

EEN NIEUW IDEAAL  
van  
WETENSCHAPPELIJKHEID  
en  
MENSELIJKHEID

Jan Sterenborg

2023



## Inhoudsopgave van deze bundel

Omslagblad

Inhoudsopgave

Beschrijving oude Logo

Inleiding tot deze bundel

Deel I Van Inhoud naar Vorm door Stephan Strasser

Deel II Van Vorm naar Inhoud

Voorbeeld I De onderzoek aanpak van dr. Gé Calis op het gebied van de visuele waarneming.

Voorbeeld II “De Kip en het Ei” door Jan Sterenberg over waarnemingen en theorievorming met terugkoppeling naar de oerevidenties.

Dankbetuiging

Colofon



Oude Logo beschrijving



## Beschrijving van het oude logo, een duiding



De duif als symbool van de geest met zeven stralen, verwijzend naar de zeven vrije kunsten:

- Grammatica: Taalkunde
- Dialectica of Logica: Logisch Redeneren
- Rhetorica: Welsprekendheid
- Arithmetica: Rekenkunde
- Geometria: Meetkunde
- Musica: Harmonieleer
- Astronomia: Sterrenkunde

Linksboven in de kroon, Maria met kind en rechts Jozef als verbeelding van het Mysterie van de onbevleete ontvangenis en de groei van de mens naar het ware mens-zijn.

De woorden "In Dei Nomine Feliciter".

"Mogen wij in Gods naam gelukkig voortgaan."

"Gelukkig in de naam van God"

De kruizen als verwijzing naar het Christelijke geloof.

Rood wit blauw en oranje, de kleuren van Nederland.

De Kroon als verbeelding van het individuele koningschap: de beheersing van geest, het blauw, en lichaam, het rood, in de menselijke verhouding, het groen. Het wit staat voor de moraliteit.





## Inleiding tot deze bundel



## Voorwoord bij deze heruitgave

In de jaren zeventig van de vorige eeuw hadden wij aan de Katholieke Universiteit van Nijmegen een docent, professor dr. Stephan Strasser, die ons bekend maakte met zijn boek “Fenomenologie en Empirische menskunde”.

Een paar dingen heb ik daarvan onthouden en die hangen samen met het begrip dialectiek en oerevidenties. In de periode daarna was ik zelf bezig met “Een andere wiskunde” van Frans Coppelmans en “De Compositie van de wereld” van Harry Mulisch met zijn paradoxen.

Nu zoveel jaar later werd ik door een discussie met mijn goede vriend Frans Duijf weer op het spoor gezet van Stephan Strasser en heb onmiddellijk via boekwinkeltjes.nl het boek van Strasser aangeschaft.

Vrij snel vond ik de passages over de oerevidenties terug en was diep onder de indruk van de inhoud van de tekst.

Het oude boek had als ondertitel: “Bijdrage tot een nieuw ideaal van wetenschappelijkheid” en dat ontdekte ik nu pas. En wat er in die ondertitel stond, besef ik nu, heeft deze Strasser helemaal waargemaakt. Het is een geweldig stuk werk en vandaar dat ik een gedeelte van dit werk nu opnieuw uitgeef met de titel: “Een nieuw ideaal van wetenschappelijkheid en menselijkheid”, dus anders dan het originele boek, omdat de inzichten van Strasser veel verder gaan dan de empirische menskunde en de gehele wetenschap betreffen en de benadering een aanvulling behoeft<sup>1</sup>.

De associaties met mijn oude interesses werden nu snel gelegd, omdat alle drie de benaderingen tot een beperkt aantal basisgegevens komen.

De complexiteit van het boek van Strasser is verbazingwekkend en de schrijfstijl is gelaten en nuchter, en de overwegingen zijn zuiver en leiden uiteindelijk tot het nieuwe inzicht.

Het boek van Strasser is een must voor ieder nadenkend mens<sup>2</sup>.

Opmerkelijk vind ik dat we via de oerevidenties van Strasser kunnen terugkeren naar de Bijbelse geschriften, met name naar het nieuwe testament.

