

FENOMENOLOGIE EN EMPIRISCHE MENSKUNDE

PSYCHOLOGISCHE MONOGRAFIEËN

ONDER REDACTIE VAN

Prof. Dr. H. C. J. Duijker/Prof. Dr. W. J. M. Levelt

Prof. Dr. H. R. Wijngaarden

FENOMENOLOGIE
EN
EMPIRISCHE MENS KUNDE

*Bijdrage tot een nieuw ideaal
van wetenschappelijkheid*

DOOR
PROF. DR. S. STRASSER

VAN LOGHUM SLATERUS - DEVENTER
MCMLXX

EERSTE DRUK 1962
TWEEDE, HERZIENE DRUK 1965
DERDE, VERMEERDERDE DRUK 1970

ISBN 90 6001 170 8

C. Van Loghum Slaterus' Uitgeversmaatschappij N.V.

Uxori dilectissimae

INHOUD

VOORWOORD	10
VOORWOORD BIJ DE DERDE DRUK	12
EERSTE ONDERZOEK OP ZOEK NAAR EEN DERDE WEG	
I. <i>Inleiding in de probleemstelling</i>	15
Wat is empirische menskunde? 15, 'Geesteswetenschappen' of 'menswetenschappen'? 16, Menskunde en natuurkunde 17, Het antropologisch dilemma 18, De aporie der vrijheid 19, De doelstelling als aporie 19.	
II. <i>De 'eerste weg': Het Objectivisme</i>	21
Technici en theoretici 21, Het 'wetenschappelijk apparaat' 22, Vrijheid tussen haakjes 24, Gesuspendeerde doelstellingen 25, De objectivistische reductie 25, Wat is 'objectiviteit'? 26. Het beginsel van verifieerbaarheid 27, Het gereduceerde universum der wetenschappen 28.	
III. <i>Kritiek op het Objectivisme</i>	31
De eenheid der wetenschappen als filosofisch probleem 31, De taal geen neutraal systeem van tekens 31, Geen dwingelandij der methode 32, De dubbelzinnigheid der 'behavioristics' 33, Conclusie 35.	
IV. <i>De 'tweede weg': Het absolutisme der vrijheid</i>	36
Het zoeken naar een 'tweede weg' als reactie 36, Sartre's bewustzijnsbegrip 38, Zelfaanwezigheid, geen zelfkennis 29, Polariteit 40, Negativiteit 40, 'Nietheden' 41, Vrijheid 42, Sartre's idee van een existentiële psychoanalyse 43, 'Verstehen' als vatten van het transcendente doel 44, Postulaten der existentialistische menskunde 44, Het existentiële ontwerp 45, Existentialistische en psychoanalytische menskunde 46, Existentialistische contra psychoanalytische menskunde 47.	
V. <i>Kritiek op 'het absolutisme der vrijheid'</i>	49
Twee soorten kritiek 49, Wat is een situatie? 49, Wat is	

'vóórontologisch begrijpen'? 53, Het onmenselijke bewustzijn 57, Conclusie 60.

- VI. *Voorlopige bepaling van richting* 62
Le monde philosophique cassé 62, Een typische polemiek 62, Discussie zonder denkinspanning 63, Typische dubbelzinnigheden 64, Voorlopige onderscheidingen 65, Programmatistische grondgedachten 66, Op weg naar een fenomenologische filosofie 67.

TWEEDE ONDERZOEK. OBJECTIVITEIT IN DRIEVOUD

SECTIE A. DE OBJECTIVITEIT VAN DE LEEFWERELD

- I. *De leefwereld als fundament van het wetenschappelijk denken* 71
Husserl's 'Lebenswelt' 71, Een subjectivistische interpretatie van Husserl 72, Jeanson's verwerping der objectiviteit 73, Het subjectivisme als skepticisme 73, Objectivisme en Objectiviteit 74, Au delà du scientisme et de l'anti-scientisme 75, Twee betekenissen van 'Leefwereld' 75, 'Buitenwetenschappelijke wereld' of 'buitenwetenschappelijk niveau'? 76, Problematiek van de 'Eigenheitsphäre' 77, 'Waarnemen' en 'waarnemen als' 78.
- II. *Objectivering en objectiviteit* 80
Het ontstaan van het ding-object 80, Drie objectiverende prestaties 81, Skepsis aangaande de taal 83, Betekenis van de objectivering 84, Onthullende ervaring, ontsluitende dialoog 85, Aangewezen-zijn 88, Grondbegrip der objectiviteit 89, Objectiverende praxis 90.
- III. *De leefwereld als primitieve wereld* 92
De objectiviteit van de primitieve mens 92, Natuur – niet het geheel der 'objecten' –93, Eenheid van cultuur en natuur 94, Kosmische en maatschappelijke orde 95, Het mythische wereldbeeld 96, Mythische tijd 97, Coïncidentia oppositorum 99.

SECTIE B. UNIVERSELE OBJECTIVITEIT

- I. *De wetenschappelijke Aufklärung* 102
Ontbinding der leefwerelden 102, Historie contra prehistorie 103, Het proces der universalisering 104, De wetenschappelijke Aufklärung 105, De tweevoudige dialectische functie der Aufklärung 106, Terugtocht der doxa 107, Mythos, godsdienst, mythologie 108, Universele theorie contra perspectivisme der leefwerelden 110, Wetenschappelijk 'feit' en verifiëring 111.
- II. *Feit en methode in de natuurwetenschappen* 112

	De methode der idealisering 112, Idealisering van de natuur 113, 'Formen' en 'Füllen' 114, De constructie van het natuurwetenschappelijke feit 116, In de ban van het cijfer 117, Pseudo-exactheid 117.	
III.	<i>Feit en methodische idee in de empirische menskunde . . .</i>	121
	Intuïtieve typologieën in de natuurkunde 121, Oriëntatiepunt voor het menskundig onderzoek 122, Het 'feit' – fundamentele notie 123, Isoleerbaarheid van het 'feit' 123, Onveranderlijkheid van het feit 124, 'Afstandelijkheid' van het feit 125, 'Feit' en 'methodische idee' 126, Het feit – kunstmatig verkregen evidentie 127, Natuurkundig feit – menskundig feit 128, Formele methodische ideeën op het gebied der menskunde 128, Max Weber en het godsdienst-sociologische feit 129, Wat is een 'inhoudelijke idee'? 130, Künkel en het karakterologische feit 132, Zelfoverschatting der 'orthodoxieën' 134, Afwijzing van idealisme en conventionalisme 135, Conclusie 137.	
IV.	<i>De eigen aard van de empirische menskunde: het dubbele spoor van het menskundig onderzoek</i>	138
	Analyse van een test-situatie 138, De methodische idee van Rorschach 139, Casuïstiek als methode 140, Vergelijkbaarmaken 141, Feiten met zin 142.	
V.	<i>De eigen aard van de empirische menskunde: het menskundig onderzoek als ontmoeting</i>	143
	Subject-object of subject-subject? 143, Subjecten of automaten? 144, Wat is een ontmoeting? 146, Ontmoeten en zich-laten-ontmoeten 147, Tweetaligheid 149, Kunstmatig, maar niet gekunsteld 150.	
VI.	<i>Problematiek van het 'Verstehen': de voorwetenschappelijke intuïtie</i>	151
	Het einde van de niet geïnteresseerde toeschouwer 151, De begrijpende getuige 153, Wat is vóórwetenschappelijke intuïtie? 155, De empiristische reductie is niet door te voeren 156, Operationalistische schijndefinities 157, Schaduwzijden van de empiristische reductie 159, Fundamentele vormen van voorwetenschappelijke intuïtie 160, Verstaan en misverstaan 163, Omweg of uitgangspunt? 165.	
VII.	<i>Problematiek van het 'Verstehen': hypothese en interpretatie</i>	167
	Intuïtie en interpretatie 167, De hypothese 168, De begrijpende interpretatie 170, Expliciet en impliciet 'na-voelen' 171.	
VIII.	<i>Problematiek van het 'Verstehen': de visie</i>	174
	Onmisbaarheid der 'visie' 174, Drie vormen van 'Verste-	

hen' 176, Verstaan van het verstaan 177, De taal der feiten 178, Aan de grens van de 'tweede objectiviteit' 179, De boom der wetenschap 181.

SECTIE C. WETENSCHAP EN WIJSHEID

- I. *Kritische beschouwingen over de wetenschappelijke Aufklärung: falende universaliteit* 183
Gemeenschap van specialisten 183, De Babelse situatie 184, Ontstaan van de Babelse situatie 185, Versplinterde waarheid 187.
- II. *Kritische beschouwingen over de wetenschappelijke Aufklärung: naïveteit van het sciëntisme* 189
Sciëntisme 189, De 'tweede naïveteit' 190, De axiologische naïveteit 191, De existentiële naïveteit 193, De metafysische naïveteit 193.
- III. *Kritische beschouwingen over de wetenschappelijke Aufklärung: crisis van de 'tweede objectiviteit'* 197
De resignatie der specialisten 197, Functieverlies van de moderne wetenschap 197, Behoeftige wetenschap 198, Het vrije spel der 'wereldbeschouwingen' 189, Activiteitsneurose der wetenschap 200.
- IV. *Mogelijkheid en noodzakelijkheid van een derde vorm van objectiviteit* 203
Drempelsituatie van de moderne wetenschap 203, Metafysische implicaties van de 'visie' 203, De vraag naar de zin van de wereld 206, Wat is zin? 207, Zin, onzin, zinloosheid 208, De wereld als horizon van zin 209, Ambivalentie van de wereld 211, Vóór-zin en betekenis 213, Waarom Metafysica? 215, Drie niveaus van objectiviteit 218, Vrijheid en gebondenheid van het filosoferen 218, Precair gesprek 221.
- V. *Menswetenschap en filosofie* 223
Oude vooroordelen 223, 'Discretie' in de plaats van 'resignatie' 224, Universele theorie of hermeneutica? 225, Noodzakelijkheid van het filosofisch pluralisme 227, 'Liebender Kampf' 228, Filosofisch pluralisme en hermeneutische horizon 231, Filosofisch geïnteresseerde empirici-empirische onderlegde filosofen 234, Blik in de toekomst 235.

DERDE ONDERZOEK

FENOMENOLOGIE EN EMPIRISCHE MENSCHENKUNDE

- I. *Dialectische fenomenologie* 239
Historische inleiding in de problematiek 239, Wat is feno-

menologie? 242, Het hermeneutisch karakter van de fenomenologische wijsbegeerte 243, Het intuïtief karakter van de fenomenologische wijsbegeerte 244, Grenzen der intuïtie 246, Het dialectisch karakter van de fenomenologische wijsbegeerte 248, Dialectiek als Dialoog 250.	
II. <i>Crisis der evidentie</i>	252
De twijfel van Merleau-Ponty 252, Formele en intuïtieve evidenties 254, Ervaring, intuïtie, evidentie 256, Radicalisering en overwinning van de relativistische twijfel 258, Oerevidenties 260, Opheffing der natuurlijke evidenties door middel van de dialectiek 261, Conclusie 265.	
III. <i>Op de grens van wijsgerige en empirische menskunde</i> . .	267
Bijdrage van de fenomenologie tot de empirische menskunde 267, Bijdrage van de empirische menskunde tot de fenomenologie 268, Een existentie-filosofische objectie 270, Het eindigheidsaspect van de menselijke vrijheidsbeoefening 271, Het 'terugbetrokken'-zijn van de menskunde op zichzelf 275, Relatieve algemeenheid en noodzakelijkheid 278, De grensstrook 280.	
IV. <i>Dwaalwegen van de fenomenologie</i>	283
Gemis aan waarheidsethos 283, Fenomenologisch impressionisme 284, Suggestie als 'Fenomenologische methode' 285, 'Literaire' fenomenologie 286, Verantwoorde synthese 288.	
V. <i>Hoe is empirische menskunde mogelijk?</i>	290
VI. <i>Hoe is empirische menskunde op fenomenologische grondslag mogelijk?</i>	294
Zuivering der empirie 294, 'Opheffen als beperken 295, Opheffen als bewaren 297, Opheffen als verheffen 298, Naar een nieuw ideaal van wetenschappelijkheid 299.	
NAWOORD BIJ DE DERDE DRUK	301
Noten	316
Personenregister	333
Zakenregister	336
Geraadpleegde literatuur	340

VOORWOORD

Het was tijdens de verdediging van een historisch proefschrift: in de loop van de gedachtenwisseling werd door een objectant opgemerkt, dat de promovendus een belangrijke bron ongebruikt had gelaten. Het verweer van de promovendus was verbazingwekkend: het bestond in een verwijzing naar 'de fenomenologische methode'. De fenomenoloog, zo betoogde hij, zou met de analyse van een enkel exemplarisch geval kunnen volstaan; het zoeken naar en raadplegen van bronnen zou voor hem verder overbodig zijn. Kort daarna werd mij door een prominent collega gevraagd of het standpunt van deze promovendus inderdaad overeenkwam met de grondbeginselen van de fenomenologische wijsbegeerte. – Op dat ogenblik ontstond in mij het plan tot de navolgende studie.

Mijn onderzoek zal uiteraard een kritisch karakter vertonen. Daarbij betekent 'kritiseren' echter niet 'kleineren', 'afbreken', 'belachelijk maken'. Het is mijn bedoeling de kunst van het 'krinein' te beoefenen in de oorspronkelijke zin van het Griekse woord, d.w.z. als de kunst der 'onderscheiding'. Het zal er vooral om gaan drie verschillende kenhoudingen te onderscheiden zonder ze te scheiden: de archaisch-mythische, de wetenschappelijke en de wijsgerige. Het is mijn overtuiging, dat deze essentieel verschillende kenhoudingen niet op willekeurige en onnadenkende wijze 'gekozen', 'verwisseld' en 'gecombineerd' kunnen worden. Dank zij deze onderscheiding hoop ik een weg te wijzen uit de steeds groeiende verwarring, die bij onze studenten – maar niet bij hen alleen – heerst. Tevens hoop ik de 'fenomenologische beweging' te zuiveren van een blaam, die ze *als zodanig* niet verdient.

Een studie als deze, waarin wijsgerige en empirische inzichten – deze laatste op hun beurt afkomstig uit verschillende menswetenschappen – op een synthetische wijze verwerkt moeten worden om tot een wetenschapstheorie te geraken, kan niet 'volledig' zijn. Dit is

ten eerste van technisch standpunt onmogelijk, aangezien op het gebied van iedere menswetenschap ieder jaar honderden publikaties verschijnen, die slechts de specialist kan ordenen en beoordelen. Volledigheid is verder om persoonlijke redenen onbereikbaar, omdat een geheel mensenleven vereist is, om een grondige kennis van één der gebieden van menskundig onderzoek te verwerven. Wie star aan een encyclopedisch ideaal van kennis blijft vasthouden, moet derhalve de hoop opgeven, om ooit tot een synthetische visie op de wetenschapsbeoefening als zodanig te komen. – Een dergelijke ‘volledigheid’ is echter ook niet vereist. Immers het gaat in de volgende studie niet om het exploreren van een bepaald gebied van ervaring, maar om het verwerven van essentiële inzichten. Daarom heb ik, waar ik de keuze had tussen verschillende voorbeelden, nog steeds het meer *eenvoudige* geprefereerd boven het meer complexe. Dit is o.a. de reden waarom ik juist de karakterologie van Künkel uitvoerig heb besproken. Immers de doorzichtigheid der methodische idee van Künkel maakt het mogelijk bepaalde samenhangen duidelijker te laten zien. – Zeer bewust heb ik ook gewerkt met de *methode der contrastbeelden*. Ik heb ‘klassieke’ representanten van geestesstromingen kritisch met elkaar vergeleken, om zodoende aan te tonen tot welke resultaten bepaalde filosofische en wetenschapstheoretische vooronderstellingen leiden. Ik ben mij bijv. wel bewust van het feit, dat er tussen de extreem existentiële filosofische en de logisch-positivistische zienswijze¹ honderden overgangschakeringen bestaan. Toch zijn de verschillende compromissoplossingen minder leerzaam dan de pogingen, om op het gebied der wetenschapsbeoefening een radicale grondgedachte zonder compromis door te voeren. – Vandaar dat ik veelal een enkele representatieve naam heb genoemd, waar vele namen vermeld hadden kunnen worden. Ik heb dit laatste achterwege gelaten, omdat het opsommen van talrijke auteurs en publikaties niet bijgedragen zou hebben tot het *inzicht*, waarom het mij te doen is.

Het feit, dat bepaalde onderdelen van dit onderzoek met zijn vele aspecten minder grondig werden uitgewerkt, geeft mij daarentegen aanleiding tot enige bezorgdheid. Dit geldt met betrekking tot de vraag naar het wezen van de fenomenologische wijsbegeerte. Ik stel mij voor de hierop betrekking hebbende grondgedachten in een volgende publikatie uit te werken op een wijze, die de vakfilosoof meer bevrediging zal schenken.

Tijdens het schrijven van deze tekst verscheen het eerste deel van Sartre's *Critique de la raison dialectique*.¹ Ik heb hierin geen aanlei-

ding gezien mijn kritische beschouwingen te wijzigen. Zij hebben betrekking op de existentie-filosoof Sartre, die zijn doctrine in talrijke vroegere publikaties heeft uiteengezet, en niet op de nieuwbakken marxist (of half-marxist) Sartre. De poging van de eerstgenoemde, om de beginselen van een existentiële psychoanalyse te formuleren, blijft leerzaam, ook al zal ze door de laatstgenoemde niet voortgezet worden. – Het was mij evenmin mogelijk met drie andere belangrijke publikaties rekening te houden, te weten: *Wahrheit und Methode* van Hans-Georg Gadamer;² *The Phenomenological Movement* van Herbert Spiegelberg³ en *Introduction aux Sciences Humaines* van Georges Gusdorf.⁴ Zij vormen een uitstekende aanvulling op mijn meer principiële uiteenzetting. Gadamer verdiept de ook door mij ter sprake gebrachte problematiek van de methodische hermeneutica. Spiegelberg treedt op als de eerste geschiedschrijver van de gehele fenomenologische beweging. Gaarne vestig ik in het bijzonder de aandacht op het werk van Gusdorf, waarin hij een grootse poging doet, om datgenen te geven, wat ik niet wilde geven: een enigszins volledig historisch beeld van het ontstaan der empirische menskunde.

STEPHAN STRASSER

Nijmegen, april 1961

VOORWOORD BIJ DE DERDE DRUK

Bij de tweede druk werden talrijke kleine veranderingen en aanvullingen aangebracht en werd het hoofdstuk over de leefwereld als primitieve wereld opnieuw geschreven.

Het verheugt me te kunnen vaststellen dat mijn boek, dat ondertussen ook in het Duits, Engels en Frans is verschenen, door het publiek en de kritiek in het algemeen gunstig is ontvangen. Met recensenten, die mijn tekst niet aandachtig hebben gelezen of niet begrepen hebben, meen ik geen gesprek te moeten voeren. Daarentegen voel ik een behoefte mijn houding ten opzichte van enige recente ontwikkelingen op het gebied der menswetenschappen te bepalen. Dit is de reden waarom aan de derde druk een 'Nawoord' werd toegevoegd.

STEPHAN STRASSER

Nijmegen, april 1970

**EERSTE ONDERZOEK
OP ZOEK NAAR EEN DERDE WEG**

I. INLEIDING IN DE PROBLEEMSTELLING

WAT IS EMPIRISCHE MENSKUNDE?

In het wetenschappelijk leven van onze dagen begint een groep van vakken meer en meer de aandacht te trekken. Het kenmerk van deze wetenschapsgebieden is daarin gelegen, dat hun beoefenaars gebruik makend van empirische methoden de mens als persoon wetenschappelijk onderzoeken.¹ De toevoeging 'als persoon' is daarbij uitermate belangrijk. In het kader van deze wetenschappen wordt de mens niet bestudeerd als een conglomeraat van eiwit-moleculen, niet als een cellenstaat, niet als een zoogdier. Er wordt – gewoonlijk op impliciete wijze – rekening gehouden met het specifiek menselijk karakter van de mens, m.a.w. met zijn persoon-zijn. Immers de historicus weet – of hij daarover spreekt of niet – dat de mens alleen zoiets als geschiedenis heeft. De taalkundige is zich er van bewust dat alleen de mens zich bij zijn gedragingen bedient van symbolen.² De beoefenaar van de vergelijkende godsdienstwetenschappen heeft in feite alleen met het 'animal religiosum' te maken. De verhoudingen zijn analoog bij de wetenschappelijke bestudering van de kunst, de literatuur, de cultuur, het recht, de economie. Al deze wetenschappen zouden onder de naam 'positieve antropologie' samengevat kunnen worden. (In feite heeft men het gewoonlijk slechts bij de bestudering van minder ontwikkelden over 'culturele antropologie'.) Hieruit blijkt reeds dat genoemde wetenschappen met elkaar in zeker verband staan. Alle zijn bovendien nauw verbonden met die wetenschap, die de existentiële toewijding van de mens tot de culturele, historische, economische, godsdienstige etc. wereld tot thema heeft: de *psychologie*³; en ze kunnen steeds minder de diensten ontberen van die andere wetenschap, die de mens beschouwt als drager van typische sociale rollen: de *sociologie*.⁴

Deze wetenschappen vormen in feite een groep. Het moderne westerse denken staat dan ook in het teken van een toenemende bewustwording bij de respectievelijke vakgeleerden van hun onderlinge lotsverbondenheid. De steeds groter wordende moeilijkheden om het éne

vak ten opzichte van het andere af te grenzen is een symptoom hiervan: het bewuste streven naar synthese een ander symptoom. 'Certain aspects of psychology, medicine and human biology, economics and human geography must be fused with anthropology in a general science which must likewise embrace the tools of historical and statistical methods and draw data from history and the other humanities', merkt Clyde Kluckhohn op en hij heeft het over 'a comprehensive science of man'.¹ In dezelfde geest spreekt John J. Honigman over 'Cultuur en persoon'. 'Culture and personality is, as the name suggests, a synthetic or a cross discipline and not an insulated department of social science. In the same way that present knowledge in the field reflects the work of psychologists, psychiatrists, sociologists and anthropologists, so future results will emerge from the continued integration of ideas from these and other specialists'.²

'GEESTESWETENSCHAPPEN' OF 'MENSWETENSCHAPPEN'?

In de Franse taal wordt de groep wetenschappen, waarvan hier sprake is, als '*sciences humaines*' gekenmerkt. André Lalande schrijft in verband met deze nieuwe term: 'Expression récente mais qui se répand de plus en plus, pour désigner ce qui était précédemment usuel d'appeler '*sciences morales*'. Cette expression met d'avantage l'accent sur les caractères extérieurement observables de la manière dont se comportent les hommes, soit individuellement, soit collectivement'.³

Deze laatste opmerking lijkt ons belangrijk. Waarom kunnen de 'menswetenschappen' niet met de 'geesteswetenschappen' geïdentificeerd worden? Waarom zijn ze geen '*sciences qui ont pour objet l'esprit humain . . .*'?⁴ Omdat zij juist de mens als persoon bestuderen en niet als geest, als bewustzijn of als een ziel die – hoe dan ook – in een lichaam zetelt. – Wie op de hoogte is van de geschiedenis van het moderne denken weet dat het vervangen van de oude term '*sciences morales*' door de nieuwe uitdrukking '*sciences humaines*' als een symptoom beschouwd moet worden van een geestelijke evolutie. Het betekent een breken door de meerderheid der geleerden met de Cartesiaanse opvatting, volgens welke de mens uit een 'denkende substantie' zou bestaan, die innig verbonden is met een 'uitgebreide substantie'. Het betekent ook een verwijdering van Locke, die geleerd had dat de ervaring als 'perception' de 'buitenwereld', als 'reflection' de 'binnenwereld' tot voorwerp heeft. Het naar voren treden van de naam '*sciences humaines*' vloeit voort uit een veranderde zienswijze. Het zegt ons dat de mens als concrete geest-stoffelijke eenheid, dat

zijn concrete gedragingen, zijn concrete praxis, zijn concrete realisaties wetenschappelijk moeten worden onderzocht.

MENSKUNDE EN NATUURKUNDE

In dit licht gezien onderscheiden de genoemde vakken zich principieel van de natuurwetenschappen. Lalande merkt dan ook op: 'Il est à remarquer que 'les sciences humaines' ne sont pas toutes les sciences relatives à l'homme; par exemple l'anatomie ou la physiologie de l'homme ne sont pas appelés de ce nom: ce sont les sciences de ce qui caractérise l'homme par opposition au reste de la nature'.¹ In de natuurkunde – in de breedste zin van het woord – wordt de mens inderdaad gezien als een deel van de kosmos, welk deel niet essentieel verschilt van het geheel. In de menskunde gaat het daarentegen om het specifiek menselijke.²

De filosofische rechtvaardiging van deze distinctie zal later ter sprake komen. Eerst moet de aandacht gevestigd worden op een bepaalde consequentie, die uit de zojuist geschetste antidualistische 'ganzheitliche' zienswijze voortvloeit. Doordat nl. de mens als concrete totaliteit met concrete gedragingen en concrete verwezenlijkingen het object vormt van wetenschappelijke ervaring, is in al de genoemde takken van wetenschap de toepassing van *empirische methoden* mogelijk. D.w.z. dat de ervaring op een zodanige wijze georganiseerd kan worden, dat ze aanleiding geeft tot inductieve conclusies.³ Het houdt verder in dat deze conclusies principieel blootstaan aan de kritiek van een gemeenschap van onderzoekers. In deze zin spreken we van *empirie* – die wij dus geenszins identificeren met de menselijke ervaring in het algemeen. De vraag of de resultaten der inductieve empirie in feite de *hele* substantie uitmaken van de genoemde wetenschappen, kan evenwel pas later behandeld worden. Wat tot nog toe betoogd werd volstaat in ieder geval om de naam *empirische menskunde* voor de bovengenoemde groep van vakken te rechtvaardigen.

De op gesystematiseerde ervaring berustende menskunde heeft met de natuurkunde de empirische methode gemeen. Dit mag het essentieel verschil tussen beide groepen van vakken niet doen vergeten. Dit verschil zou men misschien ook op de volgende wijze kunnen typeren. In de natuurwetenschap wordt de mens beschouwd als een wezen, dat door de natuur is voortgebracht. Hij verschijnt er als een schakel in een kosmische evolutie, als een organisme dat afhankelijk is van een biologisch definieerbaar milieu, als het resultaat van een

fylogenetische en ontogenetische ontwikkeling. *In de empirische menskunde daarentegen beschouwt men de mens als stichter en bewerker van zijn eigen Umwelt.* Men beschrijft hier het tot stand komen door de mens voor de mens van een wereld, die haar sociale, historische, culturele en godsdienstige aspecten heeft.¹ *De mogelijkheid dat tussen beide groepen van wetenschappen raakpunten bestaan, wordt hierdoor geenszins in twijfel getrokken.* Integendeel. Op het gebied van sommige vakken zoals b.v. de geneeskunde, de sociale aardrijkskunde, de economie zullen deze raakpunten voorzeker een uitermate belangrijke rol spelen. In de volgende onderzoeken komt het er echter op aan de empirische menskunde als een onderling samenhangende groep van wetenschappen te beschrijven, haar eigen aard te karakteriseren en haar problematiek uiteen te zetten.²

HET ANTROPOLOGISCH DILEMMA

Het cruciale probleem der empirische menskunde kan in de volgende vraag tot uitdrukking worden gebracht. *Hoe kan de mens als persoon de mens als persoon tot voorwerp maken van een empirisch onderzoek?* Dit is nl. de kern van de zaak. 'The scientist of human affairs needs to know as much about the eye that sees as the object seen' merkt Kluckhohn op, waarbij hij Auguste Comte bewust tegenspreekt.³ Hoe is dit mogelijk? Hoe kan de socioloog met empirische nauwkeurigheid menselijke conflicten beschrijven, terwijl hij zelf in conflicten verwickeld is? De psycholoog zou de gedragingen moeten typeren van menselijke personen; maar psychologie beoefenen is zelf een typische gedraging. Een psychologie van de psycholoog is evengoed denkbaar als de sociologie van de socioloog. Maar wie zal een dergelijk onderzoek tot een goed einde brengen: de psycholoog of de niet-psycholoog? Beiden schijnen daartoe bij uitstek niet de aangewezenen.

Men zou het 'antropologisch dilemma' ook kunnen verduidelijken aan de hand van de door ons zelf voorgestelde omschrijving van de empirische menskunde. De menskundige die de individuen en groepen beschouwt als stichters en bewerkers van hun respectievelijke Umwelten, moet uiteraard ook de wetenschappelijke cultuur tot deze Umwelt rekenen. Niemand twijfelt er aan dat onze samenleving b.v. door de psychologische visie van een Freud en de sociaal-economische opvattingen van een Marx op beslissende wijze is beïnvloed. Dit betekent echter dat de menskundige zijn object verandert terwijl hij het bestudeert en doordat hij het bestudeert. Waar blijft dan de vaste grond waarop hij als empiricus moet kunnen steunen?

DE APORIE DER VRIJHEID

Het stichten en bewerken van een Umwelt is voorts een uiting van menselijke vrijheid. In de kunst, de cultuur, de godsdienst, de politiek van menselijke groepen openbaart zich in een bepaalde stijl van bestaan. Waar b.v. de Grieken een polis-cultuur ontwikkelden en de Romeinen een imperium opbouwden, daar zijn ze niet vergelijkbaar met twee soorten spinnen, waarvan de ene een verticaal, de andere een horizontaal web vervaardigt. Aan de polis en het imperium beantwoorden historisch gegroeide modi, waarin menselijke groepen hun vrijheid beoefenen. Hier rijst echter de beslissende vraag of een empirisch onderzoek denkbaar is dat vrije daden tot voorwerp heeft. Betekent vrij-zijn niet: alles kunnen wat men wil? En is dan een vrij wezen niet veranderlijk als een Proteus, nu eens 'zo', dan weer 'anders'? Kan het niet iedere gestalte aannemen? Zo ja, hoe zou het dan mogelijk zijn dergelijke veranderlijke wezens te beschrijven, hun gedragingen te karakteriseren, hun realisaties te vergelijken en typische wetmatigheden te ontdekken? Een descriptie, die gisteren waar was, zou morgen door de vrijheid gelogenstraft kunnen worden. Moet de empiricus niet over 'vaste gegevens' beschikken? Heeft hij niet 'feiten' nodig waarop hij kan steunen? Hoe zou hij anders de resultaten van zijn onderzoek voor een gemeenschap van vakgenoten kunnen verantwoorden?

DE DOELSTELLING ALS APORIE

Dit is nog niet alles. De individuele mensen zowel als de menselijke groepen zijn gevoelig voor waarden; ze worden door doeleinden aangetrokken; zij maken soms een ontwerp dat niet slechts op dingen en verhoudingen maar op hun eigen bestaanswijze – als individu of als groep – betrekking heeft. Ook dit levert de grootste moeilijkheden op. Kan men waarden meten? Kan men ze ook maar op een objectieve wijze vergelijken en rangschikken? Men spreekt soms wel over een 'hiërarchie der waarden'; maar is niet b.v. een esthetische waarde onvergelykbaar met een politieke, terwijl deze op haar beurt niet met een religieuze waarde in één adem genoemd kan worden?¹ Uit de beleving der waarden vloeien de motieven voort, die het handelen bepalen; maar zijn er regels denkbaar op grond waarvan wij kunnen voorzien, wat een staatsman zal beslissen, wat een kunstenaar zal produceren, welke vrouw een man zal kiezen? Spelen daarbij niet 'irrationele factoren' een rol? Begeven wij ons niet op het terrein van het volstrekt subjectieve? – De bange vraag naar de *objectiviteit* van het mens-

kundig onderzoek laat zich niet vermijden. Hoe is een wetenschap mogelijk van iets dat zo veranderlijk, zo efemeer, zo moeilijk vatbaar is als een neiging, een waardebepaling, een motief, een beslissing, een ontwerp? Betekent 'kennen' niet zich laten normeren door het te kennen object? Veronderstellen wij daarbij niet dat het object betrekkelijk identificeerbaar en relatief onveranderlijk is? En zijn menselijke waardebelevingen, motieven en doelstellingen dan nog 'objecten'?

Ziehier de redenen waarom wij menen dat de empirische menskunde behept is met een typische problematiek. Samenvattend kunnen wij vaststellen dat deze problematiek voortspuit uit een drievoudige wortel. Zij houdt ten eerste verband met het terug-betrokken-zijn van het menskundig onderzoek op zichzelf; ten tweede met de onmogelijkheid om een absolute vrijheid empirisch te benaderen; ten derde met de moeilijkheid inductieve conclusies te trekken die betrekking hebben op waardebepalingen, motiveringen en doelstellingen. Met de mogelijkheid de genoemde aporieën te overwinnen staat en valt de wetenschappelijke verantwoording ener empirische menskunde. Wij zullen derhalve deze driedubbele 'crux' aan een principieel onderzoek onderwerpen.

