better sense of who to defer to.

There are many bad beliefs out there, and many endorsements of bad beliefs. There's no reason to think that they arise from contempt or disregard for truth. Bad beliefs arise from rational processes: they reflect our cognitive processes working as they're supposed to – given bad inputs. ...

I have painted a picture in which ... bad beliefs arise from rational processes. Is this a more optimistic picture of current political reality than the post-truth account? At least in some ways it is. First, it might contribute to a reduction in political temperature and thereby open up hope for productive dialogue. They are not less rational than we are, nor less concerned with the truth. Moreover, it reveals how minds can be changed, sometimes surprisingly rapidly: alter the institutional cues for belief, bring people to trust more reliable sources, and minds can change almost at once. On the other hand, many of the tools beloved by philosophers, such as teaching critical thinking, are unlikely to be of much help. ...

Low trust in actually reliable sources is explanatorily central to bad beliefs, trolling, and the ludic acceptance of conspiracy theories. But it is difficult to restore trust when it is gone. It is especially difficult when bad actors—merchants of doubt and their allies—work to ensure that trust is kept at a low level. During the Covid pandemic, we saw that many people are ready to amplify the errors and ambiguities of epistemic authorities, not to mention engaging in outright deceit. An atmosphere of distrust is highly un conducive to eliciting trustworthy behavior. Scientists who are not trusted understandably find it difficult to venture into political territory that is hostile to them, and may come to feel contempt for those they see as obtuse. Since testimony and the structure of the epistemic landscape – the distribution of sources and of trust in sources – is so central to our functioning as epistemic agents, a solution to our epistemic predicament will focus on this environment. Today, we live in an epistemically polluted world: the very cues for epistemic reliability (credentials, consensus, track record, and so on) are widely mimicked and distorted by those with an interest in continued bad belief. Cleaning up that epistemic environment is a central task for those who would address our epistemic predicament and (thereby) some of our biggest challenges. Whether we can rise to this challenge remains an open question.

4.6.1.3 Standpunt 3: We kunnen autonomie herwinnen door samen onze begrippen te verbeteren (Kitsik)

Zagzebski legde de nadruk op het individu en zijn deugden, Levy op de informatieomgeving. Zijn er misschien manieren om onze individuele intellectuele vermogens te gebruiken en te versterken door invloed uit te oefenen op onze omgeving? De Estse filosoof Eve Kitsik (1985–) bespreekt een mogelijkheid daartoe, namelijk participerend begripsontwerp (*participatory conceptual engineering*). Het ontwerpen van begrippen (*conceptual engineering*) wordt vaak gezien als taak van de filosofie: het bewust vormgeven of aanpassen van de begrippen die we gebruiken om zo ons denken te verbeteren. Het kan daarbij gaan om het toevoegen van nieuwe begrippen of het verhelderen of verscherpen van de betekenis van bestaande begrippen.

In participerend begripsontwerp (*participatory conceptual engineering*) doen mensen mee aan het samen nadenken en discussiëren over hoe hun gedeelde concepten en taal beter kunnen worden. Zo kunnen zij intellectuele autonomie terugwinnen in interactie met hun omgeving, in een soort grassroots-filosofie.⁹

Kitsik vertrekt vanuit de spanning die ontstaat tussen epistemisch omgevingsdenken en respect voor intellectuele autonomie. Denkers zoals Levy die menen dat de omgeving het allerbelangrijkste is, doen volgens haar onvoldoende recht aan de invloed die mensen hebben of kunnen hebben op hun eigen overtuigingen. Deze spanning kan volgens Kitsik doorbroken worden wanneer we inzien dat mensen zelf kunnen bijdragen aan het verbeteren van de gedeelde epistemische omgevingen. Daarmee zijn we terug bij het begin van de syllabus. Kitsik zoekt naar een realistisch en genuanceerd ideaal van individuele intellectuele autonomie dat recht doet aan de aanwezigheid en invloed van onze informatieomgeving.

