

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.

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, opdat 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 verband houdende 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 wiskundige 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? 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 hand 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. Ayer zou niet aarzelen in dit geval van een 'nonsensical statement' gewag te maken. Hetzelfde 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 psycho-pathologische en psychiatrische discussie. Daar geeft zij aanleiding tot observaties en tot het vaststellen van feiten.

De verhoudingen liggen blijkbaar niet zo simpel als Ayer en an-

dere vertegenwoordigers van het sciëntistische kamp het voorstellen. 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 éne wetenschap onbelangrijk, voor de andere daarentegen bij uitstek vol betekenis; het kan in het éne 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 belangrĳheid 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 diepergaande bezinning vereist op het begrip ‘feit’, zoals het in de menskunde gebruikt wordt.

III. FEIT EN METHODISCHE IDEE IN DE EMPIRISCHE MENS KUNDE

INTUITIEVE TYPOLOGIEËN IN DE NATUURKUNDE

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 'Parkinson-tremor'. 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*. 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.

ORIENTATIEPUNTEN VOOR HET MENSKUNDIG ONDERZOEK

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 grondbegrippen 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 vaktaal 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 bezielde door een streven, dat vergelijkbaar is met dat van de eerste landmeetkundige. Immers hij voelt eveneens de behoefte om in de Heraclitische 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*.

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'

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 con-

text, waartoe het behoort, wordt losgemaakt. 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

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. Zijn eenmaal dergelijke re-

sultaten 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.

'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 constateren. – 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 sterrekundige 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'). 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

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 ontleen. C. G. Homans 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 appel would fall was the dreariest fact in the world until Newton showed that an appel and a planet obeyed the same

laws of motion. 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 hand 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. 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 Genusz 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 'luxus-consumptie', 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. 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 bovengenoemde, voor zijn onderzoek fundamentele noties bedoelt.

WAT IS EEN 'INHOUDELIJKE IDEE'?

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 Maße 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 'limes-figuren' 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 'limes-figuren', 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. Daar-

in 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 luxe-consumptie 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.

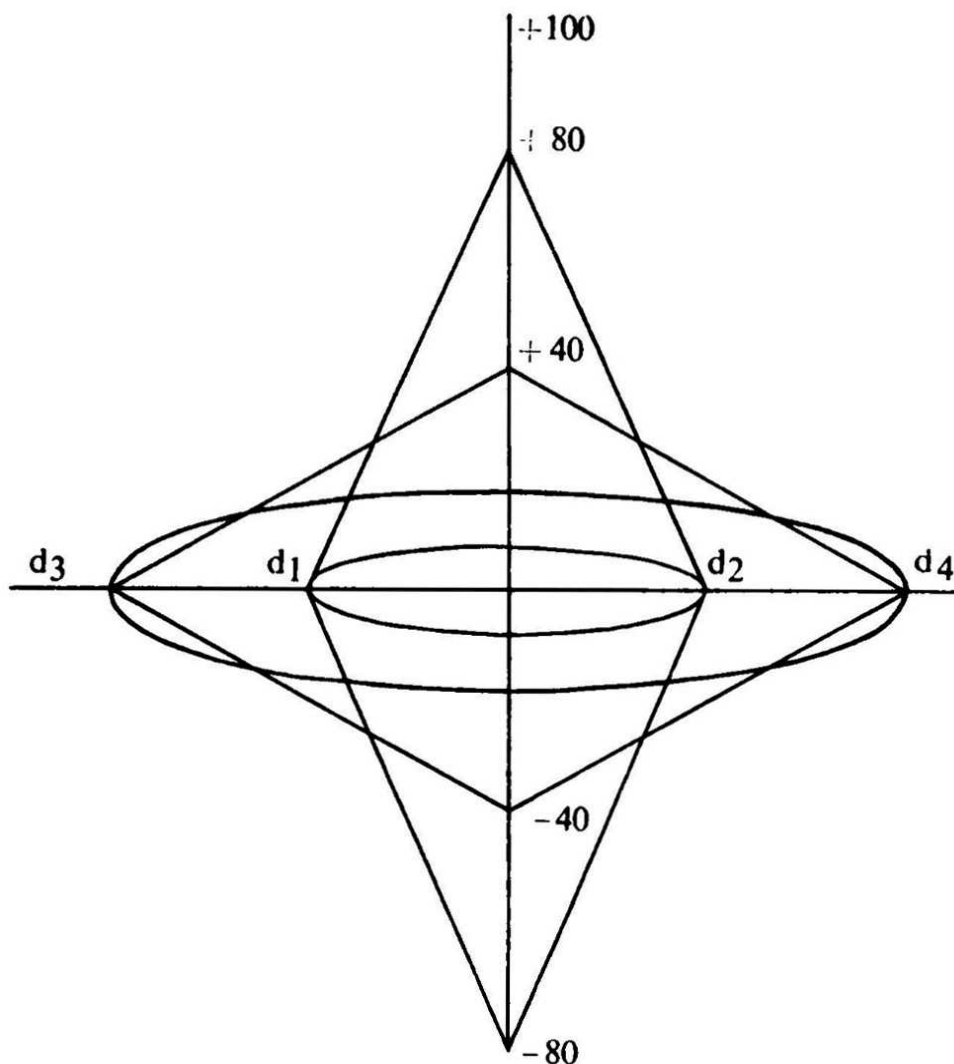
Max Weber heeft dus een weg gebaad, die ook andere historici met vrucht kunnen gebruiken. De vraag is enkel of zij bereid zijn in het universum van zin te treden, dat onze auteur dank zij zijn visie op een tijdvak en zijn idealiserend denken heeft opgebouwd. Daarover later meer.