II. DE 'EERSTE WEG': HET OBJECTIVISME

TECHNICI EN THEORETICI

Het onderkennen van de empirische menskunde als een bijzondere groep van wetenschappen is van vrij recente datum. Wij mogen ons dan ook niet verbazen over het feit dat wij op onze vragen meestal geen antwoord ontvangen van hen, die op het eerste gezicht geroepen schijnen uitsluitel te geven: de onderzoekers zelf, '... il suffit de considérer l'état présent des sciences humaines pour constater qu'elles se trouvent dans un total désarroi', roept Georges Gusdorf uit: 'Elles se développent, certes, elles multiplient les travaux, mais les techniciens des diverses disciplines ne savent pas au juste, d'ordinaire, ni ce qu'ils veulent, ni ce qu'ils font'.¹ Deze klacht is zeker niet volkomen ongegrond. Tot de gevolgen van de moderne specialisering behoort dikwijls het zich-beperken tot een zeer bijzonder ervaringsveld, een zelfbeperving die veelal gepaard gaat met een zekere vernauwing van de theoretische belangstelling. Alle energie wordt besteed aan de technische organisatie van dit kleine stuk ervaring. Heeft niet reeds Husserl er over geklaagd dat het psychologisch researchwerk ontaardde in een techniek die geleid wordt door instinct? Ook bezadigde en verdienstelijke geleerden zijn niet altijd immuun voor de betovering, die van – werkelijk of schijnbaar – succesvolle research uitgaat. We kunnen volstaan met in dit verband aan Alfred Binet te herinneren die op de vraag, wat intelligentie is, tot antwoord gaf: 'Intelligentie is, wat mijn tests meten'.²

Toch menen wij ons voor veralgemening te moeten hoeden. Iedere techniek vloeit voort uit een theoria. Er zijn dan ook van begin af aan theoretici geweest die dat, wat in het begrip der empirische research-techniek besloten ligt, in de vorm van programmatische geschriften hebben ontwikkeld. Ja deze technieken zouden niet op zo grote schaal toegepast worden, indien niet bij velen de overtuiging leefde dat hun toepassing principieel gerechtvaardigd is. Er bestaat dan ook een antwoord op de door ons ter sprake gebrachte moeilijkheden. Wij vin-

den ze in talrijke handboeken, die inleidingen tot en richtlijnen voor het research-werk bevatten, alsmede in wetenschapstheoretische geschriften. Het zou ondoenlijk zijn al deze werken te vermelden, laat staan te analyseren. Wij menen dat dit onze taak niet is. Het gaat ons hier om het laten-zien van een grote lijn. Wij zullen derhalve slechts bij wijze van illustratie het woord verlenen aan auteurs, die er toe hebben bijgedragen deze 'lijn' in wetenschapstheoretisch opzicht te verantwoorden.

HET 'WETENSCHAPPELIJK APPARAAT'

Ondanks talrijke secundaire divergenties nemen de theoretici van de objectivistische empirie ten opzichte van belangrijke vraagstukken een overeenkomstig standpunt in. Hun antwoord op de drievoudige aporie luidt – afgezien van minder belangrijke nuances – principieel als volgt.

1. De mens qua persoon kan inderdaad nooit zichzelf tot voorwerp maken van een empirisch onderzoek. Deze situatie moet dan ook per se vermeden worden, want ze leidt niet tot wetenschappelijk bruikbare resultaten. Er moet in beginsel duidelijk onderscheiden worden tussen het subject en het object van een onderzoek. *Subject van een onderzoek is hij die de ervaring organiseert.* Dit betekent dat het subject de concrete ervaring in zodanige banen moet leiden, dat ze empirisch bruikbare resultaten oplevert; het betekent verder dat het bepaalde categorieën, begrippen, modellen introduceert en zodoende een taal in het leven roept die geschikt is om de resultaten der ervaringen 'te zeggen'; het houdt ten derde in, dat de inhoud van deze begrippen, de betekenis van de wetenschappelijke 'vocabels' zo nauwkeurig mogelijk vastgelegd wordt. Dat zich de 'taal' van de wis-kunde en de logistiek hiervoor bijzonder goed leent, is evident; dat de ervaring met behulp van instrumenten verruimd en gepreciseerd kan worden, schijnt evenmin voor twijfel vatbaar te zijn.

Vatten wij nu dit alles: het begrippensysteem en de modelvoorstellingen; de instrumenten en de regels, volgens welke ze gebruikt moeten worden; de research-technieken alsmede de interpretatie- en controle-methoden, samen onder de naam '*wetenschappelijk apparaat*', dan geldt het volgende beginsel. *Het subject dat de ervaring organiseert, kan niet tevens object zijn van deze ervaring;* want de ervaring moet gefiltreerd worden door middel van het wetenschappelijk apparaat, om als wetenschappelijke ervaring te kunnen doorgaan.

Laten wij dit aan de hand van voorbeelden verduidelijken. Wat een

ooggetuige zou kunnen vertellen over de intocht van Napoleon in Wenen, zal door de geschiedschrijver als een bron van kennis aanvaard worden. Zijn verhaal als zodanig is echter niet 'geschiedenis', omdat de ooggetuige niet beschikt over de nodige historische begrippen en categorieën. Hij is derhalve een object en geen subject van de geschiedenis als wetenschap. Hetzelfde is van toepassing op auteurs uit de klassieke oudheid die sociale verschuivingen of veranderingen in het godsdienstige klimaat beschrijven. Ze zijn geen sociologen of godsdiensthistorici, maar objecten van sociologisch resp. godsdienst-historisch onderzoek.

Waar experimentele methoden worden toegepast, daar vertoont het wetenschappelijk apparaat een bij uitstek technisch karakter. Daar schijnt ook een duidelijk onderscheid tussen subject en object van het onderzoek een eerste vereiste. 'Als *experimentelle* Wissenschaft erstrebt aber die physiologische Psychologie eine Reform der psychologischen Forschung, die der Umwälzung, welche die Einführung des Experimentes in dem naturwissenschaftlichen Denken verursachte, an Bedeutung nicht nachsteht . . .' schreef Wilhelm Wundt; 'Denn die sogenannte Selbstbeobachtung kann nur unter wesentlichen Einschränkungen als Beobachtung bezeichnet werden, und auf Exaktheit kann sie überhaupt keinen Anspruch erheben'.¹ Het ideaal op het gebied van het psychologisch onderzoek de exactheid van het natuurwetenschappelijk onderzoek te evenaren, speelde reeds bij Wundt een grote rol. De behavioristische psychologen menen in dit opzicht nog verder te moeten gaan. Zij wantrouwen iedere tussenmenselijke verbale communicatie als bron van wetenschappelijke kennis. Daarom verkiezen ze dier-experimenten boven proefnemingen met mensen. Zo kwam b.v. E. C. Tolman er toe een van zijn werken² op te dragen aan de *Mus Norvegicus Albinus*, de witte rat waarmee hij geëxperimenteerd had. Enige jaren later verzekerde Tolman: 'Personally . . . I am suspicious of . . . verbal reports. I prefer to try to work out psychology with the aid of more gross forms of behavior. My motto for the present is: 'Rats, no men'.³

Volgens deze psychologen zou de ideale kenhouding die van een dierkundige zijn, die de reacties van een vreemdsoortig organisme gadeslaat, of die van een scheikundige, die de verandering van bepaalde stoffen observeert. 'Pourquoi serait-il impossible d'étudier les lois du comportement d'un homme ou d'un animal comme on étudie celles du comportement physico-chimique d'un corps quelconque?' vraagt ook de meer gematigde Paul Guillaume; 'On ne voit pas la raison de

mettre en doute la possibilité d'une telle enquête.' Een dergelijk onderzoek biedt zelfs voordelen; hier is immers de 'dualité de l'observateur et de l'observé,'¹ de exterioriteit van het subject ten overstaan van het object der wetenschappelijke kennis gewaarborgd.

Deze aanhalingen staan ons toe het begrip 'objectivisme' nader te omschrijven. Voor zover de belangstelling van de empirisch-menskundige bewust beperkt blijft tot de mens qua object, zoals hij door de bril van het wetenschappelijk apparaat gezien wordt, zullen we in het vervolg spreken van een *objectivistische kenhouding*. Het *objectivisme* bestaat m.a.w. in de tendentie van sommige wetenschapsbeoefenaars de mens als subject uit het universum van de menskundige belangstelling stelselmatig te verbannen.

VRIJHEID TUSSEN HAAKJES

2. Hoe staat het met de tweede aporie: de onmogelijkheid een vrij wezen empirisch te beschrijven? Welnu, deze moeilijkheid kan eveneens omzeild worden. Hiervoor is vereist de ervaringen niet alleen te organiseren maar ook te selecteren. Alleen die ervaringen zijn wetenschappelijk relevant die tot het vaststellen van feiten leiden. 'Science is first of all a set of attitudes. It is a disposition to deal with facts . . . ' verzekert de behaviorist B. F. Skinner.² Welnu, het feit kan, al dan niet, het resultaat zijn van een vrije daad: uit het feit blijkt dit in geen geval. Veronderstellen wij dat een proefpersoon voor de keuze wordt gesteld of hij twee getallen wil vermenigvuldigen dan wel aftrekken. Hij doet het laatste. Hij heeft weliswaar 'het gevoel' dat hij evengoed de multiplicatie had kunnen kiezen. Dit 'vaag gevoel' is echter geen feit. Uit het experiment blijkt niet of aan deze overtuiging van de proefpersoon een werkelijkheid beantwoordt. Dat hij heeft afgetrokken en niet vermenigvuldigd is daarentegen wel een feit. Dit kan de experimentator met volstrekte zekerheid constateren. Indien nu de psycholoog een objectivist is,³ dan hoeft hij de vrijheid niet te 'looche-
nen'; (met een dergelijke ontkenning zou hij zich immers op 'metafysisch' terrein begeven). Hij kan er mee volstaan een beschrijving te leveren van een menselijke handeling, waaruit het vrijheidsaspect van die handeling volkomen ~~is~~-geëlimineerd. Daardoor wordt de objectivist in staat gesteld een descriptief begrippensysteem op te bouwen, waarin de vrijheid geen rol speelt; zij is als het ware tussen haakjes geplaatst. Nadat men de vrijheid zorgvuldig uit de begripsinhoud van het 'feit' heeft buitengesloten, is het gemakkelijk met Guillaume van een 'déterminisme des faits' te spreken.⁴

GESUSPENDEERDE DOELSTELLINGEN

3. De netelige vraag naar de waardebepalingen en doelstellingen kan op volkomen dezelfde wijze ontweken worden. Laten wij dit aantonen aan de hand van een typische discussie. De socioloog R. M. MacIver durfde te beweren: 'There is an essential difference – between a paper flying before the wind and a man flying from a pursuing crowd. The paper knows no fear and the wind no hate but without fear and hate the man would not fly nor the crowd pursue'. Er is dus bij MacIver uitdrukkelijk sprake van een emotionele doelstelling – het angstige streven naar veiligheid, het van haat vervuld streven de tegenstander uit de weg te ruimen – alsmede van emotionele waardebepalingen: veiligheid resp. wraakneming worden als 'goed' ervaren. Er wordt hier rekening gehouden met menselijke motieven. – De meer positivistisch georiënteerde George A. Lundberg is het echter niet eens met MacIver. Hij maakt bezwaar tegen een dergelijke beschrijving, omdat 'angst' en 'haat' subjectieve termen zijn. Het gebruik er van doet volgens hem afbreuk aan de objectiviteit van het sociologisch onderzoek. Het is namelijk niet volstrekt zeker dat meerdere van elkaar onafhankelijke observatoren gelijkelijk van een 'angstige vlucht' en een 'achtervolging uit haat' zouden spreken. Lundberg trekt hieruit de conclusie dat alleen maar het uiterlijk waarneembare gedrag aanleiding geeft tot objectieve observaties. Alleen waarneembare 'feiten' kunnen op een wijze beschreven worden, die voor ieder observator dezelfde is, namelijk op de natuurwetenschappelijke wijze. Lundberg is er dan ook van overtuigd dat de natuurkunde – in de brede zin van dit woord – als modelwetenschap dient te fungeren voor de sociologie; en wel om de eenvoudige reden dat de natuurkunde over een superieure methode beschikt, om objectieve feiten te constateren. 'It is my thesis', beklemtoont Lundberg, 'that if we follow this method as faithfully as we have followed it in physics it may yield us a corresponding reward of control'.¹

DE OBJECTIVISTISCHE REDUCTIE

Wat Lundberg voorstelt is blijkbaar een soort reductie. Volgens hem is het een objectief feit dat de vluchtende man zich van punt A naar punt B heeft begeven. Het is verder objectief constateerbaar dat de snelheid van de achtervolgende menigte toegenomen is en nu V_2 bedraagt en niet meer V_1 . Maar wanneer wij van een 'vluchtende' mens en een 'achtervolgende' menigte spreken, gebruiken wij nog steeds subjectieve termen. Het feit – in natuurwetenschappelijke zin opge-

vat – zegt niets omtrent dit alles. Het kan zijn dat het feit in het leven is geroepen door een vlucht en een achtervolging, maar dit laatste kan door de methoden der natuurwetenschap niet vastgesteld worden.

Uit dit alles blijkt dat de term 'reductie' door ons niet toevallig werd gebruikt. Hij heeft hier die filosofische betekenis, die in het moderne denken voor het eerst door Edmund Husserl werd omschreven. D.w.z. dat de reductie hier bestaat in een soort suspensie van het oordeel, niet in de zin van de *ἐποχή* der oude Griekse skeptici,¹ maar in een moderne methodische zin. De objectivistische geleerde denkt er namelijk niet aan de 'werk-elijkheid' der vrijheid, der motivering, der waardebepaling, der doelstelling etc. echt in twijfel te trekken. Hij kan ze trouwens niet in twijfel trekken, aangezien zij het fundament vormt van heel zijn 'persoonlijk' leven. Alleen bij zijn wetenschappelijke beschrijvingen maakt hij er geen gebruik van. Hij zet ze tussen haakjes, hij suspendeert alle daarop betrekking hebbende oordelen 'I do not declare MacIver's analysis of the man and the crowd *false*', merkt Lundberg op; 'I merely point out that possibly I could analyse the situation in a frame of reference not involving the words 'fear' or 'hate' but in operationally defined terms . . .'.² De herleiding van een beschrijving tot datgene, wat ook in de taal der fysica gezegd kan worden, heeft niet alleen een typisch 'methoden-monisme' tot gevolg,³ maar bovendien een bepaalde habituele 'kenhouding' van de zijde van de beoefenaar der menskunde; het gaat daarbij kennelijk om die 'attitude', die we in het voorafgaande als objectivistisch hebben bestempeld. De methodisch-systematische herleiding van alle ervaringen tot die soort ervaring, die in de taal der natuurwetenschap exact beschreven kan worden, zullen wij derhalve de *objectivistische reductie* noemen.

WAT IS 'OBJECTIVITEIT'?

Vragen wij ter wille waarvan een dergelijke reductie geëist wordt, dan ontvangen wij een nagenoeg eensluidend antwoord. Zij is onmisbaar, zegt men, om de *objectiviteit* van het wetenschappelijk onderzoek te waarborgen. Wat verstaat men daarbij onder 'objectiviteit'? Guillaume geeft hierop het volgende antwoord: 'Le mot *objectivité* a un double sens: il signifie d'une part accord de la pensée avec son objet, d'autre part accord des pensées individuelles les unes avec les autres. Dans le second sens du mot, la science est objective parce qu'elle est vérité impersonnelle, universelle; une observation objective est celle dans laquelle tous les observateurs sont d'accord sur le fait observé'.⁴

Dit tweeledig antwoord houdt in werkelijkheid drie verschillende omschrijvingen in.¹ De eerste: 'overeenstemming van het denken met zijn object' wijkt niet af van de aloude Aristotelische definitie van de waarheid. Maar is 'waarheid' en 'objectiviteit' hetzelfde? Kan niet ook een kind al gissende waarheid ontdekken, zonder in het minst objectief te zijn?² – Is het verder waar dat de onderlinge overeenstemming der individuele gedachten een waarborg is voor objectiviteit? Denken wij even aan het voorbeeld van de menigte die een man achtervolgt om hem te lynchen. De individuele gedachten van de achtervolgers komen volmaakt overeen. Toch zijn wij allerminst geneigd ze als 'objectief' te beschouwen. – Blijft de derde definitie, die ontleend is aan de praktijk van het empirisch onderzoek. Deze definitie is echter allerminst bevredigend; zij sluit een 'petitio principii' in zich. Enerzijds verzekert men dat een feit datgene is, wat door meerdere observatoren op grond van hun objectieve houding overeenstemmend vastgesteld wordt; en omgekeerd bestempelt men de houding der observatoren, die hen toestaat, op overeenstemmende wijze feiten vast te stellen, als objectief. – Wij zouden hier nog talrijke wetenschapstheoretici kunnen aanhalen. Dan zou blijken dat hun opvattingen identiek zijn met of nauw verwant aan die van Guillaume. Het resultaat van deze opsomming zou alleen maar onze indruk bevestigen dat de begrippen 'feit' en 'objectiviteit' tot nu toe onvoldoende doordacht zijn.

HET BEGINSSEL VAN VERIFIEERBAARHEID

Er is nochtans van neopositivistische en logisch-positivistische zijde een ernstige poging gedaan om het begrip der wetenschappelijk objectiviteit filosofisch te rechtvaardigen. Deze poging is bekend onder de naam van 'beginsel van verifieerbaarheid'. Wat houdt dit beginsel in? Volgens Alfred Jules Ayer, die in deze voorzichtiger en ruimer denkt dan b.v. Moritz Schlick, gaat het bij dit principe om het volgende: 'We say that the question that must be asked about any putative fact is . . . 'Would any observation be relevant to the determination of its truth or falsehood?' And it is only if a negative answer is given to this question that we conclude that the statement under consideration is nonsensical'. Het oordeel: 'Er zijn bergen op de achterkant van de maan' is, volgens Ayer, zinvol, ook al zou in feite nog geen astronoom dit deel van de maan geobserveerd hebben. De bewering van Bready: 'The Absolute enters into, but is itself incapable of, evolution and progress' moet daarentegen als

schijnoordeel verworpen worden.¹ Volgens dit criterium bestaan er slechts drie soorten wetenschappen waarin zinvolle oordelen geveld kunnen worden: de ervaringswetenschappen, voorzover ze op exacte observaties berusten, de wiskunde en de 'filosofie'. De filosofie, die Ayer bedoelt, heeft echter slechts tot taak 'to clarify the propositions of science by exhibiting their logical relationship and by defining the symbols which occur in them'.² Daaruit blijkt dat in de geest van Ayer van de mens slechts als object sprake kan zijn. Hij is object van op observatie berustende 'Tatsachenurteile', oordelen, die van hun kant objecten vormen voor logisch-semantische analyses. In een andere geest van de mens te spreken is 'nonsensical'.

HET GEREDUCEERDE UNIVERSUM DER WETENSCHAPPEN

Een verder gevolg van deze extreem-objectivistische zienswijze bestaat hierin dat de menskundige vakken uit het universum der wetenschappen verdwijnen. Dit blijkt duidelijk uit de wetenschapstheorie van een prominent vertegenwoordiger van de zogenaamde 'Wiener Kreis': Rudolf Carnap. Hoe moet volgens Carnap het gebouw der wetenschappen geconstrueerd worden? Aan welke grondgedachte moet het beantwoorden?

Carnap onderscheidt, om te beginnen enerzijds de *formele wetenschappen*, die uit analytische oordelen op logisch-mathematische grondslag bestaan, en anderzijds de *empirische wetenschappen*, die synthetische oordelen bevatten, die betrekking hebben op de verschillende gebieden van 'factual knowledge'.³ De empirische wetenschappen worden in drie groepen onderverdeeld. '*Fysische wetenschappen*' zijn die vakken, waarin behalve de mathematische ook de typisch fysische taal gebezigd wordt. De andere ervaringswetenschappen kunnen onder het hoofd 'Biologie' ondergebracht worden. Hier dringt zich nochtans een verdere differentiatie op. De biologie moet op haar beurt onderverdeeld worden in '*biologie in engere zin*', waartoe behalve de algemene biologie ook de plantkunde en het grootste deel der dierkunde zouden behoren, en de '*wetenschappen van het gedrag*' ('behavioristics'). De laatstgenoemde groep wordt door Carnap als volgt gekarakteriseerd: '[It] deals with the behavior of individual organisms and groups of organisms within their environment, with the disposition of such behavior, with such features of processes in organisms as are relevant to the behavior, and with certain features of the environment which are characteristic of and relevant to the behavior, e.g. objects observed and work done by organisms'.⁴ Car-

nap noemt de wetenschap van het individuele gedrag *psychologie* en rekt daartoe behalve een deel der fysiologie ook een deel van de geestesverwantschappen ('humanities'). De wetenschap, die het collectieve gedrag der organismen bestudeert, is de *sociologie*, waartoe volgens Carnap ook de geschiedenis en het grootste deel der geesteswetenschappen behoort. Zijn systeem voor de ervaringswetenschappen kan door middel van het schema op deze pagina worden weergegeven.

Dit overzicht is niet volkomen duidelijk. Er blijkt o.a. niet uit, welk deel van de dierkunde in de biologie, en welk deel in de 'behavioristics' ter 'sprake moet komen. Wij vermoeden dat de reacties van de hogere dieren in het kader der wetenschappen van het gedrag bestudeerd moeten worden, evenals de reacties van mensen. Zeker is dat de mens, de menselijke groepen, hun geschiedenis, hun cultuur, hun

Empirical Sciences

Physics
(chemistry,
mineralogy,
astronomy,
geology,
meteorology)

Biology in the wider sense

*Biology in the
narrower sense*
(general biology,
botany,
greater part of
zoology)

Behavioristics
(overt and internal
behavior)

*individual organism,
psychology*
(parts of physiology,
parts of humanities)

*groups of
organisms,
social sciences*
(greater part of
humanities,
history)

rechtsvormen etc. op het niveau en binnen de horizon van een – ruim opgevatte – biologie onderzocht moeten worden.

Men moet Carnap dankbaar zijn voor zijn grote logische consequentie en overzichtelijkheid. Hij toont ons duidelijk welke consequenties uit de objectivistische postulaten getrokken moeten worden. Laten wij ons even bezinnen op enkele conclusies die betrekking heb-

ben op de concrete beoefening der 'humanities'. Volgens Carnap's zienswijze zijn de gedragingen van Napoleon Bonaparte op één lijn te stellen met die van Köhler's chimpansé Sultan. De drama's van Shakespeare behoren tot de 'works done by organisms' precies zoals het bouwen van een nest door vogels. De Kruisvaarders zijn een 'group of organisms' wier gedrag ten overstaan van hun biologisch milieu enige 'relevant features' vertoont; zij moeten dan ook volgens dezelfde beginselen bestudeerd worden.

Carnap's wetenschapstheorie komt in feite neer op een reductie der menswetenschappen tot natuurwetenschappen. De eigen aard van het menselijke wordt daarbij verwaarloosd en wel bewust verwaarloosd. Carnap komt daar eerlijk voor uit. Hij eist dit offer in de naam van de eenheid der wetenschappen. Immers het naast elkaar bestaan zonder logische samenhang van de meest uiteenlopende vakken is hem een doorn in het oog. Om de unificatie der wetenschappen te verzekeren dient er voor een universele wetenschappelijke taal gezorgd te worden. Deze taal kan, aangezien de natuurkunde de meest fundamentele ervaringswetenschap is, slechts die der fysica zijn. Daarom moeten, volgens hem, alle psychologische oordelen in biologische, alle biologische in fysische veranderd worden. Het oordeel b.v. dat de heer X opgewonden is, moet, om wetenschappelijk bruikbaar te zijn, de vorm van de volgende 'Obersatz' krijgen: 'Telkens, wanneer een persoon blijk geeft van de volgende lichamelijke veranderingen . . ., en de volgende bewegingen uitvoert . . ., zullen wij hem 'opgewonden' noemen'. Een dergelijke definitie laat zich dan zonder moeite in het idioom van de fysicus 'vertalen'. De herleiding van de psychologie tot de fysica vormt dan ook een vast programmapunt van Carnap.¹

Volkomen onafhankelijk van hem komt Guillaume tot analoge resultaten en wel niet op grond van logische en wetenschapstheoretische, maar op grond van methodologische overwegingen. 'La physique se continuera en une physiologie et en une psychologie' verzekert hij; en hij aarzelt niet te gewagen van een 'identité foncière des méthodes de la psychologie objective et des sciences physiques'.²

III. KRITIEK OP HET OBJECTIVISME

DE EENHEID DER WETENSCHAPPEN ALS FILOSOFISCH PROBLEEM

Hier rijzen echter ernstige bedenkingen. De eenheid der wetenschappen, de inzichtelijke samenhang tussen alle soorten van onderzoekingen, is ongetwijfeld een groot goed. Van Aristoteles tot Descartes, van Leibniz tot Hegel hebben zich de grootste geesten ingespannen de eenheid van het wetenschappelijk wereldbeeld te verantwoorden. Maar wie zegt, dat deze eenheid op het niveau der empirie bereikt kan worden, door de herleiding van alle ervaringswetenschappen tot één ervaringswetenschap? – Analoge bezwaren rijzen in verband met de begrippen 'objectiviteit' en 'verifieerbaarheid'. Het streven naar objectiviteit is ontegenzeggelijk een algemeen kenmerk van het menselijk zoeken naar waarheid. Wie echter meent dat men volstaan kan met zich op het niveau der natuurwetenschappen te begeven, om de objectiviteit van alle oordelen veilig te stellen, maakt het zich te gemakkelijk. En kan, zoals Ayer beweert, het criterium der principiële empirische observeerbaarheid beslissend zijn voor het 'verum facere' in het algemeen? Is niet, wil men het beginsel van verifieerbaarheid zinnig toepassen, een gedachte vereist die alle bijzondere gebieden van empirische ervaring transcendeert? Een gedachte, die dan niet empirisch noch formeel-logisch, maar in de eigenlijke en echte zin filosofisch zal moeten zijn?

DE TAAL GEEN NEUTRAAL SYSTEEM VAN TEKENS

Carnap zal hierop vermoedelijk antwoorden, dat het hem primair om de eenheid der wetenschappelijke taal te doen is; dat het verder, wanneer de oordelen der verschillende empirici in dezelfde 'Universalsprache' moeten worden geveld, mogelijk zou zijn, deze kritisch te analyseren, te ordenen en in een logische synthese samen te vatten. Er zou dan geen diepzinnige filosofie, maar slechts een verfijnde logica vereist zijn, om de totale samenhang der wetenschappen te verzekeren. – Carnap gaat daarbij uit van de overtuiging dat zich elk inhoudelijk gegeven in elke taal laat uitdrukken. – Dit strookt om te

beginnen niet met onze voorwetenschappelijke ervaring. Ook in het dagelijkse leven maken wij spontaan verschil tussen de familiale, de technische, de ambtelijke, de priesterlijke taal. Ook de man van de straat 'weet' dat, wat de notaris in zijn juridisch idioom nauwkeurig bepaalt, in het schooljargon van een puberterend meisje niet zegbaar is. – Hetzelfde geldt in nog hogere mate met betrekking tot de wetenschappelijke ervaring. Hetgeen b.v. de godsdienst-psycholoog moet verantwoorden, is volkomen onvergelijkbaar met wat de econoom te zeggen heeft; en dit laatste heeft betrekking op een volstrekt ander gebied van theoretische belangstelling dan dat van de fysicus. – In tegenstelling tot wat Carnap veronderstelt vertoont de menselijke ervaring verschillende geleidingen en niveaus. De beoefenaars der empirische wetenschappen hebben dan ook, om de verschillende inhouden te kunnen verwoorden, in de loop der tijden talen geschapen die gedeeltelijk kunsttalen zijn. Het is ongetwijfeld geen toeval, dat vele generaties van geleerden zich deze inspanning hebben getroost. De talen moeten gespecialiseerd zijn, omdat de ervaringen essentiële verschillen vertonen.

Maar er is meer. Door zonder meer te veronderstellen dat, wat in de éne taal beschreven is, evengoed in een andere taal uitgedrukt kan worden, geeft Carnap te verstaan dat alles, wat zegbaar is, essentieel tot hetzelfde zijnsniveau behoort. Dit is uiteraard een metafysische en geen logische stelling, die met de logisch-positivistische visie van Carnap verband houdt; en zij is bovendien in strijd met de voorwetenschappelijke zowel als met de wetenschappelijke ervaring.

GEEN DWINGELANDIJ DER METHODE

Analoge bezwaren zouden tegen Guillaume gemaakt kunnen worden. Zijn methodologische eisen zijn niet overtuigend. Immers de 'methode' is, volgens de oorspronkelijke Griekse betekenis van de term, een weg die bewandeld moet worden, wil men een bepaald doel bereiken. Daarbij is het duidelijk dat de weg gekozen zal worden overeenkomstig de doelstelling. Is het doel van het menskundig onderzoek anders dan dat van het natuurkundig onderzoek, dan moeten ook andere methoden toegepast worden. – Guillaume keert echter de verhoudingen om. In de naam van de voortreffelijkheid der fysische methode eist hij een totale verandering van zienswijze op het gebied der menskunde. 'C'est l'homme lui-même qui devra être étudié et éclairé au moyen des choses et non plus les choses au moyen de l'homme' roept hij uit.¹ Het is inderdaad mogelijk de mens van uit de dingen

te bestuderen, voor zover namelijk de mens ook als ding beschouwd kan worden. Anders uitgedrukt: men kan ook natuurkundige vragen aan de mens stellen. Hij die zich met fysische vragen richt tot de mens, zal uiteraard fysische antwoorden ontvangen; en dit betekent dat hem het eigenlijk menselijke zal ontgaan. Kortom: wie methoden toepast die essentieel hetzelfde zijn als die der fysica, zal op het gebied der natuurkunde blijven en dat der menskunde niet eens betreden. Het feit dat hij zijn publikaties 'psychologisch' of 'sociologisch' noemt, brengt hierin niet de minste verandering.

De taal, de methode, het begrippensysteem zijn dus geen neutrale technische media, met behulp waarvan men om het even wat kan 'uitbeelden'. Veeleer predisponeert een bepaald wetenschappelijk apparaat tot een bepaalde apperceptie van de werkelijkheid. Laten wij dit aantonen aan de hand van de wetenschapstheorie van Carnap en meer in het bijzonder naar aanleiding van zijn begrip der 'behavioristics'.

DE DUBBELZINNIGHEID DER 'BEHAVIORISTICS'

Wij hebben reeds gezien dat volgens Carnap alles, wat aangaande de mens op wetenschappelijk niveau vastgesteld kan worden onder het hoofd 'behavioristics' ondergebracht moet worden. Dit begrip moet uiteraard verstaan worden in het licht van de behavioristische psychologie, waarvan Carnap de invloed heeft ondergaan. Het is derhalve belangrijk even na te gaan, wat het behaviorisme in zijn diepste wezen is en wil. Dan blijkt dat de vertegenwoordigers van deze psychologische stroming er helemaal niet op uit waren de mens als mens te bestuderen. 'Throughout the preparation of this elementary text I have tried to write with the *human animal* in front of me', beklemtoont John B. Watson.¹ Aan deze doelstelling zijn dan ook de voorname begrippen en categorieën van de behavioristische psychologie aangepast. Dit betreft op de eerste plaats het fundamentele begrip 'gedrag'. 'If we look over the list of problems in human behavior . . ., we shall see that there are common factors running through all forms of human acts' schrijft Watson: 'In each adjustment there is always both a response or act and a stimulus or situation which call out that response'.² Het gedrag is dus altijd een reactie (response) op een prikkel (stimulus). Volgens zijn betekenis is ieder gedrag een aanpassing (adjustment) aan de prikkelende werkelijkheid. De term 'prikkel' heeft daarbij een biologisch-fysiologische betekenis.³ De situatie is niets anders dan een complex van fysiologische prikkels.⁴ Meer nauwkeurig gesproken: de situatie is het geheel van fysio-

logische prikkels, die op een bepaald ogenblik op een organisme inwerken; de aanpassing is een reactie waardoor de prikkelwerking opgeheven wordt (sommige psychologen spreken in dit verband ook van 'homeostatis', 'equilibrium', 'adaptation', 'reduction of tensions' etc.); het organisme tenslotte is een zijnde dat zich aan de situatie in de zojuist omschreven zin aanpast. M.a.w. *een organisme in de behavioristische zin is een levend wezen, wiens ageren uitsluitend een reageren is in functie van een gegeven situatie*. Dit is als het ware de behavioristische definitie van een organisme.

Vragen wij waarop dit begrippensysteem van toepassing is, welke situaties daarmee gekarakteriseerd, welke gedragingen adequaat beschreven kunnen worden dan vinden wij het antwoord in de behavioristische literatuur. Met behulp van deze 'taal' kan men het 'behavior' van een rat beschrijven, die in een doolhof geplaatst zijn weg tot het voedsel moet vinden; of dat van een kat, die zich door middel van 'trial and error' uit een kooi bevrijdt; of die van een amoebe die al vluchtend er naar streeft de werking van een zuur te ontgaan. In al deze gevallen is de situatie kunstmatig bij voorbaat gegeven en het dier ondergaat zonder meer de invloed van de situatie.