Daar staat bijvoorbeeld “Ik ben het begin en het einde”, de alfa en de omega. Dat zijn twee oerevidenties in het nieuwe testament. Overigens begint het oude testament met de eerste twee stappen van het oerbeeld: “In den beginne schiep God hemel en aarde”, de eerste creatieve daad het maken van een

---

<sup>1</sup> Zie Deel II De kip en het ei

<sup>2</sup> De eerste druk was in 1962, de tweede druk in 1965 en de derde druk in 1970. De tekst gebruikt in dit boekje is uit de derde druk.

onderscheid binnen een geheel. Het geheel transformeert zich van het ongedifferentieerde waarde vrije begin 1 naar, binnen dat geheel, twee onderscheiden zaken  $2()$ <sup>3</sup>, die niet los van elkaar bestaan, maar in een verband staan. Door het onderscheid komt dat begin tot leven, het is een eerste waarde bepaling. Je kunt bijvoorbeeld als begin het hebben over democratie maar als je geen onderscheiding aanbrengt, als je niet aangeeft wat je onder democratie verstaat, blijft het zinloos. En zo zijn er tussen mensen talloze waarde bepalingen ten aanzien van eenzelfde onderwerp oftewel het begin van de discussie. In die uitwisseling tussen mensen vindt er vervolgens een uitzuivering plaats totdat er een consensus ontstaat. Daar is geen instantie voor nodig, dat is een natuurlijk gegeven van het proces zelf.

Vanuit de consensus komt het proces relatief en absoluut tot een einde. Relatief in de zin dat de waarde blijft bestaan en soms zelfs leidt tot nieuwe wetgeving en absoluut in de zin dat de aandacht van dit onderwerp oplost en het proces in die zin tot een einde komt.

En vervolgens staat er “Ik ben de weg, de waarheid en het leven”

Dat zijn de volgende drie oerevidenties die tussen het begin en het einde staan. Een ontwikkelingsweg als proces. Eigenlijk zijn het er zes, maar daarover meer in “Een andere wiskunde”<sup>4</sup>.

En dan de analoge verwante begrippen afhankelijk van het onderwerp, die daarbij horen:

De weg	de waarheid	het leven
Geloof	hoop	liefde
Eerste dimensie	tweede dimensie	derde dimensie
Complex	probleem	oplossing
Etc.		

Dit vertegenwoordigt het oerbeeld voor de mens, zowel formeel als inhoudelijk. Ieder mens heeft dat in zich. Wij hoeven alleen nog de verbinding te leggen van het formele naar de verschillende inhouden.

---

<sup>3</sup> Een nieuwe notatie ontstaan in “Een andere Wiskunde” aangevende dat het om een waarde gaat en niet om twee losse punten. Het stelt een lijnstuk voor, 2 punten verbonden door een lijn van bepaalde lengte. Tussen de “()” staat dan de werkelijke lengte b.v. 4 cm. Zonder waarde dus alleen de twee haakjes () staat dan voor  $2()$  als variabele.

<sup>4</sup> Zie “Een andere wiskunde”.

Het enige dat voor ons mensen wezenlijke waarde heeft is de beperking!

“In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister”, zegt Goethe.

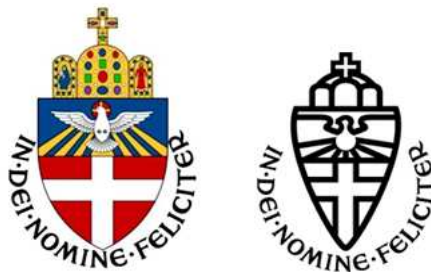
“In de beperking toont zich de meester”, zegt een Duits gezegde.

Een ander gegeven in de bijbel spreekt mij aan, namelijk de figuur Thomas, de ongelovige, die zegt dat hij niet gelooft dat Jezus herrezen is. En pas als Jezus voor hem verschijnt en hem vraagt zijn handen in de zijne, met de kenmerken van de kruisiging, te leggen dan pas gelooft Thomas. Thomas is als het ware de grondlegger van de *empirische wetenschap*. Een wetenschap gebouwd niet alleen op theorie, maar ook op onderzoek, het zelf vaststellen van het beweerde.

Bovendien is het nieuwe testament de blauwdruk voor de moderne wetenschap, het nieuwe ideaal van wetenschappelijkheid. Waarom?