KÜNKEL 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 'Ichhaftigkeit', 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 grens-begrip: *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. 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. 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'

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 psycho-analyticus 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 vormenrijkdom 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 die-

ren in een kunstmatig milieu. Zij is ten enenmale inadequaaf voor het onderzoek van specifiek menselijke gedragsvormen.

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 blijken te 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 éne 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 est-elle artificielle?'³ Ze doet ook aan die van Kasimir Ajdukiewicz denken. Ajdukiewicz immers beweert 'daz 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'.

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 bedenkselen 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 zintuigelijkheid' zou, indien het bestond, niet volstaan om een 'objectief beeld der werkelijkheid' te ontwerpen. Daarom hebben wij – enigszins tendentiekus van de 'constructie van feiten' gesproken. Deze constructie is echter naar onze mening geen willekeurig bouwsel, geen speelse uitvinding, geen fantasiegedrocht. 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. 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

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 MENSCHENLEER: HET DUBBELE SPOOR VAN HET MENSCHENLEER ONDERZOEK

ANALYSE VAN EEN TEST-SITUATIE

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 psychodiagnosticus bepaalde conclusies trekken.

Voor ons onderzoek is het volgende van belang. Wij hebben hier te maken met twee reeksen van feiten. De éne 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 'nonsensical statements' in de zin van Ayer. Er is geen enkele observatie denkbaar, die uitmaakt, of de inktvlek van plaat I der serie al dan niet een vlinder is. 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 psychodiagnostici 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

Hoe is dit mogelijk? Het principieel antwoord moet luiden als volgt. Doordat de Rorschach-platen 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.

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.

CASUISTIEK 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. 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. Künnel 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.

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 aanwezigen 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 zin-verlening 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.

V. DE EIGEN AARD VAN DE EMPIRISCHE MENSCHENKUNDE: HET MENSCHENKUNDIG 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. 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?

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. Vercruyse. Volgens Vercruyse 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 bevolkingsgroep nagaat. 'Het gaat niet om schijn van gelijkheid', beklemtoont Vercruyse, '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 onderzoekingshandelingen zoveel mogelijk te standaardiseren . . . Daartoe behandelt de socioloog de onderzochte mensen zoveel mogelijk als automaten, die - afhankelijk van hun mechanisme - 'Wel' of 'Niet' antwoorden'.¹

Vercruyse 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.

Vercruyse is eerlijk genoeg om - althans implicite - te erkennen, dat de socioloog met zijn objectivisme spoedig op moeilijkheden stuit. 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. – Vercruyssen 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 Vercruyssen. Kan men dan nog beweren, dat de socioloog ten overstaan van de door hem ondervraagde mensen in een pure subject-object-relatie staat? Vercruyssen 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, welk 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 Vercruyssen 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. 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 principieel 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.

WAT IS EEN ONTMOETING?

Wij ontleen 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. Friedrich Otto Boll-

now 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 één 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. Immers onze geschied-

schrijver 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 hij 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 en 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 éne 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: 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-vakjargon, 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. Het is ook duidelijk, dat de twee-

taligheid 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

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 zoverre 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 allerminst, dat ze inhumain is; want *de grond*, waarop het hele gebouw rust, is *het begrijpen van het menselijke door de mens*.

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, bevalligheid en 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. Dé ideale research-man zou principieel uit een paar scherpe ogen verbonden met goed functionerende hersenen kunnen bestaan. Dit ideaal werd inderdaad in de sciëntistische aera der wetenschapsbeoefening 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 beminnende 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 blijk geeft van een zuiver theoretische belangstelling en zich ongevoelig toont voor alle menselijke waarden? Dit durven we te betwijfelen.