⁹ Dit kan ook een manier zijn om hermeneutisch onrecht te bestrijden (zie 2.3) en het kan een proces zijn dat de emanciperende werking van echokamers ondersteunt (zie 3.3).

Eve Kitsik, "Epistemic environmentalism and autonomy: the case of conceptual engineering", *Canadian Journal of Philosophy* 53.6 (2023), 487–501.

It is ... hard to accept that, for example, people who buy into conspiracy theories or harmful false gender stereotypes, or deny climate change, are just blameless victims of their epistemic environment. They should try and do better, and we should not approach engineering the epistemic environment in a way that fails to recognize that.

... My point is that the environmentalist should be careful not to lower the expectations for individuals' efforts too much, in light of their non-compliance, and that we should still strive for a situation where everyone is motivated and able to do their own part of the epistemic work.

Disregarding the duty of epistemic self-governance is another pitfall that conceptual engineers must also avoid, as they try to improve the linguistic environment. An engineer who undertakes to design a supportive linguistic environment that puts people's thoughts on the right tracks, without much effort on their own part, must bear in mind that people should themselves be responsible, reflective concept users – that this is their duty to their community. For example, people should put some work into making sense of their experiences, rather than settling on the first concept that pops into mind and sliding along on those tracks. ... We cannot scrutinize every concept we use; but surely, we should put more effort into scrutinizing those that guide our behavior in such important ways. Furthermore, we have a responsibility to be discerning about whom we look to, in matters of language. For example, when one's male friends and role models insist that "sexual harassment" should be used in a very narrow way, one should pause to question whether those informants are sincere and competent regarding the matter. Conceptual engineers should not proceed as if people had no such self-governance duties of their own as concept users. People's non-compliance with these duties should not lead us to do all the work for them; we should, instead, think about how to make them more able and willing to do this work.

The worries about self-governance as a right, an ideal, and a duty arise when the linguistic environment is created "from above," by some people – the experts and those in (formal and informal) power – for others. We might then well worry that some people exercise too much control over other people's mental lives; that we neglect the task of empowering people to flourish through self-governance; and that we fail to acknowledge ordinary language users' duty to reflect on their conceptual choices and thereby govern their own beliefs. So, what would conceptual engineering that respects epistemic autonomy as a right, an ideal, and a duty look like? I offer just one vision here. ...

Participatory conceptual engineering, then, means collective, open rational deliberation on how to improve the linguistic environment so that it would improve the concept users' beliefs and belieflike states. Participation in engineering one's linguistic environment does not have to take the form of writing an opinion piece or even a social media post (though it can take that form). One can participate in the public conversation in more low-key ways. For example, at a pub night with one's male friends, when others say that sexual harassment can only happen at the workplace, toward an employee by their direct boss, one can ask for and engage with the reasons for using language in this way. It does not require great expertise or intellectual capacity to participate in a reflective and openminded manner in some of the many conversations about language that happen around us all the time. Naturally, one cannot participate in all such conversations; those where one has relevant knowledge and those that affect one personally will have to take priority.

Participatory conceptual engineering respects epistemic autonomy as a right. The primary aim of the participants of such rational debate on concepts is not to govern other people's beliefs; it is, first and foremost, a self-regarding enterprise, where people each govern their own concepts and thereby beliefs, by participating in shaping the shared linguistic environment. Further, the emphasis in this kind of conceptual engineering is on explicit, respectful rational debate, not on getting one's preferred linguistic policies enforced, using the influence of celebrities or using social sanctions to change how people use language.

Participatory conceptual engineering is also a way of approaching the ideal of self-governance – of exercising rational control over one's beliefs. Such participation allows people to gain some rational control over their unreflective associations, judgments, and feelings that are not under their direct voluntary control. When we encourage and enable participatory conceptual engineering, we are thus helping people to live a good life, along the dimension of self-governance. Furthermore, participatory conceptual engineering helps us to honor self-governance as each person's duty. Participatory conceptual engineers do not take over other people's job of governing their beliefs. They are doing their own duty of governing their own beliefs – often the unreflective, apparently involuntary ones that they cannot govern

in a more direct way. They are also calling for others to do the same by joining them in the debate and participating in improving the linguistic environment.