Omdat vier schrijvers, de evangelisten, onafhankelijk van elkaar schrijven over de figuur Jezus en zo de basis aangeven van de wetenschap. Niet één ei, niet één onderzoek of verhaal, niet twee ei, niet twee onderzoeken, maar drie ei of meerdere onafhankelijke onderzoeken vormen de basis voor wetenschappelijkheid.

## De ontwikkeling van wetenschappelijkheid



Toen

en

Nu

Het linker logo was van de Katholieke Universiteit Nijmegen en het rechter logo is het logo van de Radboud Universiteit Nijmegen.

We zien een ontwikkeling van Inhoud naar Vorm. Vroeger was de inhoud van belang en men was trots binnen de Katholieke gemeenschap op alles wat die

gemeenschap voortbracht, onder meer deze Universiteit. Echter de tijd staat niet stil en men wil zich ontdoen van de verkeerde associaties met de geloofsoorsprong van het Katholicisme. Veel zaken zijn er op tafel gekomen, waaronder de vele misbruikschandalen en daar kun je maar beter niets meer mee te maken hebben? De ontsnapping aan al de misstappen uit het verleden is eenvoudig te bewerkstelligen door de naam te veranderen van Katholiek naar Radboud en het logo te strippen en alleen nog de contouren weer te geven.

De handen worden gewassen en we gaan verder, net zoiets als in de reclame van een ontsmettingsmiddel, dat afsluit met: "het leven gaat door!".

Maar moeten wij dan alsmaar de lasten van het verleden blijven dragen? Is het niet beter met een schone lei te beginnen? Vroeger was er sprake van de erfzonde, iets dat overgedragen wordt, iedereen is schuldig. Later kwam daar de vergeving van onze zonden bij. Moeten we dan maar alles vergeten? Vergeven betekent niet hetzelfde als vergeten.

Strasser laat in zijn boek "Fenomenologie en empirische menskunde" met als ondertitel "Een bijdrage aan een nieuw ideaal van wetenschappelijkheid", zien dat je vanuit *de inhoud tot de vorm* kunt komen. De inhoud is oneindig gevarieerd maar laat zich desalniettemin beschrijven op een hoger niveau door middel van oerevidenties. Vormkenmerken die op iedere inhoud van toepassing en beperkt in aantal zijn. Nu zijn er ook oneindig veel verschillende vormen, echter de bouwstenen van deze vormen zijn beperkt in aantal!

Het beperkt-zijn in aantal aan de vorm-kant wordt *formeel* aangetoond in "Een andere wiskunde" van Frans Coppelmanns en ook aangeduid in "De compositie van de wereld" van Harry Mulisch die spreekt over het octaaf. Acht paradoxen op een rij als een blauwdruk voor de wereld.

Anderen hebben ook pogingen ondernomen zoals de rus Dmitri Mendeleev, de scheikundige en zijn periodiek systeem van elementen met als achtste groep de edelgassen. De Zwitserse Psycholoog Jean Piaget spreekt over de ontwikkelingsgang van het kind van het concrete naar het hypothetisch deductieve stadium rond het twaalfde levensjaar. Dit laatste stadium komt overeen met de eigenschap van de edelgassen en de achtste structuur binnen de wiskunde van Coppelmanns.

Het bijzondere aan de wiskunde van Coppelmanns is dat daar het formele bewijs geleverd wordt dat het inderdaad gaat om een beperkt aantal basisstructuren of oerevidenties.



Van Vorm    naar    Inhoud



Is de kous daarmee af? Het is een nieuw begin, want nu wordt het de taak van ons mensen om vanuit de wetmatigheden van de vorm weer terug te keren naar de inhoud. Wij dienen aan te geven dat wat theoretisch beweerd wordt ook praktisch geldt. En naarmate daarmee meerdere successen geboekt worden, zal de theorie geloofwaardiger worden. Een eerste voorwaarde voor de theorie is openbaarheid en niet zoals nu de stikstofmodellen waarop het beleid van de regering gebouwd wordt, geheim blijven en dus oncontroleerbaar zijn.