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 godsdienstoorlogen van de 16e en 17e 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, waardebeoordelingen 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. 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 wetenschapsbeoefenaar 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 onderzoeking ervan 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. 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 sciëntistische 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.

WAT IS VÓÓRWETENSCHAPPELIJKE INTUÏTIE?

Er bestaat zo iets 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 leefwereldlijke 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 eronder 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 intuïtief 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 waarzijn 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. 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 één vroeger is en één 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 *vóórpredicatieve* 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 zouden 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); dit leidt in negatief op-

zicht 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 wiskundig-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 expliciete 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 fysicistische 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. '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 hetzelfde 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' verhelder, 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 'adequaatzijn'. Het is duidelijk dat een dergelijk spelletje van boompje-verwisselen ons geen stap vooruitbrengt.

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 an observation and description of methods which at least some 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 that any method *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.

SCHADUWZIJDEN 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 belang stelt in iets, dat in het betrokken systeem van symbolen in het geheel niet aan bod komt. 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 idiomen 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 VOORWETENSCHAPPELIJKE 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, pseudo-mystiek 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. 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 tooneel: 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.

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 één '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 Liebes-spieles . . . 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 Beziehung zwischen 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 geloochend 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. Wie op grond van objectivistische voor-

oordelen 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. 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 dasz 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, dasz 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 geplaatst 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? Uit een langdurige klinische observatie

en de 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 uitsluitel 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 mathematisch-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? 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.

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

INTUITIE 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 totaalkarakter 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.

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 wetenschappelijke 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.

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 ze 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.

De hypothese werd voorts door beide auteurs mede op grond van 'voorwetenschappelijke' – eigen en vreemde – ervaringen geformu-

leerd. De term 'vóórwetenschappelijke 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 vóór-experimentele 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 blijk geven van constructieve of re-constructieve 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. 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 'NA-VOELEN'

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 hartstochten 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 sympathiea 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. Van de vele vormen van sympathie, die wij dank zij Max Scheler's zorgvuldige ana-

lysen hebben leren onderscheiden, menen wij slechts twee te moe-
vermelden: het 'mede-voelen', en het 'na-voelen'. 'Von dem eigent-
lichen 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. 'na-voelend' begrijpen, dat een kind huilt, omdat
het honger heeft, nochtans zonder de honger 'mede te voelen'. Het
'Mitgefühl' nu vertoont vele gradaties, waarvan de emotionele iden-
tificatie ('echte Einfühlung') het toppunt vormt. Het 'na-voelen'
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 Per-
sonen zu haben'.² Het 'na-voelen' is dus allerminst een geheim-
zinnige, mystieke akt. Het is iets, wat wij in het dagelijkse leven
voortdurend beoefenen en moeten beoefenen: namelijk het emotio-
neel 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 medemen-
sen te verstaan. Daarom vormt de bekwaamheid na te voelen in-
derdaad een onmisbaar instrument voor de historicus. Door dit in-
strument 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 men-
selijke strevingen, emoties, hartstochten navoelend te begrijpen on-
misbaar. Veronderstellen wij, dat een psycholoog-psychiater met een
paranoicus te maken heeft. Voor de diagnose en therapie is het uiter-
aard 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-psychia-
ter 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 vruchtbaarheids-
ritus. 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 research-werk 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 onderzoekingen 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.

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 detail-onderzoek is inderdaad onmisbaar; maar op grond van een geestelijke beheersing van het hele veld van onderzoek ontwikkelt zich een 'Verstehen' van een hogere orde. Albert Einstein spreekt over: 'das Aufsuchen jener allgemeinsten . . . Ge-

setze, 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 én een nieuwe methodisch idee gevonden wordt, willen wij nog de ontdekking der psycho-analyse 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 Absichten 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

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' fantasiegedochten.

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-anthropoloog 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 toeschrijven. Daarmee zijn echter slechts de termen van het probleem

gegeven. 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 feiten-materiaal, 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.

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 woordkunstwerk 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'. 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 één 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 waardebeoordeling, 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. Dw.z. dat de vrije doelstellingen en waardebeoordelingen, die in de ijskast van de tweede objectiviteit tot feiten verward 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. 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 beïnvloeden de wijze, waarop de mens zijn Umwelt sticht en bewerkt. Het is onmogelijk, dat een beoefenaar van de menskunde hiermee niet tenminste impliciete 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 menswetenschap 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 au-

teurs trachten de wetenschap te karakteriseren als een waterdicht compartiment. 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 *Abgrenzungsproblem*, dat van David Hume tot Karl Popper al deze denkers 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.

