

FENOMENOLOGIE
EN
EMPIRISCHE MENSCHENKUNDE

*Bijdrage tot een nieuw ideaal
van wetenschappelijkheid*

Door
PROF. DR. S. STRASSER

OCR versie 1.0
Een herdruk van de derde druk uit 1970
in het kader van het 100 jarig
jubileum van de
Radboud Universiteit Nijmegen

Jan Sterenborg
2024

INHOUD

VOORWOORD

VOORWOORD BIJ DE DERDE DRUK

EERSTE ONDERZOEK OP ZOEK NAAR EEN DERDE WEG

1. *inleiding in de probleemstelling* 15

Wat is empirische menskunde?

'Geesteswetenschappen' of 'menswetenschappen'?

Menskunde en natuurkunde

Het antropologisch dilemma

De aporie der vrijheid

De doelstelling als aporie

II. *De 'eerste weg': Het Objectivisme* 2

Technici en theoretici

Het 'wetenschappelijk apparaat'

Vrijheid tussen haakjes

Gesuspendeerde doelstellingen

De objectivistische reductie

Wat is 'objectiviteit'?

Het beginsel van verifieerbaarheid

Het gereduceerde universum der wetenschappen

III. *Kritiek op het Objectivisme* 31

De eenheid der wetenschappen als filosofisch probleem

De taal geen neutraal systeem van tekens

Geen dwingelandij der methode

De dubbelzinnigheid der 'behavioristics'

Conclusie

IV. *De 'tweede weg': Het absolutisme der vrijheid* 36

Het zoeken naar een 'tweede weg' als reactie

Sartre's bewustzijnsbegrip

Zelfaanwezigheid geen zelfkennis

Polariteit

Negativiteit

'Nietheden'

Vrijheid

Sartre's idee van een existentiële psychoanalyse

'Verstehen' als vatten van het transcendente doel
Postulaten der existentialistische menskunde
Het existentiële ontwerp
Existentialistische en psychoanalytische menskunde
Existentialistische contra psychoanalytische menskunde

V *Kritiek op 'het absolutisme der vrijheid'* 49

Twee soorten kritiek
Wat is een situatie?
Wat is 'vóórontlogisch begrijpen'?
Het onmenselijke bewustzijn
Conclusie

VI. *Voorlopige bepaling van richting* 62

Le monde philosophique casse
Een typische polemieek
Discussie zonder denkinspanning
Typische dubbelzinnigheden
Voorlopige onderscheidingen
Programmatistische grondgedachten
Op weg naar een fenomenologische filosofie

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'
Een subjectivistische interpretatie van Husserl
Jeanson's verwerping der objectiviteit
Het subjectivisme als skepticisme
Objectivisme en Objectiviteit
Au delà du scientisme et de l'antiscientisme
Twee betekenissen van 'Leefwereld'
'Buiten wetenschappelijke wereld' of 'buitenwetenschappelijk niveau'?
Problematiek van de 'Eigenheitsphäre'
'Waarnemen' en 'waarnemen als '

II. *Objectivering en objectiviteit* 80

Het ontstaan van het ding-object
Drie objectiverende prestaties

Skepsis aangaande de taal
Betekenis van de objectivering
Onthullende ervaring, ontsluitende dialoog
Aangewezenzijn
Grondbegrip der objectiviteit
Objectiverende praxis

III. *De leefwereld als primitieve wereld* 92

De objectiviteit van de primitieve mens
Natuur niet het geheel der 'objecten'
Eenheid van cultuur en natuur
Kosmische en maatschappelijke orde
Het mythische wereldbeeld
Mythische tijd
Coïncidentia oppositorum

SECTIE B. UNIVERSELE OBJECTIVITEIT

I. *De wetenschappelijke Aufklärung* 102

Ontbinding der leefwerelden
Historie contra prehistorie
Het proces der universalisering
De wetenschappelijke Aufklärung
De tweevoudige dialectische functie der Aufklärung
Terugtocht der doxa
Mythos, godsdienst, mythologie
Universele theorie contra perspectivisme der leefwerelden
Wetenschappelijk 'feit' en verifiëring

II. *Feit en methode in de natuurwetenschappen* 112

De methode der idealisering
Idealisering van de natuur
'Formen' en 'Vüllen'
De constructie van het natuurwetenschappelijke feit
In de ban van het cijfer
Pseudo exactheid

III. *Feit en methodische idee in de empirische menskunde* 121

Intuïtieve typologieën in de natuurkunde
Oriëntatie punt voor het menskundig onderzoek
Het 'feit' fundamentele notie

Isoleerbaarheid van het 'feit'
Onveranderlijkheid van het feit
'Afstandelijkheid' van het feit
'Feit' en 'methodische idee'
Het feit kunstmatig verkregen evidentie
Natuurkundig feit menskundig feit
Formele methodische ideeën op het gebied der menskunde
Max Weber en het godsdienst sociologische feit
Wat is een 'inhoudelijke idee'?
Künkel en het karakterologische feit
Zelfoverschatting der 'orthodoxieën'
Afwijzing van idealisme en conventionalisme
Conclusie

IV. *De eigen aard van de empirische menskunde:
het dubbele spoor van het menskundig onderzoek* 138
Analyse van een testsituatie
De methodische idee van Rorschach
Casuïstiek als methode
Vergelijkbaar maken
Feiten met zin

V. *De eigen aard van de empirische menskunde: het menskundig onderzoek als
ontmoeting* 143
Subject-object of subject-subject?
Subjecten of automaten?
Wat is een ontmoeting?
Ontmoeten en zich laten ontmoeten
Tweetaligheid
Kunstmatig, maar niet gekunsteld

VI. *Problematiek van het 'Verstehen': de voorwetenschappelijke intuïtie* 151
Het einde van de niet geïnteresseerde toeschouwer
De begrijpende getuige
Wat is vóórwetenschappelijke intuïtie?
De empiristische reductie is niet door te voeren
Operationalistische schijndefinities
Schaduwzijden van de empiristische reductie
Fundamentele vormen van voorwetenschappelijke intuïtie
Verstaan en misverstaan
Omweg of uitgangspunt?

VII. *Problematiek van het 'Verstehen': hypothese en interpretatie* 167

Intuïtie en interpretatie

De hypothese

De begrijpende interpretatie

Expliciet en impliciet 'navoelen'

VIII. *Problematiek van het 'Verstehen': de visie.* 174

Onmisbaarheid der 'visie'

Drie vormen van 'Verstehen'

Verstaan van het verstaan

De taal der feiten

Aan de grens van de 'tweede objectiviteit'

De boom der wetenschap

SECTIE C. WETENSCHAP EN WIJSHEID

1. *Kritische beschouwingen over de wetenschappelijke Aufklärung: falende universaliteit* 183

Gemeenschap van specialisten

De Babelse situatie

Ontstaan van de Babelse situatie

Versplinterde waarheid

II. *Kritische beschouwingen over de wetenschappelijke Aufklärung: naïviteit van het sciëntisme* 189

Sciëntisme

De 'tweede naïviteit'

De axiologische naïviteit

De existentiële naïviteit

De metafysische naïviteit

III. *Kritische beschouwingen over de wetenschappelijke Aufklärung: crisis van de 'tweede objectiviteit'* 197

De resignatie der specialisten

Functieverlies van de moderne wetenschap

Behoeftige wetenschap

Het vrije spel der 'wereldbeschouwingen'

Activiteitsneurose der wetenschap

IV. *Mogelijkheid en noodzakelijkheid van een derde vorm van objectiviteit* 203

Drempelsituatie van de moderne wetenschap

Metafysische implicaties van de 'visie'

De vraag naar de zin van de wereld

Wat is zin?

Zin, onzin, zinloosheid

De wereld als horizon van zin

Ambivalentie van de wereld

Vóórzin en betekenis

Waarom Metafysica?

Drie niveaus van objectiviteit

Vrijheid en gebondenheid van het filosoferen

Precair gesprek

V. *Menswetenschap en filosofie* 223

Oude vooroordelen

'Discretie' in de plaats van 'resignatie'

Universele theorie of hermeneutica?

Noodzakelijkheid van het filosofisch pluralisme

'Liebender Kampf'

Filosofisch pluralisme en hermeneutische horizon

Filosofisch geïnteresseerde empirici empirische onderlegde filosofen

Blik in de toekomst

DERDE ONDERZOEK

FENOMENOLOGIE EN EMPIRISCHE MENS KUNDE

1. Dialectische fenomenologie 239

Historische inleiding in de problematiek

Wat is fenomenologie?

Het hermeneutisch karakter van de fenomenologische wijsbegeerte

Het intuïtief karakter van de fenomenologische wijsbegeerte

Grenzen der intuïtie

Het dialectisch karakter van de fenomenologische wijsbegeerte

Dialectiek als Dialoog

II. *Crisis der evidentie* 252

De twijfel van Merleau-Ponty

Formele en intuïtieve evidenties

Ervaring, intuïtie, evidentie

Radicalisering en overwinning van de relativistische twijfel
Oerevidenties
Opheffing der natuurlijke evidenties door middel van de dialectiek
Conclusie

III. *Op de grens van wijsgerige en empirische menskunde* 267

Bijdrage van de fenomenologie tot de empirische menskunde
Bijdrage van de empirische menskunde tot de fenomenologie
Een existentiële filosofische objectie
Het eindigheidsaspect van de menselijke vrijheidsbeoefening
Het 'terugbetrokken' zijn van de menskunde op zichzelf
Relatieve algemeenheid en noodzakelijkheid
De grensstrook

IV. *Dwaalwegen van de fenomenologie* 283

Gemis aan waarheidsethos
Fenomenologisch impressionisme
Suggestie als 'Fenomenologische methode'
'Literaire' fenomenologie
Verantwoorde synthese

V. *Hoe is empirische menskunde mogelijk?* 290

VI. *Hoe is empirische menskunde op fenomenologische grondslag mogelijk?* 294

Zuivering der empirie
Opheffen als beperken
Opheffen als bewaren
Opheffen als verheffen
Naar een nieuw ideaal van wetenschappelijkheid

NAWOORD BIJ DE DERDE DRUK 301

Noten 316

Personenregister 333

Zakenregister 336

Geraadpleegde literatuur 340

VOORWOORD 1961

Het was tijdens de verdediging van een historisch proefschrift: in de loop van de gedachtewisseling 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 een 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 overgangsschakeringen bestaan. Toch zijn de verschillende compromis oplossingen 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 aanleiding gezien mijn kritische beschouwingen te wijzigen. Zij hebben betrekking op de existentiële 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 1970

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

VOORWOORD BIJ DE VIERDE OCR 1.0 DRUK 2024

Een herdruk van de derde druk leek mij noodzakelijk, vandaar deze OCR 1.0 druk. Een afwijkende strategie werd gekozen om de inrichting van de tekst meer ruimte te geven. Vandaar dat de bladzijdenummering als gebruikt in de derde druk is overgenomen in de tekst. Dit is zeer ongebruikelijk maar gegeven de omvang van het werk van Stephan Strasser een noodzakelijke daad. De getallen in de tekst aan de rechter en linker kant verwijzen naar de originele pagina van de derde druk. Zodoende konden de originele verwijzingen in de inhoudstabel, het namen register, het zaken register en de noten gehandhaafd blijven. Het is even wennen maar het went. Deze OCR uitgave is ook gedaan i.v.m. het 100 jarig jubileum van de Radboud Universiteit Nijmegen ter ere van een groot man en zijn werk Stephan Strasser.

Jan Sterenberg

Arnhem 2024

EERSTE ONDERZOEK
OP ZOEK NAAR EEN DERDE WEG

I INLEIDING IN DE PROBLEEMSTELLING

WAT IS EMPIRISCHE MENSKUNDE?

15

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.' 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 zoets 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*²; en ze kunnen steeds minder de diensten ontberen van die andere wetenschap, die de mens beschouwt als drager van typische sociale rollen: de *sociologie*³. 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.

15-16

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'?

16

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.

16

MENSKUNDE EN NATUURKUNDE

17

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 a 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 anti dualistische 'ganzheitliche' zienswijze voortvloeit. Doordat namelijk 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. Dat wil zeggen 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.

18

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 zetten²

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 namelijk 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 bijvoorbeeld 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?

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 bijvoorbeeld 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

19

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 bijvoorbeeld een esthetische waarde onvergelykbaar met een politieke, terwijl deze op haar beurt niet met een religieuze waarde in één adem genoemd kan worden?'

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?

20

De bange vraag naar de *objectiviteit* van het menskundig 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.

1. Zij houdt ten eerste verband met het terug-betrokken-zijn van het menskundig onderzoek op zichzelf;
2. ten tweede met de onmogelijkheid om een absolute vrijheid empirisch te benaderen;
3. 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

21

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 uitsluitsel 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 zelfbeperking 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 researchtechniek 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.

22

Wij vinden ze in talrijke handboeken, die inleidingen tot en richtlijnen voor het researchwerk 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'

22

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;
2. 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';
3. 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 wiskunde 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 researchtechnieken alsmede de interpretatie- en controlemethoden, 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.

22-23

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 zodanige 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.

23

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. godsdiensthistorisch 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 eineührung 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 bijvoorbeeld E. C. Tolman er toe een van zijn werken ² 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,' de exterioriteit van het subject ten overstaan van het object der wetenschappelijke kennis gewaarborgd.

24

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

24

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 acts . . . ' verzekert de behaviorist B. F. Skinner.' 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 'loochenen'; (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 begrip-systeem 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

25

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. Maclver 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 Maclver 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 Maclver. 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 model-

wetenschap 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 opgevat - 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.

26

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.

Dat wil zeggen, dat de reductie hier bestaat in een soort suspensie van het oordeel, niet in de zin van de 'ἐποχή' der oude Griekse skeptici, maar in een moderne methodische zin.

De objectivistische geleerde denkt er namelijk niet aan de 'werk-elijkheid' der vrijheid, der motivering, der waardebeoordeling, 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 Maclver'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 'methodenmonisme' tot gevolg,² 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'?

26

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

27

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.

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

28

Volgens dit criterium bestaan er slechts drie soorten wetenschappen waarin zinvolle oordelen geveld kunnen worden:

1. de ervaringswetenschappen, voorzover ze op exacte observaties berusten,
2. de wiskunde en
3. de 'filosofie'.

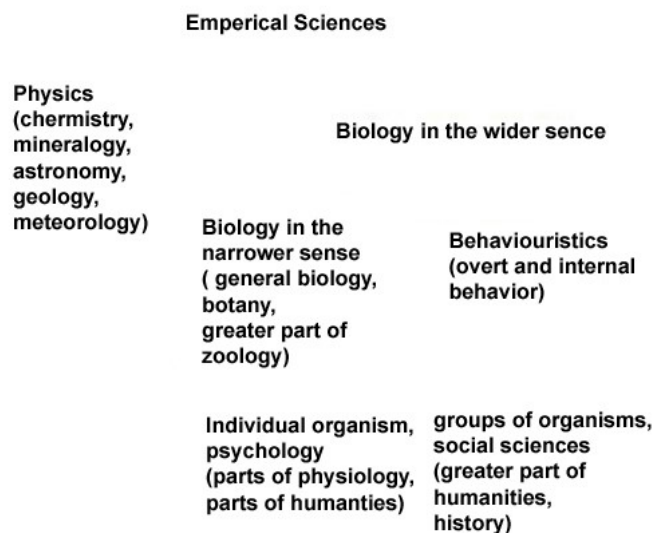
De filosofie, die Ayer bedoelt, heeft echter slechts tot taak 'to clarify the propositions of science by exhibiting their logical relationship and by defining the symbols which occur in them'.² Daaruit blijkt dat in de geest van Ayer van de mens slechts als object sprake kan zijn. Hij is object van op 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'.

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*', waar toe behalve de algemene biologie ook de plantkunde en het grootste deel der dierkunde zouden behoren, ende '*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

29



Carnap noemt de wetenschap van het individuele gedrag *psychologie* en rekent daartoe behalve een deel der fysiologie ook een deel van de geestesverwantenschappen ('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 onder andere 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 rechtsvormen etc. op het niveau en binnen de horizont 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 hebben 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 chimpanseé 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.

30

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 'ver-talen'. 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 31
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 zinvol 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 31
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.

32

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

32

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

32-33

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 publicaties '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'

33

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 voornaamste 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

33-34

De situatie is niets anders dan een complex van fysiologische prikkels.' Meer nauwkeurig gesproken: de situatie is het geheel van fysiologische 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 labirint. 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 tolereert. 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

34-35

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

35

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 begrippensysteem, 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 'TWEDE WEG': HET ABSOLUTISME DER VRIJHEID

HET ZOEKEN NAAR EEN TWEDE WEG ALS REACTIE

36

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.

36-37

De existentiële filosofen daarentegen vestigen de aandacht op de mens als uniek individu, dat zijn bestaan zelf in handen neemt, dat op grond van zijn onvergelijkelijke 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: wiskundige vergelijkingen te beschrijven en te voorspellen. De existentie-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 existentie-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 existentie-filosofieën; maar zij zegt ons bovendien niet, waarin de 'tweede weg' bestaat. Wij stoten hier inderdaad op een aanzienlijke moeilijkheid. De meeste existentie-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 Universalwissenschaften'.² Maar juist Jaspers twijfelt aan de mogelijkheid van een 'tweede weg'.

37-38

De belangstelling voor 'het existentiële' is weliswaar de geheime stuwkracht van het psychologisch 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 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 'leder 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 'bewustzijns-toestanden'.

38-39

Een waargenomen tafel b.v. bevindt zich dan ook op geen enkele 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

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'.

39-40

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

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

40

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?

41

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'

41

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' ('négatités'). Beperken wij ons tot de ene 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

42

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. Overal 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 absolute 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 worden.

42-43

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'.' 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

43

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

43-44

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

44

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 existentieën. 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 MENSCHENLEERDE

44

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 'behoeften', '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.

45

Het tweede postulaat bestaat daarin, dat de akt, die het persoonzijn 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 bij 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

45

Hiermee is reeds gezegd wat het uitgangspunt zal vormen van de Sartrianse menskunde: *het existentieel 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 grillig 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.

46

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 existencialistische 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

46

Hier toont zich de verwantschap tussen de existencialistische en de psychoanalytische antropoloog. Hun methode is analoog. Zoals de psychoanalyticus, zo moet ook de existencialistische 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 empi-

risch 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'.

47

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 MENSCHENLEER 47

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'.

47-48

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.

48

V. KRITIEK OP 'HET ABSOLUTISME DER VRIJHEID'

TWEE SOORTEN KRITIEK

49

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 existentiefilosofie 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 existentiefilosoof. 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.

49-50

Immers wij hebben 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

50-51

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 ontwikkelings-psycholoog zal op bepaalde ambivalente ervaringen wijzen, b.v. op de vader-figuur 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 bepaalbare gegevens. De figuren van de gestalt-

psycholoog, de vader-zoon relatie, 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 bepaalbare 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

51

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 bewust-zijn . . .', 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*.

51-52

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.'

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.

52-53

Principieel moet echter gezegd worden, dat de empirische 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 'creëer', 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 'VÓÓR-ONTOLOGISCH BEGRIJPEN'?

53

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.

53-54

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 intellectuelles* 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 particulières'.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.

54-55

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 Genet². 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. Ziehier 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 pensionaat 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.

55-56

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 onverant-

woord 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.

56-57

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 begrijpelijk 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

57

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 existentieën 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.

57-58

Dit is nochtans 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 exstatische de l'esprit... apparaît comme un être brisé....'⁴

De 'deductie' door Sartre van één bewustzijn uit het bewustzijn moet als mislukt worden beschouwd.

58-59

Met betrekking tot het tweede deel van bovenvermelde vergelijking, de bewering nl., dat '*een* bewustzijn' 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 vermoeidheid 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 translucid, 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.

59-60

Dergelijke vergelijkingen beantwoorden aan het prometheisch 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 'vereindelijkt'. Hij zou moeten beginnen met de mens, zoals hij zichzelf ervaart.

CONCLUSIE

60

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'.

60-61

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 CASSE

62

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 aanbrenge 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 la 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 polemie, 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 denkexperiment 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 'beproevede methoden' kunnen staven.

62-63

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 tenslotte 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 'scientific's met hun methodologisch harnas nogal plumpe 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

63

Discussies als de bovengeschetste zijn sedert enige decennien 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.

63-64

In het kamp der 'scientific's, 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 'scientific's 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 iede-

re 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 grondbegrippen te doordenken.

TYPISCHE DUBBELZINNIGHEDEN

64

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.

64-65

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

65

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.

65-66

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 kennis-theoretische 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 ontaardingsverschijnsel is van een op zichzelf be-*

schouwd prijzenswaardig *streven* naar intersubjectief geldige waarheid, d.w.z. naar *objectiviteit in de zin van vrijheid van vooroordelen*.

PROGRAMMATISCHE GRONDGEDACHTEN

66

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.

66-67

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 bijvalsbetuigingen 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 namelijk dat de menselijke vrijheid bepaalde vormen van gebonden-zijn niet uitsluit. Slechts nadat dit vrijheids-begrip 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

67

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 dienaangaande 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.

67-68

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.

SECTIE A
DE OBJECTIVITEIT VAN DE LEEFWERELD

I. DE LEEFWERELD ALS FUNDAMENT VAN HET
WETENSCHAPPELIJK DENKEN

HUSSERL'S 'LEBENSWELT'

71

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 cultuurproducten, 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 ervan geschiedt op 'subjectief-relatieve wijze', en het zo tot stand gekomen waarnemingsoordeel vormt op zijn beurt een premisse voor verdere natuurwetenschappelijke conclusies.²

71

72

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 onderzoekingen 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 'vergeessene Sinnesfundament der Naturwissenschaft'*.¹

EEN SUBJECTIVISTISCHE INTERPRETATIE VAN HUSSERL

72

Deze gehele gedachtegang 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 geliebt. 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 'zinverleningen' door de verschillende 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

73

Laten wij deze zienswijze aan de band 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 allerminst. 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

73

Het lijdt geen twijfel, wat Husserl zelf zou zeggen, indien hij de gelegenheid had deze tekst te lezen: hij zou de gedachtegang 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

74

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'?

74

Op een gegeven ogenblik merkt Jeanson op: '... par le langage encore et dans notre discours, nous manquons notre expérience de nous-mêmes 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 mogelijksvoorwaarde 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 - horrible 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'ANTISCIENTISME

75

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 vorweg bestimmt durch den Kontrast zur Idee der Wahrheit des vor und ausserwissenschaftlichen 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 onbewoonbaar zal zijn. Het is waar: de leefwereld is het rijk der meest oorspronkelijke evidenties.² Husserl concludeert daaruit echter allerm minst, dat de in de oorspronkelijke klaarblijkelijkheid 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'

75

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.

76

'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 Husserlteksten 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 doxa*, het traditionele geloof, de overgeërfde overtuiging laten leiden, en niet nog niet door de *επιστήμη*, het kritische weten, dat, tengevolge van zijn kritisch zelfbewustzijn, aanspraak maakt op universele geldigheid.

76

'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 niet-wetenschappelijke wijze gegeven werkelijkheid zo duidelijk van de wetenschappelijke onderscheiden, dat ze een geheel vormt? Denken wij aan het percipiërende en appercipiërende 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.

77

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 'EIGENHEITSSPHARE'

77

Onze kleine correctie op Husserl's filosoferen was allerm minst 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 hier van 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.

78

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 zon der 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.

78

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 geestelijkesymbolen. 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.

79

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, zo als 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.

79

II. OBJECTIVERING EN OBJECTIVITEIT

HET ONTSTAAN VAN HET DING-OBJECT

80

Zien is dus altijd zien van betekenissen (Buytendijk). Daarbij is dit 'zien van betekenissen' allerm minst een denkoperatie, een introjectie of een analogiere-denering. Er is wel degelijk sprake van waarnemen. Ieder kind is tot een dergelijke waarneming in staat. Wanneer het zich verstoopt, 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 angstaanjagend bijtend wezen.

Het kind ervaart dus, dat één en hetzelfde voor de één een schuilplaats is en voor de ander een misleider; voor de 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.

80

81

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

81

Toch bestaat er zowel op het buitenwetenschappelijke niveau als ook in de leefwerelden zoets als objectiviteit. Dit is een waarheid, die ook Husserl niet helemaal vreemd was. Slechts de 'Eigenheitssphäre' 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 blösen δόξα. Im ausserwissenschaftlichen 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.

82

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, dat gene, 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.

82

83

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.

83

84

Het betekent, dat voor een kind een 'locomotief en een 'hooggebergte' geen realiteiten waren, indien ze niet door andere personen door middel van klank-symbolen 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 onderzoeken aan het licht worden gebracht. Anderzijds is het niet mogelijk, dat wij, de leden van een 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 medesubjecten 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.

84

85

Van doorslaggevend 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 dingobject 'ontstaat'; iets 'wordt voor ons tot werkelijkheid'. Nu rijst de principiële vraag, hoe deze zinswendingen moeten worden verstaan.

85

86

'Ontstaat' het ding voor ons, doordat het via zintuigprikkeling, 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 'Leibnizian tradition'.¹ De redenen hiervoor hebben wij uiteengezet. Wij hebben ons er van overtuigd, dat de prikkelmythologie 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 ervaren. 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'.

86

87

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', 'ont-sluiert'. 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 toegesproken. 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.

87

88

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.

AANGEWEZEN-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 zijnden. Naar anderen luisterend vergelijkt de mens zijn ervaringen met die van anderen. In de dialoog wordt het gemeenschappelijk ervaren ontsluitend als het identieke zijnde, dat verschillende 'zijnden' 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.

88

89

Zij liggen ten grondslag aan de orde van de continue 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 wetenschappelijkapparaat (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 (*prudencia*), die men gewoonlijk 'objectiviteit' noemt.

Ziehier het grondbegrip der objectiviteit. Objectiviteit als houding is de - tenminste impliciete - erkenning van de menselijke eindigheid en behoefteigheid ten opzichte van het Zijn.

89

90

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 laatst genoemde wezenstrek. Begrippen, voorstellingen, opvattingen bestaan op dit niveau niet voor hem die begrijpt, voorstelt en opvat, hebben wij geconstateerd.

90

91

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 tevreden stelt 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.

91

III. DE LEEFWERELD ALS PRIMITIEVE WERELD

DE OBJECTIVITEIT VAN DE PRIMITIEVE MENS

92

Nu is het ogenblik gekomen, waarop de beschrijving van het buiten wetenschappelijke 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 decennien 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 'hineininterpreteert' 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. Willen 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.

92

93

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'

93

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 Noord-Amerikaanse 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 volksstam 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 vruchtbaarheidsriten 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 eskimo-vrouw 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.

93

94

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

94

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 natuur gebeuren noemen, merkt Claude Lévi-Strauss op.⁴

94

95

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 'bewoond' 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 bezien, juist en doelmatig. Dat dergelijke krachten bestaan, schijnt door zijn ervaring bevestigd te worden. Immers zijn voorvaders en vaders hebben steeds dergelijke rituelen 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

95

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

95

96

Van Baaren citeert een uitspraak van de in Labrador levende Naskappis: 'Van over grootouders tot achterkleinkinderen zijn we slechts knopen in een touw'.¹ Het individu weet zich zodoende opgenomen in een boventijdelijke 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 Selbstbewahrung 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 begeleidend 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 latmuls (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.

96

97

Het is waar, wat Lévi-Strauss beklemtoont, dat deze beelden veelal symboolkarakter 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 wetenschaps-beoefenaar en filosoof met name zal de begeleidend 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 apperceptie 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

97

98

Op analoge wijze spreekt Mircea Eliade van 'Le mythe de l'eternel retour'¹ en Paul Radin van een in de oertijd ingestelde onveranderlijke orde.² Van Baaren drukt de zelfde 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 archaïsche 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 Lee wereldlijke 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 cultusgemeenschap; 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 voor-beeldkarakter 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.

98

99

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 bij beschouwt zelfs de grotere invloed van de 'culturele stilering' 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 wereldapperceptie 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

99

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 oertijd, de natuur van zijn heemwereld en een bepaald systeem van symbolen om dit alles uit te drukken.³ Vandaar dat het subjectivisme in - de boven omschreven 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?

99

100

En is het oorspronkelijk zich-verbonden-weten met de beslissende 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 coincidentia 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 een 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 ene waarheid nu definitief van elkaar verwijderd? Moeten zij gescheiden blijven? Is de moderne mensheid gedoemd voor altijd door de scheiding verward, ontredderd, beangstigd te worden? En zo niet: kan het verscheurd-zijn van de menselijke waarheid overwonnen worden door een eenvoudige terugkeer naar de 'natuurlijke toestand'?

100

101

Deze vraag zouden wij in het volgende willen beantwoorden met betrekking tot de twee eerst genoemde elementen: de fysische en de metafysische waarheid.

SECTIE B UNIVERSELE OBJECTIVITEIT

1. DE WETENSCHAPPELUKE AUFKLÄRUNG

ONTBINDING DER LEEFWERELDEN

102

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.

102

103

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

103

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 lokale tradities en overtuigingen; ze dwongen hen tenminste gedeeltelijk de oneindig wijder horizon van een wereldrijk tot de hunne te maken.

103

104

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 oerwouden, 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.

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 zinnig 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, gezien van het standpunt der moderne astronomie, doortrokken is van mythische denkmotieven.*

104

105

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 bovenationale 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 ieder een 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 voltrekkende geweldige verandering manifest; dan kan men haar met de vinger aanwijzen. Dergelijke historisch aantoonbare 'stroomversnellingen' in het proces der universalisering der theoretische overtuigingen zullen we in het vervolg beschouwen als tot de 'wetenschappelijke Aufklärung' behorend.

105

106

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 mensheids-geschiedenis een andere inhoud kan hebben, zonder daarom dubbelzinnig of meerzinnig te zijn.

DE TWEEVOUDIGE DIALECTISCHE FUNCTIE DER AUFKLÄRUNG 106

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 leef-wereld 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, ontreddeering en skepticisme, hebben wij vastgesteld.

106

107

Deze geestestoestand is niet het gevolg der Aufklärung, maar een van haar motieven. In feite is iedere Aufklärung een grootse poging de ontreddeering 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 bezielde 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 ingeboet.

107

108

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

108

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 denkwaardige 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.

106

107

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 onderzoekingen stelselmatig buiten beschouwing worden gelaten. Wij beperken ons tot het aanduiden van het punt, waar de godsdienst uit de mythos voortspruit en zich van de mythos verwijderd.

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 'mythologieën'. Deze mogen nu diepzinnig zijn, origineel, boeiend, interessant, leerzaam, bevallig, schoon; hun auteurs mogen vervuld zijn van bewondering voor en verlangen naar de ongereptheid 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 te niet 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 mensheid van de 20e eeuw nuchter en moedig moet aanvaarden; het is een 'existentiaal' (Heidegger) van het moderne mensdom.

109

110

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 band van befaamd Aristotelisch voorbeeld verduidelijken. Is het waar, dat de steen, die valt, naar zijn natuurlijke plaats tendeert? 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.

110

111

De nieuwe theorie moet bestand zijn tegen opwerpen, 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

Waaraan 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.

111

II. FEIT EN METHODE IN DE NATUURWETENSCHAPPEN

DE METHODE DER IDEALISERING

112

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 land meetkunde 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, oriëntatie punten te vinden, die onderling onafhankelijk en relatief onveranderlijk zijn.

112

113

Onze geodeet zal dus in de Herakleitische 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 door lopen 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 methoden het subject uit de natuur te verbannen.

113

114

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, als mede 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 gegevens. 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 mathematische 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?

114

115

De wiskundig-meetkundige 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, luchttrillingen, 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.

115

116

DE CONSTRUCTIE VAN HET NATUURWETENSCHAPPELIJK FEIT

Van Husserl's interpretatie van de geschiedenis der mensheid en de historie der wetenschappen moeten wij terugkeren tot ons uitgangspunt. Wij zijn nu voldoende voorbereid om de vraag te beantwoorden, die we aanvankelijk hebben gesteld. In hoever en met welk recht spreken we van de constructie van het 'feit' op het gebied der natuurwetenschappen?

Onze algemene karakterisering van het 'feit' is hierop ongetwijfeld van toepassing. In de natuurwetenschappen immers leiden slechts die ervaringen, die langs een bij voorbaat bedachte weg verlopen, tot 'factual knowledge'. Deze zeer algemene typering moeten wij echter in het licht van de voorafgaande analyses aanvullen.

Van welke aard zal de bij voorbaat uitgestippelde weg zijn? De ervaring wordt blijkbaar pas dan tot natuurwetenschappelijke ervaring, wanneer ze een regelmatige opeenvolging¹ van verschijnselen tot voorwerp heeft, die zich in de taal der formeel idealiserende wetenschappen die der logica, logistiek, wiskunde etc. laat beschrijven. Daarom moet de natuurwetenschappelijke ervaring georganiseerd worden; daarom is een wetenschappelijk apparaat onmisbaar; want slechts binnen het kader van dit afgebakende en gestructureerde veld van ervaringen kan de beoefenaar van een natuurwetenschap 'feiten' vaststellen.

Het is dus niet juist wat Moritz Schlick beweert: 'dasz die Erkenntnis im Leben und in der Forschung *in irgendeinem Sinne* mit der Konstatierung von Tatsachen beginnt, und dasz 'Protokollsätze', in denen eben diese Konstatierung geschieht, in demselben Sinne am *Anfang* der Wissenschaft stehen'.² De hele onvruchtbare discussie tussen Schlick, Neurath, Carnap en Popper³ over het wezen der zogenaamde 'Protokollsätzen', wijst er op, dat de vertegenwoordigers van de Wiener Kreis een belangrijk gegeven hebben verwaarloosd. De terminologie van Schlick overnemend zouden we zeggen, dat eerst moet uitgemaakt worden, *in*

welke zin er gesproken zal worden; dan pas is er sprake van een *observatie*, een *vaststelling* en niet slechts van een waarneming; slechts dan kan er een '*protocol*'- in de zin van een 'wetenschappelijk verslag' - worden opgesteld. Dit wordt tegenwoordig door talrijke empirici erkend. Helen Peak b.v. formuleert zes kritische vragen, die in verband met een wetenschappelijke observatie gesteld moeten worden; de eerste er van luidt: 'What *behavior* is to be *selected* and recorded in order to obtain the information required?'.⁴ Het is duidelijk dat, zolang men niet weet welk soort informatie men wenst, deze onmisbare selectie niet plaats kan vinden, en dat dan ook geen 'statement' en geen 'record' tot stand kunnen komen.

116

117

Wij concluderen uit onze analyses van de ervaring in de leefwereld,¹ dat de 'Tatsache' in de naïeve kennis in het geheel geen rol speelt, omdat hier geen behoefte bestaat de eigen bevindingen tegen kritische opwerpingen te verdedigen; dat verder de 'Tatsache' niet het eerste is, waarmee de wetenschapsbeoefenaar te maken heeft, dat veeleer reeds een wetenschappelijke vraag moet zijn gesteld, op dat de wetenschapsbeoefenaar feiten zou kunnen observeren.

IN DE BAN VAN HET CIJFER

De vierde vraag, die Helen Peak in verband met de observatie formuleert, luidt: 'Has an attempt been made to summarize what is observed in quantitative terms? Can a *score* be assigned,...'² De voorzichtige formulering van de schrijfster zal gewaardeerd worden door hem, die op de hoogte is van de problemen verbandhoudende met het menskundig onderzoek. Zij vraagt of een *poging* werd gedaan, de resultaten van het onderzoek in de vorm van een kwantitatieve idealisering te omschrijven. Zij acht het niet van huis uit zeker, dat het mogelijk is de gegevens van het onderzoek te formaliseren. Daardoor onderscheidt zij zich in haar houding van die 'scientifics', die menen dat een onderzoek waarin cijfers, en mathematische en logistische symbolen gebruikt worden eo ipso superieur is aan een ander onderzoek, waarin dergelijke tekens geen rol spelen. In hun geest is zelfs een observatie pas dan wetenschappelijk, wanneer haar resultaat in de taal van de natuurwetenschappen uitgedrukt kan worden; in het ander geval is ze 'subjectief', onnauwkeurig, inexact. Dit bijna religieus geloof in het cijfer is naar onze mening een bijgeloof.

PSEUDO-EXACTHEID

Het streven om ten koste van alles tot kwantitatieve resultaten te komen, leidt soms tot resultaten, die niet meer wetenschappelijk verantwoord zijn. Het volgende voorbeeld ontleen wij aan Hans L. Zetterberg's bekende publicatie: *On*

*theory and verification in sociology.*³ Zetterberg wil het nominale begrip 'the degree of rejection of deviates from society norms' omzetten in operationele definities.

'Operationeel' noemt hij die definities, die betrekking hebben op metingen en tellingen. Hoe geschiedt deze omzetting?

117

118

Zetterberg ziet hier helemaal geen moeilijkheid: '... we may select the proportion of laws requiring the death penalty, deportation and long prison terms (but not fines) to stand for the degree of rejection of deviates from society norms', schrijft hij.¹

Kortom het aantal wetten, dat in doodstraf, deportatie en lange gevangenisstraf voorziet, gedeeld door het aantal wetten, dat voor de desbetreffende maatschappij bepalend is, geeft de graad van repressie en gestrengheid weer, die in het kader van deze maatschappij heersen. Hier wordt inderdaad geteld, men komt tot een getal. Maar is er enige zekerheid, dat dit de 'degree of rejection' werkelijk aangeeft? Is het niet mogelijk, dat een wetgever, die het opleggen van zware straffen met veel restricties omringt, tot een groter aantal wetten komt waarin deze straffen vermeld worden, dan een wetgever, die de mogelijkheid van een drastisch toepassen van dergelijke straffen ruim wil openstellen? Zou ook een wetgeving met een oude traditie, waarin een harde strafpraktijk mild en menselijk werd, niet een groter aantal wetten, waarin strenge straffen genoemd worden, kunnen tellen, dan die van een jonge uit een revolutie geboren staat, waar met ijzeren hand geregeerd wordt?

Dit zijn een tweetal mogelijkheden. In feite wordt de verhouding die Zetterberg hanteert bepaald door een zo complex geheel van omstandigheden, dat niemand zeggen kan wat een volgens zijn methode gevonden getal zegt over een werkelijk bestaande 'degree of rejection'. Er wordt hier blijkbaar een schijn van exactheid gewekt, die in werkelijkheid op niets berust.

Gusdorf heeft gelijk wanneer hij opmerkt: 'Cette superstition du chiffre, revêtu d'un privilège explicatif radical, représente l'une des formes modernes de la magie'.² Wij zouden zelfs nog verder willen gaan: *binnen het kader van een bepaalde discursus kan de mathematische idealisering overbodig zijn of ontoereikend.*

Laten wij dit aan de band van een tweetal eenvoudige analyses aantonen.

De opmerking van een kind: 'Moeder je hebt me weer zoveel op mijn bord gedaan!' is op het voorwetenschappelijke niveau zonder meer begrijpelijk en zinvol. Er bestaan op dit niveau ook intuïtieve criteria, die Moeder in staat stellen uit te maken, of de kwantiteit aan voedsel inderdaad de gewone maat te boven gaat. Zij heeft daarvoor geen meting nodig. De geciteerde opmerking kan echter niet voor een natuurwetenschappelijk oordeel doorgaan. Er is immers geen observatie denkbaar, die over de waarheid of valsheid van het kinderlijke oordeel kan beslissen.

118

119

Ayer zou niet aarzelen in dit geval van een 'nonsensical statement' gewag te maken. Het zelfde oordeel, dat in de Umwelt van een bepaald gezin zonder meer zinvol is, mist om als wetenschappelijk te kunnen gelden, de nodige universele betekenis. Zou de opmerking van het kind luiden:

'Moeder, je hebt me zo-en-zoveel gram van deze spijs op het bord gedaan beantwoordend aan zo-en-zoveel calorieën!', dan zou de beoefenaar der natuurwetenschappen bevredigd zijn; want het laatste oordeel heeft betrekking op een feit in de zin van de natuurkunde.

De uitspraak: 'Hier is het warm' zal in de ogen van de fysicus geen genade vinden. Hij zal niet nalaten op te merken dat, wat de een 'warm' noemt, voor de ander 'lauwwarm' en voor de derde 'koel' is. De waargenomen warmte is echter een kwaliteit die langs omwegen in kwantiteit omgezet kan worden. Doet de aanwezige warmte energie het kwik in de thermometer tot 35 graden stijgen, dan hebben wij te maken met een 'Tatsache'. Alleen een dergelijk 'Tatsachenurteil' is relevant en zinvol voor de beoefenaar van de natuurkunde.

Gaan we nu nog een stap verder. Veronderstellen we, dat de opmerking: 'Moeder, je hebt me weer *zoveel* op mijn bord gedaan' door het kind in de vorm van een huilerig protest gemaakt wordt; veronderstellen we verder, dat de hoeveelheid eten niet op absolute wijze in grammen en calorieën bepaald, maar vergeleken met de leefgewoonten van een kind in dit gezinsmilieu gering is; dan kan de boven aangehaalde opmerking wetenschappelijk relevant zijn. Een kinderpsycholoog zal niet aarzelen uit deze en analoge verschijnselen conclusies te trekken. Hij zal feiten constateren; maar deze feiten zijn geen natuurkundige feiten.

De uitspraak: 'Hier is het warm' is eveneens geladen met zin, wanneer ze afkomstig is van een student, die zich in een drukke collegezaal bevindt en die

aan claustrofobie lijdt. Zij is in het bijzonder vol betekenis, wanneer de temperatuur niet alleen in graden uitgedrukt, maar vergeleken met de leefgewoonten van studenten in de desbetreffende Umwelt laag is. Deze betekenis is echter niet identiek met de inhoud van het oordeel; zij kan slechts onthuld worden binnen het kader van een psychopathologische en psychiatrische discursus. Daar geeft zij aanleiding tot observaties en tot het vaststellen van feiten. De verhoudingen liggen blijkbaar niet zo simpel als Ayer en andere vertegenwoordigers van het sciëntistische kamp het voorstellen.

119

120

Ten eerste is de vraag, of een oordeel zinvol dan wel zinloos is, mede afhankelijk van de discursus, waarin het geplaatst is; en deze discursus wordt op zijn beurt niet in het luchtledige gevoerd; hij speelt zich af op een bepaald niveau van de menselijke dialoog. - Verder is het niet zo eenvoudig uit te maken, welke fenomenen aanleiding geven tot observatie. Een en hetzelfde verschijnsel is voor de beoefenaar van de ene wetenschap onbelangrijk, voor de andere daarentegen bij uitstek vol betekenis; het kan in het ene geval verwaarloosd worden, in het andere tot de vaststelling leiden van belangrijke feiten. - Ten derde is de al of niet formaliseerbaarheid van een wetenschappelijk oordeel geen maatstaf voor de belangrijkheid van het desbetreffende oordeel. De diagnose 'Student X lijdt aan claustrofobie' is belangrijker, dan de vaststelling dat er in de collegezaal een temperatuur van 15° Celsius heerst, ook al wordt in het eerste oordeel geen gebruik gemaakt van algebraïsche symbolen. Het is derhalve onjuist te menen, dat een betoog pas dan wetenschappelijke allure heeft, wanneer het getallen bevat, statistieken, tabellen en berekeningen.

Dit mathematisch-statistisch apparaat is nuttig en zelfs onontbeerlijk, maar zijn functie zal op het niveau der menskunde veelal van dienende aard zijn.

Uit dit alles menen wij nog een vierde conclusie te mogen trekken: *het feit op het gebied der menskunde heeft een essentieel ander karakter dan het natuurkundige feit.* In hoever? Waarom? Hoe moeten wij dit essentieel verschil verklaren? - Hiervoor is een dieper gaande bezinning vereist op het begrip 'feit', zoals het in de menskunde gebruikt wordt.

120

III. FEIT EN METHODISCHE IDEE IN DE EMPIRISCHE MENSKUNDE

INTUÏTIEVE TYPOLOGIEËN IN DE NATUURKUNDE

121

Op het eerste gezicht schijnt de tendentie, de mathematisering en formalisering van alle oordelen zover mogelijk door te voeren, typerend te zijn voor het moderne wetenschappelijke leven in zijn totale omvang. Immers de mathematisch-logische methoden worden tegenwoordig in vele vakken toegepast, die rond de eeuwwisseling als 'descriptieve natuurwetenschappen' werden bestempeld.

Deze indruk is nochtans niet volkomen juist. Bij nader toezien blijkt, dat formalisering en mathematisering slechts daar worden toegepast, waar men ze nuttig acht. Een plantkundige b.v. aarzelt niet de structuur van een gewas als 'vlezige' vrucht of 'trosvormige' bloeiwijze te karakteriseren. Men moet hem niet naar de meetkundige formule van een 'tros' vragen. Hij kent ze niet en hij bekommert er zich niet om. Hij kan volstaan met een intuïtieve typologie. Waar het hem om gaat, is de verhouding met deskundigen op grond van een bepaald 'univers de discours', in casu dat van de botanici.

Analoge opmerkingen zouden met betrekking tot andere grensgebieden van de natuurkunde gemaakt kunnen worden. Vertegenwoordigers van de klinische vakken b.v. spreken over een 'etterig exsudaat', een 'motorische ataxie', een 'Parkinsontremor'. Natuurlijk kan er academisch over gediscussieerd worden of er een complex van wiskundige formules bestaat, die het mogelijk maakt de typische Parkinsonse schud- en sidderbewegingen exact te bepalen. Het is nochtans typerend, dat de medici bij hun klinische praktijk geen beroep doen op een dergelijk gedrocht van vergelijkingen. Toch is voor hen het optreden van bovengenoemde symptomen een belangrijk wetenschappelijk *feit*. - Het is dus waar, dat de vertegenwoordigers van de natuurkundige vakken bij voorkeur de methode der wiskundige idealisering toepassen. De weg, die Galilei heeft ontdekt, is en blijft voor hen de *via regia*.

121

122

Indien wij echter het begrip natuurkunde in zijn ruime betekenis nemen, dan constateren wij, dat er ook op het gebied der natuurkunde feiten bestaan, die niet door middel van formalisering en mathematisering worden beschreven.

De situatie op elk gebied van de menskundige empirie is niet identiek, maar analoog. De socioloog spreekt over een 'groep', de psycholoog over een 'emotie', de historicus over een 'revolutionaire beweging'. Geen van de drie denkt er aan de inhoud van zijn grond begrippen langs mathematische weg te bepalen. Pogingen, om deze begrippen streng te definiëren, worden zelden ondernomen. Waar het op aankomt is het wederzijdse begrip, dat onder de leden van een gemeenschap van onderzoekers bij het gebruiken van hun vak taal moet heersen. Het is waar, dat hier nog een en ander ontbreekt. Het elkaar verstaan bij het gebruik van fundamentele of descriptieve begrippen laat op het gebied der menskunde veel meer te wensen over dan op dat der natuurkunde. Terwijl men veilig kan aannemen, dat twee plantkundigen onder een 'trosvormige bloem' en twee medici onder een 'etterig exsudaat' precies hetzelfde verstaan, is dit bij twee psychologen, die over een 'emotie' spreken, lang niet zeker.¹

De invloed van bepaalde geestesstromingen, van 'scholen', nationale tradities en van ad hoc ontworpen persoonlijke begripsystemen werkt op het gebied van de menskunde veelal verwarrend.² Toch zijn dergelijke hinderlijke misverstanden accidenteel en niet essentieel van aard. Principieel bestaat er op het gebied van de empirische menskunde evengoed de mogelijkheid feiten te construeren. De beoefenaar van een menskundige wetenschap is bezield door een streven, dat vergelijkbaar is met dat van de eerste land meetkundige. Immers hij voelt eveneens de behoefte om in de Herakleïtische stroom der verschijnselen orde te scheppen. Hij kan hierin slechts slagen door relatief identieke 'oriëntatiepunten' te ontdekken en de verhouding van andere gegevens tot deze 'oriëntatiepunten' onderling zo nauwkeurig mogelijk te vergelijken.

Dank zij dit fundamentele streven is het geoorloofd te spreken van een algemene vorm, die de empirische wetenschap in al haar vertakkingen vertoont. De empirische theorie berust namelijk op de typische correlatieve verhouding tussen twee fundamentele begrippen: *methode* en *feit*.

122

123

HET 'FEIT' - EEN FUNDAMENTELE NOTIE

Beginnen wij met een onderzoek van het begrip *feit*. Zijn invloed op het denken van het moderne westerse mensdom kan nauwelijks overschat worden. Voor de doorsnee-Europeaan zijn de twee zinswendingen: 'de waarheid kennen' en de 'feiten kennen' zonder meer synoniem. Hierin openbaart zich de grote invloed

van de wetenschappelijke Aufklärung en met name van het positivisme. 'Tous les bons esprits répètent depuis Bacon, qu'il n'y a des connaissances réelles que celles qui reposent sur des faits observés', roept August Comte.¹ Ja, het begrip van het 'positieve' houdt bij Comte nauw verband met dat van het 'feitelijk geconstateerde'.

Bij de neopositivisten en logisch-positivisten liggen de verhoudingen veel ingewikkelder. Toch blijft ook bij hen de notie 'feit' - tenminste implicite - een beslissende rol spelen. Wij verwijzen in dit verband nogmaals naar de discussie over 'Protokollsätze' onder de meest vooraanstaande vertegenwoordigers van de 'Wiener Kreis',² alsmede naar de befaamde aforismen van Ludwig Wittgenstein: 'Die Welt ist alles, was der Fall ist
Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge
Die Tatsachen im logischen Raum sind die Welt
Die Welt zerfällt in Tatsachen'.³

Ook Popper, die ieder beroep op inhoudelijke evidenties afwijst, kan beweringen als de volgende niet vermijden: '... das System der Basissätze [enthält] ... sozusagen alle überhaupt denkbaren *Tatsachenfeststellungen*'.⁴ D.w.z. men moet reeds weten, wat een 'Tatsache' is, om over 'Basissätze' te kunnen spreken. - Gezien de grote betekenis die de genoemde denkers aan het begrip 'feit' ('fact', 'fait', 'Tatsache', 'was der Fall ist') hechten, lijkt het ons, wij herhalen het, dubbel vreemd, dat zij zich niet de moeite getroost hebben, de inhoud van deze fundamentele notie nauwkeuriger te omschrijven.

ISOLEERBAARHEID VAN HET 'FEIT'

123

Toch is het duidelijk, dat ieder feit aan de volgende fundamentele behoeften van de menselijke geest beantwoordt.

1. Een feit heeft altijd betrekking op iets, dat duidelijk als zodanig onderscheiden kan worden. Deze onderscheiding *kan* op een observatie berusten, zij kan echter ook op een andere wijze tot stand komen. Het komt er slechts op aan, dat datgene, wat 'vastgesteld' moet worden, uit de concrete situatie of de abstracte context, waartoe het behoort, wordt losgemaakt.

123

124

Hij die Romaanse bouwelementen beschrijft, moet evengoed met een akte van 'discernere' beginnen, als hij, die het gebruik van 'und' door Schiller wenst te onderzoeken.

De isoleerbaarheid is een typisch postulaat, dat wij met betrekking tot het 'feit' stellen. Denken wij b.v. aan het onderzoek van de geschiedschrijver. Dat Napoleon I in 1769 geboren is, zal ieder als een factum beschouwen. De bewering, dat Napoleon het grootste genie of de grootste misdadiger is, die Frankrijk ooit heeft voortgebracht, zal daarentegen niet als vaststelling van een feit kunnen doorgaan. Waarin bestaat het verschil tussen het eerste en het tweede oordeel? Het eerste heeft betrekking op een isoleerbare temporele verhouding. De tweede bewering zou door middel van honderden vaststellingen voorbereid moeten worden om aan het eind van een historisch betoog als uitdrukkelijke thesis verdedigd te kunnen worden. Zij kan niet worden losgemaakt van de voorafgaande argumentatie. Dit is de grond, dat zij niet als een 'feit' gepresenteerd kan worden.

ONVERANDERLIJKHEID VAN HET FEIT

124

2. Aan 'het 'feit' wordt nog een andere eis gesteld: het mag niet veranderen, zich wijzigen of ontwikkelen. De Latijnse vorm 'factum', waarvan de woorden 'feit', 'fait', 'fact' werden afgeleid is niet toevallig een voltooid verleden deelwoord. 'Factum' betekent 'gedaan'; en het spreekwoord zegt, dat 'gedane zaken geen keer nemen'. Ook de Duitse termen 'Tatsache' of 'der Fall sein' hebben betrekking op iets, dat zich in het verleden heeft afgespeeld en waarvan de gevolgen definitief zijn. De werkwoorden 'vaststellen', 'constateren', 'to state' betekenen oorspronkelijk: iets zo stellen, dat het niet beweegt. Het tegendeel zou een werkelijkheid zijn, die evolueert, die zich bevindt in een wordingsproces, dat nog niet geëindigd is. Zolang wij echter in twijfel verkeren aangaande het verloop van een proces, van een gebeurtenis, van een handeling, kunnen wij niet tot het vaststellen van feiten overgaan. Dat b.v. de Amerikaanse economie in het jaar 1958 een terugslag heeft ondervonden, is een feit. Onze mening, dat deze economie gezond is en een periode van hoogconjunctuur tegemoet gaat, heeft daarentegen niet betrekking op een feit. Immers de herleving van deze economie is nog in wording, zij heeft zich nog niet duidelijk gemanifesteerd, zij heeft nog geen resultaten gesorteerd.

124

125

Zijn eenmaal dergelijke resultaten aanwijsbaar, dan kunnen ze als argumenten dienen om de gezondheid van deze economie 'aan de hand van feiten' aan te tonen.

'AFSTANDELIJKHEID' VAN HET FEIT

3. Hieruit blijkt, dat wij slechts dan van een 'feit' spreken, wanneer wij met het desbetreffende werkelijk-zijnde op een zeer speciale wijze coëxisteren. Het

'Tatsachenurteil' heeft namelijk betrekking op een zijnde (of een verhouding), waarmee wij *geconfronteerd* worden. Wij plaatsen ons tegenover een *geheel*, om daarin feiten te kunnen onderscheiden. Deze verhouding van tegenover-het-andere-geplaatst-zijn noemen wij afstandelijkheid of - enigszins in aansluiting aan Husserl - *objectiteit*. Slechts tengevolge van deze zeer bijzondere relatie kan een werkelijk-zijnde voor ons tot een 'gegeven', tot een 'datum' worden. - Daar, waar de situatie essentieel anders is, is het ons niet mogelijk 'gegevens' te verkrijgen. Veronderstellen we, dat ik niet als een theoretisch geïnteresseerde toeschouwer met zijnden geconfronteerd ben, maar dat ik gewikkeld ben in een hartstochtelijke strijd met een Gij. Zolang dit handgemeen duurt, zal ik niet in staat zijn 'daten' vast te stellen.

Weer is de historicus het beste in de gelegenheid zich hiervan rekenschap te geven. Waarom vindt hij het relatief gemakkelijker een kroniek van de Punische oorlogen te schrijven dan een verantwoord beeld te schetsen van de politieke gebeurtenissen van onze dagen? Hoe komt het, dat wij menen in staat te zijn de grote dichters van de 17e eeuw op te sommen, terwijl ons oordeel over de hedendaagse poëten onzeker en aarzelend is? Blijkbaar omdat wij - ik en gij - samen de geschiedenis van onze dagen 'maken'. Wij maken ze door met elkaar, tegen elkaar, voor elkaar te strijden. Dit belet ons, die houding aan te nemen, die nodig is om personen, gebeurtenissen, kunstwerken te kunnen beoordelen. Een zekere innerlijke afstand is blijkbaar vereist, om historische - en op analoge wijze psychologische, sociologische, antropologische - categorieën te kunnen toepassen. Daar waar het onmogelijk is, zich tegenover de '*réalité humaine*' te plaatsen, daar is het ook moeilijk haar te beoordelen, feiten te isoleren, relaties te vergelijken en het zodoende verkregene in een systematische synthese te verenigen.

De vraag, of er niet verschillende vormen van objectiviteit bestaan en of niet het tegenover-elkaar-staan in de menskunde een essentieel ander karakter vertoont dan in de natuurkunde, willen wij later ter sprake brengen. Voorlopig volstaan wij met de conclusie, dat *objectiteit* een noodzakelijke - zij het onvoldoende - voorwaarde is voor het vaststellen van feiten.

125

126

'FEIT' EN 'METHODISCHE IDEE'

Weten wij nu, wat een feit is? Het is duidelijk, dat het feit niet aan een gewaarwording beantwoordt. De mening dat dit wel het geval is berust op sensualistische en atomistische opvattingen, die de moderne psycholoog reeds lang heeft opgegeven. - Een feit beantwoordt evenmin aan een waarneming. Immers een bloem waarnemen is niet hetzelfde als plantkundige feiten consta-

teren. - Het is waar, dat een feit in bepaalde gevallen in de loop van een observatie geconstateerd wordt. Hierbij mag men echter niet vergeten, dat iedere empirische wetenschap in eigen huis bepaalt, wat onder een observatie verstaan moet worden. De observatie van een sterrenkundige b.v. moet aan totaal andere eisen voldoen dan de observatie van een psycholoog. Er bestaan uiteraard nog andere belangrijke empirische methoden behalve de observatie. Bovendien zijn er feiten, die niet rechtstreeks op iets waarneembaars of observeerbaars betrekking hebben, zoals b.v. de geboortedatum van Napoleon.

Onze karakterisering van het 'feit' is blijkbaar onvolledig. De reden ervan hebben wij reeds terloops aangeduid. Wij kunnen namelijk het begrip 'wetenschappelijk feit' niet losmaken van een andere even belangrijke notie: die van 'methodische idee'. Dit is een waarheid, die door de meest onverdachte getuigen wordt bevestigd.

'Les faits sont la seule réalité qui puisse donner la formule à l'idée expérimentale', heet het bij Claude Bernard;¹ en Auguste Comte verzekert met klem: 'Si, en contemplant les phénomènes nous ne les rattachions point immédiatement à quelques principes, non seulement il nous serait impossible de combiner ces observations isolées . . . mais . . . le plus souvent les faits resteraient inaperçus sous nos yeux'.² Wat hier 'idée expérimentale' en 'principe' genoemd wordt en wat anderen misschien als een 'methodisch ontwerp' zouden bestempelen, is precies dat, wat wij als de 'bij voorbaat bedachte weg' hebben aangeduid. Aangezien ons Claude Bernard's notie 'idée expérimentale' te eng lijkt, zullen wij in het vervolg van een *methodische idee* of van een *methodisch principe* spreken. Zonder methodisch idee, d.w.z. zonder een door het denken ontworpen leidraad voor de ervaring, is het niet mogelijk een afzonderlijk feit vast te stellen of een geordend geheel van feiten op te bouwen (en ieder afzonderlijk feit moet ingebed zijn in een geheel van 'factual knowledge').

126

127

Dit is even waar met betrekking tot de menskunde als tot de natuurkunde. Het 'feit' is in ieder geval een volgens een bepaalde methodische idee gevatte trek van de werkelijkheid; en omgekeerd is een methodische idee op het gebied der ervaringswetenschappen dat, wat ons toestaat bepaalde trekken van de werkelijkheid te onthullen. Het is dus even waar, dat er zonder methodische ideeën geen feiten zouden bestaan (August Comte), als dat er zonder feiten geen methodische ideeën ontworpen zouden worden (Claude Bernard). Een eventuele vraag naar de prioriteit van één der beide noties lijkt ons even nutteloos als de befaamde discussie over de prioriteit van de kip of het ei. Beide begrippen staan onderling in een verhouding van *correlativiteit*; d.w.z. dat het

éne niet op adequate wijze gedacht kan worden zonder een - tenminste implicite - verwijzing naar het ander.

HET FEIT KUNSTMATIG VERKREGEN EVIDENTIE

127

Daar feitenkennis op een methodische idee gefundeerd is, onderscheidt zij zich principieel van alle voor- of buitenwetenschappelijke kennis.

Immers wij begrijpen nu, dat de drie tot nu toe vermelde kenmerken van het 'feit': zijn isoleerbaarheid, onveranderlijkheid en objectiteit, nog geheel in de lijn liggen van wat wij de 'praxis van de leefwereld' hebben genoemd. Zij beantwoorden - zij het op een hoger niveau - aan het 'isoleren en identificeren' van het voorwetenschappelijke leven. Maar de bepaling overeenkomstig een methodisch idee is meer en anders dan alleen maar 'benoemen'. Hierdoor treedt pas het specifiek wetenschappelijk karakter der kennis naar voren.

Laten wij dit toelichten met een enkel voorbeeld, dat wij aan het menskundig onderzoek ontleenen. C. G. Romans typeert het sociologisch 'feit' op een indirecte, maar daarom niet minder leerzame wijze. 'The basic characteristics of social life are well known in the sense that every one has some intuitive familiarity with them, but they are not well known in another, and more important sense. They have not been stated in such a way that a body of scientific knowledge can be built on them. Above all, the links between the different aspects of social behavior have not been made clear. A fact is commonplace or not according to its connection with other facts. The fact that an apple would fall was the dreariest fact in the world until Newton showed that an apple and a planet obeyed the same laws of motion.'

127

128

The theoretical synthesis in this book will attempt to state some perfectly familiar ideas about social behavior . . . in such a way that their relation to other equally familiar ideas will become clear. We will make the commonplace strange by showing it in new connections'.¹ Het is duidelijk, dat de 'theoretical synthesis', waardoor Homans de vertrouwde voorwetenschappelijke gegevens in sociologische feiten wil veranderen eveneens op een 'methodische idee' berust; zijn vergelijking met Newton is in dit verband typerend.

Dank zij de methodische idee is het feit *aantoonbaar*. Het is bestand tegen kritische reflexie, omdat men het langs een bepaalde weg manifest kan maken. Tengevolge daarvan is het 'een evident feit' voor allen, die zich de betrokken methodische idee eigen willen maken. En aangezien het methodische beginsel

zich aandient als een universeel begaanbare weg naar de waarheid, maakt ook ieder 'feit' er aanspraak op universeel waar te zijn. Meer nauwkeurig gezegd: het feit is zonder meer geldig voor allen, die de methodische idee kunnen en willen hanteren; en het is verifieerbaar voor ieder, die bereid is de ervaringen, die door de methodische beginselen worden geëist, op zijn beurt op te doen.

NATUURKUNDIG FEIT MENSKUNDIG FEIT

Het is nu mogelijk het essentiële verschil tussen het natuurkundige en het menskundige feit te verduidelijken. In het voorafgaande hoofdstuk hebben wij hierin Husserl volgend gezien waarin de fundamentele methodische idee van de natuurkunde sedert Galilei bestaat. Het gaat erom een ervaring te vangen in een netwerk van wiskundige, meetkundige, logische, logistische ideeën. Meer filosofisch uitgedrukt: de ervaringen moeten zoveel mogelijk in de taal van *formele idealisering* vertaald worden. Dit 'zoveel mogelijk' is ook van toepassing op de menskunde; maar deze mogelijkheid is hier beperkt. En zo komt het, dat er *op het gebied der menskunde naast formele ook inhoudelijke ideeën een beslissende rol spelen.*

FORMELE METHODISCHE IDEEËN OP HET GEBIED DER MENSKUNDE

Laten wij dit aan de band van een drietal analyses verduidelijken.

Denken wij aan het sociologische en sociaal-aardrijkskundige feit, dat de stad Nijmegen 125.000 inwoners telt. Wat betekent dit precies? Dit houdt in, dat er in de geest van de socioloog of van de sociaal-geograaf ergens een ideale lijn getrokken wordt, die de stad Nijmegen van haar omgeving scheidt.

128

129

In feite verloopt de grens zo, dat de voorstad Hees tot Nijmegen wordt gerekend. De bevolking van Hees heeft nochtans een overwegend landelijk karakter. Discussies over de juistheid van deze afbakening zijn denkbaar. Zij zullen echter uiteindelijk beslist worden met het argument, dat een grens nooit helemaal overeenkomt met de concrete toestanden en dat er *ergens* een grens moet zijn. Let wel op dit formele 'ergens'. Daaruit blijkt, dat niet *deze* maar *een* grens nodig wordt geacht. 'Een' grens is nodig als formeel denk-instrument niet alleen voor de socioloog en de aardrijkskundige, maar ook voor de beoefenaar van praktische (juridische, administratieve, fiscale) wetenschappen. Aan deze methodische idee dankt het feit, dat Nijmegen 125.000 inwoners telt, zijn bestaan.

MAX WEBER EN HET GODSDIENSTSOCIOLOGISCHE FEIT

Aan Max Weber's godsdienstsociologische opstellen ontlene wij het volgende citaat: 'Die innerweltliche protestantische Askese ... wirkte also mit voller Wucht gegen den unbefangenen Genuss des Besitzes, sie schnürte die *Konsumption*, speziell die Luxuskonsumption, ein. Dagegen *entlastete* sie im psychologischen Effekt den *Gütererwerb* von den Hemmungen der traditionalistische Ethik, ..'.¹

De analyse van deze belangrijke stelling biedt uiteraard grote moeilijkheden. Veronderstellen we, dat de wetenschapsbeoefenaar bij de vorming van begrippen als 'consumptie', 'genot van bezit', 'verwerving van goederen' rechtstreeks op de ervaringen van het economische en sociale leven steunt. De genoemde noties kunnen dan als 'empirische concepten' worden beschouwd.² Hun inhoud kan dan principieel in een definitie omschreven worden. Veronderstellen wij voorts, dat er ergens een grens te trekken valt tussen 'consumptie' en 'luxusconsumptie', tussen 'bevangen' en 'onbevangen genieten': (deze grens zal uiteraard een ideale en tevens inhoudelijk bepaalde grens zijn). Blijven de twee meest 'substantiële' bestanddelen van de geciteerde passage: 'de in de wereld beoefende askese der protestanten' en de 'remmen van de traditionele ethiek'. Deze noties kan men bezwaarlijk als empirische concepten bestempelen. Zij vloeien niet rechtstreeks uit de ervaring van het protestantse resp. katholieke godsdienstige leven voort. Hun inhoud kan niet zonder meer in de vorm van een definitie weergegeven worden. Immers Max Weber heeft 190 pagina's nodig, om de inhoud van zijn begrippen te ontwikkelen.

129

130

Voor hem, die weten wil, wat deze noties 'precies' betekenen, zit er niets anders op, dan zich te verdiepen in de tekst van Max Weber. Zelfs in de aangehaalde passage bedient onze auteur zich nog van een figuurlijke taal, die blijkbaar er toe moet bijdragen, dat te verduidelijken, wat hij met de beide boven genoemde, voor zijn onderzoek fundamentele noties bedoelt.

WAT IS EEN 'INHOUDELIJKE IDEE'?

130

Wat zijn dit nu voor fundamentele noties? De term '*ideeën*': laat zich hier niet vermijden. Max Weber spreekt van "'Ideen' historischer Erscheinungen"; deze zijn volgens hem 'eine Form der Begriffsbildung, welche den Wissenschaften von der menschlichen Kultur eigentümlich und in gewissem Masze unentbehrlich sind'.¹

- De term 'idee' is echter veelzinnig; hij mag niet verkeerd begrepen worden. Wij

mogen in dit verband niet zonder meer aan een idee in Kantiaanse zin denken, aan een 'Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt';² en evenmin aan een Platoonse idee, die slechts hij kan aanschouwen, die onbeïnvloed door veranderlijke lichamelijke indrukken de geestelijke blik op het eeuwige, zuivere en onveranderlijke richt.³

Misschien verdient het aanbeveling het *fenomenologische begrip der 'idee'* aan de hand van Husserl te verduidelijken. Wij maken daarbij gebruik van zijn in het voorafgaande hoofdstuk weergegeven analyses. Denken wij aan de ideale 'limesfiguren' van de geometrie. De 'driehoek in het algemeen' is als zodanig geen voorwerp der ervaring; zij is echter ook geen willekeurig bedenkfel, noch een fantasie, die de meetkundige in de werkelijkheid projecteert. De 'driehoek in het algemeen' ontstaat uit de praktische ervaring van de mens met concrete uitgebreidheden, uit de idealisering van onvolmaakte modellen, uit het ontwerpen van 'limesfiguren', uit de overgang van de mens van de handelende naar de denkende 'techne'. Welnu op analoge wijze kan de historicus dank zij zijn vertrouwdheid met bepaalde historische, sociale, economische, godsdienstige verschijnselen door middel van *idealisering* meer fundamentele begrippen vormen. Deze zijn voor hem ordenings-beginselen en tevens methodische ideeën.

Denken wij aan ons voorbeeld. Max Weber meent, dat zich de economische geschiedenis van de 16e en 17e eeuw het beste laat begrijpen, wanneer men de evolutie der economie in verband brengt met bepaalde wijzigingen in de godsdienstige sfeer van die tijd.

130

131

Daarin bestaat zijn methodisch idee. De katholieke ethica van de Middeleeuwen, die wel het genot maar niet de opeenhoping van aardse goederen bevorderde, werd in deze eeuwen vervangen door een puriteinse moraal, die de luxeconsumptie afkeurde, maar in de rijkdom van een mens een teken zag van diens goddelijke uitverkiezing. Van hier uit laat zich, volgens Max Weber, het ontstaan van het moderne economische leven niet alleen beschrijven maar ook *begrijpen*.

Let wel, de 'remmen van de traditionalistische ethiek' zijn als zodanig in de historische feiten niet terug te vinden; de 'in de wereld beoefende ascese der protestanten' evenmin. Beide noties zijn afkomstig uit de ervaring, maar ze transcenderen deze ervaring; en juist daarom zijn ze bronnen van begrijpelijkheid en ordeningsbeginselen ten opzichte van het ervarene precies zoals 'de driehoek in het algemeen' ten opzichte van het ruimtelijk ervarene.

Hier treedt echter een essentieel verschil naar voren. De idealisering van de historicus zijn inhoudelijk, die van de meetkundige formeel van aard. De laatste hebben betrekking op alle denkbare ruimtelijke configuraties, de eerste 'slechts' op bepaalde menselijke grondhoudingen, die in een bepaalde cultuur betrekkelijk algemeen waren. Wij zeggen 'slechts', niet omdat wij de inhoudelijke ideeën minderwaardig achten, maar omdat ze tengevolge van hun inhoudelijk karakter geen algemeen dwingende kracht bezitten. Wie niet weet wat protestantisme is, ascese, traditionalistische ethica etc. begrijpt niets van Weber's grondgedachte; geen macht ter wereld kan hem verplichten dat te zien wat Weber gezien heeft. Inhoudelijke ideeën hebben dus slechts een betrekkelijk algemene en noodzakelijke geldigheid. Zij berusten niet op 'noties' in Kantiaanse zin (niet op begrippen die slechts denkend gevat kunnen worden) maar op *visies*. Zij houden niet verband met 'Formen', maar met 'Füllen'. - Op grond van Weber's methodische idee kan men bepaalde godsdienst sociologische feiten *vaststellen* en tevens *inzien*; b.v. het feit, *dat* de economische geschiedenis in katholieke landen een ander verloop heeft genomen dan in die streken, waar de puriteinse moraal domineerde en *waarom* dit gebeurde.

Max Weber heeft dus een weg gebaand, die ook andere historici met vrucht kunnen gebruiken. De vraag is enkel of zij bereid zijn in het universum van zin te treden, dat onze auteur dank zij zijn visie op een tijdvak en zijn idealiserend denken heeft opgebouwd. Daar over later meer.

131

132

KÜNKELE EN HET KARAKTEROLOGISCHE FEIT

Een derde analyse moge deze beschouwingen aanvullen. Fritz Künkel onderneemt een poging de structuur van het menselijk karakter te beschrijven en te begrijpen door daarin twee fundamentele functies te onderscheiden. Hij noemt ze de 'sachliche' respectievelijk de 'ichhafte' functie.¹ De 'sachliche' functie staat volgens Künkel in dienst van het object; zij is op de realisering van objectieve waarden gericht. De ichhafte functie daarentegen staat in dienst van het eigen Ik; zij doelt op de verhoging van de eigen waarde. Künkel beschrijft een hele reeks van gevallen. Uit zijn casuïstiek blijkt, hoe een overwegend 'sachliche' mens zich gedraagt en hoe een mens handelt, die met een overwegend 'ichhaft' karakter is behept. Let wel op het woordje 'overwegend'. - In iedere gewone mens zijn volgens Künkel beide functies aanwezig. Ze staan bovendien in een bepaalde verhouding: hoe groter de 'Ichtaftigheid', hoe geringer de 'Sachlichkeit'. En hoe groter het minderwaardigheidsgevoel van de 'ichhafte' mens, des te groter zijn behoefte om zich te doen gelden. De 'sachliche' mens staat daarentegen niet aan

dergelijke schommelingen van zijn gevoel van eigenwaarde bloot. Künkel heeft getracht deze grondgedachte door middel van een schema te verduidelijken.

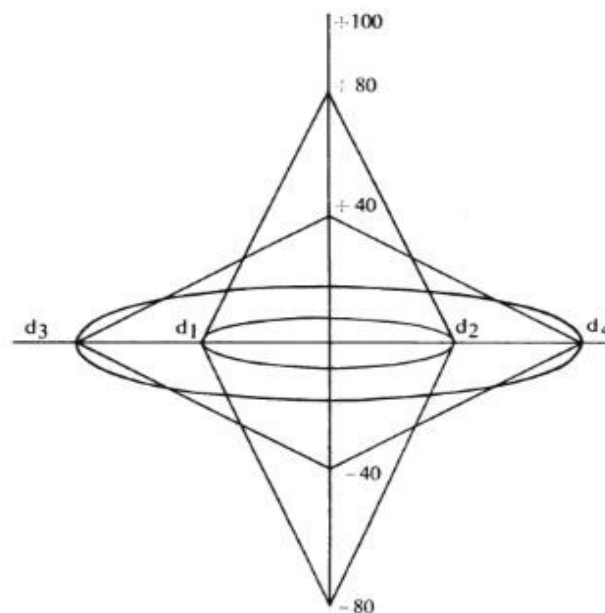
Künkel heeft dus *de* 'Ichhaftigkeit' in zijn spreekkamer nooit ontmoet en aangaande *de* 'Sachlichkeit' heeft hij evenmin enige ervaring.² Men kan ook niet zeggen, dat de egocentriciteit en objectiviteit eenvoudige abstracties zijn van concrete ervaringsgegevens; ze zijn niet vergelijkbaar b.v. met de kleur of de vorm van een ding. Wat zijn ze dan wel?

Weer dringt zich het woord *ideeën* op. Dergelijke ideeën zijn echter geen voorbeelden en oerbeelden, die zich ergens in een metafysisch hemelrijk bevinden. Veeleer heeft Künkel in zijn psychiatrisch-psychologische praktijk aanleiding gevonden dergelijke ideeën te vormen. Uitgaande van zijn ervaring aangaande 'ichhafte' patiënten en door middel van idealisering is Künkel tot de limes-idee gekomen: *de* 'Ichhaftigkeit'. Dank zij zijn omgang met sachliche mensen was hij in staat het grensbegrip: *de* 'Sachlichkeit' te vormen. Beide ideeën houden nauw verband met zijn psychologische en psychiatrische ervaringen, maar ze gaan het niveau der ervaring te boven.

De methodische grondgedachte van Künkel bestaat nu daarin, dat men zich ieder karakter samengesteld *kan* denken uit een 'ichhafte' en een 'sachliche' functie.

132

133



In de taal der Kantianen zou men kunnen zeggen, dat de 'Ichhaftigkeit' en de 'Sachlichkeit' in de geest van Künkel een a priori vormen van ieder mogelijk karakter. Vandaar ook dat ieder denkbaar karakter en iedere mogelijke verandering van zelfwaardering met behulp van deze ideeën a priori beschreven kan

worden. Het gaat echter om een materieel, niet om een formeel apriori.¹ Vandaar dat het geen algemeen dwingende kracht bezit. Terwijl men zich het algebraïsch getal 'drie' *moet* denken als bestaande uit drie eenheden, terwijl men zich een cirkellijn *moet* denken als zijnde de meetkundige plaats van alle punten, die van het middelpunt dezelfde afstand hebben, *kan* men zich het karakter denken als samengesteld uit de twee genoemde functies. Dit laatste betekent niet meer en niet minder dan het volgende: ieder karakter kan in de 'taal' van Künkel beschreven worden. In de praktijk van het wetenschappelijk leven komt dit daarop neer, dat voor hen, die gewend zijn met de Künkelse ideeën te werken, deze ideeën bruikbare ordeningsbeginselen zijn.

133

134

Deze wetenschapsbeoefenaars vormen een gemeenschap, en wel, zoals Husserl zou zeggen een 'Forschungsgemeinschaft'. Voor de psychologen die tot deze groep behoren, is het sterk 'ichhaft' gekleurd karakter van patiënt X een *feit*. In het kader van deze 'Forschungsgemeinschaft' bestaan dan ook methoden, om een dergelijke diagnose te bevestigen of te weerleggen.

ZELFOVERSCHATTING DER 'ORTHODOXIEËN'

134

Hiermee hebben wij tevens een zwak punt van de empirische menskunde aangeraakt. In de meeste tot de menskunde behorende wetenschappen worden namelijk verschillende, min of meer uiteenlopende methodische ideeën gehanteerd; er worden in de verschillende gemeenschappen van onderzoekers verschillende 'talen' gesproken en verschillende materiële apriori's toegepast. Geen van alle heeft een absoluut verplichtend karakter.

Dit geeft soms aanleiding tot onnodig scherpe tegenstellingen. Een orthodoxe marxist b.v. zal weigeren de methodische idee van Max Weber's godsdienstsociologie te aanvaarden. Een orthodoxe psychoanalyticus zal weinig waardering hebben voor Künkel's karakterologische grondbegrippen. Men moet het bestaan van dergelijke orthodoxieën betreuren. Zij berusten op een overschatting van de eigen methodische ideeën; deze worden als de alleen wetenschappelijke beschouwd. Men vergeet daarbij, dat ieder methodisch principe slechts een *poging* is om de onuitputtelijke vormen rijkdom van het menselijke leven te overzien. Men beschouwt dat als de 'réalité humaine', wat slechts een middel is om *iets* van deze 'réalité' in het netwerk van ideeën te vangen. Het verdient in tegenstelling hiermee aanbeveling, zich in verscheidene en uiteenlopende 'approaches' en de daaraan beantwoordende begripssystemen te verdiepen. Een dergelijke verandering van methodisch standpunt werkt op de wetenschapsbeoefenaar even verruimend en 'ont-ruwend' als op de mens in het algemeen de

studie van meerdere talen. Hem wordt dan hoe langer hoe duidelijker, dat methodische ideeën 'waar' zijn noch 'vals', maar 'vruchtbaar of 'onvruchtbaar'. 'Ob es sich um ein reines Gedankenspiel oder um eine wissenschaftlich fruchtbare Begriffsbildung handelt, kan apriori niemals entschieden werden', beklemtoont Max Weber; 'Es gibt hier nur einen Maszstab: den des Erfolges für die Erkenntnis konkreter Kulturerscheinungen'.¹

Een methodische idee kan ook 'bruikbaar' zijn op één gebied en 'onbruikbaar' op een ander. De 'idée expérimentale' van het Behaviorisme b.v. is bruikbaar, zolang het gaat om proeven met dieren in een kunstmatig milieu. Zij is ten enenmale inadequaat voor het onderzoek van specifiek menselijke gedragsvormen.

134

135

Men kan zich uiteraard slechts dan een oordeel over de vruchtbaarheid of onvruchtbaarheid van een methodische idee vormen, wanneer men bereid is zich in haar te verdiepen, ze provisorisch tot de zijne te maken. Hiervoor is een zekere wetenschappelijke ruimheid van geest vereist, die enigszins afsteekt tegen de blinde ijver waarvan sommige aanhangers van 'orthodoxe' doctrines blijk geven.

AFWIJZING VAN IDEALISME EN CONVENTIONALISME

Onze opvatting aangaande het wezen van het 'feit' staat bloot aan allerhande misverstanden. Twee ervan zouden wij uitdrukkelijk willen vermelden.

Het is mogelijk onze zienswijze in de geest van een idealistische filosofie te interpreteren. Aanleiding daartoe kan misschien ons begrip der 'methodische idee' bieden. Immers een 'transcendentale idee' is volgens Kant een regulatief beginsel, dat het consequente en tot het uiterste doorgevoerde empirische gebruik van het verstand verzekert. Transcendentale ideeën hebben volgens hem toch dit ene goede dat ze het verstand 'in die Richtung bringen, darin sein Gebrauch, indem er aufs äusserste erweitert, zugleich mit sich selbst durchgehends einstimmig gemacht wird'.¹ Men zou ook op sommige neokantianen kunnen wijzen, die aan het denken een voorrang boven de ervaring hebben toegekend. Voor hen is de realiteit slechts een hypothese, en wel een wetenschappelijke hypothese, ontworpen door een creatief denken. Wanneer wij over de 'constructie van het feit' spreken, dan zou dit o.a. aan het begrip 'Erzeugnis des Denkens' kunnen herinneren, dat Hermann Cohen zo dierbaar was.²

Onze zienswijze zou anderzijds ook in de zin van het *conventionalisme* uitgelegd kunnen worden. Men zou ze b.v. met die van Henri Poincaré kunnen vergelijken,

die de vraag opwerpt: 'La science ce est elle artificielle?'¹³ Ze doet ook aan die van Kasimir Ajdukiewicz denken. Ajdukiewicz immers beweert 'dasz nicht nur einige, sondern alle Urteile, die wir annehmen, und die unser Weltbild ausmachen, durch die Erfahrungsdaten noch nicht eindeutig bestimmt sind, sondern von der Wahl der Begriffsapparatur abhängen, durch die wir unsere Erfahrungsdaten abbilden'.⁴ De notie 'Begriffsapparatur' van Ajdukiewicz lijkt verwant te zijn met onze begrippen 'univers de discours', 'methodische ideeën', 'wetenschappelijk apparaat'.