Het moet vooral niet zo zijn zoals Strasser aangeeft:

*Het ervaren en bekende mag nooit in het Procrustesbed van een 'niet ter zake doende' theorie geperst worden.*

Er dient een organisch verband tussen beide werelden te bestaan dan pas kunnen we zeggen dat theorie en praktijk op elkaar aansluiten.

En dit kan tot stand komen, in persoonlijke zin, door dingen te doen en uit te proberen. Fouten te maken en ervan te leren.

En dit kan tot stand komen, in algemene zin, door onderzoek. Niet één onderzoek maar meerdere onafhankelijke onderzoeken die allemaal als ze in dezelfde richting wijzen, zo het gestelde ondersteunen en vertrouwen opbouwen<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Zie deel II in deze bundel twee voorbeelden: Van Vorm naar Inhoud.

Dat laatste vormt de nieuwe basis voor wetenschappelijkheid en dient vervolgens ook de morele basis voor onze bestuurders te worden.

Wij dienen te steunen op de verworvenheden van deze nieuwe wetenschappelijkheid en niet op de commerciële belangen van ondernemers.

Gerust kan gesteld worden, dat er wereldwijd een reinigingsproces aan de gang is. Alle besmeurde inhouden dienen te verdwijnen en de schone lei komt eraan?

Maar moet het bij een schone lei alleen blijven? Moeten wij leven in een bureaucratie zonder inhoud? Zijn wij mensen niets meer dan een nummer in een systeem? Op naar een inhoudsloze samenleving met mensen zonder eigen wil? Als een mens zijn eigen wil ontnomen wordt of zelf niet meer inzet dan ontstaan er depressies, inmiddels een volksziekte geworden<sup>6</sup>. Freud schreef al over Eros en Tanathos als twee krachten in de mens en de samenleving. En om van een gezonde samenleving of gezonde mens te kunnen spreken dienen die twee krachten in evenwicht te zijn. Wat kunnen we verstaan onder Eros en Tanathos?

Eros staat voor het onvoorspelbare van het leven, een kracht die vastgeroeste structuren kan doorbreken, een kracht die nieuw leven schept, zoals de seksuele component ook laat zien. Maar deze kracht is meer dan het seksuele alleen, het gaat ook om wilsinitiatieven, plotselinge acties die uit het niets lijken te komen.

Tanathos is daarentegen de behoudende kracht, alles zoveel mogelijk voorspelbaar. Het gevaar van deze kracht is dat als alles voorspelbaar is, de beleving als het ware gedood wordt. Vandaar ook de term doodskracht. Het gaat om 'controledrift' zoals we in onze samenleving nu volop kunnen aantreffen en die het samenleven dodelijk saai maakt. Er is dan steeds minder ruimte voor het eigen willen. De mens wordt gedegradeerd tot een robot en moet braaf in de pas lopen.

Accepteren wij het nieuwe ideaal van wetenschappelijkheid dan hoeven we geen 2000 jaar beschaving in de prullenbak te gooien, maar bouwen wij bewust verder aan een nieuw christelijk fundament ten behoeve van gezonde mensen in een gezonde samenleving.

---

<sup>6</sup> De vermoeide samenleving van Byung-Chul Han.



Dit alles klinkt mij als muziek in de oren en ik spreek de hoop uit dat het voor de lezer ook als muziek moge klinken en dat we vanuit dit nieuwe ideaal van wetenschappelijkheid de wereld mogen gaan benaderen!

Jan Sterenborg



# Deel I

Van Inhoud naar Vorm

door Stephan Strasser

uit

“Fenomenologie en empirische menskunde”

“Bijdrage tot een nieuw ideaal

van wetenschappelijkheid”



FENOMENOLOGIE  
EN  
EMPIRISCHE MENSCHENKUNDE  
Bijdrage tot een nieuw ideaal  
van wetenschappelijkheid