SECTIE C

WETENSCHAP EN WIJSHEID

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 één universele waarheid, die ertoe bestemd is de vele onderlinge tegenstrijdige etnische, locale, nationale mythen te vervangen. Dank zij de uitroeiing 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 één aspect, dat betrekkelijk gemakkelijk beoordeeld kan worden. Hoe staat het met de universaliteit van de wetenschappelijke waarheid? Is de mensheid erin geslaagd een discursus 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. Een theoretische fysicus b.v. kan op een dergelijk congres onbekommerd een lezing houden over de kwantentheorie. 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. 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 'inner-weltliche 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. Een 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 begrijpelijke discoursus.

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 discoursus 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. De grootste moeilijkheden ontstaan echter, zodra een van deze vaklieden zich van de éne 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 één fundamentele gedachte. Tegenwoordig gaat het om reeksen van methodische beginselen, waarvan het éne 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 daarvan 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 geprivile-

gieerde situatie heeft ingewerkt, kan zich er op beroemen, dat de desbetreffende methodische idee tot zijn wetenschappelijke habitus behoort. 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 research-situaties. 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 één 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 doet, 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 mytheninterpretatie; menig demograaf zal met nauwelijks verholen minachting de strubelingen van een meer geesteswetenschappelijk georiënteerde socioloog gadeslaan.

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 horizons 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 éne 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 éne 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 élite der Aufklärung wordt er over getwist, in hoeverre deze erkend moet worden en in hoeverre niet. Deze inzichten hebben blijkbaar geen absoluut verplichtende

kracht. 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 ontarding van het wetenschappelijke denken: het *sciëntisme*.

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

SCIËNTISME

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 ontaarding 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 inder 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. Het is

zeer goed denkbaar, dat hij in zijn laboratorium, kliniek, museum, bibliotheek bijzonder voorzichtig, nauwkeurig en kritisch te werk gaat. Zijn fundamentele naïveteit 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 naïveteit is onze geleerde verheven, zo verheven, dat hij ongemerkt in een ander zelfbedrog vervalt, in een *naïveteit van een hogere orde*.

DE 'TWEEDE NAIIVETEIT'

Waarin bestaat nu de fundamentele naïveteit 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 desbetreffende 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 naïveteit 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 naïveteit, die de sciëntistische wetenschapsbeoefening *als zodanig* kenmerkt. Wij zullen in het volgende *drie typische vormen* ervan karakteriseren: de *axiologische*, de *existentiële* en de *metafysische naïveteit*.

DE AXIOLOGISCHE NAIVETEIT

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 Annales 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.

DE EXISTENTIËLE NAIVETEIT

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 één 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 aangeduid: onze empirische psycholoog wil het onvergelijkbare 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 METAFYSISCH NAIVETEIT

Al deze illusies vloeien uiteindelijk voort uit één fundamentele naï-

veteit: 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 discursus. 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 schouderophalen 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 'aangrenzende 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 En toch kan onze geleerde niet vermijden tot een dergelijke op de 'feiten' vooruitlopende 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.² 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 lijdt 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 daar-

toe geen aanleiding? Moet hij, die de Babelse taalverwarring gadeslaat, 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 logisticus; en hij gelooft, dat hij *daarom* de wereld kan denken. Dit is een naïveteit.

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

DE RESIGNATIE DER SPECIALISTEN

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 research-technieken, 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. 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 ontnuchtering, 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 élite 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. 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 'non-committal attitude' van de geleerde beu. Zij verwachten van hem iets, dat de grenzen van de feiten-kennis 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 tegenovergestelde 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. Nationale vooroordelen, politieke belangen, econo-

mische aspiraties zouden deze meningen bepalen. – Laten wij dit aan de hand van twee voorbeelden toelichten. Er zou dan een verschillende culturele antropologie geconcipieerd 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 bestendig 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 éne fase naar de andere op een 'drempel' staat. Hij zou een nieuwe levens-

vorm 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 hij 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 hij niets uitvoert. Integendeel: hij 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 schijn-naïveteit gaat de geheime wens schuil, geen wetenschappelijke verantwoording meer te hoeven dragen. 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 éne 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.*

IV. MOGELIJKHEID EN NOODZAKELIJKHEID VAN EEN DERDE VORM VAN OBJECTIVITEIT

DREMPELSITUATIE VAN DE MODERNE WETENSCHAP

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 gedesillusioneerd 'terug', wel echter van een produktief '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.

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, verhalen 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 ten slotte 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. 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 priesterklasse 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 onverbrekkelijk 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.*

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*. 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 voortspuitende 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 daarover niet te spreken.

WAT IS ZIN?