Wie echter de termen 'situatie', 'reactie', 'organisme' in dezelfde zin op de mens overdraagt, maakt zich schuldig aan een dubbelzinnigheid. Want de mens bevindt zich niet in een door een ander wezen in het leven geroepen, voor hem vreemde situatie, gelijk de rat in het kunstmatige labrynt. Om me daarvan te overtuigen, hoef ik alleen maar een blik uit het raam te werpen: op de huizen, de straten, het verkeer; deze zijn uiteraard scheppingen van de mens, waarvan ik de zin begrijp en die ik als goed waardeer. In mijn gezichtsveld is ook geen boom die niet door mensen geplant, geen bloem die niet door hem gekweekt, geen gewas dat niet door hem gecultiveerd is. Zelfs het onkruid op de stoep, de mussen op de telegraafdraden, de vliegen op het raam, bevinden zich daar slechts zolang de mens ze toereert. Ook ik, deze individuele mens, die nu uit het raam kijkt, ben voortdurend medebetrokken bij de instandhouding en bewerking van deze specifiek menselijke Umwelt; dit is een essentiële trek van mij als economisch wezen, als sociaal wezen, als cultuurwezen. Door mijn beroepsplichten te vervullen, door aan onderzoek te doen, door te publiceren, ben ik volop bezig deze Umwelt te veranderen. Zij is dus voor mij geenszins een ingewikkelde prikkelconstellatie, die ik alleen maar onderga.¹

Hieruit blijkt dat de behavioristische definitie van organisme op

mij niet van toepassing is. Meer in het algemeen gesproken: de mens is geen wezen wiens 'ageren' uitsluitend een 'reageren' is. Hij is geen 'organisme' in de zin van het behaviorisme; zijn existentie is geen gedrag in de behavioristische betekenis van dit woord; zijn Umwelt is geen 'situatie' in de zin van het behaviorisme. M.a.w. in het kader der 'behavioristics' is er geen sprake en kan er geen sprake zijn van de mens als mens. In het systeem der wetenschappen, zoals Carnap dit heeft geschetst, is er bijgevolg geen plaats voor de menskunde.

CONCLUSIE

Vragen wij ons ten slotte af waarin de 'eerste weg' bestaat, dan kan het antwoord niet meer twijfelachtig zijn. Zij die de eerste weg willen bewandelen leggen de nadruk op het *empirisch* karakter der menskunde. Zij zien daarbij in de fysica de modelwetenschap bij uitstek en in het natuurkundig onderzoek het voorbeeld voor het empirisch onderzoek in het algemeen. Zij eisen dientengevolge dat het begrip-systeem, de methode en het wetenschappelijk apparaat, dat gebruikt wordt, niet essentieel afwijken van die der fysica. Het is waar dat de toepassing van de empirie op de verschillende gebieden der menskunde accidentele wijzigingen vereist. Bij deze bijkomstige aanpassingen dient echter de grote lijn in acht genomen te worden, die van de fysica naar de scheikunde, de biologie, de fysiologie en de 'behavioristics' leidt. De consequenties van deze zienswijze hebben wij leren kennen. Zij bestaat hierin, dat de menskunde opgeofferd wordt aan de empirische methode. Het doel wordt prijsgegeven omwille van de weg. Op de vraag, hoe empirische menskunde mogelijk is, antwoorden de voorstanders van de 'eerste weg', dat zij mogelijk is op voorwaarde dat ze ophoudt menskunde te zijn. Geen wonder dat er sedert twee generaties een groeiend verzet is waar te nemen tegen wat wij hebben genoemd: de objectivistische reductie.

De vraag is, of er een fundamenteel ander idee bestaat aangaande de mogelijkheid van een wetenschappelijke menskunde.

IV. DE 'TWEEDE WEG': HET ABSOLUTISME DER VRIJHEID

HET ZOEKEN NAAR EEN 'TWEEDE WEG' ALS REACTIE

De conceptie van de 'tweede weg' vloeit voort uit een reactie op de eenzijdigheid, de blindheid en de aanmatiging, waarmee gedurende een eeuw de natuurwetenschappelijke empirie als de *via regia* werd voorgesteld voor allen, die wetenschappelijk verantwoorde kennis aangaande de mens wilden verwerven. Deze reactie heeft dan ook een volkomen omkeer, een omgooien van het roer, een 'Umwertung aller Werte' tot gevolg. Zij kon daarom slechts in een totaal veranderd geestelijk klimaat tot stand komen. Wanneer wij beweerden, dat de 'eerste weg' in de geestescultuur van de 19e eeuw thuis hoort, terwijl in de 20e eeuw een nieuwe opvatting van het menselijk bestaan veld wint, dan zouden wij de geschiedkundige verhoudingen simplificeren. De historicus zou niet nalaten op te merken, dat de tijd van (ongeveer) 1880 tot (ongeveer) 1930 een belangrijke overgangperiode vormt, die gekenmerkt is door het optreden van markante figuren als Bergson, Dilthey, Spranger, Cassirer, Husserl, Scheler; ook Freud en Nietzsche zouden wij tot hen willen rekenen. Het is nochtans niet onze bedoeling een geschiedenis van het westerse denken te geven. Veeleer willen wij door middel van contrasterende beelden grote samenhangen laten zien; want dan kan er geen twijfel heersen aangaande de vraag, waar wij de 'tegenpool' tot objectivisme, behaviorisme, neopositivisme en logisch positivisme moeten zoeken. Immers het reeds vermelde onbehagen over het zuiver natuurwetenschappelijke beeld van de mens, bereikt zijn hoogtepunt in die geestesstroming, die men gewoonlijk als *existentie-filosofie* kenmerkt.

Het zou eenvoudig zijn door middel van een aantal slagwoorden en -zinnen aan te tonen dat, dank zij het existentie-filosofisch denken, een radicale wijziging heeft plaatsgevonden in de manier waarop de mens zichzelf ziet. Men zou b.v. kunnen zeggen, dat de mens door de meeste geleerden van de 19e eeuw gezien werd als een species in zoölogische zin, als een schakel in een biologische evolutie of als een element van een sociaal proces. De existentiëfilosofen daarentegen

vestigen de aandacht op de mens als uniek individu, dat zijn bestaan zelf in handen neemt, dat op grond van zijn onvergelykelijke eigen aard beslissingen neemt die hij alleen kan verantwoorden. – In de oude natuurwetenschappelijke apperceptie verschijnt de mens als bepaald door een universeel determinisme; het zou volgens deze zienswijze principieel mogelijk moeten zijn alle veranderingen in de kosmos, met inbegrip van het menselijk behavior, in de vorm van mathematische vergelijkingen te beschrijven en te voorspellen. De existentiële filosofen daarentegen beschouwen de mens als een vrijheid. Hij heeft volgens hen geen onveranderlijk wezen, geen aangeboren natuur, geen essentiële kenmerken. Ieder mens ontwerpt zijn eigen bestaanswijze op grond van een fundamentele keuze. Hij is, wat hij van zichzelf maakt. Ja, deze zelfverwerkelijking van de mens maakt juist zijn existentie uit.¹ – In de geest van de natuurwetenschappelijk georiënteerde antropoloog is het bestaan van de mens een feit; men vindt hem in de natuur zoals andere organismen en men bestudeert hem door middel van principieel dezelfde methoden. Volgens de existentiële filosofen is de mens een wezen dat zichzelf kiest en door deze keuze tevens zijn wereld ontwerpt; deze aldus door de mens en zijn mede-existerenden ontworpen wereld is de enige ware en werkelijke wereld; de tegenstelling tussen ‘wereldbeeld’ en ‘objectieve wereld’ komt zodoende te vervallen.

Wij zouden in deze geest kunnen doorgaan met het formuleren van thesen en antithesen. Het nadeel van deze wijze van voorstellen is daarin gelegen, dat ze onnauwkeurig en ongenueanceerd is – het is immers zeer moeilijk kenmerken op te sommen, die typerend zijn voor alle existentiële filosofieën; maar zij zegt ons bovendien niet, waarin de ‘tweede weg’ bestaat. Wij stoten hier inderdaad op een aanzienlijke moeilijkheid. De meeste existentiële filosofen geven blijk van een anti-sciëntistische geesteshouding. Zij koesteren een soevereine minachting voor de wetenschappen in het algemeen en de empirische antropologie in het bijzonder. Immers, wat zou minder geschikt zijn de unieke aard van een existentie te vatten, dan een onderzoek, dat op inductieve empirie berust?

Het is waar, dat niet alle existentiële filosofen even afwijzend staan tegenover de empirische menskunde. Wij denken met name aan Karl Jaspers, die zich ernstig bezonnen heeft op het vraagstuk der ‘empirische Universalwetenschappen’.² Maar juist Jaspers twijfelt aan de mogelijkheid van een ‘tweede weg’. De belangstelling voor ‘het existentiële’ is weliswaar de geheime stuwkracht van het psycholo-

gisch en sociologisch onderzoek; maar zij brengt tevens hun karakter van wetenschappen in het gedrang. Jaspers bestempelt daarom de twee genoemde vakken als 'Grenzwissenschaften schlechthin' en verzekert dat psychologie en sociologie, juist op grond van hun grenssituatie, steeds in het beginstadium zouden blijven steken.¹ Het is duidelijk, dat van Jaspers geen poging te verwachten is om 'Weltorientierung' en 'Existenzerhellung'² in een synthese te versmelten.

Een dergelijke poging tot synthese vinden wij wel bij Jean-Paul Sartre. Ondanks zijn afwijzen van de op natuurwetenschappelijke leest geschoeide antropologie – of misschien omwille van deze afwijzing – concipieert hij een volkomen nieuwe weg om mensenkennis te verwerven. Hij wil daarbij de existentiële visie uit het onderzoek niet weren, maar integendeel aan het onderzoek dienstbaar maken. Het is dan ook kenmerkend, dat hij zijn methode '*existentiële psychoanalyse*' noemt.

Bij onze kritische beschouwingen zullen wij ons eerst afvragen, op welke wijsgerige vooronderstellingen Sartre's existentiële psychoanalyse berust, en vervolgens, of ze – tenminste principieel – elementen bevat, die men als een filosofische doorlichting van de empirisch-antropologische problematiek zou kunnen beschouwen.

SARTRE'S BEWUSTZIJSBEGRIP

Sartre's filosofie is essentieel een bewustzijnsfilosofie.³ Toch wijkt ze grondig af van de bewustzijnsfilosofie van Descartes, Leibniz, Berkeley, Hume, Brentano of Husserl. Dit moet om te beginnen verduidelijkt worden, omdat men anders Sartre's mensbeschouwing en zijn daaraan beantwoordende menskunde grondig misverstaat.

Het gezegde van Franz Brentano 'Ieder bewustzijn is bewustzijn van iets' is overbekend. Minder bekend is de manier, waarop Husserl de opvatting van Brentano gewijzigd en verruimd heeft. De zienswijze van Sartre wijkt op haar beurt af van die der klassieke fenomenologen. 'Ieder bewustzijn is bewustzijn van iets', betekent voor Sartre, dat het bewustzijn een 'transcendent' – d.w.z. ten opzichte van het bewustzijn volkomen anders zijnd – object 'poneert'. Het object van het bewustzijn ligt dus niet 'in' het bewustzijn besloten, zoals Frans Brentano meende; er is hier geen sprake van een 'intentionale oder mentale Inexistenz des Gegenstandes'.⁴ Integendeel, het bewustzijn bezit volgens Sartre geen inhouden, geen data, geen 'faits intimes'; het is niet een drager van 'bewustzijnstoestanden'. Een waargenomen tafel b.v. bevindt zich dan ook op geen en-

kele manier 'in' het bewustzijn. Een ding – zoals b.v. de waargenomen tafel – is een klomp opaciteit voor het bewustzijn. Er zou immers een oneindig proces vereist zijn om de totale inventaris van het tafel-ding op te maken. Het bewustzijn daarentegen is volmaakt doorschijnend voor zichzelf, het is volstrekt 'translucied'. Een ding in het bewustzijn plaatsen, al was het maar in de vorm van een afbeelding, een representant, een complex van data, zou betekenen het bewustzijn van zijn doorzichtigheid beroven. Een bewustzijn, dat dingen of beelden van dingen zou bevatten, zou zelf een ding zijn.

Vandaar de volkomen afwijkende opvatting van Sartre aangaande het wezen van het bewustzijn. Het bewustzijn is volgens hem essentieel een transcenderend bewustzijn. Alle intentionaliteit die het bezit is, als het ware 'naar buiten' gericht, op het andere, in casu op deze tafel. – Dit geldt niet alleen voor de kennende, maar evengoed voor de praktische en emotionele intenties; maar zover het bewustzijn *ook* kennend bewustzijn is, is het uitsluitend kennis van zijn objecten. En wanneer men de wereld opvat als het geheel der – hoe dan ook – bewuste objecten, dan kan men met Sartre zeggen: 'La conscience est conscience du monde'.¹

ZELFAANWEZIGHEID, GEEN ZELFKENNIS

Dit betekent niet dat Sartre blind is voor het op-zichzelf-terug-betrokken-zijn van het bewustzijn. Deze zelfaanwezigheid heeft echter volgens hem niet het karakter van een uitdrukkelijk kennende reflectie. Zij kan niet beschreven worden als een weten, dat zichzelf weet te weten; zij is geen 'idea ideae'. Hiervoor heeft Sartre fenomenologische argumenten. – Immers het reflexieve bewustzijn veronderstelt een niet-reflexief bewustzijn. Denken wij aan het volgende eenvoudige geval: ik tel de sigaretten, die zich in mijn koker bevinden en constateer dat er twaalf zijn. Zodoende onthul ik een objectieve eigenschap van deze sigaretten, nl. die, een groep van twaalf te vormen. Het is heel goed mogelijk, dat ik daarbij geen thetisch bewustzijn bezit van mijn eigen telactiviteit. Ik ken mijzelf als tellende niet. – Het is waar dat ik, wanneer men mij vraagt wat ik doe, zal antwoorden: 'ik tel'. Daaruit blijkt echter, dat het rechtstreeks op de objecten gerichte bewustzijn de voorwaarde is voor het reflexieve bewustzijn, dat de 'intentio directa' meer oorspronkelijk is dan de 'intentio obliqua'.

De oorspronkelijke aanwezigheid van het bewustzijn bij zichzelf heeft dus niet het karakter van een reflexieve kennis. Zij is geen uit-

drukkelijk weet-hebben van zichzelf. Bewustzijn is niet terugbetrokken-zijn op de eigen kennis, maar op het eigen bestaan. 'Toute existence consciente existe comme conscience d'exister', merkt Sartre op.¹ Met andere woorden: bewustzijn is bewust zijn.

POLARITEIT

De existentie wordt dus door Sartre gezien als een op de wereld gericht bewust zijn, en tevens als een bewust zijn, dat voor zichzelf volkomen doorzichtig is. Het is duidelijk dat dan de zijnsmodus van het bewustzijn volkomen afwijkend moet zijn van die der dingen. Zo komt Sartre er toe in zijn ontologie twee zijnsmodi polair tegenover elkaar te plaatsen: het dingachtige of object-zijn ('être en soi') en het bewuste zijn of subject-zijn ('être pour soi'). Tussen deze beide ontologische polen kunnen geen positieve relaties bestaan. O.a. ontkent Sartre dat een fysische oorzaak ooit een psychisch gevolg zou kunnen hebben. Het is b.v. een vergissing te menen dat een organisch letsel een bewustzijn van pijn in het leven zou kunnen roepen. Dit zou inhouden dat de organische kwetsuur eerst onderbewust is en dan bewust wordt. Een dergelijke wijze van voorstellen is echter onverenigbaar met de transluciditeit van het bewustzijn. Bovendien kan, wat door een ding veroorzaakt wordt, slechts een ding zijn. Indien de pijn door een organisch letsel veroorzaakt was, dan zou ze een ding zijn waaraan achteraf de 'eigenschap' toegeschreven wordt bewust te zijn. Dit is voor Sartre zonder meer tegenstrijdig. Volgens hem is de pijn identiek met het pijnlijke bewustzijn, precies zoals de lust – zelfs logisch niet – van het lustvolle bewustzijn onderscheiden kan worden. Dit betekent in concreto dat de lust niet vóór het lustvolle bewustzijn kan bestaan.

Het bewustzijn kan dan ook door niets anders gemotiveerd worden, d.w.z. door niets dat niet het bewustzijn zelf is. Immers, indien het bewustzijn de invloed van een ding of van een fysisch proces onderging, dan zou het op dat ogenblik ophouden bewustzijn – zij het ook niet-thematisch bewustzijn – van zijn eigen existentie te zijn. Het zou dan geen bewustzijn zijn van zichzelf, maar een vóór-bewustzijn, half-bewustzijn, onbewustzijn, dat later bewust wordt. Dit zou andermaal in strijd zijn met de volmaakte luciditeit van het bewustzijn.²

NEGATIVITEIT

Indien het bewustzijn buiten de oorzakelijke invloed der dingen

staat, hoe kan het dan überhaupt tot de dingen in relatie staan? Valt dan niet het zijnsuniversum in twee delen uiteen: in het 'être-en-soi' en het 'être-pour-soi'? Belandt de ontoloog Sartre zodoende niet bij een extreem dualisme?

Het antwoord van Sartre luidt: het bewustzijn verhoudt zich wel tot de dingen, maar het verhoudt zich zuiver negatief. Meer nauwkeurig gezegd: het bewustzijn is daardoor gekenmerkt, dat het het zijn der dingen 'niet'. Wat deze zonderlinge term ('néantiser') betekent, kan het beste aan de hand van een analyse van de menselijke vraag verduidelijkt worden.

Denken wij aan een geneesheer die met het probleem worstelt of er een virus van de kanker bestaat. Het antwoord op de vraag kan luiden: de kanker-veroorzakende virus *is*, of: het *is niet*. Het is waar dat, op het ogenblik waarop onze arts zijn probleem formuleert, het virus van de kanker een bepaalde voorstelling van hem is. Deze voorstelling heeft echter dit eigenaardige, dat ze als het ware tussen zijn en niet-zijn zweeft. Om een dergelijke hypothetische voorstelling te kunnen vormen, moet onze geneesheer in staat zijn zich los te maken van het gegevene als zodanig. Zijn afstand-nemen van het positief-zijnde is geen akt van logische ontkenning en evenmin een praktische daad van vernietiging. Zijn transcenderen van het positief zijnde is, volgens de typische terminologie van Sartre, een *nietende* akt. Het vermogen van het bewustzijn zich ten opzichte van de dingen nietend te verhouden, is blijkbaar een voorwaarde om vragen te kunnen stellen. Daarbij moet opgemerkt worden dat de vraag een specifiek menselijke akt is. Alleen de mens heeft de mogelijkheid vragen te stellen.¹

'NIETHEDEN'

Er zijn nog andere typische akten waaruit blijkt, dat de mens het wezen is, dat het niets in het zijn brengt. Denken wij aan de talrijke begrippen, die een negatie impliceren. Sartre geeft talrijke voorbeelden van dergelijke 'nietheden' ('négativités'). Beperken wij ons tot de éne notie: 'afstand'. Ze schijnt op het eerste gezicht een positieve bepaling te zijn van een ruimtelijke verhouding. Toch betekent b.v. de vaststelling, dat de lamp zich op een afstand van mij bevindt, iets negatiefs. Veronderstellen wij dat ik ziek ben en in bed lig. Dan kan zich deze negativiteit doen gevoelen: ik kan de lamp niet bereiken, niet benutten, ik moet in het donker blijven. – De notie 'afstand' is nochtans een notie, die ik dagelijks gebruik precies zoals

andere nietheden: 'anders', 'mogelijk', 'later', 'vroeger', 'onbeslist' etc. Men kan dus in zekere zin zeggen, dat mijn wereldbeeld niet tot stand zou komen, zonder het typische van dergelijke nietheden. Sartre zal daaruit de conclusie trekken, dat het bewustzijn juist tengevolge van zijn negativiteit wereld-ponerend is.

VRIJHEID

Deze inleidende analyses waren noodzakelijk om het vrijheidsbegrip te vatten, dat in de wijsgerige antropologie van Sartre zulk een doorslaggevende rol speelt. Vrijheid betekent voor Sartre de essentiële bekwaamheid om de concreetheid der dingen te transcenderen. Vrij is het wezen, dat zich door de feitelijke zijnden en de feitelijke verhoudingen niet laat bepalen. Kortom, de mogelijkheid van de mens, om ten overstaan van het de facto bestaande implicite dan wel uitdrukkelijk 'neen' te zeggen, maakt het wezen uit van zijn vrijheid.

Daarmee is reeds gezegd, dat het vrij-zijn niet om het even welke 'eigenschap' is, die aan de mens toekomt zoals andere, terwijl alle eigenschappen samen zijn 'essentie' of zijn 'natuur' zouden uitmaken. M.a.w. de mens is niet een zoogdier dat huizen bouwt en bovendien vrij is. Alleen een *ding* heeft een bepaalde natuur die in een definitie gevat kan worden. Overall waar deze natuur (in de zin van 'essentie') gerealiseerd is, daar bestaat dat ding. Het vrij-zijn daarentegen kan van het mens-zijn niet onderscheiden worden. De mens bestaat niet eerst en wordt daarna vrij; veeleer is het bestaan als mens en het bestaan als vrijheid een en hetzelfde.

De absoluutheid van dit vrijheidsbegrip is uiteraard beslissend voor het beeld, dat Sartre van de mens en het menselijke leven schetst. In een kleiner werk drukt hij zich dienaangaande zeer pregnant uit. 'Indien de mens, zoals de existentialist hem opvat, niet gedefinieerd kan worden, dan is dit daaraan te wijten, dat hij eerst niets is. Daarna zal hij dát zijn wat hij uit zichzelf gemaakt heeft. Er is bijgevolg geen menselijke natuur, aangezien er geen God is om haar te denken'.¹ M.a.w. zolang de mens nog niet bewustzijn is, is hij niets. Later is hij ontwerp van zichzelf, keuze van zichzelf, verantwoordelijkheid voor zichzelf. Hij heeft echter geen wezen, geen essentie, niets dat ons zou toelaten te zeggen: 'De mens is 'dit''. Zijn zijn beantwoordt niet aan een goddelijke gedachte, en evenmin aan een idee in de Platoonse zin. Er bestaat geen eidos van het mens-zijn, maar evenmin een menselijke morfe in Aristotelische zin, niets waardoor hem een bepaalde plaats in de kosmos toegekend zou kunnen wor-

den. Al existierende neemt de individuele mens zelf zijn plaats onder de zijnden in. Dit alles brengt Sartre in zijn bekende, maar niet altijd in haar draagwijdte begrepen, formule tot uitdrukking: 'L'existence précède l'essence'.¹

Samenvattend kunnen wij dus zeggen, dat Sartre de menselijke existentie primair ziet als een wereldponerend, voor zichzelf volmaakt doorzichtig, maar zichzelf niet thematisch kennend bewustzijn. Als zodanig vormt het bewustzijn de tegenpool ten overstaan van het zijn der dingen. Het kan dan ook bij de beoefening van zijn vrijheid door geen enkel ding bepaald of geconditioneerd worden.

SARTRE'S IDEE VAN EEN EXISTENTIËLE PSYCHOANALYSE

Een dergelijke visie op de mens sluit naar het schijnt iedere objectiverende benaderingswijze uit. Deze principiële onverenigbaarheid tussen existentiële filosofie en empirisch onderzoek bestaat echter naar de geest van Sartre niet. Het laatste zou alleen een radicale vernieuwing moeten ondergaan. Zo komt Sartre er toe een plan van een totaal nieuwe psychologie te ontwerpen. Uitdrukkelijk spreekt hij daarbij over een streng objectieve methode, over het aantal verklaarde gevallen dat de juistheid van een hypothese zou bewijzen, en over classificaties, die op de behaalde resultaten zouden steunen.² Het minste wat men zou moeten zeggen is, dat Sartre een menskunde voor de geest staat, die een zekere verwantschap toont met de psychologische en vooral met de psychoanalytische menskunde.

Dit weerhoudt hem er niet van de psychologische empirie aan een scherpe kritiek te onderwerpen. Hij verwijt de psychologen het neutraal-descriptief karakter van hun betoog. Hun analyse van een levensloop b.v. bevat niets anders dan een opeenvolging van toevallige gebeurtenissen.³ Zij maken zodoende niet begrijpelijk, waarom de ontwikkeling van een bepaald individu zich in *deze* banen heeft afgespeeld en niet in *gene*. Er worden, om met A. Chorus te spreken, 'feiten' gegeven, maar geen 'visie'.⁴

Een ander punt van kritiek vormt de analytisch-synthetische denktrant van sommige psychologen. Sartre verwijt hen, dat ze de levende persoon ontleden, totdat ze menen op 'laatste gegevens' gestoten te zijn. Deze zouden dan in hun psychologie een soortgelijke rol spelen als de 'corps simples' in de oudere fysica. Daarna trachten deze psychologen de individuele persoon weer op te bouwen uit de zojuist gewonnen bouwstenen. – In de plaats van deze analytisch-synthetische wil Sartre een 'verstehende' psychologie stellen.⁵ Deze eis heeft

echter bij hem een essentieel andere betekenis dan bij Wilhelm Dilthey, Heinrich Rickert en Eduard Spranger. Wij kunnen hem slechts verstaan in het kader van Sartre's wijsgerige antropologie.

'VERSTEHEN' ALS VATTEN VAN HET TRANSCENDENTE DOEL

Iedere mens is volgens Sartre vervuld van een metafysisch verlangen, een 'désir d'être'.¹ Hij wil 'ten volle' zijn; en dit betekent: hij wil het zijn in zijn beide fundamentele vormen bezitten. Hij verlangt er naar, de zelfgenoegzame zijnswijze van het ding te verbinden met de volmaakte helderheid van het bewustzijn; hij wil een concrete substantie zijn en tevens een 'Tathandlung'; hij wil in zich rusten zoals een object en uitstaan naar de anderen zoals een subject; hij streeft er naar 'en soi' te zijn en 'pour soi'. M.a.w. de mens is mens, doordat hij God wil zijn. Het geheime verlangen naar godgelijkheid is de stuwkracht van alle menselijke existenties. Alleen de wegen, langs welke de personen hun prometheïsch project ten uitvoer willen brengen, verschillen grondig. Het concrete project immers wordt gevormd in een bepaalde situatie, en daardoor komen de uiteenlopende individuele 'Leitlinien' tot stand. – Algemeen geldt alleen dit éne: dat de 'Leitlinien' onbekend zijn. Zij worden geleefd, maar niet geweten. Bekend zijn slechts de 'fines intermedii', maar niet de 'finis ultimus'.

Denken wij aan het geval van een Don Juan, die bezeten is van zijn behoefte aan successen op erotisch gebied. Toch is het duidelijk dat zijn begeerte een diepere betekenis heeft, een betekenis die door middel van psychologische noties als 'need', 'instinct', 'drift' niet gevat kan worden. De waarheid van dit erotische verlangen is niet in dit verlangen gelegen; zij moet in een metafysische dimensie worden gezocht. – Sartre betreurt dat de psychologen blind zijn voor het transcenderende karakter van de menselijke 'Leitlinien', terwijl sommige 'moralisten' en schrijvers zoals Pascal, Stendhal, Proust daar wel oog voor hadden.

POSTULATEN DER EXISTENTIALISTISCHE MENSCHENKUNDE

Uit deze kritiek blijkt reeds enigszins welke postulaten Sartre met betrekking tot zijn 'psychoanalyse existentielle' zal formuleren. Zij moet om te beginnen uitgaan van datgene, wat de eenheid van de individuele persoon verantwoordt. Dit betekent in negatief opzicht, dat begrippen zoals 'behoefte', 'tendenties', 'driften', 'traits', 'disposities' als laatste gegevens en bouwstenen van modellen verworpen

dienen te worden. Wanneer de psycholoog zich niet van meet af aan plaatst in dat, wat de hoogst persoonlijke eenheid van *deze* mens verzekert, dan zal hij het later nooit uit de veelheid der factoren kunnen reconstrueren.

Het tweede postulaat bestaat daarin, dat de akt, die het persoonlijk fundeert, ook in zichzelf betekenisvol moet zijn. De fundamentele keuze moet een zodanige mate van begrijpelijkheid vertonen dat iedere poging, om ze op haar beurt door iets anders te verhelderen, onmogelijk blijkt te zijn. De psycholoog moet zich derhalve bij zijn analyses niet laten weerhouden dieper en dieper door te stoten, totdat hij iets ontdekt heeft dat op evidente wijze onherleidbaar is.¹ De persoon-funderende akt kan dan klaarblijkelijk naar niets anders meer verwijzen.

Dat, wat de psycholoog tracht bloot te leggen, kan uiteraard geen algemeen beginsel zijn, geen idee, geen kosmische oerkracht etc. Immers de psycholoog streeft er naar *deze* unieke existentie begrijpelijk te maken. De laatste term van zijn zoeken moet dus iets zijn, dat zelf individueel is en uniek en bijgevolg ook concreet. Ja, Sartre aarzelt niet in dit verband van een 'concrétion absolue' te gewagen.²

HET EXISTENTIËLE ONTWERP

Hiermee is reeds gezegd wat het uitgangspunt zal vormen van de Sartrianse menskunde: *het existentiële ontwerp van de individuele mens*. – Dit uitgangspunt beantwoordt aan de drie zojuist geformuleerde postulaten. Het is om te beginnen datgene, wat de eenheid van de concrete persoon verantwoordt. Iedere afzonderlijke gedraging, iedere bijzondere dispositie, ieder schijnbaar grillige karaktertrek wordt begrijpelijk, zodra het bestaansontwerp van de persoon bekend is. Het komt er op aan, te achterhalen op welke wijze deze concrete mens zichzelf gekozen heeft; welke richting zijn existentiële élan neemt; waarop hij uiteindelijk doelt.

Het oorspronkelijke ontwerp is bovendien onherleidbaar. Het is 'un élan d'être'; en het zijn is dat, wat naar niets anders meer verwijst. M.a.w. achter het zijn nog iets anders te willen zoeken is nutteloos. Dit is ook van toepassing op het vrije bestaansontwerp dat de mens is; het beantwoordt aan een poging om 'meer te zijn'. Wanneer Sartre derhalve zegt: '... la réalité humaine... se définit par les fins qu'elle poursuit',³ dan mogen deze woorden niet in de zin van Alfred Adler geïnterpreteerd worden. De doeleinden, waarover onze existentiële filosoof spreekt, laten zich niet in termen van 'superioriteit'

en 'gemeenschap' omschrijven. Niet sociale, maar metafysische doeleinden zijn bepalend voor de mens als mens; zij maken zijn mens-zijn uit.

Daarmee is ook aan het derde postulaat voldaan. Immers als de wijze, waarop zich een individuele vrijheid verwezenlijkt, volstrekt uniek is, dan is ze ook concreet. De keuze, die de mens van zichzelf doet, beantwoordt dan aan geen begrip, geen idee, geen beginsel. Zij is een volkomen onherleidbare, absoluut concrete daad.

Blijft de grote vraag, hoe het oorspronkelijke bestaansontwerp van een persoon ontsluit kan worden. Met de mogelijkheid van een dergelijke onthulling staat en valt de idee ener existentialistische menskunde. Sartre maakt zich geen illusies over de moeilijkheid van dit methodisch probleem. Immers de desbetreffende persoon zelf weet niet welke 'Leitlinie' hij volgt. Hij wordt nu door *dit* aangetrokken, dan weer door *dat*; zodoende gaat hij helemaal op in het fascinerende schouwspel der wereld. Het zou van grote naïviteit getuigen hemzelf naar zijn oorspronkelijke keuze te vragen. – Ook van zijn gedragingen kan de fundamentele gerichtheid van zijn bestaan niet zonder meer afgelezen worden. Al is het waar dat iedere concrete akt, ieder concreet verlangen, ieder concreet behavior *op de een of andere wijze* met de oorspronkelijke keuze in verband staat. Daarmee is echter nog niet gezegd dat deze samenhang duidelijk is, laat staan inzichtelijk. Integendeel: ieder empirisch gegeven is veelzinnig en kan op verschillende wijze geïnterpreteerd worden.

EXISTENTIALISTISCHE EN PSYCHOANALYTISCHE MENS KUNDE
Hier toont zich de verwantschap tussen de existentialistische en de psychoanalytische antropoloog. Hun methode is analoog. Zoals de psychoanalyticus, zo moet ook de existentialistische psycholoog op grond van een vergelijkende analyse van schijnbaar oppervlakkige levensuitingen doordringen tot de structuren in de diepe lagen der persoonlijkheid. Daarbij is de verhouding van het oorspronkelijk bestaansontwerp tot de empirische aanwijsbare aandriften die van het gesymboliseerde tot het symbool. Alle concrete verlangens, alle empirisch vaststelbare gedragingen vormen samen als het ware een geheimschrift. Het is de zaak van de existentiële psycholoog – precies als die van de psychoanalyticus – dit geheimschrift te ontcijferen. Beiden verrichten dus hermeneutisch werk; beiden zijn er daarbij op uit de mens in zijn wereld, in zijn situatie te begrijpen. De inspanningen van de psychoanalyticus, om de traumatische ervaring van zijn

patiënt te achterhalen, zijn derhalve volkomen gerechtvaardigd. Het gaat er om de beslissende situatie te reconstrueren, van waar uit de verdere individuele levensloop begrijpelijk wordt als een 'symbolische geschiedenis'.