DOOR  
PROF. DR. S. STRASSER

VAN LOGHUM SLATERUS - DEVENTER  
MCMLXX  
EERSTE DRUK 1962  
TWEEDE, HERZIENE DRUK 1965  
DERDE, VERMEERDERDE DRUK 1970



INHOUD Paginanummer originele boek

VOORWOORD 10

VOORWOORD BIJ DE DERDE DRUK 12

EERSTE ONDERZOEK

OP ZOEK NAAR EEN DERDE WEG

- I. Inleiding in de probleemstelling 15
  - Wat is empirische menskunde? 15
  - 'Geesteswetenschappen' of 'menswetenschappen'? 16
  - Menskunde en natuurkunde 17
  - Het antropologisch dilemma 18
  - De aporie der vrijheid 19
  - De doelstelling als aporie 19
  
- II. De 'eerste weg': 21
  - Het Objectivisme 21
  - Technici en theoretici 21
  - Het 'wetenschappelijk apparaat' 22
  - Vrijheid tussen haakjes 24
  - Gesuspendeerde doelstellingen 25
  - De objectivistische reductie 25
  - Wat is 'objectiviteit'? 26
  - Het beginsel van verifieerbaarheid 27
  - Het gereduceerde universum der wetenschappen 28
  
- III. Kritiek op het Objectivisme 31
  - De eenheid der wetenschappen als filosofisch probleem 31
  - De taal geen neutraal systeem van tekens 31
  - Geen dwingelandij der methode 32
  - De dubbelzinnigheid der 'behavioristics' 33
  - Conclusie 35
  
- IV. De 'tweede weg': Het absolutisme der vrijheid 36
  - Het zoeken naar een 'tweede weg' als reactie 36
  - Sartre's bewustzijnsbegrip 38
  - Zelfaanwezigheid, geen zelfkennis 29
  - Polariteit 40
  - Negativiteit 40
  - 'Nietheden' 41
  - Vrijheid 42

Sartre's idee van een existentiële psychoanalyse 43  
'Verstehen' als vatten van het transcendente doel 44  
Postulaten der existentialistische menskunde 44  
Het existentiële ontwerp 45  
Existentialistische en psychoanalytische menskunde 46  
Existentialistische contra psychoanalytische menskunde 47

V. Kritiek op 'het absolutisme der vrijheid' 49  
Twee soorten kritiek 49  
Wat is een situatie? 49  
Wat is 'vóóronologisch begrijpen'? 53  
Het onmenselijke bewustzijn 57  
Conclusie 60

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

## TWEEDE ONDERZOEK.

### OBJECTIVITEIT IN DRIEVOUD

#### SECTIE A. DE OBJECTIVITEIT VAN DE LEEFWERELD

I. De leefwereld als fundament van het wetenschappelijk denken 71  
Husserl's 'Lebenswelt' 71  
Een subjectivistische interpretatie van Husserl 72  
Jeanson's verwerping der objectiviteit 73  
Het subjectivisme als skepticisme 73  
Objectivisme en Objectiviteit 74  
Au dela du sciëntisme et de l'anti-sciëntisme 75  
Twee betekenissen van 'Leefwereld' 75  
'Buiten-wetenschappelijke wereld' of 'buitenwetenschappelijk niveau'?  
76, Problematiek van de 'Eigenheidsphare' 77  
'Waarnemen' en 'waarnemen als' 78



- II. Objectivering en objectiviteit 80
  - Het ontstaan van het ding-object 80
  - Drie objectiverende prestaties 81
  - Skepsis aangaande de taal 83
  - Betekenis van de objectivering 84
  - Onthullende ervaring, ontsluitende dialoog 85
  - Aangewezen-zijn 88
  - Grondbegrip der objectiviteit 89
  - Objectiverende praxis 90
  
- III. De leefwereld als primitieve wereld 92
  - De objectiviteit van de primitieve mens 92
  - Natuur - niet het geheel der 'objecten' - 93
  - Eenheid van cultuur en natuur 94
  - Kosmische en maatschappelijke orde 95
  - Het mythische wereldbeeld 96
  - Mythische tijd 97,
  - Coïncidentia oppositorum 99

#### SECTIE B. UNIVERSELE OBJECTIVITEIT

- I. De wetenschappelijke Aufklärung 102
  - Ontbinding der leefwerelden 102
  - Historie contra prehistorie 103
  - Het proces der universalisering 104
  - De wetenschappelijke Aufklärung 105
  - De tweevoudige dialectische functie der Aufklärung 106
  - Terugtocht der doxa 107
  - Mythos, godsdienst, mythologie 108
  - Universele theorie contra perspectivisme der leefwerelden 110
  - Wetenschappelijk 'feit' en verifiëring 111
  