135

136

Het lijkt ons nuttig nu al uitdrukkelijk te verklaren, dat wij ons met deze interpretaties niet kunnen verenigen.

De conventionalistische uitleg van onze opvatting zou begrijpelijk zijn, indien wij de dingen simplistisch hadden voorgesteld als volgt: de 'methodische idee' zou een bedenksel zijn, het 'feit' een inhoud die overeenkomstig dit bedenksel gedacht kan worden, de gemeenschap van onderzoekers, een groep mensen die het 'conventioneel' eens geworden zijn, bepaalde inhouden overeenkomstig bepaalde bedenksele te denken. In werkelijkheid zijn we uitgegaan van de menselijke ervaring een ervaring die we nooit empirisch hebben getypeerd als zijnde een mozaïek van 'Erfahrungsdaten'. Het is verder evident, dat datgene wat wij 'methodische idee' en 'wetenschappelijk apparaat' hebben genoemd, bruikbaar moet blijken te zijn. Dit is op de menskunde evengoed van toepassing als op de natuurkunde. Zoals de natuur zich leent voor een beschrijving in de stijl van de mathematische idealisering, zo moeten de verschijnselen van het maatschappelijke en culturele leven zich laten vangen in het net van psychologische, antropologische, sociologische en historische ideeën. Laat staan, dat de methodische idee niet rechtstreeks aan de 'feiten' getoetst kan worden, gezien ze de matrix is van alle feiten; maar zij moet haar vruchtbaarheid bewijzen, door de mogelijkheid te bieden, feiten te constateren en een verband tussen hen te zien. De feitelijkheid van deze feiten en de inzichtelijkheid van dit verband staan uiteraard bloot aan de kritiek van een Forschungsgemeinschaft. De methodische idee en het wetenschappelijk apparaat kunnen derhalve nooit op conventie berusten.

Het is waar, dat wij de rol van het produktieve denken voor alle, ook voor de zuiver empirische vormen van het wetenschappelijke leven hebben beklemtoond. Het 'mechanisme van de zintuiglijkheid' zou, indien het bestond niet volstaan om een 'objectief beeld der werkelijkheid' te ontwerpen. Daarom hebben wij enigszins tendentieus van de 'constructie van feiten' gesproken. Deze

constructie is echter naar onze mening geen willekeurig bouwsel, geen speelse uitvinding, geen fantasie-gedrocht. De constructieve idee moet veeleer de mogelijkheid bieden een bepaalde sector der ervaring geestelijk te overzien. Voor zover zij dit doet, is ze 'bewährt'; in het tegenovergestelde geval wordt ze verworpen of raakt ze in onbruik.

Heel ons betoog over het verband tussen 'feit' en 'methodisch idee' ligt in het verlengde van wat over het groundbegrip der ervaring werd gezegd.

136

137

De methodische idee is een geestelijk organon, dat de wetenschapsbeoefenaar in staat stelt bepaalde typen van zijnden als zijnden-voor-ons te onthullen. Is deze onthulling gebeurd, dan bestaan ze *feitelijk* voor een gemeenschap van onderzoekers, voor een natie, een cultuurkring, voor de mensheid. De methodische idee is dus *produktief* in de oorspronkelijke zin van het Latijnse 'producere', zij 'haalt naar voren' wat eerst verborgen was. Maar zij is niet 'erzeugend' in de zin van het idealisme, zij is *niet creatief*; 'want alles, wat door ons onthuld werd en ooit zal onthuld worden, was er reeds'.¹

Ons standpunt is derhalve niet idealistisch, noch conventionalistisch, noch empiristisch. Het is - in een nog nader te bepalen zin - *fenomenologisch*.

CONCLUSIE

137

Laten wij onze analyse van het begrip 'feit' in het licht van de voorafgaande beschouwingen aanvullen. Aan de drie reeds genoemde kenmerken van het 'feit': zijn isoleerbaarheid, onveranderlijkheid en objectiviteit voegen wij nog de twee volgende toe.

4. *ieder feit beantwoordt aan een methodisch idee*. In de natuurkunde zijn de methodische ideeën hoofdzakelijk formeel van aard; in de menskunde spelen naast formele ook inhoudelijke ideeën een beslissende rol.
5. *ieder feit is verifieerbaar voor hen, die de desbetreffende methodische idee willen en kunnen toepassen*. Dit laatste is, naar wij menen, de juiste, met de werkelijkheid van het wetenschappelijke leven overeenstemmende formulering van het *beginsel van verifieerbaarheid*.

IV. DE EIGEN AARD VAN DE EMPIRISCHE MENSCHENDE: HET DUBBELE SPOOR VAN HET MENSCHENDE ONDERZOEK

ANALYSE VAN EEN TEST-SITUATIE

138

Laten wij uitgaan van een duidelijk geval. Denken wij aan een psychodiagnostisch onderzoek, waarbij de psycholoog zich van de bekende Rorschach-test bedient. Het principe van deze test is bekend. Aan de proefpersoon worden één voor één tien platen aangeboden. Op de platen zijn inktvlekken afgebeeld, waarvan sommige zwart-wit, sommige gekleurd zijn, en die uiteraard niets voorstellen. Toch vraagt de psycholoog aan de proefpersoon: 'Wat zou dit kunnen zijn?' De proefpersoon is dus, wanneer hij antwoordt, verplicht de toevallige vormen en kleuren van de inktvlekken te *duiden*. Uit de manier, waarop hij de vormen en kleuren 'ziet', kan de geschoolde psycho-diagnosticus bepaalde conclusies trekken.

Voor ons onderzoek is het volgende van belang. Wij hebben hier te maken met twee reeksen van feiten. De ene wordt gevormd door de tien Rorschach-platen, die in iedere Rorschachmap precies dezelfde zijn. Iedere psycholoog weet, waar het om gaat, wanneer er b.v. sprake is van plaat VIII van de serie. Deze strikte identificeerbaarheid en onveranderlijkheid van de platen is van beslissend belang voor de toepasbaarheid van de test, zoals Hermann Rorschach zelf beklemtoont.¹ Tegenover de constantie van het aangeboden testmateriaal staat de variabiliteit der duidingen. Deze worden eveneens geïdentificeerd - nl. in de vorm van een zogenaamd Rorschach-protocol - maar ze lopen, wat hun inhoud betreft, uiteen. De mogelijkheden om de vormen te duiden, is theoretisch onbeperkt, al is de waarschijnlijkheid groot dat bepaalde duidingen in meerdere protocollen voorkomen. - De antwoorden van de proefpersoon, zoals ze in het protocol zijn neergelegd, vormen een tweede reeks van feiten.

De oordelen, die de proefpersonen uitspreken, zijn uiteraard 'non-sensical statements' in de zin van Ayer. Er is geen enkele observatie denkbaar, die uitmaakt, of de inktvlek van plaat 1 der serie al dan niet een vlinder is.

138

139

Deze opvatting van de proefpersoon is dan ook in de geest van de beoefenaar van een natuurwetenschap volkomen onbelangrijk. Maar binnen de 'univers de discours' der psycho-diagnostici is het antwoord 'vlinder' relevant. Het is o.a. een

duiding, die op de totaliteit van de figuur betrekking heeft, die op haar vorm is afgestemd en die deze vorm als de gestalte van een dier 'ziet'. Uit het geheel van dergelijke gegevens zal de psychodiagnosticus zich een beeld kunnen vormen van de psychische gesteltenis van de proefpersoon.

DE METHODISCHE IDEE VAN RORSCHACH

139

Hoe is dit mogelijk? Het principieel antwoord moet luiden als volgt.

Doordat de Rorschachplaten intersubjectief identificeerbaar zijn, zijn alle subjectieve-pogingen een en dezelfde plaat te duiden, onderling vergelijkbaar; en omdat ze onderling vergelijkbaar zijn is het mogelijk in de veelheid van subjectieve-duidingen typische regelmatigheden te ontdekken, die intersubjectieve, wetenschappelijke betekenis hebben. Hierin bestaat de methodische idee van Herman Rorschach. In de wijze, waarop een proefpersoon een plaat 'ziet', opvat en benoemt, komt ongewild tot uiting zijn intelligentie, zijn sociabiliteit, zijn affectiviteit, zijn fantasie, zijn houding t.o.v. de wereld ('Erlebnistypus') etc. De empirische typologie van de duidingen kan dan derhalve op voorzichtige wijze worden omgezet in een empirische typologie van de personen. - Let wel, deze nieuwe idee steunt op een reeds geconstitueerde wetenschap der psychologie en psychiatrie. Rorschach had reeds noties 'als intelligentie', 'sociaal contact', 'affectiviteit' als grondbegrippen ter beschikking. Zijn vondst bestond hierin, dat hij een verband zag. Hij ontdekte een mogelijkheid bepaalde specifiek menselijke gedragingen, nl. duidingen van vlekken om te zetten in de taal van de psychologische ideeën. Zodoende bouwde Rorschach een universum van nieuwe feiten op. Zij vormen samen dat, wat tegenwoordig onder de naam 'Rorschach-psychodiagnostiek' een vertrouwd begrip is geworden voor iedere empirisch psycholoog.

Uit onze analyses blijkt, dat specifiek menselijke intenties, houdingen, gedragingen slechts dan in wetenschappelijk opzicht vergelijkbaar zijn, wanneer ze vergelijkbaar worden gemaakt; en ze worden vergelijkbaar gemaakt, doordat ze uitgelokt worden in een goed vastgelegde situatie. Ja, het wetenschappelijk apparaat van de empirische menswetenschappen is er voor een deel toe bestemd vergelijkbare situaties te ontdekken en/of in het leven te roepen.

139

140

Zodoende ontstaan de bovenvermelde twee reeksen van feiten. De éne reeks werd kunstmatig - handelend of denkend - in het leven geroepen en heeft betrekking op het raam. In het geval van de Rorschach-test hebben deze feiten betrekking op de 10 platen, op de manier waarop ze aangeboden worden, op de

wijze waarop de antwoorden geïnterpreteerd worden etc. Deze feiten zijn intersubjectief nauwkeurig bepaald, omdat ze voor een gemeenschap streng identiek moeten zijn. Anders is er binnen deze gemeenschap geen wederzijds begrip en ook geen kritiek mogelijk.

De tweede reeks van feiten heeft betrekking op de gedragingen van menselijke individuen in de bij voorbaat uitgedachte en/of in het leven geroepen situatie. In de Rorschach-situatie worden de laatstgenoemde feiten gevormd door de duidingen van de proefpersoon, duidingen, waarvan in het Rorschach-protocol verslag wordt gegeven. - Doordat zich de individuele gedragingen afspelen binnen een intersubjectief raam houden ze op strikt individueel te zijn. Er kan van hen iets algemeen gezegd worden. Typische verbanden kunnen ontdekt worden. Over de vraag, of de situatie in concrete gevallen werkelijk dezelfde was, kan men soms van mening verschillen. Dit doet geen afbreuk aan de juistheid van het beginsel, dat hier van toepassing is en dat wij als volgt willen formuleren: zonder een vaste bodem voor systematische vergelijking kan niets geprediceerd worden, dat in wetenschappelijk opzicht steek houdt. Ja, het gevaar is niet denkbeeldig, dat bij gemis aan een dergelijke vaste grond, de beoordeling van menselijke intenties, gedragingen, houdingen het karakter krijgt van min of meer toevallige indrukken.

CASUÏSTIEK ALS METHODE

Experiment en test zijn niet de enige methoden, die mogelijkheden bieden voor stelselmatige vergelijking. Künkel b.v. maakt gebruik van een casuïstiek - het bespreken van typische gevallen - om zijn karakterologische inzichten aannemelijk te maken. Om het wezen van het 'ichhafte' en het 'sachliche' karakter te verduidelijken, beschrijft hij een aantal typische gedragingen. Hij spreekt o.a. over twee personen A en B, die een uitstapje wilden maken. Op het station vernamen ze, dat de trein, waarmee ze wilden reizen, niet rijdt. A was woedend; hij voelde zich aangetast in zijn waardigheid. B besloot de volgende trein te nemen. Voordat echter de tweede trein vertrok, barstte er een onweer los. A beschouwde dit als een gemene streek, hem door de hemel aangedaan.

140

141

B ging naar huis en verdiepte zich in een interessant boek.¹ Twee vormen van gedrag worden zodoende op een methodisch goed gekozen manier gekarakteriseerd. Künkel beschrijft namelijk de subjectieve wijzen, waarop twee personen een intersubjectief bekende situatie hebben ervaren.

Iedereen kent immers de situatie, dat een trein, waarop hij gerekend heeft, niet rijdt; iedereen is het wel eens overkomen, dat het weer hem parten speelde. De bekendheid van deze situaties levert een eerste reeks van feiten. De gedragingen van beide personen vormen een tweede reeks. Doordat beide reeksen met elkaar in verband worden gebracht, worden de gedragingen vergelijkbaar, zij het ook niet exact vergelijkbaar. Daarop berust de wetenschappelijke waarde van een opsomming van gevallen, d.w.z. van een casuïstiek. Deze opsomming zou geen vooruitgang van kennis verzekeren, wanneer het over volkomen onvergelijkbare verschijnselen ging. Doordat echter menselijke intenties en gedragingen met bekende situaties in verband worden gebracht, worden de intenties en gedragingen vergelijkbaar. Daarom kunnen uit een psychiatrische en psychologische casuïstiek bepaalde conclusies getrokken worden.

VERGELIJKBAAR MAKEN

De beoefenaar van de empirische menskunde zal er op uit zijn, vergelijkbare situaties te ontdekken en/of in het leven te roepen, hebben wij vastgesteld. De historicus, die het verleden van menselijke groepen onderzoekt, is uiteraard op het 'ontdekken' aangewezen. Ook, hij heeft hiervoor een wetenschappelijk apparaat nodig, maar dit apparaat bestaat uit historische ideeën en begrippen. Nagenoeg alle historische grondbegrippen en categorieën kunnen hiervoor dienst bewijzen. Max Weber b.v. past de vergelijkende methode op de economische geschiedenis toe. De feitelijke toestand van de burgerij van sommige Europese landen was in de late Middeleeuwen ongeveer dezelfde, stelt hij vast. Nu zien wij bij bepaalde volkeren zich vroegtijdig een ontwikkeling aftekenen in de richting van wat men later 'kapitalisme' zal noemen; andere volkeren volgen dit voorbeeld niet of laat en aarzelend. De vergelijking heeft dus betrekking op het gedrag van bepaalde menselijke groepen ten overstaan van een bekende historische uitgangssituatie. Weber tracht nu een verband te leggen tussen beide reeksen van feiten. Zijn bekende godsdienst sociologische theorie biedt een hermeneutica, die de uiteenlopende houding van de betrokken menselijke groepen doet begrijpen.

141

142

FEITEN MET ZIN

Wij kunnen nu ook begrijpen, waarom op zichzelf beschouwd volkomen onbelangrijk lijkende opmerkingen, wetenschappelijk relevant kunnen worden. Zij worden slechts dan belangrijk, wanneer ze in een bekende, in het kader van een bepaalde menswetenschap beschreven situatie passen als een sleutel in het slot. Er is een houding, die de kinderpsycholoog als 'koppigheid door verwenning' bestempelt. De situatie van het kind, dat zijn bord leeg moet eten, is een

intersubjectief bekende situatie; en het huilerige protest: 'Moeder je hebt weer zoveel eten op mijn bord gedaan' zou een typische kinderlijke houding kunnen kenmerken ten opzichte van deze situatie. Op analoge wijze moet het bovenvermelde geval van de student beoordeeld worden. De situatie is voor alle in de collegezaal aanwezig dezelfde. Hij heeft het warm, de anderen niet. Indien er nu een ziektebeeld bestaat, claustrofobie genaamd, en indien ook andere symptomen tot dit beeld behoren, dan zal de psycholoog-psychiater de onbenullige opmerking: 'Hier is het warm', belangrijk kunnen vinden.

Over het algemeen dient gezegd te worden, dat juist het meest subjectieve verschijnsel het meest relevant kan zijn voor het menskundig onderzoek. Maar daartoe volstaat het niet het verschijnsel te registreren. Met het observeren, opnemen op geluidsband, filmen, met het bestuderen van cultuurvoorwerpen en documenten, met het vaststellen van statistische frequenties en significante verbanden is nog niet alles gedaan. Het verschijnsel moet in het kader van een mogelijke intersubjectieve zinverlening geplaatst worden. Pas dit is de beslissende stap. Het dubbele spoor van het menskundig onderzoek beantwoordt aan deze eis. Het maakt het mogelijk *dat feiten ontdekt worden op grond van hun betekenis*. Dit laatste is niet een sieraad, een accident of een toegift; veeleer staat en valt met deze bijkomstigheid de mogelijkheid ener empirische menskunde. Indien het namelijk waar is, dat de mens het wezen is dat de zin der dingen ontsluit, dan moeten ook de feiten, die op dit wezen betrekking hebben, feiten-met-zin-zijn.

142

143

V. DE EIGEN AARD VAN DE EMPIRISCHE MENSKUNDE: HET MENSKUNDIG ONDERZOEK ALS ONTMOETING

SUBJECT-OBJECT OF SUBJECT-SUBJECT?

Het begrip 'feit met zin' moet nochtans nauwkeuriger onder de loep worden genomen. Dan blijkt eens te meer, dat de situatie op het gebied der natuurkunde essentieel anders is dan op dat der menskunde.

Indien b.v. een mineraloog vaststelt, dat een diamant de tiende graad van hardheid vertoont en keukenzout in de vorm van kubussen kristalliseert, dan heeft dit voor hem uiteraard een bepaalde betekenis. Hij introduceert ordeningsbeginselen, die geschikt zijn de stoffelijke natuur te beschrijven. Wat geordend is, kan reeds daarom niet als volkomen betekenisloos bestempeld worden. Maar in dit geval gaat - althans schijnbaar - alle zinverlening van de

natuurwetenschap-beoefenende mens uit. De stoffelijke werkelijkheid kan met zijn ideeën 'bekleed' worden; zij laat zich dit welgevallen. Daarmee is alles gezegd.

Bij het menskundig onderzoek is de situatie veel ingewikkelder.

Het 'object' is in dit geval de mens, en wel de mens als oorsprong van zinvolle intenties en het doel van het onderzoek bestaat daarin, de zin van deze intenties te achterhalen.

Daarbij komt nog het volgende. De onderzoeker is zelf een mens met intenties, en wel met wetenschappelijke intenties. Zijn belangstelling is theoretisch van aard. Hij wil kennen, samenhangen zien, begrijpen.

Wat hij wil kennen en begrijpen is de gerichtheid van andere - individuele of collectieve - menselijke intenties. Dit betekent, dat het begrip 'subject-object-relatie' op deze situatie niet van toepassing is; het werkt veeleer misleidend. Er is in het kader van het menskundig onderzoek eveneens sprake van een *zekere* afstandelijkheid, zoals wij hebben vastgesteld; maar deze afstandelijkheid is van andere aard dan die, die voor de natuurkundige research typerend is. Indien men de relatie van een atoom-fysicus tot het atoom als subject-object-relatie bestempelt, dan is de verhouding van een kinderpsycholoog tot het kind geen subject-object-relatie.

143

144

Indien de verhouding van een bioloog tot een cel een subject-object-relatie is, dan mag men de verhouding van een psychiater tot zijn patiënt niet eveneens subject-object-relatie noemen. Een dergelijke terminologische zorgeloosheid leidt tot misverstanden en ongerijmdheden. Bij het menskundig onderzoek hebben wij veeleer te maken met een ontmoeting van mensen, die met verschillende intenties zijn beziel. Deze ontmoeting kan rechtstreeks zijn, zoals bij de antropoloog of onrechtstreeks zoals bij de historicus; zij kan in het vaste kader van een experimentele situatie plaats hebben, in dat van een spreekuur of van een interview. Zij berust in ieder geval op een subject-subject-relatie.

SUBJECTEN OF AUTOMATEN?

144

Onze zienswijze wijkt af van opvattingen, die in bepaalde kringen van onderzoekers gangbaar zijn. Om het verschil te verduidelijken, kiezen wij als voorbeeld de mening van de Nederlandse socioloog E. V. W. Vercruysse. Volgens Vercruysse is er geen essentieel verschil tussen een fysicus, die de graad van oplosbaarheid van een stof onderzoekt, en een socioloog, die de graad van onkerkelijkheid van

een bevolkings-groep nagaat. 'Het gaat niet om schijn van gelijkheid', beklemtoont Vercruysse, 'maar om wezenlijke gelijkheid in de houding van fysicus of socioloog tegenover de feiten die ze bestuderen. - Evenals de fysicus zijn stoffen, tracht de socioloog de onderzochte mensen en hun reacties als *objecten* te behandelen. Het is ook beider opzet om zo te werk te gaan, om de hoogst mogelijke graad van objectiviteit te bereiken. Beiden trachten dit te doen, door de noodzakelijke onderzoekshandelingen zoveel mogelijk te standaardiseren ... Daartoe behandelt de socioloog de ondervraagde mensen zoveel mogelijk als automaten, die - afhankelijk van hun mechanisme - 'Wel' of 'Niet' antwoorden'.¹

Vercruysse meent dus - als zo vele anderen - dat de objectiviteit van een onderzoek afhankelijk is van de bereidheid der onderzoekers de te onderzoeken mensen als objecten te behandelen. - De vraag is nu of de socioloog dit werkelijk vol kan houden. Ja, men zou ook kunnen betwijfelen, of de door onze auteur aanbevolen *objectivistische* houding voor de objectiviteit van het onderzoek bevorderlijk is.

Vercruysse is eerlijk genoeg om - althans implicite - te erkennen, dat de socioloog met zijn objectivisme spoedig op moeilijkheden stuit.

144

145

Hij geeft als voorbeeld het onderzoek verricht door J. P. Kruyt aangaande de onkerkelijkheid in Nederland.¹ Daarbij viel op, dat het aantal der onkerkelijken in uitgesproken doopsgezinde gebieden zeer hoog was. Bij nader onderzoek bleek het volgende. Volgens de organisatoren van de volkstelling moest de gezindte van minderjarigen gelijk geacht worden aan die van de vader, zolang de minderjarige niet zelf tot een bepaald kerkgenootschap behoorde. De doopsgezinden interpreteerden deze toelichting echter in overeenstemming met hun leerstuk van de 'Grote' doop. Het gevolg was, dat talrijke minderjarige kinderen van doopsgezinde ouders als 'onkerkelijk' werden opgegeven.

Vercruysse trekt hieruit een belangrijke conclusie:

'De socioloog moge al hetzelfde doel nastreven als de fysicus ... , maar om *sociale* verschijnselen op deze wijze te kunnen ordenen, moest hij eerst hun betekenis kennen, en dat is: *hun betekenis gezien vanuit het perspectief van de deelnemers aan het sociale leven*'.² Indien deze consequentie gerechtvaardigd is - en wij zijn overtuigd van haar juistheid - dan moet men zich afvragen hoe ze rijmt met het uitgangspunt van Vercruysse. Kan men dan nog beweren, dat de socioloog ten overstaan van de door hem ondervraagde mensen in een pure subject-object-

relatie staat? Vercruysse zelf geeft toe, dat de gestelde vragen door de ondervraagde mensen 'zelden of nooit' eensluidend worden 'geïnterpreteerd',³ Maar wat betekent dan nog de term 'object'? Wij zijn er ons van bewust, dat het object-begrip in het Westerse denken van Duns Scotus tot Sartre grote wijzigingen heeft ondergaan.⁴ Het blijft echter onbegrijpelijk, welke soort objecten er een bepaald perspectief op na houden, aan sociale verschijnselen nu *deze* en dan *gene* betekenis hechten en vragen interpreteren. - Maar ook afgezien van alle filosofische implicaties zal men volkomen nuchter het volgende moeten vaststellen. De door de fysicus onderzochte substanties *interpreteren* de oplosende vloeistoffen *niet*; zij reageren steeds op dezelfde wijze door zich op te lossen of niet op te lossen. Indien op deze stoffen en processen de termen 'objecten' en 'reacties' van toepassing zijn, dan zijn ondervraagde mensen geen objecten en hun antwoorden geen reacties.

De vergelijking met automaten is in dit verband zeer typerend. De door de socioloog onderzochte mensen zouden volgens Vercruysse als automaten moeten worden beschouwd, die overeenkomstig hun mechanisme 'Wel' of 'Niet' antwoorden.⁵ Nu blijkt echter dat de doopsgezinde automaten de vragen anders *opvatten* dan de nederlands-hervormde, de gereformeerde en de katholieke automaten.

145

146

Het is ook duidelijk, dat het mechanisme van zulk een automaat radicale veranderingen zal ondergaan, wanneer zich zijn theologisch inzicht in het wezen van het Heilig Doopsel wijzigt. - Als wij dit alles overwegen, dan beseffen wij, dat de modelvoorstelling van Vercruysse: mens = *automaat* niet zo onschuldig is als hij het wil doen voorkomen.¹ Dit model blijkt eerder misleidend dan verhelderend te werken.

Op onze beurt zouden wij de belangrijke vraag willen stellen, *hoe de socioloog de betekenis kan achterhalen, die een deelnemer aan het maatschappelijk leven aan een bepaald verschijnsel toeschrijft*. Hoe kan in casu de onderzoeker een verklaring vinden voor het feit, dat zich in de doopsgezinde streken zo talrijke mensen als 'onkerkelijk' opgeven? Ons principiële antwoord luidt: hij zal met de onderzochte mensen in een nadere subject-subject-verhouding moeten treden. Dit kan rechtstreeks gebeuren: door middel van gesprekken, van - al of niet geleide - interviews; of onrechtstreeks: door kennis te nemen van de theologische literatuur, het ontstaan en de geschiedenis van de doopsgezinde beweging. - Dit alles valt onder het begrip *ontmoeting* in de brede zin, die wij er aan willen geven.

Wij ontlenen het begrip der ontmoeting aan de belangwekkende publicatie van F. J. J. Buytendijk: 'Zur Phänomenologie der Begegnung'.² Sedert het verschijnen van dit geschrift is echter de term 'ontmoeting' tot een mode-woord geworden. Talrijke auteurs spreken over 'ontmoeting' en bijna ieder van hen in een andere zin. Een vergelijkende analyse van de uiteenlopende betekenissen zou tegenwoordig de omvang van een brochure aannemen. - Wij zullen ons beperken tot een poging zo duidelijk mogelijk te zeggen, wat wij ermee bedoelen. Onder *ontmoeting* verstaan we *het communiceren van personen in een situatie die voor hen zinvol is*.³

Daarmee is reeds gezegd, dat de ontmoeting geenszins een unieke en ongewilde gebeurtenis behoeft te zijn. Romano Guardini, die dit beweert,⁴ denkt al te uitsluitend aan de ontmoeting van de mens met God en vergeet de betekenis, die het woord in de levende taal heeft. Ontmoetingen van staatslieden b.v. worden zorgvuldig voorbereid en verliefden gaan energiek en met overleg te werk om elkaar te kunnen ontmoeten. - Anderzijds is niet gezegd, dat de situatie voor de betrokken personen *dezelfde* zin moet hebben.

146

147

Friedrich Otto Bollnow beklemtoont terecht, dat de ontmoeting reciprociteit impliceert. Dit vloeit voort uit het feit, dat ze op een subject-subject-relatie berust. De intenties van de betrokken personen behoeven echter niet dezelfde te zijn. M.a.w. reciprociteit impliceert niet symmetrie.

Dit blijkt eveneens uit het dagelijkse spraakgebruik. A begeeft zich naar een bepaald restaurant, om een maaltijd te gebruiken. B weet dit. Hij zoekt hetzelfde restaurant op, om met A te spreken. De ontmoeting is niet toevallig; zij wordt door een van de partners tot stand gebracht. De situatie is voor beiden zinvol, maar ze heeft voor B nog een andere zin dan voor A.

ONTMOETEN EN ZICH-LATEN-ONTMOETEN

Dit laatste zal nu bij het menskundig onderzoek altijd het geval zijn. Immers hij die de ontmoeting mogelijk maakt, voorbereidt, organiseert, is de mens als beoefenaar van wetenschap. Hij, die zich laat ontmoeten - soms langs de omweg van documenten, cultuurproducten, statistieken, testresultaten - is deze mens tout court. Daarom heeft de situatie voor de laatstgenoemde steeds een andere betekenis dan voor de eerstgenoemde. Dit is een wezenstrek van de onderzoeks-

situatie. De te onderzoeken mens kent het systeem van ideeën niet, waarin hij door de onderzoekende geplaatst wordt.

Denken wij aan de reeds beschreven test-situatie. Voor de proefpersoon is het duiden van de Rorschach-platen een zinvolle activiteit. Maar hij zoekt de zin er van in iets anders dan de psycholoog.

'Fast alle Versuchspersonen betrachten den Versuch als eine Prüfung der Phantasie', merkt Rorschach op.¹ Verder moet rekening gehouden worden met de *onrechtstreekse ontmoeting*. Wij hebben reeds terloops op de mogelijkheid gewezen, niet meer levende personen of groepen van personen geestelijk te ontmoeten - door zich in kunstwerken, autobiografieën, levensbeschrijvingen en documenten te verdiepen. Ook in dit geval is de zin, die esthetische, sociale, politieke of wetenschappelijke ontwerpen, daden, werken voor de te bestuderen historische figuur - of figuren - hebben gehad, noodzakelijkerwijze een andere dan voor de geschiedschrijver zelf.

Nemen wij een extreem geval. Denken wij aan een katholiek historicus, die het verloop van het Concilie van Trente tracht te achterhalen. Deze zal het uiteraard eens zijn met de dogmatische besluiten van dit Concilie. Toch zal de historische betekenis er van voor hem een totaal andere zijn dan voor de patres van dit Concilie, wier geesteshouding hij tracht te verstaan.

147

148

Immers onze geschiedschrijver beoordeelt de handelingen van het Concilie in het licht van drie eeuwen geschiedenis; drie eeuwen, die vervuld zijn van tegen elkaar botsende stromingen der reformatie, contrareformatie, van het rationalisme, jansenisme, 'Aufklärung' etc. Hij kent de geestdriftige instemming alsmede de vijandige afwijzing, die de besluiten van het Concilie ten deel zijn gevallen; hij *kent* ze niet alleen, maar bij kan ze ook dank zij zijn historische grondbegrippen *overzien* en *denken*. Hij weet derhalve op het menselijke plan meer dan de patres, die toen als handelende personen zijn opgetreden. De historische situatie heeft dus voor hem een andere zin dan voor de figuren, wier motieven drijfveren hij tracht te begrijpen.

Onze opvatting van 'ontmoeten' wijkt aanmerkelijk af van die van hen die menen dat de ontmoeting een zuiver persoonlijke relatie is, die aanleiding geeft tot intuïtieve kennis van het bestaansontwerp van de ander. De ontmoeting, zegt men, zou er toe leiden, dat men de ander 'in het hart van zijn bestaan ontdekt'. Deze zienswijze lijkt ons verwant aan Sartre's 'compréhension préontologique'.

De ander in het hart van zijn bestaan ontdekken is het uiteindelijke doel van ieder menskundig onderzoek. Om dit verheven doel te bereiken volstaat de persoonlijke, tot vertrouwen uitnodigende, zuiver menselijke wijze de ander tegemoet te treden niet. De ontmoeting immers is steeds ook communicatie. D.w.z. er worden mededelingen verstrekt en mededelingen ontvangen, vragen gesteld en antwoorden gegeven. De communicatie behoeft niet rechtstreeks te gebeuren, zij hoeft geen verbaal karakter te hebben. Op het specifiek menselijke niveau zal echter tenslotte ook gesproken moeten worden. Zodra gesproken wordt, worden begrippen gebruikt; en aangezien begrippen steeds onderling samenhangen, komen ook begripssystemen te pas. Hij, die de ander in het hart van zijn bestaan wil ontdekken, bezit reeds een begripssysteem; hij heeft reeds een bepaalde, wetenschappelijk gefundeerde voorstelling, hoe hij zijn ken-doel kan bereiken. Dit betekent niet, dat de onderzoeker star aan een bepaald aantal 'beelden' vasthoudt, overtuigd zijnde dat het ene of het andere op de te onderzoeken mens van toepassing *moet* zijn. Het betekent echter wel, dat *hij* bepaalt, in welke geest gesproken zal worden. Op grond van zijn kennis en ervaring weet hij het gesprek zo te leiden, dat het verhelderend werkt, verhelderend ook in wetenschappelijk opzicht. Wij menen dat D. J. van Lennep terecht benadrukt:

148

149

de ontmoeting 'sluit om wetenschappelijk verantwoord werk te doen de eerste [de statistisch-inductieve] en de tweede [de 'verstehend'-interpreterende] wijze van benadering in en humaniseert beide ... ¹ Daaruit blijkt, dat de ontmoeting als wetenschappelijke kenhouding meer is dan alleen maar een vriendschappelijke aanvaarding van de ander, zoals hij is. Ook de spontane intuïtieve mensenkennis is blijkbaar niet voldoende. - Wij zullen op het probleem van het intuïtionisme nog moeten terugkomen. Eerst zullen echter bepaalde conclusies uit onze nieuwe inzichten getrokken moeten worden.

TWEETALIGHEID

Het verschil van geestelijke horizon tussen onderzoeker en onderzochte heeft bepaalde gevolgen voor wat wij zojuist de 'rechtstreekse ontmoeting' hebben genoemd. Zij brengt nl. voor de beoefenaars van sommige wetenschappen de noodzakelijkheid met zich mee twee verschillende talen te spreken. - Denken wij nogmaals aan de test-situatie. De taal, waarin de psycholoog-psychiater met zijn patiënt communiceert, is een totaal andere dan het Rorschach-vak-jargon, waarin hij met zijn collegae over de interpretatie van de test discussieert. Noemen wij het laatste de *wetenschappelijke voertaal*. Wij verstaan daaronder de totale verwoording van het systeem der methodische ideeën en van de

daaruit voortvloeiende begrippen en classificaties, die voor een gemeenschap van onderzoekers bepalend zijn. - De eerstgenoemde taal zullen wij daarentegen de *interviewtaal* noemen. - Wij denken daarbij op de eerste plaats aan het interview, zoals het tegenwoordig door sociaal-psychologen als methode wordt toegepast. De onderzoeker zal er daarbij op uit zijn een taal te spreken, die door de persoon, aan wie hij het interview afneemt, verstaan wordt. Immers, wanneer de taal van de onderzoeker onbegrijpelijk is, dan heeft de situatie voor de onderzochte geen zin met het gevolg, dat er bij dit interview geen ontmoeting tot stand komt. De wetenschappelijke voertaal, waarin psychologen en sociologen de resultaten van hun onderzoek verwerken en interpreteren, verschilt grondig van het idioom waarin de gesprekken werden gevoerd.

De term 'interview-taal' moet uiteraard als een *pars pro toto* beschouwd worden. Wij zullen hem evengoed op andere vormen van verbale communicatie tussen onderzoeker en onderzochte toepassen: op de gesprekken, die de antropoloog met inboorlingen voert; op de voorzichtige vragen, die een godsdienstpsycholoog stelt, om de religieuze houding van personen te leren kennen; op de woorden, waarmee een kinderpsycholoog een kind tot spelen aanmoedigt met het oog op speldiagnose etc.

149

150

Het is ook duidelijk, dat de tweetaligheid van sommige beoefenaars der empirische menswetenschappen niets te maken heeft met dubbelhartigheid; zij is eenvoudig noodzakelijk. Deze noodzakelijkheid vloeit voort uit de twee Umwelten, waarin zich de wetenschapsbeoefenaar soms moet bewegen: de Umwelt van het kind, van de inboorling, van de patiënt enerzijds en die van de vakwetenschap anderzijds.

KUNSTMATIG, MAAR NIET GEKUNSTELD

150

Uit dit alles blijkt, dat de bedoeling van hem, die wil kennen, niet dezelfde kan zijn als die van hem, die gekend moet worden. In zo verre heerst er ook op het gebied van het menskundig onderzoek een zekere *objectiteit*; die van twee verschillend gerichte intentionaliteiten. Meer figuurlijk gesproken: twee mensen, die in dezelfde richting lopen ontmoeten elkaar niet; zij, die in de tegenovergestelde richting aan elkaar voorbijlopen evenmin. Voor de ontmoeting is nodig, dat de richtingen der beweging convergeren. Dit gebeurt niet vanzelf. Tenminste één van beide personen moet de ontmoeting willen; hij moet ze in concreto willen, d.w.z. hij moet ze *op een bepaalde wijze willen realiseren*. Voor deze realisatie is echter vereist, dat zijn intenties op die van zijn 'partner' afgestemd zijn. Daardoor is de 'objectiteit' van het menskundig onderzoek beperkt en niet

zonder meer vergelijkbaar met die, die in het natuurkundig onderzoek gewoonlijk aangetroffen wordt.

In de praktijk van de research houdt dit in, dat de onderzoeker de primitieve langs een andere 'weg' zal trachten te ontmoeten dan de beschaafde, het kind anders dan de volwassene, de psychisch normale anders dan de abnormale. Dit alles vloeit voort uit zijn theoretische belangstelling. Iemand ontmoeten, om hem te leren kennen, is iets anders dan iemand ontmoeten, om hem uiterlijke of innerlijke hulp te bieden. Het tweede kan uit het eerste voortvloeien; maar het is niet hetzelfde.

Samenvattend moeten wij vaststellen, dat de menskunde het complex der empirische wetenschappen in al zijn onderdelen een *kunstig* bouwwerk is. Het is in zekere zin ook een *kunstmatig* gebouw. De vraag van Henri Poincaré moet in affirmatieve zin beantwoord worden: de wetenschap ook de menswetenschap is artificieel. Dit betekent echter niet, dat ze conventioneel is; het houdt ook niet in dat ze gekunsteld is. Het betekent allerm minst, dat ze inhumaan is; want *de grond*, waarop het hele gebouw rust, is *het begripen van het menselijke door de mens*.

150

151

VI. PROBLEMATIEK VAN HET 'VERSTEHEN': DE VOORWETENSCHAPPELIJKE INTUÏTIE

HET EINDE VAN DE NIET GEÏNTERESSEERDE TOESCHOUWER

Onze typering van de eigen aard der wetenschappen van het menselijke vertoont een gevoelige leemte. Immers men zou uit onze beschrijvingen kunnen opmaken, dat voor de wetenschapsbeoefenaar alleen de zuivere theoria waarde heeft. De door hem te onderzoeken mensen zouden belang stellen in talrijke waardegebieden: in vriendschap en liefde, bevalligheden schoonheid, rijkdom en macht, zuiverheid en heiligheid. Dit alles zou de empiricus - in letterlijke zin -: 'niets zeggen'. Hij zou niets anders zijn en mogen zijn dan een onverbiddelijke observator. De ideale researchman zou principieel uit een paar scherpe ogen verbonden met goed functionerende hersenen kunnen bestaan. Dit ideaal werd inderdaad in de sciëntistische aera der wetenschaps-beoefening nagestreefd. De 'uninteressierte Zuschauer' van Husserl is daar nog een relict van. Deze 'Zuschauer' wordt gekenmerkt door zijn houding van principieel 'Nichtmitmachen'.¹

Het is duidelijk, dat de niet-geïnteresseerde toeschouwer inderdaad de ideale onderzoeker is, zolang men de kenverhouding als een subject-object-relatie beschouwt. Dan veronderstelt men inderdaad stilzwijgend, dat elkaar bemin-

nende mensen, om de macht worstelende mensen, godsdienstig bewogen mensen voor de wetenschapsbeoefenaar *kenobjecten* zijn en niets anders. De vraag of dit postulaat vervuld *kan* worden, willen wij voorlopig laten rusten. De andere vraag, of het vervuld *moet* worden, lijkt ons daarentegen van het allergrootste belang. Kan de niet-geïnteresseerde-toeschouwer nog steeds als de ideale kenner beschouwd worden, nu, zoals wij weten, de menskunde essentieel berust op subject-subject-relaties? Is het van het standpunt van de menskunde werkelijk een voordeel, wanneer de onderzoeker blijkt geeft van een zuiver theoretische belangstelling en zich ongevoelig toont voor alle menselijke waarden? Dit durven we te betwijfelen.

151

152

Het is b.v. denkbaar, dat iemand een Hölderlin-biografie schrijft, terwijl hij volmaakt onverschillig staat t.a.v. de esthetische waarden, die in de poëzie van Hölderlin besloten liggen. De betrokkene zou b.v. een psycholoog-psychiater kunnen zijn, die uitsluitend in de persoonlijkheids-ontwikkeling en het ontstaan van Hölderlin's geestesziekte geïnteresseerd is. Toch zou deze eenzijdige theoretische belangstelling de biografie niet ten goede komen. Immers Hölderlin's leven was vervuld van een hartstocht voor de dichtkunst. Wie met Hölderlin wil communiceren, moet dit op de eerste plaats via diens poëtische oeuvre doen. Omgekeerd zal hij, die de geest van deze gedichten niet begrijpt, ook geen toegang hebben tot de meest belangrijke bron van kennis aangaande de persoon Hölderlin; en dit zal een nadelige werking hebben op een eventueel psychologisch-psychiatrisch onderzoek.

Het zal derhalve onbegonnen werk zijn een wetenschappelijk verantwoorde biografie over een dichter te schrijven, wanneer men volkomen ongevoelig is voor het esthetische. - Om analoge redenen zal het onmogelijk zijn de geschiedenis der godsdienst-oorlogen van de 16e en 17 e eeuw te verstaan, wanneer men niets weet - of niets wil weten - van de godsdienstige waarden, die toen door de christelijke mensheid met haar katholieke en protestantse vormen van vroomheid werden nagestreefd. Het kan niet anders of de handelwijze van de leidende figuren van deze tijd: van de reformatoren, pausen, keizers, vorsten verschijnt aan de a-religieuze historicus even zinloos als gedragingen van krankzinnigen. Hij kan uiteraard gegevens verzamelen, optekenen, ordenen en de aldus verkregen data in een nauwgezette kroniek verwerken; maar zijn onderzoek lijkt op het aftasten van de façade van een huis, waarvan de deuren en ramen gegrendeld zijn. Wat in het binnenste van het gebouw gebeurt, de drijfveren, doelstellingen, waardebevestigingen van zijn bewoners, ontgaat hem ten enenmale.

De houding van de niet-geïnteresseerde natuurwetenschappelijke observator kan derhalve niet als een verplichtend voorbeeld voor de beoefenaar der menswetenschappen beschouwd worden. Er heerst hier een verschil van kenhouding, dat Helmuth Plessner zeer raak getypeerd heeft: 'Sein Gegenstand und seine Methode gestatten ihm [dem Naturwissenschaftler] die Reduktion auf das Existenzminimum des Beobachters. Vom Geisteswissenschaftler dagegen 'ist der volle Einsatz der Person mit allen ihren Resonanzflächen gefordert.

152

153

Hat er sie auch unter rationale Kontrolle zu stellen, er musz sie doch spielen lassen, damit ihm das Material erscheint, damit er es sieht'.¹

Daarom zal de historicus normaliter, alvorens een stuk menselijk verleden te typeren, er naar streven, de 'sfeer' van het desbetreffende tijdperk in zich op te nemen. Hierin zal hij echter slechts slagen, in zoverre hij zich gevoelig toont voor de grote idealen, die toen het menselijk denken en handelen hebben geïnspireerd. De historicus, die in de beslissende waarden van een epoche slechts schimmen ziet, zal deze epoche slechts als een schimmenrijk kunnen beschrijven; een dergelijke beschrijving zal echter niet de naam van geschiedschrijving verdienen.

DE BEGRIJPENDE GETUIGE

Deze kritische opmerkingen mogen niet verkeerd begrepen worden. De wetenschaps-beoefenaar is inderdaad van andere intenties bezielde dan de personen, die hij wenst te leren kennen. In het voorafgaande hoofdstuk hebben wij de noodzakelijkheid hiervan ingezien. Immers de wetenschapsbeoefenaar mag niet in de gebeurtenissen ingrijpen; hij moet veeleer trachten ze te begrijpen. Hij kan zich niet in het gewoel storten zonder op te houden een man der theoria te zijn. De waarden, die zijn personen bezielen, zijn niet zonder meer beslissend voor hem zelf. Hij mag echter evenmin blind zijn voor deze waarden. De specifieke taak, die voor hem weggelegd is, zou men misschien als een '*begrijpend getuigen*' kunnen karakteriseren.

Daarmee zijn we opnieuw bij de categorie van het '*Verstehen*' beland. Hoe belangrijk wij ze achten, is uit het voorafgaande reeds gebleken. Wij geloven inderdaad, dat het begrijpen van het menselijke door de mens fundamenteel is voor alle menskundige wetenschappen. - Deze bewering is trouwens origineel noch nieuw. Reeds in 1883 kenmerkte Wilhelm Dilthey de taak van de biograaf als het begrijpelijk maken van de eenheid van een leven aan de hand van de

toepassing van antropologie en psychologie.² Volgens hem waren antropologie en psychologie eveneens 'verstehende' wetenschappen.³

Maar ook Dilthey was hierin niet volkomen origineel. In 1829 gaf Schleiermacher voor de Berlijnse Academie een lezing over 'hermeneutische theorie'. Uit de onderzoeken van Joachim Wach⁴ blijkt bovendien, dat Schleiermacher op zijn beurt op voorlopers steunt. Wach behandelt in zijn drie delen slechts de oudere theorieën van het 'begrijpen' als wetenschappelijke methode.

153

154

Wie tegenwoordig alle tot nu toe verschenen publikaties pro en contra het 'Verstehen' in een samenvattend werk zou willen weergeven, zou hiervoor niet drie, maar zes boekdelen nodig hebben. Men kan zonder overdrijving zeggen, dat over de kenwaarde van het 'Verstehen' tenminste sedert het optreden van Dilthey gediscussieerd en gepolemiseerd werd. Van de hand van Heinrich Rickert,¹ Wilhelm Windelband,² Erich Rothacker,³ Theodor Litt,⁴ Hans Jürgen Gadamer⁵ en Otto Friedrich Bollnow⁶ zijn opmerkelijke bijdragen tot deze discussie verschenen. Te betreuren is daarbij niet het verschil van mening, dat stimulerend zou kunnen werken, maar het ontbreken van een argumentatie, die de objecties van de tegenstanders, met name ook van de positivistische, neo-positivistische en scientistische tegenstanders serieus neemt. Alles, wat in een ander verband over 'le monde philosophique cassé' gezegd werd,⁷ is bij uitstek van toepassing op deze problematiek.

Vraagt men naar de oorzaak van zoveel misverstaan met betrekking tot het verstaan, dan behoeft men niet ver te zoeken. De eenzijdigheid van het uitgangspunt is er ongetwijfeld één van. Terwijl de oudere voorstanders van het 'Verstehen' (F. Ast, F. A. Wolf, D. Schleiermacher) bijna uitsluitend de filologie op het oog hebben, zijn de moderne tegenstanders natuurwetenschappelijk geïnteresseerd. Een andere oorzaak van de eindeloze misverstanden is echter in het volgende gelegen: men gaat uit, van wat volgens programmatische leuzen bij een bepaald soort wetenschapsbeoefening zou moeten gebeuren; men heeft geen oog voor wat er in feite gebeurt. M.a.w. er bestaat geen *fenomenologie van het wetenschappelijke leven*. Daardoor is het mogelijk, dat sommige auteurs hartstochtelijk met woorden ontkennen, wat zij in werkelijkheid toch beoefenen. Zo gebeurt het ook dikwijls, dat twee wetenschapsbeoefenaars over een term twisten, terwijl ieder van hen met dezelfde term een ander fenomeen kenmerkt. Het is duidelijk, dat zich op deze wijze zelfs niet een vruchtbare discussie kan ontwikkelen.

Uit een fenomenologische analyse zal blijken, dat men onder het slagwoord 'Verstehen' drie verschillende intentionele prestaties verstaat. Wij zullen ze in het vervolg als de *voorwetenschappelijke intuïtie*, als *hypothese* resp. interpretatie en als *visie* bestempelen.

Wij stellen ons voor in het volgende de eigen aard van deze drie voor de menswetenschappen onmisbare wijzen van kennen bondig te schetsen.

154

155

WAT IS VÓÓRWETENSCHAPPELIJKE INTUÏTIE?

Er bestaat zoets als een vóórwetenschappelijke intuïtie, die een bron is van echte kennis. Zonder haar zou het functioneren van de leefwereldlijke praxis en de geordende gang van zaken op het voorwetenschappelijke niveau van ons eigen leven onverklaarbaar zijn. Wij hebben ons er trouwens ook van overtuigd, dat de leef-wereldlijke praxis haar eigen 'Bewährungen' heeft. Dit zijn uiteraard intuïtieve 'Bewährungen'.¹

Deze onze stelling lijkt eenvoudig; toch moet ze nader toegelicht worden. Immers de notie 'intuïtie' is veelzinnig en de auteurs getroosten zich niet altijd de nodige moeite aan te geven, wat ze er onder verstaan. Een Leuvens hoogleraar stelde eens in zijn college vast: 'Wanneer de filosofen het over 'intuïtie' hebben, dan bedoelt de éne, dat hij ziet wat hij ziet, de ander dat hij ziet wat hij niet ziet.' De uitspraak van deze hoogleraar is letterlijk waar. Het is voldoende de eenvoudige omschrijving van Kant: '[die Anschauung] bezieht sich unmittelbar auf einen Gegenstand und ist einzeln'² te vergelijken met de reeds aangehaalde definitie van Bergson volgens welke de intuïtief kennende dank zij een soort geestelijke sympathie in staat zou zijn met het meest intieme en unieke van zijn kenobject te coïncideren.³ Bij Kant is 'Anschauung' zintuiglijke waarneming; dank zij de 'Anschauung' ziet men wat men ziet. Bergson's definitie is o.a. van toepassing op de geniale veldheer, die dank zij een 'intuïtie' het zwakke punt van de vijandelijke legermacht ziet zonder het te zien.

Ons eigen begrip van intuïtie ligt dichter bij Kant dan bij Bergson, zonder nochtans de opvatting van de eerstgenoemde aangaande het wezen van de zintuiglijke waarneming over te nemen. Wij noemen *intuïtief de kenhouding van hem, die erop vertrouwt, dat de dingen zijn zoals hij ze 'ziet'*. Meer filosofisch uitgedrukt: *voor de intuïtie kennende is het zijn der zijnden evident, manifest, 'offenbar'*; het kan zonder meer gevat worden, en dit vatten is de intuïtie. De intuïtieve akt is verder een *onmiddellijk* kennen, omdat hij niet berust op inductieve of deductieve denkoperaties. Deze akt is voorts onmiddellijk in een

tweede, even belangrijke zin. Hij verloopt zonder reflectie, met name zonder kritische reflectie. Op het niveau der intuïtie wordt er derhalve geen verschil gemaakt tussen 'zijn' en 'schijn'. Het waar-zijn van de onmiddellijk gevatte zijnden blijkt uit het slagen van de op intuïtie berustende praktijk. Is deze praktijk succesvol, dan geeft ze geen aanleiding tot kritische bezinning.

155

156

Hierin bestaat de 'Bewährung' van de voorwetenschappelijke intuïtie. Zij is dus eveneens intuïtief van aard.

Anderzijds is ons begrip intuïtie niet identiek met dat der zintuigelijke waarneming.

Immers ook verhoudingen kunnen intuïtief gevat worden. Het oordeel b.v. dat van twee tijdstippen een vroeger is en een later, steunt op een intuïtieve evidentie, die geenszins verklaard kan worden door wat men gewoonlijk onder zintuigelijke waarneming verstaat. intuïtie is tenslotte geen solipsistische wijze van kennen. Er bestaat een intersubjectieve verstandhouding op intuïtieve grondslag, die we 'eerste objectiviteit' hebben genoemd.¹

Daarom spreken wij over een *vóórwetenschappelijke* en niet over een *vóórpre-*dicatieve intuïtie.

Het bestaan van een intuïtieve kennis kan nauwelijks in twijfel worden getrokken. Immers iedere uitdrukkelijke akt van reflectie veronderstelt iets, dat eerst zonder reflectie gevat werd. De 'intentio obliqua' is niet denkbaar zonder 'intentio recta'. Hierover heerst een zekere overeenstemming onder vele denkers van verleden en heden. Het verschil van mening begint pas bij de appreciatie van de intuïtieve kennis, en met name bij de vraag of ze voor de wetenschap van enige waarde is. Terwijl sommigen er naar streven de inhoud van intuïties als volstrekt onwetenschappelijk uit de wetenschappelijke discursus te verbannen, zijn anderen van mening, dat de intuïtieve kennis ook in het wetenschappelijke leven niet gemist kan worden. Wij zullen in het volgende eerst de tegenstanders van de intuïtie aan het woord laten. Slechts, wanneer mocht blijken, dat zij fundamentele met name op de persoon van de mens betrekking hebbende vormen van kennis verwaarlozen, zullen wij het belang van de voorwetenschappelijke intuïtie voor het wetenschappelijke leven nader onderzoeken.

DE EMPIRISTISCHE REDUCTIE IS NIET DOOR TE VOEREN

Een overtuigende verdediger van het consequente empirisme hebben wij reeds leren kennen in de persoon van Georg A. Lundberg.²

In zijn controverse tegen Mac Iver verwerpt Lundberg begrippen als 'angstige vlucht' en 'achtervolging uit haat', omdat ze niet 'operationeel' gedefinieerd kunnen worden; tengevolge daarvan zou den meerdere observatoren niet noodzakelijkerwijze tot dezelfde resultaten komen. Het streven van Lundberg is in positief opzicht gericht op het vaststellen van feiten in de zin der natuurwetenschappen (daarvan hebben wij ons reeds overtuigd);

156

157

dit leidt in negatief opzicht tot de afwijzing van alle op intuïtie berustende noties als 'angstig', 'hatelijk', 'vluchten', 'achtervolgen'. Deze 'subjectieve' termen moeten volgens Lundberg tot 'objectieve' herleid worden en dit betekent in zijn mond: tot natuurwetenschappelijke.

De eerste vraag, die in dit opzicht gesteld moet worden is, of deze reductie werkelijk tot het uitschakelen van *alle* intuïtieve elementen leidt.

Het antwoord is enigszins teleurstellend. Ook al zou bij de beschrijving van de bovenvermelde achtervolging slechts sprake zijn van een meervoud van organismen, die zich op een bepaald tijdstip met verschillende snelheid in de ruimte bewegen, dan nog zouden intuïtieve begrippen in het spel zijn. Immers wat 'levende wezens' zijn, 'beweging', 'tijd', 'ruimte', weten wij op de eerste plaats op grond van onze voorwetenschappelijke ervaring. Trouwens Lundberg zelf gebruikt om zijn 'Foundation' te rechtvaardigen termen als 'concreteness', 'tangibility', 'reality', 'symbolic representation' etc.¹

Zou het echter mogelijk zijn een begrip als 'concreetheid' in mathematisch - natuurwetenschappelijke termen te definiëren? Lundberg probeert het niet, ja hij denkt er niet aan iets dergelijks te proberen.

Het is waar, men kan nog verder gaan op de weg der formaliserende abstractie. De ruimte, waarover hij spreekt, is niet de ruimte van de dagelijkse ervaring, verzekert Lundberg; het is ook niet de ruimte waarover geografen en ecologen spreken. 'Space in mathematics (and in sociology) merely means a manifold (a number of entities under a system) in which *positional relationships* of many kind may be expressed'.² Maar ook bij deze omschrijving wordt expliciet gebruik gemaakt van fundamentele noties zoals 'meervoud', 'relatie' 'plaatsbepalend'

('positional'), 'uitgedrukt', 'entiteit'. Deze uitdrukkelijk gebruikte begrippen impliceren tal van andere. Zonder 'eenheid' is het niet mogelijk van 'meervoud' te spreken, zonder 'identificatie' niet van eenheid. Meent men werkelijk dergelijke noties met behulp van fysicalistische termen te kunnen definiëren?

OPERATIONALISTISCHE SCHIJNDEFINITIES

Zou het 'operationalisme' hier een uitweg bieden? Lundberg maakt inderdaad op een gegeven ogenblik gewag van 'operationally defined terms'.³ Welnu, hoe ziet de notie 'identiteit' er uit, wanneer ze in operationele termen gedefinieerd wordt? De stichter van het operationalisme P. W. Bridgeman geeft daar een uitvoerig antwoord op.

157

158

'One of the most fundamental of all the concepts with which we describe the external world is that of identity; in fact thinking would be almost inconceivable without such a concept', verzekert Bridgeman; 'By this concept we bridge the passage of time; it enables us to say that a particular object in our present experience is the same as an object of our past experience. From the point of view of operations the meaning of identity is determined by the operations by which we make the judgement that this object is the *same* as that one of my past experience'.¹ Deze definitie is inderdaad zeer leerzaam. Er blijkt uit, dat men om deze operaties te kunnen voltrekken, reeds een intuïtieve kennis moet hebben, van wat men wil definiëren. Om b.v. een ding op verschillende tijdstippen als het zelfde te herkennen en als identieke werkelijkheid te bepalen, moet men reeds een zekere notie van identiteit hebben. Hetzelfde is van toepassing op andere operationalistische definities. Wanneer Bridgeman b.v. verzekert: 'The concept of length is ... fixed when the operations by which length is measured are fixed',² dan miskent hij de fenomenologische verhouding; want om tot een ruimtelijke meting te kunnen overgaan, moet men reeds een intuïtieve vertrouwdheid met 'lengte' bezitten.

Analoge voorbeelden kan men aan de publicaties van andere operationalisten ontleen. 'Few concepts have proved as troublesome to psychology as the concept of *existence*, and yet this concept is fundamental to the notion of definition self', verzucht S. S. Stevens;

'We might have avoided this embarrassment if we had recognized that *existence* is used in two senses: (1) to denote the presence, as opposed to the absence, of a certain object or event, and (2) to affirm the adequacy of a definition'.⁵ Deze omschrijving kan men niet anders dan naïef noemen. Stevens vergeet, dat, om

een aanwezigheid operationeel te kunnen vaststellen, het aanwezige als zijnde ('existent') gekend moet worden; dat men om de adequaatheid van een definitie te kunnen beoordelen, met een zijnde definitie te maken moet hebben. (Verzekert niet Stevens zelf, dat het zijnsbegrip de grondslag is voor de notie 'definitie'?).

Kortom dergelijke operationele definities zijn schijndefinities. Men verklaart eerst 'identity' door 'sameness' en straks 'sameness' door 'identity'. 'Presence' moet 'existence' verhelderen, terwijl 'presence' implicite 'existence' insluit; 'zijn' wordt door middel van adequaat zijn gedefinieerd, terwijl men toch zeer goed weet dat het begrip 'zijn' meer fundamenteel is dan de notie 'adequaat-zijn'. Het is duidelijk dat een dergelijk spelletje van boompje-verwisselen ons geen stap vooruitbrengt.

158

159

Het moge waar zijn, dat de operationalistische aanpak bepaalde voordelen biedt op het gebied van de fysica. Als algemene theorie der kennis of als wetenschapsleer kan het operationalisme niet gelden. Bridgeman zelf had trouwens dergelijke pretenties niet. 'What we are here concerned with is and observantiën and descriptief of me tos which at leaset som physicists had already, perhaps unconsciously, adopted and found successful the practice of the methods already existed. What I have attempted is to analyse these succesful methods, not to set up a philosophical system and a theory of properties hat Annie methodes *must* have if it hopes to be successful'.¹

Sociologen en psychologen die menen, dat hun theorie operationalistisch opgezet *moet* worden, mogen zich dus allerminst op Bridgeman beroepen.

Samenvattend mogen wij vaststellen, dat de empiristische reductie niet consequent is door te voeren. Uiteindelijk worden steeds laatste ervaringen verondersteld en daaruit voortvloeiende kennis en praktische vertrouwdheid, die niet meer in de termen van empirische of formeel-idealiserende wetenschappen omschreven kunnen worden. Zij worden intuïtief begrepen. De weg, die Lundberg wil bewandelen, loopt dood.

SCHADUWZUDEN VAN DE EMPIRISTISCHE REDUCTIE

Tot zover de mogelijkheid van de empiristische reductie. Hoe staat het nu met haar nut voor de menskundige wetenschappen? Is ze 'successful' in de zin van Bridgeman? Het is waar wat Theodor Litt opmerkt: het gevolg van deze reductie is het verdwijnen van de mens als indruk. Toch kunnen wij daarin geen beslissend

argument zien. In de vergelijking, waarin de werking van een hefboom bepaald wordt, verdwijnt eveneens de hefboom als indruk; toch is deze vergelijking een bron van kennis aangaande de mechanica van een werktuig. 'All symbolic representation is 'artificial' in exactly the same way', merkt Lundberg op; het onaanschouwelijke karakter van de symbooltaal is nog geen argument tegen haar wetenschappelijke waarde.² Hierin zouden wij hem gelijk willen geven.

De beslissende vraag dient echter gesteld te worden of, wat in een symbooltaal tot uitdrukking gebracht wordt, werkelijk dat is, wat de onderzoeker zoekt. Ja het zou kunnen zijn, dat de onderzoeker op de eerste plaats belangstelt in iets, dat in het betrokken systeem van symbolen in het geheel niet aan bod komt.

159

160

De beoefenaar van een menskundige wetenschap b.v. is geïnteresseerd in de mens en in het menselijke. Wordt nu de werkelijkheid in een systeem van ideeën geperst, waarbij het menselijke als zodanig geheel verdwijnt, dan deugt dit systeem niet voor zijn wetenschappelijke doelstelling. Er is b.v. een beschrijving van beweging mogelijk, die op de mens evengoed van toepassing is als op een electron; zij is bruikbaar voor de onderzoeker, die belang stelt in 'locomotion'.¹

Maar ze zegt ons niets aangaande een vluchtende mens en een achtervolgende menigte. Ze zegt niets wat de socioloog als socioloog interesseert.

De menskunde moet dus een andere taal spreken dan de natuurkunde. Waarin zal het verschil tussen beide idiomem bestaan? Blijkbaar hierin, dat in de taal der menskunde meer intuïtieve noties gebruikt moeten worden dan in de natuurkunde. Dit betekent niet het opgeven van de strikt wetenschappelijke doelstelling. Integendeel. De menswetenschappen kunnen hun taak niet tot een goed einde brengen wanneer ze geen beroep doen op een reeks fundamentele ervaringen. Dat een dergelijk beroep zeer wel verenigbaar is met ernstige en strenge wetenschapsbeoefening, willen wij in het volgende aantonen.

FUNDAMENTELE VORMEN VAN VOORWETENSCHAPPELUKE INTUÏTIE

De intuïtief kennende vertrouwt er op, dat de dingen zijn zoals hij ze ziet, hebben wij vastgesteld. Deze onze omschrijving heeft het voordeel, dat zij het begrip der intuïtie ontdoet van alle romantiek, pseudomystiek en neoplatonisme. De intuïtie waarover wij spreken is een duidelijk aanwijsbaar en veelvuldig voorkomend fenomeen: zij is de manier, waarop op het niveau van de leefwereld onmiddellijk gekend wordt. De vraag, hoe deze intuïtie tot stand komt, laten wij

buiten beschouwing. Het aandeel, dat hierbij het instinct, de traditie, de sociale en natuurlijke Umwelt hebben, behoeven wij niet te bepalen. Wij stellen fenomenologisch vast, dat b.v. sommige primitieve Melanesiërs hun kano 'zien' als bewoond door magische krachten. De beantwoording van de netelige vraag, hoe dit 'zien' tot stand komt, laten wij aan de cultureel-antropoloog en de cultuurpsycholoog over; zeker is, dat zij slechts op grond van een empirisch onderzoek beantwoord kan worden.

De primitieve Melanesiër vat zijn kano op als bewoond door magische krachten. De halfbeschaafde Melanesiër ziet in de kano een vaartuig van hout.

160

161

De mythische wijze, de dingen en levende wezens te zien, is blijkbaar niet algemeen en noodzakelijk. Er zijn echter andere intuïties, die dit karakter van menselijke algemeenheid wel bezitten. Wij zullen in het vervolg die intuïtie, zonder welke de menselijke existentie niet denkbaar is, *fundamenteel* noemen. Er bestaat naar onze overtuiging een methode, de fundamentele intuïties van andere te onderscheiden; deze methode is echter filosofisch van aard en zal derhalve later ter sprake komen.¹ Voorlopig volstaan wij met de vaststelling, dat de wetenschapsbeoefenaar niet kan vermijden van sommige fundamentele intuïties gebruik te maken - zij het slechts als uitgangspunt.

Onder de fundamentele intuïties zouden wij opnieuw drie verschillende 'niveaus' of 'lagen' willen onderscheiden.

1. De eerste wordt gevormd door de *meest algemene intuïties*, die aan *alle* vormen van wetenschapsbeoefening ten grondslag liggen. (Dit betekent geenszins, wij herhalen het, dat de inhoud van deze intuïties in de wetenschap ter sprake moet komen). De systematische verduidelijking en omschrijving van deze allereerste intuïties, de bepaling van hun rangorde en hun onderling verband is ongetwijfeld de taak van de *filosoof*. De fenomenologische wijsgeren zullen de grootste nadruk er op leggen, dat de systematische ontvouwing der ervaring in begrippen en categorieën op een voorwetenschappelijke vertrouwdheid steunt. De mens bezit b.v. reeds 'Seinsverständnis' alvorens tot ontologische kennis op te klimmen.

Hij heeft reeds ervaring aangaande eenheid en veelheid, identiteit en verscheidenheid, veranderlijkheid en onveranderlijkheid, activiteit en passiviteit, tijd en ruimte, voordat hij over al deze categorieën begint na te denken. Hij streeft in vrijheid naar doeleinden en wordt door oorzaken bepaald, lang voordat hij over

vrijheid en oorzakelijkheid filosofeert. Hierop - en slechts hierop - is Sartre's begrip der '*compréhension préontologique*' van toepassing.² Wij zullen hierop nog terugkomen.

2. De tweede 'laag' van intuïtieve kennis wordt gevormd door het verstaan van *bepaalde vormen van gedrag*. Dit kan weer aan de hand van het voorbeeld van Mac Iver toegelicht worden. Veronderstellen wij, dat wij getuige zijn van het door hem beschreven toneel: we *zien* dan, dat de man *vlucht* en dat de menigte hem *achtervolgt*. Let wel, wij nemen niet eerst een 'locomotion' waar en trekken daarna uit de waarneming conclusies. Veeleer zien we onmiddellijk de 'vlucht' alsmede de 'achtervolging'. Ook een hoger dier, zoals een hond, is tot een dergelijk 'zien' in staat.

161

162

Op de vraag, hoe dit mogelijk is, willen wij niet ingaan. Wij kunnen hier volstaan met de volgende vaststelling. Het intentioneel op zijn omgeving betrokken levende wezen en zijn op de omgeving afgestemde lichamelijke bewegingen vormen zinvolle gehelen; levend wezen en omgeving worden dan ook als een 'beeld' waargenomen en tevens begrepen. 'Greifen, Fliehen, Abwehren, Suchen, aber auch die 'affektlosen' Formen wie Gehen, Fliegen, Schwimmen, dann die von speziellen Instinkten gelenkten Formen des Nestbaues, des Liebesspieles . . . stellen solche Bewegungsbilder dar' beklemtoont Helmuth Plessner.¹

Hiervoor is echter nodig het levende wezen in zijn natuurlijke milieu te observeren. Zodra men namelijk het dier scheidt van de Umwelt, waarop het van nature is afgestemd, dan valt het niet meer aan, zoekt, dreigt, vlucht het niet meer; dan vertoont het slechts reacties in de zin van het behaviorisme.² Zijn gedrag houdt dan op intuïtief begrijpelijk te zijn. 'Überall da, wo der rein physiologische und physikalistische Aspekt, der gewisz seine volle Seinsberechtigung hat, zum allein maszgeblichen Gesichtspunkt wird, tritt an die Stelle der bildhaft erscheinenden Beziehungen zwischen Leib und Umgebung. . . die schematische und nur indirekt im Experiment nachprüfbare Beziehungzwischen Reiz und Reaktion'.³ Bepaalde elementaire vormen van gedrag kunnen dus in het kader van een situatie, die voor het levende wezen zinvol is, intuïtief worden opgevat. Worden zij waargenomen, dan worden ze ook begrepen. Intuïtie en 'Verstehen' vormen in dit geval een onverbreekelijke eenheid.

3. De derde 'laag' van verschijnselen die intuïtief gevat worden, zijn bepaalde elementaire vormen van mimische expressie. Ook dit is iets, dat niet geloofchend kan worden. Het kind - zelfs het kleine kind - is gevoelig voor de glimlach of het

fronsen van het voorhoofd van zijn moeder; het reageert vriendelijk op de eerste, angstig of afwerend op de laatste gelaatsuitdrukking. Er is hier eveneens sprake van een natuurlijke afgestemdheid op de Umwelt, die bij de mens echter op de eerste plaats een Umwelt van personen is. De expressie van blijdschap, agressie, vrees, terneergeslagenheid, vrolijkheid, begeerte wordt over het algemeen intuïtief gevat en begrepen. Tot de discussie Mac Iver-Lundberg terugkerend zouden we willen opmerken: de angst van de vluchtende man en de angstaanjagende houding van de achtervolgende menigte wordt 'gezien' en tevens verstaan. Een papier, dat door de wind wordt meegevoerd, vertoont daarentegen geen expressie.

162

163

Wie op grond van objectivistische vooroordelen geen gebruik wil maken van dergelijke intuïtieve gegevens, zal niet de taal spreken, waarin hij de mens en het menselijke kan beschrijven; want op het wederzijdse begrijpen van houding en expressie berusten de meest elementaire relaties tussen mens en mens. Een socioloog, die van deze meest eenvoudige kennis van elementaire relaties niets wil weten, is geen begrijpende getuige met betrekking tot de menselijke samenleving.

Wij vestigen de nadruk op het feit, dat slechts bepaalde elementaire vormen van mimische expressie zonder meer verstaan worden. Andere moeten geïnterpreteerd worden. Alhoewel bij de interpretatie eveneens intuïtieve elementen een rol spelen, zouden wij deze toch principieel van het onmiddellijke intuïtieve begrijpen willen onderscheiden. Immers wij interpreteren steeds ook op grond van kennis, ervaring, eventueel ook wetenschappelijke ervaring (daarover later meer). Het lijkt ons daarom wenselijk het onmiddellijke intuïtieve 'Verstehen' van het 'Deuten' zorgvuldiger te onderscheiden dan Plessner dit doet.

VERSTAAN EN MISVERSTAAN

Hieraan moeten wij echter een belangrijke opmerking toevoegen. Wij beweren geenszins dat de intuïtieve kennis van gedrag en expressie met onfeilbare zekerheid tot ware resultaten leidt. Daardoor verschilt ons begrip van intuïtie essentieel van dat van Bergson. Bij Bergson is er inderdaad sprake van een coïncideren met het unieke en meest intieme, dat een andere persoon bezit. Dit coïncideren is ofwel absoluut, ofwel niets. Wij daarentegen hadden het over de vertrouwende houding van een kenner, voor wie de dingen zijn zoals hij ze ziet. Van deze intuïtie beweren wij:

1. dat ze het noodzakelijke uitgangspunt is van alle ervaringswetenschappen;

2. dat iedere ervaringswetenschap een kritische selectie, aanvulling, verwerking van de intuïtieve gegevens inhoudt (zodat haar eindpunt in geen geval coïncideert met haar uitgangspunt);
3. dat de beoefenaars der menswetenschappen er goed aan doen bij hun kritiek de mogelijkheid, dat het gedrag en de expressie van personen zo zijn als ze 'gezien' worden, positief in overweging te nemen.

Het onder 1 en 2 gezegde menen wij reeds voldoende te hebben toegelicht. De derde opmerking zal sommigen al te voorzichtig lijken.

163

164

Toch hebben fenomenologen er reeds op gewezen, dat het intuïtieve verstaan op het plan van het gedrag en van de mimiek ook een *intuïtief misverstaan* kan zijn. Plessner b.v. spreekt van de 'Schicht des Verhaltens', 'worin streng genommen zugleich Anschaulichkeit und Verständlichkeit untrennbar gegeben sind, so dass das Verhalten nicht wahrgenommen werden kann, ohne im Ansatz wenigstens (*ev. falsch*) gedeutet zu werden'.¹ Met betrekking tot de mimiek schrijft Plessner: 'Die Verfasser haben bei ihren Experimenten die Erfahrung gemacht, dass die Deutungen beträchtlichen Schwankungen unterliegen, weil die mimischen Bilder mehreren Ausdruckskreisen angehören'.² Zowel het gedrag als ook de expressie kunnen dubbelzinnig en meerzinnig zijn. Vandaar dat het verstaan inderdaad het gevaar van het misverstaan in zich sluit.

Daaruit menen sommige beoefenaars der menswetenschappen de conclusie te moeten trekken, dat het intuïtieve begripen als bron van kennis volkomen af te wijzen is.³ Deze zienswijze kunnen we echter niet delen. Wat meerzinnig is, mag in geen geval als zinloos worden beschouwd. Het naïeve voorwetenschappelijke verstaan vormt veeleer een bron van kennis, waarvan de beoefenaar der menskunde *op kritische wijze* gebruik moet maken.

Hoe is dit mogelijk? Plessner geeft een waardevolle vingerwijzing, wanneer hij beklemtoont: 'Ob jemand zornig, eifersüchtig, gramvoll, heiter, jovial ist, ob er sich schämt, ob er bereut oder nur so tut, als ob er in dieser Affektlage wirklich drinstünde, diese Frage erfüllt sich im Rahmen der jeweiligen *Situation*, an der Betrachtung der Gesamtcharaktere des Verhaltens'.⁴ De kritische toetsing van de intuïtieve kennis zal dus moeten gebeuren in situaties, en wel in situaties of reeksen van situaties, die in het kader van een bepaalde wetenschap als vergelijkbare situaties worden beschouwd.

Veronderstellen we, dat we de glimlach van iemand spontaan als expressie van spot hebben opgevat. In de loop van een stelselmatige observatie toont zich de betrokken persoon eerder onzeker, aarzelend, links, terwijl hij telkens glimlacht, wanneer hij zich voor moeilijkheden geplaagd ziet. Wij zullen uit het totaal-karakter van zijn gedrag concluderen, dat deze glimlach bij hem een uitdrukking is van verlegenheid en niet van spot.

Wij zien iemand lachen en vermoeden, dat wij met een 'hysterische lach' te maken hebben. Iets in het gedrag en in de expressie van de desbetreffende persoon, iets dat moeilijk onder woorden te brengen is, zegt ons dat wij deze lach moeten *duiden*. Deze indruk kan juist zijn of vals. Hoe blijkt dit?

164

165

Uit een langdurige klinische observatie ende vergelijking van het gedrag van de desbetreffende met het normale gedrag in bekende situaties. Dan kan vastgesteld worden, of die sensorische, intellectuele, morele verschijnselen optreden, die samen het overigens veelzinnige ziektebeeld der 'hysterie' uitmaken. Er bestaan empirische methoden, die de psychiater toestaan de diagnose 'hysterie' te verifiëren. De aanleiding, om dit medisch apparaat toe te passen, vormt meestal een intuïtieve indruk. De expressie zegt iets, ook al is dat, wat ze zegt, vatbaar voor zeer verschillende uitleg.

In het kader van onze zienswijze blijft dus het gedrag gedrag; het wordt niet empiristisch gereduceerd tot een reeks 'reacties op prikkels'. De mimiek blijft eveneens mimiek; zij wordt niet herleid tot spier en klierwerkingen. Gedrag en mimiek verschillen essentieel van het 'behavior' der behavioristen, doordat ze een zin hebben, die verstaan of misverstaan kan worden. Of het voorwetenschappelijke verstaan al dan niet de juiste zin getroffen heeft, kan slechts op het niveau van het wetenschappelijk onderzoek uitgemaakt worden.

OMWEG OF UITGANGSPUNT?

Hier stoten we echter op een moeilijkheid. Wanneer het wetenschappelijk onderzoek uiteindelijk uitsluitend moet geven, dan komt het alleen maar op dit onderzoek aan, zal men opwerpen. Dan is de wetenschappelijke observatie, het experiment, de enquête, de bestudering van documenten, alsmede de juiste - eventueel wiskundig-statistische verwerking van de aldus verkregen resultaten het enig belangrijke. Dan is het nutteloos rekening te houden met een verstaan, dat evengoed misverstaan kan zijn. Een neopositivist of een vertegenwoordiger van de 'Wiener Kreis' zal hier ongetwijfeld een beroep doen

op het scheermes van Ockham. Voor hem is de omweg over het 'Verstehen' alleen maar een 'vermenigvuldiging der wezens zonder noodzaak'.

In deze opwerping wordt echter het probleem verkeerd gesteld. Ieder onderzoek is onderzoek van iets. Vóórdat wetenschappelijke kennis geconstitueerd is, bestaat dat 'iets' in ieder geval uit gegevens die uitsluitend op grond van intuïtie gekend worden.

Dit is ook van toepassing op de natuurwetenschappen, zoals wij hebben bewezen.¹ De omstreden vraag is enkel deze, of de menswetenschappen hetzelfde 'iets' als uitgangspunt moeten kiezen. Moeten ze alleen maar met die verschijnselen rekening houden, die ook in het 'univers de discours' der natuurwetenschappen - biologie en fysiologie - inbegrepen - figureren, of 'bestaat' voor hen nog iets anders?

165

166

Deze vraag komt neer op het al dan niet aanvaarden van Carnap's wetenschapstheorie; hierop hebben wij reeds geantwoord. De specifieke taak van de menskunde is het onderzoek van het menselijke. *Het menselijke is pas menselijk, doordat het door mensen verstaan of misverstaan kan worden.* Wie dus van het 'Verstehen' geheel abstractie wil maken, ontnemt aan de menskunde eenvoudig haar object; hij verandert haar in natuurkunde.

Het menselijke, zoals het door mensen verstaan of misverstaan wordt, vormt, om een ander beeld te gebruiken, het ruwe materiaal voor de menswetenschappen. Het is vergelijkbaar met ijzererts, dat met fosfor is vermengd. Wie dit erts omwille van de vermenging ongebruikt laat, verwaarloost een belangrijke bron van rijkdom. Wie het gebruikt zoals het gevonden wordt, zal minderwaardig ijzer fabriceren. Blijft een derde mogelijkheid: het erts aan een proces van zuivering te onderwerpen.

Tot ons uitgangspunt terugkerend zouden wij derhalve het volgende willen concluderen. Het voorwetenschappelijke verstaan van gedragingen houdt geen waarborg in voor de juistheid en waarheid van dit verstaan. Het bevat voor de beoefenaar der menskunde slechts een vingerwijzing aangaande de vraag, in welke richting de waarheid gezocht kan worden. Daarom zal hij de gegevens der voorwetenschappelijke intuïtie niet als een omweg, maar als een uitgangspunt beschouwen.

166

VII. PROBLEMATIEK VAN HET 'VERSTEHEN': HYPOTHESE EN INTERPRETATIE

INTUÏTIE EN INTERPRETATIE

Waardoor onderscheidt zich iedere vorm van interpretatie van de naïeve intuïtie? Het antwoord op deze vraag hebben wij reeds voorbereid. Wij zouden het misschien bondig kunnen samenvatten als volgt: wij interpreteren steeds op grond van 'iets'. Dit 'iets' kennen wij door waarneming, herinnering, ervaring etc. Wij menen het in ieder geval zeker te kennen, zo zeker, dat wij van deze vaste plaats uit de sprong van het gissen, interpreteren, vermoeden willen wagen. Dit betekent, dat wij wel degelijk zij het op impliciete wijze onderscheid maken tussen feiten, waarvan wij zeker zijn, en datgene wat wij slechts vermoeden. De interpretatie is derhalve in geen geval een naïeve akt.

Er is b.v. een groot verschil tussen het 'zien' van een agressief gedrag en de interpretatie van een handeling als agressief. In het eerste geval kan ik niet anders dan het gedrag spontaan als agressief opvatten; in het tweede vergelijk ik verschillende ervaringen, houd rekening met omstandigheden en kom tot de slotsom, dat ik het totaal karakter van dit gedrag slechts kan begrijpen, wanneer ik het als uitdrukking van agressieve bedoelingen opvat. Ik ben me bewust, dat ik bij deze duiding niet helemaal abstractie kan maken van het feit, dat ik een Europeaan ben, een volwassene, een man etc., dat mijn ervaring waarop ik steun, reeds uit dien hoofde eenzijdig is en beperkt. Ik geef mijn mening dan ook slechts als een voorlopige opvatting. Ik ben steeds bereid mijn interpretatie in het licht van nieuwe feiten te herzien.

Juist omwille van haar voorzichtig afwegende aard speelt de interpretatie in het wetenschappelijke leven een grote rol. In de empirische wetenschappen ontmoeten wij haar onder twee zeer verschillende vormen: de anticiperende duiding en de interpretatie in de engere zin.

167

168

DE HYPOTHESE

De anticiperende interpretatie wordt gewoonlijk *hypothese* genoemd. Zij speelt in het kader van sommige menswetenschappen, met name in dat van de psychologie en sociologie een uitermate belangrijke rol. De vooruitgang in beide vakken voltrekt zich grotendeels op die wijze, dat nagegaan wordt of een bepaalde hypothese verworpen dient te worden of kan worden gehandhaafd. In

het laatste geval kan de inhoud van de betrokken hypothese als voorlopig gerechtvaardigde conclusie in de wetenschap worden overgenomen.