4.6.2 Eindtermen bij thema 5

34. De kandidaten kunnen de opvattingen van Zagzebski, Levy en Kitsik over denken als individu in een sociale wereld uitleggen, vergelijken, toepassen en evalueren. Daarbij kunnen zij betrekken:

- dat we intellectuele deugden moeten cultiveren (Zagzebski);
- dat onze omgeving doorslaggevend is voor wat we weten (Levy);
- dat we autonomie kunnen herwinnen door samen onze begrippen te verbeteren (Kitsik).

35. De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat we volgens Zagzebski intellectuele deugden moeten cultiveren. Daarbij kunnen zij betrekken:

- tekstfragment 22: Linda Zagzebski, *Virtues of the Mind*, Cambridge University Press 1996;
- de begrippen 'intellectuele deugden' en 'intellectuele akrasia';
- een uitleg dat er volgens Zagzebski geen totale onafhankelijkheid nodig is voor intellectuele autonomie, maar wel de ontwikkelingen van intellectuele deugden, waar ook de omgeving aan kan bijdragen;
- Zagzebski's argumentatie dat intellectuele deugden niet goed kunnen worden onderwezen en dat het aanleren ervan verloopt volgens de fasen van het aanleren van morele deugden, door imitatie, oefening en zelfbeheersing en leren te willen geloven en handelen zoals je dat zou moeten doen.
- Zagzebski's argumentatie dat het nuttig is om de verwerving van intellectuele deugden te beginnen vanuit intellectuele ondeugden, met voorbeelden van intellectuele ondeugden en een beschrijving daarvan naar analogie van morele (on)deugden bij Aristoteles, via bewustwording en intellectuele akrasia, met voorbeelden van intellectuele akrasia, naar intellectuele zelfbeheersing en tot slot naar de intellectuele deugd, met voorbeelden van intellectuele deugden.

36. De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens Levy onze omgeving doorslaggevend is voor wat we weten. Daarbij kunnen zij betrekken:

- tekstfragment 23: Neil Levy, *It's our epistemic environment, not our attitude toward truth, that matters*, *Critical Review* 2023;
- de begrippen 'epistemische milieuvervuiling' en 'post-truth';
- een uitleg dat epistemische problemen volgens Levy niet te maken hebben met een gebrek aan intellectuele deugzaamheid maar met de inrichting van onze informatieomgeving;
- Levy's argumentatie dat de verspreiding van onjuiste overtuigingen niet voortkomt uit een verandering ten opzichte van waarheid maar uit dat mensen epistemisch sociale wezens zijn, kennis baseren op getuigenissen en vatbaar zijn voor bias, onbetrouwbaarheid en misleiding, en dat slechte input tot onjuiste overtuigingen leidt;
- Levy's argumentatie dat de analyse dat oprechte onjuiste overtuigingen voortkomen uit rationele processen ruimte kan scheppen voor productieve dialoog, laat zien dat meningen snel in positieve zin kunnen veranderen en dat onderwijs in kritisch denken weinig behulpzaam is voor het herwinnen van vertrouwen in een epistemisch vervuilde wereld.

37. De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat we volgens Kitsik autonomie kunnen herwinnen door samen onze begrippen te verbeteren. Daarbij kunnen zij betrekken:

- tekstfragment 24: Eve Kitsik, *Epistemic Environmentalism and Autonomy: The Case of Conceptual Engineering*, *Canadian Journal of Philosophy* 2023;
- de begrippen 'participatory conceptual engineering', 'epistemisch environmentalisme';
- een uitleg dat mensen volgens Kitsik via participatory conceptual engineering hun informatieomgevingen kunnen verbeteren en intellectuele autonomie kunnen terugwinnen;
- Kitsik's argumentatie om te streven naar dat iedereen epistemische werk wil en kan verrichten om de epistemische omgeving te verbeteren, dat de ieders plicht tot epistemisch zelfbestuur niet moet worden genegeerd en dat de talige omgeving ook niet van bovenaf moet worden opgelegd;
- Kitsik's argumentatie voor participatieve conceptuele engineering die epistemische autonomie als recht, ideaal en plicht respecteert en voorbeelden van welke vormen dit kan aannemen, waarbij de nadruk ligt op expliciet, respectvol en rationeel debat vanuit het perspectief van zelfbestuur.
- Kitsik's argumentatie voor participatieve conceptuele engineering die epistemische autonomie als recht, ideaal en plicht respecteert en voorbeelden van welke vormen dit kan aannemen, waarbij de nadruk ligt op expliciet, respectvol en rationeel debat vanuit het perspectief van zelfbestuur.

Bijlage 1 Examenprogramma filosofie vwo

Het eindexamen

Het eindexamen bestaat uit het centraal examen en het schoolexamen.

Het examenprogramma bestaat uit de volgende domeinen:

Domein A	Vaardigheden
Domein B	Wijsgerige antropologie
Domein C	Ethiek
Domein D	Kennisleer
Domein E	Wetenschapsfilosofie.

Het centraal examen

Het centraal examen heeft betrekking op de subdomeinen A1 en A2, in combinatie met een door het College voor toetsen en examens vastgesteld onderwerp. Dit onderwerp is gerelateerd aan een van de domeinen B, C, D of E als hoofddomein, waarbij een of meer andere domeinen betrokken kunnen zijn, en de subdomeinen 1. van de domeinen B, C, D en E, die zowel afzonderlijk als in relatie met het onderwerp kunnen worden geëxamineerd.

Het schoolexamen

Het schoolexamen heeft betrekking op domein A en:

- ten minste de domeinen en subdomeinen waarop het centraal examen geen betrekking heeft;
- indien het bevoegd gezag daarvoor kiest: een of meer domeinen of subdomeinen waarop het centraal examen betrekking heeft;
- indien het bevoegd gezag daarvoor kiest: andere vakonderdelen, die per kandidaat kunnen verschillen.

De examenstof

Domein A: Vaardigheden

Subdomein A1: Argumentatieve vaardigheden

1 De kandidaat kan:

met betrekking tot een filosofisch vraagstuk informatie selecteren, structureren en interpreteren:

- een betoog analyseren;
- een betoog beoordelen;
- een logisch correct en overtuigend betoog opzetten en houden;
- de resultaten van een leeractiviteit overdragen aan anderen.

Subdomein A2: Onderzoeksvaardigheden en benaderingswijzen

2 De kandidaat kan:

- vooronderstellingen onderzoeken waarop een vraagstuk berust;
- verschillende filosofische posities ten aanzien van een vraagstuk beargumenteerd innemen.

Subdomein A3: Oriëntatie op studie en beroep

Domein B: Wijsgerige antropologie

Subdomein B1: Centrale begrippen en toonaangevende visies

- 3 De kandidaat kan een aantal centrale begrippen en toonaangevende visies uit de wijsgerige antropologie herkennen, uitleggen en in een filosofische context toepassen en evalueren.

Subdomein B2: Persoon, lichaam, geest en emotie

- 4 De kandidaat kan:
- de inhoud van persoonsbegrippen aangeven vanuit verschillende perspectieven;
 - verschillende opvattingen over de verhouding tussen lichaam en geest herkennen, uitleggen en in een filosofische context toepassen en evalueren;
 - verschillende opvattingen over de aard en functies van emoties herkennen, uitleggen en in een filosofische context toepassen en evalueren.

Subdomein B3: De mens als redelijk wezen

- 5 De kandidaat kan:
- verschillende opvattingen over de mens als redelijk wezen herkennen, uitleggen en in een filosofische context toepassen en evalueren;
 - andere visies op de mens uit de hedendaagse wijsbegeerte herkennen, uitleggen en in een filosofische context toepassen en evalueren.