De 'radix' van de existentie dient blootgelegd te worden: dat is de gemeenschappelijke grondgedachte. Wat de ontwikkeling der libido is voor de psychoanalyticus, dat is het bestaansontwerp voor de existentialistische psycholoog. Zo komen ze beiden er toe een oorspronkelijke keuze te achterhalen – ook het complex is een keuze – die zich aan iedere logica onttrekt en die dan ook niet logisch verklaard kan worden. Beiden gebruiken ze ten slotte hetzelfde waarheidscriterium: de herkenning door de patiënt van zijn fundamentele gerichtheid.¹

EXISTENTIALISTISCHE CONTRA PSYCHOANALYTISCHE MENSKUNDE

Het voornaamste verschil tussen psychoanalyse en individueelpsychologie enerzijds en de psychologie van Sartre anderzijds kan in één zin worden aangeduid: *voor Sartre betekent 'diepte' niet 'onbewustheid'*. De oorspronkelijke keuze wordt door de patiënt doorleefd, ja genoten, en daarom juist niet gekend. Dit mag men niet vergeten; anders lijkt b.v. de bewering, dat een complex een keuze is, zonder meer onzinnig. – Volgens Sartre ligt de verhouding bij het bestaansontwerp principieel niet anders dan bij de akt van tellen: terwijl ik mijn sigaretten tel, ken ik mezelf als tellende niet.² Op analoge wijze heb ik volgens Sartre geen weet van mijn metafysisch verlangen, juist omdat ik dit verlangen *ben*. Het is 'bewust', maar niet 'gewust'. Slechts dank zij de kathartische werking der existentiële analyse word ik in staat gesteld op dit verlangen te reflecteren en het als mijn verlangen te herkennen. Een dergelijke herkenning zou evenwel onmogelijk zijn, betoogt Sartre, wanneer de fundamentele keuze onder het onbewuste 'Es' bedolven lag.

Er is echter nog een ander belangrijk verschil aanwijsbaar, dat op de methode betrekking heeft. – Freud geeft de psychotherapeut bepaalde richtlijnen aangaande de vraag, hoe hij een vergissing, een 'Fehlleistung', een droom, een levensloop moet interpreteren. Het begrijpen van de symbolen wordt door hem in vaste banen geleid. – Dit is volgens Sartre niet mogelijk. Er bestaat volgens hem geen 'symbooltaal'. Immers het symbool 'is, op zichzelf beschouwd, niets, het werkt slechts overeenkomstig de manier waarop het opgevat

wordt, en de manier van opvatten vertolkt symbolisch de innerlijke gesteltenis van het individu'.¹ De empirisch constateerbare gedragingen, voorstellingen, verlangens zijn dus niet dubbelzinnig, maar oneindig veelzinnig; zij kunnen van alles betekenen. Het duiden der symbolen moet derhalve op een andere basis gebeuren, dan in de psychoanalyse van Freud.

Sartre komt hier openlijk voor uit. Volgens hem moet de existentiële psychoanalyse steunen op de *vóór-ontologische begrijpelijkheid voor de mens van de menselijke persoon*. Vóór alle begripsmatige kennis der zijnden, vóór hun ordening naar abstracte geslachten en soorten, vóór alle denkende reflectie bestaat er zoiets als een verstaan van de mens door de mens. Het is waar dat men zich kan vergissen aangaande de betekenis van een *bepaald* gebaar, gelaatsuitdrukking of woord. Toch staat ieder mens open voor de expressieve kracht van het gebaar in het algemeen en de mimiek in het algemeen. – Op het gebied der menskunde wordt de waarheid evenmin toevallig ontmoet als op ieder ander gebied; zij wordt slechts ontdekt dank zij een zeker vooruit-weten. De ontdekkingen van de existentiële psycholoog komen dan ook niet daardoor tot stand, dat hij zich ergens naar toe begeeft, waar hij nog niet geweest is; ze zijn niet vergelijkbaar met de ontdekking van de bronnen van de Nijl. Hun ontdekking berust veeleer op de vaste grond ener '*compréhension humaine*'.² – Samenvattend kan men dus zeggen dat de systematische analyse en vergelijking van de empirisch aanwijsbare gedragingen en verlangens volgens Sartre slechts een voorbereidende functie heeft. De beslissende psychologische akt is het intuïtieve vatten van de fundamentele keuze van de ander. De eigenlijke bron van kennis is de voor-ontologische '*compréhension humaine*'. In de herkenning door de andere van zijn tot nu toe voor hemzelf verborgen bestaansontwerp is het bewijs gelegen voor de juistheid van de intuïtieve duiding.

V. KRITIEK OP 'HET ABSOLUTISME DER VRIJHEID'

TWEE SOORTEN KRITIEK

Het existentialistische pathos van de vrijheid vindt zijn meest authentieke uitdrukking in het oeuvre van Jean-Paul Sartre. Dezelfde Sartre heeft ook, zoals wij hebben gezien, een schets gegeven van wat men zou kunnen noemen: een menskunde op existentialistische grondslag. Hij heeft getracht de geweldige kloof te overbruggen, die de empirische psychoanalyse van de existentie-filosofie scheidt. Hij heeft een grootse synthese willen geven. Deze synthese is – nog afgezien van alle principiële bezwaren die straks ter sprake zullen komen – niet volkomen gelukt. Er zijn in de hierop betrekking hebbende teksten vele tegenstrijdigheden aanwijsbaar; ja, ze zijn zo talrijk, dat ze interpretatie bemoeilijken. De analyse van deze contradicties zou vele tientallen bladzijden in beslag nemen.

Het is echter niet onze bedoeling de tegenstrijdigheden van Sartre op te sporen en op te sommen. Een dergelijke kritiek zou immers niet aangepast zijn aan het grootse ontwerp van onze existentiële filosoof. Ze zou vergelijkbaar zijn met het verwijt aan een dichter, dat hij spelfouten heeft gemaakt. Het is evident dat, wanneer het werk van de betrokken auteur inderdaad een gedicht is, de spelfouten onbelangrijk zijn; en dat, indien hij geen gedicht tot stand heeft gebracht, de spelfouten evenmin vermeld behoeven te worden. – Wij zullen ons derhalve in de volgende kritische beschouwingen beperken tot het signaleren van een drietal moeilijkheden, die inderdaad in verband staan met de grote thesen van de wijsgerige antropoloog Sartre. Uit onze kritiek zal tevens blijken, dat de vraag naar de mogelijkheid van een empirische menskunde onverbrekkelijk verbonden is met een bepaalde filosofische visie op de mens.

WAT IS EEN SITUATIE?

Het begrip 'situatie' is van grote betekenis voor een existentialistische antropologie, zoals Sartre haar heeft geconcipieerd. Immers wij heb-

ben gehoord, dat alle mensen in de diepe lagen van hun persoonlijkheid voortgestuwd worden door een metafysisch verlangen. De metafysische 'appetitus' maakt hun eigenlijk mens-zijn uit; hij is de reden waarom er van *de* mens sprake kan zijn en niet slechts van onderling onvergelykbare menselijke individuen.¹ De metafysische drang wordt nochtans door de individuele personen niet als zodanig doorleefd. Hij neemt de gestalte aan van een bijzondere doelstelling. Welnu, de keuze van een doel geschiedt altijd 'in een bepaalde empirische situatie'.² Ja, Sartre erkent zelfs, dat het een beperkt nut heeft de samenhang tussen verschillende van deze situaties langs de weg van observatie, inductie en experiment bloot te leggen. Uitdrukkelijk spreekt hij over 'des 'situations' expérimentalement définies'.³ De situaties immers zijn positieve beperkingen van het mens-zijn-in-de wereld in het algemeen.⁴

Dit schijnt volkomen begrijpelijk. Toch is het niet gemakkelijk de gedachte van Sartre in deze weer te geven. Hij hanteert immers nog een tweede begrip 'situatie'. Situatie in de tweede zin is alleen maar dat, wat het subject als situatie opvat. Het is waar, dat de keuze van concrete doeleinden zich in het kader van een empirisch bepaalbare omgeving afspeelt; maar Sartre voegt hieraan toe: 'het is juist dit nastreven [van een doel], wat de omgeving tot situatie maakt'.⁵ Dit stemt overeen met de filosofische overtuiging van Sartre. Immers, een situatie heeft altijd een bepaalde zin; en deze kan nooit aan de objecten toegeschreven worden, maar slechts aan een zin-verlening door het subject. Sartre ziet zich dan ook genoopt tot het introduceren van een distinctie tussen de begrippen 'milieu' en 'situatie'. Het milieu is, wat het is. Maar het milieu als zodanig kan niet op het subject inwerken. Slechts in de mate waarin het milieu door de mens 'opgevat', d.w.z. in situatie veranderd wordt, heeft het invloed op hem.⁶ Een rotsblok langs de weg kan b.v. op een vreedzame wandelaar een esthetische of een onesthetische indruk maken. Voor de alpinist is dezelfde rots beklimbaar of niet beklimbaar. Maar het al of niet beklimbaar zijn beantwoordt aan een vrij project van de betrokken alpinist. Zijn beslissing zal uiteindelijk afhangen – niet van een of andere 'datum' – maar van de situatie zoals *hij* ze ziet. Zo komt Sartre er toe te stellen, dat situatie en motief een en hetzelfde zijn.⁷

Ook onze tweede opvatting van het wezen der situatie heeft voor de beoefenaar der ervaringswetenschappen, met name voor de psycholoog, een bepaalde betekenis. Er zijn, zal hij zeggen, empirisch

vaststelbare gegevens, die door het subject *zus* of *zo* kunnen worden opgevat. De experimentele psycholoog zal in dit verband misschien aan de bekende figuren van Köhler en Wertheimer denken, die op twee verschillende manieren gezien kunnen worden. De ontwikkelingspsycholoog zal op bepaalde ambivalente ervaringen wijzen, b.v. op de vaderfiguur als object van emotionele identificatie en tevens als voorwerp van onbewuste rivaliteitsgevoelens. Een conflict, b.v. een oorlog, zal de socioloog zeggen, kan voor de betrokken groepen aanleiding geven tot de hoogste euforie zowel als tot de diepste neerslachtigheid. In al deze gevallen echter gaat het om empirisch bepaalde gegevens. De figuren van de gestalt-psycholoog, de vader-zoonrelatie, de oorlog zijn identificeerbare werkelijkheden. De vraag hoe de menselijke persoon ze zal doorleven, tot welke motivering ze aanleiding zullen geven, kan slechts gesteld worden, omdat een empirische identificering van het 'object' der doorleving mogelijk is. Wil men het geheel der empirisch bepaalde objecten tot het 'milieu' rekenen, het geheel zoals het doorleefd wordt daarentegen tot de 'situatie', dan is dit misschien een gelukkige precisering van onze terminologie. De onderscheiding echter tussen de empirisch identificeerbare werkelijkheid en de uiteenlopende opvattingen ervan, is essentieel voor de mogelijkheid van een empirische menskunde.¹

Heeft Sartre aan iets dergelijks gedacht? Het antwoord moet andermaal luiden: zijn houding in deze is dubbelzinnig. Immers, op andere plaatsen zegt hij uitdrukkelijk, dat de empirische beschrijving van het milieu de menskunde geen dienst kan bewijzen. 'Van begin af aan verwijst het milieu naar het kiezende bewustzijn . . .', heet het nu.² Hier wordt blijkbaar de onderscheiding tussen 'milieu' en 'situatie' opgegeven. Er treedt een derde begrip 'situatie' naar voren. In het kader van deze derde visie is het principieel onmogelijk algemeen geldige interpretaties van gedragingen te geven, regelmatige opeenvolgingen te constateren of een steeds weer terugkerend verband tussen teken en betekenis te ontdekken. Daarom wijst Sartre ook iedere algemene typologie der symboolvorming af, zoals Freud ze had gegeven.³ Alles kan tot symbool van alles worden, want het kiezende bewustzijn is een absolutum. Zijn vrijheid is een *absolute vrijheid* en dit betekent, meer nauwkeurig gezegd: zij is een *absolute creatieve vrijheid*.

Dit schijnt inderdaad aan de grondgedachte van Sartre te beantwoorden. De menselijke vrijheid kan, volgens hem, door niets anders

en door niemand anders gemotiveerd worden, want zij is pure negativiteit; en aangezien ze, negatief zijnde, naar niets en niemand luistert, is haar beoefening 'gratuit', d.w.z. autonoom en volmaakt soeverein.¹

In het werkje *L'existentialisme est un humanisme*² illustreert Sartre deze stelling. Hij beschrijft daar een jonge Fransman, die, levende in het door de Duitsers bezette gebied, voor een moeilijke beslissing staat: moet hij trachten naar Engeland uit te wijken om zich daar bij de strijdkrachten aan te sluiten, of moet hij bij zijn oude moeder blijven? De jongeman zou gaarne de raad inwinnen van een biechtvader. Maar onder de priesters zijn er patriotten en 'collaborateurs'. Vóórdat de jonge man raad inwint, weet hij reeds, hoe deze zal luiden. Het is ook nutteloos naar tekens uit te zien, want de mens zal zelf in vrijheid uitmaken, welke betekenis de tekens hebben. En zo komt Sartre er toe de aarzelende jongeman toe te roepen: 'Vous êtes libres, choisissez, c'est-à-dire inventez'.³ 'De vrijheid immers is niets anders dan een keuze, die haar eigen mogelijkheden in het aanzijn roept', heet het ook in *L'être et le néant*.⁴ Aangezien de menselijke vrijheid creatief van aard is, verschilt ze niet essentieel van de goddelijke vrijheid. Sartre meent, dat deze stelling in de lijn zou liggen van de Cartesiaanse filosofie.

Men dient zich echter af te vragen of deze beschrijvingen niet zichzelf opheffen. Denken wij even aan de akt van keuze. Ik kies b.v. tussen drie politieke partijen. Het kenmerkende voor de situatie zoals ik ze doorleef is, dat de termen van mijn keuze mij gegeven zijn. Ik heb ze niet uitgevonden, zij bestaan onafhankelijk van mij. Vandaar het onbevredigende van sommige keuze-situaties: ik moet b.v. mijn keuze bepalen tussen drie politieke partijen, terwijl ik met geen van de drie sympathiseer. Het is waar, dat mijn oordeel over de partijen mede beïnvloed is door mijn visie op de mens, de samenleving en door mijn geschiedenis; maar daarom is mijn oordeel toch niet een 'uitvinding'; het berust ergens op. Voor zover nu mijn keuze door de geaardheid van de politieke groeperingen gemotiveerd wordt, is er een empirische bijdrage tot de verheldering van mijn akt denkbaar. De historicus, de socioloog, de sociaalpsycholoog zullen door middel van empirische beschrijvingen van de politieke omstandigheden in het jaar 19... tot op zekere hoogte kunnen verklaren, waarom de kiezer, die ik toen was, deze en niet gene beslissing heeft genomen. Toegegeven moet worden, dat het daarbij slechts om een benadering gaat. Principieel moet echter gezegd worden, dat de em-

pirische beschrijving van het *milieu*, waarin de vrijheid beoefend wordt, bijdraagt tot de begrijpelijkheid van de beslissing.

Indien de verhoudingen zo liggen, dat ik de termen, waartussen te kiezen valt, *uitvind*, dan is mijn keuze een schijnhandeling. Ik lijk dan op een schaker, die zowel met de witte als met de zwarte figuren speelt. Een dergelijke partij is – in letterlijke zin – een ‘spiegelgevecht’. Wanneer men nog verder gaat en veronderstelt, dat ik al kiezende mijn eigen mogelijkheden ‘creër’, d.w.z. in het aanzijn roep, dan is er van keuze überhaupt geen sprake meer. Dan heeft het ook geen zin, van een keuze ‘van zichzelf’ te gewagen. In de keuze van zichzelf ligt immers altijd ook een zekere aanvaarding besloten: b.v. de aanvaarding van mijn lichaam, van mijn sekse, van de sociaal-historische omstandigheden.¹ Een vrijheid, die niets behoeft te aanvaarden, kan ook niet kiezen.

Waarop het hier aankomt is het inzicht, dat het begrip ‘situation créatrice’² een contradictie insluit. Menselijke creativiteit wordt altijd in een milieu beoefend, dat op zijn beurt niet gecreëerd maar gegeven is.³ Dit houdt in, dat de creatieve activiteit van de mens door het milieu in bepaalde banen geleid wordt. Het menselijke genie kan van de gegeven milieu *dit* maken of *dat*, maar niet alles. In verband met God zou men misschien van een ‘situation créatrice’ kunnen spreken, om aan te duiden, dat er voor God geen situatie bestaat. Dit zou dan een theologische ‘manière de parler’ zijn, maar geen filosofische.

WAT IS ‘VOOR-ONTOLOGISCH BEGRIJPEN’?

Er bestaat ongetwijfeld zoiets als een intuïtief kennen van de mens door de mens. Men zal in dit verband aan de herkenning van de mens door de mens denken, aan het oorspronkelijke verstaan van bepaalde menselijke gebaren (b.v. dreigende, toornige of koesterende gebaren) en van bepaalde ‘houdingen’ (zoals b.v. begeerte, rivaliteit, agressie, vrolijkheid, droefheid). Dit verstaan gaat aan het begripsmatige denken vooraf en is daaruit niet af te leiden. Sartre zelf toont dit aan naar aanleiding van het fenomeen der schaamte.⁴ Men kan daarom ook van een ‘voorwetenschappelijk’ en – in een bepaalde zin – van een ‘voorontologisch’ verstaan gewagen. Het is ook buiten kijf, dat dit voorwetenschappelijk begrijpen voor de menskunde een bepaalde betekenis heeft. Wij zullen dit overigens nog aantonen.

Eerst echter moet een kritische vraag gesteld worden, die een

andere strekking heeft. Wij moeten ons nl. afvragen, *hoe ver dit voorontologische verstaan van de mens door de mens gaat*. Deze vraag dringt zich op in verband met de door Sartre ontworpen menskunde. Immers volgens hem is de 'compréhension préontologique' de methode bij uitstek van de existentiële psychoanalyse. Het is waar, dat het kennen van mensen voorbereid wordt door een analyse en vergelijking van empirisch aanwijsbare gedragingen, aandriften, begeerten. De beslissende stap is echter het onmiddellijke vatten van het bestaansontwerp van de betreffende mens. Zoals een gemoedsbeweging begrepen wordt op grond van een uitdrukking, zo ook de existentiële keuze aan de hand van vaststelbare psychische fenomenen. Een 'plénitude individuelle' wordt zodoende met één slag intuïtief gevat.¹ Er is hier sprake van een intuïtie, zoals Henri Bergson deze heeft omschreven 'On appelle *intuition* cette espèce de *sympathie intellectuelle* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable',² schreef hij in 1903. Aangezien Bergson onder 'sympathie intellectuelle' een geestelijk mee-voelen en vatten verstaat, is zijn omschrijving ten volle van toepassing op Sartre's begrip van het 'voorontologisch verstaan'. De vraag is dus geoorloofd, wat er van een dergelijke intuïtie voor de menskunde te verwachten valt.

Wij hebben ons er reeds van overtuigd, dat de fundamentele keuze, die de richting van een existentie bepaalt, altijd onder bepaalde omstandigheden gedaan wordt. Sartre zelf erkent dit op een gegeven ogenblik. 'Ce projet lui-même . . . exprime mon choix originel dans des circonstances particulières', heet het;³ er is zelfs sprake van een 'situation empirique particulière'.⁴ Als dit zo is, dan betekent dit, dat de fundamentele keuze niet begrepen kan worden buiten deze empirische situatie. 'De situatie is empirisch', dit houdt in, dat ze gekend kan worden en normaliter gekend zal worden *door middel van ervaring*. Hoe men 'ervaring' ook moge definiëren, zij is in geen geval een zich eensklaps verplaatsen in en coïncideren met dat, wat het meest intieme van een ander wezen uitmaakt. Wanneer het nu waar is, dat de kennis der situatie onmisbaar is voor het begrijpen van de existentiële keuze, die aan een individuele levensloop een bepaalde wending heeft gegeven, dan is er *geen menskunde mogelijk uitsluitend op grond van intuïtie*, dan heeft de 'compréhension préontologique' zeer bepaalde grenzen.

Laten wij dit verduidelijken aan de hand van het oeuvre van Sartre zelf. Wij bezitten van hem twee studies, die ongetwijfeld de naam

van 'psychanalyses existentielles' verdienen; hij heeft ze respectievelijk gewijd aan Baudelaire¹ en aan Jean Genet.² Men zou aan de hand van honderden passages kunnen aantonen, dat de strekking van beide werken overeenkomt met de grote stellingen van Sartre's antropologie. Laten wij ons tot enige citaten beperken. – In zijn Voorwoord tot *Baudelaire* zet Michel Leiris uiteen, waar het Sartre bij zijn studie om ging: 'revivre par l'intérieur au lieu de n'en considérer que les dehors . . . ce que fut l'expérience Baudelaire'.³ En de laatste conclusie, die Sartre zelf uit zijn analyses trekt, luidt als volgt: 'Le choix libre que l'homme fait de soi-même s'identifie absolument avec ce qu'on appelle sa destinée'.⁴ Er is in het leven van Baudelaire geen noodlot, hij is niet het slachtoffer van ongelukkige familiale en sociale verhoudingen. Er is slechts één lot; dit lot is identiek met de oorspronkelijke 'Leitlinie', die Baudelaire zelf gekozen heeft. Zie hier de stelling, die Sartre door middel van zijn studie tracht te bewijzen. Zij komt overeen met de grondgedachte van zijn existentialistische menskunde. Wij hebben hier te doen met een 'psychanalyse existentielle'.

Het is nu interessant na te gaan, hoe Sartre bij zijn studie te werk gaat. Na alles, wat in het voorafgaande naar voren werd gebracht, zal het niemand verbazen, dat onze auteur vooral de situatie tracht te reconstrueren, waarin Baudelaire's beslissende keuze heeft plaats gevonden. De lezer verneemt reeds op de allereerste bladzijden, dat de vader van de jonge Baudelaire vroegtijdig gestorven was, dat de knaap gedurende zes jaren de vertrouweling geweest was van zijn moeder, dat deze door hem hartstochtelijk beminde moeder in 1828 met een militair hertrouwde, dat de knaap toen in een pensioonaat geplaatst werd enz.⁵ Dit zijn ongetwijfeld feiten, empirisch vastgestelde feiten, die voor alle lezers dezelfde betekenis hebben. Naast de expliciet vermelde zijn er talloze impliciete feiten, die aan de lezers van Sartre bekend zijn: dat b.v. een Frans militair van 1828 iets anders was dan een Griekse hopliet ten tijde van Xenophon etc. Al deze expliciet aangehaalde of stilzwijgend medebedoelde feiten dragen het hunne er toe bij, om een sfeer op te roepen: de sfeer, waarin zich de 'expérience Baudelaire' afspeelt. Let wel, ze dragen er niet automatisch toe bij. Het is de *kunst* van Sartre, die bewerkt, dat deze steentjes een mozaïek vormen; maar hij kan de steentjes slechts daarom tot een beeld samenvoegen, omdat ze een bepaalde kleur en een bepaalde vorm hebben.

In *Saint Genet* wil Sartre eveneens de beslissende keuze van de

hoofdpersoon verstaanbaar maken. En dit kan hij niet doen, zonder de lezer mee te delen, dat Jean Genet vader noch moeder kende, dat hij door de overheid aan een boerengezin in de Morvan werd toevertrouwd, dat hij jarenlang als een 'braaf kind' werd beschouwd. Wij vernemen ook, dat de knaap op een daad betrapt werd, die de volwassenen als diefstal kwalificeerden, en dat deze brandmerking aanleiding gaf tot een soort psychische gedaanteverandering: in de plaats van het 'brave kind' trad het schoftje Jean Genet.¹ Sartre bedient zich in zijn verhaal van empirische begrippen om het zielsgebeuren begrijpelijk te maken, dat men in de psychologische vaktaal vermoedelijk als 'psychotrauma' zou kenmerken. Het feit, dat de geschiedenis van Jean Genet gedeeltelijk verzonnen is, vermindert niet, maar verhoogt de betekenis van ons voorbeeld. Er wordt van het begin af aan een beroep gedaan op feiten. Deze feiten zijn soms gefingeerde feiten; maar de vraag dringt zich op, waarom onze auteur ze verzonnen zou hebben, indien hij ze niet nodig had gehad. De manier waarop de feiten gegroepeerd zijn, is zeer kunstig. Zij verraadt de aanwezigheid van een *visie*. Deze visie is echter allerminst het elementaire intuïtieve kennen van de mens door de mens. Zij verdient geenszins de naam van 'compréhension préontologique'. Zij vloeit veelal voort uit een uitgebreide mensenkennis. De auteur van Saint Genet blijkt uitstekend op de hoogte te zijn van de kinder- en jeugdpsychologie, van de sociale psychologie, van de psychologie der seksualiteit, van de godsdienstpsychologie. Dit alles is bij Sartre geen boekenwetenschap. Hij kent uit ervaring mensen, sociale toestanden, psychische conflicten en noden. Wij betwijfelen dan ook of Sartre zijn analyse van Baudelaire of van Jean Genet had kunnen schrijven zonder deze bedrevenheid. Veeleer vormen de ervaringen zoiets als een springplank, die de grote sprong naar de visie pas mogelijk maakt. Bovendien zou de visie ook voor de lezer onbegrijpelijk blijven en onverantwoord lijken, indien ze niet geïncarneerd was in een lichaam van feiten. Slechts door het oproepen van een sfeer en het reconstrueren van situaties verkrijgt de visie van een psycholoog, een letterkundige, een historicus, een socioloog overtuigingskracht; slechts door datgene, wat de substantie vormt van iedere echte menskunde: *het feit met betekenis*.² Wij zullen in het vervolg onder *visie verstaan een synthetiserende opvatting, waardoor aan een aantal ervaringen een deze ervaringen overstijgende betekenis verleend wordt*. 'Visie' in deze zin kan dus allerminst met een voorpredicatieve intuïtie of voorontologisch verstaan geïdentificeerd worden.

Hieruit blijkt tevens, dat er op het gebied van de menskunde geen 'beschrijving apriori'¹ bestaat. Het is ongetwijfeld waar, dat het begrip 'apriori' sedert de tijd van Kant een aanzienlijke verruiming heeft ondergaan.² Maar een visie op een menselijke existentie, op een menselijke levensloop kan nooit of te nimmer met een apriori in filosofische zin vereenzelvigd worden. Het begrip 'beschrijving apriori' is een contradictorisch begrip; door het te gebruiken geeft Sartre blijk van gemis aan denktucht.

Uit dit alles menen wij enige *voorlopige conclusies* te mogen trekken. Wil men een onnoemelijke verwarring voorkomen, dan dienen bepaalde onderscheidingen in acht te worden genomen.

1. De voorpredicatieve intuïtieve kennis van de mens door de mens mag niet verward worden met de visie van de historicus, de letterkundige, de psycholoog of psychiater op bepaalde mensen, groepen van mensen en cultuurprodukten.

2. Anderzijds mag een beschrijving niet vereenzelvigd worden met het apriori, dat – naar de overtuiging van sommige filosofen – deze beschrijving pas mogelijk maakt.

3. De vraag hoe ver het voorpredicatieve verstaan van de mens door de mens gaat, hebben wij *voorlopig* negatief beantwoord: het gaat in geen geval ver genoeg om deze concrete mens, dit concreet karakter, deze concrete levensloop onmiddellijk te begrijpen en begripelijk te maken. Hiervoor is altijd behalve intuïtie ook ervaring en kennis van feiten vereist.

Waarin bestaat dan de positieve betekenis van de voorpredicatieve intuïtieve kennis voor de menskunde? Wij stellen ons voor op deze vraag in een ander verband terug te komen.

HET ONMENSELIJKE BEWUSTZIJN

Indien de menselijke vrijheid een gesitueerde vrijheid is, dan is het menselijk bewustzijn een gesitueerd bewustzijn. Dit is een standpunt, dat tegenwoordig door vele fenomenologische filosofen verdedigd wordt. Er is in toenemende mate sprake van een bewustzijn, dat de wereld bewoont, dat met de mensen en dingen communiceert, dat met andere bewuste existenties in een verhouding van reciprociteit staat. 'De wereld is niet door het bewustzijn geconstitueerd, integendeel, het is altijd reeds in de wereld aan het werk', beklemtoont o.a. Maurice Merleau-Ponty.³ Indien men dit standpunt aanvaardt, dan moet men daaruit de nodige consequenties trekken. Dit is noch-

tans lang niet het geval bij alle auteurs, die zich fenomenologen noemen. Laten wij, om dit aan te tonen, nogmaals uitgaan van 'het geval Sartre', omdat dit bijzonder leerzaam is.

Wil men het intentionele leven van een bewustzijn, dat zich werkelijk met andere bewuste existentieën, levende wezens en dingen inlaat, beschrijven, dan moet men om te beginnen het postulaat aangaande de negatieve natuur van het bewustzijn laten varen; want het begrip van een absoluut negatieve betrekking zou neerkomen op dat van geen enkele betrekking. Het is immers overduidelijk, dat deze negativiteit iedere band tussen het bewust zijn en de wereld der mensen en dingen doorsnijdt. Wij krijgen dan immers een onmenselijk bewustzijn: een bewustzijn nl. 'dat slechts door zichzelf beperkt kan worden'.¹ Wie zou in dit verband niet aan het fameuze 'Ich' van Fichte denken en aan diens niet minder fameuze 'Tathandlung'.² Willen wij ons niet in fantasieën verliezen, dan moeten wij een ondeugdelijke wijze van voorstellen van het begin af verwerpen.

Maar er is meer. In Sartre's *L'être et le néant* wordt met veel scherpzinnigheid en overredingskunst van alles bewezen, behalve de hoofdzaak. Van het standpunt ener wijsgerige antropologie zal men ongetwijfeld het volgende axioma als een hoofdzaak beschouwen: 'Het bewustzijn = een bewustzijn = een *menselijke existentie*'. Dit axioma vormt de steunpilaar van Sartre's hele systeem; het waarheidsgehalte ervan wordt echter nergens op de proef gesteld.

Reeds de overgang van het bewustzijn naar *een* bewustzijn baart de grootste moeilijkheden. De oplossing, die Sartre voorstaat, is gelegen in de bewering, dat het bewustzijn daardoor 'ver-eindelijkt' wordt, dat het door een ander bewustzijn genegeerd wordt. Twee bewuste monaden staan volgens Sartre in een verhouding van een wederzijdse absolute negatie 'die door geen synthese overkoepeld kan worden'.³ Hier liggen nochtans twee opwerpen voor de hand: moeten niet reeds meerdere bewuste monaden bestaan om elkaar te kunnen negeren? En is niet een verhouding van absolute negatie zonder overkoepelende synthese een absoluut negatieve verhouding, en dat wil zeggen: geen verhouding? Kortom de overgang van *het* bewustzijn naar *een* bewustzijn is een bijzonder zwak punt in de filosofie van Sartre. Geen wonder, dat hij verzucht: 'La totalité exstatique de l'esprit . . . apparaît comme un être brisé . . .'.⁴

De 'deductie' door Sartre van één bewustzijn uit *het* bewustzijn moet als mislukt worden beschouwd. Met betrekking tot het tweede deel van bovenvermelde vergelijking, de bewering nl., dat '*een* be-

wustzijn' gelijk zou zijn aan 'een menselijk *existentie*', onderneemt Sartre in het geheel geen poging. Zonder meert poneert hij, dat de mens bewustzijn is. Hij is een *eindig* bewustzijn, omdat er nog andere bewuste wezens zijn, die hem als subject negeren. Maar hij is essentieel bewustzijn, 'conscience de part en part'.

Dit strookt weer niet met zeer elementaire evidenties. Terwijl ik deze regels schrijf, word ik plots door een lichte vermoedigheid overvallen. De aandachtsconcentratie lukt niet meer, het logisch denken maakt eigenaardige sprongen, geheugeninhouden laten zich moeilijk oproepen. De 'autonome' functies van het bewustzijn verlammen daarbij evenzeer als de functies, die de thematische kennis dienen. – Daarna herstel ik me. In een akt van reflectie constateer ik, dat ik tegen wil en dank een zekere terugtocht uit de wereld ben begonnen. Let wel op dit laatste. *Dat* deze terugtocht bestaat en *waarin* hij bestaat, weet ik slechts als bewust wezen. Alleen omdat ik kennis heb van mijn intentionele prestaties, kan ik het in-gebreke-blijven en achterwege blijven van deze prestaties constateren. Dit neemt niet weg, dat ik volkomen terecht van een verminderd bewustzijn kan spreken. Ook de droom, de slaap, de bewusteloosheid kunnen aanleiding geven tot fenomenologische beschouwingen. Een steeds opnieuw opflikkeren en uitdoven van dat natuurlijke licht, dat men in de wandeling 'bewustzijn' noemt, is blijkbaar kenmerkend voor de existentie als menselijke existentie. Husserl heeft daarmee enigszins rekening gehouden door zijn onderscheiding tussen 'fungierende Intentionalität en 'Akt-Intentionalität'.¹ Hij heeft – getuige zijn onuitgegeven manuscripten – niet nagelaten te mediteren over de betekenis van de krankzinnigheid, de bewusteloosheid, de 'Schlafücke' voor de stroom van het bewustzijn. Bij Sartre vinden wij niets van dien aard. Ook al is het menselijk bewustzijn eindig, toch is het volkomen translucied, meent hij. Zodoende verliest hij een hele dimensie van de menselijke existentie uit het oog: de dimensie der *diepte*, d.w.z. die dimensie waarin zich het verzinken en telkens opnieuw oprijzen van het zo labiele en kwetsbare menselijke bewustzijn afspeelt.