De hypothesevorming is uiteraard niet het eerste, waarmee een onderzoek kan beginnen. Er zal een zekere verkenning van een bepaald gebied aan moeten voorafgaan. Heeft de onderzoeker zich echter enigszins georiënteerd, zijn reeds een zeker aantal feiten bekend, dan is het zinvol het verdere zoeken te bundelen en te richten; dan is het nuttig met een precieze vaststelling voor de dag te komen. Doordat nu een vraag reeds een zeker vóór-weten insluit aangaande dat, waarnaar gevraagd wordt, gaat ieder opwerpen van een probleem reeds boven het feitelijke bekende uit. De hypothese echter heeft de vorm van een nauwkeurig geformuleerde bewering. Zij moet zelfs deze vorm hebben, opdat ze bevestigd of weerlegd zou kunnen worden.

Wij menen nu de hypothese als een *anticiperende interpretatie* te mogen bestempelen. Zij loopt vooruit op het resultaat van het onderzoek, van het experiment, van de enquête, de observatie; daarom noemen wij haar anticiperend. Zij berust verder op een zekere oriëntatie op een bepaald gebied, op de kennis van een aantal feiten. Zij gaat echter de feiten te buiten. Dit alles is echter niet voldoende. Daarom is de vraag gerechtvaardigd: *hoe wordt een hypothese gevonden?*

Hierover zeggen de verschillende wetenschappelijk en populariserende handboeken weinig. Ze zijn uitvoerig, voor wat de voorbereidende activiteiten betreft: het definiëren van de grondbegrippen, de eerste oriëntering op het te onderzoeken gebied, het formuleren van voorlopige probleemstellingen etc. Er wordt ook uitvoerig gesproken over de eisen die aan een goede hypothese gesteld worden. Aangaande deze fasen van het empirisch onderzoek heerst er bovendien een zekere overeenstemming onder de verschillende auteurs. Over de vraag echter, waar de hypothese vandaan komt, wordt niets of weinig gezegd; en het weinige is uitermate tegenstrijdig. Laten wij dit door middel van twee extreme voorbeelden toelichten.

168

169

Volgens Karl Popper moeten uit een reeds bestaand axiomatisch systeem oordelen gededuceerd worden, die vatbaar zijn voor falsificatie. Dergelijke langs empirische weg falsificeerbare oordelen zijn hypothesen. Zij worden zolang geldig geacht, als u niet door beter controleerbare hypothesen vervangen of door een ervaring gefalsificeerd kunnen worden.¹ Volgens G. J. Kruyer daarentegen is het vormen van een hypothese 'een boeiend avontuur buiten de

grenzen van het bekende'. Er zijn hiervoor allerhande hulpmiddelen aanwijsbaar: vergelijking met andere wetenschappen, het zoeken naar analogieën etc. Uiteindelijk komt echter de hypothese door intuïtie tot stand, d.w.z. 'door een korte illuminatie van de geest'.²

Het zou echter kunnen zijn, dat de werkelijkheid van het wetenschappelijke leven althans op het gebied der empirische menskunde eenvoudiger is dan deze beide auteurs veronderstellen. Laten wij van een concreet voorbeeld uitgaan.

Aan het begin van hun onderzoek aangaande 'Schoolkeuze en schoolsucces bij V.H.M.O. en U.L.O. in Noord-Brabant' formuleren M. A. J. M. Matthijssen en G. J. M. Sonnemans twee hoofdhypothesen, die respectievelijk luiden:

'Het intelligentiepotentieel in de jeugdige bevolking van Noord-Brabant laat een ruimere deelname aan het v.h.m.o. en het u.l.o. niet toe' en 'In Noord-Brabant bestaat een reserve aan niet in het v.h.m.o. en het u.l.o. ontwikkelde intelligentie'.³ Uit niets blijkt, dat deze beide hypothesen uit een axiomatisch systeem werden gededuceerd.

Op grond van wat in het 'Voorwoord' meegedeeld wordt lijkt het ook zeer onwaarschijnlijk, dat de genoemde hypothesen aan een plotselinge illuminatie van de geest der beide auteurs te danken zijn. Dergelijke hypothesen vloeien veeleer voort uit een *begrijpende interpretatie van een alsnog vóórwetenschappelijke problematiek*. De term 'vóórwetenschappelijk' moet hier echter nader gepreciseerd worden. De vraagstelling, zoals ze leeft bij de in het Voorwoord vermelde instanties, die bij het onderwijs in Noord-Brabant betrokken zijn, kan slechts in een beperkte zin 'vóórwetenschappelijk' genoemd worden. Deze term betekent in dit verband niet 'naïef', 'intuïtief', 'onkritisch'. De betrokken personen beschikken wel degelijk over ervaring, sommige zelfs over ruime ervaring. De resultaten van hun ervaringen zijn echter nog niet van wetenschappelijk standpunt uit geordend, onderling vergeleken, aangevuld en kritisch getoetst.

169

170

De hypothese werd voorts door beide auteurs mede op grond van 'voorwetenschappelijke' - eigen en vreemde - ervaringen geformuleerd. De term 'vóórweten-schappelijke ervaringen' betekent in verband met de onderzoekers uitsluitend: '*vóór-experimentele*' of '*pre-research*' ervaringen. De hypothese immers gaat de aan hen bekende wetenschappelijke gegevens te buiten. Hiervoor is fantasie vereist, zoals Kruyer terecht opmerkt.

Dit mag echter niet zo verstaan worden, dat de onderzoekers hun verbeeldingskracht haar gang laten gaan. Zij, die hypothesen formuleren, zijn geen fantasten. Veeleer wordt hun fantasie geleid door een zeker 'begrijpen'. Er is hier een 'Verstehen' in het spel, van wat op dit gebied mogelijk en wat niet mogelijk is. Dank zij dit vóórexperimentele verstaan kan de onderzoeker uit het grote aantal mogelijke eventueel ook fantastische stellingen de 'plausibele' hypothesen selecteren. - Dit vóórwetenschappelijke of vóórexperimentele verstaan sluit eveneens het gevaar van een misverstand in zich. De uitkomst van het onderzoek biedt echter gelegenheid de hypothese te toetsen. Dan blijkt of de vóórwetenschappelijke interpretatie al dan niet een juiste interpretatie is geweest.

DE BEGRIJPENDE INTERPRETATIE

Aan de hypothese van de psycholoog en de socioloog beantwoordt op het gebied der historische wetenschappen de *begrijpende interpretatie*. Dit lijkt op het eerste gezicht verrassend. Toch is de discrepantie tussen beide methoden niet zo groot als het schijnt. Er zijn bepaalde punten van overeenkomst aan te wijzen. De historicus moet overgaan tot een eerste oriëntering op het gebied, dat hij wil bestuderen: de geschiedenis van een tijdvak, van een volk, van een instelling, van een groep personen. Er zijn hem reeds een aantal, soms zelfs een overgroot aantal feiten bekend. Het komt er nu op aan tussen deze feiten een verband te ontdekken dat 'plausibel' lijkt; en het is plausibel, wanneer het de 'zin' van het betrokken historische gebeuren begrijpelijk maakt. Hiervoor is vereist, dat de historicus uitstijgt boven de pure feitelijkheid. Hij zal dan eveneens blijf geven van constructieve of reconstructieve fantasie. Het beeld, dat hij van de gebeurtenissen geeft, kan in zekere zin als een hypothese worden beschouwd. Het is waar, dat een historische interpretatie niet op zulk een strenge wijze getoetst kan worden als een in de brede zin van het woord 'experimentele' hypothese. Het is echter onjuist te menen, dat er op het gebied van de historische wetenschappen geen verifiëring bestaat. De historici immers vormen een gemeenschap van onderzoekers.

170

171

Degenen onder hen, die over een even grote of grotere vertrouwdheid met het betrokken geschiedkundige gegeven beschikken, zullen kritiek leveren met betrekking tot de houdbaarheid of onhoudbaarheid van een interpretatie. Zij zullen nagaan of de interpretatie de bekende feiten geen geweld aandoet, of niet een aantal gegevens verwaarloosd werden, en vooral: of de samenhang zoals hij werd beschreven, het historische gebeuren meer begrijpelijk maakt dan andere interpretaties.

Laten wij dit aan de hand van een reeds vroeger aangehaald voorbeeld toelichten. Het is theoretisch mogelijk de geschiedenis van Frankrijk aan het eind van de 18e en het begin van de 19e eeuw te schrijven uitgaande van de veronderstelling, dat Napoleon Bonaparte niets anders was dan een laagstaand subject en een misdadiger. Er zijn een aantal feiten, die men op deze wijze kan interpreteren. Maar er zijn andere gegevens, die daarmee in strijd zijn. Het totale beeld, dat de historicus op grond van deze vooronderstelling van het historische gebeuren in Frankrijk zal geven, zal 'vertekend' zijn. Het stelt ons niet in staat het tijdsgewricht beter te verstaan. De meerderheid der historici zal ongetwijfeld oordelen, dat de hypothese: 'Napoleon Bonaparte was een misdadiger en verder niets' de toets van de kritiek niet kan doorstaan. Deze interpretatie is dan onbruikbaar gebleken, heeft zich dan niet 'bewährt'.

EXPLICIET EN IMPLICIET 'NAVOELEN'

Op één punt verschilt de benaderingswijze van de historicus inderdaad van de op het experiment afgestemde methode: hij heeft explicite te maken met menselijke doeleinden en waarden. Het gaat er nu om de typische houding van de historicus nader te bepalen, die hem in staat stelt de gevoelens, strevingen, ontwerpen, idealen van historische personen te verstaan, zonder ze tot de zijne te maken. Hoe kan hij 'meevoelen', zonder partijdig te zijn, zonder aan harts-tochten toe te geven, zonder de superioriteit van de wetende prijs te geven?

Hier schijnt de term 'sympathie' zich als vanzelf op te dringen. Het gaat hierbij inderdaad om een vorm van 'pathos'; m.a.w. de historicus is als totale mens bij zijn begrijpende interpretatie betrokken, *zijn emotionaliteit inbegrepen*. De emotionele sympathie is wat men ook moge zeggen voor hem geen hindernis, maar een voorwaarde voor het verstaan van het menselijke. Hier is echter andermaal een voorzichtige precisering geboden.

171

172

Van de vele vormen van sympathie, die wij dank zij Max Scheler's zorgvuldige analyses hebben leren onderscheiden, menen wij slechts twee te moeten vermelden: het '*mede-voelen*', en het '*na-voelen*', 'Von dem eigentlichen Mitgefühl ist zunächst zu scheiden alles Verhalten, das nur dem *Auffassen*, dem *Verständnis* und eventuell dem *Nacherleben* ('Nachfühlen') der Erlebnisse Anderer dient', merkt Scheler op.¹

Wij kunnen b.v. 'navoelend' begrijpen, dat een kind huult, omdat het honger heeft, nochtans zonder de honger 'mede te voelen'. Het 'Mitgefühl' nu vertoont vele

gradaties, waarvan de emotionele identificatie ('echte Einfühlung') het toppunt vormt. Het 'navoelen' daarentegen 'bleibt in der Sphäre des erkennenden Verhaltens und ist kein sittlich relevanter Akt. Der Historiker von Bedeutung, der Romanschriftsteller, der dramatische Künstler müssen die Gabe des 'Nacherlebens' in hohem Maße besitzen; aber 'Mitgefühl' brauchen sie nicht im mindesten mit ihren Gegenständen und Personen zu haben'.² Het 'na-voelen' is dus allerm minst een geheimzinnige, mystieke akt. Het is iets, wat wij in het dagelijkse leven voortdurend beoefenen en moeten beoefenen: namelijk het emotioneel of ook-emotioneel vatten van waarden en doeleinden, die voor *anderen* bepalend zijn. Deze akt is weliswaar persoonlijk, maar niet willekeurig. Hij staat ons toe de gedragingen van onze medemensen te verstaan. Daarom vormt de bekwaamheid na te voelen inderdaad een onmisbaar instrument voor de historicus. Door dit instrument te hanteren wordt hij geenszins tot een romanschrijver; immers de resultaten van zijn emotioneel begrijpen staan bloot aan de kritiek van een 'Forschungsgemeinschaft'; zij worden beoordeeld naar bepaalde criteria, die weliswaar niet exact, maar daarom toch streng kunnen zijn.

Trouwens niet alleen voor de historicus is de bekwaamheid menselijke strevingen, emoties, hartstochten navoelend te begrijpen onmisbaar. Veronderstellen wij, dat een psycholoog-psychiater met een paranoicus te maken heeft. Voor de diagnose en therapie is het uiteraard niet wenselijk, dat hij de gevoelens van zijn patiënt deelt; hoe rustiger hij in deze te werk gaat, des te beter. Maken wij echter de uiteraard irreële veronderstelling, dat onze psycholoog-psychiater helemaal niet zou weten wat angst is, en meer in het bijzonder: de angst van hem die zich achtervolgd weet; dan zou van diagnose en therapie niet veel terecht komen. - Zo zal ook de antropoloog de magische overtuigingen van primitieve inboorlingen niet delen. Hij zal b.v. niet geloven in de reële werking van een vruchtbaarheidsritus.

172

173

Wanneer hij echter niet navoelend kan begrijpen, welke waarde vruchtbaarheid in het leven van deze mensen heeft, dan zal hij hun leven ook niet op de juiste wijze afschilderen.

Hiervan vindt men bij een empirisch onderzoek, waarbij een hypothese op haar waarheidsgehalte getoetst wordt, niets terug. Toch is de onaandoenlijkheid van de researchman een schijn, die ons niet moet bedriegen. *Het emotionele begrijpen* van de - in de breedste zin van het woord - 'experimenteel' werkende empiricus *gaat aan het formuleren van de hypothese vooraf*. Het ligt in de

voorwetenschappelijke ervaring, de voorwetenschappelijke verkenning van het gebied, de voorwetenschappelijke probleemstelling *geïmpliceerd*.

Het ligt er in besloten, ook al wordt er met geen woord over gerept. Het is immers zeker, dat een socioloog, die niet zou begrijpen wat de woorden 'nood', 'seksualiteit', 'conflict', 'macht', 'onderdrukking', 'prestige' betekenen, en wat voor emotionele echo's deze woorden bij personen en groepen oproepen, geen enkele belangrijke hypothese zou kunnen formuleren. Bij zijn researchwerk is echter zijn navoelend bestaan als het ware bevroren. De socioloog behoeft zijn sympathie niet te laten blijken. Er wordt zelfs een zekere onaandoenlijkheid van hem verwacht. Hierin is nu het verschil gelegen tussen de beschrijving van experimentele onderzoeken en geschiedschrijving. De historicus moet uitbeelden, oproepen, aanschouwelijk maken. Daarbij kan zijn innerlijke bewogenheid niet *helemaal* verborgen blijven (al is het waar, dat op dit gebied zekere verschillen van temperament aanwijsbaar zijn). Hij moet zijn figuren in positieve en negatieve zin mee-leven, om ze mee-levend tot leven te kunnen wekken. Kortom hij is verplicht zijn navoelend begrijpen *in woorden te vertolken*; voor de experimentele beoefenaar van een menswetenschap bestaat deze verplichting niet.

173

174

VIII. PROBLEMATIEK VAN HET 'VERSTEHEN': DE VISIE

ONMISBAARHEID DER 'VISIE'

Van de voorwetenschappelijke intuïtie, de hypothese, de interpretatie moet nog een ander belangrijk fenomeen onderscheiden worden: *de visie*. De naïeve intuïtie gaat aan iedere vorm van wetenschap vooraf; zij is bijgevolg ook het noodzakelijke uitgangspunt voor het wetenschappelijke zoeken. Hypothese en interpretatie spelen bij het onderzoek zelf een bepaalde rol; zij dragen bij tot het constitueren van een wetenschap in het algemeen en van een menskundige wetenschap in het bijzonder. De *visie* daarentegen veronderstelt reeds een bestaande wetenschap. Zij is slechts mogelijk dank zij niet een integrale kennis van, maar een overzicht over alle bekende feiten, hypothesen en plausibele interpretaties, die betrekking hebben op een bepaald gebied of een bepaalde problematiek. De visie is dus geen *creatio ex nihilo*; zij vloeit voort uit kennis, geordende kennis, luciede kennis. De begane paden van wetenschapsbeoefening worden echter verlaten. Daarom is de naam 'visie' goed gekozen. De beoefenaar van een wetenschap 'ziet' iets: een nieuwe samenhang, een nieuwe betekenis, een nieuwe methode om samenhangen en betekenissen te ontdekken. De

bekende feiten rangschikken zich als van zelf en laten nieuwe 'zin' zien. De tot nu toe beproefde middelen van onderzoek schijnen ontoereikend, en de vorser begint in te zien, hoe hij ze zou kunnen verbeteren, vervolmaken, vervangen. Zo wordt een nieuwe methodische idee geboren, een bestaand wetenschappelijk apparaat veranderd of een nieuwe tak van wetenschap in het leven geroepen.

Het is dus onjuist te menen, dat de ontwikkeling van de wetenschap uitsluitend afhankelijk is van het minutieuze en gewetensvolle detailonderzoek. Dit detailonderzoek is inderdaad onmisbaar; maar op grond van een geestelijke beheersing van het hele veld van onderzoek ontwikkelt zich een 'Verstehen' van een hogere orde.

174

175

Albert Einstein spreekt over: 'das Aufsuchen jener allgemeinsten . . . Gesetze, aus denen durch reine Deduktion das Weltbild zu gewinnen ist. Zu diesen ... Gesetzen führt kein logischer Weg, sondern nur die auf Einfühlung in die Erfahrung sich stützende Intuition'.¹ Volgens Karl Mannheim dankt een visie haar ontstaan aan de werking van een 'realistische phantasie'. 'In order to know social reality one must have imagination, a particular brand of imagination I should like to call 'realistic' because it does not create fiction but exerts itself in binding together apparently unrelated facts by means of a vision of structural correlation which alone enables us to see the framework into which every fact, even the most casual one, is fitted'.² Het denken van Mannheim komt volledig met het onze overeen, slechts de terminologie verschilt. Het kader van begrippen, waarin volgens Mannheim ieder feit, ook het meest toevallige, moet passen, is natuurlijk dat, wat wij 'univers de discours' en methodische idee hebben genoemd.

Als een voorbeeld, hoe op grond van een geniale visie én een nieuwe tak van wetenschap én een nieuwe vorm van wetenschappelijke discursus en een nieuwe methodisch idee gevonden wordt, willen wij nog de ontdekking der psychoanalyse door Sigmund Freud vermelden. Uit de autobiografische geschriften van Freud blijkt duidelijk, dat hij aanvankelijk slechts op vermoedens aangewezen was, waarvan hij wel wist, dat ze niet strookten met de gangbare wetenschappelijke opinie; dat verder de feiten, waarop hij door leermeesters en collegae attent was gemaakt, hem niets hadden gezegd, totdat hij een nieuwe samenhang tussen deze feiten ontdekte.

'Breuer [bevorzugte] eine sozusagen physiologische Theorie; ...Ich hingegen *vermutete* eher ein Kräftespiel, die Wirkung von Absicht und Tendenzen; .. .' schrijft hij³ en: 'Ich hatte mir die Sache *weniger wissenschaftlich* zurechtgelegt,

witterte überall Tendenzen und Neigungen .. '.⁴ Verder: 'Was ich von ihnen [Breuer, Charcot en Chrobak] gehört hatte, schlummerte unwirksam in mir, bis es bei Gelegenheit der kathartischen Untersuchungen als eine anscheinend originelle Erkenntnis hervorbrach',⁵ Het zodoende ontdekte methodische beginsel wordt op zijn beurt tot vaste bodem; op deze bodem staande, kunnen en moeten nieuwe psychologische en psychiatrische feiten 'vastgesteld' worden. In deze zin beklemtoont Freud: 'Ich würde mich sehr energisch dagegen sträuben, wenn jemand die Lehre von der Verdrängung und vom Widerstand zu den Voraussetzungen anstatt zu den Ergebnissen der Psychoanalyse rechnen wollte'.⁶

175

176

DRIE VORMEN VAN 'VERSTEHEN'

Wij hebben in het voorafgaande een duidelijk verschil gemaakt tussen drie vormen van begrijpen, die alle drie de discursieve kennis te buiten gaan. Doordat in de discussie sedert Dilthey alle drie vormen zonder onderscheid als 'intuïtie', 'visie', 'Verstehen' gekenmerkt worden, is er een heilloze verwarring ontstaan. Het lijkt ons daarom dubbel noodzakelijk onze distincties samen te vatten en aan te vullen.

Het eerste 'Verstehen', door ons *voorwetenschappelijke intuïtie* genoemd, heeft uitsluitend betrekking op de meest elementaire gegevens, zonder welke het menselijk bestaan geen menselijk bestaan zou zijn. In deze zin hebben wij ze 'fundamenteel' genoemd. Aangezien de wetenschapsbeoefenaar een mens is, kan hij bij het begin van zijn onderzoek geen abstractie maken van alle elementaire evidenties. De beoefenaar van de menskunde met name kan niet abstractie maken van het oorspronkelijke verstaan van bepaalde vormen van gedrag en expressie.¹ Dit betekent niet, dat alles, wat naïef verstaan wordt, zoals het verstaan wordt, ook wetenschappelijk waar is. De inhoud van het verstande vormt slechts een uitgangspunt voor een wetenschappelijk onderzoek.

Er bestaat verder op het gebied der menskunde een 'Verstehen' van bepaalde menselijke situaties. Dit soort begrijpen is historisch en sociaal geconditioneerd. Het kan in een begrijpende anticipatie geïmpliceerd zijn: dan spreken wij van een *hypothese*, of in een beschrijving tot uitdrukking komen: dan hebben wij het over een *interpretatie*. Het moet in ieder geval door middel van wetenschappelijke methoden getoetst worden.²

Er is tenslotte een 'Verstehen' van een wetenschappelijk reeds onderzocht gebied, van de wetenschappelijke methoden en hun problematiek. Dit soort 'Verstehen' hebben wij *visie* genoemd. Het kenmerkende van een visie is nu, dat

ze *niet zonder meer aan feiten getoetst kan worden*. Een visie immers gaat vaak gepaard met de ontdekking van een nieuwe methodische idee; deze idee is de matrix van een hele reeks nieuwe feiten. Het is duidelijk, dat deze feiten dan niet de toetssteen kunnen vormen voor de visie, die tot hun ontdekking heeft geleid. Het voorbeeld van de psychoanalyse is hier zeer leerzaam. Is de visie van Freud juist, dan bestaan de 'verdringing' en de 'weerstand' in feite; is ze niet gerechtvaardigd dan zijn 'verdringing' en 'weerstand' fantasie-gedochten.

176

177

Het criterium voor de beoordeling van een 'visie' is dan ook van een andere, een hogere orde. Wij hebben het reeds in een ander verband vermeld: het is de *vruchtbaarheid* van de nieuwe visie. Op het gebied van de menskunde heeft de notie der 'vruchtbaarheid' een zeer bijzondere betekenis. *Vruchtbaar is een visie, die het menselijke beter leert begrijpen*. Of ze dit inderdaad of slechts schijnbaar doet, is niet altijd direct uit te maken. De bruikbaarheid van een nieuwe visie blijkt soms pas, nadat gedurende enige decennia naar deze idee wetenschappelijk gewerkt werd. Slechts de geschiedenis van een bepaalde wetenschap stelt ons in staat een *definitief* oordeel over de vruchtbaarheid van een visie te vellen.

VERSTAAN VAN HET VERSTAAN

Wanneer wij vaststelden, dat een visie op het gebied der menskunde het menselijke beter leert begrijpen, dan hebben wij daarmee tevens op een tweede kenmerk van dit soort begrijpen gewezen. Het is immers een kenmerk van het menselijke, dat het door mensen verstaan of misverstaan wordt. Het menselijke als zodanig begrijpen betekent derhalve ook: de wijzen begrijpen waarop de mensen het menselijke opvatten. Kortom alle min of meer naïeve manieren om menselijke verhoudingen, situaties, werkzaamheden, voortbrengselen, kunstwerken etc. te beoordelen, te waarderen, te interpreteren, zijn houding ten opzichte ervan te bepalen, moeten op hun beurt door middel van een visie inzichtelijk gemaakt worden. Daardoor krijgt deze pas de digniteit van een menskundige theorie.

Wat dit betekent, moge uit de volgende voorbeelden blijken. Denken wij aan het verschijnsel van het 'nagualisme', dat hierin bestaat, dat niet zoals bij het totemisme een hele stam, maar een individuele persoon meent in een soort sociale relatie te staan tot een bepaald dier.¹ De uiterlijke feiten, die met dit soort mythische overtuiging verband houden, kunnen worden opgetekend door iedereen, die toevallig in aanraking komt met inboorlingen die een 'nagual' bezitten. Daarmee is het niveau der menskunde nog niet bereikt. De vraag, die

de cultureel-antropoloog zich zal moeten stellen is: hoe komt de primitieve inboorling er toe zijn verhouding tot dit bepaalde dier zo 'op te vatten'?

Op het gebied der psychologie liggen de verhoudingen analoog. Een puberterend meisje schrijft in haar dagboek, dat haar vader een tiran is. Uit een nader onderzoek blijkt, dat de vader een gewone huisvader is, die men nauwelijks autoritaire neigingen kan toe schrijven. Daarmee zijn echter slechts de termen van het probleem gegeven.

177

178

De eigenlijke taak van de psychologie bestaat daarin, begrijpelijk te maken, hoe het mogelijk is dat puberterende meisjes hun vaders op deze wijze 'zien'.

Op dit niveau is het oorspronkelijke verstaan evenzeer probleem als het oorspronkelijke misverstaan. Wij hebben b.v. gewag gemaakt van het gedrag van zeer kleine kinderen, die op een glimlach vriendelijk, op een streng gezicht angstig reageren. Om dergelijke reacties te observeren en statistieken daaromtrent te vervaardigen, behoeft men geen psycholoog te zijn. Het eigenlijke menskundige psychologische bestaat in het inzichtelijk maken van de bekwaamheid der kleine kinderen, bepaalde elementaire vormen van menselijke expressie te verstaan. Hiervoor is een theoretische visie vereist op het wezen van het kinderlijke bestaan, het wezen van de mimiek, het wezen van de menselijke verhoudingen etc. Hetzelfde is van toepassing op de problematiek van de puberteit, van het nagualisme, het totemisme. Hierbij willen wij nog het volgende opmerken. Kennis der feiten, inzicht in het statistisch verwerkte en wetenschappelijk bruikbaar gemaakte feitenmateriaal, dat betrekking heeft op de respectievelijke gebieden der menskunde is ongetwijfeld nodig en nuttig. Deze kennis mag niet onderschat en niet overschat worden; zij heeft de betekenis van een springplank. De springplank heeft echter slechts recht van bestaan, wanneer iemand bereid is de sprong te wagen. Dit betekent dat dus op een gegeven ogenblik iemand moet zeggen, wat de feiten betekenen; in hoever er het verstaan en misverstaan van het menselijke door de mens in tot uitdrukking komt. M.a.w. het naïeve verstaan en misverstaan moet op zijn beurt verstaan worden. Uit een 'id quo' moet het veranderd worden in een 'id quod' en hiervoor is een wetenschappelijke visie vereist.

DE TAAL DER FEITEN

Laten wij nog een derde poging ondernemen om te verduidelijken, wat wij onder een wetenschappelijke visie verstaan. In het dagelijkse leven hoort men soms de opmerking, dat een bepaalde uitleg van de toedracht in strijd is met 'de taal der

feiten'. Deze manier van uitdrukken is eigenlijk niet gerechtvaardigd; want de feiten zeggen niets, tenzij men ze iets doet zeggen. De samenhang tussen de feiten moge nog zo plausibel zijn, toch moet er iemand zijn, die deze samenhang denkt en het gedachte uitdrukt. Dan pas bestaat deze samenhang als een intersubjectief gegeven.

178

179

Men moet echter met de feiten volkomen vertrouwd zijn, om ze iets te doen zeggen. Is dit het geval, heeft b.v. een geleerde een volkomen overzicht over het empirische, op een bepaald gebied betrekking hebbende feitenmateriaal, dan zijn voor hem deze feiten als het ware 'woorden'. De vergelijking met de taal is dan volkomen van toepassing. Voorop mag gesteld worden, dat men niet in iedere taal alles kan uitdrukken; dat verder geen taal gelijk is aan de som van de woorden. Om een taal te kunnen spreken, moet men ook haar structuurwetten kennen, de manier waarop de woorden onderling in verband kunnen worden gebracht; dan pas 'kent' men de taal. Welnu, onze geleerde beheerst niet alleen de woordenschat van zijn wetenschap, hij weet ook welke combinaties van woorden mogelijk en welke onmogelijk zijn. Hij weet ook, dat er bepaalde dingen bestaan, waarvoor geen woord bestaat. Dank zij deze geestelijke beheersing, kan hij in de taal der feiten iets zeggen. Hij kan iets uitdrukken dat zelf geen feit meer is, iets dat het niveau der feiten transcendeert. Dank zij de betekenis, die in de taal der feiten uitgedrukt kan worden, krijgen de feiten zelf ook betekenis. Zij worden tot 'feiten met zin'. Datgene nu, wat onze geleerde door het medium van de feiten zegt, is zijn visie op het desbetreffende gebied.

Hoe komt een nieuwe visie tot stand? De analogie met het woord kunstwerk dringt zich hier op. Een nieuwe wetenschappelijke visie komt daardoor tot stand, dat een geniale wetenschapsbeoefenaar de feiten iets doet zeggen, wat ze tot nu toe niet hebben gezegd. De feiten die b.v. Max Weber in zijn 'Religionssoziologie' aanhaalt, waren aan zijn tijdgenoten: de historici, economen, theologen bekend. Maar hij zag een verband, dat de anderen tot dan toe ontgaan was; zo kwam hij tot een nieuwe visie. Het is waar dat de succesvolle beoefenaar van een wetenschap ook nieuwe feiten ontdekt. Maar tot een nieuwe visie komt hij slechts dan, wanneer hij de nieuwe feiten met de oude in verband brengt. Hiervoor heeft hij een nieuwe synthetische gedachte nodig. Precies zoals een dichter of een schrijver de taal verrijkt, om haar iets te doen zeggen, wat ze tot nu toe niet gezegd heeft, zo verrijkt ook de ontdekker het vocabulair der feiten. Een geniale beoefenaar der wetenschap is hij echter pas dan, wanneer hij met behulp van deze verrijkte woordenschat iets tot uitdrukking brengt, wat tot nu

toe niet uitgedrukt werd: een nieuwe visie op een gebied van wetenschappelijk zoeken.

AAN DE GRENS VAN DE 'TWEDE OBJECTIVITEIT'

'De grote geleerde zegt in de taal der feiten iets, dat zelf geen feit meer is'.

179

180

Daarmee doelt hij intentioneel op iets, dat boven het niveau van de 'tweede objectiviteit' uit reikt. Dit aan te tonen lijkt ons niet moeilijk. - Een antropoloog, die een theorie ontwerpt aangaande het wezen van het totemisme, het nagualisme, de mythische mentaliteit, kan dit niet doen zonder - tenminste implicite - te zeggen, wat de mens is, het menselijke bewustzijn, de verhouding van de mens ten overstaan van de natuur. Een psycholoog die een theoretische visie met betrekking tot de puberteit ontwikkelt, doet dit op grond van een bepaalde opvatting aangaande het wezen van de menselijke existentie, de menselijke ontwikkeling en de cultuur, waar de puberterende mens in moet groeien. Een historicus, die een bepaalde visie op een tijdvak uiteenzet, moet ons zeggen, welke de beslissende waarden en doeleinden waren, die de mensen van deze epoche hebben nagestreefd. Dit kan hij niet doen, wanneer hij enkel en alleen als een registrator van historische feiten optreedt; hij zal zijn houding ten overstaan van deze waarden en doeleinden moeten bepalen. Of hij daarover spreekt of niet spreekt doet niet ter zake, Zijn impliciete houding zal in ieder geval blijken uit de manier waarop hij in de taal der feiten de zin van het historische gebeuren tot uitdrukking brengt. Hij kan echter niet de zin van een enkele historische toedracht bepalen, zonder er - tenminste implicite - een opvatting aangaande de zin van de staat, het recht, de economie, de godsdienst etc. op na te houden.

Daarmee is reeds gezegd, dat de objectivering, die het feit tot feit maakt, weer opgeheven wordt. Het is waar, wat wij aanvankelijk hebben vastgesteld: het feit qua feit zegt niets aangaande de vrije menselijke doelstelling en waardebevestiging, die het desbetreffende feit in het leven hebben geroepen.¹ Zij kunnen als het ware in de tweede objectiviteit 'bevroren' worden. Uiteindelijk zal echter de beoefenaar van de menskunde de betekenis der feiten duiden in de vorm van een visie. In de visie moet er - tenminste implicite - sprake zijn van de menselijke beoefening der vrijheid. D.w.z. dat de vrije doelstellingen en waardebevestigingen, die in de ijskast van de tweede objectiviteit tot feiten verstard waren, weer ontdooid moeten worden.

Met de visie van de beoefenaar van een menswetenschap zijn wij beland aan de grenzen van de tweede objectiviteit. Het is ook niet moeilijk in te zien waarom. Bij de mens hangt alles met alles samen.

'Anima humana est quodammodo omnia', luidt een Aristotelisch-Scholastiek adagium.

180

181

Zodra men één bepaalde vorm van menselijk verstaan tot onderwerp maakt van een menselijke discursus, zal men ook andere vormen ter sprake moeten brengen. De werkelijkheden, zoals ze door de mens theoretisch opgevat en praktisch gebruikt of beïnvloed worden, vormen samen zijn Umwelt. De Umwelt van een mens vormt echter een eenheid; in haar houdt alles verband met alles. Zij is het geheel van alle werkelijkheden die voor hem bestaan. Met opzet spreken wij hier van werkelijkheden en niet van dingen. Want ook onzichtbare werkelijkheden bepalen de aard van zijn existentie. Mythische, godsdienstige, filosofische overtuigingen, politieke, sociale, culturele doelstellingen, collectieve, familiale, persoonlijke idealen en normen beïnvloedende wijze, waar op de mens zijn Umwelt sticht en bewerkt. Het is onmogelijk, dat een beoefenaar van de menskunde hiermee niet tenminste implicite rekening houdt.

Nu is het mogelijk, dat de cultureel-antropoloog over mythen spreekt in een zodanige geest, dat voor ieder duidelijk is, dat zij voor hem eenvoudig bijgeloof zijn. De godsdienstsocioloog kan in de religie 'opium voor het volk' zien. De beoefenaar van een mens wetenschap kan alle idealen als metafysische onzin verwerpen. Dit neemt niet weg, dat al deze impliciete of uitdrukkelijke bepalingen van houding van de zijde der beoefenaars van menswetenschappen het niveau der tweede objectiviteit te buiten gaan. M.a.w. oordelen als 'mythos is bijgeloof', 'godsdienst is opium voor het volk', 'idealen zijn metafysische hersenschimmen' kunnen waar zijn of vals; ze zijn in geen geval oordelen over feiten. Het zijn steeds filosofische of zelfs metafysische oordelen. Ook het besluit, alle dergelijke oordelen als zinloos te bestempelen, is *horribile dictu* een metafysische bepaling van houding. Of men dit nu erkent of hartstochtelijk loochent doet niet ter zake.

Onze conclusie kan derhalve tot uitdrukking worden gebracht in de vorm van een eenvoudig alternatief. Ofwel de beoefening der menskunde blijft beperkt tot het niveau van de natuurkunde; ofwel de beoefening der menskunde steunt op een filosofische bepaling van houding. *Tertium non datur*.

DE BOOM DER WETENSCHAP

Vragen wij ons tenslotte af, waarin onze zienswijze verschilt van die van talrijke andere theoretici der wetenschap. Het antwoord hierop kan niet twijfelachtig zijn. De positivistische, neopositivistische, logisch-positivistische, operationalistische, behavioristische auteurs trachten de wetenschap te karakteriseren als een waterdicht compartiment.

181

182

De wetenschap heeft volgens hen aan de voorwetenschappelijke ervaring niets te danken; zij is anderzijds duidelijk gescheiden van alles wat naar filosofie en naar metafysica zweemt. In het afbakenen van deze scheidingslijnen bestaat het Abgrenzungs problem, dat van David Hume tot Karl Popper al deze denken fascineert.¹

Wij geloven niet aan de mogelijkheid dergelijke waterdichte compartimenten te construeren. Wij zouden dan ook het wetenschappelijke leven willen vergelijken met andere vormen van leven. De wetenschap is als het ware een boom. Zij zuigt haar kracht uit de donkere aarde van het voorwetenschappelijke leven; en zij steekt haar takken uit in de bewogen lucht van de filosofische problematiek. Doet zij dit niet, dan blijft ze kreupelhout.

182

183

SECTIE C

WETENSCHAP EN WUSHEID

I. KRITISCHE BESCHOUWINGEN OVER DE WETENSCHAPPELIJKE AUFKLÄRUNG: FALENDE UNIVERSALITEIT

GEMEENSCHAP VAN SPECIALISTEN

De wetenschappelijke Aufklärung is de grootste poging der mensheid, de beperktheid, geestelijke onmondigheid en geborneerdheid der leefwerelden te doorbreken. Haar doel is, de constructie van een universele waarheid, die ertoe bestemd is de vele onderlinge tegenstrijdige etnische, locale, nationale mythen te vervangen. Dank zij de uitroeijing van bijgeloof en vooroordeel zouden alle volkeren onbelemmerd samenwerken aan de verdere uitbouw van de universele wetenschappelijke doctrine. Op haar zou een universele doelmatige praxis

kunnen steunen: de techniek. Wetenschap en techniek zouden samen een absolute waarborg bieden voor de voortdurende, door niets te stuiten vooruitgang der mensheid.

Nu het tijdperk der wetenschappelijke verlichting zijn hoogtepunt heeft overschreden, is het misschien mogelijk zich een voorlopig oordeel te vormen over de resultaten. Laten wij ons voorzichtig beperken tot een aspect, dat betrekkelijk gemakkelijk beoordeeld kan worden. Hoe staat het met de universaliteit van de wetenschappelijke waarheid? Is de mensheid erin geslaagd een discussus te vinden, die voor al haar leden dwingende kracht bezit? Heeft ze onder de titel van wetenschap een band geschapen, die de volkeren en naties even hecht samensmeedt als vroeger de mythos de individuen van een leefwereld?

Eén ding staat vast: het negatieve doel der wetenschappelijke Aufklärung is bereikt. De fenomenologie van een internationaal wetenschappelijk congres levert er het bewijs voor. en theoretische fysicus b.v. kan op een dergelijk congres onbekommerd een lezing houden over de kwantumtheorie. Ook al bevinden zich onder zijn toehoorders fysici, die tot de meest verschillende naties, rassen en cultuurkringen behoren, toch zijn ze in staat zijn uiterst abstracte gedachtengang te volgen.

183

184

Immers de methodische ideeën, die aan zijn uiteenzetting ten grondslag liggen, vormen het gemeenschappelijke geestesbezit van alle deskundigen op het gebied der theoretische fysica. De grenzen, die het niet-wetenschappelijke leven kent, worden zodoende overschreden. In de plaats van de etnische, godsdienstige en nationale groeperingen treedt, althans tijdelijk, een nieuwe gemeenschap: de gemeenschap der onderzoekers.

Men zal opmerken, dat deze internationale verstandhouding slechts onder de beoefenaars van de wis- en natuurkunde aangetroffen wordt en dat de verhoudingen anders liggen op het gebied der menskundige vakken. Toegegeven moet worden, dat hier de vorming van internationale gemeenschappen van deskundigen gepaard gaat met moeilijkheden. Maar zij is geenszins onmogelijk. Het is waar, dat het b.v. voor een in het Shintoïsme opgegroeide Japanner moeilijk is te begrijpen, wat de 'innerweltliche Askese' van een Europese protestant is, waarover Max Weber spreekt. Toch zal hij, dank zij een jarenlange bestudering van de hierop betrekking hebbende cultuur en literatuur en dank zij een zeker vermogen om 'na te voelen' erin slagen deze menselijk-religieuze houding tot op zekere hoogte te verstaan. Het omgekeerde is evenmin

uitgesloten. en Europees protestant kan na vele jaren intense studie en verblijf in Japan de geest van de shintoïstische traditie enigszins verstaan. Trouwens, men hoeft alleen maar op de feiten te letten. Op internationale congressen ziet men Duitse, Russische, Nederlandse en Japanse geleerden discussiëren over problemen der Japanologie. 'Ab esse valet illatio ad posse.' Ook op het gebied der menskunde is het blijkbaar mogelijk zich te bevrijden uit de ban ener duizendjarige traditie en zich te verdiepen in de geheimen van een vreemde leefwereld. Ook hier is er sprake van internationale gemeenschappen van specialisten en van een internationaal begrijpelijk discours.

DE BABELSE SITUATIE

De fenomenologische analyse van wat zich op een internationaal wetenschappelijk congres afspeelt, leidt echter nog tot andere resultaten. Het is waar, dat in de verschillende secties van dit congres de principiële mogelijkheid bestaat, zich aan de hand van een internationaal vaststaande wetenschappelijke discours geestelijk te oriënteren en elkaar te begrijpen. Binnen de muren van één en dezelfde zaal kan een vruchtbare gedachtenwisseling plaats hebben tussen geleerden van verschillende nationaliteit, godsdienst en politieke overtuiging.

184

185

De grootste moeilijkheden ontstaan echter, zodra een van deze vaklieden zich van de ene zaal naar de andere begeeft. Dan kan het b.v. gebeuren, dat een anatoom, die toevallig lezingen van bepaalde psychiaters bijwoont, de indruk krijgt, lyrische poëzie te beluisteren. De klassieke filoloog begrijpt de taalkundige problemen niet, waarmee de Japanologen worstelen. De dierpsycholoog verstaat nauwelijks het vakjargon, dat de klinisch-psychologen spreken. Dit is zelfs van toepassing op een zo fundamentele, schijnbaar eenvoudige psychologische notie als die der 'waarneming'. 'Perception is really in danger of becoming a word with two meanings', verzekert F. H. Allport; 'The laboratory specialists and the social psychologists are scarcely speaking the same language.'¹

John Cohen noemt dan ook de psychologie 'a Tower of Babel for every known and unknown tongue ...'.²

Verbrokkeling is inderdaad een kenmerk van het wetenschappelijke leven van onze tijd. Gabriel Marcel spreekt in dit verband van een Babelse situatie. 'Un savant très spécialisé ne communique guère qu'avec ceux qui se sont engagés dans le même type particulier de recherches, son oeuvre tend à devenir lettre

close pour d'autres savants engagés dans des recherches différentes', stelt Marcel vast.³

ONTSTAAN VAN DE BABELSE SITUATIE

Vragen wij ons af hoe deze Babelse situatie heeft kunnen ontstaan. Dankzij de voorafgaande karakterisering van de 'tweede objectiviteit' kunnen wij dit enigszins begrijpen.

1. Het wetenschappelijk onderzoek is, zoals wij weten, mogelijk, dank zij de ontdekking en toepassing van methodische ideeën. Deze waren oorspronkelijk betrekkelijk eenvoudig; zij berustten op een fundamentele gedachte. Tegenwoordig gaat het om reeksen van methodische beginselen, waarvan het ene gefundeerd is op het andere. D.w.z. dat men het eerste beginsel reeds op habituele wijze moet kennen, om de sleutel te bezitten voor het begrijpen van het tweede. Het gevolg is, dat alleen vaklieden deze complexe methodische ideeën geestelijk kunnen beheersen en correct kunnen toepassen.

2. De bruikbaarheid van een empirische methode moet, zoals wij hebben vastgesteld, uit haar toepasbaarheid blijken. Het gevolg daar van is, dat de methoden van het begin af aan nauwkeurig afgestemd zijn op bepaalde research-situaties. Deze zijn soms van zeer bijzondere aard. Alleen een geleerde, die zich jarenlang in deze geprivilegieerde situatie heeft ingewerkt, kan zich er op beroemen, dat de desbetreffende methodische idee tot zijn wetenschappelijke habitus behoort.

185

186

Een psycholoog moet b.v. lange tijd experimenten met dieren hebben verricht, om de proefnemingen van een andere dierpsycholoog kritisch te kunnen beoordelen. De steeds verder doorgevoerde specialisatie is bijgevolg niet een lastig begeleidend verschijnsel van het moderne wetenschappelijke leven; zij vloeit veeleer voort uit het wezen van de 'tweede objectiviteit'. De geleerde kan in vele gevallen niets anders zijn dan een specialist, die een grondige ervaring heeft opgedaan in een bepaalde categorie van researchsituaties. Daarbij is onvermijdelijk, dat zijn wetenschappelijke horizon zich vernauwt. Zijn 'univers de discours' omvat een steeds groeiend aantal specialistische begrippen, die echter op een voortdurend krimpende sector van de totaalervaring betrekking hebben. De geleerde wordt, wanneer dit proces voortschrijdt, tot een 'wetenschappelijke barbaar'.

3. Deze ontwikkeling blijft niet beperkt tot het wetenschappelijke *denken*. Niet alleen de ideeën en begrippen zijn complex en uitermate gespecialiseerd, maar ook de taal, die deze begrippen en ideeën moet belichamen. Er vormen zich talrijke vakjargons, die voor niet ingewijden eenvoudig onverstaanbaar zijn. Zo komt Gabriel Marcel ertoe van een 'multiplication du langage hermétique' te gewagen.¹

4. De beoefenaar der wetenschap is niet alleen een mens, hij is ook een mens. De sfeer van zijn wetenschappelijk denken en handelen is bij de individuele mens niet hermetisch gescheiden van de voluntatieve en emotionele sfeer. De laatste ondergaat uiteindelijk de invloed van de eerste, en ook deze invloed komt in het concrete wetenschappelijke leven van onze dagen tot uiting. Het is namelijk niet alleen zó, dat de éne specialist de taal van de andere ondanks ernstige pogingen niet begrijpt; in sommige gevallen zal hij zelfs zonder meer geneigd zijn ze als 'onwetenschappelijk gezwets' te bestempelen. Wat b.v. de klinisch-psycholoog en psychotherapeut doen, interesseert veel experimentele psychologen meestal niet; zij zien daarin een soort magie, de moderne beoefenaar der wetenschap onwaardig. Zo zal ook menig positief georiënteerd antropoloog skeptisch staan tegenover de resultaten der mythen-interpretatie; menig demograaf zal met nauwelijks verholen minachting de strubbelingen van een meer geesteswetenschappelijk georiënteerde socioloog gadeslaan.

186

187

Zo is het denkbaar, dat gemeenschappen van onderzoekers elkaar niet verstaan, omdat ze elkaar niet *willen* verstaan. Zij kunnen dat, wat andere specialisten doen, niet verenigen met hun idee van wetenschap. Tussen de groepen van theoretici heersen niet zelden vooroordelen. Er bestaan allerhande 'clans', die ten opzichte van elkaar leven in een sfeer van wantrouwen, aversie en minachting.

VERSPLINTERDE WAARHEID

Is echter de wetenschappelijke Aufklärung oorspronkelijk niet een geestelijke beweging geweest, die zich voorgesteld had alle vooroordelen uit te roeien? Was ze er niet op gericht de bekrompen horizonten van de leefwereldlijke clans te doorbreken? Moest de universele waarheid niet tevens de band vormen, die alle mensen verenigt en zodoende de vooruitgang verzekert? Waar blijft de 'republiek der letteren', waarover de oude humanisten reeds spraken? Hoe staat het met de 'fraternité' der wetenschapsbeoefenaars?

Met deze kritische beschouwingen zijn we tot ons uitgangspunt teruggekeerd. Gebleken is, dat de wetenschappelijke Aufklärung er wel in is geslaagd de oude leefwerelden hun geestelijke betekenis te ontnemen. Zij heeft echter geen universele waarheid kunnen ontdekken, die de redelijke mensen menselijk verbindt. In plaats van de oude gemeenschappen, berustend op familiale, etnische, mythische, magische tradities, zijn nieuwe gemeenschappen getreden, gebaseerd op wetenschappelijke visies. Onder de laatste heerst echter evenmin wederzijds begrip als onder de eerste. Iedere gemeenschap van onderzoekers is fier op het beperkte waarheidsaspect, dat in haar geestelijk perspectief ligt. Zij is echter niet in staat het te situeren ten opzichte van het waarheidsaspect van een andere 'Forschungsgemeinschaft'. Vandaar dat de door specialistische onderzoeken verkregen inzichten de kracht missen, de ene waarheid der wetenschap geestelijk te funderen. Het is alsof de 'priesters der positieve wetenschap' tot uiteenlopende sekten behoren, die elkaar verfoeien en in de ban doen. Zo komt het, dat de ene op de wetenschappelijke inzichten steunende religie der Mensheid, waarvan Auguste Comte het heil verwachtte, een droombeeld is gebleven.

Het blijkt dus, dat het met de universele geldigheid van de objectief wetenschappelijke inzichten slecht gesteld is. Zelfs onder de vertegenwoordigers van de elite der Aufklärung wordt er over getwist, in hoeverre deze erkend moet worden en in hoeverre niet. Deze inzichten hebben blijkbaar geen absoluut verplichtende kracht.

187

188

De gevolgen van deze tweespalt zijn overduidelijk. *De waarheid is versplinterd en de mensheid met haar.*

De vraag dringt zich op, of dit falen van de wetenschappelijke Aufklärung niet samenhangt met een bepaalde ontaarding van het wetenschappelijke denken: het *sciëntisme*.

188

II. KRITISCHE BESCHOUWINGEN OVER DE WETENSCHAPPELUKE AUFKLÄRUNG: NAÏVETEIT VAN HET SCIËNTISME

SCIËNTISME

189

Met de naam *sciëntisme* kenmerken wij de overtuiging, dat de wetenschap als theoria bij machte zou zijn alle raadselen der menselijke existentie op te lossen en op praktisch gebied de onbeperkte heerschappij van de mensheid over de natuur te verzekeren. Let wel, deze overtuiging is niet onverbrekkelijk verbonden met ernstige wetenschapsbeoefening. Zij kan zelfs niet als een wezenskenmerk der wetenschappelijke Aufklärung worden beschouwd. Mannen als Kepler, Linnaeus, Newton kenden haar niet. Ook onder de vooraanstaande wetenschapsbeoefenaars van onze tijd of misschien juist onder hen vindt men velen, aan wie de sciëntistische houding vreemd is.

Het sciëntisme maakt niet het wezen uit van de wetenschappelijke Aufklärung, het is een ontarding ervan.

Historisch gezien was de 19e eeuw de eeuw van het sciëntisme. Het was de tijd waarin het 'wetenschappelijk' socialisme van Karl Marx zich geroepen achtte, de economische, politieke en sociale problemen van het hele mensdom definitief op te lossen; waarin Ernst Meumann de pretentie had, met zijn 'wetenschappelijke' pedagogiek alle vragen der opvoeding op proefondervindelijke basis te beantwoorden. Een geleerd bioloog als Ernst Haeckel meende toen in ernst *de* raadselen van de wereld in het kader van enige populair wetenschappelijke beschouwingen te hebben opgelost. Van zijn 'Welträtsel'¹ werden in der tijd in het Duitse taalgebied 400.000 exemplaren verkocht, terwijl ook talrijke vertalingen verschenen. De overtuiging, dat er voor een natuurvorser-filosoof, die op de nieuwste wetenschappelijke ontdekkingen kon bogen, geen geheimen meer bestonden, werd blijkbaar in brede kringen gedeeld.

Wij zullen in de volgende kritiek trachten aan te tonen, dat de sciëntistische opvatting aangaande het wezen der wetenschap behept is met een fundamentele naïveteit. Dit betekent niet, dat de sciëntistische geleerde een goedgelovig of argeloos mens is.

189

Het is zeer goed denkbaar, dat hij in zijn laboratorium, kliniek, museum, bibliotheek bijzonder voorzichtig, nauwkeurig en kritisch te werk gaat. Zijn fundamentele naïviteit treedt dan echter des te duidelijker naar voren. Bij hem gaat het immers niet om de vertrouwende houding van de primitieve die volkomen onkritisch veronderstelt, dat de dingen zijn zoals hij ze ziet. Boven deze naïviteit is onze geleerde verheven, zo verheven, dat hij ongemerkt in een ander zelfbedrog vervalt, in een naïviteit van een hogere orde.

DE 'TWEDE NAÏVITEIT'

Waarin bestaat nu de fundamentele naïviteit van de sciëntist? Hij vergeet, dat heel zijn wetenschappelijke discursus steunt op idealiserende vooronderstellingen. Deze mogen nu materieel dan wel formeel van aard zijn, zij hebben in ieder geval tot gevolg, dat zijn discursus kunstmatig afgebakend en begrensd wordt. Het is waar, dat die aspecten der realiteit, waarop de idealisering vat heeft, dank zij deze idealisering systematisch beschreven kunnen worden. Het houdt echter ook in, dat er van andere aspecten der werkelijkheid in letterlijke zin 'geen sprake kan zijn'. Dit is de prijs, die voor de artificiële beperking betaald moet worden. Hoe exacter nu de des betreffende wetenschap is, hoe abstracter haar idealisering, des te nauwer ook de grenzen van haar discursus. Haar beoefenaar moet er zich bij neerleggen, dat hem tal van belangrijke dingen ontgaan. De sciëntist echter keert die verhoudingen om. Hij meent, dat hem niets belangrijks ontgaat, want wat hem ontgaat - wat in de taal van zijn wetenschap niet eens gezegd kan worden - is onbelangrijk (in plaats van 'onbelangrijk' kan hij ook zeggen: 'zinloos', 'slechts subjectief', 'emotioneel' of 'metafysisch').

De Engelse fysicus en sterrenkundige Arthur S. Eddington heeft de typische naïviteit van de sciëntistische onderzoeker op humoristische wijze geïllustreerd. Hij vergelijkt hem met een zoöloog, die de opdracht krijgt na te gaan, hoeveel vissen zich in een bepaalde vijver bevinden. Onze man heeft echter slechts een net ter beschikking met mazen van twee duim. Hij zal nu zijn werk beginnen met het formuleren van een axioma, dat ongeveer luiden zal als volgt: 'Een vis is een dier waarvan de diameter groter is dan twee duim'. Dan zal hij rustig met zijn net gaan vissen. Maakt men de man op het problematisch karakter van zijn definitie attent, dan heeft hij een typisch weerwoord. Hij vraagt dan: 'Bent u misschien een metafysicus'?¹

Op het gebied van de menskunde wordt precies dezelfde struisvogelpolitiek gevoerd. Zo geeft o.a. Kurt Lewin de onderzoeker de volgende raad: 'Only ask the questions in your research that you can answer with the techniques you can use. If you can't learn to ignore the questions you are not prepared to answer definitely, you never will answer any'.¹ De overeenkomst van de door Lewin aanbevolen houding met die van de door Eddington ten tonele gevoerde zoöloog is frapperend. In beide gevallen ignoreert men de vissen, die men niet kan vangen. De kenmerken van het sciëntistisch zelfbedrog treden hiermee duidelijk naar voren. Men aarzelt niet zijn methodische ideeën aan te passen aan het ter beschikking staand wetenschappelijk apparaat; vervolgens is men blind voor het fragmentair en onbeduidend karakter van de inzichten, die langs deze weg verkregen zijn. De sciëntist legt er zich niet bij neer, dat de waarheid, die hij ontdekt, slechts een atoom van de waarheid is; en hij vergeet, dat het zeer misleidend kan zijn, zulk een atoomwaarheid als *de* waarheid voor te stellen.

Dit zelfbedrog neemt soms extreme vormen aan. Men experimenteert met ratten en meent inzichten gewonnen te hebben in *het* gedrag. Men observeert het leren van enige dieren in een kunstmatig milieu en formuleert wetten aangaande *het* leren. Men onderzoekt de leefwijze van enige primitieve stammen en trekt conclusies aangaande *de* menselijke natuur. Met dergelijke ontsporingen zullen wij ons in het vervolg echter niet bezig houden; het zijn uitwassen, zij het ook typische uitwassen. Wij spraken echter over een naïviteit, die de sciëntistische wetenschapsbeoefening *als zodanig* kenmerkt. Wij zullen in het volgende *drie typische vormen* ervan karakteriseren: de *axiologische*, de *existentiële* en de *metafysische* naïviteit.

DE AXIOLOGISCHE NAÏVITEIT

Wij hebben ons er reeds van overtuigd, dat het menskundig onderzoek noodzakelijkerwijze in een problematiek der waarden en doelstellingen is verstrikt. Dit geldt met name voor de in de breedste zin van het woord historische wetenschappen. De historicus streeft ernaar een gebeurtenis met dezelfde onverbiddelijke objectiviteit te beschrijven als een sterrenkundige een zonsverduistering. Befaamd is het woord van Tacitus, die zich voorstelde de Annalen van het Romeinse Imperium te schrijven 'sine ira et studio'. De moderne eis van aantoonbaarheid en verifieerbaarheid heeft aan het ideaal der onaandoenlijkheid van de geschiedschrijver nieuwe luister bijgezet.

De wetenschappelijke objectiviteit mag niet door 'sympathie' in het gedrang worden gebracht, zegt men. - Maar anderzijds wil de historicus de gebeurtenissen begrijpelijk maken door de motieven, drijfveren, doeleinden van de handelende personen en groepen bloot te leggen. Hij zal dan over economische, sociale, politieke, religieuze overtuigingen spreken. Hij kan daarbij niet vermijden het over werkelijke of vermeende verpaupering, werkelijke of vermeende onderdrukking, werkelijke of vermeende godsdienstige idealen te hebben. Hij zal een beslissing moeten nemen aangaande dit alternatief: 'werkelijk' of 'vermeend'. Hij zal over de verschillende positieve en negatieve waarden op een zodanige manier moeten spreken, dat hun betekenis voor de mensen van het betrokken tijdvak voor ieder duidelijk wordt. Zo niet, dan verschijnen de handelende figuren als bepaalde schizofrenen, waarvan Karl Jaspers zegt, dat hun gedrag 'unverständlich' is.¹

Nu kan een strikt positivist het voornemen maken, zich van iedere beslissing te onthouden. Zonder enige bepaling van houding wil hij alleen de gebeurtenissen weergeven, zoals ze zich hebben voorgedaan en in de opeenvolging waarin zij zich hebben voorgedaan. Hij wenst zich te beperken tot de rol van een chroniqueur.

Maar dan nog zal hij niet kunnen vermijden om b.v. aan de figuur van Napoleon 100 bladzijden en aan die van maarschalk Ney tweemaal een halve bladzijde te wijden; of hij zal de sociaal-economische oorzaken van de Franse Revolutie in een heel hoofdstuk, de persoonlijke loopbaan van Mirabeau in een alinea behandelen. Ook hierin openbaart zich een voorkeur van de historicus, ook hierdoor komt implicite zijn visie op de geschiedenis tot uitdrukking. Het 'standpuntloze standpunt' is op het gebied van de geschiedenis eenvoudig ondenkbaar.

Ziehier de moeilijkheid, waarvoor de beoefenaar van een 'Grenzwissenschaft' zich geplaatst ziet. De axiologische problematiek is nu eenmaal inherent aan iedere vorm van geschiedschrijving.² Ieder historicus heeft hier zijn persoonlijke 'stijl', zijn eigen wijze om zich door de moeilijkheden heen te slaan. Is de historicus echter een sciëntist, dan koestert hij de illusie twee tegenstrijdige doeleinden tegelijk te kunnen bereiken. Hij wil enerzijds als de onverbiddelijke registrator van 'human behavior' optreden; anderzijds meent hij te weten, welke zin de menselijke geschiedenis heeft; en dit is een naïveteit.

Zij is bij uitstek de naïveteit van sommige psychologen. In de grond is iedere psycholoog bezielde van dezelfde ambitie als Sartre; hij zou de individuele mens in zijn totale verschijning volkomen willen verstaan. Volkomen verstaan: dit houdt in, dat al diens concrete gedragingen, verlangens, doelstellingen, emoties, waardebeoordelingen begrijpelijk zouden moeten worden als voortvloeiende uit een fundamentele keuze.¹ (In de plaats van fundamentele keuze' zou men ook 'fundamenteel conflict', 'dispositie', 'Triebchicksal' etc. kunnen stellen; dit is voor onze problematiek van ondergeschikt belang). Het is de droom van iedere psycholoog, deze unieke persoon in al zijn levensuitingen en tot in zijn 'laatste uithoeken' te doorschouwen. - Maar anderzijds wil hij empirisch te werk gaan. Hij heeft b.v. een beproefde methode om de intelligentie te 'meten'. Hij weet hoe hij een emotioneel conflict kan achterhalen. Hij heeft een typologie der disposities tot zijn beschikking. Kortom hij beschikt over een arsenaal van methodische ideeën. Al deze ideeën berusten nochtans op het principe van het 'dubbele spoor'. De intelligentie, het emotioneel conflict, de dispositionele aanleg kunnen slechts in zover empirisch bepaald worden, als men ze systematisch kan vergelijken. De vergelijking kan in concreto gebeuren, zoals b.v. bij het afnemen van een intelligentietest, dan wel in abstracto, zoals bij het rangschikken van de dispositionele aanleg onder een bepaalde typologische categorie. De onverenigbaarheid van de doelstellingen is in beide gevallen overduidelijk.

Zij kan bondig als volgt worden aan gedeut: onze empirische psycholoog wil het onvergelykbare vatten door middel van systematische vergelijking.

Dit is het spanningsveld waarin *iedere* psycholoog leeft en werkt. Hier treedt nochtans een verschil naar voren. De goede psycholoog is zich van de moeilijkheid bewust. Hij weet, dat hij in de taal der feiten doelt op iets, dat geen feit meer is: de individuele existentie in haar uniciteit, of, meer scholastiek uitgedrukt: de persoon in haar 'incommunicabilis'. De met zichzelf ingenomen sciëntist ziet hier echter geen moeilijkheid. Hij meent, dat hij, wanneer hij maar bedreven is in het hanteren van bepaalde methodieken, ook de geheimen van de menselijke existentie kan peilen; en dit is een naïveteit.

DE METAFYSISCHEN NAÏVETEIT

Al deze illusies vloeien uiteindelijk voort uit één fundamentele naïveteit: die der *natuurlijke kenhouding*.

Edmund Husserl heeft daarover herhaaldelijk en uitvoerig geschreven. Toch willen wij ons niet eenvoudig op Husserl beroepen, omdat wij niet geloven, dat zijn fenomenologische reductie en zijn transcendentiaal idealisme een uitkomst bieden voor onze problematiek.¹ Onze kritiek van de natuurlijke kenhouding is eenvoudiger, maar niet minder radicaal.

Gaan we uit van enige opzienbarende ontdekkingen, die beoefenaars der wetenschap in de laatste decennien hebben gedaan. Het is waar: sectoren der werkelijkheid, waarvan de mensen een generatie geleden het bestaan zelfs niet hebben vermoed, zijn tot thema geworden van de wetenschappelijke discussus. Hierop zijn de moderne geleerden terecht fier. Vragen wij nu een der gespecialiseerde vaklieden: hoe hangen de verschillende zo onthulde sectoren der werkelijkheid onderling samen? Hoe verhouden zich b.v. de atomen van Bohr en Heisenberg tot het rijk der onbewuste driften, zoals Freud ze beschrijft, en in welke relatie verhouden zich deze driften tot de 'genen' waarvan een deskundige op het gebied der erfelijkheidsleer zoals b.v. T. H. Morgan spreekt? De kans is groot, dat de geleerde, die wij op deze wijze interpellieren, met een schouder ophalen antwoordt. Hij weet het niet en het interesseert hem niet. Hij is een specialist. Hij stelt belang in dat, wat in zijn laboratorium, op zijn spreekuur, in zijn kliniek gebeurt. Hij interesseert zich ook nog voor de laboratoria, spreekuren en klinieken van vakgenoten of van vertegenwoordigers van verwante vakken. Meeromvattende verbanden kent hij niet; hij hoeft ze ook in zijn hoedanigheid van specialist niet te kennen.

Toch is met de vaststelling, dat onze geleerde het niet weet en dat het hem niet interesseert, nog niet alles gezegd. Hij *weet* het niet, wanneer men onder 'weten' verstaat: de dingen in een objectief 'constateerbare' relatie kennen. Maar hij *vertrouwt* erop, dat ook die sectoren der werkelijkheid, die door totaal andere groepen van specialisten onderzocht worden, op de een of andere manier met zijn vakgebied zullen samenhangen. Immers dat, wat onze vakman uitdrukkelijk kent: 'zijn gebied', is als het ware omgeven door 'aan grenzende gebieden'. De aangrenzende gebieden, zo vertrouwt hij, zullen eveneens in objectieve in de zin der 'tweede objectiviteit' aantoonbare relaties staan tot andere sectoren der werkelijkheid enzovoorts. Let wel op dit 'enzovoorts': het is de uitdrukking van een 'lege' d.w.z. aan inhoud lege anticipatie '[Die] *Grundform des 'und so weiter'* . . . die ihr subjektives Korrelat hat im '*man kann immer wieder'* . . . ist eine offenbare Idealisierung, da de facto niemand immer wieder kann', beklemtoont Husserl.¹

194

195

En toch kan onze geleerde niet vermijden tot een dergelijke op de 'feiten' voor uitlopende idealiserende presumptie over te gaan. Het 'gebied' waarmee hij vertrouwd is, is dus uiteindelijk omgeven 'von einem dunkel bewussten Horizont unbestimmter Wirklichkeit', zoals Husserl zegt.¹

Deze horizon omvat blijkbaar ook al die eigenaardige realiteiten, waarover de collegae van andere faculteiten spreken: hij is *de universele horizon der wereld*. 'De atomen zijn atomen in de wereld; het onbewust psychische is psyche in de wereld; de genen zijn genen in de wereld; zie hier de onderlinge samenhang van alle materiële en formele objecten der wetenschappen. Ik begrijp niets van wat de andere groepen van specialisten doen. Maar indien ze bewijzen kunnen, dat de dingen, waarvan ze spreken, werkelijk in de wereld zijn, dan zullen hun onderzoekingen in ieder geval zinvol zijn'. Dit is, in woorden uitgedrukt, dat wat onze geleerde met zijn schouderophalen eigenlijk wilde zeggen. De wereld is er eenvoudig, zij is één, en zij omvat alles wat zin voor ons heeft. Men kan de schouders ophalen over eigenaardige vragen, omdat toch iedereen 'van nature' op het zijn en het zinvol-zijn der wereld vertrouwt.³

Deze kenhouding is typerend voor wat Husserl de '*natürliche Einstellung*' noemt. De natuurlijke instelling en haar kinderlijke vooronderstellingen vormen de grondslag van alle geleerde constructies der tweede objectiviteit. Het lijkt ook niet de minste twijfel, wat onze geleerde zou antwoorden, wanneer wij nog verdere vragen durfden stellen, zoals b.v.: 'Wat is dan deze wereld?', 'Waar komt haar *eenheid* vandaan?' 'Waarom vertrouwt iedereen *van nature* op haar?' 'Hoe komt het, dat haar bestaan door iedereen als *zinvol* ervaren wordt?' Wanneer wij in deze geest blijven aandringen, dan zal onze geleerde niet aarzelen, de klassieke weervraag te stellen: 'Bent u misschien een metafysicus, Mijnheer?'

Zijn ergernis is begrijpelijk. De metafysicus de filosoof die de zijnsvraag stelt is inderdaad de grote spelbreker. Immers hij ziet de heilige huisjes van de specialismen niet alleen van binnen, hij ziet ze ook van buiten; en hij ziet er meerdere tegelijk; hij ziet ze in hun betrekkelijkheid en gebrekkigheid. Daarom kan hij ook vragen stellen, die binnen de muren van zulk een huisje vreemd klinken. De vraag naar het zijn der wereld is zulk een vraag. - Kan men echter vermijden deze vraag te stellen? Geeft het moderne wetenschapsbedrijf met zijn talrijke gesloten idealiserende systemen daartoe geen aanleiding?

195

196

Moet hij, die de Babelse taalverwarring gade slaat, tenslotte niet uitroepen: 'Jullie spreken allen een ander idioom. Maar *waarover* hebben jullie het allemaal? Hebben jullie het misschien over iets dat in de wereld is?' En zou een bezinning op deze vraag niet een eerste stap kunnen zijn in de richting naar een overwinning der Babelse verwarring?

Keren wij tot ons uitgangspunt terug. Veronderstellen we, dat de geleerde, die wij daarjuist op zulk een eigenaardige wijze hebben ondervraagd, eenvoudig verstek laat gaan. Hij *wil* niet meer zijn dan een deskundige op een bepaald gebied. Hij weigert een uitspraak te doen aangaande het zijn der wereld. Hij vertrouwt op haar, dat is alles. *Dat* hij zo blindelings in haar gelooft, is voor hemzelf een raadsel. Op grond van een zekere 'discretio' durft hij echter geen poging te doen om dit metafysische raadsel op te lossen. Tegen een dergelijke resignatie richt onze kritiek zich niet. Met de sciëntistische geleerde is het echter anders gesteld. Hij heeft verdergaande pretenties. Hij is b.v. een specialist op het gebied der biologie; en hij meent dat hij *daarom* weet wat de wereld is. Hij is een knap logicus; en hij gelooft, dat hij *daarom* de wereld kan denken. Dit is een naïveteit.

III. KRITISCHE BESCHOUWINGEN OVER DE WETENSCHAPPELUKE AUFKLÄRUNG: CRISIS VAN DE 'TWEEDE OBJECTIVITEIT'

DE RESIGNATIE DER SPECIALISTEN

197

De resignatie der specialisten biedt geen oplossing uit het door ons geschetste dilemma. Zij leidt eveneens tot ontaarding van het wetenschappelijke leven zij het tot een andere vorm van ontaarding. De wetenschapsbeoefenaar, die zich op grond van een verkeerd begrepen bescheidenheid beperkt tot het hanteren van bepaalde researchtechnieken, zakt geleidelijk af tot het niveau van een technicus. De muren van zijn laboratorium, proeftuin, museum, archief, bibliotheek worden voor hem tot gezichtseinders. Hij kan, wat hij denkt en doet, niet meer in verband brengen met de totaal anders gerichte activiteiten van andere specialisten. Dit leidt er tenslotte toe, dat hij niet meer precies weet, waarmee hij eigenlijk bezig is. Immers een kijk op een bepaalde wetenschap vereist een standpunt, dat hoger is dan het vakwetenschappelijke.

Op het gebied van de psychologie is dit bijzonder frappant. De typische uitspraak van Binet hebben wij reeds geciteerd.¹ Zij heeft een merkwaardige tegenhanger. Toen men James Mck.Cattell vroeg wat psychologie eigenlijk is, antwoordde hij: 'Psychology is what psychologists do'. Deze houding heeft met bescheidenheid niets meer te maken. Het is veeleer zo, dat tengevolge van de resignatie der specialisten de wetenschappelijke activiteit haar karakter van intelligibiliteit inboet.

FUNCTIEVERLIES VAN DE MODERNE WETENSCHAP

Er bestaat echter nog een derde gevaar waarop 'de aandacht gevestigd dient te worden. De eenzijdige cultuur der specialismen zou tot gevolg kunnen hebben, dat de wetenschap haar betekenis voor het menselijke leven inboet. Immers de niets-dan-vakman hanteert slechts waarheidsatomen. Hij weet niet meer hoe deze atomen onderling gestructureerd zijn, hoe waarheidsmoleculen en -kristallen eruit gevormd kunnen worden.

197

198

Hij lijkt op een diamantslijper, die de ruwe steen zo 'grundlich' bewerkt, dat alleen nog diamantstof overblijft. Het is voorzeker geen toeval dat het wetenschappelijke routinewerk en het denken in de door de routine uitgestippelde banen aan begaafde jonge mensen hoe langer hoe minder bevrediging schenkt.

Het gevaar bestaat, dat zij op een bepaald ogenblik werkelijk beginnen te denken en dat hun dan de zinloosheid van hun koortsachtige activiteit duidelijk wordt.

Het functie-verlies van het 'wetenschapsbedrijf' blijft echter ook voor 'de man op straat' niet helemaal verborgen. Hij 'voelt', dat hem de wetenschap in de letterlijke zin 'niets te zeggen heeft'. Hij is weliswaar nog steeds geïnteresseerd in de resultaten van het empirisch onderzoek voor zover deze nut opleveren. Maar het zoeken naar wetenschappelijke waarheid omwille van de waarheid laat hem koud, Ja, de gewone man heeft een vaag vermoeden, dat de geleerde alles weet - behalve de hoofdzaak. De vakman kan hem niet zeggen, hoe hij moet leven; wat de betekenis is van zijn werken en zwoegen; wat de zin is van de historische gebeurtenissen, waarin hij, de man van de straat', rechtstreeks betrokken is. Zelfs kan hij niet eens zeggen, wat aan deze gebeurtenissen goed en kwaad, nuttig en schadelijk, zegenrijk en verderfelijk is. De politieke agitator 'weet' dit precies, de geleerde niet; hij is niet in staat daarover ook maar te spreken, niet ondanks, maar tengevolge van zijn objectiviteit.

Geen wonder, dat bij velen de overtuiging leeft, dat de wetenschappelijke Aufklärung gefaald heeft. Op het optimisme en de grootse 'verwachtingen die ze in het begin van het Moderne Tijdperk heeft verwekt, is na de beide wereldoorlogen een golf van ontzuivering, scepticisme en soms ook van cynisme gevolgd. De tweede objectiviteit heeft ertoe geleid dat de wetenschap qua wetenschap haar existentiële betekenis heeft ingeboet, zowel voor de elite van haar beoefenaars als voor de grote massa. De thesis van het naïeve vertrouwen slaat om in de antithesis van het naïeve wantrouwen. De vraag is of het mogelijk is de 'tweede naïveteit' in haar positieve zowel als in haar negatieve vorm te boven te komen.

BEHOEFTIGE WETENSCHAP

De overtuiging, dat de wetenschapsbeoefenaar, wil hij de taak vervullen, die voor hem in de moderne samenleving is weggelegd, een aanvulling van zijn kennen en kunnen nodig heeft, leeft tegenwoordig bij velen. De 'unbeteiligte Zuschauer' is een onpopulaire figuur geworden.

198

199

Hij heeft gefaald op het gebied der toegepaste, maar ook op dat der theoretische menskunde. *De menskundige theoria heeft voor haar integriteit als theorie een 'incrementum' nodig, dat niet meer op het niveau der tweede objectiviteit ligt.* Vele academici delen tegenwoordig deze zienswijze. Zij weten, dat achter het

mom der wetenschappelijke onpartijdigheid vaak bangheid, steriliteit en intellectuele psychasthenie schuilgaan. Ze zijn de angstige 'noncommittal attitude' van de geleerde beu. Zij verwachten van hem iets, dat de grenzen van de feitenkennis transcendeert: een keuze, een beslissing, een belijdenis. Van de 'professor' met name verwachten zij een 'professio'. Hierover heerst onder vele vertegenwoordigers der menswetenschappen een zekere overeenstemming.

Deze vage overeenstemming is echter slechts schijn. Zodra men zich erover uitspreekt, op welke manier de strikte wetenschapsbeoefening aangevuld dient te worden, treden twee diametraal tegen overgestelde opvattingen naar voren.

HET VRIJE SPEL DER 'WERELDBESCHOUWINGEN'

Onder hen, die onbevredigd zijn over het moderne wetenschapsbedrijf, hoort men de mening verkondigen, dat er op het gebied der menskunde 'geen objectiviteit bestaat'. De beoefenaars van de menswetenschappen zouden derhalve de schijn van onpartijdigheid en belangeloosheid moeten laten varen. Zij zouden er openlijk voor uit moeten komen, dat hun opvattingen op het gebied der antropologie, psychologie, sociologie, economie, geschiedenis etc. bepaald worden door hun respectievelijke 'wereldbeschouwing'. Wat men onder 'wereldbeschouwing' verstaat is daarbij niet steeds duidelijk. In feite kenmerkt men met deze term alle niet-wetenschappelijk gemotiveerde overtuigingen. Het toebehoren tot een kerk, een natie, een volksgemeenschap, een etnische groep, een politieke partij, maar ook tot een sociale groep en een belangengemeenschap, voor zover dit in zekere denkstijl tot uitdrukking komt, wordt tegenwoordig 'wereldbeschouwing' genoemd. Dienovereenkomstig spreekt men ook van de wereldbeschouwing van de arbeider, de ondernemer, de ambtenaar, de middenstander etc.

Hieruit blijkt tevens, wat van een ongebreideld spel der wereldbeschouwelijke krachten feitelijk te verwachten is: het zou neerkomen op de volledige ondergang van het wetenschappelijke leven als zodanig. Immers de afwijkende meningen over de mens, diens cultuur en diens essentiële doeleinden zouden voortvloeien uit buitentheoretische drijfveren.

199

200

Nationale vooroordelen, politieke belangen, economische aspiraties zouden deze meningen bepalen. - Laten wij dit aan de hand van twee voorbeelden toelichten. Er zou dan een verschillende culturele antropologie geconcipeerd worden naar gelang haar auteur behoort tot een etnische groep, die over onderdrukking klaagt, dan wel tot een, die zich tot het leiderschap geroepen

voelt. Ook de economische theorie zou ervan afhankelijk zijn, of hij die ze verdedigt, meer belang heeft in een systeem van vrijhandel, dan wel in een van protectionisme.

Dergelijke voorbeelden zijn helaas niet denkbeeldig. Er heerst toch al een verhouding van spanning tussen de hartstochtelijke belangenpolitiek van het voorwetenschappelijke en het strenge ethos van het wetenschappelijke leven. Mocht het postulaat der objectiviteit losgelaten worden ten gunste van het 'vrije spel der wereldbeschouwingen', dan zou deze spanning eenvoudig opgeheven worden. Het zou neerkomen op een terugvallen van onze beschaving op een primitief niveau. In de leefwereld immers kwam het belang van de groep rechtstreeks tot uitdrukking in de algemeen heersende overtuigingen. (De overtuiging b.v. dat men de vreemdeling moet wantrouwen is tevens nuttig voor het behoud van de groep. Moderne analogieën tot dergelijke nuttige vooroordelen vindt men in de leerboeken der vaderlandse geschiedenis bij de verschillende naties). Op dit niveau zou bovendien van een discussie met de - althans theoretische - mogelijkheid om tot een overeenstemming te komen geen sprake kunnen zijn. Waar de belangen botsen, daar zouden ook opinies onverzoenlijk blijven. Een hogere synthese zou niet gevonden kunnen worden. Kortom de Babelse situatie zou op deze wijze niet opgeheven, maar verergerd en bestendigd worden. Wij menen dat zij die 'het vrije spel der wereldbeschouwingen' voorstaan, zich van deze consequenties niet bewust zijn.

ACTIVITEITSNEUROSE DER WETENSCHAP

Ons tijdperk is gekenmerkt door een crisis der wetenschap in het algemeen en van de menswetenschappen in het bijzonder; dit menen wij voldoende te hebben aangetoond. Toch geeft deze vaststelling geen aanleiding tot elegische klaagzangen. Wij zien deze crisis als een groeiverschijnsel. Wij zouden ze willen vergelijken met een ontwikkelingscrisis, zoals deze vaak voorkomt bij de psychische volwassenwording van de mens.

Het kan zijn, dat een jong mens bij de overgang van de ene fase naar de andere op een 'drempel' staat.

200

201

Hij zou een nieuwe levensvorm tot de zijne moeten maken, maar hij durft dit niet. Hij zou nieuwe verantwoordelijkheid op zich moeten nemen, maar hij is er bang voor. Hij zou contacten moeten zoeken met personen, die hem vreemd en gevaarlijk lijken. - Let wel: van deze angst is bij zich niet bewust. Hij weigert over zijn situatie na te denken. Om niet tot besef ervan te komen, ontplooit de jonge

mens een koortsachtige activiteit. Niemand kan zeggen, dat bij niets uitvoert. Integendeel: bij werkt onder hoge spanning. Slechts de ingewijde merkt op, dat hij ondanks het fraaiste vertoon van uiterlijke activiteit innerlijk niet vooruitkomt. De psycholoog spreekt in dit geval van een *activiteitsneurose*. De onbewuste angst kan nog andere verschijnselen oproepen: zij kan ook het terugvallen op een vroegere fase der ontwikkeling tot gevolg hebben. Een zeventienjarig meisje b.v. dat de erotiek van de volwassen mens niet aan kan, begint weer met duimzuigen. Het is bekend, dat in dit geval de psycholoog-psychiater van *regressie* spreekt.

Laten wij dit als beeldspraak toepassen op onze concrete problematiek. - Het moderne wetenschappelijke leven staat voor een drempel, die het niet kan overschrijden. Het weigert zich in de 'hoofdzaken' te verdiepen. Het is er bang voor. Het ziet geen mogelijkheid deze taak met zijn 'van ouds beproefde middelen' tot een goed eind te brengen. Het wil in de nieuwe vormen niet ingroeien. - Daarom lijkt het moderne wetenschappelijke leven op een stroom, die in zijn loop door een hindernis gestremd wordt; het breidt zich uit en wordt vlak. Het ontdekken van verfijnde research-methodieken, het ontstaan van steeds nieuwe specialismen, de schijnbedrijvigheid op congressen, het verschijnen van steeds nieuwe tijdschriften, de stortvloed van populariserende publicaties, al deze verschijnselen kunnen het gemis aan diepgang niet verbergen. Op het gebied der menskunde met name gaat men de problemen stelselmatig uit de weg. - De psychodiagnose van deze toestand kan dan ook niet twijfelachtig zijn: alle symptomen van een activiteitsneurose zijn hier aanwijsbaar.