Domein C: Ethiek

Subdomein C1: Centrale begrippen en toonaangevende visies

- 6 De kandidaat kan een aantal centrale begrippen en toonaangevende visies uit de ethiek herkennen, uitleggen en in een filosofische context toepassen en evalueren.

Subdomein C2: Het al dan niet universeel zijn van waarden

- 7 De kandidaat kan een aantal opvattingen over de vraag of waarden al dan niet universeel zijn, herkennen, uitleggen en in een filosofische context toepassen en evalueren.

Subdomein C3: Vrijheid en verantwoordelijkheid

- 8 De kandidaat kan een aantal posities ten aanzien van individuele vrijheid en collectieve verantwoordelijkheid herkennen, uitleggen en in een filosofische context toepassen en evalueren.

Domein D: Kennisleer

Subdomein D1: Centrale begrippen en toonaangevende visies

- 9 De kandidaat kan een aantal centrale begrippen en toonaangevende visies uit de kennisleer herkennen, uitleggen en in een filosofische context toepassen en evalueren.

Subdomein D2: Ervaring en waarheid

- 10 De kandidaat kan:
- verschillende opvattingen over de relatie tussen ervaring en werkelijkheid herkennen, uitleggen en in een filosofische context toepassen en evalueren;
 - verschillende opvattingen over waarheid herkennen, uitleggen en in een filosofische context toepassen en evalueren.

Subdomein D3: De contextualiteit van kennis

- 11 De kandidaat kan aangeven hoe in de twintigste eeuw kennis niet op zichzelf wordt beschouwd maar ingebed is in de context van o.a. taal, geschiedenis en cultuur, sociaaleconomische belangen, genderprocessen, media.

Domein E: Wetenschapsfilosofie

Subdomein E1: Centrale begrippen en toonaangevende visies

12. De kandidaat kan een aantal centrale begrippen en toonaangevende visies uit de wetenschapsfilosofie herkennen, uitleggen en in een filosofische context toepassen en evalueren.

Subdomein E2: Wetenschappelijke kennis

13. De kandidaat kan verschillende opvattingen over de status van wetenschappelijke kennis weergeven, herkennen, uitleggen, en in een filosofische context toepassen en evalueren; hij kan uitleggen wat het onderscheid is tussen natuurwetenschappen, sociale wetenschappen en geesteswetenschappen.

Subdomein E3: Wetenschap en samenleving

14. De kandidaat kan een aantal opvattingen over de verhouding wetenschap en samenleving herkennen, uitleggen en in een filosofische context toepassen en evalueren.

Bijlage 2 Uitwerking domein A: de vaardigheden van het vak filosofie

De subdomeinen A1 en A2 betreffende de vaardigheden van het vak filosofie maken op dit moment nog geen deel uit van de CE-stof, maar de examens worden wel in de geest ervan geconstrueerd. Op verzoek van veel docenten filosofie is daarom deze bijlage aan de syllabus toegevoegd. Op dit moment is de status ervan dus voorlichtend, maar maakt deze geen deel uit van het CE.

Subdomein A1: Argumentatieve vaardigheden

Subdomein A2: Onderzoeksvaardigheden en benaderingswijzen

(Subdomein A3: Oriëntatie op studie en beroep: niet van toepassing voor het centraal examen)

Voor het centraal examen betreft het de volgende specificaties:

De argumentatieve vaardigheden, onderzoeksvaardigheden en benaderingswijzen van domein A kunnen worden onderverdeeld in vier centrale filosofische denkvaardigheden.