Het is duidelijk, dat dit afbreuk doet aan de waarde van Sartre's beschrijvingen. Nogmaals: wat hij als *het* bewustzijn beschrijft, is geen menselijk bewustzijn; het is zoals F. J. J. Buytendijk opmerkt 'een door niets bepaalde, onbegrensde, richtingloze transcendentie'.² Vergelijkingen tussen *het* bewustzijn en het Goddelijke bewustzijn, tussen *de* vrijheid en de creatieve vrijheid van God, zijn dan ook niet van de lucht. Dit is voorzeker tekenend. Dergelijke vergelijkingen

beantwoorden aan het prometheïsch pathos van Sartre's filosofie; ze zijn echter bij uitstek 'sachferne' en onfenomenologisch.

Hier staan we voor een ernstige beslissing. Indien er een absoluut bewustzijn bestaat, begiftigd met een creatieve vrijheid, dan is het uiteraard onbereikbaar voor iedere vorm van ervaring. Een dergelijk bewustzijn is door niets gemotiveerd, aan geen wetten gebonden, door geen verleden geconditioneerd. Het heeft ook geen 'structuren'. Het is slechts kenbaar in de mate waarin het zich meedeelt. M.a.w. een bewustzijn, dat een wereld 'poneert', kan slechts gevat worden in de mate waarin het zichzelf in zijn wereld wil openbaren.¹ Deze openbaring is dan een soevereine daad; zij is volkomen 'gratuite'. Er is dan nog een wetenschap denkbaar, die de openbaring van het soevereine Bewustzijn tot voorwerp heeft: de *theologie*. M.a.w. er bestaat een theologie, maar geen fenomenologie van een absoluut creatieve Vrijheid; er bestaat een theologie, maar geen psychoanalyse van het soevereine Bewustzijn. – Wie echter een bijdrage wenst te leveren tot een existentiële menskunde, mag niet beginnen de mens te beschrijven als een God, om zich daarna af te vragen hoe deze God zichzelf 'ver-eindelijkt'. Hij zou moeten beginnen met de mens, zoals hij zichzelf ervaart.

CONCLUSIE

Vragen wij aan de vertegenwoordigers van de 'tweede weg', hoe empirische menskunde mogelijk is, dan blijkt hun uiteindelijke antwoord een verwerping te impliceren van alle echt wetenschappelijke empirie. Volgens hen is het gevaar van objectivisme inherent aan de empirische benaderingswijze en aan de methodische selectie der ervaringen. Existentialistische denkers als Sartre gaan echter van hun kant tot een dergelijke selectie over. Bepaalde ervaringen worden door hen uit het geheel der menselijke existentie losgemaakt en naar het rijk van het absolute ontrukkt: zo b.v. de ervaring van het eigen bewust-zijn, van het vrij-zijn, van de onvergelykbaarheid van de eigen individualiteit. Andere worden in het geheel niet gezien, zoals de verbondenheid van het bewust-zijn met andere vormen van zijn of die van het eigen bewustzijn met andere bewuste wezens. Zodoende komt een beeld tot stand, dat nauwelijks als dat van de mens aanvaard kan worden. De 'absolutisten van de vrijheid' doen eigenlijk ook geen moeite om hun eenzijdige visie te verantwoorden. Van een 'verum facere' is bij hen geen sprake. Hun 'beschrijving a priori' kan men slechts geloven of niet geloven; zij is 'à laisser ou à prendre'.

Op de vraag naar hun methode – een methode die zich als ‘fenomenologisch’ aandient – zullen wij nog moeten terugkomen.¹ Voorlopig volstaan we met de vaststelling, dat de ‘tweede weg’ leidt naar een menskunde, die essentieel steunt op suggestieve beschrijvingen van enige zorgvuldig gekozen menselijke ervaringen. Het is duidelijk, dat wij dit antwoord even onbevredigend achten als dat van de voorstanders van de ‘eerste weg’.

VI. VOORLOPIGE BEPALING VAN RICHTING

LE MONDE PHILOSOPHIQUE CASSÉ

De twee groepen denkers, waarvan wij in het voorafgaande enige denkmotieven hebben geanalyseerd, staan in het geestesleven van onze dagen onverzoenlijk tegenover elkaar. Laten wij de beide kampen, waarvan hier sprake is, gemakshalve als dat der *'scientifics'* en dat der *'existentialists'* aanduiden. Wij zijn er ons van bewust, dat de historicus der wijsbegeerte correcties en differentiaties zou kunnen aanbrengeu in verband met deze populaire termen. Ze zijn nochtans opzettelijk gekozen om de globale indruk weer te geven, die men van het filosofisch leven van onze tijd ontvangt. Gabriel Marcel geeft deze indruk getrouw weer, wanneer hij verzekert, dat er sprake is van twee uiteenlopende denkhoudingen, die ieder wijsgerig gesprek onmogelijk maken. Ook in filosofisch opzicht geldt het woord: *'Le monde est cassé comme il ne l'a peut-être jamais été à aucune époque connue'*.¹ Waar komt deze onverzoenlijke houding vandaan? Hoe wordt ze gemotiveerd – wanneer men überhaupt motieven aangeeft?

EEN TYPISCHE POLEMIEK

Wat nu volgt is de weergave van een polemieK, die iedereen, die zich met de wijsbegeerte bezighoudt, wel vertrouwd in de oren zal klinken. Zij verloopt immers altijd principieel op dezelfde wijze. Men zou kunnen geloven, dat zij zich volgens een stereotiep scenario of tekstboek afspeelt.

De *'scientifics'* verwijten de *'existentialists'*, dat ze hun emotionele gemoedstoestanden in de werkelijkheid projecteren. Zij zouden in het beste geval artistieke visies, boeiende beschrijvingen, originele gedachten bieden, die nochtans voor de kennende geest geen enkele verplichting in zich sluiten. Het is b.v. interessant bij wijze van denk-experiment te doen, alsof het bewustzijn *'nietende'* kracht bezit; maar er is geen aanleiding deze bewering au sérieux te nemen. – De *'scientifics'* zullen er van hun kant prat op gaan, dat ze hun beweringen overeenkomstig *'beproefde methoden'* kunnen staven. Hun

oordelen berusten ofwel op empirische inzichten – inductie, hypothesevorming en beantwoording der door de hypothese opgeworpen vraag – ofwel op formeel-aprioristische (logische, logistische, mathematische) denkoperaties. Zelfs voor hun hypothesen hebben ze argumenten, die aan hun respectievelijke wetenschappen zijn ontleend. – Vandaar dat de ‘scientifics’ eventueel zelfs met geduld naar het betoog van een ‘existentialist’ zullen luisteren, om ten slotte te verklaren, dat zij zich voor de beoordeling van literatuur niet competent achten. Soms echter zullen ze ook verzekeren, dat de visie die de ‘existentialist’ heeft ontwikkeld, niet ‘objectief’ is, niet ‘wetenschappelijk’, slechts ‘subjectief’.

De houding van hen, die wij hier korthedshalve ‘existentialists’ noemen, is juist de tegenovergestelde. Zij doen geen moeite hun bewering door middel van een wetenschappelijke bewijsvoering te staven. Zij zullen eerder er op uit zijn hun suggestieve beschrijvingen van – overigens welgekozen – verschijnselen als *de* beschrijving van *de* verschijnselen te doen doorgaan. Overigens zullen zij zich vooral sterk tonen in de polemiek. In hun geest zijn de ‘scientifics’ met hun methodologisch harnas nogal plompe figuren. De spleet in het vizier van deze ridders der exactheid is te nauw, zullen ze opmerken; het gevolg is, dat hun gezichtskring geborneerd is. Juist de meest voor de hand liggende menselijke fenomenen ontgaan hen. De specifiek menselijke verschijnselen kunnen niet door middel van inductie benaderd worden, hiervoor is een ‘visie’ vereist. Een ‘visie’ spreekt voor zichzelf; zij maakt verdere argumenten overbodig. Bewijzen is een hopeloos ouderwetse bezigheid. Het komt alleen op ‘de intuïtie’ aan.

DISCUSSIE ZONDER DENKINSPANNING

Discussies als de bovengeschetste zijn sedert enige decenniën gaande, zonder dat de vertegenwoordigers van de éne groep enige genegenheid vertonen die van de andere als ernstige gesprekspartners te beschouwen en omgekeerd. – Alleen de verbetering, waarmee de strijd gevoerd wordt, bewijst, dat beide partijen bepaalde ‘waarheden’ menen te moeten verdedigen. Het valt nochtans te betwijfelen of het wederzijdse wantrouwen en de minachting het niveau van de discussie ten goede is gekomen. Wat de filosofisch geschoolde onmiddellijk opvalt is de geringe bereidwilligheid om de fundamentele wijsgerige problemen, die aan de betwiste vraagstukken ten grondslag liggen, te doordenken. Laten wij enige ervan vermelden.

In het kamp der 'scientifics, vraagt men zich niet af wat 'ervaring', 'kennis', 'objectieve kennis' 'wetenschappelijke kennis' eigenlijk betekenen. Men is niet geneigd, het ontologisch statuut van de wetenschap aan een nauwgezet onderzoek te onderwerpen. Dit moet ten zeerste betreurd worden. Immers pas wanneer men weet, wat kennis *is* en ervaring *is*, kan men wetenschappelijke kennis vergelijken met de visie', waarvan de 'existentialists' eveneens menen, dat ze uit de ervaring voortvloeit. – De 'scientifics' zijn maar al te geneigd te argumenteren als volgt: de natuurwetenschappen bestaan. Hun gestadige vooruitgang is aan geen twijfel onderhevig. Hun succes blijkt uit de technische realisaties: raketten en atoombommen bewijzen dit voldoende. Daarom is iedere grondig afwijkende weg om de waarheid te veroveren, een dwaalweg. Hij is 'unscientific' en daarmee is alles gezegd.¹

Van de kant van de 'existentialists' vraagt men zich evenmin af, wat de meest gebruikte slogans eigenlijk betekenen. Reeds in verband met Sartre rees de vraag, waarin de rol van de intuïtie eigenlijk bestaat. Zijn 'intuïtie' en 'visie' hetzelfde? Geven ze beide aanleiding tot 'beschrijvingen a priori'? Zou er geen essentieel verschil bestaan tussen artistieke en wetenschappelijke visie? Wat betekenen uitdrukkingen als 'het bewustzijn poneert'? Wat is nu precies een 'wereld' of een 'situatie'? – Het is duidelijk, dat de discussie onvruchtbaar moet blijven bij gemis aan inspanningen van weerskanten om de voornaamste groundbegrippen te doordenken.

TYPISCHE DUBBELZINNIGHEDEN

Laten wij een eerste bescheiden bijdrage tot de ontwarring van het kluwen leveren door alvast enige typische dubbelzinnigheden onder de loep te nemen.

1. Het engelse woord '*scientific*' (of het franse '*scientifique*') speelt in de discussie, zoals ze werd geschetst, een grote rol. Het heeft een dubbele betekenis, waarvan zich de Engels- resp. Franssprekende auteurs niet altijd bewust zijn. – 'Scientific' is ten eerste een stelling, die overeenkomstig bepaalde regels bewezen is. Aangezien echter met 'sciences' in het moderne Engels en Frans de wis- en natuurkundige vakken worden aangeduid, heeft zich een nevenbetekenis gevormd. Volgens deze secundaire betekenis is slechts dat 'scientific', wat overeenkomstig de methoden der wiskunde en der natuurwetenschappen werd aangetoond. Het is nochtans duidelijk, dat er methodisch-kritische denkvormen bestaan, die essentieel verschillen van die, welke in de 'sciences' gebruikelijk zijn.

2. Een analoog misverstand rijst veelal in verband met het woord '*objectief*'. In bepaalde empirische vakken noemt men die methoden objectief, waarbij geen beroep gedaan wordt op de zelfervaring van de proefpersoon. De persoon wordt hierbij als een 'object' van een empirisch onderzoek beschouwd, precies in dezelfde zin als een scheikundige substantie, een kristal of een micro-organisme. – Objectief wordt echter ook een innerlijke gesteltenis van de wetenschapsbeoefenaar genoemd, nl. zijn geneigdheid om zich zonder vooroordeel te laten bepalen door wat zich voordoet.

3. Als het tegendeel van de 'objectieve' beschouwt men de 'subjectieve kenhouding'. Een oordeel is subjectief, wanneer het voortvloeit uit een stemming, een indruk, een emotie. Bij hem, die het subjectieve oordeel velt, is geen bereidheid aanwezig, om zich door de werkelijkheid te laten normeren. – De beoefenaar van een 'science' zal echter iedere uitspraak als 'slechts subjectief' bestempelen, die de weergave is van een voorwetenschappelijke ervaring. In deze zin is de opmerking, dat het in de kamer warm is, slechts subjectief. Anderzijds zal men in het dagelijks leven van 'subjectieve meningen' spreken, wanneer de mogelijkheid of de geneigdheid ontbroken heeft, zich een gefundeerd oordeel te vormen. Het oordeel van een hoogleraar over een student, die zich komt voorstellen: 'Uit deze slungel zal nooit iets worden', is subjectief in deze tweede zin; het berust immers alleen maar op een indruk. Aan iemand, die geen moeite doet zijn uitspraken voor zichzelf en voor anderen te verantwoorden, wordt dan ook 'gemis aan objectiviteit' verweten. – Als '*subjectivisme*' wordt tenslotte een doctrine gebrandmerkt, die voortvloeit uit een bepaalde voorkeur, een emotionele behoefte, zonder dat hij, die deze doctrine heeft geconcipeerd, voldoende acht slaat op de werkelijkheid. 'Subjectivisme' is, volgens Lalande, de '*tendance de l'individu à s'enfermer dans ses idées et ses sentiments particuliers, incapacité de considérer les choses du point de vue objectif . . .*'.¹

VOORLOPIGE ONDERSCHIEDINGEN

Hier moeten wij een belangrijk 'distinguo' naar voren brengen. Het is zeer goed mogelijk, dat men de alleenheerschappij in de menskunde van de zogenaamde objectieve methode, zoals ze o.a. door de behavioristen wordt geëist, afwijst op volmaakt objectieve gronden. Men kan m.a.w. de zienswijze van Carnap en Watson bestrijden, zonder een 'subjectivist' te zijn, d.w.z. zonder aan emotionele behoeften toe te

geven. Zonder zich op te sluiten in de beperkte wereld van eigen gedachten en gevoelens, veeleer in de naam van hetgeen zich werkelijk voordoet, kan men de mening, dat alleen de weg der 'sciences' tot een wetenschappelijke menskunde zou leiden, als ongegrond verwerpen.

Onze begripsanalyse geeft echter aanleiding tot nog verdergaande kennistheoretische en wetenschapstheoretische conclusies. Ten eerste kan men *aan de 'sciences' de hoedanigheid van modelwetenschappen op het gebied der menskunde ontzeggen en daarbij allerminst 'unscientifically' – d.w.z. onverantwoord, onmethodisch, onkritisch – te werk gaan.* Vervolgens kan men zonder aan subjectivisme te doen, vaststellen, dat *de alleenheerschappij van de objectiviteit in de zin van de behavioristen en logisch-positivisten tot een objectivistische kenhouding – in de reeds aangeduide zin – leidt.*¹ Ten derde moet erkend worden, dat *het objectivisme een ontvaardingsverschijnsel is van een op zichzelf beschouwd prijzenswaardig streven naar intersubjectief geldige waarheid, d.w.z. naar objectiviteit in de zin van vrijheid van vooroordelen.*

PROGRAMMATISCHE GRONDGEDACHTEN

Deze onderscheidingen volstaan echter niet. Het is immers duidelijk, dat een wetenschapstheorie moet steunen op een bepaalde opvatting van de menselijke kennis, terwijl de kennistheorie op haar beurt geworteld dient te zijn in een filosofie van de mens in het algemeen. Laten wij daarom op een enigszins programmatische en anticiperende wijze twee wijsgerig-antropologische grondgedachten schetsen, die later nog uitvoeriger gemotiveerd zullen worden.

In de zojuist geschetste discussie spelen de begrippen 'subject' en 'object' een tamelijk raadselachtige rol. Volgens de mening der 'scientifics' zou het object het subject tot kennis bepalen; volgens die der 'existentialists' zou het bewuste subject een wereld van objecten poneren. Beide opvattingen leiden, zoals wij hebben gezien, tot ongerijmde consequenties. Hier tegenover plaatsen wij onze grondig afwijkende stelling, volgens welke *'het object' een ontdekking is van menselijke subjecten en de objectiviteit het resultaat van een bepaalde subjectieve praxis.* Deze stelling impliceert een bepaalde opvatting van de mens en zijn subjectiviteit. Zij sluit enerzijds de mening uit, volgens welke het menselijk kennen slechts op een passief bepaald-worden zou neerkomen.² Zij is anderzijds onverenigbaar met de voorstelling van een 'ponerend', 'setzend', en – in de absolute zin van het woord – 'creatief' bewustzijn. Voor de

kennis is altijd een bepaalde prestatie van het menselijk bewustzijn vereist, die we 'ont-hullen' of 'ontdekken' willen noemen. Onthuld wordt uiteraard slechts datgene, wat zich van een bepaald standpunt en op een bepaalde wijze laat onthullen; en wat zodoende onthuld wordt, is niet 'de' werkelijkheid, maar een aspect der werkelijkheid. Dienovereenkomstig zou onze eerste grondgedachte ook geformuleerd kunnen worden als volgt: *de menselijke subjecten onthullen het objectiviteitsaspect der werkelijkheid door middel van een objectiverende praxis.*

Object en objectiviteit zouden dan inderdaad hun zijn-voor-ons aan een vrij ontwerp danken. Dit klinkt uiterst bevreemdend in de oren der 'scientifics', terwijl het verwant schijnt te zijn aan de bekende strijdleuzen van de 'existentialists'. Om voorbarige bijvalsbevestigingen van deze zijde te voorkomen, haasten wij ons hieraan een tweede stelling toe te voegen. Het objectiviteitsontwerp is namelijk een ontdekking en geen uitvinding; het is allerminst een 'projet gratuit' van een soevereine vrijheid. Het is veeleer *een noodzakelijk project voor een mensheid, die streeft naar haar bewustwording en bevrijding.* Hierin ligt eveneens een overtuiging besloten, die betrekking heeft op het wijsgerige mensbeeld: de overtuiging nl. dat de menselijke vrijheid bepaalde vormen van gebonden-zijn niet uitsluit. Slechts nadat dit vrijheidsbegrip nader is toegelicht, zal duidelijk worden, dat het inderdaad zinvol is te gewagen van een ontwerp dat vrij en tevens noodzakelijk is.

OP WEG NAAR EEN FENOMENOLOGISCHE FILOSOFIE

Hiermee hebben wij een aantal palen in de grond geslagen voor het afbakenen van een derde weg. Ze geven duidelijk een richting aan. Wie het moderne geestesleven kent, weet, dat wij in deze richting voortgaande komen in het land van de *fenomenologische filosofie*. Immers de overtuiging, dat de objectiviteit primair ontstaat dank zij bepaalde, intentionele prestaties van de subjectiviteit, is een typisch fenomenologische overtuiging. Hier is echter een grote voorzichtigheid geboden. Vragen als: 'Wat is een intentionele prestatie?', 'Wat is subjectiviteit?', 'Wat betekent hier het kleine woordje 'primair'?' kunnen noch mogen ontweken worden. Deze termen hebben hier misschien een betekenis, die enigszins afwijkt van wat men dien-aangaande bij sommige fenomenologen vindt. – Gelukkig is het land der fenomenologische wijsbegeerte een ruim gebied. Het zal onze taak zijn om in de volgende onderzoekingen een begaanbare weg te

banen. Meer nauwkeurig gesproken: het zal er op aankomen een wijsgerige antropologie op fenomenologische basis te schetsen, waarbij aangetoond wordt, hoe de mens er toe komt objectiviteit en wetenschappelijke objectiviteit te ontwerpen. Wij stellen ons derhalve voor te werk te gaan op een wijze, die het tegenovergestelde is van de algemeen gebruikelijke. Wij menen niet de mens door middel van de wetenschappen te kunnen 'verklaren'. Wel echter hopen wij de wetenschappen door middel van de mens begrijpelijk te maken.

TWEEDE ONDERZOEK
OBJECTIVITEIT IN DRIEVOUD

SECTIE A DE OBJECTIVITEIT VAN DE LEEFWERELD

I. DE LEEFWERELD ALS FUNDAMENT VAN HET WETENSCHAPPELIJK DENKEN

HUSSERL'S 'LEBENSWELT'

Geen enkel denkmotief van Husserl heeft bij de groep der 'existentialists' zoveel bijval geogst als dat van de zogenaamde 'Lebenswelt'. Sommige existentie-filosofen hebben het echter op een zo eenzijdige wijze geïnterpreteerd, dat men zich afvraagt of ze de bedoelingen van Husserl wel hebben begrepen. Het is derhalve niet zonder nut zich even te binnen te roepen, wat de grondlegger van de fenomenologische wijsbegeerte met de term 'Lebenswelt' voor de geest stond.

Husserl wil in zijn *Krisis der europäischen Wissenschaften* het bewijs leveren, dat de wetenschapsbeoefenaar – ook de vertegenwoordiger van de meest exacte vakken – op de meest naïeve wijze gebruik maakt van bepaalde 'vanzelfsprekende gegevens' van het dagelijkse leven. Husserl geeft hiervoor enige voorbeelden. Terwijl b.v. Einstein in zijn laboratorium experimenten van Michelson herhaalt met apparaten die kopieën zijn van die van Michelson, weet hij perfect, wat een instrument is, wat het bedienen van een instrument door mensen, wat een wetenschappelijk instituut etc. Einstein weet dit, niet op grond van mathematisch-natuurwetenschappelijke inzichten; hij weet dit dank zij zijn voorwetenschappelijke ervaring. Toch vormt zijn naïeve kennis van menselijke prestaties, menselijke cultuurprodukten, menselijke instellingen de grondslag voor zijn wetenschappelijk doen en laten.¹ Denken wij voorts aan de instrumenten van Michelson. Deze zijn zo geconstrueerd, dat de beslissende waarneming herleid is tot 'pointer reading' (Eddington). Maar uiteindelijk is, hetgeen zodoende waargenomen wordt: de wijzer op de wijzerplaat, niets anders dan een figuur tegen een achtergrond. Het waarnemen er van geschiedt op 'subjectief-relatieve wijze', en het zo tot stand gekomen waarnemingsoordeel vormt op zijn beurt een premisse voor verdere natuur-wetenschappelijke conclusies.²

Men zou in de geest van Husserl voortbordurend nog op andere feiten kunnen wijzen. Veronderstellen we, dat een en hetzelfde instrument achtereenvolgens gebruikt wordt voor de meting van A en de meting van B. Om deze handeling ten uitvoer te brengen moet onze fysicus het instrument identificeren. Welnu, deze daad van identificatie verschilt niet essentieel van de akt, waardoor een huisvrouw in staat gesteld wordt een en dezelfde pan eerst op het vuur en dan van het vuur weg te zetten. – Gaan wij nog verder en nemen wij aan, dat Einstein bezoek ontvangt van een collega, die niet op de hoogte is van de symbooltaal der moderne fysica. Deze collega is nochtans nieuwsgierig; hij zou gaarne de betekenis van Einstein's onderzoeken willen begrijpen. In dat geval zal Einstein verplicht zijn, de betekenis van zijn symbolen uit te leggen, en hij zal uiteindelijk moeten afdalen tot de levende omgangstaal zoals die in Duitsland, Frankrijk of Amerika verstaan wordt. – Uit dit alles blijkt, dat de wereld van het onmiddellijk aanschouwelijke door de filosoof – met name door de filosoof, die een wetenschapstheorie wil concipiëren – niet verwaarloosd mag worden. *Want deze wereld, de 'Lebenswelt', is het 'vergessene Sinnesfundament der Naturwissenschaft'.*¹

EEN SUBJECTIVISTISCHE INTERPRETATIE VAN HUSSERL

Deze gehele gedachtengang werd door de 'existentialists' niet met de nodige aandacht gevolgd. Hier zoals elders klampte men zich vast aan enige woorden, die uit hun context waren gelicht. In dit geval werden de woorden 'subjectief-relatief' beschouwd als een subjectivistische en individualistische geloofsbelijdenis. Husserl's nadruk op het oorspronkelijke subjectief relatieve gegeven-zijn der dingen werd opgevat als een verwerping van iedere vorm van objectiviteit. Men meende daaruit de volgende conclusies te mogen afleiden:

1. Hetgeen subjectief-relatief is, verschijnt aan ieder subject op een andere manier. Vandaar dat het subjectief-relatieve ook het volstrekt individuele is.

2. De fenomenen, die een individu waarneemt, zijn uiteraard nooit volkomen dezelfde, als die, die een ander individu waarneemt. De zin, die aan de betrokken fenomenen wordt toegekend, verschilt dienovereenkomstig van individu tot individu. Van beslissende betekenis zou dan zijn, dat iedere filosoof zijn individuele impressies zo nauwkeurig en zo duidelijk mogelijk beschrijft. Ja, fenomenologie zou niet anders zijn, dan beschrijfkunst.²

3. Aangezien de indrukken en 'zin-verleningen' door de verschil-

lende individuen uiteindelijk even onvergelykbaar zijn als de individuen zelf, komt ieder streven naar de objectiviteit neer op een vervalsing van de meest oorspronkelijke ervaringen. – Dit laatste werd met name door Franse existentie-filosofen beklemtoond. Vandaar hun kruistocht tegen wat zij noemen: 'La pensée objective'. *Het objectieve denken* zou de ontdekking van het fundamentele, echte, authentieke in de weg staan, beweert men in deze kringen. Men denkt er niet aan, dat er verschil zou kunnen bestaan tussen objectiviteit en objectivisme.

JEANSON'S VERWERPING DER OBJECTIVITEIT

Laten wij deze zienswijze aan de hand van een enkel voorbeeld toelichten. Een auto, verzekert Francis Jeanson, is een stoffelijk ding. Het is door zijn fysische eigenschappen gekenmerkt. Het heeft een bepaalde massa, volumen, graad van elasticiteit etc. Bovendien is het een wagen van een bepaald merk, in ons geval een 4 CV Renault. Dit is het enige punt waarover geen verschil van mening bestaat. Maar hoe het individu dit stoffelijk ding ziet, blijkt daaruit allerm minst. De eigenaar van de wagen b.v. lijdt aan een minderwaardigheidscomplex. Zijn vrouw domineert over hem. Het enige dat hem een zeker overwicht verschaft, is het feit, dat *hij* de wagen kan besturen en anders niemand uit zijn gezin. Wat is nu de wagen in werkelijkheid, vraagt Jeanson, een 4 CV Renault of een middel om zich van een dominerende invloed te bevrijden? Dat het een 4 CV Renault is, daarover heerst onder de individuen algemene overeenstemming. Maar juist deze objectieve waarheid is volkomen niets-zeggend en waardeloos; zij heeft voor niemand enige 'geldigheid'. '... Cette objectivité, valable et vraie pour tout le monde, c'est à dire pour n'importe qui, ne 'vaut' précisément rien et n'est 'réelle' pour personne'.¹

HET SUBJECTIVISME ALS SKEPTICISME

Het lijdt geen twijfel, wat Husserl zelf zou zeggen, indien hij de gelegenheid had deze tekst te lezen: hij zou de gedachtengang van Jeanson als een *skeptische* argumentatie brandmerken. Als zodanig kan ze inderdaad opgevat worden. Immers 'aller echte Skeptizismus, welcher Art und Richtung er auch ist, zeigt sich durch den prinzipiellen Widersinn an, dasz er in seinen Argumentationen implizite, als Bedingung der Möglichkeit ihrer Geltung eben das voraussetzt, was er in seinen Thesen leugnet'.² Dit woord van Husserl is inderdaad

ook van toepassing op het skepticisme van sommige existentiële filosofen.

Laten wij dit aan de hand van het geval Jeanson aantonen, Jeanson introduceert de volgende onderscheiding. Het oordeel, dat de wagen van de heer X een 4 CV Renault is, heeft betrekking op een objectief gegeven en is als zodanig waardeloos. De vaststelling daarentegen, dat de auto voor de heer X een middel is om zich aan de heerschappij van zijn vrouw te onttrekken en zijn minderwaardigheidscomplex te compenseren, beantwoordt uitsluitend aan zijn strikt subjectieve visie en is daarom betekenisvol. De vraag moet echter gesteld worden hoe het komt, dat wij, de heer X niet eens kennende, de woorden 'heerschappij', 'minderwaardigheidscomplex', 'bevrijding' verstaan, dat wij de hele samenhang, ook al heeft hij betrekking op zeer intieme verhoudingen, perfect begrijpen? Ook de omgekeerde vraag is geoorloofd, de vraag nl. hoe het komt, dat, indien niemand anders de wagen precies zo 'ziet' als de heer X, Jeanson deze zienswijze toch kan kennen, beschrijven en onder woorden brengen. Ja meer nog: waarom laat Jeanson zijn woorden drukken en publiceren; waarom brengt hij ze onder de aandacht van 'n'importe qui'?

Op een gegeven ogenblik merkt Jeanson op: '*... par le langage encore et dans notre discours, nous manquons notre expérience de nous-mêmes et d'autrui*'.¹ Maar hijzelf maakt gebruik van de taal en van de 'discours', om de intieme ervaringen van de heer X te typeren! Zouden op Jeanson niet de woorden van Husserl van toepassing zijn: hij veronderstelt als mogelijkheidsvoorwaarde precies datgene, wat hij in zijn stellingen loochent? Hij veronderstelt met name de mogelijkheid door middel van een objectiverende taal het strikt individuele tot op zekere hoogte toegankelijk te maken voor de leden van een taalgemeenschap. Immers de objectiverende taal als belichaming van het objectiverende denken, doet de individuele ervaring niet teniet, maar brengt ze op een hoger plan; op een plan waar begrippen als 'heerschappij', 'minderwaardigheidscomplex' en 'bevrijding' een zin-voor-ons hebben en wel – *horribile dictu* – voor ieder van ons dezelfde zin. Door implicite gebruik te maken van wat hij explicite als onmogelijk beschouwt, ontpopt Jeanson zich met zijn radicaal subjectivisme als een echte scepticus.²

OBJECTIVISME EN OBJECTIVITEIT

Hieruit blijkt, dat de hele kruistocht tegen 'la pensée objective' een Don Quichotterie is. Immers hij, die met anderen communiceert, om een actie te ontketenen, hij die spreekt, schrijft, boeken

publiceert, veronderstelt reeds een of andere vorm van objectiviteit en maakt er ruimschoots gebruik van. De wereld, waarin het 'subjectief-relatieve' onvoorwaardelijk bepalend is, is de wereld van de schizofreen, eventueel ook die van de autist; en het was niet de bedoeling van Husserl om onder de titel van 'Lebenswelt' een gekkenhuis te beschrijven.

AU DELA DU SCIENTISME ET DE L'ANTI-SCIENTISME

Dat, wat Husserl wilde bestrijden, is precies hetzelfde, als hetgeen wij reeds hebben afgewezen, te weten het *sciëntistisch objectivisme*. 'Die Idee der objektiven Wahrheit ist ihrem ganzen Sinne nach vorwäg bestimmt durch den Kontrast zur Idee der Wahrheit des vor- und auszerwissenschaftlichen Lebens', verzucht hij.¹ Er bestaat dus volgens Husserl ook in het voorwetenschappelijke leven een waarheid, en wel een waarheid voor-ons. Deze voorwetenschappelijke waarheid veracht en verwaarloosd te hebben is de fout van de sciëntistische geesteshouding. Daarom wijst Husserl met nadruk op de leefwereld, als het vergeten fundament van iedere wetenschappelijke zinverlening. Dit mag echter niet verkeerd begrepen worden. Hij die beklemtoont, dat het fundament belangrijk is, uit zich daarom niet kleinerend over het huis, dat op dit fundament gebouwd moet worden. Hij beweert niet, dat het nutteloos, onbelangrijk en onbe woonbaar zal zijn. – Het is waar: de leefwereld is het rijk der meest oorspronkelijke evidenties.² Husserl concludeert daaruit echter allerminst, dat de in de oorspronkelijke klaarlijkheid gefundeerde wetenschappelijke evidentie geen eigen waarde zou bezitten. Kortom de verafgoding der wetenschappen lag hem even ver als hun verguizing. Wij vinden hem in het kamp der sciëntisten, noch in dat der antisciëntisten. Misschien is zijn standpunt juist daarom minder gemakkelijk te begrijpen.

TWEE BETEKENISSEN VAN 'LEEFWERELD'

Bij een nauwkeurige analyse van de teksten van Husserl wordt nochtans duidelijk, dat het denkmotief 'leefwereld' twee verschillende elementen bevat, die niet zonder meer geïdentificeerd kunnen worden. Met de woorden 'voor- en buitenwetenschappelijk leven' duidt Husserl zelf deze verschillende begripsinhouden aan. De leefwereld is op de eerste plaats de wereld van het buitenwetenschappelijke leven, waaraan iedereen tot op zekere hoogte deelneemt. Als zodanig is ze een volkomen onhistorisch begrip; zij is er altijd en voor iedereen.

'Die Lebenswelt ist die ständig vorgegebene, ständig im voraus seiend geltende . . .' heet het dan.¹ Men zou bijgevolg geneigd zijn, als leefwereld het geheel van de zijnden kenmerken, die voor ons zijn, in zoverre wij niet door de wetenschap beïnvloed worden.