Daarnaast vertoont zich ook een onmiskenbare neiging tot regressie. De mening, dat alle kwalen van het moderne intellectuele leven genezen zouden kunnen worden, wanneer men slechts de wetenschappelijke objectiviteit liet varen, is zo naïef, dat men ze als een symptoom moet beschouwen. Achter deze schijnnaïveteit gaat de geheime wens schuil, geen wetenschappelijke verantwoording meer te hoeven dragen.

201

202

Men zou een problematiek kwijt willen raken, die men niet aan kan. Men zou het waarheids-geweten de mond willen snoeren. - Vandaar ook, dat de leefwerelden der vóórwetenschappelijke periode in zulk idyllische kleuren worden afgeschilderd.

Het 'Retournons à la nature' wordt gepreciseerd in de zin van: laten we de wetenschappelijke Aufklärung ongedaan maken. Een duizendjarige inspanning van het mensdom moet doorgestreept worden: dit is de nieuwe panacee. Volwassenen

hopen te worden als de kinderen, en wel daardoor, dat ze zich infantiel gedragen. Men hoeft het verschijnsel slechts bij zijn naam te noemen, om het neurotisch karakter daarvan bloot te leggen.

De 'psychoanalyse existentielle' van het wetenschappelijke leven zou daarin moeten bestaan de verborgen angsten bewust te maken. Hierover zou veel te zeggen zijn. Toch menen wij reeds aangeduid te hebben, dat alle aarzelingen, alle schroom, alle vrees voortvloeit uit de ene oerangst. Men ziet hoe alle problemen van de wetenschap en met name van de menskunde, wanneer ze werkelijk doordacht worden, uitgroeien tot metafysische problemen. Tevens beseft men, hoe weinig vat de metafysische problematiek biedt voor de benadering door middel van empirische of formeel-logische methoden.

De gemiddelde wetenschapsbeoefenaar voelt, dat hier een afgrond gaapt; en hij gedraagt zich zoals een ieder, die in de bergen door hoogtevrees wordt overvallen: *hij spant zich in om de afgrond niet te zien.*

202

IV. MOGELIJKHEID EN NOODZAKELIJKHEID VAN EEN DERDE VORM VAN OBJECTIVITEIT

DREMPELSITUATIE VAN DE MODERNE WETENSCHAP

203

Wij zien een mogelijkheid om aan het wetenschappelijke denken over de mens en zijn wereld die aanvulling te geven, die het blijkbaar mist. Deze aanvulling moet naar onze overtuiging constructief van aard zijn. Het is, wij herhalen het, niet mogelijk de verworvenheden der wetenschappelijke Aufklärung eenvoudig te vergeten en terug te keren tot de mentaliteit van de leefwereld. Daarom kan ook alleen hij, die zich door de wetenschappelijke Aufklärung heeft heen geworsteld, zich boven haar verheffen. Voor hem is er geen sprake van een gedesillusioneerde 'terug', wel echter van een productief 'vooruit'. Er is tegenwoordig aanleiding tot zekere hoopvolle verwachtingen. Alle tekenen wijzen erop, dat wij aan de drempel staan van *een nieuwe fase van het westerse denken*. Uitkijkend vanaf onze drempel is het zelfs mogelijk twee wezenstrekken van de toekomstige fase te ontwaren. Het nieuwe tijdperk zal een *toenadering* brengen *tussen de ervaringswetenschappen en de filosofie*. Deze filosofie zal voorts ook, en zelfs op de eerste plaats een *metafysische filosofie* zijn.

Deze bewering heeft heden ten dage meer het karakter van een vaststelling dan van een voorspelling. In feite voltrekt zich de toenadering tussen de menswetenschappen en de metafysische filosofie reeds, zij het dan ook meestal zonder dat de beoefenaars van deze wetenschappen het beseffen en soms zelfs

tegen hun wil en dank. Het verdient derhalve aanbeveling dit proces van het standpunt der empirie, met name van de empirische menskunde uit nader te belichten.

METAFYSISCHES IMPLICATIES VAN DE 'VISIE'

Veronderstellen wij, dat een cultureel antropoloog een vergelijkende Studie schrijft over de mythen van enige primitieve volksstammen.

203

204

Hij gaat hierbij strikt empirisch te werk. Dit betekent, dat hij zich ertoe beperkt de mythen op te tekenen en te vergelijken zonder zich in het minste uit te spreken over hun eventuele diepere betekenis. De interpretatie der mythen laat deze zeer 'positieve' antropoloog bewust en gaarne aan anderen over. Dit neemt niet weg, dat hij de mythen van bepaalde volksstammen optekent, die hij als 'primitief' beschouwt. Hij beschikt dus over een wetenschappelijk verantwoord begrip van 'primitiviteit'. De wijze, waarop hij zijn criteriën in dit opzicht hanteert, steunt uiteraard op een bepaalde theorie. De 'primitieve' kan voor hem b.v. de 'wilde' zijn in de geest van de evolutionisten; hij kan hem karakteriseren als een mens met een typische mentaliteit zoals Lévy-Bruhl en Van der Leeuw dit doen; hij kan ook enige uiterlijke kenmerken afwezigheid van schrift en van technische cultuur als essentieel beschouwen voor de primitiviteit. In ieder geval zal onze antropoloog een beslissing moeten nemen aangaande de vraag: welke groepen van mensen zijn primitief en welke niet? Verder bestudeert onze antropoloog bepaalde menselijke voorstellingen, overtuigingen, denkwijzen zoals ze in de gebruiken, zeden, verballen en kunstvoorwerpen van de primitieven tot uitdrukking komen. Hij noemt deze voorstellingen en overtuigingen 'mythisch'. Dit houdt in, dat hij weet wat mythisch is en wat niet mythisch is. Dit inzicht moet eveneens door middel van een theorie gestaafd kunnen worden. De vraag, wat de mythe 'eigenlijk' is, kan hij daarbij niet helemaal vermijden. De mythos zou b.v. een uitvinding kunnen zijn van medicijnmannen en sjamanen met het doel de heerschappij van een kleine geprivilegieerde klasse over een hele volksstam te verzekeren; hij zou kunnen beantwoorden aan aangeboren archetypen in de zin van C. G. Jung; hij zou kunnen voortvloeien uit een 'bioculturele dynamiek' en nuttig zijn in zover hij de innerlijke saamhorigheid van de groep versterkt; de mythos zou tenslotte beschouwd kunnen worden als een verwoording van het afhankelijkheidsbewustzijn van de mens ten opzichte van 'numineuse' krachten en machten; in dit laatste geval zouden mythos en religie vergelijkbaar zijn. In ieder geval zal onze positieve antropoloog *in feite* een beslissing moeten nemen. Uit zijn vergelijkende studie zal blijken, wat hij als een mythos beschouwt en wat niet; en daaruit blijkt hoe zijn beslissing is uitgevallen Welnu, de vraag, wat

primitiviteit en wat een mythos is, kan in geen geval langs empirische weg beantwoord worden.

204

205

Het is waar, dat al wie zich met dit probleem bezig houdt, de 'taal der feiten' zal moeten spreken; maar het is even zeker dat hij in de taal der feiten op iets doelt wat geen feit meer is.

Analoge beschouwingen dringen zich op in verband met de psychologie, de psychiatrie, de sociologie, de geschiedenis. Is een emotie iets, dat de mens overkomt zoals een hoestbui, of openbaart ze iets aangaande het zijn van de mens? Is een economische crisis vergelijkbaar met een aardbeving of zegt ze iets aangaande de concrete wijze waarop een groep mensen hun vrijheid hebben beoefend? Het resultaat van al deze overwegingen is hetzelfde. De psycholoog, psychiater, socioloog, historicus zal een keuze moeten doen tussen verschillende mogelijke visies. De juistheid van deze keuze kan niet meer door middel van experiment, enquête, statistieken, observatie, studie van documenten etc. gecontroleerd worden. Zij is een boven empirische beslissing.

Kortom zonder *visie* is de beoefening van de menskunde ondenkbaar, wij hebben dit reeds voldoende aangetoond.¹

Nu echter moeten wij er iets belangrijks aan toevoegen. Het is namelijk zo, dat *iedere visie met andere boven-empirische overtuigingen samenhangt*.

Wie de éne zienswijze verkiest boven de andere heeft tevens een beslissing genomen niet in één maar in menig opzicht. Het feit, dat de empirische onderzoeker zich hiervan meestal niet bewust is, doet geen afbreuk aan deze elementaire waarheid.

Laten wij dit aantonen aan de hand van een analyse. Veronderstellen we, dat onze antropoloog de opvatting huldigt, dat de mythos een uitvinding is van een priester-klasse met het doel, de toestand van traditionele uitbuiting van andere klassen der bevolking te rechtvaardigen en te bestendigen. Daarmee is reeds implicite gezegd, dat er geen mythisch-religieuze werkelijkheid bestaat, dat het spreken van het onzichtbare, bovennatuurlijke bedrog is, dat alleen het stoffelijke werkelijk is. Verder houdt deze zienswijze in, dat de sociaal-economische strijd van klassen om stoffelijke goederen het beslissende gebeuren is, dat zijn weerklank vindt in het verzinnen van ideologieën, - Kortom de betrokken antropoloog zal niet alleen een opvatting aangaande het wezen van

de mythos hebben ontwikkeld. Met deze zijn opvatting is onverbreeklijk verbonden een visie op het wezen van de mens, van de menselijke samenleving, de menselijke geschiedenis en, last not least, op het wezen van *de* werkelijkheid.

Wij beweren niet, dat iedere visie een visie is op 'het geheel'. Wij menen echter wel, dat iedere visie de immanente tendentie bezit uit te groeien tot een visie op 'het geheel'. M.a.w. *op het gebied der menskunde ligt in iedere visie een metafysische visie besloten.*

205

206

DE VRAAG NAAR DE ZIN VAN DE WERELD

De vraag nu, hoever de beoefenaar van een ervaringswetenschap bereid is aan deze metafysische groei-tendentie toe te geven, zal afhangen van zijn temperament, neiging, vorming, denkhouding etc. Hij heeft voorzeker het goede recht en in vele gevallen zelfs de plicht op een gegeven ogenblik te verklaren: 'Zo ver ga ik en niet verder; ik trek hier een grens, omdat ik aan gene kant van de grens verstrikt raak in een problematiek, die niet meer rechtstreeks verband houdt met mijn vakwetenschap'.

- Dit neemt niet weg, dat reeds de eerste beslissing, die hij noodzakelijkerwijze neemt, een zekere metafysische portée heeft. Al wie er een overtuiging op na houdt aangaande vragen zoals het wezen van de primitiviteit, van de mythos, van de menselijke emotie, geestesziekte, geschiedenis, taal, samenleving etc. en deze overtuiging motiveert, filosofeert reeds. Hij doet in feite aan filosofie en wel aan metafysische filosofie. Dit werd tijdens het 10e Internationale Congres voor filosofie door Gustav Kafka met de nodige duidelijkheid uitgesproken: 'Es ist also nicht an dem, dasz die Wahl freistünde zwischen einer metaphysikhaltigen und einer metaphysikfreien Psychologie, sondern jede Psychologie enthält metaphysische Voraussetzungen'.¹ Wat Kafka hier met betrekking tot de psychologie vaststelt, geldt voor de empirische menskunde in het algemeen. De vraag of men deze waarheid al dan niet aangenaam vindt, doet niets ter zake.

De beoefenaar van een menswetenschap staat bijgevolg voor een moeilijke keuze. Hij kan zich beperken tot detailonderzoek, tot het verzamelen van feitjes en het groeperen van weetjes, zonder ooit een poging te ondernemen een groter geheel te overzien en zich daarover uit te spreken. In dit geval is het gevaar van volstreekte onbeduidendheid niet denkbeeldig (nog afgezien van de vraag of een dergelijke zelfbeperking principieel mogelijk is). In het andere geval komt de beoefenaar van een menswetenschap tot een zekere synthese. Als historicus b.v. spreekt hij zich uit over de geest van een tijdvak, als antropoloog over de zeden van primitieve volkeren, als socioloog over bepaalde sociale verschijnselen.

Veronderstellen wij, dat onze geleerden hun bevindingen met de grootste voorzichtigheid formuleren. Toch levert de historicus, die de geest van een tijdvak typeert, een bijdrage tot de vraag: wat is menselijke geschiedenis? De antropoloog, die de zeden van primitieven stelselmatig beschrijft, werpt enig licht op het probleem, wat menselijke zedelijkheid *is*.

206

207

De socioloog, die sociale verschijnselen typeert, helpt ons in zekere mate begrijpen, wat de menselijke samenleving *is*. Het gaat daarbij steeds ook om de *zin* van bepaalde verschijnselen en wel, zoals wij nog zullen zien, om hun *zijnszin*.

Hoe hangen nu de 'Sinngebungen' van de verschillende specialisten samen? Waarin is de diepe eenheid van alle afzonderlijke uit de wetenschappelijke ervaring voortspruitende inzichten gelegen? Hoe zouden wij 'het geheel' noemen, waartoe iedere visie, hoe beperkt ook, en steentje bijdraagt - Hierop hebben wij reeds geantwoord.¹ De uiteindelijke samenhang van alle menselijke ervaringen en alle daaruit voortvloeiende inzichten wordt gevormd door de horizon der wereld.

De uiteindelijke vraag, waarom het in de ervaringswetenschappen gaat, is *de vraag naar de zin van de wereld*.

Daarmee hangt onmiddellijk het grote raadsel samen, waarmee zich iedere beoefenaar van een menswetenschap geconfronteerd ziet.

Met de zin van de wereld is onverbrekkelijk verbonden *de zin voor de mens van zijn zijn in de wereld*.

Daarover spreken in feite de antropoloog, de psycholoog, de psychiater, de socioloog, de historicus enz., en zij spreken daarover ook dan nog, wanneer ze angstvallig trachten daar over niet te spreken.

WAT IS ZIN?

Door het introduceren van het begrip 'zin' onderscheidt zich onze beschouwingswijze essentieel van iedere positivistische, neopositivistische en logisch-positivistische opvatting. Voor een man als Ayer b.v. zijn onze oordelen, die op 'zin' betrekking hebben, schijnoordelen. Er is immers geen observatie denkbaar op grond waarvan de waarheid of valsheid van onze oordelen bewezen zou

kunnen worden. Deze - vermoede - opwerping van Ayer is volkomen steek houdend; dergelijke observaties zijn inderdaad ondenkbaar. Er zou echter in het geheel niet aan observaties noch aan andere vormen van wetenschappelijk onderzoek gedaan worden, indien de beoefenaar der wetenschap niet van mening was, dat dergelijke activiteiten zinvol zijn.

De kennis van zin is dus altijd voorondersteld.

Wij zouden het ons dus gemakkelijk kunnen maken door erop te wijzen, dat zin een 'Letztheit' is, die niet verklaard kan worden en die niet verklaard hoeft te worden. Het zou echter kunnen zijn, dat wij zodoende bepaalde misverstanden in de hand werken. Zinvol-zijn zou b.v. opgevat kunnen worden als een eigenschap van bepaalde logische oordelen. Wij bedoelen er echter iets meer fundamenteels mee.

207

208

Het lijkt ons niet overbodig het begrip 'zin' ten overstaan van meer traditionele noties te situeren. Wij knopen daarom aan bij enige aloude stellingen en begrippen van de scholastieke ontologie.

In de scholastieke zijnsleer gaat het in eerste instantie om het zijn van het zijnde. Het zijnde is, om te beginnen, het ware. 'Ens et verum convertuntur' luidt een bekend scholastiek adagium. Het zijnde is verder het goede. Te zijn is beter dan niet te zijn; het zijn van het zijnde is dus zijn eerste volmaaktheid, zijn 'prima perfectio'. Het is tenslotte het esthetische; dit werd van neoscholastieke zijde eraan toegevoegd.¹ Men vraagt zich echter vergeefs af, wat deze drie 'perfectiones' gemeen hebben. Er bestaat nu blijkbaar behoefte aan een begrip, dat geschikt is, de drie aspecten van wat men zou kunnen noemen: 'de zijnsperfectie van het zijnde' tegelijk en gelijkelijk aan te duiden. Daarvoor komt alleen het begrip 'zin' in aanmerking. Dat wat *waarheid, goedheid en schoonheid gemeen hebben, is hun zinvolheid*. De ontologisch georiënteerde wijsgeer zal dan ook niet aarzelen te stellen, dat het zijnde als zijnde zinvol is.

Dit laatste alsmede de uitspraak aangaande de 'prima perfectio' kunnen nochtans verkeerd begrepen worden. Men denkt, dat het zijn der zijnden een algemene fundamentele eigenschap is, waarop hun andere eigenschappen zouden berusten. Dit is nochtans een misvatting. De prima perfectio is niet alleen voorwaarde en grondslag voor mogelijke verdere volmaaktheden. Immers de andere volmaaktheden *zijn* eveneens. Een oordeel als: 'Deze ruiker is mooi' kan derhalve niet verdeeld worden in twee 'Schichten': 'De ruiker is' ... eerste laag;

bovendien is hij 'mooi' . . . tweede laag. Veeleer is het zijn van de ruiker mooi-zijn. Dit zijn in de vorm van een bevallig-zijn wordt dan ook in een akt van esthetische waardering gevat.

Zin ook de praktische, axiologische, esthetische zin is *derhalve in ieder geval zijnszin*. Negatief uitgedrukt: *buiten de zijnszin is er geen zin*.

ZIN, ONZIN, ZINLOOSHEID

Dit ontologisch inzicht moet nu in fenomenologisch opzicht aangevuld worden. De algemene stelling: 'Het zijnde als zijnde is waar' is, wanneer men afziet van een eventuele theologische motivering, onbevredigend. Het is immers geen toeval, dat wij het in ons dagelijks leven niet in ons hoofd halen te beweren: 'Dit ding is waar'. Het ding is pas waar, wanneer iemand: een bewust wezen of een gemeenschap van bewuste wezens, zijn waarheid onthult. Dit kan door middel van een gebaar gebeuren of door een woord, maar ook door middel van een symbool of van een artistieke vormgeving.

208

209

In ieder geval moet het ding aan zijn onbekendheid-voor-mij, aan zijn verbor-genheid-voor-ons ontrukkt worden: dan pas *is* het voor mij en voor ons; dan pas is zijn zijn de 'grond' voor zijn waar-zijn-voor-mij en -voor-ons.

Er is hier inderdaad sprake van een intentionele prestatie. Ik heb het zijnde zichtbaar gemaakt door het te 'ontdekken'. Let wel, het dankt zijn bestaan niet aan mijn intenties, want mijn intenties zijn niet creatief van aard.¹ Maar het dankt zijn zijn-voor-mij of zijn zijn-voor-ons, zijn waar-zijn-voor-mij en zijn waar-zijn-voor-ons aan mijn resp. onze onthullende daden.² Zouden mijn intenties elkaar tegenspreken, zou ik b.v. aangaande dit éne ding tegenstrijdige oordelen vellen of inconsequente handelingen verrichten, dan zou er sprake zijn van *onzin*. Onzin is het resultaat van mijn falende intentionele prestaties; dit is zonder meer duidelijk. - Hoe is het echter met datgene gesteld, wat ik nog in geen enkel opzicht heb opgemerkt?

De gewone repliek van sommige filosofen op een dergelijke opwerping bestaat in een 'negatio suppositi'. Een dergelijke opwerping kan niet gemaakt worden, beweren zij, want het onopgemerkte is niet voor mij. Het geeft mij geen enkele aanleiding tot vragen. - Deze repliek is steekhoudend, waar het gaat om een *bepaald* ding. Het bepaalde ding werd uiteraard in een actief-passief samenspel door mij bepaald.³ Hoe is het echter met het onontdekte, onbekende, onbereikbare in het algemeen? Met het onopgemerkte, dat niet 'dit' is of 'dat'? Is niet het

niet-onderzochte, dat nog geen vaste contouren heeft, een volstrekt 'alledaags' fenomeen? Vormt het niet de achtergrond, waartegen zich altijd weer 'iets' aftekent?

DE WERELD ALS HORIZON VAN ZIN

Hier speelt de dialectiek van de horizon haar typische rol. Denken wij om te beginnen aan de horizon van de visuele waarneming. Zolang wij bewusteloos zijn, slapen of de ogen sluiten, bestaat voor ons geen gezichtsveld. Het fenomeen 'visuele horizon' doet zich pas voor naar aanleiding van een akt van 'zien'. Ik moet een ding of een groep dingen visueel waarnemen; ik word er me dan ook van bewust, dat ik niet alles zie. Ik fixeer een voorwerp, ik vat misschien nog enige bijzonderheden van zijn nabije omgeving, van de verre dingen heb ik slechts een vage indruk. Uiteindelijk neem ik niets bepaalds meer waar - en dit roept het fenomeen van de horizon op.

De visuele horizon ontstaat dus uit de overgang van het door mij geziene naar het door mij niet geziene. Het geziene heeft uiteraard voor mij een bepaalde zin, tenminste de zin van zijnde en waar-zijnde.

209

210

Maar het niet meer geziene? Het is voorzeker niet 'onzinnig'; maar het is alsnog 'zinledig' en ik weet niet of ik het ooit een zin zal kunnen toekennen. Iedere horizon is dus een horizon van zin. Hij duidt de zone aan, waar het zinvolle-voor-mij overgaat in het zinledige-voor-mij.

Hetzelfde is van toepassing op praktische en pragmatische verhoudingen. - Veronderstellen wij, dat een student het vaste voornemen heeft om tot doctor in de filosofie te promoveren. Hij geeft blijk van wetenschappelijke eerezucht. Het succesvol verdedigen van een proefschrift verschijnt hem als het absoluut na te streven doel. Aan dit doel ontlenen bepaalde dingen en handelingen, die tot het bereiken ervan bijdragen, hun betrekkelijke goedheid. Prestaties zoals het lopen van colleges, het studeren en afleggen van examens worden door onze student zonder meer als 'middelen' tot het realiseren van zijn ambitieuze plannen beschouwd. Het storten van collegegeld, het heen en weer reizen tussen de universiteitsstad en de woonplaats, het aanschaffen van boeken zijn in zijn ogen slechts tweederangs middelen. Om echter eens te kunnen promoveren, moet men ook een kamer huren, eten kopen, voor kleren zorgen. Men moet ook leven, zich bewegen, waarnemen, ademen. Kan onze student in geweten beweren, dat hij ademt om over zeven jaar een proefschrift te kunnen verdedigen? Zou dit niet een irreële bewering zijn? Is het niet veeleer zo, dat het uitdrukkelijk

nagestreefde omgeven is door concentrische kringen van minder en minder uitdrukkelijk nagestreefde middelen, en dat men tenslotte niet meer precies kan zeggen, wat nog als middel beschouwd kan worden en wat niet? - Men kan dus met Künkel spreken van een 'Zweckpyramide', met dien verstande echter, dat de punt van deze pyramide de strevende mens duidelijk voor de geest staat, terwijl haar basis zich in het ongewisse verliest. De thesis van het in pragmatisch opzicht zinvolle en nuttig geordende gaat blijkbaar over in de antithesis van het in pragmatisch opzicht zin-ledige, nutteloze, chaotische. De 'zone' waarin zich de overgang voltrekt is de horizon, in casu de pragmatische horizon. Het complex van menselijke doeleinden en middelen is eveneens omgeven door een 'Leerhorizont einer bekannten Unbekanntheit'.¹

Denken wij tenslotte aan een esthetische apperceptie. Voor mij staat een ruiker, die mij zonder meer als 'mooi' opvalt. Hij bevindt zich in een vaas, die misschien ook enige bevalligheid bezit. Bloemen en vaas tekenen zich af tegen de achtergrond van een werkkamer, die in esthetisch opzicht neutraal is.

210

211

De boekenkast, de schrijftafel etc. zijn mooi noch lelijk. De thesis van mijn esthetische emotie, die op de ruiker doelt, slaat in de antithesis van esthetische onverschilligheid om, zodra ik de achtergrond medebedoel. En dit medebedoelen kan ik niet achterwege laten; het gebeurt tegen wil en dank.

Wij moeten blijkbaar ook hier van een horizon spreken. En deze horizon wordt, zoals alle bijzondere horizonten, omsloten door de universele horizon der wereld.

De horizon der wereld ontstaat gelijktijdig met het ontwaken van mijn bewustzijn.

Hij beantwoordt aan mijn wijze om als eindig bewustzijn het zijnsheelal te vatten. Ik roep deze horizon op zodra ik de bewuste daden stel. Zodra ik iets als werkelijk, als goed, als esthetisch opvat, plaats ik het in een universele context, en deze context mondt uit in het niet-meer-werkelijke, niet-meer-goede, niet-meer-esthetische voor mij. Ik kan niet zeggen dat ik van deze gezichtseinders geen weet heb. De wereld is voor mij een onmiskenbaar fenomeen. Zij is de horizon van alles wat voor mij zinvol is; en juist daarom verleent zij al het voor mij zinvolle het karakter van eenheid en uniciteit.

AMBIVALENTIE VAN DE WERELD

De wereld is de horizon van alles wat zinvol voor mij is. Deze vaststelling heeft uiteraard twee betekenissen, die onderling in een dialectische verhouding staan. Men kan daaruit de thesis afleiden, dat alles, wat de horizon der wereld omsluit, tenminste een minimum aan zin voor mij heeft. Zij houdt echter ook de antithesis in, dat alles wat achter de gezichtseinders ligt, nog niet zinvol en bijgevolg zinledig is. Let wel, dat het zinledige niet het ongerijmde, absurde of onzinnige is. Onzin veronderstelt de werkzaamheid van een falende intentionaliteit, waarvan de theoretische, praktische of esthetische intenties met elkaar in strijd zijn. Dergelijke intenties zijn expliciete intenties en bijgevolg intenties in de wereld. Hier echter staan wij tegenover het volstrekt anonieme waarvan ik slechts de onbepaaldheid kan affirmeren. Het onbekende, in geen enkel opzicht bepaalde heeft uiteraard geen uitdrukkelijke zin voor mij; ik kan niet eens zeggen, dat het *dit* is of *dat*. Ja, meer nog: het onbepaalde buiten de gezichtseinders zal door mij nooit volkomen verkend kunnen worden. Dit 'weet' ik, zonder het uitdrukkelijk te weten. Ergens ben ik me ervan bewust, dat ik eindig ben, en dat ook de mensheid een eindige Wij-gemeenschap vormt.

211

212

Ik 'weet', dat ik en deze gemeenschap er nooit in zullen slagen de oneindige horizonten van het niet-mundane te verkennen, al het verborgene als zijnde te onthullen, als goed - of als esthetisch-zijnde. Het zinledige is niet alleen werkelijk, het is zelfs een overweldigende werkelijkheid voor mij.

Vandaar de *ambivalentie van het fenomeen wereld*. De wereld is enerzijds het vertrouwde huis, waarin - althans principieel - alles in theoretisch, praktisch of esthetisch opzicht geordend is. Nauwkeuriger gezegd: dat, wat de horizon van de wereld omsluit, is de 'kosmos': het maatvolle, geregelde, passende, versierde. De wereld is anderzijds de grens van al de waar-, goed- en schoon-zijnden voor ons; een grens waarachter een zinledige oneindigheid op de loer ligt. In de *natuurlijke kenhouding* ben ik uitsluitend op de voor mij zijnden in de wereld gericht. Ik staar me blind op de vertrouwde objecten - eventueel ook de wetenschappelijke objecten - en kijk niet in de verte. Het woord van Wittgenstein: 'Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen' is typerend voor deze instelling'.¹ In de *metafysische of, zoals wij straks zullen zeggen, in de transcenderende kenhouding* verandert dit beeld. Ik word dan gewaar, dat het geheel van het zinvolle-voor-mij en -voor-ons vergelijkbaar is met een kleine boot, die op een oceaan van zinledigheid rondrijft. De kosmos, waarin alles naar zijn natuurlijke plaats streeft en waarin voor alles een aangepaste plaats bestaat, is een notedop vergeleken met de onpeilbare en ontembare zee, die haar van alle kanten omgeeft en bedreigt.

Dit is een huiveringwekkende gewaarwording voor iedereen, vooral echter voor de beoefenaar van een ervaringswetenschap. Dan blijkt hem, dat de samenhang der zijnden, waarop hij zo vanzelfsprekend heeft gerekend, een raadsel is, dat zijn naïef vertrouwen in het zinvol-zijn van de mundane objecten in de meest letterlijke zin op niets berust. De *realiteit*, zoals ze in de empirische wetenschappen beschreven en voor een deel exact beschreven wordt, *is een mysterie*. Dit moet eerst begrepen, doordacht en doorleefd worden met al zijn huiveringwekkende consequenties. Men moet de moed hebben deze ervaring angstwekkend te noemen en deze angst te doorstaan. 'Men', dit betekent ook de beoefenaar der wetenschap, van wie gezegd werd dat hij zich gedraagt als de nieuweling in het hooggebergte: hij spant zich in de afgrond niet te zien.

Hieruit blijkt tevens het belang van het gesprek tussen wetenschapsbeoefenaar en metafysicus. Welke wending hun dialoog ook zal nemen, op welke wijze de beide waarheidszoekers het mysterie der wereld uiteindelijk zullen duiden: één ding staat vast.

212

213

De metafysicus zal de beoefenaar der ervaringswetenschap leren in de afgrond te kijken zonder in paniek te geraken; en dit zal het begin zijn van de wijsheid der geleerden.

VÓÓR-ZIN EN BETEKENIS

Het ogenblik is nu gekomen, om tot een kritische bezinning over te gaan. De beschrijvingen, die we gegeven hebben, zijn steekhoudend, maar zijn ze exhaustief? Kunnen ze aanspraak maken op volledigheid? Is de angstige bezorgdheid van de mens op zijn zijn-in-de-wereld (Heidegger in 'Sein und Zeit'), de ervaring van de volstreckte zinloosheid van het bestaan in de wereld (Sartre) het laatste woord der wijsbegeerte? Dat het een onmisbaar woord is lijkt ons zeker. Toch zou het kunnen zijn, dat in de hierop betrekking hebbende analyses een onopvallend en toch belangrijk fenomeen over het hoofd werd gezien.

Om dit te verduidelijken knopen wij aan bij het beeld, dat wij zo juist hebben gebruikt. Het geordende geheel van mundane zijnden voor mij hebben we vergeleken met een kleine boot, die op een oceaan van zinledigheid rondrijft. Houdt echter, om bij dit beeld te blijven, de zee het schip niet drijvend? Maakt zij niet de boot en het varen van de boot mogelijk? Is m.a.w. de horizon der wereld niet de voorwaarde voor het geordend-zijn en zinvol-zijn der zijnden voor mij? Zo ja, heb ik dan het recht, dat, wat deze horizon uitmaakt, wat mijn

intenties beperkt en 'vereindelijkt', zonder meer als zinledig te bestempelen? Van alle beeldspraak afgezien: heb ik niet voor mijn zinverlenende akten iets nodig, dat vatbaar is voor zin en dat daarom juist als het nog-niet-zinvolle dan als het zinledige beschreven zou moeten worden? En voel ik me niet steeds en noodzakelijkerwijze geroepen, om datgene, wat vatbaar is voor zin, metterdaad tot zinvolheid te verwekken?

Nu blijkt, dat de bovenstaande analyses aangevuld dienen te worden. Denken wij, om te beginnen aan een reeks van theoretische akten; deze kunnen in logisch opzicht eenvoudig zijn en de meest alledaagse realiteiten tot voorwerp hebben. - De inkt is blauw, de vulpen zwart, de schrijfkamer goed verlicht. Ik kan niet anders dan deze predicaten aan de respectievelijke subjecten toekennen. De schrijfkamer bezit de hoedanigheid van goed verlicht te zijn. Binnen het kader van de expressiemiddelen, die mij de Nederlandse taal ter beschikking stelt, kan ik niet anders dan deze woorden gebruiken. Ik moet de waarheid van dit schrijfkamerding door middel van deze tekens onthullen.

213

214

Bij een praktische daad liggen de verhoudingen analoog. Ik beschouw het als mijn plicht nu te werken. Door te werken openbaar ik een mogelijke goedheid van een bepaalde concrete situatie. Ik realiseer iets van de goedheid, die in deze omstandigheden hier en nu bestorven ligt. En evenzo zou ik verborgen schoonheid ontsluiten, indien ik in staat was het licht van de zon, zoals het in de schrijfkamer valt en alle voorwerpen doet glanzen, te schilderen.

De vraag, die nu gesteld dient te worden, is de volgende. Wanneer wij zojuist hebben vastgesteld: 'Dit predicaat *komt* aan deze realiteit *toe*'; 'Ik kan niet anders dan deze tekens gebruiken'; 'Ik openbaar ethische en esthetische waarden, die *verborgen liggen*' - hebben wij dan alleen maar nietszeggende zinswendingen gebruikt?

Gaven we, toen wij ons zo hebben uitgedrukt, toe aan een poëtische bevlieging? Of zijn deze woorden de authentieke weergave van een onmiskenbaar fenomeen?

Veronderstellen wij even, dat ik een totaal andere houding aanneem. Ik beweer ten overstaan van anderen, dat mijn schrijfkamer slecht verlicht is. Ik bedrieg hen dan bewust en opzettelijk. Dit kan ik echter slechts op grond van een primair 'weten'. Ik weet immers, dat het schrijfkamerding een mogelijke waarheid bezit en dat mij tekens gegeven zijn om deze nog-niet-waarheid in de vorm van uitdrukkelijke betekenissen aan mijzelf en aan anderen te openbaren. Meer in het

algemeen: er is iets, dat me primair aanzet om verborgen zin te onthullen, mogelijke goedheid te realiseren, onopgemerkte esthetische waarden aan het licht te brengen. Of ik aan deze oorspronkelijke impuls toegeef, is een andere vraag.

Met welk recht kan ik dan zeggen, dat het nog-niet-'dit'-zijnde, het anonieme, onbekende, onbereikbare *zinledig* is voor mij? Het is waar: geen aprioristische wet garandeert, dat op de weg der menselijke zinverlening een oneindige 'voortgang' verwezenlijkt zal worden. Wat nu aan onze blik onttrokken is, kan voor altijd in het duister blijven. Maar zelfs dat, wat voor eeuwig verborgen is, is niet zonder meer zinledig. Een belangrijke onderscheiding dringt zich hier op.

Het onbekende en onbereikbare heeft van zich uit geen expliciete zin. Het beduidt niets, omdat ik het niet kan duiden. Het 'betekent' niets, omdat ik zijn zin niet in tekens kan uitdrukken. Toch is het daarom niet zinledig. Het bewijs is daarin gelegen, dat het onbekende zijnde antwoord zou geven, wanneer ik het op het juiste moment kan ondervragen. Het zou met mij communiceren, wanneer ik op een aangepaste wijze er mee omging.¹

214

215

Het *laat* zich ontdekken, en bijgevolg was het er reeds, had het reeds een - door niemand begrepen - zijnszin. Wij zullen deze verborgen en sprakeloze zin in het vervolg *vóórzin* noemen of *grondzin*.

Die zin daarentegen, die pas door mijn onthullende akten naar voren treedt, zullen wij van nu af aan *betekenis* noemen. Zodoende willen we de aandacht vestigen op het feit, dat ik slechts door middel van *tekens* en *symbolen* tot uitdrukking kan brengen, wat het zijnde voor mij en voor ons is. - De termen 'teken' en 'symbool' moeten weliswaar in een brede zin genomen worden. Wij verstaan daaronder niet alleen het woord en het begrip (als 'verbum mentis'). Een gebaar, een expressieve mimiek, een artistieke uitbeelding zijn eveneens 'betekenisvol'. Maar ook door middel van een zedelijke daad, een wijze wetgeving, een zegenrijk politiek beleid kan de mens de geheime goedheid van een concrete situatie manifesteren.

Alles wat een expliciete zin bevat voor mij en voor ons is 'teken' of 'symbool' in deze ruime zin.

Alle specifiek menselijke intenties kunnen dienovereenkomstig opgevat worden als pogingen de *vóórzin* van de zijnden te achterhalen, te zeggen wat de wereld

is en wat het zijn van de mens in de wereld betekent. Het wetenschappelijke zoeken naar waarheid is slechts een aspect van deze grootse inspanning der mensheid.'

De boven geformuleerde neoscholastieke stelling² dient derhalve in fenomenologische zin aangevuld te worden. Wij zullen in het vervolg zeggen dat het zijn van *het zijnde een vóór-zin bevat*. Waarin deze vóór-zin bestaat, weet ik van huis uit niet, ik kan hem niet zonder meer 'aflezen'. Ik weet alleen, dat ik geroepen ben iets van deze zinvolheid in betekenissen te ontvouwen. Daarin, in deze roeping is misschien de zin gelegen van mijn zijn in de wereld.

WAAROM METAFYSICA?

Waar komt deze oorspronkelijke zin vandaan? Dit is een cruciale vraag van de metafysische wijsbegeerte. Toch is het moeilijk ze niet te stellen. Twee dingen staan vast: er is een verborgen zin (door ons 'vóór-zin' of 'grond-zin' genoemd); deze is van mij noch van ons afkomstig. Dit hebben wij in het voorafgaande voldoende aangetoond. - Zodra ik tot bewuste akten overga, ben ik al gevangen in een net van betrekkingen, die vatbaar zijn voor betekenisvolle duidingen. Ze zijn reeds 'vóórzin-vol'. Ik weet, dat ik niet de oorsprong ben van deze vóórzin; ik leg er slechts getuigenis van af.

215

216

Gebruik makend van een oeroude vergelijking zou men ook kunnen spreken van een licht, dat de zijnden kenbaar maakt en dat toelaat hun goedheid en schoonheid te ontdekken. Alles, wat ik zie, zie ik in dit licht, maar ik ben niet dit licht. Onweerstaanbaar dringt zich de vraag op: wat is, van alle beeldspraken ontdaan, dit licht?

Wie of wat is de grond van de 'grond-zin'.

Zodra wij deze vraag formuleren bevinden wij ons in het land van de zuiverste meta-fysiek. De grote metafysische denkers hebben er naar gestreefd door te dringen in het duister van dit mysterie. Hun grondintuïties verschillen onderling. Laten wij enige ervan vermelden. Het licht, dat de stoffelijke wezens kenbaar maakt, is een afstraling van eeuwige, onveranderlijke 'ideeën' (Platoon). De vóór-zin der dingen is aan de Schepper-God te danken, aan wiens denkbeelden het zijn en zo-zijn der dingen beantwoordt (Scholastiek). De zinvolheid van de natuur is uitdrukking van een zichzelf denkend goddelijk Bewustzijn (Spinoza). De vóór-zin is te danken aan aprioristische vormen van het menselijk verstand en aan

noodzakelijke ideeën, die het gebruik der menselijke rede regelen (Kant). De Absolute Rede komt uit de vervreemding tot zichzelf, doordat ze in de loop van een historisch proces haar eigen vóór-zin in steeds meer helder wordende betekenissen uitlegt (Hegel). Het 'licht' is de Waarheid van het Zijn, die het vatten van het zijnde als zijnde pas mogelijk maakt (Heidegger).

Het kan niet onze taak zijn de verschillende diepzinnige pogingen, om het mysterie van de ontologische waarheid te vatten, onderling te vergelijken, laat staan kritisch te vergelijken. Toch menen wij erop te moeten wijzen, dat al de genoemde grote metafysici twee overtuigingen gemeen hebben. Wanneer men alles, wat binnen de horizon der wereld verschijnt, mundaan noemt, dan is het 'licht', dat de mundane zijnden doet verschijnen, ten overstaan van alle mundane wezens transcendent.¹ Het tweede punt, waarin de grote denkers overeenstemmen is hun bewustzijn van volkomen aangewezen-zijn op deze transcendente werkelijkheid.

De transcendentie is de grond waarop alles gebouwd wordt, maar zij kan zelf niet meer gefundeerd worden.

Zij is de verborgen schat, waaruit alle rijkdom voort vloeit, maar zij kan zelf niet meer verrijkt worden. Zij is de maat, waarmee alles gemeten wordt, maar zijzelf laat zich niet meer meten. Uit dit bewustzijn van een absoluut afhankelijk-zijn voor al het kennen, handelen en uitbeelden van een bron van zinvolheid, die niet meer menselijk is en niet meer mundaan, vloeien met noodzakelijkheid algemene categorieën en begrippen voort.

216

217

Meer nauwkeurig gezegd: filosofische, ethische, esthetische categorieën en begrippen, die volgens hun diepste wezen aanspraak moeten maken op algemeen-geldigheid.

Er is dus ook op dit niveau sprake van *objectiviteit*. Wat wij daarjuist in positief opzicht als een eigenaardig verplichtingsbewustzijn hebben beschreven, en in negatief opzicht als de onwil aan de dingen betekenissen toe te schrijven, die met hun vóórzin in strijd zijn, vindt zijn verklaring in deze *derde vorm van objectiviteit*.

Het verplichtingsbewustzijn, dat daaraan ten grondslag ligt, zou men ook als een transcenderend geweten ten opzichte van de waarheid kunnen beschrijven.

'Das 'unbestechliche Wahrheitsgewissen' ist ein Erzeugungspunkt, hinter den nicht zurückgefragt werden kann' beklemtoont Eduard Spranger; 'Und wie bei allem Gewissen geht es dabei um mich, den Denkenden selbst. Es kommt nicht nur darauf an, dasz ich mich nicht in logische Widersprüche verwickle, sondern dasz ich den Gehalt; der denkend erkannt werden soll, persönlich vor mein geistiges Auge bekomme. Darin liegt immer etwas von 'Offenbarung'. Alle Offenbarung aber überwältigt den Empfangenden, schlieszt neue Tiefen in ihm auf. Die enthüllte 'Sache' ist es die da führt. Der Mensch musz diesen Entschlieszungen folgen'.¹

Voor hem, die gewend is objectiviteit zonder meer met het beginsel van verifieerbaarheid in verband te brengen, lijkt dit paradoxaal. Toch brengt het bewustzijn, een transcendente werkelijkheid te moeten dienen, voor de waarheidszoeker veel hogere en strengere eisen met zich, dan ooit een gemeenschap van onderzoekers zou kunnen stellen. Immers, dit bewustzijn kan op een gegeven ogenblik gebieden, de controlemaatstaven van de gemeenschap van onderzoekers te verwerpen, hun kritiek te trotseren en nieuwe wegen te bewandelen.

In zulke historische ogenblikken van nieuwe bezinning op 'de beslissende zaken' en de daaruit onverbiddelijk te trekken consequenties kan het tot een waarden-schenkende verjonging van het wetenschappelijke leven komen.

Men spreekt tegenwoordig gaarne van 'revolutionaire ontdekkingen'. Een essentieel nieuwe ontdekking moet uiteraard in een nieuwe 'taal' vertolkt en in een nieuw wetenschappelijk apparaat belichaamd worden. Zij kan bijgevolg niet met de gebruikelijke wetenschappelijke methoden geverifieerd worden. De geestelijke emancipatie van de werkelijke ontdekker, baanbreker, voortrekker is slechts daardoor mogelijk, dat deze zich uiteindelijk niet meer ten overstaan van de mensen en hun mundane instellingen verantwoordelijk weet.

217

218

De noodzakelijkheid en algemeenheid van zijn denken berust niet meer op de consensus van een gemeenschap, maar op een *transcenderende visie*. Wij zullen derhalve zijn instelling als *transcenderende kenhouding* bestempelen.

DRIE NIVEAUS VAN OBJECTIVITEIT

Wij hebben in de loop van dit onderzoek drie essentieel verschillende niveaus van objectiviteit leren kennen: hoe verhouden zij zich ten opzichte van elkaar? Hoe zeer ze ook onderling mogen verschillen, toch zijn het historische fenome-

nen, die voortvloeien uit een en dezelfde dialectiek. Zij beantwoorden aan drie fasen van de 'processus' der bewustwording en bevrijding der mensheid.

Op het niveau der primitieve cultuur doorbreekt de mens het perspectivisme der waarneming. Hij weet, dat andere leden der Wij-gemeenschap de zijnden anders zien en ook andere zijnden zien concrete, maar ook magische en mythische dan hijzelf.

Zodoende vormt zich een 'taal', een eerste verstandhouding, traditie en norm, die niet meer aan de waarneembare dingen vastkleven. Op het niveau der 'tweede objectiviteit' emancipeert zich de denkende mens van de toevallige verhoudingen, die in een concrete culturele Umwelt heersen. Hij doorbreekt de beperktheid van de Wij-gemeenschap en construeert een theorie, die geldig is voor de gehele mensheid. Hij verlaat de vaste grond van de vertrouwde Umwelt en waagt zich op de bewogen zee van het universele denken. In de 'derde objectiviteit' ontvalt hem al het tastbare: de mensheid, haar gangbare 'talen', haar wetenschappelijke apparaten, de verificatie door gemeenschappen van onderzoekers.

Als metafysisch filosoof stelt hij zich bloot aan de angst voor de zinloosheid, terwijl hij hartstochtelijk een zin beaamt, die nog voor alle anderen verborgen is. Toch berust zijn vertrouwen in de algemene geldigheid van het stuk waarheid, dat hij aanschouwt, op dezelfde oerervaring, die reeds aan de objectiviteit der archaische wereld ten grondslag lag. Hij weet, dat hij iets ziet, dat de anderen niet zien; en daaraan ontleent hij het recht om te spreken.

VRIJHEID EN GEBONDENHEID VAN HET FILOSOFEREN

Tegen de wijze, waarop in het voorafgaande het postulaat van een 'derde objectiviteit' gemotiveerd werd, kunnen talrijke bezwaren gemaakt worden. In het kamp der wetenschapsbeoefenaars zullen vermoedelijk de grieven geuit worden in de volgende geest. 'In de formeel-logische zowel als in de empirische wetenschappen bestaan beproefde methoden van bewijsvoering.

218

219

Indien de metafysische filosoof zich boven deze methoden verheven acht, gaat hij dan niet onwetenschappelijk te werk? Kan hij dan niet op de meest willekeurige wijze van alles beweren? Komt hij dan niet in de verleiding bij gemis aan degelijke argumenten zijn toevlucht te nemen tot welsprekendheid? Kan het feit, dat hij iets meent te 'zien', voor een bewijs doorgaan? Menen ook niet krankzinnigen en dronkaards soms in het bezit te zijn van diepzinnige intuïties?'

Dergelijke en andere bezwaren culminerend in de ene kritische vraag: *hoe kan de deugdelijkheid van filosofische inzichten aangetoond worden?*

Hierop zou rondt geantwoord moeten worden, dat het waarheidsgehalte van een filosofisch inzicht noch naar het voorbeeld van een logisch-mathematisch oordeel noch op de wijze van een ervaringswetenschappelijk oordeel bewezen kan worden.

De redenen hiervoor werden in het voorafgaande ontwikkeld. Logisch-mathematische of ervaringswetenschappelijke bewijzen zijn steekhoudend binnen een kunstmatig 'univers de discours'. Zij gelden binnen zorgvuldig afgebakende sectoren van kennis. Deze afbakening zelf kan echter noch langs logisch-mathematische, noch langs empirische weg gerechtvaardigd worden; haar uiteindelijke verantwoording moet stammen uit de wetenschapstheorie, uit de filosofie. Het wezen van de filosofie duldt dergelijke artificiële beperkingen niet. De metafysische filosofie immers heeft de pretentie een visie op 'het geheel' te bevatten. Zij kan derhalve slechts in vrijheid beoefend worden en niet op grond van methodische conventies.

Vrijheid is echter geen willekeur. Filosoferen is niet hallucineren. Zelfs het ontwerpen van een nieuwe filosofische visie heeft geenszins dat extravagante karakter, dat de niet-filosoof aan deze activiteit toeschrijft. Ook een nieuwe filosofie is geen hersenspinsel. - Wij zouden in dit verband op een drietal fenomenen willen wijzen.

Om te beginnen vloeit ieder filosofisch inzicht voort uit het gesprek van de minnaars der wijsheid, het 'symphilosophiein'; het nieuwe inzicht vormt hierop geen uitzondering. Hij, die werkelijk de wijsheid bemint, zal slechts uit *nood* tot meer zelfstandige opvattingen overgaan. Van deze nood wordt hij zich bewust, doordat bij zijn visie in de 'taal', waarin het gesprek der filosofen tot nu toe gevoerd werd, niet gezegd kan krijgen.

Daarmee is reeds het eigenaardige van iedere metafysische filosofie gekenmerkt: *zij is een stuk waarheid en gelijktijdig een 'taal' om deze waarheid te kunnen zeggen.*

219

220

Uit het voorafgaande zal voldoende gebleken zijn, wat wij onder 'taal' verstaan. De 'taal' van een filosoof is zijn discours, d. w. z. het geordende geheel van zijn in woorden uitgedrukte begrippen en categorieën; zij veronderstelt altijd een

methodische idee, die de matrix van zijn begrippen en categorieën enerzijds en van zijn uitdrukkingsmiddelen anderzijds vormt. De nieuwe 'taal' van de metafysicus bloeit uit de oude idiomen op. Een metafysische filosofie is dus nooit absoluut nieuw of volkomen onbegrijpelijk; zij introduceert wel verrassende, moeilijk verstaanbare 'woorden' in het gesprek van de minnaars der wijsheid; zij veroorzaakt soms aarzelingen en haperingen, maar zij beëindigt dit gesprek niet.

Het tweede, waarop wij de aandacht zouden willen vestigen, is de dialectische verhouding tussen methode en inhoud der metafysische filosofie. Deze verhouding wordt door de niet-filosoof gewoonlijk niet begrepen. De methode is in de filosofie niet een secundair vraagstuk, een wijsgerige methode kan dan ook niet met een andere verwisseld worden. A fortiori is het onmogelijk de denkwereld van een filosoof op grond van de 'beproefde methode' van een empirische of formeel-deductieve wetenschap te beoordelen.

Veeleer is iedere nieuwe filosofie tevens een nieuwe methode. *Zij is een stuk waarheid en tevens een weg naar dit stuk waarheid.*

Het éne kan niet beschouwd worden onafhankelijk van het andere. De filosofie van Descartes b.v. is onlosmakelijk verbonden met zijn reflexief-kritische methode, die van Spinoza met zijn afleiding *more geometrico*, die van Hegel met zijn typische dialectische denktrant etc.

Wil men derhalve het waarheidsgehalte van een filosofie onderzoeken, dan is er geen andere mogelijkheid dan onbevooroordeeld en met sympathie de weg te bewandelen, die de desbetreffende wijsgeer wijst. Verschijnt aan het eind van deze weg een stuk waarheid, dat licht werpt op de dingen om ons heen en op onszelf, dan hebben wij te doen met een echte filosofie; dan is ze een bijdrage tot de wijsgerige dialoog, die door de eeuwen heen gevoerd wordt. De gedachte daarentegen, dat men een filosofische waarheid zou kunnen verifiëren in de zin van 'narekenen' of 'meten', vloeit voort uit de denkgewoonten van de tweede objectiviteit; hij is hier te enen male inadequaar.

Het derde verschijnsel, dat de aandacht van de critici zou moeten trekken, is de vruchtbaarheid van een echte filosofische gedachte. Wat wij vroeger naar aanleiding van de wetenschappelijke visie hebben vastgesteld,¹ geldt a fortiori voor de filosofisch-metafysische visie.

220

221

Deze laatste immers heeft niet betrekking op een bepaalde problematiek, verband houdend met een gebied van ervaring, zij is veel eer een visie op 'het geheel'. Zij maakt er aanspraak op fundamenteel te zijn.

Dat ze inderdaad fundamenteel is, blijkt uit het feit, dat men op haar 'voort kan bouwen'.

D.w.z. dat de éne metafysische duiding van het zijn van mens en wereld, indien ze overtuigend is, tevens talrijke vormen van menselijke existentie, van de menselijke geschiedenis, van de menselijke natuurbeschouwing etc. beter doet begrijpen. Zij opent nieuwe perspectieven, vormt de voedingsbodem voor nieuwe visies. Zo komt het, dat een echte filosofie bevruchtend werkt op het geestesleven waaruit ze ontsproten is. We kunnen volstaan met het noemen van de namen Platoon, Aristoteles, Augustinus, van Abelardus, Thomas, Cusanus, van Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Husserl om dit te illustreren. Dit betekent in concreto, dat *een nieuwe filosofische visie, die voortgevloeid is uit het gesprek der waarheidszoekers, weer in dit gesprek uitmondt*. Het is waar, dat een filosofisch genie zich soms van de andere filosofen afwendt, een eigen school sticht en scherpe kritiek uitoefent op het denken der anderen. Deze zijn 'secessio' is echter, historisch gezien, totaal noch eeuwigdurend; en ook de scherpste kritiek is uiteindelijk een bijdrage tot wat wij genoemd hebben: het gesprek der waarheidszoekers.

Waarheidszoekers zijn echter ook de beoefenaars der wetenschappen. In het perspectief van hun tijd rijst de vraag, of ze in staat zijn op het fundament van een *bepaalde* filosofie belangrijke visies te ontwerpen. Heeft b.v. in onze tijd de existentiefilosofie bevruchtend gewerkt op de menswetenschappen? De geschiedenis van het denken leert ons, dat het decennia, ja eeuwen kan duren, voordat een antwoord op een dergelijke vraag gegeven kan worden. Zij leert ons echter ook dat het antwoord niet uitblijft.

PRECAIR GESPREK

221

Daarmee zijn wij tot ons uitgangspunt teruggekeerd. Ons onderzoek heeft ons bevestigd in onze zienswijze, dat een samenwerking tussen de beoefenaar der ervaringswetenschappen en de metafysisch filosoof vereist is. Zij is onmisbaar om de 'tweede naïveteit' in haar positieve en haar negatieve vorm te boven te komen. De dialoog tussen de empiricus en de metafysicus kan het moderne wetenschappelijke leven over de reeds beschreven 'drempel' heen helpen.

Hier rijzen echter ernstige bedenkingen. Is dit meer dan 'wishfull thinking'? Spreken niet de empiricus en de metafysicus ieder een eigen taal? Verschillen niet hun respectievelijke denkhoudingen?

Toont niet de geschiedenis van het denken talrijke voorbeelden van misverstanden aan weerskanten? Kortom de samenwerking tussen de beoefenaar der ervaringswetenschappen en de filosoof-metafysicus moge gewenst zijn; is zij echter ook mogelijk? Dit zouden wij in het volgende willen onderzoeken.

V. MENSWETENSCHAP EN FILOSOFIE

OUDE VOOROORDELEN

223

Indien het waar is, dat op het gebied der menswetenschap iedere grote synthese een metafysische visie impliceert, dan kan de beoefenaar der menskunde daaruit verschillende consequenties trekken. Hij kan de empirische menskunde als 'niet wetenschappelijk' verwerpen. Hij kan op eigen houtje aan metafysische filosofie doen, al is hij zich ervan bewust, dat hij hiertoe onvoldoende is voorbereid. Hij kan tenslotte de samenwerking met één filosoof of een groep van filosofen zoeken.

Uit het voorafgaande is gebleken, dat wij de derde oplossing als de enig juiste beschouwen. De samenwerking tussen de beoefenaar van de empirische menswetenschappen de metafysisch georiënteerde wijsgeer stuit echter veelal op moeilijkheden.

Oude misverstanden en vooroordelen heersen zowel in het kamp der filosofen als in dat der empirici.

Wij denken daarbij op de eerste plaats aan de positivistische opvatting aangaande de alleenheerschappij, waartoe de logisch-mathematische alsmede de ervaringswetenschappen geroepen zouden zijn. Onze overtuiging met betrekking tot de toekomstige ontwikkeling van het wetenschappelijke leven is lijnrecht in tegenspraak met de historische visie van Auguste Comte. Zijn opvatting aangaande de geestelijke vooruitgang van het mensdom in drie fasen is overbekend. Het theologische denken van de eerste, het metafysische denken van de tweede fase zal volgens Comte's voorspelling definitief overwonnen worden door het 'positieve' denken van de derde fase. De laatste, de 'positieve' fase zal daardoor gekenmerkt zijn, dat de mensen voor de natuurverschijnselen geen godsdienstige noch metafysische verklaringen zoeken, maar uitsluitend door middel van observatie en experiment het verband tussen de fenomenen opsporen, wetten formuleren en toekomstige gebeurtenissen voorzien.

De ervaringswetenschappen zullen dan alle problemen aangaande de natuur en het menselijke tot een bevredigende oplossing brengen. - Welnu, het verloop der geschiedenis van het denken der laatste 130 jaar is een aaneengesloten démenti van deze gedurfde profetie. Dit kan men aan de hand van feiten aantonen (waarbij wij de gegevens, die op het godsdienstige leven betrekking hebben, bewust buiten beschouwing laten, al zou daarover veel te zeggen zijn). Het is waar, dat er een onverminderde belangstelling bestaat voor het ervaringswetenschappelijke onderzoek. Dit neemt niet weg, dat er tegenwoordig meer publicaties over Metafysica verschijnen dan ooit tevoren, dat metafysische auteurs meer bestudeerd, becommentarieerd en uitgegeven worden dan ooit in het verleden, dat er een nieuwe intense belangstelling heerst voor de filosofie van Platoon, Aristoteles, de Scholastieken, Malebranche, Schelling en Hegel. Bovenal doet zich een hernieuwde behoefte aan metafysisch inzicht gevoelen bij de gewone man zowel als bij de 'priesters der wetenschap' zelf.

Dit laatste hangt samen met een feit, dat Comte niet gezien heeft: *Alle ware oordelen van de mathematisch-logische en de empirische wetenschappen leveren, ook wanneer zij summatief aaneengeschaard worden, nog geen ontologie op.* Indien de wetenschappelijke Aufklärung een sluitend systeem van verklaringen had gegeven - zij het alleen maar voor de zichtbare werkelijkheid - dan zou het 'positieve' denken de verlangens van de grote massa bevredigd hebben. De geschiedenis van de laatste twee eeuwen bewijst echter, dat dit niet het geval is geweest. Hiervoor zouden verscheidene redenen aangegeven kunnen worden. Eén ervan hebben wij in het voorafgaande vermeld. De zichtbare werkelijkheid is een door de mens gevormde, bewerkte, geordende werkelijkheid. Zij is ook en zelfs op de eerste plaats menselijke Umwelt. Kennen wij het geheim van de menselijke existentie niet, dan blijft ook de menselijke Umwelt uiteindelijk onverklaarbaar. De existerende mens is echter een 'animal metaphysicum'. Hij is essentieel op Transcendentie gericht. Deze zijn gerichtheid laat zich door de middelen van de empirische wetenschap niet verklaren. - Ziehier de diepe reden, waarom de beoefenaars der positieve wetenschappen geen bevredigende duiding kunnen geven van de werkelijkheid; en naar zulk een hermeneutische ontologie verlangt de mens van onze eeuw.

'DISCRETIE' IN DE PLAATS VAN 'RESIGNATIE'

Volgens onze overtuiging is een toenadering tussen de beoefenaar der ervaringswetenschappen en de filosoof tegenwoordig beter mogelijk dan vroeger, dank zij de 'discretio', die van beide zijden in acht wordt genomen.

Filosoof en empiricus beoefenen beter dan ooit in het verleden de 'kunst van het onderscheiden'. Zij zijn zich van hun competentie maar ook van de grenzen van hun competentie meer bewust. Ze zijn dan ook meer terughoudend dan vroeger.

Dit is ten eerste van toepassing op de beoefenaars der ervaringswetenschappen. De sciëntisten onder hen worden zeldzaam. De meesten beseffen tegenwoordig, dat ze aan de werkelijkheid bepaalde vragen stellen en dat het bepaald-zijn van hun vragen gelijk staat met een zelfgewilde beperking van hun 'univers de discours'. Aan de moderne fysici is dit 'grensbewustzijn' geenszins vreemd. 'Auch in der Naturwissenschaft ist also der Gegenstand der Forschung nicht mehr die Natur an sich, sondern die der menschlichen Fragestellung ausgesetzte Natur und insofern begegnet der Mensch auch hier wieder sich selbst', schrijft Werner Heisenberg en hij gaat zover te erkennen, dat 'das naturwissenschaftliche Weltbild... damit auf[hört], ein eigentlich naturwissenschaftliches zu sein'.¹

Hoe komt dan het natuurwetenschappelijke beeld van de kosmos tot stand? Het principiële antwoord zal luiden: niet zonder stilzwijgend dan wel uitdrukkelijk gebruikmaken van filosofische ideeën. De fysicus heeft dus behoefte aan de medewerking van de filosoof, ook al wil hij zich beperken tot het geven van een samenhangend beeld van de stoffelijke werkelijkheid. De fysicus, die zich daarvan bewust is, zal ongetwijfeld blij geven van de nodige discretio.²

De moderne filosoof zal eveneens een zekere voorzichtigheid in acht nemen. Een 'imperialisme van het speculatieve, denken', dat in de tijd van de grote systeem-bouwers natuurlijk scheen, is heden nauwelijks meer denkbaar. Men denke o.a. aan Hegel, die in zijn 'Inauguraldissertation' de stelling heeft verdedigd, dat zich tussen Mars en Jupiter geen planeet kan bevinden, terwijl Piazzi in hetzelfde jaar (1801) reeds Ceres had ontdekt. De tijden zijn voorbij, waarin de filosoof te goedertrouw kon geloven, dat hij uit hoofde van zijn filosofische inzichten tevens natuurkundige, psycholoog of socioloog zou kunnen zijn. Dergelijke grensoverschrijdingen zijn heden ten dage nauwelijks meer te vrezen.

UNIVERSELE THEORIE OF HERMENEUTICA?

Er wordt echter van de wijsgeer nog een 'discretio' van een andere aard verwacht, een 'discretio' van een hogere digniteit. Hij moet beseffen, dat aan zijn filosofie slechts een *hermeneutische* betekenis toekomt.

Hoe systematisch en streng hij ook te werk moge gaan bij het denken over de zin der geschiedenis, de bestemming van de mens, het zijn van de wereld enz., het resultaat kan niet anders zijn dan een duiding.

De filosoof is immers geen a-kosmische geest, die los van de gang der geschiedenis en verheven boven de sociale werkelijkheid het zijnsuniversum in één blik zou kunnen overzien. Hij moet dan ook, hoe smartelijk het voor hem moge zijn, erkennen, dat er nog andere pogingen tot wijsgerige interpretatie ondernomen kunnen worden, voortvloeiend uit een andere historische situatie, een andere existentiële ervaring, een ander wijsgerig temperament. Ook al zou hij willen vasthouden aan een bepaalde wijsgerige traditie, dan nog zou hij moeten gedogen, dat overigens gelijkgezinde filosofen de grondbegrippen van deze traditie op verschillende wijze zullen interpreteren en toepassen. Negatief uitgedrukt: de droom, dat alle wijsgeren samen aan het ene onveranderlijke 'systeem' zouden bouwen precies als meerdere vakarbeiders aan verschillende onderdelen van de éne perfecte machine, dient opgegeven te worden. Deze pretentie, die zo typerend was voor het optimisme van de wetenschappelijke Aufklärung en die tot uitdrukking kwam in het ideaal van de ene encyclopedische theorie - men denke aan de 'Encyclopedie ou Dictionnaire raisonné ... ' van 1751, aan Herbert Spencer's: 'System of synthetic philosophy' (1860-1896) of aan de 'Encyclopedia of Unified Sciences' van 19381 - berust op een illusie; de illusie namelijk dat een groep van denkers de onfeilbare methode zou bezitten waarheid te veroveren. In feite stelt men zich de onfeilbare methode voor hetzij empiristisch naar het voorbeeld der ervaringswetenschappen, hetzij rationalistisch naar het model van de logisch-mathematische wetenschappen. De wetenschap wordt zodoende tot norm voor de wijsbegeerte, de tweede objectiviteit tot maatstaf voor de derde objectiviteit.

Daarom achten zich de 'Aufklärers' van de 18e, 19e en 20e eeuw gerechtigd hun empiristische of rationalistische denkstijl aan alle filosofen als verplichtend op te leggen en iedere bewering, die met hun visie niet strookt, als 'unscientific' te brandmerken. Wij hebben ons ervan overtuigd, dat geen van de historische pogingen tot rationalistische of empiristische gelijkschakeling de gewenste eenheid en eensgezindheid heeft opgeleverd, zelfs niet onder de elite der 'verlichte' voormannen.

226

227

Dit imperialisme van 'het systeem' zouden wij willen vervangen door die opvatting van wijsbegeerte, welke sedert het verschijnen van Martin Heidegger's 'Sein und Zeit' in Europa steeds meer ingang heeft gevonden.¹

Volgens deze zienswijze is de filosofie een interpretatie van iets alledaags, dat door iedereen reeds tenminste implicite gekend wordt; zij is een 'ontdekking' van wat achter het ogenschijnlijk vertrouwde schuil gaat. Wat ontisch ervaren werd, moet ontologisch begrepen worden; dat is de taak, die voor de wijsgeer is weggelegd. Deze opvatting van de filosofie als een bezinnend duiden van de reeds vertrouwde, maar toch nog onverstane eigen ervaring noemen wij de hermeneutische opvatting.²

NOODZAKELUKHEID VAN HET FILOSOFISCH PLURALISME

Indien ieder wijsgerig systeem, hoe veelzijdig en omvattend het ook moge zijn, niets anders is dan de hermeneutica van bepaalde fundamentele ervaringen, dan heeft het bestaan van een veelheid van wijsgerige systemen niets ongerijms meer. Er blijkt daaruit enkel, dat geen denker een methode bezit, om de totale waarheid volkomen te veroveren. Immers had hij een dergelijke methode ontdekt, dan zou hij of zouden zijn opvolgers de integrale waarheid reeds volledig kennen. Voor anderen zou dan niets te doen overblijven, want, zoals Hegel diepzinnig heeft opgemerkt, 'de waarheid is het geheel'. Het symfilosoferen zou dan tot stilstand komen, want er zou niets meer zijn, waarnaar gevraagd zou moeten worden. Het totaal karakter van de totale waarheid zou zelfs iedere twijfel wegnemen. Allen zouden in de vreugdevolle aanschouwing van de éne waarheid tot volmaakte geestelijke rust komen.

In feite is in de geschiedenis van de mensheid geen historisch ogenblik aanwijsbaar, waarop zich een dergelijke situatie heeft voorgedaan. Het is waar dat het denken soms traditioneel verstard is, dat het in geestelijk arme tijden tot een relatieve stilstand is gekomen. Zover echter door de mensen gedacht werd, geschiedde dit in het spanningsveld tussen 'kennis' en 'onkennis'. Denken is zoeken naar het onbekend-bekende, of - in onze terminologie - nadenken over de vóór-zin. Iedere filosofie is een hermeneutica van de voorzin der wereld; en aangezien alle menselijke duidingen de rijkdom van haar verborgen zin niet kunnen uitputten, is een veelheid van filosofische visies onvermijdelijk. Ook het meest universele systeem bevat, wij herhalen het, slechts een stuk waarheid en een weg naar dit stuk waarheid. Er is derhalve steeds nog ruimte voor denkers, die van andere fundamentele ervaringen uitgaan, die de aandacht vestigen op andere aspecten van het ervarene of bekende beginselen anders motiveren, interpreteren en toepassen.

Deze situatie is smartelijk en troostrijk tegelijk. Zij is smartelijk, omdat ze de onmogelijkheid voor de mens openbaart om binnen de horizon van een wereld de totale waarheid te aanschouwen. Zij is troostrijk, omdat eruit blijkt, dat uiteenlopende wijsgerige stellingen niet tegenstrijdig behoeven te zijn in de zin van de logica. Immers ieder filosofisch oordeel moet begrepen worden in het geheel van een wijsgerige visie. Verstaat men de schijnbaar tegenstrijdige oordelen in deze geest, dan blijkt, dat ieder van hen aan een volkomen verschillend geestelijk perspectief beantwoordt. Dergelijke oordelen kunnen dan ook niet door middel van formele denkoperaties herleid worden tot logische contradicties, respectievelijk deze herleiding slaagt slechts schijnbaar. Bij een dieper indringende begrijpende interpretatie wordt gewoonlijk duidelijk, dat de beide filosofische oordelen niet op precies dezelfde zaak betrekking hebben.

De geschiedenis van de wijsbegeerte is bijgevolg niet een reeks van vergissingen en evenmin een continue vooruitgang van kennis op grond van een essentieel identieke methode. Zij is een worsteling om licht, een zoeken naar steeds nieuwe wegen om vat te krijgen op 'het geheel'. En aangezien het licht onmetelijk is en het geheel oneindig rijk, is van verscheidene en verschillende pogingen, om althans iets ervan te onthullen, meer te verwachten dan van een enkele continue inspanning, die steeds op dezelfde stereotype wijze verloopt. Hoe vreemd dit ook moge schijnen: op het niveau van de 'derde objectiviteit' is het meest strenge waarheids-ethos zeer wel verenigbaar met begrip voor een zeker filosofisch pluralisme.

Onze verdediging van de pluriformiteit van het vrije wijsgerige leven mag niet verkeerd worden verstaan. Wij beweren geenszins, dat er meer dan een waarheid bestaat, noch dat alle filosofische stellingen 'slechts relatief waar' zijn, en evenmin, dat zij geen van alle waar zijn. Dergelijke skeptische en relativistische opvattingen zijn ons volkomen vreemd. Wij zijn er integendeel van overtuigd dat iedere echte filosoof iets van de echte waarheid vat; 'il a de la vérité'.¹

Daarmee is tevens gezegd, dat hij niet de integrale waarheid in pacht heeft; want in dat geval zou hij ophouden te filosoferen, hij zou dan m.a.w. geen filosoof meer zijn.² Ons begrip voor het moderne filosofische pluralisme houdt ook niet in, dat wij alle wijsgerige systemen even waardevol achten (wij zullen in het derde onderzoek onze eigen voorkeur te kennen geven voor een zeer bepaalde filosofische aanpak).

Hun waarde blijkt echter uit de grotere of geringere bijdrage tot het gesprek der waarheidszoekers, zoals dit door de eeuwen heen binnen een cultuurkring - eventueel ook tussen de verschillende culturen - gevoerd wordt. Nooit kan één filosofisch systeem de maatstaf leveren voor een volkomen rechtvaardige, definitieve beoordeling van een ander systeem.

Misschien wordt nu begrijpelijk, waarom echte wijsgeren - in tegenstelling tot echte biologen, chemici en fysici - onderling nooit in een verhouding van 'research-fellows' kunnen staan. Het kan niet anders of ieder filosoof beschouwt het stuk waarheid, dat hij ontdekt heeft, als *de* waarheid; en hij ziet in de weg, die hij met succes heeft bewandeld, *de* weg. Dit is bij wijze van spreken een soort 'transzendentaler Schein'; het is voor de filosoof een 'unvermeidliche, obzwar nicht unauflösliche Illusion'. Tengevolge van deze 'schijn' heeft het gesprek der filosofen steeds het karakter van een 'dispuut'; het wordt essentieel door kleine of grote verschillen van mening gaande gehouden. De buitenstaander, die slechts de soms al te menselijke vormen van deze hartstochtelijke gedachtenwisseling begrijpt, heeft de indruk getuige te zijn van een eindeloos getwist zonder uitkomst. De ingewijde daarentegen weet, dat de filosofen 'van nature' een strijdbare gemeenschap vormen; dat ze elkaar niet kunnen missen; dat de kritiek van de ene filosoof tot een meer zuiver inzicht in zijn eigen zienswijze leidt bij de andere filosoof; dat ook de meest hardnekkige tegenstanders in de grond medestanders zijn. Kortom, de onderlinge strijd der filosofen is een 'liebender Kampf'. Echte wijsgeren zijn onderling verbonden niet op de eerste plaats door persoonlijke genegenheid, maar - ex definitione - door hun gemeenschappelijk verlangen naar wijsheid. Dat deze gemeenschappelijke liefde tot de wijsheid niet altijd tot uitdrukking komt in de vorm van persoonlijke welwillendheid, sympathie, begrip, loyaliteit en fair play is ongetwijfeld te betreuren; het doet echter geen afbreuk aan het feit, dat de echte filosofen ondanks alle in het oog lopende tegenstellingen een geestelijke eenheid vormen.

FILOSOFISCH PLURALISME EN HERMENEUTISCHE HORIZON

229

De zojuist vermelde buitenstaander, die door de dialectische krachtmetingen der wijsgeren eerder afgeschrikt dan aangetrokken wordt, is op de eerste plaats de beoefenaar van een empirische menswetenschap. Hij zou zich liefst niet in het dispuut mengen, hij zou volledig neutraal willen blijven.

230

De afzijdigheid van de empiricus duurt tot hij opmerkt, dat hij in feite reeds partij gekozen heeft. Hij ervaart tot zijn schrik, dat hij voor een bepaalde metafysische

visie geopteerd heeft, niet uitdrukkelijk en met evenveel woorden, maar door de manier waarop hij de mens en zijn Umwelt heeft beschreven. Hij heeft zijn voorkeur te kennen gegeven voor de éne partij, zonder ook maar nota genomen te hebben van de argumenten van haar tegenstanders. Van dit ogenblik af begrijpt onze empiricus, dat hij niet volledig neutraal *kan* blijven. Hij begint in te zien, dat het gesprek der wijsgeren ook *hem* aangaat, dat hij hun taal moet leren kennen om dit gesprek beter te kunnen volgen.

Zodra de beoefenaar van de menskunde aan de dialoog der waarheidszoekers actief deelneemt, verschijnt het hem in een ander licht. Het wordt hem nu duidelijk, dat de verschillen in zienswijze van de echte filosofen niet te wijten zijn aan gebrekkige begripsvorming, logische denkfouten of een onvolmaakte syntaxis. Zij vloeien voort uit een afwijkende houding der respectievelijke denkers ten overstaan van de 'laatste werkelijkheden'. De beoefenaar van een ervaringswetenschap, die dit heeft ingezien, begrijpt ook, dat hij niet geroepen is om de argumenten van de verschillende filosofen te 'verifiëren' in de zin van 'controleren', 'narekenen', 'foutjes onderstrepen'. Zijn taak kan ook niet daarin bestaan, bij dit filosofisch dispuut scheidsrechter te spelen. Zijn rol is in deze veel eenvoudiger en aangenamer: *hij heeft het recht* - en ook de plicht *te kiezen*.

Waarom ontleent onze empiricus dit voorrecht? Hij dankt het aan twee elementaire omstandigheden.

Ten eerste kent de empiricus reeds. Hij heeft ervaring opgedaan en hij heeft het ervaren in de geest van de 'tweede objectiviteit' vastgesteld. Hij begrijpt ook de betekenis van het ervaren binnen het kader van een kunstmatig georganiseerd ervaringsveld. Hij kent als het ware de *onderzoekstechnische betekenis* ervan. De *uiteindelijke betekenis* ontgaat hem. Hij kent slechts op een ontisch niveau.

Het is nu de plicht van de wijsgeer de empiricus een zinvolle visie op de ervaringsfeiten *aan te bieden*. Dit is de tweede omstandigheid waarop wij zojuist hebben gezinspeeld. Aan de plicht van de wijsgeer beantwoord uiteraard een recht van de empiricus. De beoefenaar van een ervaringswetenschappen met name van een mens wetenschap heeft het recht om - na naar de discussie der wijsgeren te hebben geluisterd de hermeneutica tot de zijne te maken, die hem toestaat zijn feitenkennis tot een verantwoorde synthese samen te bundelen.

230

231

Hij zal m.a.w. een visie kiezen, die aan hetgeen hij heeft ervaren een meer dan technische begrijpelijkheid verleent. Zodoende zal hij in staat worden gesteld om

- zonder zich op eigen risico in metafysische avonturen te storten - in de taal der feiten iets te zeggen, dat het niveau der feitelijkheid transcendeert. Dank zij dit samenspel van filosofen en empirici verandert de ontische ervaring van de laatsten in een ontologisch inzicht. Dit kan terecht beschouwd worden als een bijdrage tot het duiden van de zin der wereld en van de menselijke existentie in de wereld.

Wat heeft dus de filosoof de empiricus te bieden? Dit kan nu in één woord worden gezegd: *een horizon van hogere begrijpelijkheid*. Aangezien in deze hogere begrijpelijkheid steeds ook een verantwoorde - ook in wijsgerig opzicht verantwoorde - interpretatie besloten ligt, zullen wij in het vervolg van een *hermeneutische horizon* spreken.

BETEKENIS VAN DE HERMENEUTISCHE HORIZON

Onze uitspraak aangaande de 'hogere begrijpelijkheid' mag niet verkeerd verstaan worden. Wij ontkennen geenszins, dat de empirische noties als zodanig reeds een zekere intelligibiliteit bezitten. Zij staan in verband met andere noties, die alle samen de 'univers de discours' van de desbetreffende ervaringswetenschap vormen. In deze discursus kan ook de kennis van research-technieken de functionele verbanden tussen de termen bepalen. Binet b.v. heeft een zeker recht te verklaren dat intelligentie dat is, wat zijn tests meten. Een dergelijke omschrijving strookt zelfs zeer goed met de operationalistische zienswijze. Wij hebben de hoofdgedachte van het operationalisme reeds geschetst aan een kritiek onderworpen.¹

Laten wij het onbevredigende karakter van de operationalistische begripsbepalingen nog door middel van een enkel voorbeeld toelichten. Had iemand aan Binet nog een tweede vraag gesteld, de vraag namelijk, wat de tests zijn, waarmee hij experimenteert, dan had hij alleen kunnen antwoorden, dat ze middelen zijn om intelligentie te meten. - Men ziet waarin de sterke en de zwakke kant bestaat van dit soort consequent empirisme. Op het eerste gezicht imponeert het dank zij zijn gesloten 'univers de discours' waarvan alle termen duidelijk gedefinieerd zijn. Bij nader toezien blijkt, dat onze empirist met betrekking tot de inhoud van de notie A steunt op die van B, terwijl notie B op haar beurt naar A terugverwijst. De intelligibiliteit van heel de empiristisch-operationalistische discursus komt derhalve niet boven het niveau van een 'connaissance technisée' (Marcel) uit.

Wil men de toverkring van het empirisme doorbreken, dan is het nodig naar een werkelijke verantwoording van de wetenschappelijke begrippen, met name van de fundamentele begrippen te streven. Er moeten nieuwe elementen in de wetenschappelijke discursus geïntroduceerd worden. Deze kunnen echter niet aan een ander gebied van wetenschappelijke ervaring ontleend worden. Niemand haalt het in zijn hoofd begrippen, die in de letterkunde opgeld doen, in de economie of economische noties in de psychiatrie te willen introduceren. De nieuwe termen zullen derhalve in eerste instantie voortvloeien uit een dieper indringende hermeneutica van de oude termen. Tot een dergelijke interpretatie is echter slechts hij in staat, die zich geestelijk kan verheffen boven de te interpreteren ervaringen. Met betrekking tot de psychologie heeft Eduard Spranger reeds een dergelijke eis geformuleerd. 'Zum echten Verstehen ist ein über den Standpunkt des unmittelbaren Lebensbewusstseins hinausgehendes Wissen um objektiv geistige Zusammenhänge der verschiedensten Art erforderlich'.¹ Analoge methodische eisen gelden ook met betrekking tot alle andere menswetenschappen. Wij zouden ze als volgt willen preciseren. Voor het ontwerpen van een hermeneutica is het nodig, dat men zich enerzijds boven het weten der ervaringswetenschap verheft en anderzijds voortdurend contact blijft houden met de problematiek van dit weten. Slechts dan is het mogelijk de empirische inzichten op te nemen en op te heffen in een essentieel niet meer empirische dialectiek. En zou men het spreken over de 'physica' als zodanig anders kunnen noemen dan 'metafysisch'? Zou niet een verantwoorde metafysische filosofie geroepen zijn de intelligibiliteit van het empirisch onderzoek op een allerhoogst peil te verzekeren?

Laten wij de betekenis van de hermeneutische horizon voor de beoefenaar van een menswetenschap aan de hand van twee voorbeelden verduidelijken.

Denken wij even aan het historisch onderzoek. Er zijn zeer uiteenlopende visies mogelijk op het gebeuren, dat wij in de wandeling 'menselijke geschiedenis' noemen. Die van Augustinus verschilt toto caelo van de marxistische, Hegel ziet de geschiedenis anders dan Spencer, Comte anders dan Dilthey. Het blijft uiteraard aan de historicus zich bij de opvatting van een groot denker aan te sluiten of een eigen hermeneutica te ontwerpen. Hij kan zijn houding op oneindig verschillende wijze bepalen. Slechts één ding staat vast. In de manier, waarop hij de zin der geschiedenis duidt, spreekt zich een metafysische overtuiging uit.

Motiveert onze historicus zijn visie niet, spreekt hij er niet uitdrukkelijk over, dan blijft zijn metafysica impliciet; zij is dan in de letterlijke zin: onverantwoord. Motiveert hij ze, dan doet hij aan metafysische filosofie. En dan staat hij voor een nieuw alternatief. Hij kan ofwel op eigen houtje en op dilettanterige wijze filosoferen, ofwel hij kan eerst kennis nemen van de hermeneutica van enige grote filosofen der geschiedenis. Alleen in het laatste geval krijgt zijn keuze de betekenis van een volledig verantwoorde daad.