Door het introduceren van het begrip 'zin' onderscheidt zich onze beschouwingwijze essentieel van iedere positivistische, neo-positivistische en logisch-positivistische opvatting. Voor een man als Ayer b.v. zijn onze oordelen, die op 'zin' betrekking hebben, schijn-oordelen. 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 steekhoudend; 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. 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 aarzen 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 volmaakheden. Immers de andere volmaakheden *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 één 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. In ieder geval

moet het ding aan zijn onbekendheid-voor-mij, aan zijn verborgenheid-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. 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 ontleen 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 college-geld, het heen en weer reizen tussen de universiteitsstad en de woonplaats, het aanschaffen van boeken zijn in zijn ogen slechts tweederangsmiddelen. 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 zinledige, 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. 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 zijnsheerl 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. Ik 'weet', dat ik en deze gemeenschap er nooit in zullen slagen de oneindige horizonten van het niet-mun-

dane 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 ronddrijft. 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. 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 volstrekte 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 zojuist hebben gebruikt. Het geordende geheel van mundane zijnden voor mij hebben we vergeleken met een kleine boot, die op een oceaan van zinledigheid ronddrijft. 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 'ver-eindelijkt', 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 expressie-middelen, 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.

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 ontsluiëren, 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 schrijfkamer-ding 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 'vooruitgang' 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 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 *vóór-zin* noemen of *grond-zin*.

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 manifest maken. 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 *vóór-zin* 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 één aspect van deze grootse inspanning der mensheid.¹

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. – 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 metafysiek. De grote metafysische denkers hebben ernaar 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 processus 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 transcendentie 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 voortvloeit, 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. Meer nauwkeurig ge-

zegd: 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 controle-maatstaven 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. 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 fenomenen, die voortvloeien uit één 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. 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 culmineeren in de éne kritische vraag: *hoe kan de deugdelijkheid van filosofische inzichten aangetoond worden?*

Hierop zou ronduit geantwoord moeten worden, dat het waarheidsgehalte van een filosofisch inzicht noch naar het voorbeeld van een logistisch-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 extra-vagante 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 'symphilosophein'; 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 hij 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.* – Uit het voorafgaande zal voldoende gebleken zijn, wat wij onder 'taal' verstaan. De 'taal' van

een filosoof is zijn discursus, 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 idiommen 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 inadequaat.

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. Deze laatste immers heeft niet betrekking op een bepaalde pro-

blematiek, 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 geschie-
denis, van de menselijke natuurbeschouwing etc. beter doet begrij-
pen. 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 nieu-
we filosofische visie, die voortgevloeid is uit het gesprek der waar-
heidszoekers, weer in dit gesprek uitmondt.* – Het is waar, dat een filo-
sofisch 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 eeuwig-
durend; 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 wetenschap-
pen. 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 existentie-filosofie bevruchtend
gewerkt op de menswetenschappen? – De geschiedenis van het den-
ken 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

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 le-
ven 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

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 menswetenschap en 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 één 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 publikaties 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 blijk 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 systeembouwers 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 goeder trouw 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

toekomst. 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 één 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 éne 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 éne encyclopedische theorie – men denke aan de 'Encyclopédie 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 één 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 élite der 'verlichte' voormannen.

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 ‘ont-dekking’ 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

NOODZAKELIJKHEID 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 ongerijmds 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.

'LIEBENDER KAMPF'

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 één 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 één 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 misen; dat de kritiek van de éne 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

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. 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.*

Waaraan 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 ervarene in de geest van de 'tweede objectiviteit' vastgesteld. Hij begrijpt ook de betekenis van het ervarene – 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 ervaringswetenschap en met name van een menswetenschap 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. 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 en 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: on-verantwoord. 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 éne 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; 'Sa-

vants 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 compréhensive, 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 GEINTERESSEERDE 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 wijsbe-

geerte 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 opgeklommen 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 MENSKUNDE

I. DIALECTISCHE FENOMENOLOGIE

HISTORISCHE INLEIDING IN DE PROBLEMATIEK

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 kennisgeving 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 apriorisch van aard moesten zijn.¹ De ethica moest als een inhoudelijke wezenswetenschap van het zedelijk bewustzijn worden geconcipieerd en niet als ervaringswetenschap.

De afwijzing van de 'sciences' nam een generatie later, bij wat men – zij het met voorbehoud – de 'fenomenologische existentie-filosofen' zou kunnen noemen, een meer algemeen karakter aan. Dat Martin Heidegger zich bij zijn Daseinsanalyse 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 de 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'.³

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 voraanstaande 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-aprioristische 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 'Einsfühlung' bij kinderen en