De tweede gedachte treedt bij Husserl minder duidelijk naar voren, zij is echter op de achtergrond aanwezig: de gedachte nl. dat de leefwereld de menselijke wereld zou zijn vóór het ontstaan van een universele wetenschappelijke theoria. Husserl spreekt inderdaad ook over de mens 'in der vorwissenschaftlichen Periode' en hij gebruikt in dit verband de term 'Lebensumwelt'.² – Hoe schaars de hierop betrekking hebbende Husserl-teksten ook mogen zijn, ze geven de fenomenologische filosoof aanleiding tot nadenken. Misschien verdient het aanbeveling de term 'leefwereld' te reserveren voor bepaalde historische antropologisch aanwijsbare fenomenen, nl. voor die fenomenen, die typerend zijn voor perioden in het leven der volkeren, waarin zij zich door de *δόξα*, het traditionele geloof, de overgeërfde overtuiging laten leiden, en niet – nog niet – door de *ἐπιστήμη*, het kritische weten, dat, tengevolge van zijn kritisch zelfbewustzijn, aanspraak maakt op universele geldigheid.

'BUITENWETENSCHAPPELIJKE WERELD' OF 'BUITENWETENSCHAPPELIJK NIVEAU'?

Bij nader toezien kunnen echter twijfels geopperd worden aangaande de vraag of het begrip 'buitenwetenschappelijke wereld' vrij is van contradictie. Immers onder een wereld verstaat men een horizon, die een onderling samenhangend geheel van zijnden omsluit. Is echter voor ons de op nietwetenschappelijke wijze gegeven werkelijkheid zo duidelijk van de wetenschappelijke onderscheiden, dat ze een geheel vormt? Denken wij aan het percipiërende en apperceptiërende kenleven. Het is ons b.v. niet mogelijk de ondergaande zon als een ding te zien, dat zo groot is als een sinaasappel. Wij weten immers dat zij een gasbal is, waarvan de omvang die van de aarde verre overtreft; en dit weten beïnvloedt ook ons zien. – De eerste getuigen, die een door stoomkracht voortbewogen trein waarnamen, zagen in de locomotief een door demonische krachten voortbewogen vuurwagen. Wij, die ongeveer weten, wat zich in de ingewanden van een locomotief afspeelt, zien eenvoudig een mechanisme.

De buitenwetenschappelijke ervaring vormt derhalve geen wereld op zichzelf; deze uitdrukking kenmerkt echter een zeker *niveau* van ons persoonlijk kenleven. Ook deze laatste term moet behoedzaam

gehanteerd worden. Het is niet zo, dat het buitenwetenschappelijke niveau 'laag', het wetenschappelijke 'hoog' zou zijn. Wij zullen nog ruimschoots gelegenheid hebben, op de belangrijkheid van het rijk der oorspronkelijke evidenties voor het ontdekken van wetenschappelijke evidenties te wijzen. Het buitenwetenschappelijke niveau is veeleer vergelijkbaar met een voedzame bodem, waaruit de gewassen der kritisch-gesystematiseerde kennis ontspruiten. De bodem wordt dus doorboord door wortels, waarvan sommige aan de oppervlakte blijven, andere diep doordringen; hij vertoont dus talrijke 'gaten'. Uiteraard zullen ook de fysische en scheikundige eigenschappen van de grond ten gevolge van deze vegetatie veranderen. – Met deze beeldspraak willen wij het volgende zeggen. Niet alleen is de grens tussen het voorwetenschappelijke en het wetenschappelijke leven vervloeiend, maar tussen beide bestaan behalve statische ook dynamische betrekkingen. Onder dit dubbele voorbehoud kan de term 'buitenwetenschappelijk niveau' gehandhaafd blijven en van de term leefwereld consequent onderscheiden worden.

PROBLEMATIEK VAN DE 'EIGENHEITSSPHÄRE'

Onze kleine correctie op Husserl's filosoferen was allerminst toevallig. Zij had betrekking op zijn neiging, bepaalde 'lagen' van het intentionele leven door middel van denkexperimenten te construeren resp. te reconstrueren. De wijze waarop hij het begrip 'leefwereld' – in de eerste betekenis van dit woord – heeft ontwikkeld, is hiervan een voorbeeld. De volle menselijke ervaring min de wetenschappelijke ervaring zou de leefwereld tot uitkomst hebben. De vraag is echter of dat, wat na deze aftrekking overblijft, nog een wereld genoemd kan worden.

Het gewraakte procédé heeft een befaamd pendant in Husserl's vijfde Cartesiaanse Meditatie. Deze Meditatie is, zoals men weet, gewijd aan de afleiding van de intersubjectiviteit uit de ervaring van het eenzame ego. Hierbij gaat Husserl op een merkwaardige wijze te werk. Hij begint met de herleiding van de totale ervaring tot de '*Eigenheitssphäre*'. Wat is volgens Husserl de *Eigenheitssphäre*? Het is het veld der transcendentale ervaring, dat overblijft, nadat ik stelselmatig abstractie heb gemaakt van het bestaan van andere menselijke subjecten. Dit houdt ook in, dat ik abstractie moet maken van alle geestelijke en culturele predicaten der dingen alsmede van de eigenschap van de Umwelt Umwelt-voor-ieder te zijn. Dan (dan pas!) houdt de wereld op objectieve wereld te zijn. En wat blijft na

deze stelselmatige abstractie over? Hoe ziet de wereld van het volstrekt eenzame transcendentale ego er uit? 'Es scheidet sich am Phänomen der Welt, der mit objektivem Sinn erscheinenden, eine Unterschichte als eigenheitliche Natur...'.¹ De Eigenheitssphäre is dus natuur-voor-mij en anders niets. – Let wel: de natuur-voor-mij beantwoordt niet aan een fenomenologisch gegeven. Dat wat verschijnt is de wereld, en de wereld heeft – ook volgens Husserl – altijd een objectieve zin. De natuur-voor-mij is alleen maar een constructie. Zij toont ons de uiterste consequentie, die uit de gedachte van het subjectief-relatieve en het individueel-relatieve getrokken moet worden. De wereld zonder objectiviteit is 'pure natuur' zoals ze aan een absoluut eenzaam Ik zou verschijnen. Inzover is Husserl's denkexperiment leerzaam.

De vraag is echter of de cultuurpredicaten en betekenissen der dingen steunen op een 'Unterschicht' van natuur-voor-mij, die zonder meer waargenomen wordt. Deze opvatting wordt nl. door Husserl inderdaad verdedigd. Het ding is eerst een waargenomen stuk natuur; en vervolgens is het een stuk natuur, dat ook waarde kan hebben, praktische betekenis, emotionele betekenis, intersubjectieve betekenis.² Het komt ons echter voor, dat de akt van waarneming op deze wijze niet adequaat beschreven wordt.

Dit kan het beste door middel van een concrete analyse worden aangetoond. Wat zou aan de door mij alleen waargenomen natuur beantwoorden? Veronderstellen we, dat ik al wandelende voor een rots kom te staan. Hier is, let wel, geen sprake van cultuurpredicaten of geestelijke symbolen. De rots is een stuk onbehouwen gesteente, hij draagt ornamenten noch opschriften; ik ben volkomen alleen in het landschap. Toch 'weet' ik, dat de rots verschillende zijden heeft, zo dat hij aan denkbeeldige anderen op een andere wijze zal verschijnen. Als ik de akt van waarneming getrouw beschrijf, dan zou ik moeten zeggen: ik zie de rots als door mogelijke anderen anders gezien. 'D'abord mon perçu est aussi aperçu comme perçu par autrui', merkt Paul Ricoeur op.³ Er bestaat dus geen waargenomen natuur voor mij alleen; en er bestaat ook geen 'Eigenheitssphäre' als een 'laag' die draagster is van intersubjectieve betekenissen.⁴

'WAARNEMEN' EN 'WAARNEMEN ALS...'

Wie met zekere – overigens reeds verouderde – psychologische grondbegrippen vertrouwd is, zal geneigd zijn op te merken dat wij bezig zijn de noties 'waarneming' en 'apperceptie' te verwarren.

Onze bovenstaande analyse is derhalve 'onpsychologisch'. Dat, wat waargenomen wordt, is één zijde van de rots. Dat, wat met het waargenomene geassocieerd wordt, zijn de andere zijden van de rots, zoals ze door mogelijk andere subjecten gezien zouden kunnen worden – Door dezelfde opponent zullen ook andere analyses bekritiseerd worden. De locomotief wordt door iedereen op dezelfde wijze waargenomen, zal hij opmerken. De een associeert echter met deze waarneming de voorstelling van de 'duivel', de andere die van een bepaald 'mechanisme'. Zodoende komen verschillende appercepties tot stand van hetzelfde ding.

Ons antwoord op deze opwerping kan zeer eenvoudig zijn. Waarnemen is voor ons het onmiddellijk communicerende ervaren in tijd en ruimte van een concrete werkelijkheid. Welnu, in deze communicerende ervaring wordt de bovenvermelde onderscheiding tussen het waargenomene en het geassocieerde niet doorleefd. M.a.w. zij is geen ervaring in drie tijden. Er werd in casu niet eerst een locomotief waargenomen, dan een duivel voorgesteld en tenslotte beide gegevens geassocieerd. Veeleer werd – in het beschreven geval – de locomotief onmiddellijk als een door demonische krachten voortbewogen vuurwagen *gezien*. – De onderscheiding tussen perceptie en apperceptie moge haar goed recht hebben, zij kan geïntroduceerd worden naar aanleiding van de vraag, *hoe* de onmiddellijke beleving tot stand komt; wanneer het er echter om gaat, datgene weer te geven *wat* onmiddellijk doorleefd wordt, dan vervalt het verschil tussen 'waarnemen' en 'waarnemen als' . . . '.

Laten wij dit nog even toelichten. Wanneer ik straks hongerig mijn instituut verlaat en langs de huizen loop, dan ruik ik 'iets lekkers'. Dat het lekker en begerenswaardig is, ervaar ik op de meest rechtstreekse wijze. Wat dit lekkere is: beefsteak of varkenscarbonade, weet ik niet. Ik ervaar 'het lekkere' als een waarde, die nagestreefd moet worden, en daarom spoed ik me naar huis. – Er is dus geen sprake van een Unterschicht, die gevormd zou worden door een waardevrije, slechts waargenomen natuur, en die draagster zou zijn van waardepredicaten, emotionele predicaten, intersubjectieve predicaten. Veeleer neem ik de werkelijkheid waar samen met haar betekenissen, en deze betekenissen zijn altijd intersubjectieve betekenissen. – Dit is de reden waarom wij het begrip 'pure natuur voor mij alleen' niet alleen als descriptief begrip, maar ook als theoretisch grondbegrip afwijzen.

II. OBJECTIVERING EN OBJECTIVITEIT

HET ONTSTAAN VAN HET DING-OBJECT

Zien is dus altijd zien van betekenissen (Buytendijk). Daarbij is dit 'zien van betekenissen' allerm minst een denkoperatie, een introjectie of een analogieredenering. Er is wel degelijk sprake van waarnemen. Ieder kind is tot een dergelijke waarneming in staat. Wanneer het zich verstoppt, dan ziet het zijn schuilplaats zoals hij aan zijn zoekende makers zal verschijnen. En wanneer het krijgertje speelt, dan rent het zo, dat het ding – de lantaarnpaal of de rots – zich telkens tussen hem en zijn achtervolgers bevindt. Moeder hanteert het vuur met het grootste gemak, maar voor het kind is het vuur een angst-aanjagend bijtend wezen.

Het kind ervaart dus, dat één en hetzelfde voor de één een schuilplaats is en voor de ander een misleider; voor de één een beveiliging, voor de ander een hindernis. Wat voor de volwassenen 'zuhandenes Zeug' is,¹ kan voor het kind volstrekt onhanteerbaar zijn. Een en hetzelfde kan dus beschutten of verraden, helpen of schaden, nuttig zijn, hinderlijk of gevaarlijk, omdat het – in letterlijke en in figuurlijke zin – verschillende 'zijden' heeft; en omdat het verschillende zijden heeft, verschijnt het de anderen op verschillende wijze. Dit is het algemene en noodzakelijke resultaat van een algemene en noodzakelijke ervaring. Deze ervaring heeft niet het karakter van een eenzaam experimenteren; zij komt veeleer tot stand, dank zij het samen doen, samen exploreren, samen handelen van meerdere subjecten. Pas in de communicatie met de anderen wordt duidelijk wat een ding is.

De volwaardige specifiek menselijke communicatie is uiteraard de communicatie door middel van het woord. Zoals het woord de middelaar is tussen het bewustwordende en het bewuste Ik, zo is de gesproken dialoog het medium tussen het bewustwordende en het bewuste Wij. Pas daar, waar een dialoog gaande is, is er zoiets denkbaar als een object, stelt Gabriel Marcel vast. Wanneer gebruiken wij eigenlijk de tweede persoon, vraagt hij zich af. In de tweede

persoon wend ik me tot iets, dat ik bekwaam acht, om op de een of andere wijze te antwoorden. Daar waar geen antwoord verwacht kan worden, rest ons alleen het onpersoonlijke 'het'.¹

Deze belangrijke gedachte van Marcel zouden we in drievoudig opzicht willen aanvullen. 'Het object' is, om te beginnen een volkomen abstract begrip, een 'ens rationis'. Het is, volgens Lalande 'ce qui est pensé, ou représenté, en tant qu'on le distingue de l'acte par lequel il est pensé'.² 'Het object' in deze betekenis behoort blijkbaar tot de sfeer van het wetenschappelijke en filosofische denken. Het ding, voor zover het voorwerp is van het buitenwetenschappelijke denken en handelen, noemen wij daarentegen het *ding-object*. Het ding-object is dus het concrete, voor zover het bepaald kan worden door middel van samen spreken en samen handelen. – Uit de voorafgaande analyses blijkt voorts, dat behalve de dialoog de communicerende praxis van het Wij van doorslaggevend belang is. Het is tenslotte ook kenmerkend voor het ding-object, dat het verschillende 'zijden' heeft, die aanleiding geven tot verschillende 'zienswijzen' en wijzen van handelen. Het *ding-object* is dus ten eerste, *dat waarover men spreekt en dat zelf niet spreekt*; het is verder van praktisch standpunt *dat, waarmee men iets doet en dat van zichzelf uit niets doet*. Het is ten derde het *identieke waarover men in verschillende zin kan spreken*, omdat het verschillende 'zijden' heeft.

Aangaande de vraag, *wat in concreto een ding-object is en wat niet*, kunnen de meningen uiteenlopen. Zeker is, dat in de mythische leefwereld de grens tussen subjecten en ding-objecten vervloeit. Wij zullen daarop nog moeten terugkomen.

DRIE OBJECTIVERENDE PRESTATIES

Toch bestaat er zowel op het buitenwetenschappelijke niveau als ook in de leefwerelden zoiets als objectiviteit. Dit is een waarheid, die ook Husserl niet helemaal vreemd was. Slechts de 'Eigenheits-sphäre' is helemaal ontdaan van de objectieve zin van wereld, hebben wij zojuist gehoord.³ En elders beklemtoont Husserl: 'Diese Lebenswelt ist nichts anders als die Welt der bloszen . . . δόξα. Im auszerwissenschaftlichen Leben hat sie natürlich nichts von solcher Abwertung, da bezeichnet sie eine *Sphäre* guter Bewährungen . . .'.⁴ De 'Bewährung' – het goed of waar blijken te zijn – veronderstelt een zekere objectiviteit, zij het een die essentieel van de wetenschappelijke objectiviteit verschilt. – Hoe komt deze minimumobjectiviteit

tot stand? Welke intentionele 'Leistungen' zijn vereist, om een algemeen geldige minimum-verstandhouding te garanderen? Hoe komt het, dat het voorwetenschappelijke leven en de historisch aanwijsbare leefwerelden geenszins het karakter hebben van krankzinnigengestichten?

Om met andere existierenden over een bepaald 'iets'te kunnen spreken, om samen men anderen op een geordende, doelgerichte wijze te kunnen handelen, zijn blijkbaar *drie fundamentele intentionele prestaties* vereist: *isoleren, identificeren en benoemen*.

Wat de eerste betreft, beslissend is hier een bepaalde persoon van andere personen, een bepaald ding van andere dingen, een bepaalde situatie van andere situaties te 'onderscheiden'. Deze onderscheiding kan in de akt van waarneming, in de handeling, in het gedrag geïmpliceerd zijn, maar zij is er niet identiek mee. Er bestaat b.v. ook een vorm van waarnemen, waarbij geen afzonderlijk object-ding uit het waarnemingsveld in het bijzonder gefixeerd wordt. Zolang A van B niet is onderscheiden, is het niet mogelijk A tot thema te maken van kennende of praktische daden. Men kan dan eventueel de groep A B er uit lichten, maar dit veronderstelt andermaal een prestatie: de onderscheiding nl. van deze groep van andere groepen. Kortom de *isolering* is een eerste intentionele prestatie en tevens een voorwaarde voor de mogelijkheid van andere.

De *identificatie* is een tweede fundamentele 'Leistung'. Zij mag geenszins verward worden met de isolering. De identificatie veronderstelt immers een veelvoud van onderling verschillende akten. Het waargenomen ding-object is, volgens Husserl, 'ein identischer Pol einer Mannigfaltigkeit darauf bezogener Erfassung'; het is op een hoger plan – op het plan van wat wij de dialoog zouden noemen – een 'Identisches als Einheit der prädikativen Aktionen'.¹ De manier waarop deze prestatie tot stand komt, heeft Husserl herhaaldelijk en uitvoerig beschreven. Wij menen hierop niet meer te moeten ingaan.

Wij willen in dit verband alleen nogmaals de aandacht vestigen op de belangrijke notie der 'Bewährung'. Ook de identificatie moet 'sich bewähren'. Hoe ook mijn verkennende daden mogen verlopen, datgene, wat ik als een bepaald 'iets' heb gevat, moet steeds weer hetzelfde 'iets' blijken te zijn. Van welke kant ik b.v. de rots bekijk of betast, steeds verrijst hij voor mij als dezelfde massa van ruwe steen. 'Er hat sich bewährt', d.w.z. hij is werkelijk en identiek gebleken.

In een ander opzicht zouden de beschrijvingen van Husserl echter aangevuld moeten worden. De beslissende 'Bewährung'-voor-mij bestaat nl. daarin, dat mijn medesubjecten hetzelfde iets ervaren als ik. Een kind b.v., dat voor de eerste keer in het hooggebergte komt, 'gelooft zijn ogen niet' en vraagt aan moeder, of ze hetzelfde ziet als hij. Pas wanneer de moeder dit bevestigt, zijn de bergtoppen, die zich in de wolken verliezen, voor het kind werkelijkheid en geen droombeeld. Met volwassenen is het niet anders gesteld. Een vliegenier, die een 'unidentified flying object' meent waar te nemen, is absoluut niet zeker van zijn zaak. Mochten echter andere berichten binnengekomen zijn, die met de zijne volkomen overeenstemmen, dan is het 'unidentified flying object' tot een realiteit geworden.

Met de twee laatste analyses zijn wij reeds bij het *benoemen* beland. Op het plan van de dialoog immers geschiedt de identificatie daardoor, dat het desbetreffende 'iets' een naam krijgt; verder daardoor, dat het steeds met dezelfde naam aangeduid wordt. – Het benoemen verschilt van het isoleren en identificeren essentieel, doordat het een uitdrukkelijke akt moet zijn. Er ontstaat daarbij iets nieuws, dat het plan van het 'Dinghafte' transcendeert: een gebaar, een teken, een woord. Het isoleren en identificeren daarentegen kunnen in het waarnemen en handelen geïmpliceerd zijn. Denken wij even aan de laatstgenoemde mogelijkheid. Voor een kind b.v. is de schaar het ding, om papier mee te knippen. Doordat het met een schaar papier kan knippen en niet met iets anders, komt het er al handelende spontaan toe, het schaar-ding van andere dingen te onderscheiden en te identificeren. Het telkens opnieuw noemen van het ding door de volwassenen met de naam 'schaar' bevestigt echter niet alleen het resultaat van de handelende ervaring; het verheft het in hogere sfeer. Oordelen als: 'Een schaar is gevaarlijk; pas op met de schaar!' zijn nu mogelijk; oordelen dus die de grens van het feitelijke transcenderen en een 'behoren' tot uitdrukking brengen. Door het benoemen wordt het ding-object in de openheid gerukt, die vooralsnog de openheid is van een concrete Wij-gemeenschap. Dit vereist echter een uitdrukkelijke daad, een daad, die kenmerkend is voor de mens als mens.

SKEPSIS AANGAANDE DE TAAL

Het benoemen is de voleinding en bekroning van de ervaring. Dit moet letterlijk opgevat worden. Het betekent, dat voor een kind

een 'locomotief' en een 'hooggebergte' geen realiteiten waren, indien ze niet door andere personen door middel van klanksymbolen aangeduid werden. Door over het ding te spreken wordt zijn werkelijkheid bekrachtigd en als het ware bezegeld. Het behoort nu tot het geheel der zijnden. Het woord verzekert dus de minimum-orde, die vereist is, om van een wereld te kunnen gewagen.

Dit laatste nu is van belang. Men verneemt vaak de bange en soms ook ironische vraag, of wij wel op dezelfde fenomenen doelen, wanneer wij bepaalde woorden gebruiken. Staat ons hetzelfde voor de geest, wanneer wij b.v. over 'schaamte' spreken of over 'liefde'?

Bij het antwoord op deze objectie moet onderscheid gemaakt worden tussen het principiële en het accidentele aspect van het vraagstuk. Of wij bij het gebruik van woorden altijd precies hetzelfde bedoelen, is niet zeker. Het gaat bij het benoemen om een intentionele prestatie. Prestaties kunnen gelukken, mislukken of gedeeltelijk gelukken. Is dit laatste het geval, dan treden binnen de taalgemeenschap schommelingen en divergenties op. Dergelijke verschillen in het woordgebruik kunnen echter door empirisch-taalkundige, sociaalpsychologische, antropologische onderzoekingen aan het licht worden gebracht. – Anderzijds is het niet mogelijk, dat wij, de leden van één taalgemeenschap, op de duur, dezelfde termen bezigend, radicaal verschillende realiteiten bedoelen. Wij zouden anders niet met elkaar kunnen communiceren; de taalgemeenschap zou gespleten en verbroken worden. Ja, meer nog. Wanneer er geen verwante situaties waren, die door mijn medemensen consequent als 'beschamend' en 'liefdevol' werden bestempeld, bestond er voor mij schaamte noch liefde. Immers mijn ervaringen aangaande het beschamende en het liefdevolle, danken hun eenheid en consistentie mede aan het feit, dat mijn mede-subjecten ze steeds met hetzelfde klanksymbool hebben aangeduid. Zij hebben zodoende mijn belevingen onder bepaalde categorieën van het praktische, sociale, ethische, eventueel ook van het godsdienstige leven gerangschikt. Hoe vluchtig en hoe wisselend deze belevingen ook geweest mogen zijn, door het inzicht in hun bovenindividuele betekenis zijn ze aan de discontinuïteit van mijn persoonlijke lotgevallen onttrokken. Daaraan is het te danken, dat ik met anderen in een wereld coëxisteer, waarin 'schaamte' en 'liefde' werkelijkheden zijn.

BETEKENIS VAN DE OBJECTIVERING

Het benoemen is dus een specifiek menselijke prestatie. Van door-

slaggevend belang is nu deze prestatie op de juiste manier te beschrijven. Wij hebben reeds beklemtoond, dat het individuele, het toevallige, het persoonlijke door het woord niet vernietigd wordt. Mijn ervaring van de schaamte blijft mijn individuele ervaring, mijn doorleven van de liefde houdt niet op een hoogst persoonlijke beleving te zijn. Alles blijft hetzelfde – en toch verandert alles; want de beleving wordt door het woord uit haar eenzaamheid verlost. De liefde blijft dan niet meer beperkt tot mij en ‘mijn intentionele polen’. Ik zie haar in haar samenhang met bovenindividuele – praktische, sociale, ethische, godsdienstige – werkelijkheden; en daardoor wordt ze pas ten volle *mijn* liefde. Heb ik voordien liefde ervaren, nu ken ik ze en herken ik ze ook bij anderen. Ik weet nu iets aangaande *de* liefde.

Deze blik op het meer omvattende geestelijke geheel zou men met Kant ‘synthesis’ kunnen noemen. In aansluiting aan Ernst Cassirer,¹ prefereren wij de term *objectivering*. Door middel van de objectivering wordt de tegenstelling tussen het individuele en het universele, tussen het wisselende en het blijvende, tussen het Ik en het Wij opgeheven.

Jeanson heeft dus ongelijk, wanneer hij beweert: ‘Par le langage, et dans l’univers du discours, nous manquons notre propre expérience de nous-mêmes, en lui substituant à tout moment des abstractions qui nous la dissimulent ou la trahissent quand nous croyons qu’elles l’expriment’.² In waarheid zijn het juist de taal en de ‘discours’, die het – tot op zekere hoogte – mogelijk maken ‘ervaringen uit te wisselen’. Zonder de ‘taal’ – in de breedste zin van het woord – zou ieder subject in zijn eigen wereldje ingesponnen zijn, zoals dit, wij herhalen het, bij bepaalde abnormale psychische toestanden het geval is. Het subject zou op zichzelf geconcentreerd zijn en op zijn situatie; een echte tussenmenselijke verhouding zou dan niet mogelijk zijn. Het woord bemiddelt tussen subject en subject – niet ondanks, maar op grond van zijn objectiverende kracht. Er komt een dialoog tot stand en in de dialoog wordt pas een wereld-voor-ons tot werkelijkheid.

ONTHULLENDE ERVARING, ONTSLUIERENDE DIALOOG

Wij hebben in het voorafgaande zinswendingen gebruikt als: het ding-object ‘ontstaat’; iets ‘wordt voor ons tot werkelijkheid’. Nu rijst de principiële vraag, hoe deze zinswendingen moeten worden verstaan. ‘Ontstaat’ het ding voor ons, doordat het via zintuigprik-

keling, zenuwbanen en hersenschors een representant in het bewustzijn oproept? Moeten wij het 'ontstaan' zo opvatten, dat het bewustzijn zijn objecten 'constitueert' in de zin van 'poneert'?

Op deze beslissende vraag willen wij een voorlopig antwoord geven. Ons antwoord heeft een positief en een negatief aspect. Met betrekking tot dit laatste is reeds voldoende gebleken, dat wij het empiristisch objectivisme evenzeer afwijzen als het idealistisch subjectivisme. De terminologie van Gordon W. Allport overnemend zouden wij ook kunnen zeggen, dat wij de 'Lockean tradition' even onbevredigend achten als de 'Leibnitzian tradition'.¹ De redenen hiervoor hebben wij uiteengezet. Wij hebben ons er van overtuigd, dat de prikkel-mythologie evenmin aan onvervalste gegevens der ervaring beantwoordt, als die aangaande een wereld-ponerend bewustzijn.

Wat het positief aspect betreft, zouden wij willen beginnen met de ervaring, met name de waarnemende ervaring, op een wijze te beschrijven die ieder empirisme uitsluit. — De waarneming is uiteraard een akt sui generis. Indien wij hem dan toch willen typeren en daarbij letten op wat wij werkelijk doorleven, dan zouden wij hem willen vergelijken met een *vraag*. Iedere blik is als het ware een vraag, die, in woorden uitgedrukt, inhoudt: 'Er zal toch iets zijn om te bezien?' Let wel: een vraag is geen reactie. Hij die vraagt weet reeds, waarnaar hij vraagt. De vraag sluit dus een zeker 'weten' in zich, zoals Platoon reeds heeft beklemtoond.² Op analoge wijze moeten wij zeggen: hij die kijkt, presumeert, dat er iets te zien valt. En zo loopt ook hij, die tast, vooruit op het feitelijk ervarene. Iedere tastbeweging is vergelijkbaar met de vraag: 'Er zal toch iets tastbaars bestaan?' Wanneer een dergelijke vraag iets ontmoet, dat gezien en betast *kan* worden, dan werkt het zichtbare en het tastbare als het ware mee met hem die waarneemt. Er komt dan een samenspel tot stand tussen hem die ziet en dat wat gezien wordt, tussen hem die tast en dat wat betast kan worden — een samenspel, dat beschreven kan worden, indien daarbij de uitdrukkingen actief-passief, subject-object, bepalend-bepaald niet of tenminste niet in hun klassieke betekenis gebruikt worden.

Analoge vaststellingen hebben betrekking op de menselijke praxis. De mens handelt spontaan, maar niet zonder dat iets 'meewerkt' met zijn verschillende werkzaamheden. Hij kan zich slechts verbergen, wanneer zich iets aanbiedt als schuilplaats. Zijn techniek veronderstelt de aanwezigheid van dingen, die zich lenen als materiaal en als werktuig. Wij zeggen dus niet, dat datgene werkelijk is,

wat op ons 'inwerkt'. En evenmin zijn wij geneigd te beweren, dat de realiteit door ons 'geconstitueerd' wordt. Veeleer is *dat, wat op onze theoretische en praktische vragen antwoord geeft en zodoende met ons meewerkt, voor ons werkelijkheid*. Wij *onthullen* het en het *manifesteert* zich aan ons. M.a.w. het ding-object treedt allereerst als een *partner* in ons kenleven en ons praktisch leven. Op het samenspel met dergelijke partners berust onze ervaring.

Op een hoger niveau – het specifiek menselijke niveau – verhouden zich de dingen analoog. Alleen gaat hier het sprakeloos samenspel over in een uitdrukkelijk benoemen en spreken. Weer is er sprake van een presumptie. Door te spreken veronderstellen we, dat de ervaren werkelijkheid door middel van symbolen aangeduid *kan* worden. En deze vooronderstelling blijkt gerechtvaardigd te zijn. Het woord heeft vat op de 'partners' van onze ervaringen; en dank zij deze macht worden zij door ons, voor ons 'ont-dekt', 'ontsluierd'. Immers '... das Zeichen ist keine zufällige Hülle des Gedankens, sondern sein notwendiges und wesentliches Organ. Es dient nicht nur dem Zwecke der Mitteilung eines fertig gegebenen Gedankeninhalts, sondern ist ein Instrument, kraft dessen dieser Inhalt selbst sich herausbildet'.¹ Martin Heidegger geeft aan dit inzicht een ontologische betekenis, wanneer hij beklemtoont: 'Indem die Sprache erstmals das Seiende nennt, bringt solches Nennen das Seiende erst zum Wort und Erscheinen'.² 'Zum Wort bringen' betekent: iets of iemand doen spreken. Wij doen het zijnde spreken, door het op de juiste wijze te ondervragen. Doordat het spreekt en voorzover het spreekt, treedt het in verschijning, is het voor ons *ontsluierd*.

Let wel, niet alles leent zich voor dezelfde aard van 'vraagstelling'. Het vuur kan wel door middel van visuele, maar niet door middel van haptische waarnemingen worden 'ondervraagd'. En ook de praktische vragen moeten aangepast zijn aan de aard van het zijnde, dat geacht wordt zijn 'medewerking' te verlenen. Het ding b.v. dat als werktuig dient, leent zich niet tot schuilplaats; het werkt op deze wijze niet mee. – Vooral geldt echter, dat niet van alle zijnden in dezelfde zin gesproken kan worden. Het is uiteraard mogelijk te vragen, of een tafel waar is en een oordeel bruin, maar dergelijke vragen blijven machteloze geluiden, 'flatus vocis'. De zijnden, waarover het hierbij gaat, kunnen niet op deze wijze worden toegeproken. De vraag 'raakt' hen niet, deze woorden hebben geen vat op hen. Het zwijgen van de betrokken zijnden 'zegt' ons dit. — De dialoog der mede-existerenden is dus geen magische dialectiek,

waardoor uit alles alles kan worden. Het Zijn bepaalt waarover en in welke geest gesproken kan worden. Het normeert door zijn zwijgen zowel als door zijn spreken; en dit is ook van toepassing op de dialectiek.

AANGEWENZEN-ZIJN

Dit alles zou in filosofisch opzicht verder uitgewerkt moeten worden. In deze context beperken wij ons tot een enkele, schijnbaar eenvoudige conclusie. *Het wezen van de mens is een aangewezen-zijn op anderen.* Dit betekent in negatief opzicht, dat de mens geen soeverein bewustzijn is, dat zijn akten niet berusten op willekeurige ontwerpen, dat zijn vrije daden niets in het aanzijn roepen. Hij is 'aangewezen' in de sterkste zin van het woord,¹ d.w.z. hij kan zonder anderen niet als bewust wezen bestaan. Zijn bewustzijn is een behoeftig bewustzijn.

Uit het voorgaande blijkt, wat wij in positief opzicht daaronder moeten verstaan. De mens is aangewezen op iets, dat hij niet is en dat hem normeert, en wel in een *dubbel* opzicht. Zijn eindig bewustzijn moet, om ervaringen te kunnen opdoen, zich wenden tot 'iets'. Het stelt zich daarbij open en laat zich bepalen door wat het ervaart. Het ontvangt op zijn vragen antwoorden, die een norm inhouden voor zijn kennen.

Het behoeftig bewustzijn van de mens is verder aangewezen op andere bewuste zijden. Naar anderen luisterend vergelijkt de mens zijn ervaringen met die van anderen. In de dialoog wordt het gemeenschappelijk ervarene ontsluit als het identieke zijnde, dat verschillende 'zijden' vertoont. – Dit is echter niet alles. Dank zij het woord worden de individuele mens beginselen in handen gegeven, die hem in staat stellen zijn ervaringen te ordenen. Tevens ontvangen deze een nieuwe dimensie. De liefde van de enkeling b.v. krijgt door de dialoog een ethische en sociale betekenis; en deze betekenis houdt een richtsnoer in voor zijn kennen en handelen.