Analoge conclusies moeten ook getrokken worden in verband met de psychologie. De existentie van menselijke groepen en individuele personen kan op uiteenlopende wijze geduid worden. Figuren als Goethe, Napoleon, Baudelaire kunnen op zeer verschillende wijze psychologisch gekarakteriseerd worden. Iedere biograaf-psycholoog doet daarbij een beroep op feiten. De deskundige kan meestal op grond van de feiten alleen niet zeggen, dat de ene karakterisering 'juist', de andere 'onjuist' is. De feiten zijn gegroepeerd, ze worden op een typische wijze belicht, maar ze zijn - indien de auteur een 'homo bonae voluntatis' is - niet vervalst. Het enige dat hij soms kritisch kan opmerken is, dat de hermeneutische horizon, waarin de feiten geplaatst zijn, niet gelukkig gekozen is, met het gevolg, dat de karakterschets eenzijdig lijkt te zijn, geforceerd en verwrongen. Zij stelt ons niet in staat de concrete existentie van deze unieke persoon beter te verstaan.

Het staat echter buiten kijf, dat de hermeneutische horizon van de psycholoog in ieder geval verband houdt met een filosofisch-metafysische mensbeschouwing. De '... oriëntering van de psychologie naar de existentie heeft . . . de band tussen deze wetenschap en de wijsbegeerte versterkt', merkt F. J. J. Buytendijk op.¹ Maar ook hij, die het woord 'existentie' niet gebruikt, die in de existentie van de mens niets anders ziet dan een reeks zinloze reacties, denkt vanuit een bepaalde metafysische overtuiging, zij het ook vanuit een primitieve en weinig doordachte. - Is het dan van de psycholoog teveel gevraagd, dat hij kennis neemt van enige grote visies van wijsgerige antropologen, zoals ze in de loop der geschiedenis naar voren zijn gekomen? Zou de vraag, hoe de mens zichzelf heeft gezien, welke typische mogelijkheden en moeilijkheden bij deze zelfinterpretaties optreden, hem niet op de meest rechtstreekse wijze aangaan? Is een zekere filosofische kennis voor hem niet zonder meer onmisbaar?

'Il ne s'agit pas ici d'imposer à nouveau un impérialisme philosophique sous la forme d'une doctrine quelconque', schrijft Gusdorf; 'Savants et techniciens doivent continuer à travailler dans leur domaine propre et selon leur méthodologie propre. Il leur est seulement demandé de prendre conscience de l'horizon dans lequel se poursuivent leurs recherches, et d'accepter la pensée qu'ils ne sont pas les maîtres d'un espace mental autonome. La densité, la pluralité de la réalité humaine ne sont accessibles qu'à une intelligence élargie et comprehensive, pour laquelle les questions techniques et les solutions techniques, au lieu de se fermer sur elle-mêmes, ne sont que des moments d'une immense enquête sur l'homme quel que soit l'outillage employé'.¹

FILOSOFISCH GEÏNTERESSEERDE EMPIRICI EMPIRISCH ONDERLEGDE FILOSOFEN

Het bevredigend verloop van de samenspraak tussen wijsgeren en beoefenaars van menswetenschappen hangt af van de vervulling van twee voorwaarden. Het komt er nu op aan deze voorwaarden zo duidelijk mogelijk te formuleren. Enerzijds dient de *filosoof* bereid te zijn zich te verdiepen in het typische ervaringsveld van de empiricus, hij moet zijn voornaamste methoden en grondbegrippen kennen, alsmede de technische betekenis, die deze grondbegrippen voor de empiricus hebben. Zijn 'derde objectiviteit' moet steunen op een vertrouwdheid met bepaalde sectoren van de 'tweede objectiviteit'. Anderzijds moet de empiricus bereid zijn zich met de 'talen' van de voor hem belangrijke filosofen, hun respectievelijke methoden en begripssystemen vertrouwd te maken. Kortom de geleerde specialist moet meer zijn dan een specialist en de metafysische dromer moet meer zijn dan een dromer. Slechts dan is er een vruchtbare samenwerking tussen de beiden denkbaar.

De eis die hier geformuleerd werd, is geenszins onvervulbaar. Het bewijs is gelegen in het feit, dat er met name in het grensgebied tussen empirische menskunde en filosofie bijzondere takken der wijsbegeerte bestaan, waarvan sommige op een eerbiedwaardige ouderdom kunnen bogen. Zo bestaat er sedert de oudheid een wijsbegeerte van het leven, van het recht, van het zedelijk en esthetisch bewustzijn, van de politiek; er is verder sedert eeuwen sprake van een wijsbegeerte van de taal, van de cultuur, van de godsdienst, van de geschiedenis, van een wijsgerige gemeenschapsleer, economie, psychologie. De wijsgerige antropologie dit woord in zijn ruimste zin genomen is misschien geroepen het centrale vak te worden, dat al de genoemde 'metaphysicae speciales' rond zich zou kunnen groeperen.

Het is waar: de meeste van de genoemde takken der wijsbegeerte bestonden al geruime tijd. Het levende contact tussen wijsgeer en empiricus was echter vaak afwezig en ontoereikend. De speculatieve denker meende de veelvuldige ervaringsgebieden te kunnen overzien zonder systematische ervaringen op te doen. De empiricus achtte zich in staat ook zonder wijsgerige verdieping een ontologie op te bouwen. De gedachte, dat zijn theorie omwille van haar theoretische gaafheid een verlenging in de metafysisch-wijsgerige dimensie nodig had, kwam bij hem niet op. Het positivisme, neopositivisme en het logische positivisme beijverden zich een wig te drijven tussen het denken op technisch--empirisch niveau en het metafysische denken. Het nieuwe, dat kenmerkend is voor het wetenschappelijke leven van onze tijd, is de wens, die overal vernomen wordt, naar verruiming en verdieping. Men verwacht veel van een nieuw contact tussen wetenschap en wijsheid, nadat de 'onwijze' wetenschap in een impasse is geraakt.

BLIK IN DE TOEKOMST

Deze wensen en verwachtingen kunnen worden opgevat als symptomen van de geestelijke situatie van onze tijd. Er blijkt uit, dat in de moderne mens het metafysische verlangen onverminderd voortleeft. Het betreden van de metafysische dimensie kan echter voor hem niet gelijkstaan met een terugkeer naar de primitiviteit, de mythos, de magie. Wie in ernst een dergelijke terugkeer preekt, komt in botsing met de geestelijke mondigheid van de moderne mens. De wetenschappelijke Aufklärung kan derhalve niet ongedaan gemaakt, zij kan alleen opgeheven worden. De weg naar het land van een metafysica, die voor een metafysica van de twintigste eeuw kan doorgaan, leidt dan ook via de trap der 'tweede objectiviteit' naar die der 'derde objectiviteit'. Dit strookt met de historische visie, die wij in dit onderzoek hebben uiteengezet. Wij kunnen ze bondig als volgt samenvatten.

Het denken van de mensheid is in het verleden opgeklimmen van de 'natuurlijke' pluriformiteit der archaische culturen tot de kunstmatige uniformiteit van een universele wetenschappelijke cultuur. Van hieruit zal dit denken de sprong moeten wagen naar de vrije pluriformiteit van de grote metafysische visie. Het zal dit moeten want er leidt geen andere weg naar omhoog.

DERDE ONDERZOEK
FENOMENOLOGIE EN EMPIRISCHE MENSCHENKUNDE

I DIALECTISCHE FENOMENOLOGIE

HISTORISCHE INLEIDING IN DE PROBLEMATIEK

239

Men is er tegenwoordig - met name in Nederland- aan gewend zonder de minste aarzeling van 'fenomenologische psychologie', een 'fenomenologische antropologie', een 'fenomenologische psychiatrie' etc. te spreken. Zij, die deze moderne slagwoorden gebruiken, weten niet altijd precies wat ze betekenen. In feite heersen dan ook zelfs, onder hen, die op wetenschappelijk gebied enigszins samenwerken, dikwijls aanzienlijke verschillen van mening. Komt het tot een discussie, dat doet ieder een beroep op een bepaalde auteur, die hij als fenomenoloog beschouwt, zonder hem in het geheel der fenomenologische beweging historisch te kunnen situeren.

Op de beoefenaar van een menswetenschap zou trouwens kennismaking met de voorgeschiedenis der fenomenologie verwarrend werken. Hij zou namelijk constateren, dat vele grote fenomenologen in hun kritiek op het empirisme zo ver zijn gegaan, dat ze de gehele empirische menskunde van hun tijd hebben verworpen; dat ze het wetenschappelijk objectivisme zo scherp hebben veroordeeld, dat ze van objectiviteit niet meer hebben willen horen. Op het eerste gezicht schijnen ze eenvoudig anti-sciëntisten te zijn.

Laten wij dit aan de hand van enige historische beschouwingen toelichten. In de ontwikkeling van Edmund Husserl zou men tenminste drie fasen van anti-empirisme kunnen onderscheiden.

- In zijn 'Logische Untersuchungen' (eerste druk 1900, 1901) toonde hij op scherpzinnige wijze de onmogelijkheid aan, de wetten der logica uit de resultaten der ervaringswetenschappen af te leiden.
- In zijn 'Ideen zu einer reinen Phänomenologie...' (eerste druk 1913) verdedigde hij het goede recht van de 'Wesenswissenschaften' tegen de dominerende invloed der Tatsachenwissenschaften'.
- De kritiek van Husserl culmineerde in het reeds vermelde werk: 'Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie' (voor het eerst gedeeltelijk gepubliceerd in 1936). De crisis van de moderne wetenschappen wordt veroorzaakt door de metafysische

blindheid van haar beoefenaars, betoogde Husserl. Zijn kritiek op de 'Sciences' schijnt dus algemeen te zijn en scherp.

Max Scheler erfde het anti-empiristische pathos zowel van Kant als van Husserl. Van het begin af aan stond voor hem vast, dat de wetten van de zedelijke waardebeoordeling a-priorisch van aard moesten zijn.¹ De ethica moest als een inhoudelijke wezenswetenschap van het zedelijk bewustzijn worden geconcipieerd en niet als ervaringswetenschap.

240

De afwijzing van de 'sciences' nam een generatie later, bij wat men - zij het met voorbehoud - de 'fenomenologische existentiële filosofen' zou kunnen noemen, een meer algemeen karakter aan. Dat Martin Heidegger zich bij zijn Daseins analyse van alle Antropologie, Psychologie en Biologie wenste te distantiëren,² was vol betekenis. Het anti-sciëntisme van Gabriel Marcel trad reeds in zijn 'Journal Métaphysique' (1927) naar voren. Hij trad echter nooit zo militant op als zijn landgenoten Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Francis Jeanson. Bij deze groep klinkt een nieuw geluid. Zij strijden niet meer op de eerste plaats tegen het sciëntisme, het positivisme, het naturalisme. Het mikpunt van hun meest hartstochtelijke aanvallen draagt als naam: 'la pensée objective'. Daarmee is reeds gezegd dat deze auteurs de houding van de wetenschapsbeoefenaars als zodanig verwerpen. Voor Jeanson b.v. is dé psychologie in haar geheel niets anders dan een systeem van morele uitvluchten. De wetenschappelijke psycholoog werkt de 'mauvaise foi' in de hand; '[il] contribue par sa méthode à conforter l'homme dans son reniement de l'humain'.²

De bange vraag rijst: wat is dan 'fenomenologische psychologie'? Wat is 'fenomenologische psychiatrie'? Bevat het begrip 'empirische menskunde op fenomenologische grondslag' niet een contradictie?

Maar ook een tegenovergestelde vraag is gerechtvaardigd: houdt de fenomenologische geesteshouding noodzakelijkerwijze de verwerping in van het wetenschappelijke denken als zodanig en van 'la pensée objective'? Het verwarrende is, dat de houding van sommige vooraanstaande fenomenologen in deze bepaald dubbelzinnig is. Denken wij aan Scheler en Merleau-Ponty. Bij beiden doet zich iets eigenaardigs voor. Terwijl Scheler de inductie als methode versmaadt en op zoek is naar materieel-a-prioristische wetten, laat hij toch niet na voor zijn argumentatie gebruik te maken van de resultaten der inductieve empirie. Hiervoor zouden talrijke voorbeelden te geven zijn. Om het bestaan van een ongedifferentieerde 'Einfühlung' bij kinderen en primitieven aan te tonen, doet Scheler een beroep op de onderzoeken van Jaensch; hij 'weerlegt' het

Darwinisme met een verwijzing naar Hertwig, Driesch en Rädgl.¹ Deze tendentie treedt nog sterker naar voren in zijn late werk: 'Die Stellung des Menschen im Kosmos'.² Hierin wordt o.a. het probleem aangaande de fylogenese der instincten 'opgelost'; Scheler polemiseert daarbij tegen Loeb, Jennings, Spencer, Wundt, waarbij hij argumenten ontleent aan Alverdes en verder niet genoemde 'neuere Forschungen'.³

241

Bij Merleau-Ponty is deze trek nog meer opvallend. Hij staaft zijn betoog zonder meer met empirisch feitenmateriaal. Zo verwijst hij b.v. in zijn beschrijving van de hogere vormen van gedrag doorlopend naar de onderzoekingen van Kafka, Revesz, Buytendijk, Fischel, Koehler en andere dierpsychologen.⁴ Bij de beschrijving van pathologische gedragingen steunt hij nagenoeg volledig op Goldstein, Grünbaum, Gelb, Head, Van Woerkom en anderen. Onnodig te beklemtonen, dat de genoemde psychiaters hun resultaten langs empirische weg hadden verkregen. Merleau-Ponty was hiervan uiteraard op de hoogte. Zijn streven is er blijkbaar op gericht aan te tonen, dat de resultaten van het empirisch onderzoek in strijd zijn met het wereldbeeld van het empirisme. Maar dit houdt in, dat Merleau-Ponty het empirisch onderzoek au sérieux neemt. De resultaten van de empirische menskunde zijn in zijn ogen zo belangrijk, dat ze als argumenten kunnen dienen tegen de filosofie van het empirisme. - De cruciale vraag, die door Merleau-Ponty zelf niet duidelijk gesteld wordt, luidt derhalve: *is er empirische menskunde mogelijk zonder empirisme?*

Maar er is meer. Dezelfde Merleau-Ponty, die, wanneer men naar zijn strijdkreten luistert, alle objectiviteit verwerpt,⁵ aarzelt in zijn concrete analyses geen ogenblik een beroep te doen op de categorie der objectiviteit. Zo schrijft hij b.v. bij de weergave van een geval van kleuramnesie: 'Quand deux couleurs *objectivement semblables* sont présentées au malade..'.⁶ Dan echter worden wij voor het volgende alternatief geplaatst: ofwel Merleau-Ponty is een zwetser, die niet weet, wat hij schrijft; ofwel hij bedoelt met 'la pensée objective' iets anders dan dat wij 'objectiviteit' noemen, nl. het objectivistisch denken. Indien de verhoudingen zo gelegen zijn, dan zouden ze aanleiding geven tot een tweede netelige vraag: *is er objectieve wetenschap mogelijk zonder objectivisme?*

Hoe dan ook: het onnadenkende praten over 'de fenomenologische psychologie' of 'de fenomenologische antropologie' is slechts mogelijk, dankzij een volkomen gemis aan kennis van de fundamentele moeilijkheden. Men vraagt zich niet af, hoe een essentieel anti-empiristische wijsbegeerte de leidraad kan vormen voor een essentieel empirisch onderzoek. Eén ding is uit het voorafgaande reeds duidelijk geworden. De mogelijkheid of onmogelijkheid van een

empirische menskunde op fenomenologische grondslag hangt af van de beantwoording der prealabele vraag: *wat is fenomenologie*? Eerst wanneer wij dus in dit opzicht een duidelijke mening hebben gevormd, kunnen wij terugkeren tot onze wetenschapstheoretische problematiek.

WAT IS FENOMENOLOGIE?

242

Deze vraag werd aan de schrijver reeds herhaaldelijk gesteld. Men kan ze principieel op drie manieren beantwoorden. Men zou om te beginnen de opvattingen en systemen van alle denkers kunnen weergeven, die over fenomenologie gesproken of zichzelf fenomenologen genoemd hebben. Men zou dan de meest uiteenlopende visies moeten analyseren van Johann Heinrich Lambert¹ tot Nikolai Hartmann, van Martin Heidegger (als auteur van 'Sein und Zeit') tot Alfred E. Kuenzli en zijn medewerkers.² Of dan bij een systematische analyse en vergelijking der verschillende publicaties nog iets gemeenschappelijks ontdekt zou worden, is niet zeker. - De tweede mogelijkheid zou daarin bestaan, een geschiedenis van de fenomenologische beweging te schrijven. Deze historische aanpak zou het voordeel bieden het ontstaan der verschillende vertakkingen van de éne geestelijke stroming beter te doen begrijpen. Van bepaalde zijde wordt een dergelijk werk voorbereid.³ Het is nochtans duidelijk, dat een dergelijke opzet het kader van ons betoog te buiten zou gaan. - Blijft een derde mogelijkheid: zo bondig mogelijk zeggen, wat wij hier onder fenomenologie willen verstaan. Daarbij valt de nadruk op het woordje 'bondig'. Wij stellen ons voor op deze problematiek nog eens terug te komen, en wel vanuit een zuiver filosofische instelling. In deze context zal het wezen der fenomenologie slechts zover verhelderd worden, als nodig is om de mogelijkheid van een menskunde op fenomenologische grondslag te kunnen beoordelen.

Er is nog een ander argument aan te voeren, dat voor een dergelijke benaderingswijze pleit. De verhoudingen zijn nl. op dit gebied der geestesgeschiedenis zo ingewikkeld geworden, dat reeds een bescheiden interpreterende beschrijving een wijsgerige bepaling van houding met zich meebrengt. De historische uiteenzetting aan anderen overlatend zullen wij met dit laatste beginnen en de Gordiaanse knoop doorbakken. Wij verkiezen zodoende de snelle slag met het zwaard boven het geduldige uiteenrafelen van de verwarde lijnen der historische ontwikkeling.¹

HET HERMENEUTISCH KARAKTER VAN DE FENOMENOLOGISCHE WIJSBEGEERTE 243

De fenomenologische filosofie, waarvan hier sprake zal zijn, wordt gekenmerkt door drie trekken: zij heeft een *hermeneutisch*, een *intuïtief* en een *dialectisch* karakter. In het volgende zullen wij pogen in kort bestek uiteen te zetten, wat wij hieronder verstaan.

Beginnen wij met het eerstgenoemde, het *hermeneutische postulaat*.

De naoorlogse fenomenologie is daardoor gekarakteriseerd, dat ze het Cartesiaanse ideaal der 'Voraussetzungslosigkeit' niet meer huldigt. Inzover distantiëert zij zich bewust van bepaalde denkmotieven, die Edmund Husserl dierbaar waren. - Er is in de laatste decennien veel kritiek losgekomen met betrekking tot dit kennisideaal. Men heeft zich afgevraagd of Descartes werkelijk 'voraussetzungslos' te werk is gegaan; of zijn eis niet tot een 'regressus in infinitum' leidt. Het meest ernstige bezwaar is echter het volgende: de Cartesiaanse eis beantwoordt niet aan de fenomenologische situatie. Het denken van de wijsgeer is van het begin af aan gesitueerd, het is een 'pensée engagée', een 'pensee incarnée'.² Er is altijd iets voorondersteld, wanneer ik begin te filosoferen: mijn existentie. Let wel: niet mijn 'zijn' in abstracto, zoals Descartes meende, maar mijn existentie hier en nu; en dit heeft zijn consequentie voor mijn denken. Ik filosofer b.v. als iemand die in de westerse cultuur is opgegroeid, die een bepaald geestelijk erfgoed op habituele wijze bezit. Ook al zou ik me, gelijk Descartes, in mijn kamer opsluiten en in volstrekte eenzaamheid mediteren, dan zou ik nog niet kunnen vergeten, hoe andere filosofen hebben getracht de moeilijkheid, die mij bezighoudt, te overwinnen. Platoon, Aristoteles, Thomas, Kant, Hegel, Husserl zijn in mijn kamer aanwezig, ook al zou ik hun aanwezigheid zorgvuldig verzwijgen. Ik filosofer altijd samen, omdat mijn concrete existentie een coëxistentie is; als zodanig is ze steeds in historisch en sociaal opzicht gesitueerd. Het is derhalve nutteloos een systeem te willen construeren in het luchtledige.

Wat verwacht men dan tegenwoordig van de filosofie? Iets anders en waarlijk niets geringers: een duiding van het mysterie van mijn bestaan.

243-244

Wij hebben daarop reeds gewezen.³ Een dergelijke interpreterende uitleg van iets, dat op zichzelf ondoorzichtig is, noemde men in de Griekse oudheid *το εσμένευμα*. Vandaar dat men heden ten dage spreekt van een *hermeneutische kenhouding*. De hermeneutische houding bestaat in negatief opzicht daarin, dat de filosoof niet de pretentie heeft zijn werk als een a-kosmisch, onhistorisch en

met niemand sociaal verbonden bewustzijn te kunnen beginnen. Zij is positief gekarakteriseerd, doordat de filosoof zijn eigen bestaan met alle wezenskenmerken van dit bestaan als van tevoren gegeven beschouwt. Hij zal trachten de essentiële structuren van dit bestaan bloot te leggen en hun metafysische betekenis te vatten.

Dit inzicht is, wij herhalen het, sedert het optreden van Martin Heidegger gemeengoed geworden van een groot aantal wijsgeren. Alleen de vraag: *wat* nu eigenlijk de essentiële structuren zijn van de menselijke existentie blijft onbeantwoord. Wat zijn 'existentialiën' en wat niet? Hier schuilt nochtans een moeilijkheid, die men gewoonlijk onderschat. De onklarheid aangaande de verhouding van wijsbegeerte en empirische menskunde hangt met dit netelige probleem samen. Wij zullen hierop nog terug moeten komen.

HET INTUÏTIEF KARAKTER VAN DE FENOMENOLOGISCHE WIJSBEGEERTE 244

Het woord 'fenomenologisch' is afgeleid van de term 'fenomeen'. Het is nu van doorslaggevend belang te begrijpen, dat de fenomenoloog onder 'fenomeen' iets anders verstaat dan de beoefenaar der natuurwetenschappen.

De twee opvattingen staan zelfs nagenoeg recht tegenover elkaar. - Laten wij dit door middel van een voorbeeld verduidelijken. Wanneer de fysicus het licht, dat ik waarneem, als een 'fenomeen' bestempelt, dan wil hij zeggen, dat het 'slechts een subjectief verschijnsel' is. Het werkelijke licht is niet het verschijnsel dat ik waarneem. Het laatste kondigt het eerste aan, maar het verbergt het ook. Vraagt men de natuurkundige wat het 'werkelijke licht' is, dan zal hij eerst zijn toevlucht nemen tot modelvoorstellingen (corpusculen, golven); maar aangezien deze modellen tekortschieten, zal hij ons uiteindelijk verwijzen naar bepaalde wiskundige inzichten. Om te weten wat licht werkelijk is moeten wij een aantal mathematische denkoperaties voltrekken. Het resultaat is, dat wij van het werkelijke licht slechts dat kennen, wat ook een blinde kan kennen, zoals Louis Rougier opmerkt.²

244-245

De fenomenoloog zal daarentegen opmerken, dat licht op de eerste plaats dat is, wat ik visueel waarneem. Verdere oordelen over licht - ze mogen nu esthetisch, psychologisch of natuurwetenschappelijk van aard zijn - steunen op de ene fundamentele gebeurtenis, te weten: mijn ervaring van licht. Alle reeksen van middellijke experimentele evidenties veronderstellen de eerste onmiddellijke evidentie, dat voor mij het fenomeen 'licht' bestaat.

Het is duidelijk, dat hier het woord fenomeen in een totaal andere zin wordt gebruikt. In het Grieks immers betekent *φαίνομαι* zoveel als: zich vertonen, zichtbaar worden, blijken. Heidegger vertaalt *φαινομενον* met 'das Sich-an-ihm-selbst-zeigende', 'Offenbare', d.w.z. hetgeen uit zichzelf klaarblijkelijk is.

245

Het fenomeen is dus geen rookgordijn waarachter zich het 'Ding an sich' verborgt; veeleer ben ik in contact met het ding zelf, wanneer en in zover het fenomeen voor mij wordt. - Dit bedoelde Edmund Husserl met zijn befaamde leuze 'zurück zu den Sachen selbst'. Zijn maxime betekende een oproep gericht tot de filosofen zich te distantiëren van constructies, theorieën, hypothesen - ook al dienden zij zich als wetenschappelijk aan - van traditionele begrippen, waaraan geen fenomeen beantwoordde, van schijnproblemen, die soms vele generaties bezig hadden gehouden (zoals b.v. het probleem of er al dan niet een 'buitenwereld' bestaat).

Husserl onderscheidde de *evidentie* van het 'sachferne Meinen'. Van evidentie spreekt Husserl, wanneer de bedoelde ('vermeinte') werkelijkheid onmiddellijk - d.w.z. zonder bemiddeling van tekens, symbolen, causale of finale reeksen - bij de kennende geest aanwezig is. De desbetreffende werkelijkheid manifesteert zich met haar totale inhoudelijke rijkdom. Husserl spreekt in dit geval van 'Selbstgegebenheit'. 'La chose est donnée en personne', zeggen de Franse fenomenologen. Waar de desbetreffende werkelijkheid niet zelf gegeven is en nooit zelf gegeven was, daar wordt ze op een lege - d.w.z. vage, aan inhoud lege wijze vermoed of geanticipeerd. De hypothetische virus van de kanker b.v. is 'blosz vermeint' en niet aanschouwd. Wat onmiddellijk aanschouwd kan worden is evident; dit evident-zijn is het uiteindelijke, niet meer te overtreffen doel van iedere kennende intentie.²

De aanschouwing of intuïtie is de kenakt, die aan het evidente zijn van het werkelijk-zijnde beantwoordt. Let wel: aanschouwing is niet een synoniem van zintuiglijke waarneming. Wanneer ik een oordeel vel als het volgende: 'Niemand kan zijn ongeluk qua ongeluk nastreven', dan is de inhoud ervan onmiddellijk duidelijk. Toch zijn hier geen waarnemingen in het spel. Zeker, de meest oorspronkelijke intuïtie is de waarnemende intuïtie; alle aanschouwing steunt *uiteindelijk* op waarnemende aanschouwing.

246

Maar op de grondslag van de waarnemende intuïtie is er ook een intuïtief vatten van verhoudingen mogelijk. Het aanschouwen, waarover de fenomenoloog spreekt, omvat zowel 'zien' als 'inzien'.

Hieruit vloeit voor de filosoof een belangrijke methodische consequentie voort. Deze heeft een negatief en een positief facet. Negatief geformuleerd zal ze luiden: *hetgeen klaarblijkelijk is, kan niet bewezen worden*. Daaraan beantwoordt in positief opzicht het beginsel, dat *hetgeen klaarblijkelijk is, niet hoeft bewezen te worden*. Immers bewijzen is niets anders dan aanschouwelijk maken. Alle bewijzen deducties, redeneringen moeten uiteindelijk tot inzichten leiden, hetzij tot rechtstreekse, hetzij tot onrechtstreekse. Wat rechtstreeks aanschouwd kan worden, kan derhalve van niets anders afgeleid worden.

In deze zin is de fenomenologie een wijsbegeerte der intuïtie. Husserl noemt het beginsel van de intuïtie 'das Prinzip aller Prinzipien'. Hij formuleert het als volgt: 'Wat het principe van alle principen betreft: dat iedere aanschouwing, die iets op oorspronkelijke wijze laat zien, een legitieme bron van kennis is, dat alles wat zich in de intuïtie oorspronkelijk (als het ware in eigen persoon) voordoet, eenvoudig aanvaard moet worden zoals het zich voordoet, maar dan ook slechts binnen de perken, waarin het zich manifesteert, daaraan kan ons geen denkbare theorie doen twijfelen'.

De evidentie is dus voor de fenomenologische filosofie hetzelfde als een waarheid, die zichzelf waarmaakt. Bewijzen betekent derhalve in het kader van de fenomenologische filosofie op de eerste plaats evidenties ontdekken of tot evidenties herleiden. Immers de aanschouwing van het evidente is de bekroning van de kennende akt. Zij is als het ware dat, wat de 'visio beatifica' is in de scholastieke leer aangaande de *actus humanus*: voleinding, vervulling en volmaakte bevrediging. Maar juist deze opeenhoping van termen, die alle iets absoluuts aanduiden, stemt tot nadenken. De zojuist gebruikte vergelijking houdt eveneens een waarschuwing in: immers volgens de zienswijze der christelijke theologen valt de 'visio beatifica' aan geen sterfelijke mens ten deel. En zo kan men tenslotte niet aan de vraag voorbijgaan: *wat is in ons mundaan bestaan evident in deze eminente zin?*

GRENZEN DER INTUÏTIE

246

Het beginsel, dat de intuïtie als de in ieder opzicht 'eerste' bron van kennis te beschouwen is, kan naar onze mening niet voor twijfel vatbaar zijn. Toch zou kunnen blijken, dat zijn waarde voor het concrete filosoferen niet zo groot is als aanvankelijk schijnt. Wil men het toepassen, dan stuit men op een aantal typische moeilijkheden. Laten wij dit aantonen door ons te begeven op het gebied waar Husserl zelf zich bij voorkeur heeft bewogen: dat van de waarneming. Het ding is het eenvoudigste object en de waarneming de meest

elementaire modus van intuïtie. Toch doet zich ook op dat gebied een bepaalde problematiek gevoelen. Er zijn hier belemmerende factoren in het spel, waarvan men tevergeefs zal beweren, dat ze 'slechts accidenteel' zijn.

247

Het ding verschijnt noodzakelijk in perspectieven; 'es schattet sich ab', zegt Husserl. Hij zelf geeft het voorbeeld van een kubus, waarvan ik slechts drie kanten tegelijk kan zien. Het bestaan van de drie andere vermoed ik wel, maar ik aanschouw ze niet. Draai ik de kubus om, dan ontgaan me weer drie andere zijden. Terwijl ik het ding als geheel bekijk, weet ik niets van de bijzonderheden; verdiep ik me in de détails, dan ontgaat mij het geheel. Kortom, de waarne- mende aanschouwing is geen definitief bevredigende kendaad, zij bestaat uit series van akten, die in beginsel zonder einde zijn; nooit vat ze haar object op een definitieve en integrale wijze.

Het ding kan ook door andere dingen verhuld en overdekt zijn. Dat, wal ik bedoel, is niet dat, wat zich voordoet. Deze situatie kan typische gevolgen hebben: wat zich op het voorplan bevindt is niet het ding, dat ik bedoel, waarvoor ik reeds een naam heb; ik beschouw het echter als het bedoelde en ik geef er die naam aan. Columbus b.v. gaat op zoek naar Indië. Na een lange zeereis neemt hij land waar. Hij twijfelt er niet aan, dat het Indië is. Het wer- kelijke Indië is echter als het ware 'overdekt' en wat zich op het voorplan bevindt, is Centraal-Amerika. - Zo komt, fenomenologisch gesproken, de tegenstelling tussen 'schijn' en 'zijn' tot stand. Ook de schijn is. Zij is echter niet het voorwerp, dat ik, op mijn ervaringen vooruitgrijpend, in voorstellingen geanticipeerd heb. Men zal wellicht opwerpen, dat de vergissing van Columbus daarin heeft bestaan, dat hij datgene, wat zich hem intuïtief aanbood, niet zonder meer aanvaard heeft. Hij is nu juist het principe der principen niet gevolgd. Wij willen echter aan de hand van deze analyse aantonen, dal het onmogelijk is specifiek menselijke kenakten uitsluitend op grond van dit ene principe te volbrengen.

247

Denken wij voorts aan het horizontfenomeen, dat reeds herhaaldelijk ter sprake is gekomen. 'Ik fixeer een voorwerp, ik vat misschien nog enige bijzonderheden van mijn nabije omgeving, van de verre dingen heb ik slechts een vage indruk'.¹ Wat wij met betrekking tot de visuele horizon vonden, geldt mutatis mutandis ook met betrekking tot culturele en pragmatische horizons. Ik zie b.v. de tafel als een ding om er iets op te leggen; een kind ziet de tafel als een mogelijke schuilplaats; en, zoals wij reeds herhaaldelijk hebben beklem- toond: 'zien' en 'zien-als' vormen één en dezelfde concrete intuïtieve akt.

Uit dit alles menen wij de conclusie te moeten trekken, dat de bruikbaarheid van het intuïtieve beginsel door sommige fenomenologen overschat werd. De jonge Husserl met name heeft dienaangaande te hoge verwachtingen gekoesterd. De volmaakte integrale 'Selbstgegebenheit', zoals hij ze in de 'Logische Untersuchungen' heeft beschreven, beantwoordt niet aan de ervaring, die een eindig subject temidden van eindige subjecten opdoet van een eindig object temidden van eindige objecten. M.a.w. het vatten van een concreet voorwerp 'uno intuitu' is geen menselijke ervaring. Dit is met name ook van toepassing op de waarnemende ervaring. De menselijke waarneming heeft eerder het karakter van een - in principe - eindeloze serie van akten, dan die van een definitieve, absoluut bevredigende aanschouwing. - Trouwens Husserl zelf is van zijn intuïtionistisch optimisme enigszins teruggekomen. 'Evidentie is vooreerst een naïef gehanteerde methode, waarvan de zin verborgen blijft. Men moet naar haar prestatievermogen vragen om te weten, wat men aan haar werkelijk heeft en binnen welke horizonen', schreef Husserl bijna dertig jaar later.² Voor Husserl was dus fenomenologie niet zonder meer intuïtionisme. Dit noopt ons uiteraard tot een grondige kritische bezinning.

HET DIALECTISCH KARAKTER VAN DE FENOMENOLOGISCHE WIJSBEGEERTE 248

Terwijl het hermeneutisch en intuïtief karakter van de fenomenologie door vele fenomenologen erkend wordt, is er bij hen van dialectiek nauwelijks sprake. Daar staat het eigenaardige feit tegenover, dat alle grote fenomenologische wijsgeren een zekere dialectiek beoefenen. Dit aan te tonen zou hier te ver voeren.²

In deze context volstaan wij met de vaststelling, dat *het dialectisch beginsel de onmisbare aanvulling biedt voor het intuïtieve beginsel*. Dit werd tot nu toe alleen door Martin Heidegger ingezien. Wij denken in dit verband aan zijn programmatische inleiding tot 'Sein und Zeit'. Nadat Heidegger de dialectische functie van het fenomeenbegrip heeft geanalyseerd, beklemtoont hij: "Hinter' den Phänomenen der Phanomenologie steht wesenhaft nichts, wohl aber kann, was Phänomen sein soll, verborgen sein. Und gerade, weil die Phänomene zunächst und zumeist *nicht* gegeben sind, bedarf es der Phänomenologie. Verdecktheit ist der Gegenbegriff zu 'Phänomen'. Welnu, de methode om het aanvankelijk 'Verdeckte' systematisch te 'ontdekken' en te laten zien, is de dialectische methode. Dit zouden wij in het volgende willen aantonen.

249

Beginnen wij - hierin het voorbeeld van Husserl volgend - met een akt van waarneming. Wij hebben ons zojuist overtuigd van het precair karakter der waarnemingsevidenties. Zij tonen ons doorgaans een toevallig stuk werke-

lijkheid in een toevallig perspectief onduidelijk afgegrensd ten opzichte van een toevallige horizon. Vragen wij ons af, wat wij in het dagelijkse leven doen, om deze onvolmaaktheden der waarneming aan te vullen? Wat doe ik b.v. wanneer ik de verschillende perspectieven van een ruimtelijk uitgebreid ding onderling vergelijk en al vergelijkende corrigeer? Ik verander mijn standpunt in de ruimte. Hoe kan ik de belemmerende werking van bedekkende en verhullende voorwerpen te niet doen? Door me op een zodanige wijze te verplaatsen, dat zij me niet meer in de weg staan; om dit te bereiken bekijk ik het ding liefst van tegenovergestelde standpunten. - Wat doe ik om mijn - eventueel ongerechtvaardigde - anticipaties te corrigeren? Ik vergelijk mijn 'Vormeinung' met de ervaringen van anderen. Hoe kan ik de pragmatische en culturele apperceptie van andere mensen begrijpen? Ik verplaats me - zo goed en zo kwaad het gaat - in hun Umwelt; ik tracht b.v. de tafel zo te zien als een klein kind ze ziet.

249

Wat hebben al deze voorwetenschappelijke methoden, om de onvolmaaktheid van de ervaring te corrigeren, gemeen? Zij berusten allen op een wisseling van standpunt met het doel door de beperktheid van toevallige perspectieven heen te breken. De verandering van standpunt gebeurt daarbij niet op willekeurige wijze. Er valt telkens een ordebeginsel te bespeuren: b.v. een ruimtelijk, temporeel of pragmatisch beginsel; en binnen een bepaalde orde blijkt het opvatten van twee tegenovergestelde standpunten het meest vruchtbare te zijn. Er is hier sprake van een geïncarneerde logica.

De dialectiek, waarover wij spreken, is dus niet een 'Phänomenologie des Geistes'. Zij is niet zoals bij Hegel de zelfverwezenlijking van het Denken, dat al denkende 'selbst die Auflösung seiner eigenen Widersprüche vollbringe'.¹

250

De redenen hiervoor werden in onze afwijzing van het 'onmenselijke bewustzijn' reeds terloops aangeduid. Ons begrip van dialectiek is dan ook een ander. De dialectiek is voor ons niet zoals bij Hegel de 'sich selbst erzeugende, fortleitende und in sich zurückgehende Gang' van Het Subject of De Geest.'

Onder dialectiek zullen wij veeleer iedere geordende verandering van standpunt verstaan, die de naar zin strevende mens toestaat eenzijdige perspectieven en beperkende horizonten systematisch op te heffen.

DIALECTIEK ALS DIALOOG

250

Het is evident, dat termen als 'standpunt', 'geordende verandering', 'perspectieven', die in de bovenstaande beschrijving werden gebruikt, een analoge

betekenis bezitten. Dit blijkt duidelijk, zodra wij van de sprakeloze ervaring, de geïncarneerde dialectiek, overgaan naar de dialoog, de expliciete dialectiek. Wij hebben reeds in verband met de 'eerste objectiviteit' op de betekenis van de taal voor de menselijke Wij-gemeenschap gewezen.⁴ Wij kunnen nu deze beschrijvingen toepassen op het probleem van de dialectiek.

De taal schijnt op het eerste gezicht het middel te zijn, om de beperktheid van de zintuiglijke waarneming eens en voor goed op te heffen.⁵ Zodra ik 'uitdrukkelijk' beweer, dat iets waar is, meen ik alle horizonten en perspectieven te kunnen transcenderen. Ik meen in geweten dat mijn oordeel waar is voor alle leden van mijn Wij-gemeenschap. Het oordeel is evident of kan tot een evidentie herleid worden. Hier is, zo schijnt het op het eerste gezicht, geen sprake van Abschattungen, horizonten, verschijningswijzen; dit is althans de naïeve pretentie van mij, de sprekende.

Wij weten reeds, dat dan horizonten van hogere orde een beperkende en verwarrende rol beginnen te spelen: de horizonten van de verschillende voorwetenschappelijke en primitieve werelden.⁶ Dit neemt niet weg, dat gebruik van het woord kenmerkend is voor een duidelijk aanwijsbaar verschil van niveau ten overstaan van de sprakeloze omgang met de dingen. De eerste beschrijvingen hadden betrekking op een *voorpredikatieve dialectiek*. Deze dialectiek is daardoor gekarakteriseerd, dat ze één is met de situatie zelf. Tot het bezien van een ding behoort b.v. het zich-verplaatsen in de ruimte; tot het ontdekken van een verborgen voorwerp het verwijderen van verhullende obstakels etc. Binnen het kader van een dergelijke dialectiek kan nooit een waarheid gezegd worden over de situatie, omdat de dialectiek zich niet van de situatie onderscheidt. Zij is een woordeloze dialectiek, en wel daarom, omdat er op dit niveau geen behoefte bestaat aan woorden.

250-251

Met het 'verbum' wordt in dit samenspel een nieuw element geïntroduceerd. Immers het woord is een teken, dat op het betekende doelt, maar het betekende niet is. De verhouding tussen het teken en dat, wat het teken betekent, is een intentionele verhouding. De driekleur b.v. is een teken voor het vaderland, maar zij is niet het vaderland. Doordat zij op iets doelt, dat in concreto niet aanwezig is, transcendeert ze de concreetheid van de situatie. M.a.w. door middel van het teken is het mogelijk het afwezige op geestelijke wijze aanwezig te stellen; en het woord als teken en als klanksymbool is hiertoe bij uitstek geschikt.¹

251

De poging, om door middel van woorden het zijnde als waar-zijnde, schoon-zijnde, goed-zijnde aanwezig te stellen is dus kenmerkend voor een bijzonder

niveau der dialectiek, met name voor de *predikatieve dialectiek*. Hierbij laat zich niet een waarnemend of handelend subject met een of meer objecten in. Het gaat hier veeleer om een commercium van subjecten onderling. De inspanning van een Wij, om het ware (respectievelijk het goede, het schone) door middel van de taal 'te laten zien', hebben wij reeds herhaaldelijk als *dialogoog* bestempeld. Bij de dialoog of het gesprek is een veelheid van subjecten werkzaam. Zij zijn bij hun vermetel ondernemen op elkaar aangewezen, omdat ieder van hen in zijn diepste wezen 'behoefstig' is. Daar hebben wij reeds vroeger de aandacht op gevestigd.²

De term 'poging' werd door ons welbewust gebezigd. Hij wijst op de volmaakte contingentie van de dialectisch-dialogische inspanning der mensheid. De gemeenschap der behoefstige cogito's kan tot een helder inzicht komen op een bepaald gebied of een bepaald niveau; haar poging kan echter ook mislukken en haar inspanning verslappen.

Zij is blootgesteld aan wisselvalligheden van de menselijke samenleving. Op zuiver filosofisch plan moeten wij zeggen dat niets en niemand hetzij de 'fortleitende', hetzij de 'in sich zurückgehende' ontwikkeling van de dialectiek garandeert. De mensheid staat hier alleen met haar vrijheid en haar verantwoordelijkheid.

II. CRISIS DER EVIDENTIE

DE TWIJFEL VAN MERLEAU-PONTY

252

Wij hebben in het voorafgaand onderzoek de ontwikkeling van het menselijk denken in drie fasen geschetst, waaraan drie essentieel verschillende vormen van objectiviteit beantwoorden.¹

In een eerste fase maakte het spreken van de mens de dialoog mogelijk en daarmee de emancipatie uit de concreetheid der situaties. De beperktheid van de voorwetenschappelijke discursus met zijn Umweltliche, 'heimweltliche', nationale, mythische en culturele horizons werd in een tweede fase overwonnen, dankzij de constructie van een universele theorie. Dankzij de kunstmatige beperking van het ervaringsveld werden toegangswegen tot wetenschappelijke evidenties gebaad, evidenties die binnen het desbetreffende ervaringsveld een dwingend karakter hebben. Een ongewenste nevenwerking van deze gebeurtenis was de verbrokkeling van het denken der mensheid in specialistische denkwijzen, waarvan men de onderlinge samen-

hang niet meer kan overzien. Het gesprek der waarheidszoekers ondervond hiervan de terugslag. - Deze gang van zaken maakte een derde grote inspanning der mensheid nodig: het zoeken naar evidenties op het filosofische niveau. De filosofische evidenties zouden niet zoals de vakwetenschappelijke mogelijk gemaakt worden door de 'Armut ihres Zweckes' en de 'Mangelhaftigkeit ihres Stoffes'²; ze zouden veeleer alle bijzondere gebieden van kennis overkoepelen en verenigen. Het is waar, er zijn filosofen, die het evidentie-begrip verwerpen. In feite echter doen ook zij een beroep op dergelijke filosofische klaarlijkheden, ook al vermijden ze het woord 'evidentie' te gebruiken. - Geen moderne wijsgerige stroming heeft echter zoveel nadruk gelegd op het evidentie-begrip als de fenomenologie. De klassieke fenomenologen met name beschouwden de 'klaarlijkheid' als een fundamentele notie. Dit is ook zonder meer begrijpelijk gezien het intuïtief karakter van de fenomenologische filosofie.

253

Het valt des te meer op, dat het begrip der evidentie, dat zo centraal stond in de fenomenologie van een Husserl, in de naoorlogse tijd sterk devalueerde. Dit is voor een groot deel toe te schrijven aan de kritiek die Merleau-Ponty aan de Cartiaanse en Husserliaanse opvatting heeft gewijd.

De voornaamste objectie van Merleau-Ponty tegen het centraal stellen van het begrip 'klaarlijkheid' komt hierop neer, dat een evidentie - ook een wijsgerige evidentie - slechts geldig is binnen een bepaald denkvlak ('champ de pensée'). De meest strenge en methodische reflectie - in de stijl van Descartes en van Husserl - kan dit niet beletten, betoogt hij, want ook een dergelijke reflectie sluit, zonder dat de mediterende filosoof zich ervan bewust is, hele gebieden van ervaring in zich.¹ Het is waar: zodra ik een bepaald denkvlak betreed, moet ik ook de regels die hier gelden tot de mijne maken; en dan verschijnen mij de daaruit voortvloeiende evidenties dwingend. Op het gebied van de vakwetenschappen is dit duidelijk. De stellingen van de Euclidische meetkunde b.v. zijn evident, wanneer ik me in het Euclidische systeem verdiep. Zodra ik echter begin de vooronderstellingen van dit systeem te analyseren, word ik gewaar, dat ze ook door andere vervangen zouden kunnen worden; en dan zouden de 'evidente' conclusies anders luiden.

Op het gebied van de menselijke existentie treedt het beperkt karakter van een evidentie niet even duidelijk naar voren. Juist hier is de mens geneigd van een filosofische klaarlijkheid te gewagen. Zo kan b.v. de geldigheid van een bepaalde sociale norm zonder meer als evident beschouwd worden. Iemand, die in het kader van de westerse cultuur is opgegroeid, vindt het b.v. evident, dat de

man 'van nature' het hoofd van het gezin is. Leert deze westerling een matriarchale cultuur kennen, dan begint deze evidentie te wankelen. Ook de geestesgeschiedenis levert voorbeelden voor wat men bijna een 'breuk der evidentie' zou kunnen noemen. Voor de beschaafde Europeaan uit de tweede helft van de 19e eeuw was b.v. de gestadige vooruitgang der mensheid langs de weg van wetenschappelijke ontdekkingen en technische realisaties een onbetwifelbaar feit. 'Le Progrès' - geschreven met een hoofdletter - was ook voor de meest geleerde mannen een 'evident feit'. De ervaring der beide wereldoorlogen heeft deze evidentie weggevaagd. 'Une fois entré dans le jeu, engagé dans un certain ordre de pensées, soit par exemple l'espace euclidien ou les conditions d'existence de telle société, je trouve des évidences, mais ce ne sont pas des évidences sans appel, puisque cet espace et cette société ne sont pas les seuls possibles. Il eest don nécessaire a la certitude de s'établir sous bénifice d'inventaire...' betoogt Merleau-Ponty.¹

253-254

De evidentie is dus slechts geldig, wanneer ik me voor haar openstel; en 'ik' betekent in dit geval niet 'ik, dit denkende ding', of: 'ik, dit pure bewustzijn', maar het betekent: 'ik, deze concrete mens met mijn historische, sociale, culturele horizonten'.

De evidenties zijn bij wijze van spreken geen waarheden die zichzelf waarmaken. *Wij* maken deze waarheden waar. 'Les lois de notre pensée et nos évidences sont bien des faits, mais inséparables de nous..'.²

Deze stelling van Merleau-Ponty is rijk aan consequenties. Men zou daaruit moeten concluderen, dat, wanneer het sociaal en cultureel klimaat zich wijzigt en wanneer wij als concrete mensen veranderen, ook onze evidenties ophouden evident te zijn. - Geldt dit onvoorwaardelijk en met betrekking tot alle evidenties?

Wil Merleau-Ponty zeggen, dat er geen waarheden bestaan, die gelden onafhankelijk van de historische, sociale, culturele context, waarin ze voor het eerst werden geformuleerd? Is zijn laatste woord op het gebied der kenleer werkelijk een soort fenomenologische relativisme en historicisme?

Hier zou een diepergaande bezinning moeten inzetten. Het is met name nodig de belangrijke gedachte van Merleau-Ponty beter te funderen en tevens te radicaliseren. Nagegaan zou moeten worden, welke betekenis aan zijn twijfel toekomt, wanneer men deze tot zijn uiterste consequenties doordenkt.

Beginnen wij met ons af te vragen of en in hoever de formele denk-evidenties een bijzondere groep vormen ten overstaan van de - in engere zin - 'intuïtieve' evidenties. Zuiver formele evidenties spelen in het wetenschappelijke leven een belangrijke rol. Zonder enige inspanning zien wij b.v. in dat $a + b$ gelijk is aan $b + a$, en dit inzicht is van belang voor het algebraïsche denken. De wiskundige hoeft, om deze evidentie te vatten, niet waar te nemen of zich voor te stellen. Vandaar o.a. de mening van d'Alembert: 'L'évidence appartient proprement aux idées dont l'esprit apperçoit la liaison tout d'un coup'.³

De vraag blijft daarbij open, hoe het komt, dat onze geest het verband tussen bepaalde begrippen spontaan en zonder moeite vat.

254-255

Met betrekking tot de meetkundige evidenties hebben wij deze vraag reeds in beginsel beantwoord.⁴ De geometrische grondbegrippen zijn inderdaad 'des idées' in engere zin. Zij zijn ontstaan door idealisering van bepaalde trekken der ruimtelijke realiteit. Daarom is het enerzijds waar, dat er in de natuur geen punten, lijnen, vlakken in geometrische zijn gevonden worden, terwijl dit anderzijds niet wegneemt dat er zonder de ervaring van ruimtelijk uitgebreide en in de ruimte gelokaliseerde dingen geen meetkundige begrippen als punt, lijn, vlak, lichaam, afstand, snijpunt, congruentie, wenteling enz. gevormd hadden kunnen worden. Er zou dan geen 'liaison' tussen dergelijke 'idées' ontdekt kunnen worden en ons verstand zou geen aanleiding vinden, om wat dan ook onmiddellijk te vatten.

Analoge verbanden zouden we willen vaststellen met betrekking tot de rekenkundige evidenties. Het is onbetwifelbaar, dat er in de realiteit aan een getalbegrip, zoals b.v. 'drie' niets beantwoordt. Toch veronderstelt de vorming van rekenkundige begrippen ervaringen aangaande eenheid en veelheid, geheel en deel, gelijkheid en ongelijkheid, alsmede het voltrokken-hebben van bepaalde activiteiten als ordenen, optellen, aftrekken, delen etc. Let wel: het niveau van het algebraïsche denken verschilt wezenlijk van alle concrete ervaringen: maar zonder deze ervaringen zou dat denkniveau niet bestaan.

Ook de logica zouden wij van deze beschouwingen niet willen uitsluiten. Logische begrippen als 'iets', 'identiteit', 'niet-identiteit', 'overeenkomst', 'niet-overeenkomst', 'kenmerk', 'relatie', 'verband' enz. wortelen in ons concreet omgaan met zijnden. De elementaire logische regels danken hun dwingende kracht aan onze habituele kennis aangaande de identiteit, de eenheid, de

innerlijke onverdeeltheid van het zijnde en zijn verschillend-zijn van andere zijnden. M.a.w. de logische evidenties steunen op een zekere impliciete ervaring aangaande het zijnde als zijnde.¹

255

Het is trouwens onmogelijk de grens tussen formele denkevidenties en intuïtieve evidenties scherp te trekken. (Vandaar Husserl's theorie der 'categoriale aanschouwing'.²) Het element der ervaring speelt ook bij de eerstgenoemde een rol.

Hoe komt het, dat wij zonder meer begrijpen, dat er van twee tijdstippen één vroeger is en één later? Dat er van drie verschillende intensiteiten één de middelste is? Waarom zien wij direct in, dat de vader-zoon-relatie asymmetrisch, de broer-broer-relatie symmetrisch is?

Blijkbaar omdat deze evidenties - in tegenstelling tot de meeste wiskundige en meetkundige inzichten - meer rechtstreeks verband houden met onze ervaring.

Hieraan moeten wij nog een opmerking toevoegen. - Ons betoog lijkt onzinnig, wanneer men in de plaats van het fenomenologische het empiristische ervaringsbegrip zet. Volgens het empirisme bestaat de ervaring daarin, dat de zintuigelijke organen van een levend wezen aangedaan worden. Zij is een opeenvolging van zintuigelijke indrukken, die, qua indrukken, alle essentieel gelijk zijn en alle even zinledig. De ervaring, waarover de empirist spreekt, is een bijzonder mechanisme, waardoor de 'buitenwereld' op een organisme inwerkt. - Als fenomenologen daarentegen noemen we onze oorspronkelijke toewending tot de zijnden, voor zover ze tot kennis leidt, ervaring. Ervaring is voor ons het noodzakelijke begin der bewustwording; het denken in begrippen en categorieën beschouwen we als de voortzetting van dezelfde primaire toewending op een essentieel hoger niveau. De ervaring is dus geen zinloos gebeuren. Zij verzekert immers de eerste oriëntering van het kennende wezen in zijn Umwelt; zij vormt op een hoger niveau de grondslag voor het denkende duiden der wereld. Indien men van *dit* ervaringsbegrip uitgaat, dan is het mogelijk het verband tussen ervaring en evidentie in te zien.

256

Laten wij voorlopig vaststellen, dat *iedere evidentie aan het resultaat van bepaalde ervaringen beantwoordt*; de formeel-logische en mathematische evidenties door het medium van een idealiserend denken heen, de intuïtieve evidenties op de meest rechtstreekse wijze.

Wanneer de verhoudingen zo liggen, kunnen wij in het vervolg onze aandacht op de intuïtieve evidenties concentreren. Zij vormen immers de voedingsbodem, waaruit de formele evidenties opbloeien. Indien het waar is, dat de boventijdelijke geldigheid van alle aanschouwelijke evidenties in twijfel moet worden getrokken, dan is ook de grondslag, waarop de formele evidenties berusten, aan het wankelen gebracht.

Blijft de vraag: *wat is een intuïtieve evidentie?*

Wij hebben zojuist de overdreven voorstelling ervan, die Husserl in de 'Logische Untersuchungen' had gegeven, aan een kritiek onderworpen. Er bestaat naar onze mening voor de mens geen integrale intuïtieve 'Selbstgegebenheit'. Het is nu zaak de inhoud van het begrip 'evidentie' op een zodanige manier te omschrijven, dat het verenigbaar is met het dialectische karakter van de menselijke ervaring.

ERVARING, INTUÏTIE, EVIDENTIE

256

'Iedere evidentie beantwoordt aan het resultaat van bepaalde ervaringen'. Daarmee is reeds gezegd, dat niet iedere ervaring tot evidente kennis leidt. Terwijl ik b.v. een landschap, een sociale verhouding, een taal leer kennen, doe ik ervaringen op. Ik beweeg me al tastende van de ene partiële waarneming naar de andere, van het ene fragmentaire inzicht naar het andere. Mijn exploratietocht zal slechts in het meest gunstige geval tot het verwerven van een evident inzicht leiden. Waarom? Het door ons gebruikte woord 'resultaat' bevat dienaangaande een zekere vingerwijzing. Van een resultaat spreken we op het gebied van de kennis slechts dan, wanneer de verschillende kenintenties tot een overeenstemmende synthese geleid hebben. Zolang ik b.v. in twijfel ben, of een uitgegraven voorwerp een wapen is of een sieraad, is mijn drang naar kennis onbevredigd, hoe zeker ik overigens moge zijn aangaande de vorm en de kleur van het ding - Ik zal in een dergelijke situatie de argumenten voor de ene en de andere opvatting tegen elkaar afwegen en niet beweren dat het ding zelf mij gegeven is.

257

Verder moet, om van een ken-resultaat te kunnen spreken, de exploratietocht tot een relatief definitief eind gekomen zijn. Hij moet tot een duidelijk en onbelemmerd inzicht geleid hebben. Slechts dan doet zich het fenomeen van het 'Erfüllungsbewusstsein' (Husserl) voor.

Waar dus de gegevens van de partiële ervaringen onderling overeenstemmen, zodat zij tot één onmiddellijk inzicht samengebundeld kunnen worden; waar verder alle kenintenties op een relatief definitieve wijze bevredigd zijn en de verkennende activiteit tot een relatieve stilstand, een 'quietatio' is gekomen, daar kunnen wij het resultaat een *aanschouwing of intuïtie* noemen.

De aanschouwing of intuïtie kan dus volgens onze terminologie het resultaat zijn van een 'zien' (waarnemen), alsmede van een onmiddellijk 'inzien'. Het intuïtief inzicht b.v., dat het uitgegraven voorwerp een wapen is, berust onder andere op waarnemingen, maar het is geen waarneming. Typerend is, dat de kennende ervan overtuigd is, dat het voorwerp dat is, waarvoor hij het aanziet. Daarom gaat hij ook niet tot kritische reflectie op het verkregen resultaat over.¹

Is nu de aanschouwing reeds een evidentie? De evidentie is volgens een uitspraak van Husserl 'die volle Übereinstimmung zwischen Gemeintem und Gegebenem als solchen'.²

Hoe kan de mens echter weten wat zijn medemens meent? Ja, hoe kan hij zelf weten, wat hij precies bedoelt?

Om de door Husserl geëiste overeenstemming te verwezenlijken moet het 'Gemeinte' manifest gemaakt worden. Dit kan alleen gebeuren door middel van de *taal*.

De verwoording van het intuïtief inzicht is derhalve geen toevoegsel. Hetgeen aanschouwd werd, moet door middel van tekens uitgedrukt worden, anders is er van evidentie - in letterlijke zin - 'geen sprake'. - Dit komt overeen met de inzichten van de moderne wijsgerige antropologie.

Op het specifiek menselijke niveau wordt de exploratie beëindigd met en bekroond door het typische 'Zo is het'.

257-258

Daardoor verschilt het menselijke 'Erfüllungsbewusstsein' essentieel van het 'Aha-Erlebnis', zoals dit bij hogere dieren werd geobserveerd. Op het menselijke niveau wordt de identificatie van het 'Gegebene' met het 'Gemeinte' gerealiseerd dankzij een identificatie van het aanschouwde met hetgeen in het woord openbaar werd gemaakt. Slechts dan kunnen wij met Husserl gewagen van een 'ervaring van de waarheid'.

Op twee manieren kan nu het 'evidente gegeven' ophouden evident te zijn.

De 'breuk' kan, om te beginnen, plaats hebben op het niveau van het waarnemende leven. Hoe dit mogelijk is blijkt uit onze voorafgaande analyses. Het menselijke kennen en handelen heeft een dialectisch karakter, de menselijke ervaring is essentieel onaf. Het resultaat van deze ervaring is derhalve steeds en noodzakelijkerwijze onvolledig. Het is dan zeer wel mogelijk, dat partiële ervaringsgegevens, die relatief volledig schenen te zijn, op een gegeven ogenblik een leemte blijken te vertonen - een leemte, die later op de meest onverwachte wijze wordt gevuld. Wij kennen alle dergelijke verrassende wendingen, waardoor het vermeende ken-resultaat tot uitgangspunt van nieuwe exploratietochten wordt gedegradeerd. Het ding blijkt daarbij - in letterlijke en in figuurlijke zin - 'zijden' te hebben, waarvan wij het bestaan zelfs niet vermoedden. Wat b.v. een inham leek te zijn, ontpopt zich als een zee-straat, het vaste land is in werkelijkheid een eiland, de kleur, die wij na grondig bekijken als 'groen' hebben bestempeld, blijkt 'blauw' te zijn. Geen naïeve aanschouwing kan er aanspraak op maken volledig en voltooid te zijn.

De tweede mogelijkheid, dat een evidentie aan het wankelen wordt gebracht, houdt verband met de noodzakelijkheid het aanschouwde in de taal uit te drukken. Het waargenomene moet door de waarnemer aangeduid worden door middel van intersubjectief verstaanbare klanksymbolen, die beantwoorden aan intersubjectief geldige begrippen. Deze akt van benoemen wordt dan uiteraard opgenomen in de dialoog der waarheid zoekers en aan een intersubjectieve kritiek onderworpen. - Denken wij nogmaals aan het geval van Columbus.

258-259

Uit de gedachtewisseling onder de zeevaarders, ontdekkingsreizigers en aardrijkskundigen bleek, dat datgene wat Columbus hardnekkig 'Westindië' bleef noemen, in werkelijkheid Centraal- en Zuidamerika was. Dit betekende allerminst, dat Columbus niets gezien en niets ontdekt had. De overeenstemming echter tussen het aanschouwde en het bedoelde was niet bereikt. Hetgeen voor Columbus een evidentie was, ontpopte zich als een geniale vergissing.

259

De door ons aangeduide twee mogelijkheden, waardoor het op grond van een aanschouwing geformuleerd evident inzicht later twijfelachtig kan worden, zijn steeds en overal aanwezig. Iedere beschrijving van het menselijke kenleven

moet rekening houden met een eventueel falen van de intuïtie - Wat betekent dit in filosofisch opzicht.

Dit betekent dat wij aan het eind zijn gekomen van iedere uitsluitend op intuïtie berustende filosofie der waarheid.

Op dit punt beland moeten wij ofwel ophouden te spreken van boventijdelijke waarheid - en dit zou de weg zijn van het historicisme-relativisme - of wij moeten het naïeve intuïtionisme opgeven. Dit is de ware portée van Merleau-Ponty's kritiek.

Het relativisme blijkt bij nader toezien onfenomenologisch te zijn. Er zijn fenomenen aanwijsbaar, die op relativistische grondslag niet verklaard kunnen worden. Immers ondanks alle onderlinge historische, culturele en sociale verschillen begrijpen de mensen elkaar, wanneer zij het hebben over hun meest fundamentele ervaringen, ervaringen aangaande de tijd, de ruimte, het lichaam, de seksualiteit, de dood, de zedelijkheid etc. De mensen verstaan elkaar, ook al zijn er secundaire verschillen aanwijsbaar met betrekking tot de bijzondere wijze waarop b.v. het lichaam, de tijd of de dood ervaren worden. Deze secundaire misverstanden kunnen zich slechts op de basis van een oorspronkelijk verstaan ontwikkelen. Zij kunnen natuurlijk ook slechts op deze basis opgehelderd worden! Er kunnen daarom evidenties ontdekt en evidente uitspraken geformuleerd worden, die betrekking hebben op die algemene en noodzakelijke ervaringen. Daartoe is het echter niet voldoende 'goed toe te kijken'.

Wij menen derhalve voor het tweede alternatief te moeten opteren. Het lijkt ons mogelijk de leer van de evidenties van haar filosofisch simplisme te ontdoen. Het blijkt namelijk, dat hetzelfde dialectische beginsel, dat zo een vernietigende uitwerking heeft op alle naïeve evidenties, zelf een bron kan worden van evidenties behorend tot een hoger niveau.

De wijze, waarop wij de relativistische aporie kunnen overwinnen, willen wij anticiperend aanduiden als volgt:

259

Iedere evidentie kan in de loop van de sprakeloze, dan wel gesproken dialectiek in een niet-evidentie veranderen - behalve die evidenties die onmiddellijk betrekking hebben op het zijn van de dialectiek zelf.

Immers hoe de dialectiek ook moge verlopen, zij blijft dialectiek. De rechtstreeks hierop betrekking hebbende evidenties zijn evidenties van een hogere digniteit.

In hen zijn de resultaten der intuïtieve ervaring niet vernietigd, maar opgeheven. Volgens onze overtuiging moet de fenomenologische wijsbegeerte essentieel op oerevidenties steunen.

OEREVIDENTIES

260

Deze principiële overwegingen zeggen op zichzelf niet veel. De vraag dringt zich op: *wat zijn oerevidenties?* Wat verstaan we onder klaarblijkelijkheden, die rechtstreeks op het zijn van de dialectiek betrekking hebben? Daarvan hangt alles af.

Wij mogen in dit verband herinneren aan wat zojuist met betrekking tot het fenomenologisch begrip der dialectiek werd betoogd.¹ Daaruit blijkt, dat het 'zijn van de dialectiek' voor ons niet de beweging van Het Denken is, dat al denkende zijn eigen tegenstellingen te boven komt. *Het denken* geldt voor ons niet als een fenomeen. Wij hebben het over *het concrete zijn van de dialectiek*.

Omdat het concreet is, omvat het mijn zijn en mijn ervarend-handelend samenspel met de dingen en wezens; het heeft betrekking op Mij en U en Onze noodzakelijke samenspraak; het sluit de pogingen in van een Wij zich in een raadselachtige wereld te oriënteren. M.a.w. de dialectiek is voor ons niet de immanente ontwikkeling van een onmenselijk Bewustzijn, maar de inspanning van onderling verbonden existentie om de zin van hun bestaan te ontdekken.

Welnu, alles wat rechtstreeks verband houdt met deze concrete dialectiek, is oerevident. Oerevident is de existentie van mij, die de existentie van U en van Ons insluit; oerevident is mijn uitstaan naar U en naar Ons en langs U en Ons om naar de dingen en wezens van onze Umwelt; oerevident zijn het teken en de taal waardoor ik mijn ervaringen als ervaringen doe bestaan - voor U, voor ons, maar primair voor mijzelf. Tot de oerevidente fenomenen behoort mijn lichaam, zonder hetwelk ik geen zin kan ontdekken en geen betekenissen kan ontwerpen; daartoe behoren ruimte en tijd, zoals ze door mijn lichamelijk en psychisch-zijn worden onthuld; daartoe behoren mijn pogingen om het zinvolle te realiseren op het gebied van de kennis, de zedelijkheid, de cultuur en de godsdienst; de specifiek menselijke emoties, die uit de persoonlijke, ethische, esthetische en godsdienstige existentie opbloeien, houden daarmee innig verband. Tot de concrete dialectiek moet de wereld gerekend worden als de horizon van al het zinvolle-voor-mij.

Deze vluchtige exemplificatie - die uiteraard onvolledig is - heeft niets verrassends. In feite hebben we hier onder de titel 'oerevidentie' gebieden van menselijke ervaring opgesomd, die van ouds voorwerp waren van fenomenologisch onderzoek. De fenomenologie van de persoonlijke existentie en van de coëxistentie, van het teken en de taal, van het lichaam, van de waarneming en lichamelijke beweging in de ruimte, van de oorspronkelijke beleving van de tijd, van de zedelijke, esthetische, mythische, godsdienstige beleving, vormen en vormen nog steeds de geliefkoosde themata van drie generaties van fenomenologen. Hierin zien wij een argument voor de juistheid van onze principiële overwegingen. Deze themata zijn blijkbaar niet toevallig gekozen. Overal, waar oerevidenties ontdekt kunnen worden, kan de fenomenologische wijsgeer waardevol werk verrichten. Daar, waar geen oerevidenties aanwijsbaar zijn, begeeft zich de fenomenologische wijsgeer op het gebied van de empirie. Hierover later nog meer.

261

Eén ding staat nu reeds vast: *oerevidenties zijn beperkt in aantal.*

Immers oerevidenties zijn inzichten in de elementaire structuur van de existentiële dialectiek, voor zover ze ongeacht de historische, culturele en sociale situatie steeds en overal dezelfde is. Dergelijke inzichten zijn uiteraard schaars en zij hebben een vrij algemeen karakter. Dit is de prijs die de fenomenologische wijsgeer moet betalen voor het fundamenteel karakter van zijn inzichten.

OPHEFFING DER NATUURLIJKE EVIDENTIES DOOR MIDDEL VAN DE DIALECTIEK

Onze zienswijze staat bloot aan een ernstige objectie; deze zou bondig geformuleerd kunnen worden als volgt. Toegegeven dat er zoiets bestaat als een elementaire structuur der existentiële dialectiek. Aangezien deze structuur noodzakelijk is en algemeen, is ze ook overal aanwijsbaar. Toch zijn er evidenties, die er rechtstreeks en andere die er onrechtstreeks betrekking op hebben. Slechts de eerstgenoemde zijn oerevidenties.

Volgens welk criterium kunnen de oerevidenties van de naïeve evidenties onderscheiden worden?

Hoe weet de fenomenoloog welke inzichten in filosofisch opzicht fundamenteel zijn?

Op de 'algemene mening', het 'gezond verstand', de 'rotsvaste overtuiging' moogt U daarbij niet steunen; deze blijven gevangen in de naïveteit van wat U de 'natuurlijke instelling' noemt.¹

261

- Over het algemeen zullen mensen geneigd zijn hetzij vaak voorkomende, hetzij zeer indrukwekkende ervaringen als fundamenteel te beschouwen. In een patriarchaal gestructureerde maatschappij is, zoals U zelf hebt betoogd, het gezag van de man en vader 'evident', want het is het gewone dat overal teruggevonden wordt. Maar ook het ongewone en indrukwekkende kan de schijn van een evidentie in het leven roepen. Denken wij b.v. aan het wereldbeeld van een verliefde. Hij zal maar al te zeer geneigd zijn op zijn amoureuze ervaring het modewoord 'existentieel' toe te passen. Met deze ervaring is een spontane evidentie onverbrekelijk verbonden: die aangaande de aantrekkelijkheid van het door hem beminde wezen. Alle overige inzichten groeperen zich op natuurlijke wijze rond deze centrale klaarlijkheid. Dit is juist kenmerkend voor het wereldbeeld van de verliefde. Voor de verliefde is de bekoorlijkheid van het vereerde wezen klaarlijklijker dan de juistheid van de stelling van Pythagoras.

262

Hoe nu te bewijzen, dat deze emotionele evidentie geen oerevidentie is?

Hier schuilt inderdaad een ernstige moeilijkheid. Het komt ons voor, dat de fenomenologen - met uitzondering van de oudere Husserl - haar hebben onderschat.¹ Wat hier bereikt moet worden is een stelselmatige opheffing van de natuurlijke evidenties. Hiervoor is inderdaad een bijzondere methode vereist, en wel een filosofische methode.

Twee belangrijke preliminaire vragen moeten eerst gesteld worden:

- i. hoe kan een filosoof algemeenheid en noodzakelijkheid ontdekken; en:
- ii. hoe verhouden zich deze beide wezenskenmerken van filosofische uitspraken tot elkaar?

Nu is duidelijk, dat noodzakelijkheid niet uit de - empiristisch opgevatte - algemeenheid kan voortvloeien. Immers de voorwetenschappelijke noch de wetenschappelijke inductie leidt tot dwingende conclusies.

Het omgekeerde is waar.

De algemeenheid, waarover de filosoof spreekt, vloeit uit de noodzakelijkheid voort. Let wel, het gaat hier niet alleen om denknoodzakelijkheid, maar om een 'existentiële' noodzakelijkheid.

Hoe kan de wijsgeer haar ontdekken en laten zien?

262

Het principiële antwoord zal luiden: langs de weg van de dialectiek, d.w.z. door het systematisch kiezen en opheffen van beperkende horizons.

De beperkte geldigheid van de spontane evidenties kan echter niet door één denkoperatie aangetoond, de geborneerdheid van de 'natuurlijke instelling' niet in één slag tenietgedaan worden.

De vruchtbare methode zal veeleer daarin bestaan ten opzichte van iedere ervarings-evidentie de spontane toestemming te suspenderen en eerst het tegenstrijdige oordeel te formuleren.

263

M.a.w. de geldigheid van de natuurlijke thesis moet getoetst worden aan de geldigheid der 'onnatuurlijke' antithesis.

Wanneer de inhoud van de thesis door de antithesis niet aangetast, beperkt, gecorrigeerd, maar bevestigd wordt, dan geldt de thesis noodzakelijkerwijze.

Dan hebben wij te doen met een oerevidentie.

Is daarentegen de antithesis niet alleen denkbaar maar ook 'leefbaar' en 'existeerbaar', dan is de thesis ipso facto beperkt. Zij kan dan geen aanspraak meer maken op noodzakelijke geldigheid.

Let wel: logisch gesproken is de antithesis steeds denkbaar, wanneer de thesis zinvol was. Maar in geval der oerevidentie leidt het formuleren van de antithesis tot het opduiken van precies dezelfde klaarblijkelijke inhoud. Wij zeggen: dezelfde *inhoud*, want er is wel degelijk vooruitgang van kennis te bespeuren.

De thesis is een natuurlijke evidentie. De 'onnatuurlijke' antithesis is een bewuste poging de geldigheid der spontane evidentie aan te tasten. Deze poging heeft tot resultaat een - meestal impliciete - bevestiging van de thesis.

De synthesis is inhoudelijk gelijk aan de thesis, maar gezuiverd van filosofische naïveteit.

In deze zin spreken wij van een 'opheffing' der thesis; want, zoals Hegel terecht heeft opgemerkt: de negatie van de negatie is niet hetzelfde als de oorspronkelijke affirmatie.

Laten wij dit door middel van een drietal voorbeelden toelichten.

Op grond van een spontane intuïtie beweer ik, dat ik het vermogen heb te reflecteren. De antithesis: 'Ik ben niet in staat te reflecteren', is een zinvol logisch oordeel. Er is geen sprake van, dat deze stelling ondenkbaar zou zijn. Terwijl ik echter de antithesis in concreto denk en uitspreek, reflecteer ik op mijn eigen keninhouden. Ik bevestig dus op impliciete, niet-uitdrukkelijke wijze dat, wat ik heb willen ontkennen.

De antithesis is wel denkbaar, maar niet 'leefbaar'.

Vandaar dat de evidentie aangaande mijn kunnen-reflecteren inderdaad betrekking heeft op een structuur van mijn ervaring. Het daaraan beantwoordende evidente oordeel is noodzakelijkerwijze waar.

Wij hebben voorts herhaaldelijk gesproken over de wereld als de horizon van alles wat zinvol voor mij is. De onnatuurlijke antithesis, volgens welke het fenomeen der wereld slechts schijn is, is van logisch standpunt aanvaardbaar en verdedigbaar.

263

De geschiedenis der wijsbegeerte bewijst dit afdoende. Terwijl ik echter twee oordelen formuleer, het een na het ander, voltrek ik daden in de tijd.

Het éne oordeel is daarbij het andere niet; zij co-existeren, zij staan in een bepaalde relatie tot elkaar.

Hoe noem ik nu datgene, 'waarin' mijn beide oordeelsakten en de aan hen beantwoordende oordelen bestaan en in wederzijdse verhoudingen tot elkaar staan?

264

Wittgenstein's begrip 'logische ruimte' is hier blijkbaar ontoereikend. Daarbij komt nog dat ik twee contraire oordelen heb geformuleerd. Deze tegenstrijdigheid lijkt mij ongerijmd. Ik zou een der beide oordelen uit de wereld willen verbannen, om tot één zinvolle uitspraak te komen. Waarom? Omdat de wereld de horizon is van het zinvolle-voor-mij en omdat ik met deze horizon stilzwijgend rekening houdt.

De antithesis, dat het fenomeen van de wereld slechts schijn is, is blijkbaar in strijd met mijn concrete wijze van bestaan. Zij leidt tot de affirmatie van dezelfde, maar nu wijsgerig verdiepte evidentie, die vatbaar is voor een metafysische duiding.

Is de spontane evidentie geen oerevidentie, dan wordt ze door de antithesis eenvoudig gecorrigeerd.

Dankzij het feit, dat b.v. de inham een zeestraat, het vasteland een eiland, de groen-nuance blauw blijken te zijn, verander, wijzig ik mijn kennend en handelend omgaan met de betrokken dingen. Mijn omgang er mee wordt echter niet essentieel gewijzigd, laat staan onmogelijk gemaakt.

De antithesis is dus in ieder geval 'existeerbaar'. Wij zeggen 'existeerbaar' en niet 'definitief waar', want het is denkbaar, dat de nieuwe ervaringsoordelen op hun beurt gecorrigeerd dienen te worden. Wij hebben door middel van onze dialectische methode slechts één ding aangetoond: dat de bovenvermelde spontane evidenties geen oerevidenties zijn. Zij vloeien wel voort uit mijn dialectische omgang met andere zijnden, maar ze hebben geen betrekking op de dialectiek zelf.

Denken wij voorts aan de 'rotsvaste overtuiging' van de verliefde, dat het beminde wezen het toppunt is van menselijke schoonheid. Ook een dergelijke emotionele overtuiging berust op een spontane evidentie. De verliefde ziet de beminde persoon onmiddellijk als innemend, bevallig, aantrekkelijk. En nogmaals: alle distincties, die men tussen 'zien' en 'zien als', tussen 'percipiëren' en 'appercepiëren' zou kunnen introduceren, beantwoorden niet aan zijn primaire beleving. Toch is deze spontane evidentie niet algemeen en noodzakelijkerwijze evident, Zelfs niet voor de verliefde zelf. De antithesis, waarnaar de beminde niet het schoonste menselijke wezen zou zijn, is, zoals hij weet, niet alleen denkbaar, maar ook 'leefbaar'. Immers zijn medesubjecten zijn zeer wel in staat op consequente wijze overeenkomstig deze antithesis te bestaan.

264

Let wel, wij beweren niet, dat emotionele opvattingen voor het kennen waar-deloos zouden zijn. Wij eisen alleen, dat *alle* spontane evidenties - en de emotionele zijn inderdaad bij uitstek spontaan - aan een dialectische kritiek onderworpen worden, om te achterhalen of ze al dan niet oerevident zijn.

Wij menen voorts, dat de eerste taak van de fenomenologische wijsgeer daarin bestaat, op grond van oerevidente inzichten de elementaire structuren der existentie en coëxistentie bloot te leggen.

265

Onze beschrijving van het systematisch uitzeven der natuurlijke evidenties vertoont een eigenaardigheid. Immers het object van dit kritisch onderzoek is het omgaan van de mens met personen en dingen en dus zijn sprakeloze, dan wel verbale dialectiek. De methode van ons kritisch zuiveringsproces werd eveneens 'dialectisch' genoemd. Is dit een terminologische coïncidentie? En zo ja, werkt ze niet verwarrend?

In werkelijkheid is hier geen sprake van een terminologische gril. Immers het filosoferen is, zoals wij altijd hebben beklemtoond, ondenkbaar zonder de innerlijke dan wel uiterlijke dialoog en dus zonder dialectiek.¹ Het is waar dat de dialectiek van de wijsgeer tot een allerhoogst niveau behoort; door haar wordt het ervarende en handelende omgaan-met... en ook het wetenschappelijk omgaan-met... niet vernietigd, maar opgeheven.

Dit neemt niet weg, dat iedere concrete akt van filosoferen deel uitmaakt van *de* menselijke dialectiek. Dankzij dit feit wordt iedere antithesis, die in strijd is met het zijn der dialectiek, door de concrete daad van filosoferen als niet 'existeerbaar' ontmaskerd. Om dezelfde reden blijkt ook in het filosoferen zelf, welke evidenties algemeen en noodzakelijk betrekking hebben op het zijn der dialectiek en welke dit karakter van noodzakelijkheid missen. Daaraan ontleent de zojuist geschetste methode, om de slechts-natuurlijke evidenties uit de filosofische discursus te elimineren, haar kracht.

CONCLUSIE

265

Wij zijn nu voldoende voorbereid om de vraag te beantwoorden, waarin voor ons het wezen van de fenomenologie bestaat. Onder fenomenologie verstaan wij een filosofie, die de menselijke existentie in haar dialectische verbondenheid met andere zijnden beschrijft en duidt.

De fenomenologische wijsgeer gaat daarbij uit van zichzelf, van een analyse en een hermeneutica van zijn existentie en van zijn oorspronkelijk aangewezen-zijn op andere existenties. Evidenties die daarop betrekking hebben, zijn allereerst spontane ervarings-evidenties. Fenomenologische wijsbegeerte is echter slechts dan mogelijk, wanneer de filosoof erin slaagt, algemene en noodzakelijke structuren der ervaring aan te wijzen, die zijn existentie als menselijke, bewuste,

vrije, persoonlijke, lichamelijke, sociale, historische kenmerken; slechts dan hebben zijn beschrijvingen in de Ik-vorm filosofische draagwijdte.

M.a.w. de fenomenoloog erkent de methodologische eis van Merleau-Ponty als gerechtvaardigd, dat de mens op grond van zijn ervaringen gedefinieerd moet worden.¹ Dit betekent echter niet, dat hij bij zijn wezensbeschrijving van de mens en het menselijke zonder meer kan steunen op willekeurige ervaringsevidenties.

In de fenomenologie gaat het veeleer om het blootleggen van algemene en noodzakelijke structuren der ervaring.

Het middel daartoe zien wij in het methodisch-kritisch zeven der natuurlijke evidenties. Het leidt tot de ontdekking van oerevidenties, die rechtstreeks betrekking hebben op dergelijke structuren. De analyses van de fenomenologische wijsgeer onderscheiden zich van empirische of artistieke beschrijvingen, doordat ze de ontdekking van evidenties beogen, waarvan het noodzakelijke karakter aangetoond kan worden. Zodoende komt de fenomenoloog ertoe de meest algemene trekken van de existentie en van het samenspel der existenties op verschillende niveaus en gebieden te schetsen.

- Fenomenologie, zoals wij haar zien, is wijsheid aangaande de menselijke existentie. Zij is geen strenge wetenschap, maar een strenge filosofie.

De fenomenologische wijsgeer heft alle natuurlijke evidenties op, ook die aangaande het vanzelfsprekende voorhanden-zijn der wereld. Doordat hij dit naïeve geloof in de wereld in een filosofisch inzicht wil veranderen, is hij tevens verplicht haar te duiden.