Begrijpen: kennis reproduceren en in eigen woorden weergeven, herkennen en op directe bekende wijze toepassen

Analyseren: oorzaken, redenen, (drog)redeneringen en vooronderstellingen aangeven en vergelijken, logisch structureren en definiëren (begripsanalyse)

Creëren: nieuwe verbanden leggen, kennis op nieuwe wijze in nieuwe context toepassen, nieuwe niet-voorgestructureerde problemen oplossen (creatief denken)

Kritiseren: oordelen, waarderen, evalueren, voor- en tegenargumenten geven en standpunt bepalen (kritisch denken)

De kandidaten kunnen het proces van uitvoering van deze denkvaardigheden en het resultaat daarvan verwoorden. Daartoe kunnen zij:

- met betrekking tot een filosofisch probleem relevante informatie herkennen, selecteren, structureren en interpreteren (begrijpen);
 - relevante centrale begrippen van bekende filosofische posities herkennen, benoemen en uitleggen
 - begrippen uit bekende filosofische posities toepassen, met een voorbeeld
- een filosofische gedachtegang analyseren op logische consistentie, filosofische concepten en vooronderstellingen (analyseren);
 - de filosofische gedachtegang in zijn historische achtergrond en contextafhankelijke filosofische thematiek plaatsen
 - vooronderstellingen en implicaties bij filosofische begrippen, opvattingen en gedachtegangen benoemen en verhelderen
 - een begripsanalyse van de sleutelbegrippen uitvoeren en definities van kernbegrippen opstellen
 - een logische analyse van argumentaties uitvoeren
- een logisch correcte en overtuigende filosofische argumentatie opzetten en verschillende filosofische posities ten aanzien van een vraagstuk beargumenteerd innemen (creëren);
 - verschillende filosofische opvattingen en onderscheidingen vergelijken en toepassen aan de hand van voorbeelden en casussen
 - de betekenis van opvattingen voor het filosofisch debat aangeven
 - de contextafhankelijkheid, schaalgevoeligheid en strategische werking van een filosofisch begrip/thema onderzoeken aan de hand van casussen
 - een eigen filosofisch standpunt beargumenteerd innemen

- een filosofische gedachtegang/argumentatie beoordelen op consistentie, concepten en vooronderstellingen, de implicaties van een filosofische positie uitwerken en als kritiek of verdediging van de positie gebruiken (kritiseren).
 - kritiek op de consistentie van de argumentatie geven
 - problemen aangeven bij definiëren/vastleggen betekenis van concepten,
 - filosofische posities systematisch doordenken en de implicaties gebruiken als kritiek of verdediging van de positie
 - een afweging maken tussen filosofische posities op basis van externe criteria of een nieuw argument

Bijlage 3 Literatuurlijst bij hoofdstuk 4

[volgt]

Bijlage 4 Lijst van primaire teksten in hoofdstuk 4

[volgt]

Bijlage 5 Toelichting bij het onderwerp *Kennis, media en democratie - epistemologie voor de informatiesamenleving*

[volgt]

COLLEGE VOOR TOETSEN EN EXAMENS

Het College voor Toetsen en Examens is namens de overheid verantwoordelijk voor de kwaliteit en het niveau van de centrale examens en toetsen in Nederland. Het heeft verschillende examens en toetsen onder zijn hoede.

cvte.nl

SAMEN BOUWEN WE AAN GOEDE TOETSEN EN EXAMENS



Centrale Eindtoets primair onderwijs: de eindtoets die de overheid aanbiedt aan leerlingen uit groep 8. De uitkomst is een advies voor het best passende brugklatype. Centraleeindtoetspo.nl



Centrale examens voortgezet onderwijs: het centrale deel van de eindexamens vmbo, havo of vwo. Het diploma geeft toegang tot passend vervolgonderwijs. Examenblad.nl



Staatsexamens voortgezet onderwijs: examens voor iedereen die individueel of op vso-scholen niet in staat is via het regulier voortgezet onderwijs examen af te leggen. Staatsexamensvo.nl



Centrale examens middelbaar beroeps-onderwijs: centrale examens Nederlandse taal en Engels voor studenten in het mbo. De uitkomst is onderdeel van het mbo-diploma. Examenbladmbo.nl



Staatsexamens Nederlands als tweede taal: examens Nederlandse taal voor iedereen die Nederlands niet als moedertaal heeft. Het diploma toont aan dat het Nederlands voldoende is voor werk of opleiding. Staatsexamensnt2.nl