Het aangewezen-zijn neemt dus noodzakelijk de vorm aan van een zich-openstellen-voor... en een luisteren-naar... Het heeft m.a.w. een normerend karakter. – Dit laatste mag niet in 'deterministische zin begrepen worden. Er is hier geen sprake van een vreemde wet, die de mens 'van buiten' opgelegd zou worden. Veeleer verlangt hij naar de wet op grond van zijn eigen wet. Zijn eindige vrijheid is niet alleen verenigbaar met gebondenheid, maar ze vraagt om zinvolle bindingen. Zij liggen ten grondslag aan de orde van

de continuë gerichtheid in het normale leven van het Ik en van het Wij, twee verschijnselen waarvoor existentie-filosofen als Sartre geen oog hebben. Dank zij het vrij aanvaarden van normen en beginselen, die continuïteit en duurzame gerichtheid verzekeren, kan de mens tot stichter en bewerker van een Umwelt worden – en anders niet.

GRONDBEGRIIP DER OBJECTIVITEIT

Wij zijn nu voldoende voorbereid op het leveren van een eerste bijdrage tot de verheldering van het begrip der objectiviteit. *Objectiviteit als menselijke houding*¹ is de in woord en daad – meestal impliciet – tot uitdrukkingkomende *erkenning door de vrije mens van zijn aangewezen-zijn op en genormeerd-worden door iets, dat hij niet is*. Als zodanig is ze het tegendeel van willekeur, vooroordeel, speelsheid en zelfgenoegzaam subjectivisme.

Dank zij de objectiviteit als menselijke houding ontstaat het *objectieve* voor ons – en niet omgekeerd. Daarbij verstaan wij onder 'het objectieve' evenals Kant: hetgeen noodzakelijk en algemeen geldig is voor ons.² Het objectieve is dus niet de zijnswijze der dingen; het is ook niet de zijnsmodus van 'het feit'; het is niet iets, dat door technieken afgedwongen of door instrumenten verzekerd kan worden.³ Men zou veeleer moeten zeggen, dat het begrip 'feit', alsmede het wetenschappelijk apparaat (met zijn technieken en instrumenten) ontstaan zijn uit het verlangen naar objectiviteit, en dan nog naar een zeer bijzondere vorm van objectiviteit. – Kortom er bestaat in ons noch buiten ons een mechanisme, dat de objectiviteit garandeert. Ook 'de zintuiglijkheid' is niet een dergelijk mechanisme. Niets is objectief, voordat het door ons als werkelijk zijnde onthuld werd. D.w.z. *niets is objectief voor ons, zonder ons*. Maar ook de correlatieve waarheid mag niet verwaarloosd worden: *niets is objectief door ons*; want alles, wat door ons onthuld werd en ooit onthuld zal worden, was er reeds.⁴

Het Zijn bevat in zijn schoot iedere mogelijke betekenis, die we kunnen ontdekken, en al onze ontdekkingen zullen zijn rijkdom niet uitputten. Deze gedachte geeft aanleiding tot die houding van nederigheid, eerbied en bezonnenheid (*prudentia*), die men gewoonlijk 'objectiviteit' noemt.

Ziehier het grondbegrip der objectiviteit. Objectiviteit als houding is de – tenminste impliciete – erkenning van de menselijke eindigheid en behoeftigheid ten opzichte van het Zijn. Dit begrip is echter

nog zeer abstract en algemeen; want *wat* hierbij uitdrukkelijk erkend en *hoe* de erkenning door de mensen ervaren wordt, dit kan zeer uiteenlopen. – Er zal in hetgeen volgt sprake zijn van drie essentieel verschillende niveaus van objectiviteit, die we afzonderlijk willen beschrijven. Tenslotte zal ook de onderlinge samenhang van deze drie vormen van objectiviteit nader belicht worden.

OBJECTIVERENDE PRAXIS

De leefwereld is dus een wereld voor ons, (en het voorwetenschappelijk leven is een leven van een Wij). Dit menen wij te hebben aangetoond. Aan het bestaan in de 'Eigenheitssphäre' beantwoordt – zoals Husserl zelf toegeeft – geen fenomenologisch aanwijsbare werkelijkheid. De leefwereld – en het voorwetenschappelijk leven – hebben hun taal, hun begrippen, hun 'Bewährungen', hun waarheid. Zij hebben hun waarden, hun doeleinden, hun normen. Deze zijn boven-individueel, algemeen verplichtend en bijgevolg objectief. Zonder objectiviteit zou de leefwereld geen menselijke wereld zijn; zij zou aan de Umwelt van een abnormale of van een dier beantwoorden.

Blijft de vraag, waarom wij spreken over een objectiverende *praxis*? Is er niet sprake geweest van 'kennen' en zelfs van 'weten'? En bevinden wij ons dan niet op het gebied van de theorie? – Dit laatste zouden wij niet zonder meer willen beamen. Onder theorie in engere zin wordt gewoonlijk verstaan: het volbewuste weten en expliciete kennen volgens beginselen. Daarvan is nu in de leefwereld en in het voorwetenschappelijke leven geen sprake. De technè van het isoleren, identificeren en benoemen wordt hier naïef beoefend. De woorden en begrippen zijn eenvoudig 'zuhanden', ter beschikking. Zij geven geen aanleiding tot reflectie, laat staan tot kritische reflectie. Er bestaat geen behoefte aan een expliciete theorie, aan uitdrukkelijke beginselen en methoden voor het kennen en handelen. De 'be-grippen' staan toe de dingen te grijpen; zij leiden nog geen zelfstandig bestaan; aristotelisch-scholastiek uitgedrukt: zij geven geen aanleiding tot 'intentiones secundae'. Vandaar, dat men terecht kan spreken van de objectiverende *praxis* der leefwereld.

Laten wij tenslotte nog op een typisch kenmerk wijzen van de objectiverende *praxis*, een kenmerk, dat verband houdt met de laatstgenoemde wezenstrek. Begrippen, voorstellingen, opvattingen bestaan op dit niveau niet voor hem die begrijpt, voorstelt en opvat, heb-

ben wij geconstateerd. Zij zijn een 'quo', maar geen 'quod'. Vandaar, dat men er zich ook niet kritisch van distantieert. Er is bijgevolg op dit niveau van kennis geen verschil tussen schijn en zijn. M.a.w. *de dingen, levende wezens en mensen zijn zoals ze 'gezien' worden* (in de brede zin, die wij aan de term 'zien' hebben toegekend); en *anderzijds is dit 'zien' van dien aard, dat het in overeenstemming is met de ervaringen van de dagelijkse praxis.* – Men kan daarom zeggen, dat de objectiverende praxis van het buitenwetenschappelijk leven *naïef* is. De betekenis van dit woord is echter niet steeds precies dezelfde. De primitieve mens is naïef, omdat er in zijn leven geen ruimte is voor reflectie, twijfel en kritiek. De cultuurmens, die zich tevredenstelt met de voorwetenschappelijke meningen, is naïef, omdat hij het niet nodig acht tot twijfel en kritiek over te gaan. – In beide gevallen is de stelling, dat de dingen zo zijn als ze 'gezien' worden, terwijl dit 'zien' mede genormeerd wordt door een geslaagde intersubjectieve praxis, typerend voor wat wij straks zullen noemen: de *eerste objectiviteit*. – Het standpunt van de 'eerste objectiviteit' schijnt op het eerste gezicht niet al te diepzinnig te zijn. Nochtans zou kunnen blijken, dat de 'eerste objectiviteit' en haar onvermijdelijke naïviteit het eerste noodzakelijke begin is van alle denkbare wetenschap en wijsheid.

III. DE LEEFWERELD ALS PRIMITIEVE WERELD

DE OBJECTIVITEIT VAN DE PRIMITIEVE MENS

Nu is het ogenblik gekomen, waarop de beschrijving van het buitenwetenschappelijke leven van de cultuurmens en van het voorwetenschappelijke leven van de primitieve niet langer parallel kunnen lopen. Nu dient op essentiële verschillen gewezen te worden; en de antropologische inzichten van de laatste decenniën vragen er om, deze verschillen te accentueren.

Opzettelijk hebben wij reeds onmiddellijk van antropologische inzichten gesproken. Twee opmerkingen schijnen hier op hun plaats te zijn. – In de eerste plaats schijnt het ons onmogelijk, omtrent de primitieve mens en zijn mythische wereld iets te zeggen, zonder rekening te houden met de wetenschappelijke ervaringen betreffende de primitieve mens. Wat de filosoof zich in zijn rustig studeervertrek onder de titel ‘mythische wereld’ voorstelt, wat hij op grond van zijn fantasieën ‘hineininterpretiert’ en ‘hineingeheimnist’, brengt ons niet veel verder. Het resultaat van een dergelijk denken is in ieder geval moderne mythologie, niet kennis van de mythische wereld. Wie het werkelijk om inzicht in wezensvormen van mede-menselijk bestaan gaat, zal niet hoogmoedig het door vele onderzoekers bijeengebrachte materiaal aan antropologische kennis buiten beschouwing laten.

Anderzijds schijnt het ons niet bepaald zinvol te zijn, de primitieve leefwereld van het standpunt van de moderne westerse cultuurmens uit te bekritisieren. Deze kritiek zou ten zeerste uiterlijk blijven. Dit blijkt uit het voorafgaande. Wij hebben er ons immers van overtuigd, dat de primitieve geen verschil maakt – en *kan* maken – tussen schijn en zijn, tussen fenomeen en noumenon. Wilen wij dus de werkelijkheid van zijn leefwereld beschrijven, dan moeten wij pogen te zien wat hij ‘ziet’. Overeenkomstig het standpunt van talrijke moderne antropologen zullen wij derhalve trachten ‘van binnen uit’ enige blikken op de archaische wereld te werpen met het doel haar eigen aard te begrijpen.

Daarmee is reeds gezegd, dat wij het diep ingewortelde vooroordeel, volgens welk de geciviliseerde mensen 'objectief' en de 'wilden' subjectief zijn, niet tot het onze kunnen maken. Indien objectiviteit tot uitdrukking komt in de erkenning door de mens van zijn aangewezen-zijn op en genormeerd-worden door hetgeen hij niet is, dan is deze erkenning bij niemand méér spontaan, ongeveinsd en totaal dan bij de primitieve. Hij immers voelt zich *en* als individu *en* als lid van een groep volkomen afhankelijk van de machten en krachten, die de kosmos bezielen; hun wet is ook zijn wet. De gedachte, dat hij de natuur zou kunnen beheersen en overeenkomstig zijn nukken en luimen zou kunnen gebruiken, komt in hem niet op.

NATUUR - NIET HET GEHEEL DER 'OBJECTEN'

De primitieve beschouwt zich niet als soevereine heer van de natuur, maar hij weet zich op een geheimzinnige wijze met haar verbonden. Dit blijkt uit talrijke afzonderlijke trekken, waarvan wij enige bij wijze van illustratie willen vermelden. Bij de jagervolkeren b.v. heerst er een eigenaardig gevoel van verbondenheid tussen jager en wild. Zo wordt door de Noordamerikaanse Indianen de beer, vóórdat hij gedood wordt, vaak toegesproken met de bedoeling, hem met zijn dood te verzoenen.¹ Griaule bericht iets analoogs over de Waito, een volkssam uit Abessynië, die op nijlpaarden jacht maakt.² – Misschien hangt ook de voor ons zo moeilijk te begrijpen band tussen sommige primitieven en hun totemdier samen met hun 'geloof aan een algemene mystieke samenhang tussen mens en de gehele kosmos, dat naar het schijnt typerend is voor de jagervolken' meent Th. van Baaren.³ Het bewustzijn van aangewezen-zijn op kosmische kracht beïnvloedt evengoed het doen en laten van primitieve landbouwers. 'De primitieve, de archaische mens weet, dat het niet voldoende is de akker te bebouwen, maar dat agrarische ritens voltrokken moeten worden', merkt Van Baaren op.⁴

De noodzaak vruchtbaarheidsritens te voltrekken is voor de primitieve een even nuchter gegeven als voor de moderne landbouwer de noodzaak van kunstmatige bemesting of teeltkeuze. Typerend voor de volkomen eigen houding van de primitieven ten opzichte van de natuur zijn de hartstochtelijke woorden, die een eskimovrouw tot Rasmussen richtte, nadat hij ze naar New York had meegenomen. 'Ach wij, die altijd geloofd hebben, dat de natuur het grootste en onbegrijpelijkste van alles is! En hier bevinden wij ons in een

berglandschap met afgronden en diepe kloven en alles is geschapen door mensenhand. De natuur is groot, *Sila*, zoals wij het thuis noemen, de natuur, het universum, de wereld . . . De natuur is groot, maar zijn de mensen niet groter? . . . Wat ik zie, kan ik niet vatten en, indien ik mijn verstand niet wil verliezen, moet ik geloven, dat wij allen plotseling op gewelddadige wijze zijn gestorven, en dat, wat wij nu zien, tot een ander leven behoort'.¹

EENHEID VAN CULTUUR EN NATUUR

Daarmee hangt een tweede wezenlijk verschil van zienswijze samen. De moderne mens vindt het vanzelfsprekend dat het kunstmatige het tegendeel is van het natuurlijke, dat de cultuur een contrast vormt met de natuur. De moderne westerling zal deze tegenstelling ongeveer als volgt motiveren: 'Ik beschouw als natuur dat, wat zonder menselijk doelbewustzijn en doelstreven in zijn werk gaat, als cultuur daarentegen dat, wat zijn ontstaan en bestaan hoofdzakelijk aan doelgerichte intenties van mensen dankt'. – Deze tegenstelling is de archaische mens vreemd. Hij vat de cultuur op als ingebed in de alomvattende kosmische orde. Ja, nog meer: het juiste handelen van de mens is een deelnemen aan en een actieve bijdrage tot de instandhouding van de zegenrijke kosmische orde. Rasmussen citeert de woorden van een oude eskimo: 'De ouden wijdden hun leven aan de taak, de wereld in evenwicht te houden, zij wijdden het aan grote dingen, aan onvatbare geweldige dingen'; en Radin merkt hierbij op: 'Ik meen niet, dat men het belang kan overschatten, dat voor de primitieven gelegen is in de instandhouding van het evenwicht van de uiterlijke wereld en van de haar eigen ingestelde orde. Deze orde heerst volgens zijn voorstelling sedert de oertijd of werd op een bepaald tijdpunt in een grijs verleden ingesteld. Zij is door haar wetten volkomen geregeld'.² Van Baaren beklemtoont van zijn kant, dat bij de schriftloze volken sterk de overtuiging leeft 'dat de mens door het handhaven van heilige oude instellingen aan het functioneren van deze orde een belangrijk aandeel kan hebben. Bij de primitieven zijn de handelingen, die de kosmische orde beïnvloeden, voornamelijk, zij het ook niet uitsluitend, van rituele aard'.³ Bij de beoordeling van dit verschijnsel moet men zich van moderne vooroordelen ontdoen. Voor de primitieve is een rituele handeling even noodzakelijk werkzaam als dat, wat wij het oorzakelijkheidsverband in het natuurgebeuren noemen, merkt Claude Lévi-Strauss op.⁴

Ook het bestaan van magische overtuigingen en gebruiken doet hieraan geen afbreuk. Denken wij b.v. aan het geval van een primitieve Melanesiër, die, nadat hij een kano heeft vervaardigd, een bepaalde ritus nodig acht om te bewerken dat 'the canoe makes up its mind to run quickly'.¹ Indien het waar is dat de kano 'bevoond' wordt door krachten, die onafhankelijk zijn van degene die hem vervaardigt en degene die hem bestuurt, dan handelt onze Melanesiër, ook van een nuchter en zakelijk standpunt uit gezien, juist en doelmatig. Dat dergelijke krachten bestaan, schijnt door zijn ervaring bevestigd te worden. Immers zijn voorvaders en vaders hebben steeds dergelijke riten voltrokken, alvorens een kano in gebruik te nemen; en steeds doorkruisten hun boten pijlsnel de wateren.

Onze Melanesiër heeft dus geen enkele reden om aan het bestaan van dergelijke magische krachten en aan de doeltreffendheid van de toverhandeling te twijfelen. Binnen de horizon van zijn primitieve leefwereld schijnt zijn houding in overeenstemming te zijn met de kosmische orde en in deze zin volkomen 'objectief'. – Uit dit kleine voorbeeld moge blijken dat 'objectiviteit' en 'wetenschappelijke objectiviteit' geenszins coïncideren.

KOSMISCHE EN MAATSCHAPPELIJKE ORDE

Zomin als tussen cultuur en natuur heerst er een tegenstelling tussen de maatschappelijke en de kosmische orde; de eerste is veeleer – althans idealiter – de uitdrukking van de laatste. Zodoende ontvangen de maatschappelijke regels een bijna religieuze betekenis. Het omgekeerde kan men eveneens vaststellen. 'Wie handelt in overeenstemming met de religieuze normen, handelt ook in overeenstemming met de maatschappelijke regels', merkt Van Baaren op² en de religieuze normen zijn, zoals wij reeds weten, uitdrukking van een kosmisch wereldverstaan.

De band tussen de groep en het individu heeft zodoende een metafysische en – in brede zin: religieuze betekenis. De primitieve mens voelt zich verbonden met zijn familie, zijn sibbe, zijn clan, zijn volk; en wel niet alleen met de levende, maar ook met de gestorven leden ervan. Vandaar het verschijnsel van de verering der voorouders. 'De Afrikaanse gemeenschap is één enkele samenhangende eenheid tussen de leden ervan, die nog op aarde vertoeven en de leden, die nu daar zijn, waar dan ook, waar de voorouders hun bestaan voortzetten', verzekert E. W. Smith.³ Van Baaren citeert

een uitspraak van de in Labrador levende Naskappis: 'Van overgrootouders tot achterkleinkinderen zijn we slechts knopen in een touw'.¹ Het individu weet zich zodoende opgenomen in een boven-tijdelijke gemeenschap, waarvan de wetten hem verlengstukken en toepassingen schijnen te zijn van de alomvattende kosmische wet. Daardoor wordt het verklaarbaar dat de greep van de groep op de enkeling veel vaster is dan in de moderne samenleving.

HET MYTHISCHE WERELDBEELD

De meest typische trek van de archaische mensheid wordt ongetwijfeld gevormd door het mythische beeld van de wereld. Deze trek is Husserl niet helemaal ontgaan. Zo schrijft hij o.a.: 'Die Philosophie entwirft den Logos der Welt, der vorgegeben ist, historisch vorgegeben – vorwissenschaftlich mythische Welt, als Lebensumwelt, die in dieser historischen Situation des mythischen Menschums (und konkret *dieses* mythischen Menschums) in Selbstbewährung ihre mythische Wirklichkeit hat'.² Husserl heeft inderdaad twee dingen juist gezien. Het gaat in de mythos – precies zoals in de filosofie – om de zin der wereld; en deze mythische zin 'bewährt sich selbst', d.w.z. het blijkt de archaische mens dat deze mythische zin waar is. De mythos is 'gestaltete Welterkenntnis', beklemtoont A. F. Jensen.³ In de wijze, waarop deze kennis verworven wordt, treden echter grote verschillen met de moderne filosoof en wetenschapsbeoefenaar naar voren. Wij kunnen ze bondig samenvatten als volgt: de mythos is niet abstract en begeleiden-de zelfkritiek is hem vreemd.

Laten wij dit nader toelichten. Ook de primitieve beoefent een zekere objectivering. Zonder abstractie zou het leven een dierlijk of plantaardig karakter hebben, verzekert van der Leeuw;⁴ en iedere abstractie is uiteraard objectiverend. Het denken van de primitieve mens is dus geenszins 'pre-logisch' of 'pre-categoriaal'. Ja, het gebeurt zelfs dat speculatieve beschouwingen over de mythos aanleiding geven tot diepzinnige discussies. G. Bateson bericht b.v. over een verschil van mening tussen Iatmuls (bewoners van het Sepik-gebied) aangaande de vraag 'of alleen de dag en het zonlicht positief van karakter zijn en de nacht beschouwd moet worden als een negatie, als een afwezigheid van licht, of dat ook de nacht een positief verschijnsel is'.⁵ Hoe abstract echter het denken over de mythos moge zijn, de mythos zelf is niet abstract. Het is kenmerkend voor de primitieve dat hij het beslissende niet in de taal van

begrippen tot uitdrukking brengt, maar in de taal van beelden. Het is waar, wat Lévi-Strauss beklemtoont, dat deze beelden veelal symbool-karakter bezitten en dat hun derhalve een zekere generaliserende tendentie eigen is.¹ Dit neemt niet weg dat de taal van de mythos essentieel concreet is, dat ze de zin van de wereld uitbeeldt en niet prediceert.

Daarmee hangt misschien het tweede door ons vermelde kenmerk van het mythische wereldbeeld samen. De cultuur-mens kent en erkent de noodzakelijkheid, al zijn oordelen, beschrijvingen, theorieën kritisch te verantwoorden. Het bewustzijn van deze noodzakelijkheid begeleidt zijn denken als een schaduw. De wetenschapsbeoefenaar en filosoof met name zal de begeleidende kritiek zelfs gemakkelijk aanvaarden, daar hij weet, dat ze normaliter bevruchtend en groei-bevorderend op zijn theorie werkt. – Het mythische bewustzijn daarentegen is essentieel naïef. De mythos is immers in eerste instantie 'het heilig verhaal van de gebeurtenissen van de oertijd, die nog steeds ten grondslag liggen aan het heden en die een uitzicht bieden op de toekomst'.² Kritische reflectie kan hier slechts destructief werken, niet constructief. Wat het mythisch verhaal vertelt *is* of *is niet*, *is waar* of *onwaar*; een derde mogelijkheid is uitgesloten. Al wie de fundamentele werkelijkheid negeert, brengt het hele gebouw aan het wankelen. – Let wel, de mythische perceptie van de wereld sluit niet uit, dat een primitieve mens soms twijfelt, tobt, opstandig is. Radin geeft hiervoor overtuigende bewijzen.³ Deze twijfel en deze opstand zijn echter zelf religieus van aard. Zij doen – *mutatis mutandis* – denken aan de worstelingen van een Job. Zij berusten op de vaste grond van een mythische overtuiging.

MYTHISCHE TIJD

Met het mythische wereldbeeld hangt een opvatting van de tijd samen, die aanmerkelijk afwijkt van ons modern historisch bewustzijn. Het mythische verhaal heeft namelijk betrekking op een onbepaald verleden, dat echter tevens tegenwoordig is. 'De mythe speelt in de oertijd, d.w.z. in een tijd, die leeft in onze tijd . . . Wij zijn geneigd in de oertijd een tijd buiten allen tijd te zien, in ieder geval een randtijd. Maar het is anders. De oertijd is de tijd, die zin geeft aan elken anderen tijd', schrijft van der Leeuw. 'Vandaar dat de primitieve, in hetgeen gebeurt, een herhaling ziet en een voortzetting van het oergebeuren'.⁴ Op analoge wijze spreekt Mircea

Eliade van 'Le mythe de l'éternel retour'¹ en Paul Radin van een in de oertijd ingestelde onveranderlijke orde.² Van Baaren drukt dezelfde gedachte in enigszins theologische bewoordingen uit. 'De mythische gebeurtenissen zijn heilsgeschiedenis, ook al liggen ze als zodanig voor het begin van de tijd; heilsgeschiedenis in onderscheid van geschiedenis als wetenschap is altijd boventijdelijk van karakter'.³ Wij kunnen uit dit alles een conclusie trekken die ons belangrijk schijnt te zijn: de archaische leefwereld bezit haar eigen objectiviteit. Het is nochtans duidelijk, dat deze objectiviteit aanmerkelijk verschilt van het moderne, op de wetenschap afgestemde objectiviteits-ideaal. Zij heeft bepaalde grenzen, die men niet over het hoofd mag zien.

1. De algemeen-geldigheid van de leefwereldlijke objectiviteit is beperkt. In feite bezit ze slechts binnen een *concreet Wij* verplichtend karakter. Dit Wij kan een sibbe zijn of een stam, een volk of een cultus-gemeenschap; het kan talrijke of weinige leden omvatten. Toch behoort tot de aard van deze objectiviteit haar geworteld-zijn in een bepaalde natuur, in een sociaal-historische situatie, in een typische Umwelt. Laten wij dit door middel van een voorbeeld toelichten. Het scheppingsverhaal van een primitief volk is in overeenstemming met diens beperkte geografische horizon.⁴ Het spreekt vanzelf dat deze kosmogonie een ander volk 'niets zegt'. De mythos geldt als objectief waar binnen de grenzen van een bepaalde 'heemwereld' (Husserl).

2. In de archaische leefwereld speelt de *traditie* een dominerende rol. Dit houdt niet verband met 'conservatisme' in de zin van behoudzucht, maar veeleer met het voorbeeld-karakter van de oertijd. Wanneer voorts de maatschappelijke orde beschouwd wordt als beantwoordend aan de kosmische orde, dan kan deze uiteraard niet willekeurig veranderd worden. Dit sluit niet uit dat zich *in feite* wijzigingen kunnen voordoen in de maatschappelijk structuren. De primitieve zal echter zoveel mogelijk blijven vasthouden aan de overgeleverde 'ways of life'. De traditionele overtuigingen nemen in zijn wereld enigszins de plaats in van wetenschap en techniek. 'La tradition représente pour l'homme jusqu'à l'avènement de l'outillage intellectuel, logique et puis scientifique toutes les sauvegardes et les premiers rudiments de l'intelligibilité', schrijft Varagnac.⁵

3. De gemeenschappelijke mythische overtuigingen vormen een sterke band, juist omdat zij een duiding bevatten van het wereldgebeuren in zijn geheel. Het is waar dat er individuele verschillen

aanwijsbaar zijn tussen meer mystiek aangelegden en meer praktisch georiënteerden onder de leden van de primitieve groep. Radin heeft er terecht op gewezen. Toch liggen de verhoudingen totaal anders dan in de moderne samenleving: van de 'keuze van een wereldbeschouwing' is binnen de primitieve leefwereld geen sprake. De 'patterns of culture' van de leefwereld zijn homogeen en niet veelvuldig gespleten en vol tegenstellingen; Margaret Mead toont dit aan de hand van talrijke onderzoeken aan.¹ De leden van de archaische Wij-gemeenschap bezitten een gemeenschappelijke levensstijl, die hen bindt en verbindt. 'De vormende invloed van de cultuur, hoe groot die bij ons ook mag zijn, kan toch bij de schriftloze volken nog veel krachtiger zijn' merkt van Baaren op en hij beschouwt zelfs de grotere invloed van de 'culturele stiling' als een van de kenmerkende verschillen tussen de primitieve en de moderne mensen.² De vertegenwoordigers van de primitieve culturen verstaan elkaar dank zij hun gemeenschappelijke mythische wereldopvatting op een algemene en noodzakelijke wijze. Voor hen bestaan dezelfde werkelijkheden; deze zijn voor allen – of voor bepaalde exponenten van de groep – weetbaar, vatbaar en beïnvloedbaar door middel van een rituele of magische praktijk. Hier zijn we gestoten op de objectiviteit van de leefwereld of, zoals wij in het vervolg zullen zeggen: de *eerste objectiviteit*.

COINCIDENTIA OPPOSITORUM

De objectiviteit van de leefwereld blijft dus beperkt tot een concreet Wij; zij berust op een onkritische traditie; zij is geworteld in een sociale orde, die de pretentie heeft te harmoniseren met de kosmische orde. De primitieve mens voelt zich derhalve 'teruggebonden' aan zijn sibbe, zijn clan, zijn stam, de òertijd, de natuur van zijn heemwereld en een bepaald systeem van symbolen om dit alles uit te drukken.³ Vandaar dat het subjectivisme – in de bovenomschreven zin – voor hem geen mogelijkheid is.

Voor een subjectivistische houding immers is een reflexief weten vereist omtrent het eigen subject-zijn, individu-zijn, vrij-zijn alsmede de afwezigheid van absoluut verplichtende motieven.

Maar indien het subjectivisme voor een persoon geen existentiële mogelijkheid is, is er dan wel sprake van objectiviteit? Is het met de primitieve niet zo gesteld als met een klein kind, dat niet echt gehoorzamen kan, omdat het de kracht der ongehoorzaamheid niet bezit? En is het oorspronkelijk zich-verbonden-weten met de be-

slissende werkelijkheid niet vergelijkbaar met de emotionele identificatie van het kleine kind met zijn ouders? Is deze identificatie een vrije daad? Kan het kleine kind vermijden deze identificatie te voltrekken? – Roepen wij ons onze omschrijving van objectiviteit als menselijke houding te binnen. Er was hierin sprake van een vrije erkenning door de mens van zijn aangewezen-zijn op en genormeerd-worden door iets dat hij niet is.

De vraag rijst, of vrijheid beoefend kan worden wanneer er geen alternatief bestaat. Ja, meer nog: is er nog sprake van erkenning bij hem, die niet anders kan dan erkennen?

Wij stoten hier op een merkwaardige *coïncidentia oppositorum*. De primitieve mens, die wij van een bepaald standpunt de meest objectieve hebben genoemd, blijkt van een ander, een hoger standpunt in het geheel niet objectief te zijn. Immers hij heeft het subjectivisme niet afgewezen; hij heeft nooit erin toegestemd zich door De Werkelijkheid te laten normeren in plaats van door zichzelf. – Wij moeten derhalve zeggen: de primitieve is objectief uit noodzaak. En dit betekent, dat hij aan objectiviteit als menselijke houding nog niet toe is. Opdat de 'eerste objectiviteit' als thesis in de kennis van de realiteit een rol zou kunnen spelen, moet er een alternatief bestaan en dat betekent: een negatie. De 'eerste objectiviteit' moet van haar onvrijheid ontdaan en uit het keurslijf van traditionalisme verlost worden. Dit kan echter slechts gebeuren, door middel van een radicale crisis, die niets minder is dan een existentiële negatie van de historische leefwerelden in hun geheel.

Wij zouden deze crisis willen vergelijken met een explosie. Drie elementen, die in de mythos op een wonderbare en toch zo eenvoudige wijze tot één waarheid – 'de' waarheid – versmolten waren, werden als door een ontploffing van elkaar losgescheurd. Zij werden als brokstukken de ruimte der geschiedenis in geslingerd, en wel in uiteenlopende richtingen. De fysica groeide uit tot wetenschap; de metafysica werd tot systematische, filosofische metafysica; de religie nam de vorm aan van een theologisch verwoorde en doordachte godsdienst.

Zijn deze drie elementen van de éne waarheid nu definitief van elkaar verwijderd? Moeten zij gescheiden blijven? Is de moderne mensheid gedoemd voor altijd door de scheiding verward, ontredderd, bangstigd te worden? En zo niet: kan het verscheurd-zijn van de menselijke waarheid overwonnen worden door een eenvoudige terugkeer naar de 'natuurlijke toestand'? – Deze vraag zouden wij in

het volgende willen beantwoorden met betrekking tot de twee eerstgenoemde elementen: de fysische en de metafysische waarheid.

SECTIE B UNIVERSELE OBJECTIVITEIT

I. DE WETENSCHAPPELIJKE AUFKLÄRUNG

ONTBINDING DER LEEFWERELDEN

De leefwerelden gaan ten onder, omdat ze werelden in 't meervoud zijn. Indien er in de geschiedenis een ontwikkeling is, die de indruk wekt van een 'Hegeliaanse' noodzakelijkheid, dan is het deze. Vroeg of laat komt het historisch ogenblik, waarin de traditioneel gegroeide, oorspronkelijke gemeenschap in aanraking komt met een andere gemeenschap, die op grondig verschillende wijze leeft. Dit heeft onvermijdelijk een crisis tot gevolg, want de structuur van de primitieve gemeenschap maakt er aanspraak op één te zijn met de absolute, de kosmische orde. Het komt er daarbij niet op aan of het contact met de essentieel andere leefwereld al dan niet een vreedzaam karakter draagt; het is niet van beslissend belang of de eigen groep in politiek of militair opzicht zegeviert dan wel verslagen wordt. Het verwarrende en schokkende is gelegen in de ervaring, dat voor de vreemdelingen de beslissende Werkelijkheid iets is, dat voor de leden van de eigen groep zelfs niet bestaat; en dat omgekeerd binnen het eigen Wij werkelijkheden worden erkend, waarvan de leden van de andere Wij-gemeenschap niets weten. De vreemdelingen hebben andere mythen, een andere mythische oorsprong, een andere mythische oertijd; de dingen gehoorzamen volgens hen aan andere wetten. Toch is hun leefwereld niet tot ondergang gedoemd. Zij handhaaft zich en functioneert zo, dat alle menselijke verhoudingen geregeld zijn. Zij is voor de leden van de andere Wij-gemeenschap even vanzelfsprekend normerend als de eigen leefwereld voor het eigen Wij. Daardoor houdt de vanzelfsprekendheid aan weerskanten op van zelf te spreken. Zij maakt – tenminste op voorbijgaande wijze – plaats voor twijfel, verwarring en ontworteling. De naïeve thesis van de leefwereld slaat – tijdelijk – om

in de antithesis van kritiek, skepsis en nihilisme. Daarmee begint de grote evolutie van de mensheid, daarmee begint haar bewuste worsteling om bevrijding.