De fenomenologische wijsgeer stelt de vraag naar de zin van de wereld en naar de zin van het zijn in de wereld. Aangezien hij reeds door het stellen van deze vraag over de universele horizon der wereld heen uitdenkt, is hij onder alle filosofen het minst gevangen in deze horizon. Het bekende woord van Ludwig Binswanger: 'In der Welt - über die Welt hinaus' is typerend voor zijn geestelijke houding. Zo komt het, dat de fenomenologische wijsbegeerte als vanzelf *kan* uitmonden in een metafysica.

266

III. OP DE GRENS VAN WIJSGERIGE EN EMPIRISCHE MENS KUNDE

BIJDRAGE VAN DE FENOMENOLOGIE TOT DE EMPIRISCHE MENS KUNDE 267

Uit het voorafgaande is reeds enigermate gebleken, waarin naar onze overtuiging de bijdrage van de fenomenologische wijsgeer tot de empirische menskunde kan bestaan. De fenomenoloog gaat uit van de gedachte, dat de menselijke ervaring een zinvolle structuur vertoont. Hij zal trachten in de veelvoud en veelvormigheid der belevingen deze structuur bloot te leggen en te beschrijven. Hij beschikt hiervoor over een eigen analytisch-explicerende methode, die essentieel verschilt van de wetenschappelijke inductie. Hij bezit ook in de dialectiek een middel om de algemeen geldigheid en noodzakelijkheid van zijn wezensbeschrijvingen aan te tonen. Door een grondstructuur van de menselijke ervaring te onthullen, levert hij het geraamte voor het empirisch onderzoek.

Hij draagt tot het 'Selbstverstandnis' ervan bij. De fenomenologische wijsgeer kan - zij het in algemene termen - zeggen in welke dimensie van begrijpelijkheid de verschijnselen thuishoren. Daarom kan hij een geschikt gesprekspartner zijn voor de beoefenaars van de empirische menskunde: voor de historicus, de cultuurhistoricus, de godsdiensthistoricus, de antropoloog, de socioloog, de psycholoog en de psychiater. Niet *ondanks* maar *op grond van* zijn onafhankelijkheid als denker, kan hij uitdiepend, oriënterend en interpreterend optreden.

Hij volgt daarbij een beginsel, dat een negatief en een positief aspect vertoont. Negatief kan het geformuleerd worden als volgt. De fenomenologische wijsgeer zal niet pogen steunende op de resultaten der wetenschappelijke inductie de mens en de wereld te verklaren, want de mens en zijn wereld zijn in alle wetenschappelijke theorieën impliciete voorondersteld. Daar staat het positief beginsel tegenover. De fenomenologische wijsgeer zal ernaar streven om *uitgaande van het mens-zijn-in-de-wereld alle menselijke bestaansvormen - ook de wetenschapsbeoefenende bestaansvorm - filosofisch te duiden.*

Hierdoor verschilt de houding van de fenomenoloog aanmerkelijk van die der vertegenwoordigers van de meeste andere filosofische stromingen.¹

Daarmee is echter nog niet alles gezegd. De fenomenoloog, zo hebben wij vastgesteld, kan dankzij zijn fenomenologische methoden een geraamte leveren aan de empiricus, die weten wil, waarop zijn feiten doelen. Wanneer wij echter de werken bestuderen van vooraanstaande fenomenologen, dan hebben wij allerminst de indruk, dat ze geraamten beschrijven. Zij voeren veeleer levende groepen en typen ten tonele alsmede theoretische, praktische, ethische en artistieke werkelijkheden, door mensen in bepaalde situaties tot stand gebracht. Wanneer de fenomenoloog zich inderdaad zou beperken tot het blootleggen van oerevidente ervaringsstructuren, dan zou het resultaat een uiterst abstracte wijsbegeerte zijn, die nauwelijks voor een wijsgerige antropologie zou kunnen doorgaan. In feite kan men geen van de grote fenomenologen dit verwijt maken. Voor Scheler, Merleau-Ponty, Buytendijk, Plessner, Ricoeur is dit zonder meer duidelijk. Nemen wij het geval van de relatief abstracte denker Husserl. In zijn bekende Weense lezing vergelijkt Husserl o.a. het geestelijke ethos van Europa met dat van Indië.¹ Men vraagt zich af hoe iets dergelijks mogelijk is, wanneer fenomenologie *niets anders* is dan het ontvouwen van de fundamentele structuren der intentionaliteit. Hoe weet de wijsgeer Husserl überhaupt, dat er zoiets bestaat als een oud-Indische cultuur? Met welk recht introduceert hij, de streng-methodische filosoof, een dergelijke notie in zijn wijsgerige discours? Terwijl het toch anderzijds duidelijk is, dat deze en andere historische beschouwingen aan de lezing van Husserl karakter en leven geven.

Eén ding is zeker: Husserl ontleent het begrip 'oud-Indische cultuur' aan de wetenschap der geschiedenis; en hij doet dit zonder de minste aarzeling. Zonder bedenken maakt hij gebruik van vaststaande gegevens der empirie. Aangezien Husserl erom bekend staat in methodologische vragen gewetensvol, ja bijna scrupuleus te zijn, moet er een reden zijn voor deze schijnbare zorgeloosheid. De reden is ook gemakkelijk aanwijsbaar. Husserl maakt dankbaar gebruik van de resultaten van het empirisch onderzoek, nadat hij het wezen van de empirie filosofisch doorlicht heeft. De historische data zijn voor hem geen laatste gegevens, zoals Sartre polemisch zou kunnen opmerken;¹ ze zijn de noëmata van bepaalde noëtische prestaties die Husserl in een ander verband heeft geanalyseerd. Zij vormen voor Husserl geen uitgangspunt, geen basis, geen vooronderstelling; wel echter dienen ze tot nuancering, verrijking en verduidelijking van zijn betoog.

Dit laatste is nu - ook van filosofisch standpunt - niet onbelangrijk. Het oerevident inzicht in de structuren der ervaring zou voor de wijsgeer steriel blijven, indien hij het niet zou kunnen toepassen op de gegevens van de geschiedenis, de sociologie, de antropologie, ook al zijn deze gegevens niet oerevident. - Men kan natuurlijk opwerpen, dat hieraan een gevaar verbonden is. Het is denkbaar, dat het empirische gegeven, waarop de wijsgeer zijn beginselen toepast, ten gevolge van latere onderzoekingen als onvolledig en onzeker bestempeld moet worden. Het zij ons vergund deze objectie niet al te ernstig te nemen. In feite hebben alle grote denkers van Aristoteles tot Bergson dit risico aanvaard. Ons weten aangaande de onvolledigheid van de psychologische inzichten van Aristoteles en van de biologische kennis van Bergson doet dan ook geen afbreuk aan onze achting voor hun wijsgerige prestatie. De filosoof is ongetwijfeld gerechtigd zijn beginselen toe te passen op die resultaten van empirisch onderzoek, die hij in zijn tijd als vaststaand kan en moet beschouwen.

Het inzicht in de oerevidente structuren der ervaring is dus voor de fenomenologische wijsgeer een *uitgangspunt*. Het is nochtans duidelijk, dat de wijsgeer, wanneer hij zich mengt in het gesprek der waarheid zoekers, zich tot de empirici van zijn tijd zal moeten wenden. En men zou de wetten van de dialectiek misskennen, indien men meende, dat de filosoof van dit gesprek niet de weerslag ondervindt. Het kan niet anders of hij zal zich in deze dialoog van zijn uitgangspunt verwijderen. Dan pas zal blijken of zijn fundamentele inzichten vruchtbaar zijn; dan pas wordt de bruikbaarheid van zijn beginselen getoetst; dan pas kan een wijsgerige antropologie geconcipeerd worden, die een spiegel is, waarin levende mensen en groepen van mensen zichzelf herkennen.

Welke conclusie moeten wij hieruit trekken?

Een eerste conclusie is zeer eenvoudig. De wijsgeer kan niet van de resultaten der ervaringswetenschappen gebruik maken en tevens de wetenschappelijke empirie bespotten. Sartre b.v. die - o.a. in zijn Baudelaire-studie - een beroep doet op de objectieve data der literatuurgeschiedenis, heeft niet het recht te polemiseren tegen 'la pensée objectieve'.² Hij zou veeleer ruitelijk moeten erkennen, dat hij ruimschoots gebruik maakt van de gegevens der 'tweede objectiviteit'.

Dit 'argumentum ad hominem' - dat gemakkelijk ook op andere anti-sciëntistische auteurs toegepast zou kunnen worden - mist, zoals al dergelijke argumenten, de nodige filosofische draagwijdte. Het werkt niet verhelderend in wijsgerig opzicht. Het lijkt ons daarom nodig de verdergaande consequenties van onze zienswijze na te gaan te meer daar deze bloot staat aan principiële kritiek. Radicale existentiële filosofen zullen niet nalaten de volgende objectie te maken.

'Het feit qua feit is niet inzichtelijk. Het zegt ons niets aangaande de existentiële doelstelling van een persoon of van een groep. De vrijheids-beoefening van de mens gaat *achter* het feit schuil, maar zij verschijnt niet *in* het feit. Dit hebt U zelf toegegeven.¹ Dan zoudt U echter ook moeten erkennen, dat de mens nooit in de taal der feiten beschreven kan worden. De reden hiervoor is zeer eenvoudig: de mens is geen ding, geen object.² De empiricus kan met betrekking tot de mens niets bepaalds prediceren, want de mens heeft alle 'gegevens' reeds getranscendeerd terwijl ze vastgesteld worden. Dit houdt verband met zijn vrije existentie. Vrijheid is essentieel transcendentie van al het feitelijke, observeerbare constateerbare. Een wijsgeer, die beroep doet op de gegevens der empirische menskunde, loochent derhalve op impliciete wijze de menselijke vrijheid.'

'Dit is niet alleen van toepassing op de mens zelf', zal onze objectant nog opmerken, 'maar evengoed op het menselijke, op de werken, de Umwelt, de situatie van de mens. Ook de situatie is niets zonder de vrije intentie van de mens. Denken wij b.v. aan de typische situatie die ontstaat doordat ik een hindernis ontmoet. Veronderstellen we, dat een rotsblok dwars over mijn weg ligt. De steenmassa op zichzelf beschouwd is wat ze is. Zij ontvangt de betekenis 'hindernis' slechts door mijn intentie de weg te passeren. Daardoor ontstaat pas de situatie 'weg door hindernis versperd'.

270

Ook de Umwelt is een realisatie van de vrije menselijke praxis. Het is niet waar, wat o.a. Hyppolite Taine met zoveel hardnekkigheid heeft verdedigd, dat iedere Umwelt het product is van een samenspel van omstandigheden.³ Op Franse bodem had een totaal andere cultuur kunnen ontstaan, indien de intenties van zijn bewoners anders georiënteerd waren geweest. De empiricus veronderstelt bij zijn beschrijvingen eveneens - stilzwijgend dan wel uitdrukkelijk - de werking van determinerende factoren, die hij b.v. 'milieu', 'ras', 'historisch ogenblik', 'sociale structuur', 'neurotiserende situatie' noemt. Hij maakt op zijn minst gebruik van een deterministische werkhypothese. Hij beschouwt - al was het

provisorisch - de mens als zijnde het resultaat van endocrine afscheidingen, driftmechanismen of economische processen. Dit impliciete determinisme is onverenigbaar met een filosofie, die de vrijheid van de menselijke existentie erkent. De wijsgeer - en met name de fenomenologische wijsgeer - zal zich derhalve principieel volledig moeten distantiëren van iedere vorm van empirische menskunde'.

HET EINDIGHEIDS ASPECT VAN DE MENSELIJKE VRIJHEIDS BEOEFENING 271

Met deze existentie-filosofische opwerping zijn wij tot de problematiek van de 'Umwelt' en van de 'situatie' teruggekeerd. Wij hebben reeds eerder in verband daarmee enige kritische gedachten ontwikkeld. Het resultaat van onze beschouwingen was toen overwegend negatief. Wij hebben twee dingen vastgesteld: dat er voor een creatieve vrijheid geen situatie bestaat en dat de menselijke vrijheid niet - in deze absolute zin - creatief is. De menselijke vrijheid is eindig. Dit komt negatief tot uiting in haar gemis aan absolute creativiteit, en positief in haar aangewezen-zijn op anderen. Het is derhalve even onjuist te zeggen, dat de mens de situatie in het aanzijn roept als te beweren, dat hij door haar gedetermineerd wordt. Dit laatste zou inderdaad neerkomen op een ontkenning van de menselijke vrijheid.

Wij kunnen deze onze kritiek op constructieve wijze aanvullen. Wij weten nu, dat dit aangewezen-zijn in de dynamische ontplooiing der menselijke existentie een dialectische gestalte aanneemt. Het is vergelijkbaar met een dialoog, waarbij vrager en ondervraagde voor elkaar voortdurend in een ander licht komen te staan. Dit geldt evengoed met betrekking tot de theorie als tot de praxis van de mens. - Het ligt nu voor de hand *het dialectische beginsel op de verhouding van de mens tot zijn situatie toe te passen.*

Laten wij dit aan de hand van een concrete analyse beproeven. Nemen wij het geval van de Heilige Bruno die zich in het jaar 1084 in een woeste streek van de Franse Alpen als kluizenaar gaat vestigen. Het woord 'milieu' schijnt bij uitstek van toepassing te zijn op dit onherbergzaam bergmassief, dat tot dit moment uitsluitend in termen ontleend aan de fysische aardrijkskunde beschreven kon worden.² Daardoor echter, dat de Heilige Bruno een plaats zoekt, waar hij en zijn gezellen zich ongestoord aan vrome beschouwingen kunnen wijden, houdt het milieu op milieu te zijn. De Heilige Bruno stelt aan de bergen en dalen, de bomen en rivieren een bepaalde vraag: 'Waar zou ik me als kluizenaar kunnen vestigen?' De bergen en dalen antwoorden hierop, zij het op een sprakeloze wijze. Zij antwoorden door wat ze zijn. Er is een dialectiek begonnen, waarin de dingen in

negatief en positief opzicht betrokken worden. Ze verhouden zich als medestrevers of tegenstrevers ten opzichte van een bepaalde menselijke intentie. Ze zijn 'nuttig', 'geschikt', 'veilig' of 'schadelijk', 'ongeschikt', 'gevaarlijk'. Daardoor nu, dat de dingen zich als het ware rond een intentie groeperen, ontstaat een situatie.

272

Wat heeft dan het woord 'milieu' voor een betekenis? Wij geloven, dat het een onmisbare uitdrukking is. Het betekent, dat de mens zijn vraag aan iets stelt; dat hij zijn gesprek met *iemand* voert; negatief uitgedrukt: dat hij de situatie niet uit het niets tevoorschijn tovert. Het milieu-begrip duidt m.a.w. een grens van de menselijke vrijheid aan; het zegt ons, dat deze vrijheid aangewezen is op andere zijnden, die ze produceren kan, verheffen, veredelen, maar niet creëren in de absolute zin. Daaruit blijkt ook, dat hetgeen als milieu wordt aangeduid, niet volledig zinledig kan zijn.

Dit is echter nog niet alles.

Verplaatsen wij ons nogmaals in het jaar 1084 en in de Franse Alpen. Veronderstellen we, dat de Heilige Bruno en zijn gezellen een plaats gevonden hebben waar zij zich kunnen vestigen. Hun eerste vraag is daarmee beantwoord. Het landschap van het Chartreuse-massief is voor hen weer milieu geworden, d.w.z. omgevende werkelijkheid zonder expliciete zin. Dit duurt echter niet lang. Het eerste antwoord heeft zijn terugslag gehad op de vrager. Uit een man die een plaats voor een nederzetting heeft gezocht, wordt een man die uitziet naar bouw materiaal. Uit het antwoord op vraag één bloeit vraag twee op: 'Waar halen wij hout voor onze hutten vandaan?' En daardoor verandert de tot milieu geworden situatie I in situatie II. Het landschap van het Chartreuse-massief is niet langer hetzelfde landschap; het is niet meer een vredig dal, geschikt voor een kluizenaarsleven; het is nu een 'houtrijk' of 'houtarm' landschap; het bevat 'bruikbaar' dan wel 'onbruikbaar' hout, timmerhout of brandhout. - Zo zouden wij de dialectische gang der geschiedenis van deze groep van mensen kunnen reconstrueren van het jaar 1084 tot op onze dagen, waar een voorname intentie der zonen van de Heilige Bruno hierin bestaat, zich lastige toeristen van het lijf te houden, een intentie die uiteraard weer een volledig nieuwe situatie in het leven roept. Een dergelijke reconstructie zou onze reeds herhaaldelijk geuite overtuiging slechts bevestigen. De mogelijkheid om 'in vrijheid van zinontwerp tot zinontwerp voort te schrijden' (Buytendijk) berust niet op een absolute scheppende macht, maar op een productieve dialectiek, die typerend is voor een eindige existentie.

De wetenschapstheoretische vraag, die in dit verband gesteld moet worden, is de volgende: *hoe kan een dergelijke concrete dialectiek beschreven worden?*

273

Onze eigen analyses bevatten dienaangaande een vingerwijzing. In de dialectische communicatie van de mens met dingen en personen moeten typische fasen en etappen ontdekt worden. Verder moeten voor iedere fase die werkelijkheden aangeduid worden, waarop de mens of de groep van mensen is aangewezen. M.a.w. de partners van zijn dialoog moeten ontdekt, geïdentificeerd en gekarakteriseerd worden: de personen, de dingen, de toestanden, de verhoudingen, die voor de daadwerkelijke beoefening van zijn vrijheid onmisbaar zijn. M.a.w. *de grenzen van zijn vrijheid moeten worden aangeduid*; en dit kan zeer wel door middel van de empirie gebeuren.

Een dergelijk aftasten en afbakenen van de grenzen van een concrete vrijheidsbeoefening houdt geen loochening - ook geen impliciete loochening - van de vrijheid in. De vrijheid is steeds voorondersteld, ook al kan ze in de taal van de empirie niet *als zodanig* beschreven worden. Er wordt wel degelijk iets aangaande deze eindige vrijheid gezegd; er wordt gezegd wat ze *niet is*. - De empiricus lijkt zodoende op een kunstenaar, die een houtsnede vervaardigt. Schijnbaar doet deze graficus niets anders dan delen van de houten plaat wegsnijden. Maar juist daardoor verschijnt iets op de plaat: een figuur. De figuur is dat stuk oppervlak, dat de kunstenaar met zijn beitel niet aanraakt. Op analoge wijze kan men zeggen, dat de menselijke vrijheid datgene is, waar de empirische menskundige niets over zegt, wat hem echter altijd voor de geest staat en waaraan hij een concrete omlijning geeft door haar begrenzing vast te stellen.

273

Wat hier geconstateerd werd met betrekking tot de situatie, geldt evenzeer voor het lichamelijke en psychische Ik van de mens. Beter gezegd: de dialoog met de situatie sluit ook steeds een dialoog in met het eigen lichamenlijk-psychisch Ik. Een kind b.v., dat schrijven leert, stelt bepaalde vragen aan papier en potlood; maar het stelt daardoor ook vragen aan de eigen motoriek ('Hoe moet ik dat ding vastpakken?') en aan zijn geheugen ('Hoe was het ook weer?'). Heeft het leerproces een zeker stadium bereikt, dan is het kind veranderd. De vraag hoe het potlood moet vastpakken, is geen vraag meer; maar wel is een dialoog gaande met weerbarstige spieren, om een gelijkmatige schrijfbeweging tot stand te brengen. - Dit hele ontwikkelingsproces laat zich niet anders beschrijven dan in de vorm van dwarsdoorsneden, 'fasen' genaamd. Dit is niet misleidend zolang de empiricus het feit indachtig blijft, dat '*de fase*' een *methodische idee* van hem is. - Ook de objectiveringen zijn niet schadelijk, wanneer de psycholoog weet, dat ze methodische hulpmiddelen zijn. Hij mag in casu niet vergeten, dat 'de'

spieren, 'de' motoriek, 'het' geheugen eveneens het kind zijn. Ze zijn het kind, voor zover het al lerende met zichzelf worstelt. Zij duiden een grens van zijn vrijheid aan, die in hemzelf ligt.

274

Op sociologisch gebied liggen de verhoudingen analoog. Wanneer een socioloog, terwijl hij in een volksbuurt wandelt, meent, de toekomstige sociale status van de aldaar spelende kinderen te kunnen voorspellen met een bepaalde graad van zekerheid, dan sluit dit geen determinisme à la Taine in. De socioloog heeft slechts de pretentie de sociale voorwaarden voor de vrijheidsbeoefening van menselijke groepen met een grote waarschijnlijkheid te bepalen. Dit sluit de principiële mogelijkheid niet uit, dat een Corsicaanse advocatenzoon dictator en een Amerikaanse krantenventer multimiljonair wordt. De socioloog beperkt zich tot het vaststellen van de hindernissen, die aan een dergelijke sensationele verandering van status in de weg staan. 'La sociologie est la Science de la liberté humaine et de toutes les obstacles que celle-ci rencontre et dépasse partiellement', beklemtoont George Gurwitsch; 'Les autres Sciences humaines (qu'elles s'appellent économie, droit, Sciences des mœurs, anthropologie, géographie humaine, démographie etc.) ne se distinguent de la sociologie que par la limitation de la direction de l'effort et la sélection de l'obstacle à dépasser. La réalité que toutes ces Sciences étudient est la même: la condition humaine, éclairée sous un éclairage particulier par une méthode spécifique'.²

Laten wij uit het voorgaande enige *conclusies* trekken.

1. *De werkelijkheid van de menselijke vrijheid kan door empirische methoden weerlegd noch bewezen worden, want ze ligt aan alle menselijke activiteiten ten grondslag*, ook aan de beoefening der wetenschap. De vrijheid van de onderzoeker is oorevident; de geldigheid van deze oorevidentie is steeds stilzwijgend voorondersteld.
2. *De empirische menskunde*, ook al werkt ze met exacte, statistische methoden, *impliceert geen deterministische filosofie*.
3. De menselijke vrijheid is in alle menswetenschappen voorondersteld. Zij maakt de desbetreffende wetenschappelijke discussus pas mogelijk; zij kan derhalve geen term vormen van deze discussus. M.a.w. de vrijheid is niet een 'factor' in empirische zin.
4. *De empirische menskunde is een complex van wetenschappen, die alle het eindigheidsaspect der menselijke existentie belichten*. Zij bepalen de grenzen van en de voorwaarden voor de concrete menselijke vrijheidsbeoefening. Zodoende zeggen ze ons - zij het op onrechtstreekse wijze - waarin de vrijheid van individuen en groepen in concreto bestaat.

Wij zijn nu voldoende voorbereid om op een bijzonder netelig vraagstuk in te gaan: dat aangaande het betrokken-zijn van de menschen op zichzelf. Het feit van dit op-zich-zelf-betrokken-zijn kan niet geloofwaardig worden. Dit menen wij aan de hand van een drietal voorbeelden aan te kunnen tonen.

De archaische mensheid leefde, zoals we weten, in een 'periodieke tijd'.¹ In de geest van de primitieven herhaalden zich de grote gebeurtenissen van de oertijd. Zij herhalen zich met de ritmische wisseling van dagen en nachten, van jaargetijden, van generaties. Deze opvatting van de tijd kon zich echter niet handhaven. Op een bepaalde plaats en tijd begonnen volkeren en menselijke groepen historisch te denken. Dit had tot gevolg, dat de tijd voor hen niet meer een cirkel was, maar een rechte lijn; dat het historisch gebeuren geen herhaling was, maar het doorlopen van een weg; en een weg, zo nam men aan, leidde tot een doel.² Aangezien de menschen nu niet meer geloven, dat dezelfde gebeurtenissen steeds terugkeren, beginnen ze het verloop ervan in schriftvorm op te tekenen. Kortom de mensheid is begonnen actief aan geschiedenis te doen. Dit heeft uiteraard de gang der historie beïnvloed. Het weten van menselijke groepen omtrent hun eigen - werkelijk of vermeend - verleden en hun - werkelijke of vermeende - kennis van het doel der geschiedenis, heeft de grootste historische omwentelingen tot gevolg gehad. *M.a.w. de kennis der geschiedenis heeft geschiedenis gemaakt.*

275

Analoge vaststellingen gelden voor andere menswetenschappen. De archaische mensheid leefde in de overtuiging, dat de structuur van de maatschappij de uitdrukking was van de kosmische orde. Cultuur en natuur waren voor haar een. Naarmate deze archaische mentaliteit teloorging, begon men de onveranderlijke kosmos te onderscheiden van de veranderlijke samenleving. De wetten van de samenleving vormden nu een object op zichzelf. Door ze te bestuderen, begon de mensheid aan sociologie - in de brede zin van dit woord - te doen. Het besef echter van de perfectibiliteit der menselijke maatschappij oefent een bepaalde invloed uit op de gang der geschiedenis. Immers de mensheid, die zich van de onvolmaaktheid van haar samenleving bewust is, neemt haar sociaal lot op een totaal andere wijze in handen. *M.a.w. sociologische ideeën hebben de sociale ontwikkeling mede bepaald.*

276

Denken wij tenslotte aan de psychologie. Het is een bekend feit, dat de moderne mensheid 'gepsychologiseerd' is. Wat betekent dit? Het betekent

blijkbaar, dat deze mensheid zich bewust is van het bestaan van psychische wetmatigheden. Laten wij dit aan de hand van een bekend verschijnsel illustreren. Terwijl men in de Middeleeuwen onvoldoende onderscheid maakte tussen niet - kunnen-geloven en niet-willen-geloven, leeft dit verschil tegenwoordig in het bewustzijn van de moderne westerse mens. Vandaar, dat religieuze verdraagzaamheid tegenwoordig gemakkelijker bereikt kan worden dan in de Middeleeuwen; het gedrag der mensen is in dit opzicht gewijzigd. *M.a.w. een zekere kennis der psychologie heeft het object der psychologie veranderd.*

De vraag is nu, *hoe men in wetenschapstheoretisch opzicht deze stand van zaken moet beoordelen.*

Hoe kan de wetenschapsbeoefenaar als subject zichzelf bestuderen als object?

Hebben wij niet zelf erkend, dat wij slechts daar feiten kunnen vaststellen, waar wij *tegenover* het geheel staan waarin feiten onderscheiden kunnen worden? Hebben wij niet zelf een zekere 'objectiteit' als voorwaarde voor het vellen van 'Tatsachenurteile' beschouwd? Waar blijft de innerlijke afstand, die wij nodig hebben geacht voor het verwezenlijken van de 'tweede objectiviteit'?¹

Ons antwoord op deze bezwaren bestaat in een *negatio suppositi*. De bekende slogans, waarnaar het kennende subject niet tevens het gekende object kan zijn, of het oog zichzelf niet kan zien, beantwoorden geenszins aan de fenomenologie van het wetenschappelijke leven. Zodra wij aan de situatie van de ontmoeting of aan de dialoog als de grondsituatie van het menskundig onderzoek terugdenken, treden belangrijke bijzonderheden naar voren. Dan wordt duidelijk, dat de betrokkenheid van de empirische menskunde op zichzelf *toto caelo* verschilt van een 'reflectie' in de zin van de speculatieve filosofie. Laten wij de onderscheidende kenmerken bondig samenvatten.

1. De mens stelt een vraag aan zichzelf, maar niet aan zichzelf als totale existentie; hij ondervraagt zichzelf in een bepaald opzicht, b.v. in historisch, sociologisch, psychologisch opzicht.
2. De mens stelt een vraag aan zichzelf, maar niet aan zichzelf zoals hij is, maar aan zichzelf zoals hij was. Immers door het stellen van de wetenschappelijke vraag is zijn existentie in een nieuwe fase getreden en zijn alle voorafgaande fasen tot verleden fasen geworden.
3. De mens stelt de vraag aan zichzelf niet als een a-kosmische, onhistorische, niet-sociale geest. De vraag: 'Hoe komt het, dat ik was die

ik was' sluit andere personen, dingen, toestanden, sociale verhoudingen in.

De vragende mens is dus niet zonder meer identiek met de ondervraagde. Er heerst tussen beiden een zekere afstand, een zekere - zij het beperkte - 'objectiviteit', een 'objectiviteit' die volstaat om de grondsituatie van een echte ontmoeting of van een echte dialoog in het leven te roepen. Alle waarborgen zijn dan aanwezig, die de 'tweede objectiviteit' vereist.

277

Laten wij dit aan de hand van een analyse toelichten. Een socioloog, die het sociale conflict beschrijft, weet uiteraard reeds, wat een conflict is. Hij steunt in deze op een voorwetenschappelijke intuïtie, ook al doet hij als socioloog nooit op expliciete wijze beroep hierop. Toch is het duidelijk, dat hij zonder deze voorwetenschappelijke ervaring niet op het idee zou zijn gekomen de problematiek van het sociale conflict te bestuderen en er op een begrijpende wijze getuigenis over af te leggen.¹

De evidentie aangaande het bestaan van menselijke conflicten vormt slechts de voorwetenschappelijke basis. Zij staat de socioloog toe de werkelijkheid van een formeel standpunt uit te beschouwen: dat van het conflict. De oorspronkelijke keuze van een formeel object scheidt tevens een eerste distantie tussen de vragende en de ondervraagde mens. Want de eerste heeft de keuze gedaan en de tweede moet zich daarnaar voegen.

277

Ten tweede spreekt de socioloog over conflicten, die op het ogenblik, waarop hij zijn onderzoek verricht, zijn conflicten niet meer zijn. Op dit ogenblik immers is hij theoretisch, niet-praktisch ingesteld; zoniet, dan is hij geen beoefenaar van wetenschap. Zelfs al zou hij ooit bij een bepaalde sociale tegenstelling persoonlijk betrokken zijn geweest, toch behoort dit feit, terwijl hij waarheid tracht te veroveren, tot een voorbijgane fase van zijn leven. De nieuwe, de waarheid-veroverende fase van zijn existentie, plaatst zijn vroegere, uit het conflict voortgesproten hartstochtelijke doelstellingen in een nieuwe, een wetenschappelijke context en heft ze daardoor op.

278

Ten derde verloopt het empirisch onderzoek niet 'bespiegeld'. Onze socioloog zal b.v. niet in een geestelijke spiegel kijken, om te achterhalen, hoe de mens er uitziet, die zich in een conflictsituatie bevindt. De conflictsituatie laat zich niet beschrijven zonder rekening te houden met sociale, economische, etnische, juridische relaties, politieke, culturele, godsdienstige toestanden, met aardrijkskundige, demografische, technische gegevens. Ook in dit geval zal men

moeten zeggen, dat het conflict van de vrije, individuele existentie omljnd en geconcretiseerd kan worden door empirisch te bepalen, wat in dit conflict de vrije individuele existentie *niet* is. Het dynamisme van de vrije existentie wordt daarbij door de empiricus zonder meer voorondersteld.

Het probleem van de objectiviteit, zoals het door positivisten en behavioristen gesteld werd, is dus een schijnprobleem. De essentiële betrokkenheid van de menswetenschappen op zichzelf vormt geen onoverkomelijke hinderpaal voor haar beoefening in de geest der tweede objectiviteit. - Er moet hier slechts één restrictie gemaakt worden. De menskundige moet zich verzoenen met een onvermijdelijk gevolg van deze betrokkenheid op zichzelf: met het feit namelijk, dat *een menswetenschap nooit af is*. Dit is een gevolg van haar dialectische natuur. Zomin als b.v. Siegmund Freud kon voorzien, welk karakter de westerse cultuur zal aannemen, mede onder invloed van de verspreiding en popularisering der psychoanalyse, zomin kan een heden levende psycholoog of socioloog voorspellen, welk effect zijn eigen theorie zal sorteren. Zeker is alleen, dat iedere daad - en het concipiëren van een menswetenschappelijke visie is een daad - een nieuwe fase kan inluiden in de dialectische gang der geschiedenis; en dat dan ieder volgende beoefenaar van de desbetreffende menswetenschap op zijn beurt met deze fase rekening zal moeten houden.

RELATIEVE ALGEMEEN GELDIGHEID EN NOODZAKELIJKHEID

278

Indien de fenomenologische filosoof het goed recht heeft, resultaten van de wetenschappelijke ervaring in zijn beschouwingen te betrekken, dan zal dit voor zijn discursus verstrekkende gevolgen hebben. Enerzijds zal zijn betoog nu rijker worden, fijner genuanceerd, beter afgestemd op de concrete werkelijkheid, dichter bij het leven staan.

Anderzijds behoeft nu de hele leer van de oerevidenties, zoals wij haar hebben ontwikkeld, een belangrijke aanvulling.

Waar is, dat de fenomenologische wijsbegeerte op de eerste plaats een systematische onthulling is van de dialectiek der existentie; zij zal primair op oerevidenties steunen, die hieraan beantwoorden. Maar daarmee kan de fenomenoloog niet volstaan. Hij zal zijn inzichten op de werkelijkheid hier en nu willen toepassen. En dit houdt in, dat hij de algemeen en noodzakelijk geldende evidenties moet aanvullen met evidenties, die een meer beperkte geldigheid bezitten.

Er bestaan, zo hebben wij betoogd, ervaringsstructuren die kenmerkend zijn voor de mens als mens. Mensen zijn echter mannen of vrouwen. De vraag, hoe deze ervaringsstructuren in het kader van een mannelijke of een vrouwelijke existentie variëren, is ook van wijsgerig standpunt gerechtvaardigd. Er bestaat tenminste sedert Platoon een filosofie der seksen. Hoe ervaart b.v. de vrouw haar lichaam, haar gericht-zijn op de andere, haar bestaan in een cultuurwereld etc. Dergelijke vragen moeten beantwoord worden uitgaande van algemeen-existensiële inzichten, terwijl men zich aan deze algemeenheid allerminst blijft vastklampen. 'Het uitgangspunt van deze studie is geweest, dat de vrouw een mens is', zo luidt de eerste zin van Buytendijk's bekend werk over de vrouw; en hij haalt met instemming het woord van Paul Häberlin aan: '... das Besondere des Menschen kann nicht erforscht werden ohne einen 'algemeinen Begriff' des Menschen überhaupt'.¹ Buytendijk past dit methodisch beginsel metterdaad toe. Om de specifieke bestaanswijze van de vrouw te kenmerken, gaat hij over tot een analyse van de menselijke intentionaliteit. Intentionaliteit verschijnt, zo blijkt, in twee vormen: als breken van weerstanden en als samen-zijn. Uitgaande van deze twee varianten der intentionaliteit bouwt Buytendijk een fenomenologie van de mannelijke en de vrouwelijke bestaanswijze op. Geen fenomenologische wijsgeer zal ontkennen, dat aan deze analyses filosofische betekenis toekomt. Toch formuleert Buytendijk geen volstrekt 'apriori'. Er is hier sprake van algemeenheid en noodzakelijkheid, die typerend zijn voor de mannelijke respectievelijk vrouwelijke existentie.

279

Een tweede voorbeeld zouden wij aan onze eigen analyses willen ontleen. Het is kenmerkend voor de menselijke bestaanswijze, dat de zijnden als onderling verbonden worden opgevat. Het geheel van alle zinvolle verbanden roept, zoals wij reeds weten, het fenomeen der wereld op.² Maar binnen het kader van deze oerevidentie kan men een verdere differentiatie aanbrengen. De onderlinge samenhang van de zijnden, die steeds en noodzakelijkerwijze verondersteld wordt, kan als een *magische* band gezien worden; deze zienswijze is typerend voor de mythische wereldopvatting der archaische culturen. Het kan ook zijn, dat men uitsluitend *oorzakelijke* relaties als werkelijk erkent; dit zou aan een postulaat der wetenschappelijke Aufklärung - of van een van haar fasen - beantwoorden. Het ontwerpen van een dergelijke typologie der wereldbeschouwingen is niet mogelijk zonder gegevens, ontleend aan de positieve antropologie, de geschiedenis, de cultuurgeschiedenis. Dergelijke empirische gegevens stellen de filosoof echter in staat een algemene en vrij abstracte oerevidentie met een rijkere inhoud te begiftigen.

Met deze twee korte analyses moeten wij hier volstaan. Er zal voldoende duidelijk uit zijn geworden, dat er voor de wijsgeer - en met name voor de wijsgerige antropoloog - ook *relatieve algemeenheid en relatieve noodzakelijkheid vol betekenis kan zijn*.

Dit inzicht wordt o.a. door Mikel Dufrenne scherp geformuleerd, wanneer hij beklemtoont: 'Certains *a priori* sont en somme plus universels que d'autres'.¹ De relativiteit van deze universaliteit doet geen afbreuk aan haar filosofische digniteit, zolang ze betrokken blijft op iets irrelatiefs. Dit laatste wordt, wij herhalen het, in de oerevidente inzichten gevonden, zoals ze uit de existentie zelf voortvloeien. De fenomenoloog kan, zoals o.a. blijkt bij Scheler en Merleau-Ponty, zijn betoog door middel van empirische gegevens 'stofferen', zonder daardoor toe te geven aan het empirisme. De filosoof kan deze weg bewandelen zonder zich aan het verwijt van dubbelzinnigheid bloot te stellen - zo lang als hij weet wat hij doet.

DE GRENSSTROOK

280

Wij hebben in het voorafgaande een grens afgebakend tussen de ervaringswetenschappelijke en de wijsgerig-metafysische vorm van objectiviteit. Bij deze naar een contrast strevende beschouwingswijze waren wij er op uit het wezen van bepaalde denkhoudingen zo zuiver mogelijk te beschrijven. De zo gekarakteriseerde verschillen zijn inderdaad essentieel. Dit houdt echter geenszins in, dat de wijsgeer en de beoefenaar van een menswetenschap in concreto door een scherpe grens van elkaar gescheiden zijn. Het begrip der relatieve algemeenheid, dat wij hebben geïntroduceerd, bevat dienaangaande reeds een vingerwijzing.

Dit is echter niet alles. Wij hebben er ons reeds van overtuigd, dat de beoefenaar van een menswetenschap genoodzaakt is de door hem gevonden feiten te interpreteren. Deze interpretatie, zo hebben wij vastgesteld, zal uiteindelijk een boven-empirisch niveau moeten bereiken. Hiervoor is in ieder geval een hermeneutische horizon vereist.¹ Dit houdt in, dat de empiricus ófwel gebruik zal maken van een hem bekende filosofische visie, ófwel zelf tot een filosofische interpretatie van zijn bevindingen zal overgaan. Zijn filosofische of ook-filosofische duiding kan bescheiden en voorzichtig zijn; zij kan ook de vorm aannemen van een wijsgerige meditatie, waarvoor de empirische gegevens slechts de aanleiding vormden.

Anderzijds zijn er wijsgerige onderzoeken denkbaar, die een bepaald gebied van menselijke ervaring tot voorwerp hebben. De filosofie van de seksen, van de geschiedenis, van de taal, van het recht, van de politiek biedt hiervoor talrijke bekende voorbeelden. De filosofische inzichten hebben hier veelal een minder universele betekenis, omdat de ervaringen niet universeel zijn. Ze zijn feitelijk beperkt, en deze feitelijkheid wordt langs de weg der empirie vastgesteld. Wij hebben dan ook de wijsgeer het recht toegekend, gebruik te maken van die empirische gegevens die hij met kennis van zaken als betrouwbaar kan beschouwen.

Wanneer men met deze omstandigheden rekening houdt, dan wordt het duidelijk, dat menskunde ook in de twee volgende vormen beoefend kan worden: ten eerste in de vorm van het empirisch onderzoek waarvan de filosofische portée expliciet tot uitdrukking wordt gebracht; ten tweede in die van het filosofisch onderzoek dat empirisch 'gestoffeerd' is. Het kan dan in concreto gebeuren, dat het verschil tussen deze beide typen van menskundige verhandelingen gering is. In feite gaat het daarbij om grensgevallen; maar deze behoren geenszins tot de zeldzaamheden. Ook mag hun betekenis niet onderschat worden. Niet ontkend kan worden dat bepaalde publicaties op het gebied der positieve menswetenschappen waardevolle inzichten bevatten voor de wijsgerige antropoloog. Anderzijds lijdt het geen twijfel, dat filosofische werken rechtstreeks bevruchtend hebben gewerkt op het ervaringswetenschappelijke denken.

281

Er kan derhalve niet van een grens gesproken worden tussen wijsbegeerte en empirische menskunde. Wij komen dichterbij de waarheid, wanneer wij van een *grensstrook* gewagen. Dit betekent, dat er enerzijds beoefenaars zijn van empirische wetenschappen, die bij het doordenken van hun ervaringen met de mens tot inzichten zijn gekomen, die in filosofisch opzicht belangrijk zijn; dat er anderzijds wijsgeren bestaan, die de concrete existentie van de mens op een wijze hebben belicht, die voor de empirische onderzoeker verhelderend heeft gewerkt. Er heeft op dit gebied een ontmoeting plaats gehad - tegen de voorspellingen van Comte in - van de filosoof-metafysicus en de man van de positieve research-werkzaamheden.

282

Vele vooraanstaande geleerden worden, zodra de 'grensstrook' in hun gezichtskring komt, een beetje zenuwachtig. Zij willen gaarne weten, 'wat voor vlees zij in de kuip hebben'. 'Is wat mij hier geboden wordt, empirie dan wel filosofie?' vragen zij zich af. Misschien verliest deze vraag iets van haar betekenis, wanneer men van een hermeneutisch begrip der filosofie uitgaat. De filosoof wil

het raadsel der menselijke existentie duiden; de beoefenaar van een menswetenschap tracht een bijdrage te leveren voor deze duiding. Dat de laatste zich op een essentieel ander niveau beweegt en essentieel andere methoden gebruikt dan de eerste, doet geen afbreuk aan de gelijk gerichtheid van hun intenties. Indien beide methoden onafhankelijk van elkaar bestaan, wat belet dan een denker ze beide te gebruiken? Indien een filosoof de prestaties van de mens als beoefenaar der wetenschap doorlicht heeft, waarom zou hij dan van deze prestaties geen gebruik maken? Kortom de uiterlijke gelijkheid, die tussen de wijsgerig verdiepte empirische uiteenzetting en de empirisch gedocumenteerde wijsgerige verhandeling kan bestaan, heeft op zichzelf beschouwd, niets verontrustends.

Er kan geen *principieel* bezwaar gemaakt worden tegen het nauwe samengaan van wijsgerige en positieve antropologie. Dit sluit de mogelijkheid niet uit, dat het leven in de 'grensstrook' in feite verbonden is met bepaalde gevaren. Het zou zelfs kunnen zijn, dat een onvolmaakt inzicht in het wezen der fenomenologische wijsbegeerte deze risico's vergroot. De vraag of dit werkelijk het geval is, willen wij dan ook uitdrukkelijk stellen.

IV. DWAALWEGEN VAN DE FENOMENOLOGIE GEMIS AAN WAARHEIDSETHOS

283

Waarin bestaan de gevaren, die de geleerde bedreigen, zodra hij zich in het grensgebied van empirie en filosofie, van positieve en wijsgerige menskunde begeeft? Wij zouden deze geleerde willen vergelijken met een kapitein van de grote vaart, die midden in de oceaan, duizenden mijlen van beide kusten verwijderd, met zijn schip de juiste koers moet houden. In vergelijking met hem heeft de kustvaarder het gemakkelijk. Hij kent de lichtbakens van de ene kust. Met behulp van deze vaste oriënteringspunten kan hij zonder aarzeling zijn koers bepalen. De oceaanvaarder echter heeft de lichten van de éne kust reeds lang uit het oog verloren, terwijl hij die van de andere nog niet ziet. Hij bevindt zich in zekere zin in een 'no man's land'. En hier kan het gebeuren, dat een eigenaardige illusie hem overvalt. Nadat hij vele dagen geen contact meer gehad heeft met de kust verbeeldt hij zich, dat er geen lichtbakens bestaan. Hij zoekt dan ook niet meer naar oriëntatiepunten. Hij meent zijn koers 'autonoom' te kunnen bepalen, voortgaande op zijn gevoelens, zijn indrukken, zijn 'intuïties'. Ja het is denkbaar, dat onze kapitein doelloos en vruchteloos rondzwalkt, zonder dat iemand uit zijn bemanning dit merkt.

Van alle beeldspraak ontdaan betekent dit het volgende. Het doel, waarnaar alle beoefenaars der theoria streven, is de waarheid. Uit het voorafgaande is verder gebleken, dat er typische wegen bestaan, waarlangs de mensen waarheid hebben veroverd. Op het gebied van de wetenschappelijke empirie bestaan in dit opzicht bepaalde regels. Deze zijn niet willekeurig verzonnen, ze zijn veeleer in de loop van vele honderden jaren bruikbaar gebleken. Het is waar, deze regels zijn geen wetten van Meden en Perzen. Ze vragen om aanpassing aan nieuwe gebieden van ervaring, en dus om vernieuwing. Iedere verandering van de spelregels der empirie moet echter empirisch verantwoord worden. In geen geval is het geoorloofd deze regels zonder meer te verwaarlozen.

284

Het is ook denkbaar, dat een wijsgeer anti-sciëntist is. In dit geval verwerpt hij de wetenschappelijke empirie in haar geheel.

Dit kan hij echter slechts doen op filosofische gronden. Dat wil zeggen dat zijn afwijzing van de wetenschappelijke empirie wijsgerig verantwoord moet worden.

Welnu, voor een dergelijke verantwoording gelden weer andere normen. Wij hebben ons ervan overtuigd, dat ook de wijsgeer niet 'autonoom' te werk gaat,

wanneer men daaronder verstaat: eigengerechtigd, willekeurig, soeverein. Hij, die de 'tweede objectiviteit' verwerpt, moet ex professo filosoferen; hij moet de hele wijsgerige problematiek overzien, die aan zijn verwerping inherent zou zijn; maar bij een dergelijk filosoferen bevindt men zich niet meer in het grensgebied van wijsbegeerte en empirie.

Hetgeen in werkelijkheid veelal gebeurt, is, psychologisch gesproken, veel eenvoudiger. De betrokken auteur dunkt zich verheven boven de regels der 'tweede objectiviteit'; hij vermoedt niet, dat op het niveau der 'derde objectiviteit' andere, nog strengere wetten van kracht zijn; daarom kiest hij de gemakkelijke weg van de *Begriffsdichtung*. Hij mist het nodige waarheidsethos. Immers, hij die waarheid wil veroveren, moet zich ook aan een strenge tucht onderwerpen; en omgekeerd kan men zeggen, dat hij, die voor ernst en tucht terugdeinst, niet werkelijk de waarheid zoekt; daar zoekt men zichzelf.

FENOMENOLOGISCH IMPRESSIONISME

284

Waarom bestaat nu juist voor de fenomenoloog de verleiding zijn inspanningen, om zich in de 'grensstrook' te oriënteren, voortijdig te staken? Hiervoor zijn twee redenen aan te wijzen.

Ten eerste maken sommige fenomenologen niet voldoende onderscheid tussen het streven naar objectiviteit (in de tweede zin) en de objectivistische geesteshouding. Deze vergissing hebben wij in het voorafgaande opgehelderd.¹

Een tweede oorzaak is gelegen in een verkeerde interpretatie van de fenomenologische beginselen. De toekomstige historicus der wijsbegeerte zal vaststellen, dat uit een onvolledige en eenzijdige kennis van de fenomenologische filosofie, met name in Nederland, een typische opvatting is voortgesproten: men is onder 'fenomenologie' een wijsbegeerte gaan verstaan, waarvan de gehele tekst in de woorden 'Ik zie' is vevat. De naïveteit van de natuurlijke instelling, die Husserl trachtte op te heffen, werd juist op deze grond als de hoogste deugd van de fenomenoloog geprezen. Men vraagt zich af waartoe een fenomenologische wijsbegeerte nodig is, indien de mens in staat is al kijkende het wezen der dingen aan de dingen af te lezen. Reeds in 1927 protesteerde Martin Heidegger tegen deze kortzichtige en oppervlakkige opvatting. Juist omdat de fenomenen meestal niet gegeven zijn, is de fenomenologie nodig, stelde hij vast en trok daaruit de consequentie 'Daher fordern der *Ausgang* der Analyse ebenso wie der *Zugang* zum Phänomen und der *Durchgang* durch die herrschende Verdeckung eine eigene methodische

Sicherung. In der Idee der 'originaren' und 'intuitiven' Erfassung und Explikation der Phänomene liegt das Gegenteil der Naivität eines zufälligen 'unmittelbaren und unbedachten Schauens'.¹

Intussen zijn meer dan dertig jaar verlopen. De cultus van het 'onmiddellijke en onnadenkende kijken', die reeds de jonge Heidegger had afgewezen, heeft in onze dagen tot een typisch ontaardingsverschijnsel geleid 'het *fenomenologisch impressionisme*'. Voortbouwend op het geloof in de natuurlijke evidenties kwam men ertoe 'fenomenologie' als een onkritisch intuïtionisme te beschouwen. Men vergat, dat de naïveteit van het kijken, die men daarbij verheerlijkte, niet echt kon zijn, want de echte naïveteit heeft geen weet van zichzelf. - Waaraan beantwoordt deze eigenaardige geestesgesteldenis? Zij doet ons denken aan een bepaalde literaire en artistieke stroming: die van de zogenaamde 'indrukskunst'. De dingen onbevangen, naïef en tevens nauwkeurig weergeven zoals ze verschijnen, dit was de artistieke leuze van impressionistische schilders, dichters en schrijvers. 'Wie ich es sehe' luidde dan ook de titel van een bundel, die de Oostenrijkse impressionist Peter Altenberg uitgaf.² Het is nochtans overduidelijk, dat deze indrukskunst met wijsbegeerte noch met de wetenschap iets te maken heeft.

SUGGESTIE ALS 'FENOMENOLOGISCHE METHODE'

285

Daarmee zijn wij bij een tweede gevaar beland, waaraan sommige fenomenologen blootstaan. Aangezien zij op geen oerevidenties kunnen bogen die zichzelf waarmaken, moeten zij overtuigingskracht aan iets anders ontleen. Zij moeten vooral goed kunnen schrijven en de dingen op een suggestieve wijze voorstellen. In de plaats van de droge, maar volstrekt zakelijke uiteenzettingen van Husserl treedt bij hen een suggestieve bezwerende schrijftrant. Terecht klaagt dan ook J. Th. Snijders over de 'al te overdadige en magische woordenstroom', die deze fenomenologen kenmerkt.³

De befaamde 'dialectique du regard' van Jean Paul Sartre is een typisch voorbeeld van suggestie. Dankzij een opmerkenswaardige beschrijvingskunst tovert Sartre ons een zeer speciale situatie voor de geest. In nuchtere bewoordingen zou men ze kunnen typeren als volgt. Door ongezone nieuwsgierigheid of jaloersheid gedreven, kijk ik door een sleutelgat in een kamer. Daarbij word ik door een ander betrapt. Dit heeft een radicale wijziging van mijn bewustzijnsstructuren tot gevolg. Ik moet erkennen, dat ik inderdaad tot een object ben geworden, dat door de andere bekeken en beoordeeld wordt. De blik van de andere ontnemt mij de beschikking over alle dingen, die ik zojuist nog als mijn

werktuigen beschouwde. Ik bevind me in een wereld, die de andere mij onvreemd heeft.¹ De metafysische conclusies, die Sartre uit deze beschrijving trekt, gaan ver. Zij culminerend in de bewering 'dat wij onszelf als 'slaven' kunnen beschouwen, voor zover wij aan een ander verschijnen'.²

Laten wij nu aan een andere situatie denken. Veronderstellen wij, dat een jongeman op straat door een raam kijkt. In de kamer zit een meisje te lezen. De jongeman tracht op iedere manier haar aandacht te trekken; het meisje ziet hem niet of veinst hem niet te zien. Veronderstellen we nu, dat zij op een gegeven ogenblik het boek neerlegt en hem in de ogen kijkt. Zal de jongeman door deze blik tot een object verlaagd worden? Zal hij ervaren, dat hem zijn wereld onvreemd wordt? Dat hij tot slaaf gedegradeerd wordt, omdat hij aan het meisje 'verschijnt'? Zal hij zich niet veeleer dankzij haar blik meer subject voelen dan ooit tevoren? En hoe staat het dan met de metafysische conclusies, die Sartre trekt met betrekking tot de Ik-Gij-relaties?

Uit dit kleine staaltje blijkt, naar wij menen, één ding: door de suggestie als wijsgerige methode te gebruiken wordt geen waarheid veroverd. *Uit een suggestieve beschrijving blijkt niets*; want het psychologisch effect van iedere suggestie kan door de tegenovergestelde suggestie teniet worden gedaan.

'LITERAIRE' FENOMENOLOGIE

286

De fenomenoloog, die zijn theoretische koers kwijt is geraakt, staat ook bloot aan de verleiding zijn toevlucht te nemen tot het esthetische. Ook deze vorm van vlucht is tot op zekere hoogte begrijpelijk. De ervaringen, die hij op impressionistische wijze beschrijft, zijn toevallige grepen uit de werkelijkheid. Mocht hij ze in droge, nuchtere bewoordingen weergeven, dan zou het nietszeggende karakter ervan al te duidelijk naar voren treden. Zo ontwaakt bij onze fenomenoloog de - meestal onbewuste - behoefte zijn beschrijvingen door artistieke stijlmiddelen te verfraaien. Het 'goed schrijven' van onze fenomenoloog neemt dan literaire allures aan. Hij voelt zich daartoe aangemoedigd, omdat juist in onze tijd door vooraanstaande denkers op de waarheid gewezen werd, die in het kunstwerk bestorven ligt.

287

Nu kan men het eens zijn met het meest van wat o.a. Heidegger over de openbarende en tegenwoordig stellende macht van het kunstwerk zegt¹ en toch een *essentieel verschil zien tussen de artistieke en de theoretische waarheid*.

Hierover zou veel te zeggen zijn. Laten wij ons beperken tot enige bondige opmerkingen, die in het licht van het voorafgaande begrepen moeten worden. *De theoria is een poging om de zin der wereld in de vorm van intellectuele symbolen tot uitdrukking te brengen.* Haar uitdrukkingsmiddelen zijn 'verwoorde' begrippen, categorieën, ideeën. Haar bijdrage tot het openbaar-maken van de zin der wereld kan meer of minder algemeen van aard zijn. Nooit zal echter de theoria qua theoria op de weg der verbijzondering verder en verder gaande erin slagen het individuele door middel van intellectuele symbolen adequaat en tevens integraal tot uitdrukking te brengen. Zij kan het wel benaderen - en dit is een van haar voorname doelstellingen - maar niet volkomen vatten. 'Individuum est ineffabile'; deze scholastieke wijsheid is ten volle van toepassing op de theoria als zodanig. Haar taak is dan ook niet daarin gelegen de individuele existentie op te roepen, maar *de bovenindividuele zin van de individuele existentie te noemen en te duiden.*

Wat voor de theoreticus een laatste grens vormt, is voor de kunstenaar een uitgangspunt. Zijn eerste en onmiddellijke akt is het vatten van het individuele in zijn individuele aard. Door middel van enige penseelstreken, enige woorden of klanken, slaagt hij erin een levende persoon voor de geest te toveren, een unieke gebeurtenis, een unieke situatie. Wat hij ons biedt is 'une essence singulière, idéale en tant même que singulière', zoals Pierre Godet het uitdrukt.² Dit geldt ook met betrekking tot de zogenaamde 'abstracte' kunstwerken. 'De kracht van dit soort kunstwerken kan immens zijn, daar zij ons van het individuele naar het algemene voeren, maar het algemene toch in zintuiglijke waarneembaarheid, in beeld en voorstelling voor onze esthetische blik aanwezig stellen' merkt J. A. J. Peters op.³ *Immers de kunstenaar werkt met aanschouwelijke symbolen.* Zij staan hem toe het algemene in het individuele te laten zien en zodoende een betekenis aan te bieden of meer nauwkeurig gezegd, meerdere betekenissen.

288

Denken wij even aan de bovenvermelde analyses van Heidegger. Het is zeer wel mogelijk naar aanleiding van de door Van Gogh geschilderde boerenschoenen te mediteren in de geest van Heidegger's 'metafysica der aarde'.¹ Niets belet ons echter aan de vormloosheid van deze boerenschoenen een andere, een negatieve betekenis te hechten. Een adellijke 'Neidhart' uit de late middeleeuwen zou bij de aanblik van deze plompe dingen zich hebben uitgelaten over gemis aan hoofsheid, vulgariteit, boersheid, laagheid. - Het blijkt dat het kunstwerk qua kunstwerk aanleiding kan geven tot zeer uiteenlopende zinverleeningen. De kunstenaar laat ons meerdere betekenissen tegelijk zien, die aan zijn concrete symboliek immanent zijn; maar geen ervan is 'de juiste betekenis'. 'Alle

beelden [, die de romancier ontwerpt] zijn zin-beelden, zonder noodzakelijke en doelmatige relaties' beklemtoont Buytendijk; zij maken deel uit van 'de wereld van het speelse bestaan'.² Daarom, zo voegen wij eraan toe, zijn de beelden veelzinnig, daarom hebben ze geen absoluut verplichtend karakter. - De intellectuele symbolen daarentegen hebben iets doelmatigs. Voor een deel zijn ze zelfs gevonden of gemaakt met het doel, deze bepaalde betekenisnuance tot uitdrukking te brengen, en wel zoveel mogelijk met noodzakelijkheid. (Indien deze noodzakelijkheid in feite nooit volkomen bereikt wordt, dan is dit daaraan te wijten, dat de taal niet uitsluitend een systeem van intellectuele tekens is). Het is in ieder geval de pretentie van iedere theoreticus zijn denken te vangen in woorden, die een absoluut verplichtende kracht bezitten.

De waarheid van het kunstwerk is derhalve van essentieel andere aard dan de waarheid der theoria. Vandaar dat de productieve mens een keuze moet doen, en wel een existentiële keuze die voorafgaat aan de verschillende akten van kiezen. Een bepaalde 'stijl' van duiden van de zin der wereld, zal zijn levensvorm moeten worden. De artistieke grondhouding biedt typische mogelijkheden, de theoretische eveneens. Hij echter, die zijn gemis aan denkkraft tracht te verbergen achter een rookgordijn van literaire beschrijvingen, zal de éne kans missen zo goed als de andere.

VERANTWOORDE SYNTHESE

288

Ziehier enige typische gevaren, die hem bedreigen, die zich in het grensgebied van empirie en filosofie begeeft. Het gevaar schuilt, wij herhalen het, niet in de materia mixta als zodanig. Tegen een wijsgerige interpretatie van empirische feiten is evenmin iets in te brengen als tegen filosofische beschouwingen, die door empirische gegevens verrijkt en verduidelijkt zijn. De desbetreffende geleerde moet echter weten wat hij doet. Daarom is een zekere waakzaamheid geboden.

De positieve antropoloog bijvoorbeeld, die naar aanleiding van een taalkundig onderzoek tracht te zeggen wat taal is, moet weten, dat hij filosofeert. Hij moet verder rekening houden met het feit, dat er sedert de dagen van de Voorsocratici tot op heden vele belangrijke gedachten over het wezen van de 'logos' naar voren worden gebracht. Hij moet zich ervan bewust zijn, dat men de visie van een grote filosoof niet dan op goede gronden terzijde kan schuiven. Heeft onze antropoloog dan nog de moed met een eigen taalfilosofie voor de dag te komen, dan is dit zijn goed recht. *Dan* - en niet eerder. De empirische antropoloog die 'met zijn blote hoofd' begint te filosoferen, vergeet, dat er ook op het gebied der

wijsbegeerte normen bestaan en dat men zich ook op dit terrein belachelijk kan maken.

Op analoge wijze moet de filosoof er zich van bewust zijn, dat hij op bepaalde gebieden van gesystematiseerde ervaring in letterlijke zin 'niet thuis is'. Hij is hier gast en ontleent aan zijn gastheren brokstukken van waarheid. Voor de keuze van zijn gastheren en voor de kwaliteit van wat hij ontleent is echter de wijsgeer zelf verantwoordelijk. Een verdiepte kennis van een bepaald gebied der empirie, een zekere vertrouwdheid met de daaraan inherente problematiek, met de specifieke moeilijkheden en mogelijkheden van een bepaald soort onderzoek mag dan ook van hem verwacht worden.

Waar het tenslotte op aankomt, is het besef van verantwoordelijkheid.

Het is niet mogelijk en trouwens ook niet wenselijk, dat alles, wat in een betoog naar voren wordt gebracht, metterdaad 'bewezen' wordt. In een synthetische beschouwing, waar empirie en wijsbegeerte in elkaar verstrengeld zijn, is dit te enen male ondoenlijk. Wel echter zou de auteur zich moeten afvragen langs welke weg hij zijn beweringen *zou kunnen staven*. Weet hij, op welke 'topos' zij thuishoren, dan weet hij ook principieel, hoe ze waargemaakt kunnen worden. Dit - meestal impliciete - weten geeft aan zijn synthetische uiteenzetting de nodige doelgerichtheid. Een dergelijke auteur loopt geen gevaar zijn theoretische koers kwijt te raken.

V HOE IS EMPIRISCHE MENSKUNDE MOGELIJK?

290

De vraag hoe wetenschap in het algemeen - of een bepaalde wetenschap - mogelijk is, kan niet de eerste vraag zijn van hem, die op radicale wijze filosofeert. Dit werd reeds door Edmund Husserl beklemtoond. Filosofie is meer fundamenteel dan wetenschap, wijsgerige inzichten berusten op bijzondere evidenties, filosofische objectiviteit kan niet zonder meer met wetenschappelijke objectiviteit vergeleken worden. Het kan derhalve niet de voornaamste taak van de wijsgeer zijn een theorie der wetenschap te concipiëren. Het kan nochtans een van zijn taken zijn. Van deze taak hebben wij ons ten aanzien van een zeer bepaalde, op het ogenblik nog omstreden vorm van wetenschapsbeoefening gekweten.

Empirische menskunde is mogelijk; zie hier een der resultaten van een lang en veelzijdig onderzoek. Empirische menskunde is mogelijk, niet omdat ze feitelijk beoefend wordt, maar omdat ze op een inzichtelijke wijze beoefend kan worden.

Zij kan met name op een zodanige wijze beoefend worden, dat ze empirisch verantwoord is en tevens menskunde blijft. Kortom de twee woorden 'empirische menskunde' duiden geen contradictorisch begrip aan.

290-291

Alle opwerpen die, hetzij van objectivistische, hetzij van extreem- existentie-filosofische zijde daarentegen gemaakt werden, zijn gebleken niet steekhoudend te zijn. - Laten wij bij wijze van conclusie de drie voornaamste objecties nog een keer de revue passeren.

1. Het *antropologisch dilemma* zou werkelijk een dilemma zijn, indien de situatie zo was, als door de denkbeeldige objectant werd beschreven.¹ Het is waar, dat de beoefenaar van een menswetenschap menselijke individuen en groepen beschouwt als stichters en bewerkers van hun Umwelt. Het is waar, dat de wetenschappelijke cultuur eveneens deel uitmaakt van de Umwelt. Het kan dan ook inderdaad gebeuren, dat de wetenschappelijke bestudering van de 'condition humaine' een verandering van de 'condition humaine' tot gevolg heeft. - Bij deze beschrijving van het menskundig onderzoek werd evenwel geen rekening gehouden met de wetten van de dialectiek. De akt van theoretische verwondering vormt in de dialectiek van het menselijke bestaan een nieuwe fase.¹ Hij schept - reeds door het stellen van een vraag - een zekere afstand tussen de nieuwe en de voorafgegane fasen van de - individuele of collectieve existentie. Er is dan *voldoende* 'objectiteit' aanwezig, om de situatie van de ontmoeting in het leven te roepen. Een *al te grote* afstand tussen de vorser en de te doorvorsen mens zou het menskundig onderzoek van zijn menskundig karakter ontdoen. Voor de ontmoeting en de dialoog immers is een situatie vereist, die voor alle daarbij betrokken personen zinvol is. Een *absolute* afstand tussen twee eindige wezens zou tenslotte de kendaad principieel onmogelijk maken. - Uit het feit, dat de menskunde op zichzelf betrokken is, kan derhalve geen argument geput worden tegen haar mogelijkheid.
2. De *aporie der vrijheid* zou inderdaad onoverkomelijk zijn, indien de door de objectant gegeven beschrijving van de vrijheid als fenomenologisch kan doorgaan. In werkelijkheid beantwoordt zij aan een fantasiebeeld, dat men zich van de vrijheid van zuiver geestelijke wezens vormt. Met betrekking tot deze fantasieën zouden wij het volgende willen opmerken. Stel dat vrij-zijn betekent: alles kunnen wat men wil. De menselijke existentie is echter een eindige existentie. Dit heeft tot gevolg dat de mens *niet alles kan willen*. Hij kan 'dit' willen en 'dat', maar hij kan niet beide willen, wanneer het ene het andere uitsluit. Het 'willen van dit' betekent voorts voor hem, dat hij bereid is een bepaalde weg af te leggen en een

hindernis onder gebruikmaking van een bepaald middel te overwinnen om 'dit' te bereiken. M.a.w. het willen van het zinvolle doel doet hem het doorlopen van de weg, het nemen van de hindernis en het gebruik van het middel eveneens als zinvol verschijnen; zo niet, dan kan hij het doel niet willen. Vandaar dat de vrije mens niet veranderlijk is als een Proteus. Zijn vrijheid is eerder ingebed in een geheel van in historisch, sociaal, economisch, cultureel opzicht geconditioneerde wegen, hindernissen en middelen, die alle samen zijn *situatie* vormen. Daaruit blijkt, dat, *hetgeen de vrije mens nastreeft, het zinvolle is in een concrete situatie*. Het is derhalve mogelijk de situatie kennende een typologie van zijn strevingen te ontwerpen, alsmede van de typische hindernissen die hij al strevende ontmoet en de typische middelen die hij gebruikt. Dit kan langs empirische weg gebeuren. Door het onvrijheidsaspect van de menselijke situatie bloot te leggen, draagt de beoefenaar der menswetenschappen indirect ertoe bij, ook de speelruimte te karakteriseren, die aan de mensen voor het concrete gebruik van hun vrijheid ter beschikking staat. Men zal opwerpen, dat dit onvrijheidsaspect met grote waarschijnlijkheid bepaald kan worden, zodra het gaat om menselijke *groepen*. Hoe staat het echter met de bestudering van individuele existenties? Spelen daar niet de meest verrassende waardebepalingen en doelstellingen een rol? Volgt de keuze der doeleinden niet veelvuldig op grond van emotionele en irrationele drijfveren? Is zij niet volkomen onberekenbaar en onvoorspelbaar? Is de menselijke existentie niet in staat het onwaarschijnlijkste werkelijk te maken?

3. Daarmee zijn we bij de derde van de door ons aanvankelijk geformuleerde moeilijkheden beland: *de aporie der doelstelling*. Hierbij zouden wij twee opmerkingen willen maken.

291

Ten eerste is ook de individuele existentie niet vergelijkbaar met de existentie van een a-kosmisch, a-sociaal, bovenhistorisch bewustzijn. Ook de meest excentrieke individuele persoon is geëngageerd in een concrete historische, sociale, culturele situatie; hij kiest, beslist, handelt binnen het kader van deze situatie. Hoezeer zijn waardebepalingen, doelstellingen, ontwerpen mogen afwijken van die van de groep, toch staan zij er niet volkomen los van. Zelfs al zou een 'revolutionair' individu bepaalde normen bewust trotseren, dan nog is zijn gedrag begrijpelijk als een protest tegen de groep. De kennis van de historische, sociale, culturele situatie, alsmede de kennis van de groep draagt dus in ieder geval bij tot het verstaan van de individuele doelstellingen en waardebepalingen, van de rationele zowel als van de emotionele; en deze kennis is feitenkennis, verkregen langs de weg der empirie.

Ten tweede en vooral hebben wij gewezen op de noodzakelijkheid de massa van de feiten op een zinvolle wijze te bundelen; wij hebben ook beklemtoond, dat het 'Verstehen' bij deze bundeling een zeer bepaalde rol kan spelen. Wij hebben het 'Verstehen' bestudeerd in zijn drie vormen: als *voorwetenschappelijke intuïtie*, als *hypothese* respectievelijk als *interpretatie* en als *visie*. Wat de twee eerstgenoemde vormen van intuïtief begrijpen betreft, hebben wij erop gewezen, dat hun resultaten niet zonder meer als waar beschouwd mogen worden. Het voorwetenschappelijke verstaan van elementaire gedragingen en expressies houdt geen absolute waarborg in voor de juistheid van dit verstaan; het vormt dan ook slechts het uitgangspunt, niet de substantie van het menskundig onderzoek. - Het biedt ook een eerste toegangsweg tot het verstaan van emotionele gedragswijzen. - Op de twee eerst vermelde vormen van intuïtief begrijpen is het beginsel van verifieerbaarheid, zoals het door ons werd geherinterpreteerd en geformuleerd¹ zonder meer van toepassing.

Ook de visie staat bloot aan de kritiek, die door de gemeenschap der onderzoekers op haar wordt uitgebracht. Deze kritiek zal echter niet het karakter dragen van een verifiëring in de enge zin van deze term. Het gaat hierbij niet om een feitelijk waar- of vals-zijn - de visie veronderstelt ex definitione de kennis en beheersing van het gehele feitenmateriaal - maar om de bruikbaarheid, wetenschappelijke vruchtbaarheid en adequaatheid van een bepaalde beschouwingswijze. Functioneert deze kritiek normaal, dan zal iedere poging van een fantaserende auteur, om in de 'taal der feiten' iets te zeggen, dat tegen de geest van deze taal indruist, als onwetenschappelijk bestempeld worden.

In geen van de drie gevallen heeft het intuïtieve begrijpen van de mens door de mens het karakter van een illuminatie, van een mystieke ingeving, van een onfeilbare openbaring. Veeleer worden alle - ook die langs intuïtieve weg verkregen - menskundige inzichten medegedeeld in het gesprek der deskundigen met het nederige bewustzijn, dat ze vatbaar zijn voor aanvulling en correctie. Zij worden blootgesteld aan die vorm van kritiek die de continuïteit, de tucht en de zelfcontrole van iedere soort van wetenschapsbeoefening verzekert.

- In deze zin menen wij te mogen concluderen, dat menskunde als empirische wetenschap beoefend kan worden.

VI. HOE IS EMPIRISCHE MENSKUNDE OP FENOMENOLOGISCHE GRONDSLAG MOGELIJK?

ZUIVERING DER EMPIRIE

294

Indien de beoefening van echte menskunde op empirische grondslag mogelijk is, dan moet van deze mogelijkheid gebruik worden gemaakt; dan bestaat er geen enkele reden om de 'probitas' van het empirisch onderzoek te vervangen door de 'improbitas' van een pseudo-empirie; dan komt het er alleen op aan de beoefening van de menswetenschappen te vrijwaren van allerhande filosofemen, die niet uit het wezen zelf van de ervaringswetenschappen voortvloeien. Zij zijn vergelijkbaar met onkruiden, die de oppervlakkige beschouwer van een tuin niet gewaarwordt, die de kenner echter onmiddellijk zal onderscheiden van de bruikbare gewassen. - Wij hebben drie van deze typische filosofemen vermeld: het *empirisme*, berustend op een verkeerde opvatting aangaande het wezen der ervaring;¹ het *objectivisme*, voortvloeiend uit een valse opvatting aangaande de partners der ervaring;² en het *sciëntisme* resulterend uit een metafysische overschatting van empirische inzichten.³

Een zuivering van het menskundig onderzoek van alle storende pseudo-filosofische nevedgedachten is dringend gewenst, aangezien deze nevedgedachten geen verband houden met het wezen der ervaringswetenschappen. Let wel, deze vaststelling heeft betrekking op het wezen van die geestelijke werkelijkheden, die we in de wandeling 'ervaringswetenschappen' noemen; zij heeft niet betrekking op de psyche van de beoefenaars der ervaringswetenschappen. Van psychologisch standpunt zou het hoogst naïef zijn een dergelijke zuiveringsactie te verwachten van de empiricus zelf. Immers de in zijn onderzoekssituatie besloten mogelijkheden en moeilijkheden werken het ontstaan van de bovenvermelde vooroordelen gemakkelijk in de hand. Het is voor de onderzoeker verleidelijk de ervaring op te vatten als een stroom van prikkels, waaruit op automatische wijze kennis ontstaat. Het is voor zijn theorievorming gemakkelijk te veronderstellen, dat het object, dat hij bestudeert, niet 'ageert' maar slechts 'reageert' in functie van een door hem in alle details bekende situatie; en gezien hij - terecht - fier is op hetgeen hij ontdekt heeft, komt hij er gemakkelijk toe aan zijn ontdekking een onjuiste metafysische betekenis toe te kennen.

295

Wij trekken hieruit een voor de hand liggende conclusie: de zuivering van de empirie van empiristische, objectivistische en sciëntistische vooroordelen kan niet het werk zijn van de empiricus alleen.

295

Van een vervanging der empirie kan echter evenmin sprake zijn. Nogmaals: het is voor de mensheid onmogelijk de 'tweede objectiviteit' eenvoudig te vergeten en terug te keren naar de 'eerste objectiviteit' der archaische culturen. De redenen, waarom een dergelijk 'retour pur et simple' niet ter discussie staat, hebben wij reeds vermeld: een nagestreefde primitiviteit is niet primitief; een nagestreefde naïviteit is niet naïef; nagestreefde kritiekloosheid betekent kritiek, die kunstmatig tot zwijgen is gebracht. Meer in het algemeen: er bestaat op de weg der dialectische ervaring geen terug. De mensheid, die dankzij de verworvenheden van de wetenschappelijke Aufklärung het niveau van de 'tweede objectiviteit' bereikt heeft, is niet in staat - laat staan bereid - deze verworvenheid te vergeten. Deze indrukwekkende ervaring, opgedaan in de loop der eeuwen, kan alleen door een andere ervaring aangaande een nieuwe geestelijke werkelijkheid, opgeheven worden. 'Dieser neue Gegenstand enthält die Wichtigkeit des ersten und ist die über ihn gemachte Erfahrung' heet het bij Hegel.¹ Welnu, de nieuwe 'Gegenstand', die de dialectische ervaring van de mensheid in de loop van de 20e eeuw aan het licht heeft gebracht, is de *fenomenologische wijsbegeerte*.

De zuivering der menswetenschappen van empiristische, objectivistische en sciëntistische vooroordelen is slechts mogelijk, dank zij de nauwe samenwerking van de beoefenaar zelf van de empirische menskunde met de fenomenologische wijsgeer.

'OPHEFFEN' ALS BEPERKEN

295

Wij hebben in het voorafgaande herhaaldelijk de Hegeliaanse term *opheffen* gebruikt. Wat betekent deze filosofische vakterm en wat betekent hij in verband met onze problematiek? Volgens een interpretatie, die steunt op teksten van Hegel zelf,² moeten wij in de akt van 'opheffing' drie momenten onderscheiden, die als 'tollere', 'conservare' en 'elevare', als 'ontkennen', 'bewaren' en 'verheffen' gekarakteriseerd kunnen worden. Dit betekent, dat het resultaat van de vroegere ervaring door de nieuwe ervaring ten eerste ontkend en in haar geldigheid aangetast wordt; dat ze, ten tweede, overgenomen en bewaard wordt; dat ze, ten derde, dankzij de nieuwe ervaring op een hoger niveau verheven wordt. Wanneer wij eisen, dat de empirische menskunde door de

fenomenologische wijsbegeerte 'opgeheven' wordt, dan denken wij inderdaad aan deze drie 'Hegeliaanse' momenten, zij het in een zeer bijzondere zin.

296

Wat betekent, om te beginnen, het 'tollere' in verband met onze problematiek? De 'Nichtigkeit des ersten [Gegenstandes]' is niet zijn 'Vernichtung'. De fenomenologische filosoof zal het resultaat van de empirische ervaring niet 'destrueren', vernietigen of doorstrepen, maar hij zal op de begrensdheid van deze ('eerste') ervaring wijzen. Hij zal haar betekenis *beperken*. Daartoe is hij bij uitstek bevoegd. Immers hij kent de essentieel verschillende vormen van intentionele akten en de noëmata, die daaraan beantwoorden. Hij is ook in staat de prestaties van de wetenschappelijk kennende intentionaliteit te analyseren en hun draagwijdte te beoordelen. Hij zal zich daarbij vooral afvragen, wat in de loop van een empirisch onderzoek werkelijk ervaren en wat slechts als een hypothetisch begrip geïntroduceerd is. - Een dergelijke beperkende kritiek zal in concreto betrekking hebben op twee fasen van het menskundige onderzoek: op het *uitgangspunt* en op de verdere *ontwikkeling* van hetgeen in het uitgangspunt besloten ligt.

Het *uitgangspunt* van het onderzoek moet een werkelijke ervaring zijn aangaande de mens en het menselijk - ook al is het veld van mogelijke ervaringen in het kader van de desbetreffende menswetenschap conventioneel begrensd. Ja nog meer: deze ervaring moet tot een evidentie hebben geleid, tot een eerste en voorlopige verwoording van hetgeen werd ervaren. Nogmaals: deze eerste natuurlijke evidentie is niet 'onfeilbaar', zij kan in de loop van het verder onderzoek blijken onvolledig te zijn, op een misverstand te berusten of op onjuiste wijze te zijn verwoord. Toch vormt ze het onmisbaar uitgangspunt voor het verdere zoeken. - Negatief gesproken: theorieën, hypothesen, modellen, filosofische, sociale of politieke opvattingen kunnen niet de basis vormen van een menswetenschap. Zij behoren tot wat Husserl heeft genoemd: het 'sachferne Meinen'. Dergelijke 'meningen' vormen geen geschikte steunpunten, van waaruit de beoefenaar van een menswetenschap zijn exploratietochten kan ondernemen.

296

De *verdere gang van het onderzoek* moet telkens opnieuw de ontvouwing bevatten van hetgeen in de ervaring besloten ligt. Voor een dergelijke explicatie komen uiteraard interpretaties, hypothesen, modellen, theorieën in aanmerking. Daarbij moet er echter voor gewaakt worden, dat niet het bekende door middel van het onbekende, het vertrouwde door middel van het hypothetische, de menselijke werkelijkheid door middel van het model der menselijke werkelijkheid 'verklaard' wordt. Het gevaar is nl. niet denkbeeldig, dat het

verklaren het karakter aanneemt van een 'Hineininterpretieren'. 'Jeder Rekonstruktion der Person gemäsz einem *Modell* geht die ursprüngliche Gegebenheit der Person voran', beklemtoont J. Linschoten.¹ Wij herinneren overigens aan de behavioristische verklaringen van de fenomenen 'gedrag', 'levend wezen' en 'situatie'; ons is gebleken, dat deze verklaringen de fenomenen geweld aandoen.²

297

Kortom, het ervaren en bekende mag nooit in het Procrustesbed van een 'sachferne' theorie geperst worden.

Indien de fenomenologische beginselen aangaande de keuze van het uitgangspunt en de explicatie van de ervaringen in acht worden genomen, dan zullen geen vooroordelen - o.a. empiristische, objectivistische en sciëntistische vooroordelen - hun verwarrende invloed op de gang van het onderzoek uitoefenen. Dan is de boven geëiste zuivering der empirie verzekerd.

OPHEFFEN ALS BEWAREN

297

Opdat iets in zijn geldigheid aangetast en beperkt zou kunnen worden, moet het zijn; indien het is, dan moet het als zijnde erkend worden. Zodra iets als zijnde erkend is, wordt het tevens in zijn geldigheid 'bewaard'.³

Wat betekent dit in verband met onze problematiek? Het betekent, dat de empirie als empirisch, dat het wetenschappelijk apparaat als wetenschappelijk apparaat bewaard moeten blijven. Dit is ook vanuit ons standpunt volkomen verantwoord, aangezien deze empirie en het daarbij behorend apparaat, op *zichzelf beschouwd*, anti-fenomenologisch noch fenomenologisch zijn. - Het experiment blijft derhalve experiment, de enquête blijft enquête, het medisch onderzoek blijft medisch onderzoek, de studie van de documenten blijft studie van documenten. Alle voor de respectievelijke methoden geldige technische regels - met name ook die van de statistiek, van de medische differentiaal-diagnose, van de paleografie, van de historische kritiek der bronnen - blijven van kracht. - Het wetenschappelijk apparaat blijft wat het is, en toch verandert er iets: de houding van de onderzoeker ten overstaan van de te onderzoeken mens. Immers het maakt verschil of de psycholoog te werk gaat volgens het schema 'rat in een doolhof', dan wel overeenkomstig de grondgedachte der ontmoeting. Het is ook niet onverschillig of een socioloog, die een interview afneemt, meent door middel van klanken reacties te moeten uitlokken bij een vreemd organisme, dan wel een gesprek te moeten voeren, dat voor hem en de te ondervragen persoon zinvol is. - Deze laatste kritische opmerkingen behoren tot wat wij

genoemd hebben: de zuivering van de menswetenschappen van empiristische vooroordelen. Nogmaals: op zichzelf beschouwd moet het empirisch apparaat empirisch blijven; d.w.z. dat veranderingen en verbeteringen ervan slechts op empirische gronden geëist kunnen worden.

De door de antithesis in haar geldigheid aangetaste, maar tevens bewaarde thesis beantwoordt aan wat Hegel noemt 'de negatie van de negatie'. Zij leidt noodzakelijk tot een nieuwe eenheid van hogere aard, d.w.z. tot de verheffing van thesis en antithesis op een niveau van hogere begrijpelijkheid.

In het kader van onze problematiek heeft de 'verheffing' betrekking op de laatste fase van het menswetenschappelijk onderzoek: de visie.¹ - Het spreekt vanzelf, dat niet ieder onderzoek op het gebied der menskunde door een visie bekroond behoeft te worden, laat staan door een relatief zelfstandige visie. In feite zal aan de meeste onderzoekingen een *impliciete* visie ten grondslag liggen. - Dit neemt niet weg dat de betekenis van een menswetenschap staat en valt met *de mogelijkheid een verantwoorde visie te ontwerpen*. Bestaat deze mogelijkheid niet, dan zal de beoefenaar van een menswetenschap zich moeten beperken tot het verzamelen van steentjes voor een mozaïek, zonder ooit in staat te zijn uit de steentjes een figuur te vormen. Dit zou hierop neerkomen, dat zijn onderzoek het niveau ener menswetenschap niet bereikt.²

In de visie, zo hebben wij vastgesteld, wordt de objectivering weer opgeheven. De beoefening van de menselijke vrijheid, de vrije doelstelling, de vrije waardebepaling, die in het klimaat van de 'tweede objectiviteit' als het ware bevroren waren, worden dankzij de visie weer ontdooid. De menselijke individuen en groepen verschijnen dan weer als menselijk.³ De vraag is, hoe dit op een verantwoorde wijze kan gebeuren.

298-299

Eén ding staat vast: voor het ontwerpen van een visie is een hermeneutische horizon vereist, een horizon, die steeds ook filosofisch-metafysisch van aard is.¹ Wij beweren nu dat de hermeneutische horizon, die de fenomenologische wijsgeer de beoefenaar van de empirische wetenschap aanbiedt, een *essentiële superioriteit* vertoont. Daarmee hebben we reeds toegegeven, dat menskunde ook in een ander filosofisch perspectief beoefend kan worden. Zo is het b.v. mogelijk een algemene psychologische theorie op grond van een neokantiaanse², neohegeliaanse³ en personalistische⁴ visie te concipiëren. - Waarop berust dan onze bewering, dat de hermeneutische horizon van de

fenomenologie een voorrang bezit? Het antwoord hebben wij reeds gegeven; zij berust op het feit, dat de *fenomenologische wijsbegeerte* - zij alleen - *een fundamentele filosofie is van de menselijke existentie*, en dat deze filosofie een streng karakter vertoont. Zij bevat in beginsel alles, wat op een algemene en noodzakelijke wijze geldt met betrekking tot de menselijke - individuele en collectieve - existentie. De fenomenologische wijsgeer zegt, hoe het zoeken van de mens naar zin, hoe zijn doelstellingen en waardebevestigingen volgens hun wezenlijke aard er uit zullen zien; en hij zegt dit - zij het in zeer algemene bewoordingen - met betrekking tot alle gebieden van specifiek menselijke activiteit. Zodoende biedt hij de empirische menskundige een leidraad voor het begrijpen van het menselijke als zodanig. Wij hebben deze leidraad vergeleken met een geraamte, dat aan het lichaam houvast kan bieden. Het is de taak van de beoefenaar van een menswetenschap dit geraamte met het vlees der ervaringsgegevens te bekleden. - Langs deze weg verzekert de fenomenoloog de verheffing van de menskundige empirie tot het niveau van de 'derde objectiviteit'. Op deze wijze stelt hij de beoefenaar van een menswetenschap in staat een visie te ontwerpen, die van het standpunt der 'wijsheid' als verantwoord beschouwd kan worden.

NAAR EEN NIEUW IDEEAL VAN WETENSCHAPPELIJKHEID

299

De fenomenologische wijsgeer ziet het fenomeen 'wetenschap' in een ander licht dan de sciëntisten van de 19e eeuw. Volgens hem is het wetenschappelijk denken slechts een fase in het proces van de bewustwording der mensheid. Het is voorts niet essentieel onveranderlijk, het ontwikkelt zich op dialectische wijze; het vertoont op zijn beurt naast continuïteit ook de discontinuïteit van typische fasen. - Deze dialectisch-fenomenologische zienswijze kan misschien op een keerpunt van de geschiedenis der wetenschap bevruchtend werken.

300

Het keerpunt, dat wij bedoelen, is historisch hierdoor gekenmerkt, dat een groep van geleerden er - min of meer bewust - naar streeft, het menselijke geen geweld aan te doen, terwijl ze het op empirische wijze beschrijven en bepalen. Daardoor hebben deze beoefenaars van de '*Sciences humaines*' *in feite* reeds een nieuwe norm geconcipeerd aangaande het wetenschappelijk karakter van het menskundig onderzoek. De theoretische rechtvaardiging van hun nieuw ideaal van kennis baart echter grote moeilijkheden. Deze moeilijkheden kunnen niet in het kader van de afzonderlijke menswetenschappen worden overwonnen. De fenomenologische wijsgeer, die op essentiële inzichten aangaande de menselijke existentie kan bogen, is misschien in staat een bijdrage te leveren tot de theoretische verantwoording van deze nieuwe vorm van wetenschappelijke

kennis. Wellicht is voor hem weggelegd als 'vroedmeester' op te treden bij de geboorte van *een nieuw ideaal van wetenschappelijkheid*.

NAWOORD BIJ DE DERDE DRUK

Het is nu ongeveer tien jaar geleden dat ik voor het eerst de grondgedachte heb geconcipeerd van wat later tot het boek 'Fenomenologie en empirische menskunde' is uitgegroeid. In deze tien jaar is heel wat gebeurd op alle gebieden van menselijke activiteit, en uiteraard ook op dat van het menswetenschappelijk onderzoek. Voor een meditatief aangelegde en historisch denkende schrijver is het verleidelijk te pogen een blik terug te werpen op de ontwikkeling van de empirische menskunde en van de filosofisch-theoretische reflectie op deze sector van wetenschappelijk leven gedurende het afgelopen decennium. In het kader van een kort 'Nawoord' is het echter vanzelfsprekend onmogelijk op bijzonderheden in te gaan. Maar indien wij ons beperken tot de grote lijnen, kunnen we in ieder geval vaststellen, dat zich in deze jaren *twee tegenovergestelde tendensen* hebben afgetekend.

301

De eerste en meest opvallende trend is ongetwijfeld de groeiende invloed van wat men meestal met de verzamelnaam 'analytische wijsbegeerte' aanduidt. Het empirisme van de Cambridge-richting, het logische positivisme en de filosofie van de gewone taal trekken in hoge mate de aandacht van het Angelsaksische publiek, terwijl in de Franstalige landen een offensief van het structuralisme aan de gang is.¹ Het grote aanzien, dat het formeel-logische en taakanalytische denken op dit ogenblik in brede kringen geniet is voorzeker kenmerkend voor het intellectuele klimaat.

Toch is het onloochenbaar dat zich ook een tegenovergestelde tendens voelbaar maakt - zij het dan op een minder spectaculaire wijze. De methodologische donderpreken van de mannen van de Wiener Kreis, de toepassing op grote schaal van de door hen aangeprezen denkmethoden, logische procedés en experimentele technieken, vooral echter de talrijke ervaringen, die men in het kader van het concrete onderzoek met deze procedés heeft opgedaan, hebben een reactie uitgelokt. Men is ontnuchterd. Men begint beter dan vroeger de begrenstheid en ontoereikendheid van het louter formele denken over de mens en het menselijke in te zien. Kenmerkend is dat deze reactie niet op de eerste plaats uitgaat van speculatieve filosofen, existentialisten, fenomenologen of van existentieel-fenomenologische psychiaters. Het zijn juist mannen van het empirisch onderzoek - onder hen vele Amerikanen - die zich door middel van genuanceerde oordelen van de 'Weense' rechtzinnigheid verwijderen, ja soms ook uitspraken doen die in de geest van de 'Kerkvaders' zonder meer als ketterijen bestempeld zouden moeten worden.

Ik stel mij voor de aard van de laatstgenoemde tendens te illustreren door vier typische wetenschapstheoretische werken met elkaar te vergelijken.

302

R. B. Braithwaite begint in 1953 zijn boek 'Scientific Explanation' met de woorden: 'In this book the word 'science' will be taken to include in nature'. Vanaf de eerste pagina laat Braithwaite zich parts of the social Sciences (anthropology, sociology, economics) as are concerned with an empirical subject matter... In this sense the word 'science'... is synonymous with 'natural science', if man is included in nature'.²

Vanaf de eerste pagina laat Braithwaite zich zien als een vertegenwoordiger van het analytisch-formele denken. Door middel van een nominale definitie identificeert hij wetenschap met natuurwetenschap. Zodoende ontwijkt hij alle moeilijkheden. Dat achter de woorden 'if man is included in nature' de grootste problemen schuilgaan, laat Braithwaite koud. Zijn wetenschapstheorie is beveiligd - dankzij een zuiver formele afbakening.

Meer realistisch is Benjamin B. Wolman. Voor hem is de tijd voorbij, waarin de moderne ervaringswetenschappen zich van de filosofie moesten emanciperen. Het tegendeel is tegenwoordig vereist. Immers 'the cooperation between scientists and scientists of science, of philosophers, has been beneficial for³ 'both'. In hetzelfde boekwerk stelt zijn geestverwant Ernest Nagel vast dat 'although psychology and philosophy in their current forms are distinctive types of inquiry with generally different objectives, each discipline deals with questions that are relevant to some of the issues with which the other is often confronted'.⁴

Abraham Kaplan gaat verder. Hij ziet de gedragswetenschappen in een totaal ander licht dan zijn empiricistische en neo-behavioristische tijdgenoten. 'What is significant here is that the data for behavioral science are not sheer movements but actions - that is, acts, performed in a perspective which gives them meaning and purpose.'⁵ Voor Kaplan is m.a.w. een gedragswetenschap een wetenschap die de betekenis van gedragingen tracht te achterhalen. In dit opzicht is haar beoefenaar vergelijkbaar met een letterkundige, verzekert onze auteur: 'Behavioral science may have even as much in common with literary criticism as with literature; it sets out to understand and to appreciate human conduct, to throw light on it and reveal hidden meanings; the way in which the critic achieves his ends may be shared by behavioral science.'⁶

303

Een analoge evolutie kan men vaststellen met betrekking tot de befaamde eis aangaande de 'waardevrijheid' van de menswetenschappen.

Laat ik andermaal verschillende standpunten met elkaar vergelijken, die in het jongste verleden door vooraanstaande wetenschapsbeoefenaars met betrekking tot dit vraagstuk werden ingenomen. Het is bekend dat volgens vertegenwoordigers van het logische positivisme iedere waardebepaling emotioneel van aard is en daarom reeds als onwetenschappelijk verworpen dient te worden. Ernest Nagel introduceert echter een belangrijke distinctie. Hij maakt onderscheid tussen uitdrukkelijke goedkeuring en afkeuring enerzijds en impliciete waardeoordelen anderzijds. De eerstgenoemde wijst hij af. Met betrekking tot de laatste schrijft hij: '... three claims ... will be admitted ... as indisputably correct: that a large number of characterizations sometimes assumed as purely factual descriptions of social phenomena do indeed formulate a type of value judgement; that it is often difficult, and in any case usually inconvenient in practice, to distinguish between the purely factual and the evaluative contents in the social Sciences; and that values are commonly attached to means and not only to ends.'⁷ Kaplan aarzelt niet lijnrecht tegen het postulaat der waardevrijheid in te gaan. 'The thesis I want to defend is that not all value concerns are unscientific, that indeed some of them are called for by the scientific enterprise itself, and that those which run counter to scientific ideals can be brought under control - even by the Sciences most deeply implicated in the value process.'⁸

303

Ziehier enige citaten van rustige en nuchtere Amerikaanse wetenschapstheoretici. Zij spreken blijkbaar een andere taal dan sommige geëxalteerde would-be-Amerikaantjes te onzent. En de gedachten van deze wetenschapstheoretici gaan ongeveer die richting uit, die ik vele jaren geleden onder de titel 'filosofisch geïnteresseerde empirici - empirisch onderlegde filosofen'⁹ - heb aangeduid.

Wanneer ik aan de ontwikkeling van de theorie der menswetenschappen in Nederland gedurende het laatste decennium terugdenk, dan kan ik aan één feit niet voorbijgaan. Kort voordat mijn 'Fenomenologie en empirische menskunde' het licht zag, was het werk van A. D. de Groot: 'Methodologie. Grondslagen van onderzoek en denken in de gedragswetenschappen' verschenen.¹⁰ Onmiddellijk werden De Groot en ik door studenten, docenten en andere wetenschapsbeoefenaars als antagonisten, ja als volstreekte en onverzoenlijke tegenstanders aangewezen. Ten onrechte. Feitelijk heb ik altijd met achting over het grondige en zorgvuldig geschreven werk van De Groot gesproken. Ook die passages

waarin De Groot zijn houding bepaalt ten opzichte van de wetenschapsfilosofieën van Windelband, Rickert en Dilthey¹¹ hebben van het begin af aan mijn principiële instemming gehad. Dit neemt niet weg dat ik ook kritiek heb op zijn werk. Deze heeft minder betrekking op datgene wat in het genoemde werk staat, dan op wat er niet in staat; en het lijkt me eerlijker en tevens meer constructief nu met deze kritiek voor de dag te komen.¹²

304

De Groot spreekt uitvoerig en systematisch over het proces der theorievorming. Een theorie is voor hem een 'systeem van begrippen en aannamen (...) waaruit toetsbare hypothesen zijn af te leiden'¹³. Wat de begripsvorming betreft neemt hij een standpunt in dat lichtelijk afwijkt van dat der strikte neopositivisten. Volgens De Groot wordt de vrijheid van de ontwerper van een theorie bij de keuze van zijn begrippen slechts beperkt door het postulaat der toetsbaarheid.¹⁴ Hij eist dat in ieder geval enkele begrippen, die in een hypothese worden verwerkt, 'empirisch gespecificeerd worden (omgezet worden in empirische variabelen) door middel van objectieve operationele definities van voor het gebruik van die begrippen relevante onderscheidingen'.¹⁵ Op deze wijze wordt de falsificeerbaarheid van iedere theorie gewaarborgd.

Dit alles klinkt prachtig. Wanneer men De Groots 'Methodologie' en analoge moderne wetenschapstheoretische werken leest, is men geneigd te geloven, dat er voor iedere theorie een cruciaal experiment of een beslissende observatie (reeksen van observaties) bestaan, waarmee deze theorie staat of valt; dat er m.a.w. op het gebied van de empirische menswetenschappen een streng selectieproces aan de gang is, waardoor zowel meer omvattende als kleine theorieën met dozijnen sneuvelen. Het moderne streven naar kwantificering en operationalisering, de voorkeur voor mathematische modellen zouden aan deze onderlinge 'struggle for life' van de elkaar tegensprekende theorieën een nog meer onverbiddeijk karakter verlenen; het resultaat zou moeten zijn: 'the survival of the fittest theory only'.

305

Welnu, al wie op de hoogte is van wat zich op het gebied der empirische menskunde afspeelt, weet dat de werkelijkheid er totaal anders uitziet. De Groot zelf moet dit toegeven. 'Hoe komt het, dat dergelijke spectaculaire weerleggingen door één geval of experiment zo betrekkelijk zeldzaam zijn?' vraagt hij zich af. Hoe komt het dat 'de conclusie, dat de theorie moet vallen, lang niet altijd onontkoombaar [is]'¹⁶? Hoe komt het, dat de door Popper en zijn aanhangers sedert 1935 steeds opnieuw geëiste falsifiëring 'het ideaal is',¹⁷ waaraan de realiteit niet, of slechts uiterst zelden beantwoordt?

Wat zich in werkelijkheid afspeelt wordt door Wolman op treffende wijze beschreven. Wolman kiest notabene als voorbeeld dat gebied van psychologisch onderzoek, dat zich het beste leent voor experimentele en operationele benadering: de psychologie van het leerproces. Na de theorieën van Huil, Thorndike, Tolman, Harlow, Pawlow en zijn eigen theoretisch inzicht geschetst en vergeleken te hebben vraagt hij zich af, hoe het komt, dat leertheoretici evenmin onderling als met niet-leertheoretici tot overeenstemming kunnen komen. Hoe is het mogelijk, dat geen van hun theorieën 'has been proven, nor have they been adequately refuted'¹⁸? - Wolman beantwoordt de door hem zelf gestelde vraag in verband met de leertheorie van Clark L. Hull. 'Hull's theory is 'proven' only insofar as it has been found in agreement with *certain* empirical data. Its validity has been questioned by scores of experimental and theoretical workers'.¹⁹ M.a.w. Hull heeft gebruik gemaakt van zorgvuldig geselecteerde data; hij heeft aan bepaalde gegevens van zijn observaties de waardigheid van 'feit' verleend en andere systematisch geïgnoreerd. Er is hier sprake van 'data obtained by a certain experimenter in a certain setting with certain experimental subjects'.²⁰ Andere psychologen, die van andere experimenten zijn uitgegaan en de nadruk hebben gelegd op andere gegevens zijn uiteraard geneigd grondig afwijkende leertheorieën te ontwerpen.

305

De situatie, die Wolman in eerste instantie met betrekking op de psychologie van het leren beschrijft, doet zich ook voor op het gebied van de ontwikkelingspsychologie²¹, dieptepsychologie²², de psychologie der waarneming, de psychologie der motivatie. De grote theoretische verwarring die de wetenschappelijke studie van de menselijke emotionaliteit bemoeilijkt, werd destijds door mijzelf geschetst.²³ Werpen wij een blik op de persoonlijkheidsleer, dan doet zich hetzelfde beeld voor. Al zouden we bereid zijn abstractie te maken van alle diepte-psychologie en Rogeriaanse denkbeelden, dan nog zou zich de vraag aan ons opdringen: hoe komen Gordon, Allport, Murray, Sheldon, Miller en Dollard, Lewin, Atkinson er toe zo grondig verschillende persoonlijkheidstheorieën te verkondigen? - Ja, nog meer: hoe is de 'persistence of divergent schools of psychology' te verklaren, die Ernest Nagel nadenkelijk stemt²⁴?

Het eigenaardige verschijnsel is ook De Groot niet helemaal ontgaan. 'Een onderzoeker begint zelden of nooit materiaal te verzamelen, zonder enig 'gezichtspunt'. Hij kiest, selecteert, abstraheert daarbij van bepaalde gegevens of aspecten, hij groepeerst en registreert naar bepaalde criteria' merkt hij op. 'In dit alles liggen onvermijdelijker wijze reeds tenminste zekere *impliciete hypothesen* besloten. Deze kunnen in het verder verloop in meer expliciete vorm naar

voren komen'²⁵ en, zo voegen wij eraan toe, ze kunnen uiteindelijk in de vorm van een specifieke theorie worden gebundeld.

Laten we de zojuist geschetste situatie, die zo kenmerkend is voor het moderne menskundig onderzoek, meer principieel, meer filosofisch en tevens meer kritisch onder de loep nemen. Hoe is de relatief vreedzame coëxistentie van talrijke elkaar tegensprekende theorieën met betrekking tot een en hetzelfde materiële object mogelijk? De verklaring is even eenvoudig als fundamenteel. Hij, die een theorie ontwerpt, kiest zijn begrippen zijn categorieën, zijn 'theoretical framework', maar ook zijn empirische technieken overeenkomstig zijn zienswijze. Daarbij heeft de term 'zienswijze' zowel een letterlijke als een figuurlijke betekenis. Hij slaat ten eerste op dat, wat de onderzoeker ziet, ervaart, observeert, resp. door middel van een experiment, een enquête, een verzameling van materiaal zichtbaar maakt; hij slaat voorts op zijn manier van zien, zijn stijl van observeren, experimenteren, interviewen. Welnu, uit de wijze, waarop de onderzoeker de werkelijkheid van mens en dier ziet, bloeit zijn begrippensysteem op. Dit betekent in positief opzicht, dat zijn begrippen beantwoorden aan zijn beperkte ervaring, misschien zelfs aan bepaalde aspecten van één enkele experimentele 'situatie. In negatief opzicht houdt dit in, dat voor *datgene, wat de desbetreffende geleerde niet ziet*, niet ervaart, waarvoor hij misschien 'een blinde vlek heeft', *geen begrippen bestaan*.

306

Deze geleerde beperktheid - om niet te spreken van geborneerdheid - heeft haar onmiskenbare voordelen. Dankzij een relatief eenvoudige methodische idee valt het de onderzoeker gemakkelijk de logische consistentie van zijn theorie zeker te stellen; zij bezit 'immanent truth' in de zin van Wolman.²⁶ Dankzij het nauwkeurig afgebakende veld van ervaringen is het voor onze onderzoeker ook niet moeilijk zijn begrippen en oordelen zorgvuldig af te stemmen op zijn beperkte ervaringen; ze zijn dan, om met Wolman te spreken, 'free from contradiction with data obtained by observation and experimentation'.²⁷ Aan beide criteria van Wolman is voldaan. Tenzij onze research-man een technische fout begaat, kan zijn theorie nimmer gefalsifieerd worden.

Welke conclusie zou men hieruit moeten trekken? Blijkbaar die, dat *theorievorming op het gebied van de empirische menskunde dikwijls de vrucht is van formeel logisch-wiskundig denken plus techniek*. De consequente empiricist zal daarmee vrede hebben. Hij vergeet echter dat de organisatie van het onderzoek, de proefondervindelijke situatie, het meetinstrument, het begrippensysteem, ja, het hele vocabulaire van de onderzoeker voortvloeien uit één en hetzelfde project, uit een en dezelfde „zienswijze”; en dat deze zienswijze erg

eenzijdig kan zijn. Laat ik een concreet voorbeeld geven: het blijven voortbestaan van behavioristische grondgedachten in de vorm van neo-behavioristische theorieën is op deze wijze verklaarbaar. Mensen en hogere dieren hebben zekere, relatief - niet eens absoluut! - autonome mechanismen gemeen. Deze mechanismen lenen zich tot relatief exact onderzoek. Voor de rest sluit men de ogen. De theorie qua theorie kan niet gefalsifieerd worden. Er mankeert slechts een kleinigheid: de mens als mens speelt in deze theorie geen rol.

Men onderzoekt dat, wat zich in technisch opzicht gemakkelijk laat onderzoeken. Doet dit niet denken aan de procédés van de zoöloog, die Eddington ten tonele had gevoerd?²⁸ Trouwens ook andere wetenschaps-theoretici maken zich ongerust over het gevaar van empirische schijnactiviteit. Kaplan typeert de moderne situatie op gebied van het menskundig onderzoek door middel van de volgende anekdote:

‘There is a story of a drunkard searching under a streetlamp for his house key, which he had dropped some distance away. Asked why he didn’t look where he had dropped it, he replied, ‘It’s lighter here’. En Kaplan voegt hieraan toe: ‘Much effort, not only in the logic of behavioral Science, but also in behavioral Science itself, is vitiated, in my opinion, by the principle of the drunkards search.’²⁹

308

Wolman maakt zich eveneens ongerust over het feit, dat sommige onderzoekers zo snel door middel van technisch goed te beheersen procédés - zowel experimentele als denkprocédés - tot theoretische resultaten willen komen. Sommige van deze procédés stelt hij uitdrukkelijk aan de kaak. Hij verwerpt o.a. het ‘methodologische reductionisme’ en beklemtoont het feit dat het menselijke gedrag niet in termen van fysische wetmatigheden geïnterpreteerd kan worden.³⁰ Wolman maakt voorts de onderzoekers erop attent dat ‘men are neither rats nor servomechanisms’. Hij waarschuwt voor ‘rash quantification and oversimplified experimentation’.³¹ Zouden deze uitingen van onbehagen en bezorgdheid uit de mond van vooraanstaande wetenschapstheoretici volkomen ongegrond zijn?

Dit is echter niet alles. Er is gedurende het laatste decennium een nieuwe factor bijgekomen: het model-begrip is een beslissende rol in de ervaringswetenschappen gaan spelen.

Voor de ingewijde is het overduidelijk, dat daarmee het gevaar van een scheefgroeien van de empirische menskunde is toegenomen. Let wel, er kan geen sprake van zijn het modelmatige denken als zodanig af te wijzen. Indien men het model als een middel ziet om het onaanschouwelijke door middel van

het aanschouwelijke, het niet-inzichtelijke door middel van het inzichtelijke te verhelderen, dan is van fenomenologisch standpunt de toepassing van modellen juist toe te juichen. Husserls begrip van de 'kategoriale Anschauung'³² zou zeer wel met sommige aspecten van het denken in modellen vergeleken kunnen worden.

Dit neemt niet weg, dat de wijze waarop het 'model' in het empirisch menskundig onderzoek toegepast wordt, soms aanleiding geeft tot bedenkingen. Twee gevaren dienen meer in het bijzonder gesignaleerd te worden. Het eerste bestaat daarin, dat het model als een getrouwe afbeelding van de werkelijkheid wordt beschouwd. In dat geval is men zich onvoldoende bewust van het feit dat ervaringen opgedaan door middel van modellen geen echte ervaringen zijn. Kaplan spreekt in dit geval van 'pictorial realism'.³³ Zelfs Braithwaite ziet aanleiding de wetenschapsbeoefenaars er op attent te maken dat het denken in de vorm van modellen een denken is in de modus van het 'als of'; en hij voegt er de volgende waarschuwing aan toe: 'The price of the employment of models is eternal vigilance'.³⁴

308

De andere niet minder grote fout is daarin gelegen, dat de ontwerper van modellen helemaal leeft in een wereld van denkdingen, mathematisch-logische 'entia rationis', 'hypothetical constructs'. De vraag of in de werkelijkheid iets beantwoordt aan zijn constructies interesseert hem hoe langer hoe minder. Desnoods moet de werkelijkheid maar een beetje 'gecorrigeerd' worden. '... what is only affirmed as an assumption in the theory may come to be asserted as a truth in the theory that emerges front the model', klaagt Kaplan, 'and mathematical needs come to be projected onto the facts as empirical discoveries'.³⁵ Hans Albert aarzelt niet van 'model-platonisme' te spreken. 'Es ist. . . auszerordentlich leicht, Behauptungen zu produzieren, die sich auf den interessanten Aspekt der Wirklichkeit beziehen und auszerdem sogar wahr sind, wenn wir darauf verzichten wollen zu informieren. Wir brauchen nur solche Aussagen zu produzieren, die aus logischen Gründen wahr sind: analytische Aussagen, wie sie vielfach genannt werden'.³⁶ Laat ik tenslotte nog Kees Bertels en Doede Nauta citeren. Na enige bijzonder kritische uitlatingen van Maurice Merleau-Ponty over het artificialisme van het moderne wetenschapsbedrijf aangehaald te hebben en na de opmerking, dat er 'ook veel waars in [schuilt]', gaan de beide auteurs als volgt voort: 'Het modelbegrip is niet alleen een idool van de nieuwe wetenschapsopvatting, het is er tegelijk een symptoom van. En dan doelen we ... in het bijzonder op dat gebruik van logische, mathematische en empirische modellen waarbij de beheersing van het mathematisch taalgebruik ongeveer geïdentificeerd wordt met alles, wat er aan de wereld te

kennen zou zijn. Niet eens alleen in de sociale wetenschappen zijn de standen van zaken of processen zo onuitputtelijk informatief dat het beheersen of hanteerbaar maken ervan slechts één stadium van kennen is en niet het alleenzaligmakend doel. Wil men . . . een integratie bereiken van theorie en praxis, van kennen en kunnen, dan kan men zich niet uitleveren aan een pragmatisme, waarbij wereld en geschiedenis³⁷ alleen maar nog interessant zijn in zover er 'iets mee te doen valt'.

Het spijt me dat in De Groots rijk en weldoordacht werk van dit alles zo weinig teruggevonden kan worden. De Groot heeft één gevaar niet onderkend: het gevaar nl. dat de door hem geschetste empirische cyclus³⁸ ongemerkt overgaat in een *empirische cirkel*: dat m.a.w. een eenzijdige waarneming een eenzijdige probeerreactie tot gevolg heeft alsmede een eenzijdige evaluatie. Van haar kant zal de vooringenomenheid van de evaluerende onderzoeker aanleiding geven tot verdere nog meer eenzijdig geselecteerde en gegroepede waarnemingen, enzovoorts.

310

Deze cirkel is echter een vicieuze cirkel. Ook al zullen sommige geleerden bereid zijn een theorie, die op deze wijze tot stand is gekomen, au sérieux te nemen, toch zal de geschetste vicieuze kringloop afbreuk doen aan haar waarde. In de praktijk van het menselijke leven zal namelijk blijken dat men niets met haar kan beginnen. Immers een dergelijke theorie heeft geen vat op de menselijke werkelijkheid; haar abstract, eenzijdig, fragmentarisch karakter maakt haar onbruikbaar; zij draagt niet bij tot het bereiken van een integratie van kunnen en kennen, om met de woorden van Bertels en Nauta te spreken. Hiervan een enkel voorbeeld: heeft een halve eeuw behavioristisch en neo-behavioristisch onderzoek aangaande de „agressie bij mens en dier” ook maar het minste bijgedragen tot een betere organisatie van de vrede onder de volkeren? Ja, zal een politicus, die iets concreets tot de handhaving van de binnenlandse of buitenlandse vrede wil bijdragen, het in zijn hoofd halen, de verslagen over (neo)behavioristische experimenten na te pluizen? De vraag stellen betekent haar beantwoorden.

Welke consequentie moeten wij uit deze kritische beschouwingen trekken? Moeten wij de theorievorming op het gebied van de menswetenschappen tot iets waardeloos verklaren? Is zij een intellectuele luxe, die gemist kan worden, een nutteloos spel? Geenszins! Het tegendeel is het geval: theorievorming is onmisbaar voor het goede functioneren van de menswetenschappen. Wij mogen echter de waarde van een dergelijke empirische theorie qua theorie niet

overschatten. Zij is *een poging om een aspect van de menselijke wereld door middel van denken te duiden*.

Het is geen toeval dat in dit verband het omstreden begrip der 'duiding' weer opduikt. Iedere menskundige theorie, ook de meest exacte, de meest op experimentele grondslag berustende, is een interpretatie van wat zich in de menselijke samenleving of in het samenspel tussen mens en natuur voordoet; een interpretatie, die uiteraard tevens een poging is om datgene, wat gevat werd, in de taal van begrippen, eventueel van wiskundige begrippen te 'zeggen'. De beslissende vraag is of datgene, wat op deze wijze 'gezegd' wordt, belangwekkend is of triviaal. Op grond van soortgelijke overwegingen komt Wolman er toe op te merken: 'Empirical generalizations are either true or false... Theories are neither true nor false, but they can be *useful or useless*'.^{38a}
311

Ik zou geneigd zijn dit inzicht een weinig anders te formuleren. Wanneer wij veelomvattende originele en in deze zin 'primaire' theorieën onderscheiden van de - uiteraard eveneens onmisbare - secundaire 'theoretjes' of 'theorettes' (Kaplan), die bij de gratie van de primaire theorieën bestaan, dan is het duidelijk dat de eerstgenoemde overeenkomen met wat ik in het voorafgaande '*visies*' heb genoemd.³⁹ Het beoordelingscriterium, dat ik op de 'visie' heb toegepast, is dan ook geldig met betrekking tot de originele, groots aangelegde theorieën: zij zijn vruchtbaar of onvruchtbaar; zij zijn bruikbaar of onbruikbaar; zij hebben al dan niet verklarende waarde.

Laat ik deze stelling staven met een persoonlijke ervaring. Zij werpt enig licht op de typische theoretisch-praktische 'bruikbaarheid' van empirisch-menskundige theorieën. In het Wenen van na de Eerste Wereldoorlog, waar ik studeerde en als jong leraar werkzaam was, woedde een soort 'godsdiensoorlog' onder de intellectuelen: de oorlog tussen psychoanalytici en individual-psychologen. Over problemen der dieptepsychologie werd fanatiek gediscussieerd; de meest scherpzinnige argumenten werden gebruikt om de 'ware theorie' te verdedigen en de 'dwaalleer' te weerleggen. Beide partijen stonden onverzoenlijk tegenover elkaar; en ze oefenden op iedereen druk uit kleur te bekennen. Je was Freudiaan of je was Adleriaan. Voor een jong, aankomend leraar was het moeilijk zich aan dit alternatief te onttrekken. Dit alles had zich ongeveer veertig jaar geleden afgespeeld. Ik was de oude vete onder de Weense intellectuelen volkomen vergeten, toen ik onlangs een bezoek bracht aan een tehuis voor moeilijk opvoedbare kinderen. De psycholoog, die me rondleidde, wees mij enige kinderen aan en sprak van hun moeilijkheden. Met rustige vanzelfsprekendheid vertelde hij me: 'Deze jongen heeft vroegtijdig zijn vader verloren, hij mist een

identificatieobject. Die andere jongen is een typisch Adleriaans geval: hij is gefrustreerd, omdat hij twee begaafde broers heeft, die door de ouders worden voorgetrokken.'

311

Wat betekent deze verandering van mentaliteit onder psychologen wetenschapsfilosofisch bezien? Zij wijst erop dat zowel Freud als Adler destijds belangrijke aspecten van de menselijke persoonlijkheidsstructuur en van haar ontwikkeling hebben ontdekt en in hun respectievelijke theorieën hebben verwoord. Beide visies zijn in de praktijk bruikbaar gebleken - niet als alomvattende exclusieve afbeeldingen van 'de ware toedracht', maar als wegen om *iets* van de menselijke persoon en haar wording te begrijpen. Het woord van Karl Jaspers, dat ook door De Groot met instemming wordt aangehaald blijkt waar te zijn: 'Empirisches Verstehen is Deuten.'⁴⁰

Een dergelijke opvatting van het wezen van de theorie op het gebied der menswetenschappen houdt uiteraard een afwijzing in van het 'realistische' en het 'descriptieve' standpunt. Zij coïncideert ook niet met de 'instrumentalistische' zienswijze, waarvan de voordelen en nadelen door Nagel tegen elkaar worden afgewogen.⁴¹ Ik zou geneigd zijn de opvatting van Jaspers *hermeneutisch* te noemen. Een hermeneutische wetenschapsfilosofie kan een verklaring geven voor het feit, dat een en hetzelfde verschijnsel door verschillende volkeren en in verschillende tijdperken door middel van verschillende theorieën geduid wordt. Maar ook het gelijktijdig naast elkaar bestaan van uiteenlopende visies is in het kader van een hermeneutische opvatting niet per se een wetenschappelijk scandalum. Aangezien iedere theorie slechts een interpretatie is en als zodanig slechts een deelwaarheid bevat, is het zeer wel denkbaar, dat twee of meer theorieën elkaar aanvullen. (Hun complementair karakter kan ten gevolge van afwijkende begripkaders en verschillende terminologieën verborgen zijn). Misschien is op het gebied der menskunde *een zeker pluralisme der theorieën zelfs gewenst*. Immers de mens is het wezen der universaliteit. Dit is een oeroud en tevens modern inzicht. (Aristoteles bedoelt met zijn gezegde dat de menselijke ziel 'als het ware alles is', hetzelfde als Scheler, die beklemtoont dat de mens in een wereld leeft en niet in een Umwelt). Daardoor is het verklaarbaar dat het terrein, dat empirisch-menskundig in kaart gebracht moet worden, zo uitgestrekt, zo onoverzichtelijk, zo gecompliceerd is. Het is dan misschien nuttig, meerdere verkenningsstochten van verschillende uitgangspunten te ondernemen en, in een later stadium, de door verscheidene groepen vervaardigde schetsen kritisch met elkaar te vergelijken. Feitelijk gebeurt dit ook o.a. op het gebied van de psychologie, sociologie en economie, waar verschillende stromingen, richtingen, 'scholen' met elkaar concurreren. Niemand vindt dit

verschrikkelijk, behalve de empiricistische wetenschapsfilosoof wiens voorspellingen duidelijk niet uitgekomen zijn.

312-313

Uit de hermeneutische opvatting van het wezen der menswetenschappelijke theorie vloeit nog een tweede consequentie voort. Men zou deze in het kort als volgt kunnen schetsen. Aangezien van één verschijnsel principieel oneindig veel logisch coherente interpretaties gegeven kunnen worden, schijnen de mogelijkheden van het onderzoek praktisch slechts door - in de ruimste zin van het woord - 'technische' (o.a. organisatorische, experimentele, instrumentele, het materiaal betreffende) overwegingen beperkt te worden. Van hermeneutisch standpunt moet hieraan nog een ander criterium toegevoegd worden: *het criterium der relatieve belangrijkheid*. Daarbij betekent de term 'relatief' in deze context zoveel als: met betrekking tot datgene, wat - af gezien van alle technische mogelijkheden en hindernissen - uiteindelijk begrepen zou moeten worden; ten opzichte van het eigenlijke hermeneutische doel. Het introduceren van dit criterium berust op de volgende overweging. Daar iedere menswetenschappelijke theorie slechts een deelwaarheid bevat, is het volstrekt nodig zich af te vragen, op welke wijze het deel, dat geviseerd wordt, in het geheel gesitueerd is dat uiteindelijk begrepen zou moeten worden. Is het object van een mogelijk onderzoek een centraal of een perifeer verschijnsel? Komen we door middel van onze research werkelijk dat te weten, wat ons interesseert? Lopen we niet het gevaar dat wij, door een deelwaarheid uitvoerig onder de loep te nemen, de complementaire deelwaarheid vergeten?

313

Dit laatste nu lijkt mij van beslissend belang te zijn. Immers hij, die door zijn doen en laten - bewust of onbewust - de indruk wekt, dat zijn deelwaarheid *de* waarheid is, brengt anderen op een dwaalspoor. Zo is het verklaarbaar dat sommige theorieën van serieuze onderzoekers meer verwarring hebben gesticht dan verheldering hebben gebracht.

Voorbeelden hiervan zijn er in overvloed. Laat ik een zeer bekend geval kiezen. Een belangwekkend doel van het menskundig onderzoek zou erin kunnen bestaan langs empirische weg iets tot het begrip van menselijke liefde bij te dragen. Hoe doet men dit echter? Welke methodische idee moet aan dit onderzoek ten grondslag worden gelegd? Welnu, men kan zich de zaak gemakkelijk maken. Men beschouwt menselijke liefde als een bepaald lichamelijk gedrag; men reduceert dit gedrag tot enige seksuele gedragspatronen; men meet vervolgens de drijfkracht, die deze typische gedragingen uitlokt, door het aantal „sexual outlets” te tellen. Dit is, zoals men weet, de weg, die de auteurs van het bekende Kinsey-rapport hebben gekozen. Hun

methodische idee is zeer eenvoudig. Men zou haar schematisch kunnen weergeven als volgt: A vertoont een aspect A', A' heeft iets met B te maken. B heeft een oorzaak O, waarvan de werking door middel van m gemeten kan worden. Kennen wij het aantal m's, dan weten wij wat A is.

314

Op deze en soortgelijke methodische procedés moet nu het criterium der relatieve belangrijkheid kritisch toegepast worden. Op grond daarvan zal men in vele gevallen moeten constateren, dat het theoretische resultaat van een onderzoek in zijn verhouding tot het hermeneutische doel zo onbelangrijk is, dat het - van het standpunt der doelstelling uit - als vrijwel waardeloos bestempeld kan worden.

Daarmee is reeds gezegd dat de kritische bezinning van de filosoof op de wetenschappelijke theorievorming ook rekening zal moeten houden met de *inhoudelijke aspecten* van het menselijke bestaan, het menselijke handelen, de menselijke samenleving. Op dit punt verschil ik van mening met Benjamin Wolman. De 'science of Science' kan niet een zuiver formele 'science' zijn; zij kan zich m.a.w. niet beperken tot de rol van een logistisch-mathematische hulpwetenschap. De filosofie is te lang de 'ancilla theologiae' geweest; zij moet zich nu niet lenen tot de rol van een 'ancilla scientiae'. Integendeel, de filosoof - en ook de filosoof van een bepaald wetenschapsgebied - zal trachten naar best vermogen het concrete geheel in het oog te houden, dat uiteindelijk wetenschappelijk verkend zou moeten worden; en dit geheel bestaat uit 'Formen' en uit 'Vullen' (Husserl).⁴³

Deze overtuiging heeft niets te maken met een sentimentele afkeer van kwantificering zoals wijlen Johannes Linschoten op grond van een grotesk misverstand meende.⁴⁴ Zij heeft alles te maken met het inzicht van grote filosofen dat het formele - Hegel zou zeggen 'het abstracte' - ten gevolge van zijn formeel karakter 'das Ganze' niet kan zijn; en wat van het universele geheel gezegd wordt, geldt mutatis mutandis ook voor de relatieve gehelen, die de afzonderlijke gebieden der menswetenschappen vormen.

314

Ik beschouw het derhalve als een gelukkige omstandigheid, dat in de laatste jaren honderdduizenden Europese en Amerikaanse jonge intellectuelen hun onbehagen hebben geuit over het formalisme op het gebied van de wetenschapsbeoefening; dat ze een instinctief wantrouwen koesteren jegens het 'waardevrije' empiricisme; dat ze hun ontevredenheid manifesteren over academische figuren, die hen alles leren behalve de hoofdzaken. Het is dan ook zeker geen toeval dat de genoemde vertrouwenscrisis zich op geen enkel gebied

zo duidelijk voelbaar maakt als op dat der menswetenschappen. De vraag die Georges Gusdorf en ik jaren geleden hebben gesteld: 'Les Sciences de l'homme sont elles des Sciences humaines?'⁴⁵ weerklinkt nu uit de mond van een hele generatie van jonge intellectuelen.

315

Over deze nieuwe wending in ons geestesleven zou veel te zeggen zijn. Laat ik me beperken tot een enkele opmerking. Indien op dit ogenblik *ernstig* gedacht wordt aan het aanwijzen van historische alternatieven; aan een radicale heroriëntatie van ons economische en politieke leven; aan een grondige vernieuwing van sociale structuren, dan dient men zich er ook van bewust te zijn dat soortgelijke doeleinden niet bereikt kunnen worden zonder empirisch-menskundige terreinverkenning. Daar, waar men zich dit niet realiseert, denkt men ook niet ernstig aan het bereiken van de genoemde doeleinden.

pag.	NOTEN
11	1. Zie verder p. 21-61.
12	1. Parijs 1960. 2. Tübingen 1960. 3. 2 delen, Den Haag 1960. 4. Parijs 1960.

EERSTE ONDERZOEK

15	1. Onder 'persoon' versta ik in het vervolg het lichamelijk-psychische geheel van de mens, niet echter een 'laag' of een zuiver geestelijk 'akt-centrum' in de mens. 2. Vergl. M. MERLEAU-PONTY: <i>La structure du comportement</i> , Parijs 1942, p. 139-171. 3. Vergl. S. STRASSER: <i>Het zielsbegrip in de metafysische en in de empirische psychologie</i> , Leuven-Nijmegen 1950, p. 207-212. 4. Vergl. R. DAHRENDORF: <i>Homo sociologicus</i> , Köln-Opladen 1960.
16	1. <i>Mirror for man</i> , New York-Toronto 1949, p. 1. 2. <i>Culture and Personality</i> ; New York 1956, p. IX. 3. <i>Vocabulaire technique et critique de la philosophie</i> , Parijs 1956 ⁷ - in 't vervolg afgekort: Voc. - p. 958. 4. Voc., ibid.
17	1. ibid. 2. Vergl. o.a. F. J. J. BUYTENDIJK: <i>Das Menschliche in der menschlichen Bewegung</i> , in 'Der Nervenarzt' 28 (1957) p. 1-7. 3. Op de afwijkende zienswijze van KARL R. POPPER kunnen wij in dit verband niet ingaan. Vergl. <i>The logic of scientific discovery</i> ; Londen 1960 ² , p. 106-111.
18	1. De redenen, waarom wij de indeling der wetenschappen in drie groepen: logoswetenschappen, werkelijkheidswetenschappen en natuurwetenschappen zoals ze door Hans Freyer werd verdedigd (<i>Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft</i> , Leipzig 1930 en <i>Einleitung in die Soziologie</i> , Leipzig 1931, p.124 vlgd.), niet overnemen, kunnen hier niet uitvoerig uiteengezet worden. Het komt ons voor dat Freyer's 'fenomenologische' visie op een interpretatie van een of twee werken van de jongere Husserl steunt; het ligt niet in de lijn van een fenomenologische filosofie de noematische ('objectieve') zijde van de menselijke akt te scheiden van de noetische ('subjectieve'). Wij zien ook niet in waarom het leven van taal en kunst tot de sfeer van de 'logos', het historische en sociale

leven tot die van de 'werkelijkheid' gerekend moeten worden. Vooral echter menen wij het begrip van de 'objectieve geest' - een begrip dat Freyer aan Litt, Spranger, Dilthey en Hegel ontleent - te moeten afwijzen. Zie verder onze kritiek op het 'onmenselijke bewustzijn' p. 57 vlgd. en p. 271 vlgd.

2. Vraagt men, welke vakken *precies* tot de empirische menskunde gerekend moeten worden, dan zijn twee antwoorden denkbaar. Men zou alle vakken kunnen opsommen, waarin de antropologische visie een rol *zou moeten* spelen. Deze lijst zou bijzonder lang worden en de afbakening bijzonder delicaat. Uit de woorden van Lalande blijkt reeds dat b.v. in sommige onderdelen van de medische wetenschap meer menskundig denken vereist is dan in andere. Om aan deze moeilijkheid te ontkomen zullen onze analyses betrekking hebben op die vakken, waarin de antropologische visie reeds veld gewonnen heeft: de *psychologie*, de *psychiatrie*, de *sociologie*, de *geschiedenis*, de *positieve antropologie* en de *vergelijkende godsdienstwetenschap*. Op de consequenties die hieruit voortvloeien met betrekking tot de overwegend normatieve vakken zoals b.v. de *pedagogiek*, hopen wij in een bijzondere publikatie te mogen ingaan.
 3. Mirre ... , Joch. kit., p. 11.
- 19 1. Vergl. P. RICOEUR: *Philosophie de la volonté*, Parijs z.j., p. 100 vlgd.
- 21 1. *Sur l'ambiguité des sciences humaines*, in 'Diogène', no. 26 (April Juni 1959), p. 5781.
2. gecit. door PAUL GUILLAUME: *Introduction à la psychologie*, Parijs 1946 in 't vervolg afgekort: Intr. p. 303.
- 23 1. *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, deel I, Leipzig 1908⁶, p. 4.
2. *Purposive behavior in animals and men*, New York 1932.
3. *An operational analysis of demands*, in 'Erkenntnis', 6 (1936), p. 390.
- 24 1. Intr., p. 288/9.
2. *Science and human behavior*, New York 1956³, p. 12.
3. MICHOTTE en PRUM, die deze experimenten hebben verricht, waren dit niet.
4. Intr., p. 318.
- 25 1. G. A. LUNDBERG: *Foundations of sociology*, New York 1953², p. 12, 13 resp. VII. Vergl. ook *The natural science trend in sociology*, in 'American Journal of Sociology' 61 (1955) p. 91 vlgd.
- 26 1. Vergl. 0100. LAERT, 9, 107.
2. loc. cit. p. 13.
3. Vergl. P. J. Bouman: *Sociologie. Begrippen en Problemen*, Ant-

- werpen Amsterdam 1958⁶, in 't vervolg afgekort: Soc., p. 29.
4. Intr., p. 163.
- 27 1. Hier zou ook nog de transcendentiaal idealistische opvatting der objectiviteit vermeld kunnen worden, die RICHARD KRONER als volgt weergeeft: 'Die objektive (vorbildliche) Verknüpfung musz in einem objektiven (vorbildlichen) Bewusstsein stattfinden. Diesel it das *transzendente*, Gegenständlichkeit, Objektivität ist soviel wie objektive (vorbildliche) Verknüpftheit der Elemente, die im empirischen Urteil nachbildlich, abbildlich miteinander verknüpft werden.' (*Von Kant bis Hegel*, Tübingen 1961², Band 1., p. 62). Deze idealistische opvatting der objectiviteit staat en valt met het geloof aan een bewustzijn, dat het bewust zijn van niemand is. Vgl. onze kritiek op het 'onmenselijk bewustzijn', p. 57 vlgd.
2. 'Objectieve kennis is niet hetzelfde als ware kennis, objectiviteit niet hetzelfde als waarheid', beklemtoont F. J. GLASTRA van Loon. *Norm en handeling. Bijdrage tot een kentheoretische fundering der sociale wetenschappen*, Haarlem 1957, p. 13.
- 28 1. *Language, truth and logic*, London 1948², p. 36. Volledigheidshalve vermelden wij dat Ayer zichzelf niet als een neopositivist, maar als een 'logisch empiricist' beschouwt.
2. loc. cit., p. 32.
3. *Logical foundation of the unity of science*, in 'International Encyclopedia of Unified Sciences' vol. 1, no. 1, Chicago 1938 - in 't vervolg afgekort: Found., - p. 45.
4. Found., p. 46, 47.
- 30 1. Vergl. *Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft in 'Erkenntnis' 2 (193/2)* en *Psychologie in physikalischer Sprache in 'Erkenntnis' 3 (1932/3)* p. 107 vlgd.
2. Intr., p. 170 resp. 319.
- 32 1. Intr., p. 176.
- 33 1. *Psychology from the standpoint of a behaviorist*, Philadelphia-London 1919, p. VII, VIII, onderl. door Watson.
2. loc. cit., p. 9/ 10.
3. 'We use the term stimulus in psychology as it is used in physiology'; loc. cit. p. 10.
4. 'A situation is, of course, upon final analysis, resolvable into a complex group of stimuli⁹; *ibid*.
- 34 1. Hiermee zou een theorie van de menselijke handeling op de eerste plaats rekening moeten houden. Het is niet voldoende, wanneer men, gehoorzaamend aan een vaag gevoel van onbehagen, de term 'behavior' door de term 'action' vervangt. Vergl. RICHARD C. SHELDON: *Some observations on theory in social science*, in T.

- PARSONS, E. A. SHILS (e.d.): *Toward a general theory of action*, Cambridge (Mass.) 1959 p. 30 vlgd.
- 37 1. Vergl. B. DELFGAAUW: *Beknopte geschiedenis der wijsbegeerte*, deel III, Baarn 1952, p. 68.
2. Philosophie, le deel, *Philosophische Weltorientierung*, Berlijn 1932, p. 200 vlgd.
- 38 1. loc. cit., p. 201 resp. 204.
2. *Philosophie*, 2e deel, *Existenzerhellung*, Berlijn 1932.
3. Deze woorden werden geschreven voor het verschijnen in 1960 van Sartre's *Critique de la raison dialectique*, deel I *Theorie des ensembles pratiques*, in 't vervolg afgekort: C.R.D. . Dit werk betekent een ommekeer in Sartre's denken, waarvan de volle betekenis pas beoordeeld 7.81 kunnen worden, nadat ook het IIe deel is verschenen.
4. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, uitg. d. O. Kraus, Leipzig 1925, p. 115.
- 39 1. *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Parijs 1950³⁶ - in 't vervolg afgekort: E.N. - p. 18. Op de problematiek van dit wereldbegrip willen wij in een ander verband ingaan, zie verder p. 193 vlgd. en p. 209 vlgd.
- 40 1. E.N., p. 20.
2. Op de dialectiek van 'motif' en 'mobile' menen wij hier niet te moeten ingaan. Vergl. E.N. p. 522 vlgd.
- 41 1. Vergl. E. Straus: *Der Mensch als fragendes Wesen*, in 'Psychologie der menschlichen Welt', Berlijn-Göttingen-Heidelberg 1960, p. 316 vlgd.
- 42 1. *L'existentialisme est un humanisme*, Parijs 1954, p. 22.
- 43 1. loc. cit., p. 17.
2. E.N., p. 662 en 663.
3. E.N., p. 643; 'Donc l'homme se définit par son projet', heet het
4. *Psychologie van de menselijke levensloop*, Leiden 1959 - in 't vervolg afgekort P.M.L. - p. 19.
5. E.N., p. 646, 647. Ook in de C.R.D. spreekt Sartre over 'Cette perpétuelle dissolution de l'intellection dans la compréhension'; zie p. 107.
- 44 1. E.N., p. 652.
- 45 1. '... irréductibilité évidente'; E.N., p. 651.
2. E.N., p. 660.
3. E.N., p. 643; 'Donc l'homme se définit par son projet', heet het ook in C.R.D., p. 64.
- 47 1. Het is waar dat Sartre zijn mening aangaande het wezen van de psychoanalytische menskunde gewijzigd heeft. Vergl. zijn *Esquisse*

- d'une theorie des emotions*. 1e druk, Parijs 1939; 2e druk, Parijs 1948, p. 28 vlgd.
2. Zie boven p. 39.
- 48 1. E.N., p. 657.
2. E.N., p. 656.
- 50 1. E.N., p. 654.
2. *ibid.* Onderstreping van *des*.
3. E.N., p. 655. Let wel op de aanhalingstekens voor en na het woord 'situations' !
4. *ibid.*
5. '... poursuite qui constitue les entours en *situation*'; E.N., p. 654.
6. E.N., p. 660.
7. E.N., p. 568.
- 51 1. Zie verder 'Het dubbele spoor der empirische menswetenschappen' p. 138 vlgd.
2. E.N., p. 660.
3. E.N., p. 660, 661.
- 52 1. E.N., p. 638. De vertaling van 'gratuit' door 'willekeurig' is onnauwkeurig.
2. Parijs 1954 - in 't vervolg afgekort: E.H.
3. E.H., p. 47.
4. E.N., p. 654.
- 53 1. M. MERLEAU-PONTY heeft dit beschreven in zijn studie *Le doute de Cezanne* in 'Sens te Non-sens', Parijs 1948, p. 15 vlgd.
2. E.H., p. 77.
3. Zie verder p. 271 vlgd.
4. E.N., p. 275 vlgd.
- 54 1. E.N., p. 650.
2. *Introduction à la métaphysique*, in 'Revue de metaph. et de morale', Jan. 1903, gecit. Voc., p. 541.
3. E.N., p. 651.
4. E.N., p. 654.
- 55 1. *Baudelaire*, Parijs 1947²², in 't vervolg afgekort: B.
2. *Saint Genet, comédien et martyr*, Parijs 1952¹⁵, in 't vervolg afgekort S.G.
3. B., p. VII, VIII.
4. B., p. 224.
5. B., p. 17-19.
- 56 1. S.G., p. 9-15.
2. Vergl. A. CHORUS: PML., p. 118.
- 57 1. E.N., p. 652.

2. Vergl. o.a. M. DUFRENNE: *La notion d' 'a priori'*, Parijs 1959.
 3. *Phénoménologie de la perception*, Parijs 1945 - in 't vervolg afgekort P.P. - p. 494.
- 58
1. E.N., p. 22.
 2. 'Das Entgegengesetztsein überhaupt ist schlechthin durch das Ich gesetzt'. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), (Meiner) Hamburg 1956, p. 23.
 3. E.N., p. 362.
 4. E.N., p. 363.
- 59
1. Vergl. o.a. E. FINK: *Beilage zum Problem des Unbewussten*, in E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag 1954 - in 't vervolg afgekort: *Krisis* - p. 473 vlgd.; A. DE WAELHENS: *Reflexions sur une problématique Husserlienne de l'inconscient*, Busserl et Hegel, in *Edmund Husserl, 1859-1959*, p. 221 vlgd.; S. STRASSER: *Zielsbegriff*, loc. cit. hoofdstuk III, § 6, p. 157 vlgd,
 2. *De Vrouw*, Utrecht-Brussel 1952, p. 274.
- 60
1. Wij gebruiken hier de notie 'wereld' in de zin van Sartre, zie verder p. 193 vlgd. en p. 209 vlgd.
- 61
1. Zie verder het derde onderzoek, p. 237 vlgd.
- 62
1. *Déclin de la sagesse*, Parijs 1954, p. 104/5.
- 64
1. De houding van LUNDBERG in deze kan als typerend worden aangehaald, zie boven p. 25.
- 65
1. Voc., p. 1040.
- 66
1. Zie boven p. 24.
 2. D. M. DE PETIER noemt deze zienswijze '*passivisme*', *Metaphysiek en Phenomenologie*, lezing gehouden voor de 'Vereniging voor thomistische Wijsbegeerte' op 20 nov. 1960, p. 6.

TWEEDE ONDERZOEK SECTIE A

- 71
1. *Krisis*, p. 128.
 2. *Krisis*, p. 129.
- 72
1. *Krisis*, p. 48; onderlijning d.d.s.
 2. Over de 'impressionistische' fenomenologie zie verder p. 284.
- 73
1. *La Phénoménologie*, uitgeverij Téqui, Parijs z.j., p. 14, 15; onderl. door JEANSON.
 2. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, deel 1, uitg. door W. Biemel, Den Haag 1950 - in 't vervolg afgekort: *Ideen I* -p. 189.
- 74
1. loc. cit., p. 16.

2. Erkend moet worden, dat SARTRE in zijn juist verschenen werk het probleem tenminste gezien heeft, al kunnen wij ons met zijn oplossing allerminst verenigen. Vergl. C.R.D., p. 106, 107.
- 75 1. *Krisis*, p. 127.
2. *Krisis*, p. 130.
- 76 1. *Krisis*, Beilage XVII, p. 461.
2. *Krisis*, Beilage XXV, p. 491. Aan deze tegenstelling, die in Husserl's filosofie over de leefwereld aan de dag treedt, wordt in de verder zo zorgvuldige analyses van HUBERT HOHL te weinig betekenis gehecht. Is de leefwereld 'ständige Vorhabe', dan is zij wezenlijk aan de stroom van de historische verandering onttrokken, dan komt haar generlei historiciteit toe. Vergl. *Lebenswelt und Geschichtlichkeit*, Freiburg München 1962, p. 42, resp. 39.
- 78 1. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag 1950 in 't vervolg afgekort: C.M. - p. 127.
2. Vergl. o.a. *Ideen I*, § 95, p. 237 vlgd.
3. *Sympathie et Respect*, in 'Revue de Metaphys. et de Morale', (1954) p. 380397; ziep. 381.
4. Voor kritiek op Husserl's afleiding der intersubjectiviteit vergl. behalve het zojuist vermelde artikel van RICOEUR ook ALFRED SCHUTZ: *Le problème de l'intersubjectivité chez Husserl* in Husserl, *Cahiers de Royaumont*, Parijs 1959, p. 334381.
- 80 1. Vergl. S.Z., p. 68, 69.
- 81 1. *Journal métaphysique*, Parijs 1927, p. 138.
2. *Voc.*, p. 702.
3. *CM.*, p. 127.
4. *Krisis*, Beilage XVII, p. 465.
- 82 1. *Erfahrung und Urteil*, hgg. door L. LANOOREBE, Hamburg 1948, p. 279.
- 85 1. *Philosophie der symbolischen Formen*, deel 1, *Die Sprache*, Berlijn 1923.
2. *Phenom.*, loc. cit., p. 15.
- 86 1. *Becoming. Basic considerations for a psychology of personality*. New Haven 1955, p. 717.
2. Vergelijk ook: E. STRAUS: *Der Mensch ein fragendes Wesen* in 'Psychologie der menschlichen Welt', loc. cit. p. 319.
- 87 1. E. CASSIRER: *Die Sprache*, loc. cit. deel 1, p. 18.
2. *Holzwege*, Frankfurt 1952², p. 16.
- 88 1. Vergl. M. HEIDEGGER: S.Z., p. 137.
- 89 1. Zie boven p. 26 en p. 64.
2. *Prolegomena*, § 18.

3. Met betrekking tot dit moderne bijgeloof verwijzen we naar de kostelijke satyre van ERWIN Straus: *Objektivität*, in 'Psychologie der menschlichen Welt', loc. cit., p. 409 vlgd.
 4. Wat wij als 'onthullen' hebben beschreven, noemt Martin Heidegger 'volbrengen'. 'Vollbringen heiszt: etwas in die Fülle seines Wesens entfalten, in diese hervorgeleiten, producere. Voll bringbar ist deshalb eigentlich nur das, was schon ist'. *Über den Humanismus*, Frankfurt 1949, p. 5.
- 93
1. A. J. HALLOWEL: *Bear ceremonialism in the northern hemisphere* in 'Amer. Anthropol.', 28 (1926), p. 55 vlgd.
 2. gecit. door A. FRIEDRICH: *Die Forschung über das urzeitliche Jägertum* in 'Paideuma', 2 (1941), p. 25.
 3. *Wij mensen. Religie en wereldbeschouwing bij schriftloze volken*, Utrecht 1960 in 't vervolg afgekort W.M. p. 93.
 4. W.M., p. 155.
- 94
1. K. RASMUSSEN, *Thule Fahrt*, gecit. door PAUL RADIN: '*Die religiöse Erfahrung der Naturvölker*', Zürich 1951 in 't vervolg afgekort R.E.N. - p. 118, 119.
 2. R.E.N., p. 21 resp. 31.
 3. W.M., p. 173/4.
 4. *La pensee sauvage*, Parijs 1962, p. 292.
1. B. MALINOWSKY: *Argonauts of the Western Pacific*, London 1932², p. 133.
 2. W.M., p. 52.
 3. In E. W. SMITH (e.d.): *African ideas of God*, A. Symposium, 1950, p. 39.
- 96
1. W.M., p. 72.
 2. *Krisis*, Beilage XXV, p. 491.
 3. *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, 1951, p. 53 vlgd.
 4. *De primitieve mens en de religie*, Groningen 1952², p. 140.
 5. gecit. in W.M., p. 48.
- 97
1. *La pensee sauvage*, loc. cit., p. 24-31.
 2. W.M., p. 185.
 3. R.E.N., p. 94 en 111.
 4. *De primitieve mens ...*, loc. cit., p. 81.
- 98
1. Parijs 1949.
 2. R.E.N., p. 31.
 3. W.M., p. 185.
 4. W.M., p. 176.
 5. *Civilisations traditionnelles et genres de vie*, Parijs 1948, p. 355.
- 99
1. Vooral in: *Male and Female*, New York 1955²
 2. W.M., p. 30 resp. 27.

3. Vergl. C. Levi-Strauss: *La pensee sauvage*, loc. cit., hoofdstukken II-V, p. 48-211.

TWEEDE ONDERZOEK SECTIE B

- 103 1. *Mythe et Métaphysique*, Parijs 1950 - afgekort: M.M. -
- 104 1. M.M., p. 93-106.
2. Vergl. P.M.R., p. 42, 43.
- 108 1. P.M.R., p. 118.
- 110 1. *ο θεός και ἡ vois οὐδὲν ματὴν ποιουσιν; De Caelo* A4, 271a, 33. Vertaling: *God en de stem weten niet wie ze zijn*
- 111 1. Het begrip 'idealisering' zal in het volgende hoofdstuk nader toegelicht worden.
2. Zie boven p. 22.
- 112 1. Vergl. *Krisis*, p. 18 vlgd. Op de vraag of sommige gedachten, die Husserl aan Galilei toeschrijft, van historisch standpunt van latere datum zijn, willen wij hier niet ingaan.
- 113 1. *Krisis*, p. 23.
- 114 1. *Krisis*, p. 27.
- 115 1. *Krisis*, p. 51.
- 116 1. Wij vermijden met opzet het begrip 'oorzakelijkheidsverband'.
2. Über das Fundament der Erkenntnis, in 'Erkenntnis', 4 (1934), p. 80.
3. Vergl. behalve SCHLICK's bovenvermeld artikel 0. NEURATH: Soziologie im Physikalismus, in 'Erkenntnis', 2 (1931), Protokollsätze, in 'Erkenntnis', 3 (1932), Radikaler Physikalismus Und 'wirkliche Welt' in 'Erkenntnis' 4 (1934); R. CARNAP: über Protokollsätze 'wirkliche Welt' in 'Erkenntnis' 4 (1934); R. CARNAP: über Protokollsätze in 'Erkenntnis', 2 (1931) en 'Erkenntnis', 3 (1932), Testability and meaning in 'Philosophy of Science' vol. III (1936) en vol. IV (1937); K. Popper: *Logik der Forschung*, Wien 1935, p. 53 vlgd.; *The logic of scientific discovery*, London 1960² p. 95 vlgd.
4. Problems of objective observation in L. FESTINGER, D. KATZ (ed.); *Research methods in the behavioral sciences*, New York 1953, p. 243 vlgd; ziep. 245.
- 117 1. Zie boven Sectie A, p. 69 vlgd.
2. Problems ..., loc. cit., ibid.
3. Stockholm-New York, 1954.
- 118 1. Loc. cit., p. 19. Het begrip 'operationeel' heeft bij Zetterberg een inhoud, die aanmerkelijk verschilt van Bridgeman's notie.

- Zie verder p. 157 vlgd.
- 122 2. *Sur l'ambiguïté ...*, loc. cit., p. 68.
- 122 1. Vergl. S. STRASSER: *Das Geut*, Utrecht-Antwerpen-Freiburg 1956, p. 161-216.
- 122 2. Vergl. o.a. A Chorus: *Wijsgerige en nationale krachtlijnen in de ontwikkeling der psychologie*, in 'Ned. Tijdschrift v. d. Psychologie' 15 (1960), p. 85 vlgd.
- 123 1. *Principes de philosophie positive*, Parijs 1896, p. 92.
- 123 2. Zie boven, p. 116.
- 123 3. *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londen-New York 1947³; 1; 1.1; 1, 13; 1, 2.
- 123 4. *Logik der Forschung*, Wenen 1935, p. 45, ondel. d.d.s.; vergl. *The logic of scientific discovery*, London 1960², p. 84.
- 126 1. *Introduction à la Médecine Experimentale*, Parijs 1900, p. 85.
- 126 2. *Cours de Philosophie Positive*, Parijs 1907⁵, deel 1, p. 5.
- 128 1. *The human group*, London 1957², p. 5, 6.
- 129 1. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1947⁴, p. 190.
- 129 2. '*concepts empiriques... des notions generales definissant des classes d'objets donnees .. .*'; Voc., p. 160.
- 130 1. *Die 'Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in 'Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre', Tübingen 1951² - in het vervolg atgekort: Obj: p. 190 resp. 189/190.
- 130 2. *Kritik der reinen Vernunft*, in 'Werke' uitg. d. A. Buchenau en E. Cassirer, deel III, p. 260. Men vergete hierbij niet, dat een 'Notion' volgens Kant een 'zuiver' begrip is, waaraan geen 'Anschauung' beantwoordt.
- 130 3. Vergl. Phaedon, 78b vlgd.
- 132 1. *Einführung in die Charakterkunde*, Leipzig 1929², p. 13-27.
- 132 2. De heilige als de 100% 'sachliche' en de volslagen krankzinnige als de uitsluitend 'ichafte' worden door Künkel slechts als grensgevallen vermeld.
- 133 1. Het begrip 'materieel apriori' strookt helemaal niet met de denkwijze van Kant. Vandaar dat wij deze terminologie niet zeer bevredigend achten. Zie verder p. 280.
- 134 1. ou.. p. 193.
- 135 1. *Kritik der reinen Vernunft*, loc. cit., p. 262.
- 135 2. *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlijn 1922³, passim.
- 135 3. *La valeur de Ta science*, Parijs 1929, p. 221 vlgd.
- 135 4. *Das Weltbild und die Begriffsapparatur*, in *Erkenntnis* 4 (1934) p. 259 vlgd; ziep. 259.

- 137 1. Zie boven, p. 89.
- 138 1. *Psychodiagnostik*, Textband, Bern 1958⁶, p. 20.
- 141 1. *Einführung ...*, loc. cit., p. 17, 18.
- 144 1. *Het ontwerpen van een sociologisch onderzoek*, Assen 1960, - in het vervolg afgekort: O.S.O. - p. 9.
- 145 1. *Onkerkelijkheid in Nederland. Haar verbreiding en haar oorzaken*, Groningen-Batavia 1933.
2. O.S.O., p. 10/ 11, onderstr. d. Vercruysse.
3. o.s.o., p. 10.
4. Vergl. S. STRASSER: *Objectiviteit en Obiectivisme*, Nijmegen-Utrecht 1947.
5. VERCRUYSSSE steunt in deze op P. F. LAZARFELD: *A conceptual Introduction to latent structure analysis* in P. F. LAZARFELD (ed.): *Mathematical thinking in the social sciences*, Glencoe (Ill.) 1954, p. 349-388.
- 146 1. O.S.O., p. 9, noot 1.
2. In 'Eranos-Jahrbuch', 19 (1951) p. 431-486.
3. Voor het begrip communicatie vergl. S. STRASSE&: *Het wezen van de mens* in 'De Mens', Utrecht-Antwerpen 1958, p. 1-31, zie p. 8 vlgd. en p. 14 vlgd.
4. R. GUARDINI, O. F. BOLLNOW: *Begegnung und Bildung*. Würzburg 1959.
- 147 1. *Psychodiagnostik*, loc. cit., p. 17.
- 149 1. *Gewogen-bekeken-ontmoet in het psychologisch onderzoek*, Den Haag 1949, p. 28.
- 151 1. C.M., p. 73.
- 153 1. *Mit anderen Augen*, in 'Zwischen Philosophie und Gesellschaft', Bern 1953, p. 204 vlgd; zie p. 205.
2. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften, 1. Bd, Stuttgart-Göttingen 1959⁴, p. 34.
3. Vergl. o.a. zijn *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, in 'Sitzungsberichte der Berliner Akademie', 1894.
4. *Das Verstehen*, 3 delen, Tübingen 1926-1933.
- 154 1. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen 1929⁵, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen 1929⁷.
2. *Geschichte und Naturwissenschaft*, Straatsburg 1894, 1904³
3. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Tübingen 1930²; *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Bonn 1948.
4. *Das Allgemeine im Aufbau der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis*, in 'Acta Paedagogica Ultrajectana' XVI, Groningen 1959²

5. *Wahrheit und Methode*, loc. cit.
6. *Das Verstehen. Drei Aufsätze zur Theorie der Geisteswissenschaften*, Mainz 1949.
7. Zie boven p. 62 vlgd.
- 155 1. Zie boven p. 81 vlgd.
2. *Kritik der reinen Vernunft*, loc. cit., p. 260.
3. Zie boven p. 53.
- 156 1. Zie boven p. 80-91.
2. Zie boven pag. 25 vlgd.
- 157 1. *Foundations ..*, loc. cit., p. 105.
2. loc. cit., p. 104.
3. loc. cit., p. 13.
- 158 1. *The logic of modern physics*, New York 1954⁷, p. 91/2.
2. loc. cit., p. 5.
3. Operational definitions of psychological concepts in 'Psychological Review', 42 (1935) p. 517 vlgd; ziep. 517.
- 159 1. *Operational analysis*, in 'Philosophy of Science', 5 (1948), p. 114 vlgd; ziep. 114/5.
2. *Foundations ...*, p. 106.
- 160 1. LUNDBERG: *Foundations.*, loc. cit., p. 13.
- 161 1. Zie verder p. 257 vlgd.
2. Zie boven, p. 53 vlgd.
- 162 1. *Die Deutung des mimischen Ausdrucks*, in 'Zwischen Philosophie und Gesellschaft', Bern 1953, p. 132 vlgd, in het vervolg afgekort: Deut.; ziep. 138.
2. Zie boven p. 33 vlgd.
3. *Deut.*, p. 139.
- 164 1. *Deut.*, p. 142; onderstr. d.d.s.
2. *Deut.*, p. 176; de experimenten worden in samenwerking met F. J. J. Buytendijk verriëbt.
3. Vergl. o.a. TH. ABEL: *The operation called 'verstehen'*, in 'American Journal of Sociol.' 54 (1948/1949), p. 221 vlg; Found., p. 51 vlgd.
4. loc. cit., p. 176.
- 165 1. Zie boven p. 112 vlgd.
- 169 1. *Logik der Forschung*, loc. cit., sectie 11, p. 22 vlgd. Vergl. *Logic of scientific research*, loc. cit., p. 49 vlgd.
2. *Observeren en redeneren. Een inleiding tot kennisvorming in de sociologie*, Meppel 1959, .p 148, 149.
3. Tilburg z.j., p. 10.
- 172 1. *Wesen und Formen der Sympathie*, Frankfurt a.M., 1948⁵, p. 3/4.
2. p. 9, resp. 4, 5.

- 175 1. *Mein Weltbild*, 1934, p. 168 gec. d. K. POPPER: *Logik der Forschung*, loc. cit. p. 5, *Logic of scientific research*. loc. cit. p. 32.
 2. *Essays on sociology and social psychology*, 1953, p. 190.
 3. *Selbstdarstellung* in 'Gesammelte Werke' London 1940 vlgd., XIV, p. 47.
 4. *Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung*, loc. cit., X, p. 49; alle onderstrepingen v.d.s.
 5. *Selbstdarstellung*, loc. cit., p. 48/9.
 6. *Zur Geschichte ...*, loc. cit., p. 54.
- 176 1. Het is de grote verdienste van Dilthey als eerste op de samenhang tussen beleven, verstaan en uitdrukken te hebben gewezen.
 2. Hierin zijn we het eens met E. V. W. VERCRUYSSSE. Vergl. O.S.O., p. 11-20. Wij zouden echter niet zo ver willen gaan het 'Verstehen' als een 'zelfstandige methode' te kenmerken.
- 177 1. Vergl. G. VAN DER LEEUW: P.M.R., p. 18 vlgd.
- 180 1. Zie boven p. 24.
- 182 1. Vergl. *Logik der Forschung*, loc. cit., p. 7 vlgd., *Logic of scientific research*, loc. cit., p. 34 vlgd.

TWEEDE ONDERZOEK SECTIE C

- 185 1. *Theories of perception and the concept of structure*, New York 1955, p. 368.
 2. *Humanistic psvchology*, London 1958.
 3. *Declin ...*, loc. cit., p. 105/6.
- 186 1. *ibid.*
- 189 1. *Die Welträtsel, Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*, le druk Bonn, 1899.
- 190 1. *The philosophy of physica science*, Cambridge 1949, p. 16 vlgd. Wij hebben het voorbeeld van Eddington een weinig gewijzigd.
- 191 1. *Field theory in social science*, Theoretical papers, New York 1951.
- 192 1. *Allgemeine Psychopathologie*, Berlijn 1948⁵, p. 651 en 691.
 2. Dit mag niet zo verstaan worden, alsof de axiologische problematiek uitsluitend in de historische wetenschappen een rol zou spelen; zij is veeleer in meerdere of mindere mate aan iedere menswetenschap inhaerent. Met betrekking tot de economie verwijzen we naar de scherpzinnige analyses van F.L. Polak in *Kennen en Keuren in de sociale wetenschappen*, Leiden 1948.
- 193 1. Zie boven p. 44, 45.
- 194 1. Vergl. onze Husserlkritiek in '*Het Zielesbegrip*', loc. cit., p. 41-48.

- 195 1. *Formale und transzendente Logik*, Halle a.S. 1929, p. 167.
 2. Ideeën 1, p. 49.
 3. Het wereldbegrip, dat hier gebruikt wordt, is het fenomenologische wereldbegrip, De wereld, waarvan hier gesproken wordt, is dus niet de geschapen werkelijkheid van de theologie, niet de 'summa rerum' der Scholastiek, niet de 'collection de toutes choses' van Leibniz en evenmin de stoffelijke kosmos van de beoefenaar der natuurwetenschappen. Zij is allerminst de alom vattende synthese, waarover de criticistische en idealistische wijsgeren spreken. Wereld noemen wij de uiteindelijke horizon, die al het voor-mij-zijnde of voor-ons-zijnde omvat. Als Umwelt bestempelen wij de wereld-voor-ons, wanneer het wij-begrip betrekking heeft op een concrete menselijke groep.
- 197 1. Zie boven p. 21.
- 205 1. Zie boven p. 174 vlgd:
- 206 1. Acten van het 10e Internationale Congres voor Philosophie, Amsterdam 1948, p. 921.
- 207 1. Zie boven p. 194195.
- 208 1. Vergl. J. PETERS: *Metaphysica*, Utrecht Antwerpen, 1957, p. 90 vlgd.
- 209 1. Zie boven p. 51 vlgd.
 2. Vergl. boven p. 85.
 3. Zie boven p. 80.
- 210 1. E. Husserl: *Erfahrung und Urteil*, loc. cit., p. 35.
- 212 1. Zie boven p. 116. Deze kritische opmerking belet ons niet de auteur van de 'Tractatus' in ander opzicht als een metafysische denker te beschouwen.
- 214 1. Zie boven p. 8588.
- 215 1. In een verder doorgevoerde analyse zou een onderscheiding geïntroduceerd moeten worden tussen 'symbool' in engere zin en 'teken', resp. tussen immanente zin en expliciete betekenis. Het lichaam, de mimiek, elementaire vormen van gedrag, maar ook het kunstwerk als kunstwerk hebben een immanente zin. 'Ze verwijzen door iets van zichzelf naar iets van zichzelf' (J. A. J. PETERS). Daarop hebben de Gestalt-psychologen en dieptepsychologen alsmede fenomenologische denkers zoals EUGENE MINKOWSKI, PAUL RICOEUR, M. MERLEAU-PONTY de aandacht gevestigd. Wij zullen eveneens gewag maken van een 'geïncarneerde dialectiek'. Zie verder p. 255.
 2. Zie boven p. 208.
- 216 1. Let wel: dit begrip transcendentie is ruimer dan het specifieke religieuze transcendentie-begrip.

- 127 1. *Gedanken zur Daseinsgestaltung*, uitg. d. H. W. BÄHR, München 1955, p. 158.
- 218 1. Vergl. C. F. ÜRAUMANN: *Grundlagen einer Phänomenologie und Psychologie der Perspektivität*, Berlin 1960.
- 220 1. Zie boven p. 176.
- 225 1. *Das Naturbild der heutigen Physik* in 'Deutsche Enzyklopädie', Hamburg 1955, deel VIII, p. 18 en 21.
 2. 'Heute macht die Physik einen grundsätzlichen Wandel durch, als dessen hervorstechendster Zug die Rückkehr zu ihrer ursprünglichen Selbstbescheidung erscheint' en 'Nur dadurch dasz die Physik offenlässt, was Körper, Materie, Energie u.s.w. in ihrem letzten Wesen sind, gelangt sie zu Erkenntnissen ... die dann zu wirklich philosophischen Einsichten überzuleiten vermögen'. W. Heisenberg, loc. cit., p. 132.
- 226 1. Zie boven p. 29.
- 227 1. Vergl. S.Z., p. 37.
 2. Zie ook verder p. 243 vlgd.
- 228 1. PAUL Ricoeur gebruikte dit woord in een gesprek met de schrijver.
 2. In de grond vinden wij deze opvatting reeds bij Platoon, die in de tussen onwetendheid en volkomen inzicht een verbinding vormende 'demoon' Eros het beeld van de echte filosoof ziet. Vergl. Het Gastmaal 201 e vlgd.
- 231 1. Zie boven p. 157.
- 232 1. *Psychologie des Jugendalters*, Heidelberg 1953²³, p. 5.
- 233 1. *De Vrouw*, loc. cit. p. 24.
- 234 1. *Ambiguité*, loc. cit. p. 73.

DERDE ONDERZOEK

- 240 1. Zie zijn hoofdwerk: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle a.S. 1913.
 2. S.Z., p. 45-52.
 3. *Signification humaine du rire*, Parijs 1950, p. 196.
- 241 1. *Sympathie ...*, loc. cit., p. 31, noot 2 en p. 138, noot 1.
 2. München, 1949.
 3. loc. cit., p. 23.
 4. *La structure du Comportement*, Parijs 1942, hoofdstuk II, p. 65-171.