HISTORIE CONTRA PREHISTORIE

Vraagt men in welk jaar deze beslissende evolutie begonnen is, dan zijn twee antwoorden denkbaar, die beide voor de historicus teleurstellend zullen zijn. Toch menen wij, dat onze zeer algemene en 'onpreciese' beschouwingen ook van historisch standpunt relatief nog het meest verantwoord zijn.

Men zal er, ten eerste, op moeten wijzen, dat de primitieve mens in een eigenlijke en diepere betekenis 'prehistorisch' genoemd moet worden. Immers zijn tijd, de mythische tijd, is niet de dimensie, waarin zich geschiedenis afspeelt, waarin gebeurtenissen gedateerd en feiten geconstateerd kunnen worden. Daarom begint de ondergang der leefwerelden hiermee, dat de stroom van dramatische gebeurtenissen, die men in de wandeling 'geschiedenis' noemt, hun traditionele stabiliteit en continuïteit verstoort. 'La fin de l'âge mythique et le commencement de l'histoire constituent l'une des inflexions décisives dans le développement de l'humanité' beklemtoont Gusdorf; 'Il s'agit là d'un moment de l'évolution plutôt que d'une date de l'histoire'.¹

Het is dus vergeefse moeite naar een preciese begindatum uit te zien. Men zou zich echter kunnen afvragen, wanneer de grote omwenteling voor het eerst in de wereldgeschiedenis duidelijk zichtbare gestalte aanneemt. Wat dit betreft, denkt Gusdorf voornamelijk aan het tijdperk van het derde en tweede millennium voor Christus. In deze epoche ziet men immers in Egypte, Mesopotamië en China grote rijken en hoogstaande culturen ontstaan. De stichting, uitbreiding en instandhouding van deze imperia zou uiteraard niet mogelijk geweest zijn zonder een *universeel project*, een project, dat ook zijn godsdienstig-culturele en zedelijke implicaties heeft. Vandaar dat de nieuwe rijken een geweldige uitwerking hadden in de wereld der Oudheid. De eerste 'imperialisten' maakten niet alleen in politiek en sociaal opzicht een eind aan het particularisme der clans en stammen. Doordat ze leden van de meest uiteenlopende groepen aan één staatsmacht onderwierpen, onttrokken ze hen tevens aan de uitsluitende invloed van locale tradities en overtuigingen; ze dwongen hen tenminste gedeeltelijk de oneindig wijder horizon van een wereldrijk tot de hunne te maken.

Tot zover de hypothese van Gusdorf.¹ Hoe men ook over haar moge oordelen, zeker is, dat de in strikte zin primitief gebleven leefwerelden slechts daar konden blijven bestaan, waar ze van het toneel der grote historische gebeurtenissen verwijderd waren: op eilanden, in ontoegankelijke oergwouden, uitgestrekte prairiën of woestijnen. Daar zijn ze immers lange tijd onttrokken gebleven aan de gelijkmakende invloed der grote civilisaties. Dit feit pleit voor de zienswijze van Gusdorf.

HET PROCES DER UNIVERSALISERING

De tweede reden waarom het moeilijk is, het begin en het verloop van de grote universalistische omwenteling te beschrijven, is gelegen in het feit, dat begrippen als 'leefwereld', 'primitief' en 'mythisch' slechts op dialectische wijze gebruikt kunnen worden. Wanneer men dit indachtig blijft, dan kan men ook de uiteenlopende appreciaties van bepaalde cultuurhistorische gegevens door verschillende auteurs verstaan. – Is b.v. de astrologie, zoals ze in Egypte, Chaldea, Indië, China, Hellas, ja zelfs in Europa tot in de 17e eeuw beoefend werd, 'mythos' dan wel 'wetenschap'? Het antwoord kan slechts van dialectische standpunt gegeven worden. Inzover er sprake is van een stelselmatige observatie der hemellichamen, van het ontdekken van algemeen geldende wetten, van het formuleren der wetmatigheid met behulp van getallen, is de astrologie een begin van universeel denken. Inzover de astrologie gebouwd is op de overtuiging, dat het leven van de mens participeert aan dat der hemellichamen, getuigt ze van een typisch mythische denkhouding.²

Wij zijn derhalve geneigd de historische verhoudingen voor te stellen op een wijze, die enigszins afwijkt van de gebruikelijke. Naar onze overtuiging vormt *de ontbinding van de leefwerelden een evolutie, die – althans in de gebieden der westerse beschaving – nog niet tot stilstand is gekomen. De universalisering is veeleer een proces, dat nog steeds gaande is. Een dergelijke 'processus' kunnen wij uiteraard slechts beschrijven door hem – zo zinvol mogelijk – in fasen te verdelen. Voor iedere fase nu hebben de begrippen 'voorwetenschappelijk', 'primitief' en 'mythisch' een andere inhoud, terwijl hun dialectische functie steeds dezelfde blijft. Zo zal men b.v. terecht kunnen zeggen, dat de astrologie van de volkeren der Oudheid een begin was van wetenschappelijk denken vergeleken met dat der prehistorische volken; dat ze echter, bezien van het standpunt der moderne astronomie, doortrokken is van mythische denkmotie-*

ven. Deze beide oordelen zijn niet tegenstrijdig, wanneer men ze beschouwt als karakterisering van een element van een dialectische ontwikkeling.

Het proces der universalisering voltrekt zich overal waar grote rijken worden gesticht, werken der civilisatie verricht en bovennationale culturen in het leven geroepen. Over de gehele aarde kwam deze beweging op gang. De Oudindische en Chinese wijsheid b.v. maken eveneens aanspraak op universele geldigheid. Toch nam in geen der genoemde culturen de ontbinding der mythische overtuigingen zo radicale vormen aan, als in de wereld van de Occident. Dit is de reden, waarom in het volgende onze aandacht zal beperkt blijven tot de ontwikkeling van het westerse denken.

DE WETENSCHAPPELIJKE AUFKLÄRUNG

Uit de crisis der leefwerelden wordt de *wetenschappelijke Aufklärung* geboren. – Deze nieuwe term moet nader worden toegelicht. In het voorafgaande hebben we gesproken over de nog steeds gaande zijnde evolutie, die er toe leidt de primitieve – of relatief primitieve – leefwerelden te doen opgaan in meer omvattende politieke en sociale gehelen. Deze ontwikkeling heeft tot gevolg, dat regionale zeden en gebruiken plaats maken voor een zedelijkheid en een recht, die de pretentie hebben redelijk verantwoord en dus voor iedereen verplichtend te zijn. Ten derde – en dit is voor ons hier het meest belangrijke aspect – treedt in de plaats van de traditionele ‘doxa’, de onbewezen ‘mening’, der leefwereld, een wetenschappelijke ‘episteme’, het bewijsbaar inzicht, dat er eveneens aanspraak op maakt op inzichtelijke gronden te berusten en daarom voor iedereen geldigheid te bezitten.

Wij hebben deze hele processus gekenmerkt met het slagwoord der universalisering. De overgang van de onkritische overtuiging der leefwereld in wetenschappelijke kennis, die de toets der kritiek kan doorstaan, is er slechts één facet van. Ook deze laatstgenoemde overgang voltrekt zich geleidelijk en voortdurend. Hij is vergelijkbaar met een grote rivier, die alle wateren van een contingent in een bepaalde richting doet stromen. Gewoonlijk verloopt dit stromen zo langzaam, dat het nauwelijks merkbaar is. Soms echter treden ‘stroomversnellingen’ op; en dan wordt de zich voortdurend voltrekende geweldige verandering manifest; dan kan men haar met de vinger aanwijzen. Dergelijke historisch aantoonbare ‘stroomversnellingen’ in het proces der universalisering der theoretische overtui-

gingen zullen we in het vervolg beschouwen als tot de 'wetenschappelijke Aufklärung' behorend.

Onder wetenschappelijke Aufklärung verstaan wij dus niet alleen de Europese verlichtingsbeweging van de 18e eeuw. De Socratische, Platoonse en Aristotelische filosofie, het Rationalisme, het Kantianisme en Positivisme moeten evengoed als 'aufgeklärt' worden bestempeld.

Deze geestesstromingen zijn vergelijkbaar met spectaculaire aardverschuivingen; de cultuurhistoricus weet nochtans, dat ze telkens voorbereid waren door voorafgaande reeksen van kleine, onopvallende verschuivingen van evenwicht. – Hieruit blijkt, dat het begrip 'aufgeklärt' eveneens een dialectisch begrip is. Laten wij dit door een enkel voorbeeld verduidelijken. Het is waar, dat het befaamde 'daimonion' van Socrates een mythisch denkelement is. Toch is zijn filosofie gekenmerkt door een zich innerlijk distantiëren van de traditioneel verstarde zedelijke en godsdienstige overtuigingen van zijn tijdgenoten; gezien in het kader van haar tijd vertoont ze een 'aufgeklärt' karakter, ondanks sommige resten van mythisch denken. Hieruit blijkt, dat het begrip 'aufgeklärt' als dialectisch begrip in iedere fase van de mensheidsgeschiedenis een andere inhoud kan hebben, zonder daarom dubbelzinnig of meerzinnig te zijn.

DE TWEEVOUDIGE DIALECTISCHE FUNCTIE DER AUFKLÄRUNG

Typerend voor wat wij in deze zin 'Aufklärung' noemen is de relativering en devaluering der mythen. Alle mythen zijn even beperkt, even ontoereikend, heet het gewoonlijk; zij moeten vervangen worden door een voor alle leefwerelden en heemwerelden geldige universele *theorie*. De praxis der verschillende leefwerelden kent analoge verhoudingen. Zij is niet in alle gevallen verkeerd, ze bevat misschien 'iets goeds', maar ze moet aangevuld, vervolmaakt en uitgezuiverd worden in het licht der universele theorie. Zodoende verandert de traditionele praxis der leefwereld in een *technische praxis* in de moderne zin: een praxis, die stelselmatig gebruik maakt van de universeel ware kennis aangaande de natuur met als doel de natuur te beheersen en dienstbaar te maken.

De Aufklärung vertoont echter nog een ander aspect, dat door haar critici soms verwaarloosd wordt. – De ontbinding der leefwereld heeft als eerste gevolg desoriëntatie, ontredding en scepticisme, hebben wij vastgesteld. Deze geestestoestand is niet het gevolg

der Aufklärung, maar een van haar motieven. In feite is iedere Aufklärung een grootse poging de ontredding van het denken te boven te komen. – Laten wij hiervoor enkele voorbeelden geven. Het is bekend dat de Atheense maatschappij aan het eind van de 5e en begin van de 4e eeuw vóór Christus – misschien ten gevolge van de Perzische oorlogen – in een toestand van crisis verkeerde. Er heerste toen onzekerheid op moreel, politiek en godsdienstig gebied. Het optreden der Sofisten – hoe men het ook overigens moge beoordelen – kon er slechts toe bijdragen, de verwarring te vergroten. Hun methode, om de gangbare opinie aan een discussie te onderwerpen, werkte het relativisme en skepticisme in de hand. Het ‘aufgeklärte’ filosoferen van Socrates daarentegen was beziel van het streven, de morele en godsdienstige crisis van de maatschappij te overwinnen. – Op analoge wijze reageerde Descartes op een falende Laatscholastiek, maar evenzeer op een onvoldoend doordachte en systeemloze Renaissancefilosofie; zijn hartstochtelijk zoeken naar een ‘fundamentum inconcussum’ van de universele wetenschap is in dit verband typerend. Kant aarzelt niet te verklaren, dat het skepticisme van Hume hem uit zijn dogmatische slaap heeft gewekt. Tenslotte is het positivisme een poging om de verwarring te boven te komen, die ontstaan was door een veelheid van idealistische systemen, die zich als wetenschappen aandienden.

Op de vraag, of en in hoever al deze pogingen als geslaagd kunnen worden beschouwd, willen wij later ingaan. Voorlopig volstaan we met de vaststelling, dat de Aufklärung ook een *constructief aspect* vertoont. Zij beoogt niet uitsluitend een destructie van de oude mythen, magische praktijken en in de leefwereld vervatte normen. Zij is er op uit iets anders en iets beters er voor in de plaats te stellen: een universeel geldige theorie en een praxis, die overal ter wereld doeltreffend is. Zij wil de ‘eerste’ objectiviteit vervangen door een ‘wetenschappelijke’ objectiviteit. Deze laatste zou van dien aard moeten zijn, dat ze tegen iedere kritiek bestand is.

TERUGTOCHT DER DOXA

Ondanks de verscheidene golven van Aufklärung zijn bepaalde traditionele overtuigingen en magische voorstellingen in de westerse mens niet uitgeroeid. Ze blijven bestaan, ze oefenen nog steeds een beperkte invloed uit; ze vormen als het ware een tegenstroom op de bodem van het stroombed der universalisering. Dergelijke overtuigingen hebben echter hun algemeen verplichtend karakter inge-

boet. Ze spelen nog een rol als vooroordeel, als bijgeloof van primitieve, kinderlijke of achterlijke mensen. Hun 'doxa' wordt echter steeds meer overtroefd door de 'episteme' van de wetenschappelijk gevormden, van de intelligentsia, van de 'évolués'.

Het wetenschappelijk kennen en kunnen zegeviert. Het is waar, dat zijn zegepraal niet absoluut is. Resten van 'doxa' kunnen zich ook in de 20e eeuw nog handhaven. Menig cultuurmens b.v., die door artsen teleurgesteld is, begeeft zich naar een kwakzalver, die magische geneesmethoden toepast. Vele geciviliseerden vertrouwen met betrekking tot hun wagen in eerste instantie op de kundigheid van ingenieurs, terwijl ze tevens toch een 'mascotte' mee voeren, die uiteraard niets anders is dan een fetisch. – Dergelijke voorbeelden bewijzen, dat de strijd tussen doxa en episteme nog niet uitgestreden is. Zij, die taai aan de doxa blijven vasthouden, lijken nochtans op een achterhoede, die zich al vechtend terugtrekt. In onze eeuw is het 'norm-aal', dat men op de wetenschappelijke geneeskunst vertrouwt en op de techniek; daarvan is zich de cultuurmens meestal bewust. De magie is voor hem slechts een achterdeurtje, dat hem toestaat aan zijn *eigen* normen te ontsnappen. Daarmee is reeds gezegd, dat de magie voor hem iedere normerende kracht heeft ingeboet.

MYTHOS, GODSDIENST MYTHOLOGIE

De logos is de mythos niet. 'De Logos onderscheidt zich daarin van de Mythos, dat hij *methode* kent, ja dat hij een methode *is*, een weg, die wordt gevolgd meer dan een beeld, dat wordt gezien . . .'.¹ Dit woord van Van der Leeuw moet aangevuld worden. De logos zou, om te beginnen niet 'weg' kunnen zijn, indien hij niet in staat was zichzelf van zijn doel te onderscheiden. De logos weet derhalve dat hij als begrip bestaat – met het oog op iets, dat begrepen moet worden; dat hij woord is omwille van iets, dat genoemd dient te worden; dat hij denken is met het doel het denk-waardige te overdenken. Daarbij heerst tussen de weg en het doel die typische spanning, die wij moderneren als *intentionaliteit* kenmerken. – Verder zou de logos zich niet van zijn doel kunnen onderscheiden, indien hij zichzelf niet kende. Het behoort derhalve tot het wezen van de logos, dat hij weet heeft van zichzelf. Hij kent zichzelf als woord, als taal, als verhaal; als begrip, als oordeel, als redenering, als logisch-wetenschappelijke methode; als artistieke techniek, motief, stijl. En aangezien hij voor zichzelf bestaat, is hij niet meer

naïef in de typisch filosofische betekenis van dit woord.

Deze distinctie is rijk aan consequenties, waarvan wij er twee uitdrukkelijk willen vermelden. Ten eerste is het nu evident, dat de *logos*, die op het Heilige doelt – al was het slechts om het Heilige dogmatisch te verwoorden – het Heilige niet *is*. Doordat de moderne godsdienstige mens zich hiervan bewust is, onderscheidt zijn houding zich essentieel van de mythisch-primitieve. – Overigens zal het probleem van het religieuze in de volgende onderzoeken stelselmatig buiten beschouwing worden gelaten. Wij beperken ons tot het aanduiden van het punt, waar de godsdienst uit de mythos voortspuit en zich van de mythos verwijdert.

Een tweede consequentie heeft rechtstreeks met onze problematiek te maken. Uit het bovenstaande blijkt, dat *de logos, die intentioneel op de mythos doelt, iets essentieel anders is dan de mythos zelf*. Dit geldt evengoed met betrekking tot de filosofische en antropologische beschouwingen over de mythos als tot de poëtische en epische 'mytho-logieën'. Deze mogen nu diepzinnig zijn, origineel, boeiend, interessant, leerzaam, bevallig, schoon; hun auteurs mogen vervuld zijn van bewondering voor en verlangen naar de ongegreeptheid der leefwereld. Daarmee komen ze echter deze wereld geen stap nader. Immers de wetenschappelijke *Aufklärung* is niet een gebeurtenis, die men ongedaan zou kunnen maken; zij is een *lot*. De gehele westerse mensheid heeft dit lot ondergaan; de hele westerse cultuur is er van doordeesemd. Niemand kan in goed geloof doen, alsof deze 'mutatie' (Gusdorf) niet had plaats gehad. Een terug naar de naïviteit en de mythos is onmogelijk om de eenvoudige reden, dat er in de geschiedenis geen terug bestaat. Naïviteit is niet iets, dat gereconstrueerd kan worden. Dit is een filosofisch inzicht, maar het is bovendien een historische ervaring. Geen 'Renaissance' heeft ooit tot gevolg gehad, dat het oude metterdaad werd herboren; het resultaat van iedere Renaissance-beweging was het ontstaan van iets nieuws. – Daarom achten wij het mogelijk, dat de mythos tot een inspiratiebron wordt voor dichters en een bron van inzicht voor filosofen en antropologen. Nooit echter zal daardoor de afstand teniet worden gedaan, die de mythologieën scheidt van de oorspronkelijke mythen.

Overigens laten wij de verheerlijking van een vermeend Gouden Tijdperk gaarne aan anderen over. Een vastberaden gerichtheid op de toekomst lijkt ons meer zinvol. Wij beschouwen het aufgeklärt-zijn niet als een vloek, maar als een lot en tevens als een taak, die de

menschheid van de 20e eeuw nuchter en moedig moet aanvaarden; het is een 'existentiaal' (Heidegger) van het moderne mensdom. Misschien komt zij boven de Aufklärung uit, maar zij moet er eerst door heen. Hiervoor is nodig, dat wij het wezen van de wetenschappelijke Aufklärung, haar mogelijkheden en haar grenzen leren begrijpen.

UNIVERSELE THEORIE CONTRA PERSPECTIVISME DER LEEFWERELDEN

Bij de objectiverende praxis van het voorwetenschappelijke leven gaat het om het transcenderen van individuele perspectieven en wijzen van verschijnen. Hiervoor nog een enkel voorbeeld. Is de berg die 'bij ons' glooiende hellingen vertoont al dan niet dezelfde verhevenheid, die in het andere dal steil afbreekt? Dit is een vraagstuk, dat typerend is voor het voorwetenschappelijke niveau. Het kan opgelost worden door middel van isoleren, identificeren en benoemen. De identificering kan principieel door middel van 'zien' gebeuren, zij kan bevestigd worden door een waarnemingsoordeel, zij kan intersubjectieve geldigheid krijgen dank zij een akt van benoemen. Is eenmaal gebleken, dat de steil oprijzende rots dezelfde verhevenheid is als de berg met de glooiende hellingen, dan is het mogelijk dienovereenkomstig te handelen en b.v. een weg naar het naburige dal te vinden.

Het doel van de wetenschapsbeoefenaar is – in negatief opzicht – eveneens het doorbreken van een zeker perspectivisme; maar, let wel, het gaat hier om een perspectivisme van hoger orde. Laten wij dit aan de hand van befaamd Aristotelisch voorbeeld verduidelijken. Is het waar, dat de steen, die valt, naar zijn natuurlijke plaats tendert? Deze zienswijze van Aristoteles houdt verband met zijn opvatting van God en van de Physis, waarvan de werkingen teleologisch geordend zijn.¹ Deze opvatting van de Physis als een beginsel van teleologische werking en wording is echter typerend voor Aristoteles. Andere volkeren kennen de idee ener kosmische teleologie niet; in andere tijdvakken wordt bovendien scherper onderscheiden tussen God en de Physis. Het ogenblik komt, waarop vertegenwoordigers van andere volkeren en culturen kritische vragen stellen. Zij vinden de Aristotelische verklaring 'naïef' en 'primitief'. Er moet blijkbaar een theorie gevonden worden, die niet op resten van mythische en leefwereldlijke overtuigingen berust. De perspectieven van een bepaalde nationale en historische cultuur, hoe rijk en hoe schoon ze ook geweest

mogen zijn, moeten getranscendeerd worden. De nieuwe theorie moet bestand zijn tegen opwerpingen, die door mensen delend in de meest uiteenlopende leefwerelden kunnen gemaakt worden; en ze moet in positief opzicht op bewijzen steunen, die universele overtuigingskracht bezitten.

WETENSCHAPPELIJK 'FEIT' EN VERIFIËRING

Waarom kunnen dergelijke bewijzen hun kracht ontleen? Enerzijds aan de formele wetten van het denken in het algemeen – dit leidt tot de constructie van formeel-idealiserende¹ wetenschappen zoals de logica, de meetkunde, de wiskunde – en anderzijds aan de ervaring. Ervaringen echter, die afhankelijk zijn van de natuur van een bepaalde leefwereld en van de wijzen waarop deze natuur 'gezien' wordt, komen hiervoor niet in aanmerking. Ze zijn immers onvergelykbaar met ervaringen opgedaan in een andere leefwereld. De constructie van een universeel geldige empirische wetenschap is slechts mogelijk, wanneer bepaalde ervaringen, resp. soorten van ervaringen geïdentificeerd kunnen worden. Hiervoor is nodig, dat de ervaringen door middel van een intersubjectief vastgelegd 'wetenschappelijk apparaat'² geselecteerd en gekanaliseerd worden. Dan is het ook voor de vertegenwoordiger van om het even welke leefwereld mogelijk, het resultaat van deze ervaring te verifiëren. En wat ligt meer voor de hand dan de gedachte, om zich voor een algemeen begrijpelijke beschrijving van de ervaring te bedienen van de formeel-idealiserende begrippen ontleend aan de logica, de meetkunde, de wiskunde? Deze gedachte ligt inderdaad ten grondslag aan de moderne wetenschappelijke empirie; wij zullen ons hiervan nog overtuigen.

Het resultaat van een ervaring, verkregen volgens een bij voorbaat door het denken bepaalde weg, wordt algemeen een *feit* genoemd. De moderne empirische wetenschappen danken hun universele overtuigingskracht daaraan, dat hun resultaten 'feiten' zijn. Dit wordt algemeen erkend. Alleen over de wijze waarop het 'feit' tot stand komt, werd nog weinig nagedacht. – Wij stellen ons derhalve voor in hetgeen volgt twee vragen te onderzoeken: hoe wordt het feit op het gebied van de natuurkunde verkregen? En hoe is het hiermee op het gebied van de menswetenschappen gesteld? Ten slotte zal het beslissende probleem aan de orde moeten komen, of het feit op het gebied der menskunde inderdaad essentieel hetzelfde karakter bezit als het natuurwetenschappelijke feit.

II. FEIT EN METHODE IN DE NATUURWETENSCHAPPEN

DE METHODE DER IDEALISERING

In zijn reeds herhaaldelijk vermeld werk 'Der Krisis der europäischen Wissenschaften . . .' poogt Husserl de lange weg te reconstrueren, die het westerse mensdom heeft afgelegd, om van de primitieve landmeetkunde te komen tot de 'zuivere geometrie', zoals de Griekse oudheid haar kende. Hij analyseert voorts de zienswijze van Galileo Galilei, die wij mensen van de twintigste eeuw zo vanzelfsprekend achten, maar die op zichzelf beschouwd wel verbluffend genoemd mag worden. In onze terminologie zouden we zeggen: dat, wat Galilei tot stand heeft gebracht, is de constructie van het natuurwetenschappelijke feit in de moderne zin. – Wij menen derhalve de grote lijn van Husserl's analyses te moeten volgen, om tot de kern van onze problematiek door te dringen.¹

De moeilijkheid, waarmee de eerste landmeetkundigen hadden te worstelen, was uiteraard praktisch van aard. Men zou haar als volgt kunnen beschrijven. De verschillende configuraties, die het aardoppervlak vertoont, beantwoorden geenszins aan de begrippen van het geometrische denken. In het dagelijks leven kunnen wij er mee volstaan, deze configuraties door middel van vergelijkingen te karakteriseren. Wij zeggen, dat deze berg op een dak lijkt en dat gene rivier een S-vormige bocht maakt. Wij zijn echter niet bij machte hun respectievelijke vormen enigszins exact te bepalen. Daarbij komt nog de voortdurende verandering van alle concrete dingen, met het gevolg, dat de concrete kenmerken zich eveneens wijzigen. De rivier b.v., waarvan wij de kromming als S-vormig hebben bestempeld, is in de loop der jaren bijna recht geworden. Een zijarm, die een afzonderlijke waterloop vormde, heeft zich met de stroom verenigd; zijn identiteit is zodoende geheel verloren gegaan. – De eerste taak van de landmeetkundige zal blijkbaar daarin bestaan, oriëntatiepunten te vinden, die onderling onafhankelijk en relatief onverander-

lijk zijn. Onze geodeet zal dus in de Herakleïtische stroom der concrete werkelijkheid, waar 'alles vervloeit', een ruimtelijk ordeningsbeginsel introduceren. Op grond van vaste oriëntatiepunten zal hij in staat zijn op een strenge wijze dit te identificeren en zorgvuldig te onderscheiden van *dat*. – Deze, zijn eerste activiteit, ligt nog geheel in de lijn van wat wij genoemd hebben: de objectiverende praxis der leefwereld.

Daarmee kan echter de landmeetkundige niet volstaan. Hij moet een nieuwe methode toepassen en wel de methode der approximatie. Het is waar, dat de concrete natuur niets bevat, dat met een geometrische figuur of een meetkundig lichaam overeenkomt; maar er bestaan dingen die ons daaraan doen denken. Dergelijke dingen bezitten een 'uitnodigingskarakter'; zij vormen een springplank voor het concipiëren van geometrische ideeën. Terwijl we ze waarnemen, menen wij rechte lijnen, vlakken of cirkels te zien. Daarom zal onze geodeet er toe overgaan modellen te vervaardigen. Het is waar, dat een meetlat of een gespannen touw geen rechte lijn is; een houten driehoek is evenmin de ideale driehoek waarover Euclides het had; hij doet ons echter daaraan denken. Misschien zouden we door de modellen te vervolmaken een getrouwer beeld krijgen van de ideale geometrische figuren. – Dan wordt de kwestie van de exactheid een technisch probleem. Het gaat er om dat, wat ongeveer recht is, nog meer recht, dat wat nagenoeg cirkelvormig is, nog meer cirkelvormig te maken. Wij kunnen ons dan de ideale figuren als grensgevallen – als 'Limes-Gestalten' zegt Husserl¹ – van een oneindig proces van benadering voorstellen.

Uiteindelijk zal de *homo sapiens* de reale praxis van de *homo faber* door een ideale praxis vervangen. Al denkende zal hij niet meer met modellen, maar uitsluitend met 'Limes-Gestalten' werken. De ideale figuren zijn voor hem denkdingen, die hem als habituele 'verworvenheden' ter beschikking staan. Dergelijke 'entia rationis' zijn uiteraard volmaakt identiek met zichzelf en volkomen onderscheiden van alle andere. Zodra de mens geleerd heeft, zich hiervan te bedienen, is hij niet meer slechts geodeet maar geometer.

IDEALISERING VAN DE NATUUR

Ziehier de verschillende stadia, die de mensheid heeft moeten doorlopen alvorens een 'zuivere' geometrie te kunnen ontwerpen. Maar waarin bestaat nu de zienswijze van Galilei? Hij ziet als eerste de principiële mogelijkheid, om door middel van mathematische me-

thoden het subject uit de natuur te verbannen. Al metende, tellende, rekenende kan de fysicus de relativiteit van de subjectieve waarneming overwinnen. Hij kan niet alleen de eenzijdigheid van de individuele perceptie corrigeren, maar ook de beperkte wijze van 'zien', die typerend is voor de verschillende leefwerelden; en daar is het de natuurkundige om te doen. Het grote middel is de reeds geschetste methode der idealisering. Overal waar de fysicus een beroep kan doen op limes-figuren, daar is een absolute identificatie mogelijk en bijgevolg ook een exacte bepaling van verhoudingen. Door deze methode streng en consequent toe te passen komt hij alle denkbare perspectieven te boven. Hij schakelt het waarnemende subject, alsmede groepen van waarnemende subjecten uit en houdt tenslotte slechts datgene over, wat de natuur zelf eigen is. De fysicus verkrijgt zodoende een objectief beeld van de werkelijkheid, een beeld, dat als fundament kan dienen voor een universele wetenschappelijke theorie.

'FORMEN' EN 'FÜLLEN'

Blijft echter een moeilijkheid. Dankzij de wiskunde en meetkunde heeft de natuurkundige vat op de uitgebreidheid en de hoeveelheid der dingen. Hun waarneembare inhouden ontgaan hem echter. Zij schijnen zich niet tot idealiserende benadering te lenen. Kleuren, klanken, reuken, smaakindrukken hebben geen limes-figuren. Dergelijke 'sinnliche Füllen', zoals Husserl zegt,¹ zijn en blijven subjectieve gegevenheden. Het schijnt derhalve onmogelijk te zijn ze op een strenge wijze te identificeren.

Galilei deinst echter voor deze moeilijkheid niet terug. Hij ziet – althans in beginsel – een mogelijkheid ze te overwinnen. Immers reeds de oude Pythagoreeërs waren bekend met het feit, dat er een vaste verhouding bestaat tussen de lengte van een snaar en de hoogte van de toon die ze voortbrengt. Galilei gaat echter veel verder. Zijn uitgangspunt wordt gevormd door het postulaat van een alomvattend oorzakelijk verband. D.w.z. dat alles, wat gelijktijdig bestaat, tengevolge van zijn coëxistentie aan oorzakelijke wetten is onderworpen. De gevolgen van een oorzakelijke werking kunnen, dank zij wiskundige berekeningen, voorspeld worden; dit was Galilei reeds gebleken. Hij wist ook, dat de methode van idealiserende benadering evengoed op de dynamische als op de statische werkelijkheid toegepast kan worden. – Zou niet een exacte voorspelling mogelijk zijn met betrekking tot de *gehele* natuur?

De wiskundig-meetskundige methode vormt een eenheid. Zij heeft een universeel karakter, doordat ze de mogelijkheid biedt niet alleen alle werkelijke, maar ook alle mogelijke gestalten, vormen, ruimtelijke configuraties en quantitative verhoudingen te construeren. Wat niet op rechtstreekse wijze wiskundig bepaald kan worden, kan misschien langs omwegen benaderd worden. Het is immers evident, dat er geen kwalitatieve inhouden zijn zonder vormen en geen vormen zonder inhouden. Indien het voorts waar is, dat alle gebeurtenissen in de stoffelijke kosmos onderling in oorzakelijke relaties staan, dan moeten ook de kwaliteiten aan oorzakelijke wetten onderworpen zijn.

Heeft men eenmaal deze stellingen als waar erkend, dan is het verleidelijk nog een stap verder te gaan en een nieuw postulaat te formuleren. Men zal dan theoretisch veronderstellen, dat *iedere verandering van de kwalitatieve inhouden op de een of andere wijze door veranderingen van vormen veroorzaakt is*. Let wel, wij hebben met een *postulaat* te maken, waarvan de inhoud noch op zichzelf evident noch langs een andere weg bewezen is. Toch aanvaarden wij heden ten dage deze vooronderstelling zonder meer. Wij vinden het vanzelfsprekend, dat datgene, wat wij als kleur, klank, temperatuur of zwaarte waarnemen, 'in werkelijkheid' ethertrillingen, luchtrillingen, moleculaire trillingen of gevolgen der zwaartekracht zijn. Dank zij Galilei heeft de waargenomen wereld een mathematische index gekregen; hij heeft een methode ontdekt om de universele waarheid exact te beschrijven. Zodoende heeft Galilei als het ware de leefwereld – of de natuur van de voorwetenschappelijke ervaring – een kleed gegeven, dat haar goed past. 'Het past haar goed'; dit betekent niet meer en niet minder dan: *de fysische natuur leent zich tot een dergelijke beschrijving*. De successen van de natuurwetenschappen bewijzen dit. – Zij doen ons echter vergeten, dat wij slechts met een methode te doen hebben en met een op deze methode steunende consequente beschrijving. Nogmaals: deze beschrijving is vergelijkbaar met een kleed, waarvan de stof geweven is uit begrippen en denkdingen. De natuurwetenschappelijke descriptie is, zoals Husserl het uitdrukt, een 'Ideenkleid'.¹ Sedert de Renaissance en de Aufklärung zijn we echter gewend dit kleed als de persoon zelf te beschouwen. Wij noemen dat, wat een geniale wetenschappelijke constructie is, 'ware natuur' en 'objectieve werkelijkheid'. Dit laatste is echter een vergissing; het is duidelijk, dat deze vergissing de wortel vormt van wat wij in een ander verband als de objectivistische geesteshouding hebben gekarakteriseerd.