5. Hij vraagt ons o.a. te geloven in de 'subjectivite radicale de toute notre experience et sa valeur de verite', *Sens et Non-Sens*, Parijs 1948, p. 187.
6. P.P., p. 223, onderlijning d.d.s.
- 242
 1. *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein*', deel IV: Phänomenologie, Leipzig 1762.
 2. *The Phenomenological Problem*, New York 1959.
 3. HERBERT SPIEGELBERG: *The phenomenological movement, A historical introduction*, 2 delen; Den Haag 1960.
- 243
 1. Als een bijdrage tot de ontwarring hiervan kan het artikel van de schrijver *Penomenologieën en Psychologieën* beschouwd worden. Vergl. 'Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie', 55 (1962).
 2. Vergl. o.a. de zeer boeiende critiek van MERLEAU-PONTY: *Le cogito*, in P.P., p. 423-468.
 3. Zie boven p. 225.
- 244
 1. Zie boven p. 226-227.
 2. *Traité de la Connaissance*, Parijs 1955, p. 298.
- 245
 1. s.z. p. 28.
 2. Vergl. o.a. *Logische Untersuchungen*, Halle a.S. 1928⁴, 11/2, p. 121, 122.
- 246
 1. *Ideen 1*, p. 43 / 4.
- 248
 1. Zie boven p. 209 vlgd.
 2. *Formale und transzendente Logik*, Halle 1929, p. 177.
 3. Voor wat Husserl betreft verwijzen wij voorlopig naar onze schets: *Intuition und Dialektik in der Philosophie Edmund Husserls* in 'Edmund Husserl, 1859-1959', Den Haag 1959, p. 148-153.
- 249
 1. sq., p. 36.
- 250
 1. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisz* (1830), uitg. d. F. NICOLIN en O. PÖGGELER, Hamburg 1959⁶, §11, p. 44. - Het volgende is uiteraard niet bedoeld als een 'Hegel-critiek', maar als het bepalen van een houding tegenover de denkstijl van Hegel. Een dergelijke 'afgrenzing' lijkt de schrijver nodig, te meer daar uit andere passages blijkt hoeveel hijzelf aan Hegel te danken heeft.
 2. Zie boven p. 57 vlgd.
 3. *Phänomenologie des Geistes*, uig. d. G. LASSON, Leipzig 1921² - in 't vervolg afgekort: *Phän.* - p. 44.
 4. Zie boven p. 85 vlgd.
 5. 'Die Sprache aber ist, wie wir sehen, das wahrhaftere: in ihr widerlegen wir selbst unmittelbar unsere Meinung', beklemtoont

- ook Hegel, *Phän.*, p. 68.
6. Zie boven p. 92 vlgd.
- 251 1. Op de problemen, verband houdend met het dubbel karakter Van het woord als teken en als symbool, kunnen wij hier niet ingaan.
2. Zie boven p. 88, 89.
- 252 1. Zie boven p. 69-235.
2. HEGEL, *Phän.*, p. 29.
- 253 1. '... des plans entiers d'experience', *Sens et Non-Sens*, Parijs 1948, p. 195.
- 254 1. P.P., p. 454. De voorbeelden, ontleend aan het sociale resp. het geestesleven, zijn afkomstig van de schrijver.
2. P.P., p. 455.
3. *Discours preliminaire de l'Encyclopedie*, uitg. d. WIELEITNER, Heidelberg 1912, p. 51.
4. Zie boven p. 112 vlgd.
- 255 1. Vergl. E. Husserl: *Formale und transzendente Logik*, Halle 1929, hoofdstuk IV: 'Rückführung der Evidenzkritik der logischen Prinzipien auf die Evidenzkritik der Erfahrung', p. 179 vlgd.
2. Vergl. *Logische Untersuchungen*, 11/2, Halle a.S. 1922³ p. 128 203.
- 256 1. Zie boven p. 246 vlgd.
- 257 1. Zie boven p. 155 vlgd.
2. *Logische Untersuchungen*, loc. cit. 11/2, p. 122.
- 259 1. Zie boven p. 83 vlgd.
- 260 1. Zie boven p. 248 vlgd.
- 261 1. Zie boven p. 193 vlgd.
- 262 1. Op Husserl's leer van de evidenties en zijn begrip der *apodictische evidentie* kunnen wij hier niet ingaan. Wij verwijzen voorlopig naar ons artikel: *Beschouwingen over het vraagstuk van de apodicticiteit en de kritische verantwoording van de fenomenologie*, in 'Tijdschrift voor Philos'. 8 (1946) p. 203 vlgd. Vergl. ook de boeiende kritiek van A. de Waelens in *Phenomenologie et vérité*, Parijs 1953, p. 28 vlgd. Wij menen echter, dat met betrekking tot de Husserlinterpretatie in deze nog niet het laatste woord gesproken is.
- 264 1. Vergl. S. STRASSER: *Das Gemüt*, loc. cit., p. 7284.
- 265 1. Zie boven p. 185 vlgd.
- 266 1. P.P., p. 498.
- 267 1. *La signification de la phénoménologie in 'Diogene'*, 5 (1954) p. 6.
- 268 1. *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*

- in Krisis*, p. 314 vlgd; zie p. 320.
- 269 1. Zie boven p. 43.
2. Zie boven p. 53 vlgd.
- 270 1. Zie boven p. 19 vlgd.
2. 'L'anthropologie n'étudie que des objects' merkt Sartre ook in zijn in 1960 verschenen werk op en hij verstaat onder 'antropologie' precies, wat wij 'empirische menskunde' noemen. C.R.D., p. 107.
3. Vergl. H. TAINÉ: *Les origines de La France contemporaine* 25e tot 27e druk, 12 delen, Parijs 1906/1909.
- 271 1. Zie boven p. 4953.
2. Wij hebben ons ervan overtuigd, dat Sartre onderscheid maakt tussen het 'milieu', dat is wat het is, en de 'situatie', die tengevolge van een menselijke intentie zinvol is, zie boven p. 50.
- 274 1. Vergl. E. J. LEEMANS: *Op de drempel van de sociologie*, Nijmegen Utrecht 1960.
2. *Reflections sur les rapports entre philosophie et sociologie* in 'Cahiers Intern. de Sociologie', 22 (1957) p. 10.
- 275 1. Zie boven p. 97 vlgd.
2. Vergl. G. VAN DER LEEUW: M.P.R., p. 107.
- 276 1. Zie boven p. 125 vlgd.
2. Zie boven p. 146 vlgd.
- 277 1. Zie boven p. 155 vlgd.
- 279 1. *De Vrouw*, loc. cit., p. 9 resp. 19.
2. Zie boven p. 194, 195.
- 280 1. *La notion d' 'a priori'*, Parijs 1959, p. 37. Hieruit kan men opmaken, hoe ver het fenomenologisch begrip van 'a priori' van het Kantiaanse verwijderd is. Dit was voor ons een reden om het gebruik van deze veelzinnige vakterm achterwege te laten.
- 281 1. Zie boven p. 231 vlgd.
- 284 1. Zie boven p. 75 vlgd. en p. 195 vlgd.
- 285 1. S.Z., p. 36, 37; zie ook boven p. 248 vlgd.
2. R. ENGLANDER (ps. PETER .ALTENBERG): *Wie ich es sehe*, 1896.
3. *Phaenomenologie een gewone psychologie?* in 'Gewone Psychologie', 'Gawein', 8 (1960) 88 vlgd.
- 286 1. E.N., p. 317 vlgd.
2. E.N., p. 326.
- 287 1. Vergl. o.a. *Der Ursprung des Kunstwerkes* in 'Holzwege', Frankfurt a.M. 1952², p. 7 vlgd.
2. *Sujet et symbole* in 'Signe et symbole'. Neuchatei 1946, p. 105 vlgd; ziep. 128.
3. *Het Kunstwerk als verschijnend symbool*, Maastricht 1961, p. 25.

- 288 1. *Der Ursprung ...*, loc. cit., p. 22 vlgd.
 2. *De waarde van de roman voor de psychologische kennis en de psychologische vorming*, in 'Tijdschr. v. Philos' 11 (1949), p. 351 vlgd; zie p. 365.
- 290 1. Zie boven p. 18 vlgd.
- 291 1. Zie boven p. 276 vlgd.
 2. Zie boven p. 144 vlgd.
 3. Vergl. het begrip der necessitas [inis bij THOMAS VAN AQUINO: S. Th., Ia, q. 82, a l.c.
- 292 1. Zie boven p. 19 vlgd.
 2. Zie boven p. 52 vlgd en 54 vlgd.
 3. Zie boven p. 151 vlgd.
 4. Zie boven p. 167 vlgd.
 5. Zie boven p. 174 vlgd.
- 293 1. Zie boven p. 137
- 294 1. Zie boven p. 255 vlgd.
 2. Zie boven p. 28 vlgd, p. 80 vlgd.
 3. Zie boven p. f89 vlgd.
- 295 1. *Phän.*, p. 61.
 2. Vergl. o.a. Die Wissenschaft der Logik, uitg. d. G. LASSON Leipzig 1932-1934², I, p. 93-95; II, p. 494-500; *Phän.*, p. 57 vlgd., p. 76 vrgd., p. 121 vlgd., p. 123 vlgd., e«; § 82.
- 297 1. *Das Experiment in der phänomenologischen Psychologie*, lezing gehouden te Bonn in juli 1955, ms 1955, p. 13.
 2. Zie boven p. 33 vlgd.
 3. '... ; dasz dies Aufheben sei, musz dies Andere sein'. *Phiin.*, p. 121.
- 298 1. Zie boven p. 178 vlgd en 203 vlgd.
 2. Zie boven p. 206.
 3. Zie boven p. 180, 181. Vergl. HEGEL: 'Dieses Resultat hat nun als das in sich gegangene ... Ganze sich die Form der *Unmittelbarkeit* wieder gegeben'. *Logik*, loc. cit. II, p. 499.
- 299 1. Zie boven p. 181, 182 en 231 vlgd.
 2. Vergl. o.a. PAUL NATORP: *Algemeine Psychologie nach kritischer Methode*, 1. Buch, Tübingen 1912.
 3. Vergl. o.a. EDUARD SPRANGER: *Psychologie des Jugendalters*, loc. cit.
 4. Vergl. o.a. WILLIAM STERN: *Algemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage*, Den Haag, 1950².

NAWOORD

- 301 1. Typerend voor de laatstgenoemde richting is het werk van GILLES-
GASTON GRANGER: *Pensée formelle et Sciences de l'Homme*,
Parijs 1967²
- 302 2. Cambridge 1953, p.1.
3. *Toward a Science of Psychological Science* in B. B. WOLMAN en E.
NAGEL (eds.): *Scientific Psychology*, New York 1965, in 't vervolg
afgekort S.P. p. 3 - 23, zie p. 17.
4. *Psychology and the Philosophy of Science* in S.P. p. 24-27, ziep. 27.
5. *The Conduct of Inquiry*, San Francisco 1964- in 't vervolg afgekort
C.I. p. 32.
- 303 6. *C.I.*, p. 408. Met Kaplans zienswijze is het standpunt van de door
Wittgenstein beïnvloede PETER WINCH verwant, wiens
voornaamste stelling luidt: ' ... social relations between men and
the ideas which men's actions embody are really the same thing
from different points of view'. *The Idea of a Social Science*, London
1967⁵
7. *The Structure of Science*, London 1968², p. 491/2.
8. *C.I.*, p. 373.
9. Zie boven p. 234.
- 304 10. 1e druk, Den Haag 1961. Ik citeer de 4e druk van 1968-in 't vervolg
afgekort: *Meth.*
11. *Meth.*, p. 360 vlgd.
12. Omdat zowel De Groot als ik op de eerste plaats belang stellen in
de problematiek van de psychologie zullen voorbeelden
hoofdzakelijk aan dit gebied ontleend worden.
13. *Meth.*, p. 79.
14. *Meth.*, p. 39.
15. *Meth.*, p. 88.
- 305 16. *Meth.*, p. 113, 114.
17. *Meth.*, p. 112.
18. *S.P.*, p. 13.
19. *S.P.*, p. 15.
20. *S.P.*, p. 14/5.
21. *S.P.*, p. 13.
22. *S.P.*, p. 15.
- 306 23. *Das Gemüt*, Utrecht-Freiburg 1956.
24. *S.P.*, p. 25.
25. *Meth.*, p. 30.
- 307 26. *S.P.*, p. 14.

27. *ibid.*
28. Zie boven p. 190/1.
- 308 29. *C.I.*, p. 11.
30. *S.P.*, p. 18/9.
31. *S.P.*, p. 16.
32. Vgl. *Logische Untersuchungen*, Halle 1928⁴, deel 11/2 § 40 t/m § 66.
33. *C.I.*, p. 285.
34. *Scientific Explanation*, loc. cit., p. 93.
- 309 35. *C.I.*, p. 291.
36. *Modell-Platonismus* in E. ToPITSCH (ed.): 'Logik der Sozialwissenschaften', p. 406434, zie p. 408.
37. *Inleiding tot het modelbegrip*, Bussum 1969, p. 164.
38. *Meth.*, p. 5.
- 310 38a. *S.P.*, p. 16/7.
- 311 39. Zie boven p. 174 vlgd.
- 312 40. *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin 1948⁵, p. 296.
41. *Structure of Science*, loc cit., p. 106.
- 313 42. A. C. KINSEY, W. B. POMEROY, C. E. MARTIN: *Sexual Behavior of the Human Male*, Philadelphia 1948.
- 314 43. Zie boven p. 112120.
44. *Idolen van de Psycholoog*, Utrecht 1964, *passim*.
- 315 45. Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, 1967.

PERSONENREGISTER

Abelardus 221
Adler 45
Ajdukiewicz 135
Alembert, d' 254
Allport, F. H. 185
Allport, G. W. 86
Alverdes 241
Aristoteles 31, 110, 221, 224, 243
Ast 154
Augustinus 221, 232
Ayer 27, 31, 119, 138, 207

Baaren, van 93, 94, 95, 98, 99
Bateson 96
Baudelaire 55, 56, 233, 269
Beauvoir, de 240
Bergson 36, 54, 155, 163
Berkeley 38
Bernard 126
Binet 21, 231
Binswanger 266
Bohr 194
Bollnow 146, 147, 154
Brentano 38
Breuer 175
Bridgeman 158, 159
Buytendijk 59, 80, 146, 164, 233, 241, 268, 273, 279, 288

Carnap 28, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 65, 116, 166
Cassirer 36, 85
Charcot 175
Chorus 43
Chrobak 175

Cohen, H. 135
Cohen, J. 185
Comte 18, 123, 126, 187, 223, 224, 232
Cusanus 221

Descartes 31, 38, 107, 220, 221, 243, 253

Dilthey 36, 44, 154, 176, 232

Driesch 241

Dufrenne 288

Duns Scotus 145

Eddington 71, 190, 191

Einstein 71, 72, 174, 175

Eliade 97, 98

Engländer 285

(ps. P. Altenberg)

Fichte 58

Fischel 241

Freud 18, 36, 47, 48, 51, 175, 176, 278

Gadamer 12, 154

Galilei 112-115, 121, 128

Gelb 241

Genet 55, 56

Godet 287

Goethe 233

Goldstein 241

Grünbaum 241

Guardini 146

Guillaume 23, 24, 26, 27, 30, 32

Gurvitch 274

Gusdorf 12, 21, 103, 104, 109, 118, 233

Häberlin 279

Haeckel 189

Hartmann 242

Head 241

Hegel 31, 216, 220, 221, 224, 225, 232, 243, 249, 250, 295, 296, 298

Heidegger 87, 110, 213, 216, 226, 240, 242, 244, 245, 248, 249, 285, 287, 288

Heisenberg 194, 225

Hertwig 241

Hölderlin 152

Homans 127

Honigman 16

Hume 38, 107, 182

Husserl 21, 26, 36, 38, 59, 71-78, 81, 82, 96, 98, 112-115, 125,
128, 133, 151, 194, 195, 221,
239, 240, 243, 245-248, 253,
255-257, 262, 268, 290, 296

Jaensch 241

Jaspers 37, 38, 192

Jeanson 73, 74, 85, 240

Jennings 241

Jensen 96

Jung 204

Kafka 206, 241

Kant 57, 85, 89, 107, 130, 132, 135, 155, 216, 221, 240, 243

Kepler 189

Kluckhohn 16, 18

Köhler 29, 51, 241

Kuenzli 242

Künkel 11, 132-134, 140, 141, 210

Kruyer 169, 170

Kruyt 144

Lalande 16, 17, 65, 81

Lambert 242

Leeuw, van der 96, 97, 108, 204

Leibniz 31, 38, 221

Leiris 55

Lenep, van 148

Lévi-Strauss 94, 97

Lévy-Bruhl 204

Lewin 191

Linnaeus 189

Linschoten 297

Litt 154, 159

Locke 16

Loeb 241

Lundberg 25, 26, 156, 157, 159, 162

Malebranche 224

Mannheim 175

Marcel 62, 80, 81, 185, 186, 231, 240

Marx 18, 189

Matthijssen 169
McCattell 197
McIver 25, 26, 156, 161, 162
Mead 99
Merleau-Ponty 57, 240, 241, 252, 253, 254, 259, 266, 268, 280
Meumann 189
Michelson 71
Morgan 194

Napoleon 171, 233
Neurath 116
Newton 127, 189
Nietzsche 36

Ockham 165

Pascal 44
Peak 116, 117
Peters 287
Platoon 86, 130, 216, 221, 224, 243, 279
Plessner 152, 162-164, 268
Poincaré 150

Popper 116, 123, 169, 182
Proust 44

Radin 94, 97-99
Rädl 241
Rasmussen 93, 94
Révész 241
Rickert 44, 154
Ricoeur 78, 268
Rorschach 138-140, 147, 149
Rothacker 154
Rougier 244

Sartre 12, 38-60, 64, 89, 145, 148, 161, 193, 213, 240, 269, 285, 286
Scheler 36, 171, 172, 240, 241, 268, 280
Schelling 224
Schleiermacher 153, 154
Schlick 27, 116
Skinner 24

Smith 95
Snijders 285
Socrates 106, 107
Sofisten 107
Sonnemans 169

Spencer 226, 232, 241
Spiegelberg 12
Spinoza 216, 220
Spranger 36, 44, 217, 232
Stendhal 44
Stevens 158

Tacitus 191
Taine 270, 274
Thomas van Aquino 221, 243
Tolman 23

Varagnac 98
Vercruysse 144, 145

Wach 153
Watson 33, 65
Weber 129-131, 134, 141, 179, 184
Wertheimer 51
Windelband 154
Wittgenstein 123, 212
Woerkom, van 241
Wolf 154
Wundt 23, 241

Zetterberg 117, 118

ZAKENREGISTER

- Aangewezen zijn 88
- aanschouwing, vgl. intuïtie
- afstandelijkheid: zie objectiteit
- algemeenheid 261 v.
 - relatieve - 278v.
- ambivalentie
 - van de wereld 211
- anti-sciëntisme 75, 239v.
- antithesis 263v.
- antropologie, vgl. menskunde
- antropologisch dilemma 18, 20, 22v, 275v, 290v.
- aporie, vgl. vrijheid, doelstelling,
 - antropologisch dilemma
- apparaat
 - wetenschappelijk 22v., 116v.
- a priori 57, 133, 280
- Aufklärung
 - wetenschappelijke 105v., 183v.

- Babelse situatie 184v.
- behaviorisme 23, 33v.
- behavioristics 28v., 33v.
- benoemen 83v.
- betekenis 213v.
- Bewährung 81v., 155v.
- bewustzijn
 - bij Sartre 38v.
 - onmenselijk - 57v.
 - diepte van - 59
- buiten-wetenschappelijk 76v.

- Casuïstiek 140v.
- communicatie 80v., 146v., 272v.
- conventionalisme 135v.
- cultuurmens 92v.

- Definitie 157v.
- dialectiek 88v., 248v., 258v., 261v., 271v.
 - voorpraedicatieve - 250
 - praedicatieve - 251

dialogoog 80, 85v., 250v.
ding-object 80v., 93v.
discretie 224v.
doelstelling
- als aporie 19v., 25v., 292v.
doxa 75, 81, 107v.

Eenheid der wetenschappen
- volgens Carnap 28v.

Eigenheitssphäre 77v.

empirie 17, 294v.

empirisme 255v., 294

ervaring 22, 256v.

esthetische 208

evidentie 245v., 252v.

apodictische - 261

formele - 254v.

intuïtieve - 254v.

'existentialists' 62v.

existentie *passim*

- in existentiefilosofie 37v.

existentiefilosofie 36v.

Feit 24v., 56v., 111, 112 v., 121 v., 142, 178v.

isoleerbaarheid van het - 123v.

onveranderlijkheid van het - 124v.

'afstandelijkheid' van het - 125v.

- en methodische idee 126v.

- en verifieerbaarheid 137

fenomeen 244v.

fenomenologie 10v., 67, 239v., 242v., 265v., 283v.

- en empirische menskunde 239v., 242v., 239 v., 267v.

- en impressie 284v.

- en suggestie 285v.

'literaire' - 286v.

- der wetenschapsbeoefening 183v.

fenomenologische filosofie 265, 295v.

hermeneutisch karakter der - 243v.

intuïtief karakter der - 244v.

dialectisch karakter der - 248v.

filosofie, vgl. fenomenologische filosofie

- en empirische menskunde 203v., 221v., 223v., 234v.

'Formen' 114v.,
'Füllen' 114v.
functieverlies
 - der wetenschap 197v.

Gedrag
 - in behaviorisme 33
geesteswetenschappen 16
getuige 153v.
godsdienst 108v
goede 208
grenstrook 280v.

Hermeneutica 225v., 243v.
horizon 195v., 209v., 229v., 247, 249 v.
 hermeneutische - 229v., 281, 298v.
historie 103v.
hypothese 168v., 176

Ideaal
 - van wetenschappelijkheid 299v.
idealisering 112v.
idealisme 135v.
idee
 formele methodische - 128v.
 inhoudelijke methodische - 128, 130v.
 methodische - 126v.
identificeren 82
intentionaliteit 268v.
interpretatie 167v., 176
intuïtie 53v., 155v., 244v., 246v., 256v.
 voorwetenschappelijke - 155v., 176
 fundamentele - 161v.

Klaarblijkelijkheid, vgl. evidentie kunstenaar 287v.

Leefwereld 71v., 75v., 92v., 102v., 110v., 155
liebender Kampf 228v.
limes-figuren 113v.
logos 96v., 108v.

Mathematisering 117v.

mede-voelen 172v

mens *passim*

- als bewustzijn 16, 36v.

- als deel van kosmos 17, 22v., 32v.

- als persoon 15v.

menskunde *passim*

aporieën der - 18v., vgl. antropologisch dilemma, vrijheid, doelstelling

empirische menskunde *passim*, m.n. - 15v., 121v., vgl. fenomenologie,

filosofie existentiële - vgl. psychoanalyse natuurwetenschappelijke

methoden in de - 23, 32v.

onderzoek in de - 138v.

psychoanalytische menskunde 46v.

wijsgerige - vgl. fenomenologie, filosofie

menswetenschappen, vgl. menskunde

metafysica 215v.

methode 17, 23, 32, 112v., 121v.

milieu 50v., 271v.

mundaan 216

mysterie 212

mythos 92v., 108v., 204v.

Naïviteit

axiologische - 191v.

existentiële - 193v.

metafysische - 193v.

natuurkunde, vgl. natuurwetenschappen

natuurlijke instelling 195v., 211v.

natuurwetenschappen 17, 112v., 121v., 128v., 159v.

methode in de - 23

- en filosofie 225

na-voelen 171v.

negativiteit 40v.

nietheden 41

niveau

buitenwetenschappelijk - 76v.

Object 19, 66, 80v., 145v.

objectief, vgl. objectiviteit

objectiteit 125v., 150

objectiveren 80v.

- de praxis 66, 90v., 92v.

- de prestatie 81v.
objectivisme 22v., 74v., 241v., 294
objectiviteit 19, 26v., 64v., 73v., 80v., 89v., 92v., 241v., 295v.
 eerste - 91, 218, 295
 tweede - 179v., 218, 295
 derde - 217v., 299
oerevidentie 260v.
onthullen 66v., 85v.
ontmoeting 146v.
ontwerp
 existentieel - 45v.
ontisch 227
ontologie 224
ontologisch 227
onzin 209v.
operationalisme 157v.
opheffen
 - als beperken 295v.
 - als bewaren 297v.
 - als verheffen 298v.
organisme 34

Pluralisme
 filosofisch - 22 7v.
polariteit 40v.
polemie 62v.
prehistorie 103v.
primitieve 92v.
Protokollsätze 116, 123
pseudo-exactheid 117v.
psychoanalyse
 existentiële - 38v., 42v., 44v., 46v., 54v.
psychodiagnostiek 138v.

Reductie 25v., 156v.
relativisme 258v.
resignatie
 - der specialisten 197

Sciences 64v.
 - humaines 16v.
 - morales 16

scientific 64v.
scientifics 62v.
sciëntisme 75, 189v., 294
situatie 39, 49v., 271v.
skepticisme 73v.
specialisatie 21, 183v., 185v., 197v.
subject-subject-relatie 143v.
subject-object-relatie 143v.
subjectief 65v.
subjectivisme 65v., 72v.
symbool 97, 215, 287v.
synthesis 262v.

Taal 83v., 257
 wetenschappelijke - 31v., 149v., 186
technici (in de wetenschap) 21
teken 215, 251
test 138v.
theoretici 21
theorie
 universele - 107, 110, 225
thesis 262v.
tijd
 mythische - 97v. toeschouwer
niet geïnteresseerde - 151v., 198
transcendentie 216v., 224
typologieën 121v.
tweetaligheid 149v.

Umwelt 17, 24, 195, 27lv.
universum
 - der wetenschappen 28v.
universalisering 104v.

Verifiëren 111 v., 13 7
verifieerbaarheid 27
vergelijkbaar-maken 141
verstaan vgl. Verstehen
 - en misverstaan 163v.
 - van het verstaan 177v.
Verstehen 44, 153v., 176v., 292v.

visie 56v., 174v., 298v.
 metafysische implicaties van de - 203v.
voor-ontologisch 48v., 53v., 148
voor-wetenschappelijk 71v., 75
vóór-zin 213v.
vrijheid 18, 42v., 51v., 57v., 271v.
 aporieën der - 18v., 24, 270v., 291v.

Waarde 19
waarheid 26
waarheidsethos 283v.
waarnemen 78v.
ware 208v.
wereld 194v., 206v., 209v.
 buitenwetenschappelijke - 76v.
wereldbeeld
 mythisch - 96v.
wereldbeschouwingen 199v.
wetenschap, *passim*
 activiteitsneurose der - 200v.
 behoefte - 198v.
 boom der - 18lv.
 drempelsituatie der - 203
 empirische - 110
 formeel-idealiserende 110
 systeem van Carnap der - 28v.

Zelfaanwezigheid (volgens Sartre) 39
zijn 208v.
zijnde 208v.
zin 207v.
zinloosheid 208v.

GERAADPLEEGDE LITERATUUR

- ABEL, T.**, *The operation called 'Versteken'*, in 'American Journal of Sociology' 54 (1948-1949), p. 221 vlgd.
- ADLER, A.**, *Praxis und Theorie der Individualpsychologie*, München 1930.
Menschenkenntnis, Zürich 1954.
- AJDUKIEWICZ, K.**, *Das Weltbild und die Begriffsapparatur*, in 'Erkenntnis' 4 (1934).
- ALBRECHT, H.**, *Über das Gemüt*, Stuttgart 1961.
- ALEMBERT, d' J. L.**, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, uitg. d. WIELEITNER, H., Heidelberg 1912.
- ALEXANDER, F., FRENCH, TH. M.**, *Studies in psychosomatic medicine*, New York 1948.
- ALLPORT, F. H.**, *Theories of perception and the concept of structure*, New York 1955.
- ALLPORT, G. W.**, *Becoming. Basic considerations for a psychology of personality*, New Haven 1955.
- ARISTOTELES**, *Opera omnia*, uitg. d. d. Koninklijke Pruisische Academie der Wetenschappen, Berlijn 1831-1870.
- ARON, R.**, *Introduction a la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris 1933.
- AYER, A. J.**, *Language, truth and logic*, London 1948.
The problem of Knowledge, London 1956.
- BAAREN, TH. VAN**, *Wij mensen. Religie en wereldbeschouwing bij schriftloze volkeren*, Utrecht 1960.
- BACHELARD, S.**, *La conscience de rationalité. Etude phénoménologique sur la physique mathématique*, Paris 1958.
- BARION, J.**, *Dialektik der Natur und. Geschichte*, in „Erkenntnis und Verantwortung“, Düsseldorf 1960, p. 91 vlgd.
- BEERLING, R. F.**, *Moderne doodspanproblematiek*, Delft 1946.
Kratos, Studies over de macht, Antwerpen-Amsterdam 1956.
- BEETS, N.**, *Over lichaamsbeweging en seksualiteit in de puberteit*, Utrecht 1959.
- BELLON, K. L.**, *Inleiding tot de natuurlijke godsdienstwetenschap*, Antwerpen 1948.
Nieuwe wegen in de godsdienstwetenschappen, in „Stud. Cath.“ 28 (1953), p. 241 vlgd.
- BENEDICT, R.**, *Patterns of culture*, New York 1960.
- BERG, J. H. VAN DEN**, *Kroniek der psychologie*, Den Haag 1954.
The phenomenological approach to psychopathology. An introduction to recent phenomenological psychopathology, Springfield 1955.
- LINSCHOTEN, J. (ed.), *Persoon en wereld*, Utrecht 1953.
- BERGER, G.**, *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris 1941.
- BERGHOFF, E.**, *Entwicklungsgeschichte des Krankheitsbegriffes*, Wien 1947.
- BERGSON, H.**, *Introduction a la métaphysique*, in 'Revue de métaphysique et de morale', jan. 1903.
- BERLINGER, R.**, *Der geschichtliche Augenblick*, in 'Jahrbuch f. Psych. u. Psychotherap.' (1958), p. 20 vlgd.
- BERNARD, C.**, *Introduction a la médecine expérimentale*, Paris 1900.
- BETH, E. W.**, *De wijsbegeerte der wiskunde van Parmenides tot Bolzano*, Antwerpen 1944.
Inleiding tot de wijsbegeerte der exacte wetenschappen, Antwerpen-Amsterdam 1953.
De weg der wetenschap. Inleiding tot de methodeleer der empirische wetenschappen, Haarlem, 1958.

- BIDNEY, D.**, *Theoretical anthropology*, New York 1954.
- BIERENS DE HAAN, J.**, *Sociologie, ontwikkeling en methode*, Den Haag 1946.
- BIERSTEDT, R.**, *The social order. An introduction to sociology*, New York-Toronto-London 1957.
- BIESE, R.**, *Die Erkenntnislehre des Aristoteles und Kants in Vergleichung ihrer Grundprinzipien historisch-kritisch dargestellt*, Berlin 1877.
- BINSWANGER, L.**, *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Bd. I, Bern 1961, Bd. II, Bern 1955.
- BIRAULT, H.**, *V ontothéologique hégélienne et la dialectique*, in *Tijdschrift voor Philosophie* 20 (1958), p. 646 vlgd.
- BOAS, F.**, *The mind of primitive man*, New York 1913.
- BOELAARS, H.**, *Husserls reducties en haar betekenis voor het Thomisme*, in 'Tijdschrift voor Philosophie' 6 (1944), p. 333 vlgd.
- BOLLNOW, O. F.**, *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*, Stuttgart 1955.
Existenzphilosophie, Stuttgart 1955.
- BONAPARTE, M.**, *Psychanalyse et anthropologie*, Paris 1952.
Psychanalyse et biologie, Paris 1952.
- BORING, E. G.**, *A history of experimental psychology*, New York 1957.
- BOSS, M.**, *Einführung in die psychosomatische Medizin*, Bern-Stuttgart 1954.
- BOUMAN, P. J.**, *Sociologie. Begrippen en problemen*, Antwerpen-Amsterdam 1958.
- BOUTHOU, G.**, *Les mentalités*, Paris 1952.
- BRAND, G.**, *Welt, Ich und Zeit*, Den Haag 1955.
- BRANDENSTEIN, B. VON**, *Der Mensch und seine Stellung im AU. Philosophische Anthropologie*, Einsiedeln-Köln 1947.
- BREDA, H. L. VAN**, *De transcendentiaal-phenomenologische reductie in Husserl's laatste periode 1920-1938, ms.*, Leuven 1941.
Phenomenologische methode, in 'Katholieke Encyclopedie voor Opvoeding en Onderwijs', deel III, Den Haag 1954, p. 351 vlgd.
- TAMINIAUX, J. (ed.)**, *Husserl et la pensée moderne. Actes du deuxième colloque international de phénoménologie*. Den Haag 1959.
Edmund Husserl 1859-1959, Den Haag 1959.
- BRENTANO, F.**, *Psychologie vom empirischen Standpunkt, uitg. d. KRAUS, O., Leipzig. 1925.*
Versuch über die Erkenntnis, uitg. d. KASTIL, A., Leipzig 1925.
Wahrheit und Evidenz, uitg. d. KRAUS, O., Leipzig 1930.
- BRETON, S.**, *Conscience et intentionnalité*, Paris-Lyon 1956.
- BRIDGEMANN, P. W.**, *Operational analysis*, in 'Philosophy of Science' 5 (1948), p. 114 vlgd.
The logic of modern physics, New York 1954.
- BRUGMANS, J. F. W.**, *Psychologische methoden en begrippen*, Haarlem 1958.
- BRUNNER, A.**, *La personne incarnée*, Paris 1947.
- BRUNSWIK, E.**, *The conceptual framework of psychology*, in 'International Encyclopedia of Unified Sciences', Chicago 1952.
- BRUS, B. TH.**, *De taal bij Merleau-Ponty*, in 'Nederl. Tijdschr. v. d. Psych. en haar grensgebieden' 13 (1958), p. 31 vlgd.
- BUBER, M.**, *Dialogisches Leben*, Zürich 1947.
Das Problem des Menschen, Heidelberg 1948.
- BÜHLER, CH.**, *Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem*, Göttingen 1959.
- BUSEMANN, A.**, *Der Aufzähl-Test*, München-Basel 1955.

- BUYTENDIJK, F. J. J.**, *De Vrouw*, Utrecht-Brussel 1952.
Zur Phänomenologie der Begegnung, in 'Eranos-Jahrbuch' 19(1951), p. 431 vlgd.
Vernieuwing in de wetenschap, in 'Annalen van het Thijmgenootschap' 42 (1954), p. 230 vlgd.
Algemene theorie der menselijke houding en beweging, Utrecht-Antwerpen 1957.
Das Menschliche in der menschlichen Bewegung, in 'Der Nerven-arzt' 28 (1957), p. 1 vlgd.
Das Menschliche, Stuttgart 1958.
Wat is psychologisch kennen? in 'Gawein' 9 (okt. 1960), p. 2 vlgd.
De waarde van de roman voor de psychologische kennis en de psychologische vorming, in 'Tijdschrift voor Philosophie' 11 (1940), p. 351 vlgd.
- CARNAP, R.**, *Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft*, in 'Erkenntnis' 2 (1931-1932).
Über Protokollsätze, in 'Erkenntnis' 2 (1931-1932) en 3 (1932-1933).
Psychologie in physikalischer Sprache, in 'Erkenntnis' 3 (1932-1933).
Testability and meaning, in 'Philosophy of Science' III (1936) en IV (1937).
Logical foundation of the unity of Science, in 'International Encyclopedia of Unified Sciences', Vol. I, no. 1, Chicago 1938.
Meaning and necessity. A study in semantics and modal logic, Chicago 1958.
- CARUS, C. G.**, *Von den Naturreichen*, uitg. d. **KEISZER, W.**, Berlin 1944.
- CARUSO, I.**, *Excerpta Anthropologica*, in 'Jahrbuch f. Psych. u. Psychotherap.', 6 (1958), p. 1 vlgd.
- CASSIRER, E.**, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 4 delen, Berlin 1906-1957.
Essay on man. An introduction to a philosophy of human culture, New Haven 1945.
Philosophie der symbolischen Formen, 3 Bde., Oxford 1954.
The logic of the humanities, New Haven 1961.
- CATTELL, R. B.**, *Personality and motivation structure and measurement*, New York 1957.
- CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, D.**, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, uitg. en bewerkt door **BERTHOLET, A.** en **LEHMANN, E.**, twee delen, Tübingen 1924, 1925.
- CHORUS, A. M. J.**, *Inleiding in de empirische karakterkunde*, Leiden 1958.
Psychologie van de menselijke levensloop, Leiden 1959.
Wijsgerige en nationale krachtlijnen in de ontwikkeling der psychologie, in 'Ned. Tijdschr. voor de Psych. en haar grensgebieden', 15 (1960), p. 85 vlgd.
- CHRISTIAN, P.**, *Das Personenverständnis im modernen medizinischen Denken*, Tübingen 1952.
Möglichkeiten und Grenzen einer naturwissenschaftlichen Betrachtung der menschlichen Bewegung, in 'Jahrbuch f. Psych. u. Psychotherap.' 4 (1957), p. 346 vlgd.
Begegnen und Antreffen (Zur Problematik einer anthropologischen Psychologie), in 'Jahrbuch f. Psych. u. Psychotherap.' 6 (1958), p. 93 vlgd.
- COHEN, H.**, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1923.
- COHEN, J.**, *Humanistic psychology*, London 1958.
- COMTE, A.**, *Principes de philosophie positive*, Paris 1896.
Cours de philosophie positive, Paris 1907.
- CONINCK, A. DE**, *L'unité de la connaissance humaine et le fondement de sa valeur*, Louvain 1947.
- CROCE, B.**, *Die Geschichte als Gedanke und als Tat*, vert. d. **BONDY, G.**, Bern 1944.
- DAEL, J. van**, *Geschiedenis der empirische psychologie*, Zeist 1929.
- DAHRENDORF, R.** *Homo sociologicus*, Köln-Opladen 1960.
- DELFGAAUW, B.**, *Beknopte geschiedenis der wijsbegeerte*, III, Baarn 1952.
- DEMPPF, A.**, *Einheit der Wissenschaft*, Stuttgart 1955.
Kritik der historischen Vernunft, München 1957.

- DESSAUER, F.**, *Naturwissenschaftliches Erkennen*, Frankfurt a. M. 1958.
Was ist der Mensch. Die vier Fragen des Im. Kant, Frankfurt a. M. 1959.
- DEWEÏ, J.**, *Encyclopedia of social sciences*, vol. IX, p. 601 vlgd.
Reconstruction in philosophy, Boston 1957.
Essays in experimental logic, New York 1916.
- DIJKSTERHUIS, E. J.**, *De mechanisering van het wereldbeeld*, Amsterdam 1950.
- DILTHEY, W.**, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, in 'Sitzungsberichte der Berliner Akademie' 1894.
Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, in 'Gesammelte Schriften', VII Bd, Göttingen 1958², p. 3 vlgd.
Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, in 'Gesammelte Schriften', VII Bd., Göttingen 1958², p. 79 vlgd.
Einleitung in die Geisteswissenschaften, I Bnd, Stuttgart-Göttingen 1959.
- DONCEEL, J. F.**, *What kind of Science is psychology*, in 'The New Scholasticism', 19 (april 1945), p. 117 vlgd.
- DUFRENNE, M.**, *Phénoménologie de Vexpérience esthétique*, Paris 1953.
La personnalité de base, Paris 1953.
La notion d'a priori, Paris 1959.
- DUNBAR, F.**, *Emotions and bodily changes*, New York 1954.
- DURKHEIM, E.**, *Les régies de la méthode sociologique*, Paris 1916.
- DUYKER, H. C. J.**, *Nomenclatuur en systematiek der psychologie*, in 'Ned. Tijdschr. voor de Psych. en haar grensgebieden', 1959, p. 182 vlgd.
PALLAND, B. G., VUYK, R. J., *Leerboek der psychologie*, Groningen 1958.
- EDDINGTON, A. S.**, *The philosophy of physical Science*, Cambridge 1949.
- EHRlich, W.**, *Philosophische Anthropologie*, Tübingen 1957.
- EINSTEIN, A.**, *Mein Weltbild*, 1934.
- ELIADE, M.**, *Le mythe de Véternel retour*, Paris 1949.
Traité de Vhistoire des religions, Paris 1949.
Das Heilige und das Profane, Hamburg 1957.
- ENGLANDER (ps. PETER ALTENBERG)**: *Wie ich es sehe*, 1896.
- EYSENCK, H. J.**, *The structure of human personality*, London 1953.
(e.a.), *Perspectives in personality-theory*, New York 1957.
Zin en onzin in de psychologie, Utrecht-Antwerpen 1961.
- FABRO, C.**, *Controverse sul pensiero dei primitivi*, in 'Euntes Docete' 1 (1948), p. 55 vlgd.
- FARBER, M.**, *The foundation of phenomenology*, Cambridge (Mass) 1943.
Naturalism and subjectivism, Springfield (I) 1959.
- FAVEZ-BOUTONIER, J.**, *Psychologie clinique et phénoménologie*, in 'Bulletin de psychologie' 12 (1959), no. 163, p. 569 vlgd.
Le plaisir, in 'Bulletin de psychologie', 12 (1959) no. 164, p. 633 vlgd.
- FEIBLEMAN, J. K.**, *Inside the great mirror. A critical examination of the philosophy of Russell, Wittgenstein and their followers*, Den Haag
- FELS, E.**, *Der wirtschaftende Mensch als Gestalter der Er de*, Stuttgart 1954.
- FERVERS, C.**, *Psychologie als Grundlage der Psychotherapie*, in 'Jahrbuch f. Psych. u. Psychother.', 1 (1953), p. 58 vlgd.
- FESTINGER, L., KATZ, D. (ed.)**: *Research methods in the behaviorial Sciences*, New York 1953.
- FICHTE, J. G.**, *Grundlagen der gesammten Wissenschaftslehre (1794)*, Hamburg 1956.
- FINK, E.**, *L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée speculative*, in 'Problèmes actuels de la phénoménologie', uitg. d. BREDa, H. L. VAN, Desclée de Brouwer 1952.

- Sein, Wahrheit, Welt, Vor-Fragen zum Problem des PhänomenBegriffs.*
Phaenomenologica vol. I, Den Haag 1958.
- Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl*, in
'Husserl. Cahiers de Royaumont. Philosophie III' Paris 1959, p. 214 vlgd.
- Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, Den Haag 1959.
- FIRTH, R.** (ed.), *Man and culture. An evaluation of the work of B. Malinowski*, London 1957.
- FLUGEL, J. C.**, *A hundred years of psychology*, Durkworth 1945.
- FRANK, L. K.**, *Nature and human nature. Maris new image of himself*, New Brunswick-New
Yersey 1951.
- FRANKL, V. E.**, *Dimensionen des Menschseins*, in 'Jahrbuch f. Psych. u. Psychother.' 1 (1953), p.
186 vlgd.
- Theorie und Therapie der Neurosen*, Wien-Innsbruck 1956.
- FREUD, S.**, *Gesammelte Werke*, uitg. d. **FREUD, A.**, 17 delen, London 1940 e.v.
- FREYER, H.**, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*; Leipzig 1930.
- Einleitung in die Soziologie*, Leipzig 1931.
- FROBES, J.**, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*, deel 1 Freiburg (Br.) 1917.
- FUNKE, G.**, *Phänomenologisches und dialektisches Bewusstsein*, in 'Erkenntnis und
Verantwortung', Düsseldorf 1960, p. 63 vlgd.
- GABRIEL, L.**, *Die Einheit der Wissenschaften*, in 'Wissenschaft und Weltbild' 7 (1954), p. 48 vlgd.
- GADAMER, H. G.**, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*,
Tübingen 1960.
- GEBSATTEL, V. E. VON**, *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie*, Berlin-Göttingen-
Heidelberg 1954.
- GEER, J. P. VAN DE**, *Psychologische toepassingen van de informatietheorie*, in 'Nederl. Tijdschr.
v. d. Psych. en haar grensgebieden' 12 (1957), p. 295 vlgd. en 332 vlgd.
- GEHLEN, A.**, *Der Mensch, seine Natur und Stellung in der Welt*, Bonn 1950.
- Urmensch und Spatkultur*, Bonn 1956.
- GEMELLI, A., ZUNINI, G.**, *Introduzione alla Psicologia*, Milano 1947.
- GIELEN, J. J.**, *Onbehagen rond de fenomenologische methode in de pedagogiek*, in 'Opvoeding,
onderwijs, gezondheidszorg' 12 (maart 1961), p. 177 vlgd.
- GILLIN, J.** (ed.), *For a Science of social man*, New York 1954.
- GILSON, E.**, *La philosophie et la théologie*, Paris 1960.
- GILSON, L.**, *Méthode et métaphysique selon Franz Brentano*, Paris 1955.
- La psychologie descriptive selon Franz Brentano*, Paris 1955.
- GLASTRA VAN LOON, F. J.**, *Norm en handeling. Bijdrage tot een kentheoretische fundering der
sociale wetenschappen*, Haarlem 1957.
- GODET, P.**, *Sujet et symbole*, in 'Signe et symbole', Neuchatel 1946, p. 105 vlgd.
- GOLDSCHMIDT, V.**, *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, Paris 1947.
- GOLDSTEIN, K.**, *Der Aufbau des Organismus*, Den Haag 1934.
- GORGE, V.**, *Philosophie und Physik*, Berlin-Lichterfelde 1960.
- GOUHIER, H.**, *L'histoire et sa philosophie*, Paris 1952.
- GRABNER, R. F.**, *Methode der Ethnologie*, Heidelberg 1911.
- GRASSI, E., UEXKULL, T. VON** (ed.), *Die Einheit unseres Wirklichkeitsbildes und die Grenzen der
Einzelwissenschaften*, München 1951.
- GREENE, E. B.**, *Measurement of human behavior*, New York 1941.
- GREGOBE, F.**, *Etudes hégéliennes*, Louvain-Paris 1958.
- GROEN, J., PRICK, J. J. G., FABER, H.**, *Psychosomatiek, geneeskunde en mensbeschouwing*,
Amsterdam 1953.

- GROETHUYSEN, B.**, *Philosophische Anthropologie*, München-Berlin 1928.
- GUARDINI, R.**, *Freiheit, Gnade, Schicksal*, München 1949.
Welt und Person, Würzburg, 1950.
De gestalte der toekomst, Utrecht-Brussel 1958.
- BOLLNOW, O. F.**, *Begegnung und Bildung*, Würzburg 1959.
- GUILLAUME, P.**, *Introduction a la psychologie*, Paris 1946.
- GURVITCH, G.**, *Réflexions sur les rapports entre philosophie et sociologie*, in 'Cahiers internationaux de Sociologie' 22 (1957).
- GURWITCH, A.**, *Théorie du champ de la conscience*, Brugge 1957.
- GUSDORF, G.**, *La découverte de soi*, Paris 1948.
L'expérience humaine du sacrifice, Paris 1948.
Mythe et métaphysique, Paris 1953.
Sur L'ambiguité des Sciences humaines, in 'Diogène', 26 (avril-juin 1959).
- HABERLIN, P.**, *Der Mensch*, Zürich 1941.
- HAECKEL, A. E.**, *Die Weltratsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*, Bonn 1899.
- HAFNER, H.**, *Schulderleben und Gewissen*, Stuttgart 1956.
- HALLOWELL, A. I.**, *Culture and experience*, University of Pennsylvania Press, 1955.
- HALMOS, P.**, *Towards a measure of man. The frontiers of normal adjustment*, London 1957.
- HARING, G.** (ed.), *Personal character and cultural milieu*, Syracuse 1956.
- HARTMANN, N.**, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Leipzig-Berlin 1929.
Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin 1941.
- HEBERER, G., KURTH, G., SCHWIDETZKY-ROESINGI**, *Anthropologie*, Fischer-Lexikon no. 15, Frankfurt a. M. 1959.
- HEGEL, G. W. F.**, *Enzyklopeddie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisz*, uit&. d. **NICOLIN F. en POGGELER, O.**, Hamburg 1959.
Phänomenologie des Geistes, uitg. d. **LASSON, G.**, Leipzig 1921.
Die Wissenschaft der Logik, uitg. d. **LASSON, G.**, Leipzig 1932-1934.
Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, uitg. d. **BRUNSTAD, F.**, Reclam, 1925.
- HEIDBREder, E.**, *Seven psychologies*, New York-London 1933.
- HEIDEGGER, M.**, *Sein und Zeit*, Erste Hälfte, Tübingen 1953.
Vom Wesen des Grundes, Frankfurt a. M. 1949.
Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt a. M. 1951.
Was ist Metaphysik, Frankfurt a. M. 1949.
Über den Humanismus, Frankfurt a. M. 1949.
Platons Lehre von der Wahrheit, Bern 1954.
Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt a. M. 1954.
Holzwege, Frankfurt a. M. 1952.
- HEISENBERG, W.**, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg 1955.
Physics and philosophy, The revolution in modern Science, London 1958.
- HEISS, R.**, *Wesen und Formen der Dialektik*, Köln-Berlin 1959.
Allgemeine Tiefenpsychologie, Bern-Stuttgart 1956.
- HENGSTENBERG, H. E.**, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart 1957.
- HENLE, P.** (ed.), *Language, thought and culture*, Ann Arbor 1958.
- HEYDE, J. E.**, *Entwertung der Kausalität. Für und wider den Positivismus*, Stuttgart 1957.
- HILGARD, E. R.**, *Theories of learning*, New York 1956.
- HILLMANN, J.**, *Emotion. A comprehensive phenomenology of theories and their meaning for therapy*, London 1960.

- HOFSTATTER, P. R.**, *Einführung in die Sozialpsychologie*, Wien 1954.
Behaviorismus als Anthropologie, in 'Jahrbuch f. Psych. u. Psychother.' 4 (1957), p. 357 vlgd.
Die Sozialanpassung und die zweite Natur des Menschen, in 'Jahrbuch f. Psych. u. Psychother.' 6 (1958), p. 112 vlgd.
- HOLLENBACH, J. M.**, *Der Mensch als Entwurf*, Frankfurt a. M. 1957.
- HOMANS, G.**, *The human group*, London 1957.
- HONIGMAN, J.**, *Culture and personality*, New York 1956.
- HORNEY, K.**, *New ways in psychoanalysis*, New York 1939.
- HORST, L. VAN DER**, *Anthropologische psychiatrie*, Amsterdam 1946.
De zieke mens en de geneeskunde, in 'Ned. Tijdschr. v. d. Psych. en haar grensgebieden' 12 (1957) afl. 4, p. 278 vlgd.
- HUGENHOLTZ, P. TH.**, *Tijd en creativiteit. Ontwerp van een structurele anthropologie*, Amsterdam 1959.
- HULL, C. L.**, *A behavior system. An introduction to behavior theory concerning the individual organisms*, New Haven 1958.
Principles of Behavior, New York 1943.
- HUSSERL, E.**, *Logische Untersuchungen*, 3 delen. Halle a S. 1928.
Die Idee der Phänomenologie, uitg. d. BIEMEL, W., Den Haag
Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, uitg. d. BIEMEL, M. en BIEMEL, W. Den Haag 1950-1952.
Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, uitg. d. STRASSER, S., Den Haag, 1950.
Formale und transzendente Logik, Halle a. S. 1929.
Erfahrung und Urteil, uitg. d. LANDGREBE, L., Hamburg 1948.
Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, uitg. d. BIEMEL, W., Den Haag 1954.
'*Husserl. Troisième colloque philosophique de Royaumont*', Paris 1959.
- HYPOLITE, J.**, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*. Paris 1953.
- JACOBI, J.**, *De psychologie van C. G. Jung*, Amsterdam-Antwerpen 1949.
- JAMES, W.**, *Principles of psychology*, New York 1891.
The will to believe, London 1897.
Varieties of religious experience, London 1902.
Pragmatism; a new name for some old ways of thinking, London 1907.
The meaning of truth, London 1909.
Some problems of philosophy, New York (z.j.)
- JANSE DE JONGE, A. L.**, *De mens in zijn verhoudingen. Hoofdstukken uit de fenomenologische psychologie*, Utrecht 1956.
Anthropologie en geestelijke volksgezondheid, Kampen 1959.
- JASPERS, K.**, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1919.
Die geistige Situation der Zeit. Berlin 1931.
Philosophie, drie delen, Berlin 1932.
Vernunft und Existenz, Groningen 1935.
Der philosophische Glaube, München 1948.
Allgemeine Psychopathologie, Berlin 1948.
POORTMANN, A., *Wahrheit und Wissenschaft. Naturwissenschaft und Humanismus*, Zwei Reden, München 1960.
- JEANSON, F.**, *La phénoménologie*, Paris z.j.
Signification humaine du rire. Paris 1950.
- JENSEN, E.**, (ed), *Mythe, Mensch und Umwelt*, Bamberg 1950.

- Mythos und Kult bei den Naturvölkern*, Wiesbaden 1951.
- JUNG, C. G.**, *Psychologische Typen*, Zürich 1942.
Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Unbewussten, Zürich 1945.
Seelenprobleme der Gegenwart. Zürich 1931.
- KAFKA, G.**, *Die metaphysischen Voraussetzungen der Psychologie*, in 'Actes du X^{me} Congrès International de Philosophie', Amsterdam 1949. p. 918 vlgd.
- KALIN, J.**, *Neue Aspekte der menschlichen Stammesgeschichte*, in 'Annalen van het Thijmgenootschap' 47 (spt. 1959), p. 132 vlgd.
Das Menschenbild der neuen Anthropologie, in 'Jahresbericht der Görresgesellschaft 1956', Köln 1957, p. 5 vlgd.
- KALLEN, H. M.** (ed.), *The philosophy of William James*, New York z.j. **KANT, I.**, *Werke*, uitg. d. BUCHENAU, A. en CASSIRER, E.
- KARDINER, A.**, *The individual and his society*, New York 1939.
The psychological frontier of society, New York 1956.
- KATZ, D.**, *Mensch und Tier, Studien zur vergleichenden Psychologie*, Zürich 1948.
- KLAGES, L.**, *Zur Ausdruckslehre und Charakterkunde*, Heidelberg 1926. **KLEMM, O.**, *Geschichte der Psychologie*, Leipzig-Berlin 1911.
- KLUBERTANZ, G. P.**, *The philosophy of human nature*, New York 1953.
- KLUCKHOHN, C.**, *Mirror for man*, New York-Toronto 1949.
MURPHY, H. A., *Personality in nature, society and culture*, New York 1955.
- KOCKELMANS, A.**, *Eenheid en verscheidenheid in de wetenschap volgens het standpunt der phaenomenologie*, in 'Tijdschrift voor Philosophie' 22 (1960), p. 331 vlgd.
- KOFFKA, K.**, *Principles of Gestaltpsychology*, London 1955.
- KOHNSTAMM, PH.**, *Persoonlijkheid in wording*, Haarlem 1929.
- KOPPERS, W.**, *Urmensch und Urreligion*, Olten 1946.
- KRAFT, J.**, *Von Husserl zu Heidegger, Kritik der phänomenologischen Philosophie*, Frankfurt a. M. 1957.
- KRECH, D.**, **CRUTCHFIELD, R. S.**, *Theory and problems of social psychology*, New York 1948.
- KROEBER, A. L.** (ed.), *Anthropology today. An encyclopedic inventory*, University of Chicago, z.j. [1953].
- KRUEGER, F.**, *Der Strukturbegriff in der Psychologie*, Jena 1931.
- KRUYER, G. J.**, *Observeren en redeneren. Een inleiding tot de kennisvorming in de sociologie*, Meppel 1959.
- KRUYT, J. P.**, *Onkerkelijkheid in Nederland. Haar verbreiding en haar oorzaken*, Groningen-Batavia 1933.
- KUENZLI, A. E.** (ed.), *The phenomenological problem*, New York 1959.
- KUHN, H.**, *Die Liebe zum Sein und die Verlockung des Nichts*, in 'Jahrbuch f. Psych. u. Psychother.' 6 (1958), p. 41 vlgd.
- KUNKEL, F.**, *Grundzüge der praktischen Seelenheilkunde*, Stuttgart 1935.
Karaktervorming door zelfopvoeding, vert. d. RAASE, J. C., Amsterdam-Antwerpen z.j.
Einführung in die Charakterkunde, Leipzig 1929.
- KUNZ, H.**, *Über Sinn und Grenzen psychologischen Erkennens*, Beiheft zu 'Psyche', Stuttgart 1957.
- KWANT, R. C.**, *Menselijke existentie en geschiedenis volgens het wijsgerige denken van M. Merleau-Ponty*, in 'Alg. Ned. Tijdschr. voor Wijsb. en Psych.', 46 (1953/54), p. 231 vlgd.
Transcendeert Merleau-Ponty het realisme, in 'Tijdschr. Voor Philos.', 16 (1954), p. 236 vlgd.
De historie en het Absolute, in 'Tijdsch. voor Philos.' 17 (1955), p. 264 vlgd.

- Het fenomenologisch wetenschapsideaal*, in 'Tijdschr. voor Zielkunde en Opvoedingsleer' 41 (1955), p. 20 vlgd.
- De zingedachte van M. Merleau-Ponty*, in 'Bijdragen' 16 (1955), p. 1 vlgd.
- LAER, P. H. VAN**, *Philosophico-scientific problems*, Pittsburgh 1953.
- LAGACHE, B.**, *L'unité de la psychologie*, Paris 1949.
- LAKEBRINK, B.**, *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Köln 1955.
- LALANDE, A.**, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1956.
- LAMBERT, J. H.**, *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein, deel IV, Phänomenologie*, Leipzig 1762.
- LANDGREBE, L.**, *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburg 1949.
- LANDMANN, M.**, *Erkenntnis und Erlebnis*, Berlin 1951.
- Philosophische Anthropologie*, Sammlung Göschen Band 156/156a, Berlin 1955.
- Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie*, München 1961.
- LANGEVELD, M. J.**, *Studiën zur Anthropologie des Kindes*, Tübingen 1956.
- (ed.), *Inleiding in de psychologie*, Groningen-Djakarta 1957.
- LAUER, R.**, *La phénoménologie de Husserl. Essai sur la g n se de l'intentionalit *, Paris 1955.
- LAVELLE, L.**, *De l'acte*, Paris 1946.
- LAZARSELD, P. F. (ed.)**, *Mathematical thinking in the social Sciences*, Glencoe (111.) 1954.
- LEEMANS, E. J.**, *Op de drempel van de sociologie*, Nijmegen-Utrecht 1960.
- LEENHARDT, M.**, *Quelques éléments communs aux formes inférieures de la religion*, in: BRILLANT, M., AGRAIN, R.: *Histoire des religions*, deel I, Paris 1953.
- LEENT, J. A. A. VAN**, *Sociale psychologie in drie dimensies*, Utrecht- Antwerpen 1961.
- LEEUW, G. VAN DER**, *Inleiding tot de phaenomenologie van den godsdienst*, Haarlem 1924, 1948.
- De primitieve mens en de religie*, Groningen 1952.
- Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956.
- (ed.), *De godsdiensten van de wereld*, Amsterdam 1941.
- LEIBRAND, W.**, *Heilkunde. Eine Problemgeschichte der Medizin*, Freiburg- München, 1953.
- LENNEP, D. J. VAN**, *Gewogen - bekeken - ontmoet in het psychologisch onderzoek*, Den Haag 1949.
- LERSCH, PH.**, *Aufbau der Person*, München 1954.
- LEVINAS, E.**, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1930.
- En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris (z.j.)
- LEVY-BRUHL, L.**, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris 1928.
- Le surnaturel et la nature dans le mentalité primitive*. Paris 1931.
- La mythologie primitive. Le monde antique des Australiens et des Papous*, Paris 1935.
- Carnets*, Paris 1949.
- LEWIN, K.**, *The conflict between Aristotelian and Galilean modes of thought in contemporary psychology*, in 'A dynamic theory of personality. Selected papers', New York-London 1935, p. 1 vlgd.
- Principles of topological psychology*, New York-London 1936.
- Field theory in social Science. Theoretical papers*, New York 1951.
- LIEHRUCKS, B.**, *Platons Entwicklung zur Dialektik. Untersuchungen zum Problem des Eleatismus*, Frankfurt a. M. 1949.
- LINDWORSKY, J.**, *Experimentelle Psychologie*, München 1931.

- LINSCHOTEN, J.**, *Op weg naar een fenomenologische psychologie. De psychologie van William James*, Utrecht 1959.
Das Experiment in der phänomenologischen Psychologie, lezing gehouden in Bonn in juli 1955, ms. 1955, p. 13.
- LINTON, R.**, *The study of man*, New York 1936.
The tree of culture, New York 1959.
- LITT, TH.**, *Das Allgemeine im Aufbau der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis*, Leipzig 1941.
Denken und Sein, Stuttgart 1948.
Mensch und Welt, München 1948.
Hegel, Versuch einer kritischen Erneuerung, Heidelberg 1953.
- LOENEN, J. H. M. M.**, *Over het onderscheid tussen een wetenschappelijk en een niet-wetenschappelijk doel der wijsbegeerte*, Assen 1959.
- LOO, K. v. D., KOUWER, B. J., BLADERGROEN, W.**, *Tests*, in 'Nederl. Tijdschr. v. d. Psych. en haar grensgebieden' 12 (1957), p. 237 vlgd.
- LORSCHIED, B.**, *Max Schelers Phänomenologie des Psychischen*, Bonn 1957.
- LOWITH, K.**, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, München 1928.
- LUBBE, H.**, *Positivismus und Phänomenologie (Mach und Husserl)*, in 'Beiträge zur Philosophie und Wissenschaft, U. Szilasi zum 70. Geburtstag', München 1960, p. 161 vlgd.
- LUNDBERG, G. A.**, *Foundations of sociology*, New York 1953.
The natural Science trend in sociology, in 'American Journal of Sociology' 61 (1955), p. 91 vlgd.
- LUIJPEN, W.**, *Existentiële fenomenologie*, Utrecht-Antwerpen 1959.
- MADINIER, G.**, *De mens en zijn geweten*, Utrecht-Amsterdam 1957.
- MAIER, N. R. F., SCHNEIERLA, T. C.**, *Principles of animal Psychology*, New York-London 1935.
- MALINOWSKY, B.**, *Sex and repression in savage society*, London 1926.
Argonauts of the Western Pacific, London 1932.
- MANNHEIM, K.**, *Man and society in an age of reconstruction*, London 1940.
Essays on sociology and social psychology, London 1953.
- MARCEL, G.**, *Journal métaphysique*, Paris 1927.
Être et Avoir, Paris 1935.
Du refus a Vinvocation, Paris 1940.
Homo Viator, Paris 1944.
Positions et approches du mystère ontologique, Louvain-Paris 1953.
Le mystère de Vêtre, Paris 1951.
Les hommes contre Vhumain, Paris 1951.
Le déclin de la sagesse, Paris 1954
L'homme problématique, Paris 1955.
- MARECHAL**, *Le point de départ de la métaphysique*, V delen, Paris-Bruges 1922-1926.
- MARITAIN, J.**, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris 1935.
- MARROU, H. I.**, *De la connaissance historique*, Louvain-Paris 1954.
- MAUSS, M.**, *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950.
- MAY, R.**, *Man's search for himself*, London 1953.
- Mc DOUGALL, W.**, *An introduction to social psychology*, London 1948.
- MEAD, M.**, *Coming of age in Samoa*, New York 1952.
Growing up in New Guinea, London 1930.
- WOLFENSTEIN, M.**: *Childhood in contemporary cultures*, Chicago 1955.
- MEINERTZ, J.**, *Psychotherapie als Wissenschaft*, Stuttgart 1952.

- MENNICKE, C. A.**, *Moderne psychologie*, Amsterdam 1946.
- MELSEN, A. G. M. VAN**, *Natuurwetenschap en techniek. Een wijsgerige bezinning*, Utrecht-Antwerpen 1960.
Mensch und Menschlichkeit, uitg. d. ALTHANS, BARTH, BUBER e.a., Stuttgart 1956.
- MERCIER, D.**, *Critériologie Générale*, Louvain 1923.
- MERLEAU-PONTY, M.**, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, in 'Bulletin de la Société Française de Philosophie' (oct.-déc. 1939).
La structure du comportement, Paris 1942.
Phénoménologie de la perception, Paris 1945.
Sens et non-sens, Paris 1948.
La philosophie et la sociologie, in 'Cahiers Internationaux de Sociologie', 10 (1951) p. 55 vlgd.
Les Sciences de l'homme et la phénoménologie, in 'Cours de Sorbonne' 1951-1952, Paris z.j.
Les relations avec autrui chez l'enfant, in 'Cours de Sorbonne', Paris z.j.
Sur la phénoménologie du langage, in 'Problèmes actuels de la phénoménologie' (1952), p. 92 vlgd.
Eloge de la philosophie, Paris 1952.
Les aventures de la dialectique, Paris 1955.
Signes, Paris 1960.
- MERTON, R. K.**, *Social theory and social structure*, Glencoe 1949.
- MEULEN, J. VAN DER**, *Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch*, Meisenheim 1953.
- MILL, J. S.**, *A system of logic*, London 1843.
- MOHR, R.**, *Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie*, München 1954.
Richtlinien für eine Missionsmoral, Kaldenkirchen 1959.
- MULLER-FREIENFELS, R.**, *De voornaamste richtingen in de hedendaagse psychologie*, Utrecht 1938.
- MULLER, G. E.**, *Hegel, Denkgeschiede eines Lebendigen*, Bern-München 1959.
- MURALT, A. DE**, *L'Idée de la phénoménologie*, Paris 1958.
- MURE, G. R. G.**, *A study of HegeVs logic*, Oxford 1950.
- NAGEL, E.**, *Sovereign reason and other studies in the philosophy of Science*, Glencoe (111.) 1954.
- NATORP, P.**, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, I. Buch, Tübingen 1912.
- NEURATH, O.**, *Soziologie im Physikalismus*, in 'Erkenntnis' 2 (1931).
Protokollsätze, in 'Erkenntnis' 3 (1932).
Radikaler Physikalismus und 'wirkliche Welf, in 'Erkenntnis' 4 (1934).
- NIEBUHR, R.**, *Glaube und Geschichte*, München 1951.
- NOEL, L.**, *Le réalisme immédiat*, Louvain 1939.
- NOGUE, J.**, *Esquisse d'un système des qualités sensibles*, Paris 1943.
- NOTA, J.**, *Max Scheler, Een worstelen om het wezen van den mens*, Utrecht-Brussel 1947.
- NUTTIN, J.**, *Psychoanalyse en spiritualistische opvatting van de mens*, An-werpen-Utrecht 1949.
Consciousness, behavior and personality, in 'Psychological Review', vol. 65 no. 5 (sept. 1955) p. 349 vlgd.
Les lois du comportement et la liberté. Une psychologie de l'activité libre de l'homme est-elle possible?, in 'Jahrbuch f. Psych. u. Psychother.' 6 (1958), p. 119 vlgd.
- OLDENDORFF, A.**, *De psychologie van het sociale leven*, Utrecht 1953.

- OSGOOD, CH. E.**, *Method and theory on experimental psychology*, New York 1954.
- OTTO, R.**, *Das Heilige*, München 1947.
- PARSONS, T.**, *The structure of social action*, Glencoe 1949.
 en SHILS, E. A. (ed.), *Toward a general theory of action*, Cambridge (Mass.) 1954.
- PEIRCE, C. S.**, *Collected papers*, Cambridge (Mass.) 1931 vlgd.
- PERELMAN, CH., OLBRECHTS-TYTECA, L.**, *La nouvelle rhétorique. Traité de Vargumentation*, Paris 1958.
- PETERS, J. A. J.**, *Over den oorsprong van het woord*, in 'Tijdschr. voor Philos.' 13 (Juni 1951) p. 163 vlgd.
Metaphysica, Utrecht-Antwerpen 1957.
Aristoteles over de tijd, in 'Studia Cath.' 33 (1958), p. 286 vlgd.
- PETTER, D. M. DE**, *Metaphysiek en fenomenologie*. Lezing voor de 'Vereniging van thomistische Wijsbegeerte', 20 nov. 1960.
- PEURSEN, C. A. VAN**, *Functioneel*, in 'Nederl. Tijdschr. v. d. Psych. en haar grensgebieden', 14 (1959), p. 341 vlgd.
- PFAHLER, G.**, *Der Mensch und sein Lebenswerkzeug*, Stuttgart 1955.
- PIERLOOT, R.**, *Algemene problemen van de klinische psychosomatiek*, Utrecht-Antwerpen 1954.
- PIEPER, J.**, *De regels van het maatschappelijk spel*, Utrecht-Antwerpen 1956.
- PLESSNER, H.**, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin-Leipzig 1928.
Sociologie en anthropologie, in 'Mens en Maatschappij' 25, (1950), p. 276 vlgd.
Zwischen Philosophie und Gesellschaft, Bern 1953.
- PODLECH, A.**, *Der Leib als Weise des In-der-Welt-seins*, Diss. Bonn 1955.
- POINCARÉ, H.**, *La valeur de la Science*, Paris 1929.
- POLAK, F. L.**, *Kennen en keuren in de sociale wetenschappen*, Leiden 1948.
- POLITZER, G.**, *Critique des fondements de la psychologie*, Paris 1928.
- PONGRATZ, L. J.**, *Psychologie menschlicher Konflikte. Phänomenologie und Theorie*, Göttingen 1961.
- PONSOEN, J. A.**, *Typen van stratificatie*, in 'Soc. Gids' 2 (1955), p. 82 vlgd.
- POPPER, K. R.**, *The logic of scientific discovery*, London 1960.
Logik der Forschung, Wien 1935.
- PORTMANN, A.**, *Vom Bild der Natur*, Basel 1947.
Biologische Fragmente einer Lehre vom Menschen, Basel 1951.
Zoologie und das neue Bild vom Menschen. Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, Hamburg 1956².
- Pos, H. J.**, *Filosofie der wetenschappen*, Arnhem 1953.
Valeur et limites de la phénoménologie, in 'Problèmes actuels de la phénoménologie', p. 31 vlgd.
- PRADINES, M.**, *Traité de psychologie générale*, Paris 1946.
- PRICK, J. J. G., WAALS, H. G. VAN DER**, *Nederlands handboek der psychiatrie*, deel I, Arnhem 1957.
- PRINZHORN, H.**, *Leib-Seele-Einheit*, Zürich 1927.
- PRZYWARA, E.**, *Mensch, Typologische Anthropologie*, Neurenberg 1959.
- RADCLIFF-BROWN, A. R.**, *Tabu*, Cambridge 1940.
- REICHENBACH, H.**, *The rise of scientific philosophy*, Los Angeles 1958.

- RICOEUR, P.**, *Husserl et le sens de l'histoire*, in 'Revue de Métaphysique et de Morale', 54 (1949), p. 230 vlgd.
Philosophie de la volonté, Paris 1950.
Etudes sur les 'Méditations Cartésiennes' de Husserl, in 'Revue philosophique de Louvain' 52 (1954), p. 75 vlgd.
Sympathie et respect, in 'Revue de Métaphysique et de Morale', 59 (1954), p. 380 vlgd.
Kant et Husserl, in 'Kantstudien' 46 (1954), p. 44 vlgd.
Le symbole donne à penser, in 'Esprit' 27 (1954), p. 60 vlgd.
Histoire et vérité, Paris 1955.
- RICKERT, H.**, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübingen 1921.
- RIESE, W.**, *The conception of disease*, New York 1953.
- RIET, G. VAN**, *L'épistémologiste thomiste*, Louvain 1946.
Mythe et vérité, in 'Revue philos. de Louvain' 58 (1960), p. 15
Problèmes d'épistémologie, Louvain-Paris 1960, p. 345 vlgd.
- ROE, A., SIMPSON, G. G.**, *Behavior and evolution*, New Haven 1958.
- ROLAND-GOSSELIN, M. D.**, *Essai d'une critique de la connaissance*, Paris 1932.
- RORSCHACH, H.**, *Psychodiagnostik. Textband*, Bern 1948.
- ROTHACKER, E.**, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Tübingen 1930.
Logik und Systematik der Geisteswissenschaften, Bonn 1948.
Probleme der Kulturanthropologie, Bonn 1948.
- ROUGIER, L.**, *Traité de la connaissance*, Paris 1955.
- RÜSSELL, B.**, *Philosophy*, New York 1927.
Our knowledge of the external world, New York 1929.
An inquiry into meaning and truth, New York 1940.
- SARTRE, J. P.**, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris 1940.
Esquisse d'une théorie des émotions, Paris 1948.
L'être et le néant, Paris 1950.
L'existentialisme est un humanisme, Paris 1954.
Saint Genet, comédien et martyr, Paris 1952.
Baudelaire, Paris 1947.
Critique de la raison dialectique, deel I. *Théorie des ensembles pratiques*, Paris 1960.
- SASSEN, F., DELFGAAUW, B.**, *Wijsbegeerte van onze tijd*, Antwerpen-Amsterdam 1957.
- SCHELER, M.**, *Die transzendente und die psychologische Methode*, Leipzig 1900.
Vom Umsturz der Werte, 2 dl., Leipzig 1919.
Vom Ewigen im Menschen, Bern 1954.
Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, 3 dl. Leipzig 1924.
Die Wissensformen und die Gesellschaft, Leipzig 1926.
Philosophische Weltanschauung, Bonn 1929.
Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Halle a. S. 1930.
Nachlasband I. Zur Erkenntnislehre und Ethik, Berlin 1933.
Wesen und Formen der Sympathie, Frankf. a. M. 1948.
Die Stellung des Menschen im Kosmos, München 1949.
- SCHELLING, F. W. J.**, *Werke*, uitg. d. SCHRÖTER, M., MÜNCHEN 1927 e.v.
- SCHILLING, K.**, *Geschichte der sozialen Ideen: Individuum, Gemeinschaft, Gesellschaft*, Stuttgart 1957.
- SCHLICK, M.**, *Über das Fundament der Erkenntnis*, in 'Erkenntnis', 4, (1934).

- SCHMIDT, W., *Der Ursprung der Gottesidee*, VI delen, Münster 1926-1935.
Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Ursprung und Wesen der Religion, Münster 1930.
- SCHNEIDER, K., *Psychiatrie heute*, Heidelberg 1955.
- SCHOECK, H., *Soziologie; Geschichte ihrer Probleme*, München 1952.
- SCHOONBROOD, C., *Engelse analytische filosofie vóór en na 1940*, in 'Studia Cath.' 33 (1958), p. 47 vlgd. en 113 vlgd.
- SCHUETZ, A., *Le problème de L'intersubjectivité chez Husserl*, in 'Husserl, Cahiers de Royaumont', Paris 1959, p. 334 vlgd.
Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Wien 1960.
- SCHWARZ, O., *Medizinische Anthropologie*, Leipzig 1929.
- SIEBECK, R., *Medizin in Bewegung*, Stuttgart 1953.
- SIEGMUND, G., *Der kranke Mensch. Medizinische Anthropologie*, Fulda 1951
Tier und Mensch. Beitrag zur Wesensbestimmung des Menschen, Frankfurt a. M. 1958.
- SIERKSMA, F., *De religieuze projectie*, Delft 1956.
- SIGERIST, H., *Geschichte der Heilkunde*, München 1932.
- SKINNER, B. F., *Science and human behavior*, New York 1956.
- SKJERVHEIM, H., *Objectivism and the study of man*, 'Filosofische Problemer' no. 23, Oslo 1959.
- SMEDSLUND, J., *The epistemological foundations of behaviorism. A critique* in 'Acta psychologica' 11 (1955) no. 3.
- SNIJDERS, A., *Gnoseologie van het mythische denken*, in Tijdschr. v. Philosophie' 23 (Sept. 1961), p. 457 vlgd.
- SNIJDERS, J. TH., *Phaenomenologie een gewone psychologie?*, in 'Gawein' 8 (April 1960), p. 88 vlgd.
- SÖHNGEN, G., *Sein und Gegenstand*, Münster 1930.
- SOROKIN, P., *Contemporary sociological theories*, New York 1928.
- SPENCE, K. W., *Behavior theory of learning*, New York 1960.
- SPIEGELBERG, H., *The phenomenological movement. A historical introduction*, Den Haag 1960.
- SPRANGER, E., *Psychologie des Jugendalters*, Heidelberg 1953.
Gedanken zur Daseinsgestaltung, München 1955.
- STEENBERGHEN, F. VAN, *Epistémologie*, Louvain 1945.
- STERN, W., *Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage*, Den Haag 1950.
- STEVENS, S. S., *Operational definitions of psychological concepts*, in 'Psychological Review' 42 (1935) p. 517 vlgd.
- STRASSER, S., *Beschouwingen over het vraagstuk van de apodicticiteit en de critische verantwoording van de phaenomenologie*, in 'Tijdschr. v. Philos.' 8 (1946), p. 203 vlgd.
Objectiviteit en objectivisme, Nijmegen-Utrecht 1947.
Het gedrag als metafysisch probleem, in 'Alg. Nederl. Tijdschr. v. Wijsbeg. en Psych.' 42 (1949), p. 1 vlgd.
Het zielbegrip in de metafysische en in de empirische psychologie, Leuven-Nijmegen 1950.
Das Gemüt. Grundgedanken zu einer phänomenologischen Philosophie und Theorie des menschlichen Gefühlslebens, Utrecht-Antwerpen-Freiburg 1956.
Phenomenological trends in European psychology, in 'Philosophy and Phenom. Research' 18 (1957), p. 8 vlgd.
Het wezen van de mens, in 'Annalen v. h. Thijmgenootschap' 46 (1958), p. 1 vlgd.
Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls, in 'Philos. Jahrbuch der

- Görresgesellschaft', (1959), p. 130 vlgd.
Intuition und Dialektik in der Philosophie Edmund Husserls, in 'Edmund Husserl, 1859-1959', Den Haag 1959, p. 148 vlgd.
Misère et grandeur du fait, in 'Husserl, Troisième colloque philosophique de Royaumont', Paris 1959, p. 170 vlgd.
Beschouwingen over natuur en cultuur naar aanleiding van het vraagstuk der menselijke seksualiteit, in 'Huwelijk en seksualiteit', Utrecht-Antwerpen 1961, p. 1 vlgd.
- STRAUS, E.**, *Psychologie der menschlichen Welt. Gesammelte Schriften*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1960.
- TAINE, H.**, *Les origines de la France contemporaine*, Paris 1906-1909.
- TEILHARD DE CHARDIN, P.**, *Le phénomène humain*, Paris 1955.
L'apparition de L'homme, Paris 1956.
- TERRUWE, A. A. A.**, *De neurose in het licht der rationele psychologie*, Roermond-Maaseik 1949.
- THEVENAZ, P.**, *La question du point de départ chez Descartes et Husserl*, in 'Problèmes actuels de la Phén.', p. 11 vlgd.
- THOMAS VAN AQUINO**, *Summa Theologica*, (Lethielleux), Paris 1939.
Quaestiones disputatae, Turijn-Rome 1931.
Quaestio disputata de anima, uitg. d. HEDDE, F., Paris 1912.
- TITIEV, M.**, *Introduction to cultural anthropology*, New York 1959.
- TOLMAN, E. C.**, *Purposive behavior in animals and men*, New York 1932.
An operational analysis of demands, in 'Erkenntnis' 6 (1936).
- TROELTSCH, E.**, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen 1922.
- ULLMANN, S.**, *The principles of semantics*, New York 1957.
- URMSON, J. O.**, *Philosophical analysis. Its development between the two world wars*, Oxford 1958.
- UTRECHTS UNIVERSITEITSFONDS**, (ed.), *De evolutieleer na honderd jaar*, Haarlem 1959.
- VRIES, J. DE**, *Denken und Sein*, Freiburg 1937.
- VERCRUYSE, E. V. W.**, *Het ontwerpen van een sociologisch onderzoek. Uitgangspunten en richtlijnen*, Assen 1960.
- VETTER, A.**, *Natur und Person*, Stuttgart 1949.
- WACH, J.**, *Das Verstehen*, III delen, Tübingen 1926-1933.
- WAELEHENS, A. DE**, *Une philosophie de la volonté*, Louvain 1951.
Phénoménologie et vérité, Paris 1953.
Existence et signification, Louvain-Paris 1958.
Réflexions sur une problématique Husserlienne de Vinconscient.
Husserl et Heget, in 'Edmund Husserl, 1859-1959', Den Haag 1959, p. 221 vlgd.
- WAHL, J.**, *Sur l'interprétation de l'histoire de la métaphysique d'après Heidegger*, in 'Les cours de Sorbonne', Paris 1956.
- WATSON, J. B.**, *Psychology from the standpoint of a behaviorist*, Philadelphia-London 1919.
- WEBER, M.**, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1951.
Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen 1947.
- WEIN, H.**, *Realdialektik. Von hegelscher Dialektik zu dialektischer Anthropologie*, München 1957.
- WEIZSACKER, V. VON**, *Der Gestaltkreis. Theorie einer Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*, Stuttgart 1947.
Fälle und Probleme. Anthropologische Vorlesungen in der medizinischen Klinik, Stuttgart 1947.
Körpergeschehen und Neurose. Analytische Studie über somatische Symptombildung,

- Stuttgart 1947.
- Der kranke Mensch. Eine Einführung in die medizinische Anthropologie*, Stuttgart 1951.
- WELLEK, A.**, *Ganzheitspsychologie und Strukturtheorie. 10 Abhandlungen zur Psychologie und philosophischen Anthropologie*, Bern 1953.
- Die Entwicklung der Grundannahmen der Psychologie und die Überwindung des Phänomenalismus und Psychologismus*, in 'Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie', 4, Heft 3/4 (1956).
- WERNER, H.**, *Einführung in die Entwicklungspsychologie*, München 1953.
- WHITE, L.**, *The evolution of culture*, New York 1959.
- WIESE, L. VON**, *Philosophie und Soziologie*, Berlin 1959.
- WILDE, A. DE**, *De persoon. Over de grondslagen van het personalistisch denken*, Assen 1952.
- WITTGENSTEIN, L.**, *Schriften*, I, Oxford 1960, II, Oxford 1958, III, Frankfurt a. M. 1960.
- Tractatus logico-philosophicus*, London-New York 1947.
- WOODWORTH, R. S., SCHLOSSBERG, H.**, *Experimental psychology*, London 1955.
- WUNDT, W.**, *Grundzüge der physiologischen Psychologie I*, Leipzig 1908.
- WYLLEMAN, A.**, *L'homme et la création des valeurs*, in 'Revue Philos. de Louvain' 58 (1960), p. 88 vlgd.
- YOUNG, P. T.**, *Motivation of behaviour. The fundamental determinants of human and animal activities*, New York 1946.
- ZETTERBERG, H. L.**, *On theory and verification in sociology*, New York 1954.

COLOFON

Dit boekje bevat de OCR-versie 1.0 van het boek van Stephan Strasser getiteld: *Fenomenologie en empirische menskunde. Een bijdrage aan een nieuw ideaal van wetenschappelijkheid.*

Dit is een herdruk van de derde druk uit 1970. De eerste druk was in 1962.

Het probleem met OCR-versies is dat er bij het scannen fouten ontstaan. Zo kan bijvoorbeeld een r-n combinatie in de te scannen tekst verschijnen als één enkele letter m in de gescande tekst, een h kan een b worden, een c een e enzovoort. Met andere woorden: alles dient woord voor woord gecontroleerd te worden. Met een boek van 356 bladzijden is dat een monnikenwerk, maar omdat de inhoud zo voortreffelijk is, neem je dat voor lief. Mijn hoop is dat er een foutloze c.q. verbeterde OCR-versie 2.0 tot stand komt. Daarom nodig ik de lezer uit mij op fouten te wijzen.

Dat kan het beste door verbeteringen te sturen naar:

website.vcr@gmail.com

De OCR- versie 1.0 is als Word- en PDF- file te downloaden op website:

<https://gezondheid-info.jouwweb.nl/in-het-nieuws/strasser>

Dit boekje wordt uitgegeven in verband met het honderdjarig jubileum van de Radboud Universiteit Nijmegen, waar prof. dr. Stephan Strasser jarenlang mee verbonden is geweest.

Jan Sterenborg

Augustus 2024