- II. Feit en methode in de natuurwetenschappen 112
  - De methode der idealisering 112
  - Idealisering van de natuur 113
  - 'Formen' en 'Vullen' 114
  - De constructie van het natuurwetenschappelijke feit 116
  - In de ban van het cijfer 117
  - Pseudo-exactheid 117

- III. Feit en methodische idee in de empirische menskunde 121
  - Intuïtieve typologieën in de natuurkunde 121
  - Oriëntatiepunt voor het menskundig onderzoek 122
  - Het 'feit' - fundamentele notie 123
  - Isoleerbaarheid van het 'feit' 123
  - Onveranderlijkheid van het feit 124
  - 'Afstandelijkheid' van het feit 125
  - 'Feit' en 'methodische idee' 126
  - Het feit - kunstmatig verkregen evidentie 127
  - Natuurkundig feit- menskundig feit 128
  - Formele methodische ideeën op het gebied der menskunde 128
  - Max Weber en het godsdienst-sociologische feit 129
  - Wat is een 'inhoudelijke idee'? 130
  - Künkel en het karakterologische feit 132
  - Zelfoverschatting der 'orthodoxieën' 134
  - Afwijzing van idealisme en conventionalisme 135
  - Conclusie 137
  
- IV. De eigen aard van de empirische menskunde: het dubbele spoor van het menskundig onderzoek 138
  - Analyse van een test-situatie 138
  - De methodische idee van Rorschach 139
  - Casuïstiek als methode 140
  - Vergelijkbaar maken 141
  - Feiten met zin 142
  
- V. De eigen aard van de empirische menskunde: het menskundig onderzoek als ontmoeting 143
  - Subject-object of subject-subject? 143
  - Subjecten of automaten? 144
  - Wat is een ontmoeting? 146
  - Ontmoeten en zich-laten-ontmoeten 147
  - Tweetaligheid 149
  - Kunstmatig, maar niet gekunsteld 150
  
- VI. Problematiek van het 'Verstehen': de voorwetenschappelijke intuïtie 151
  - Het einde van de niet geïnteresseerde toeschouwer 151

- De begrijpende getuige 153
- Wat is voorwetenschappelijke intuïtie? 155
- De empiristische reductie is niet door te voeren 156
- Operationalistische schijfdefinities 157
- Schaduwzijden van de empiristische reductie 159
- Fundamentele vormen van voorwetenschappelijke intuïtie 160
- Verstaan en misverstaan 163
- Omweg of uitgangspunt? 165
  
- VII. Problematiek van het 'Verstehen': hypothese en interpretatie 167
  - Intuïtie en interpretatie 167
  - De hypothese 168
  - De begrijpende interpretatie 170
  - Expliciet en impliciet 'na-voelen' 171
  
- VIII. Problematiek van het 'Verstehen': de visie 174
  - Onmisbaarheid der 'visie' 174
  - Drie vormen van 'Verstehen' 176
  - Verstaan van het verstaan 177
  - De taal der laten 178
  - Aan de grens van de 'tweede objectiviteit' 179
  - De boom der wetenschap 181
  
- SECTIE C. WETENSCHAP EN WIJSHEID
- I. Kritische beschouwingen over de wetenschappelijke Aufklärung: falende universaliteit 183
  - Gemeenschap van specialisten 183
  - De Babelse situatie 184
  - Ontstaan van de Babelse situatie 185
  - Versplinterde waarheid 187
  
- II. Kritische beschouwingen over de wetenschappelijke Aufklärung: naïveteit van het sciëntisme 189
  - Sciëntisme 189
  - De 'tweede naïveteit' 190
  - De axiologische naïveteit 191
  - De existentiële naïveteit 193
  - De metafysische naïveteit 193

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

DERDE ONDERZOEK Paginanummering in dit boekje  
FENOMENOLOGIE EN EMPIRISCHE MENSCHENKUNDE

1. *Dialectische fenomenologie* 1
  - Historische inleiding in de problematiek 1
  - Wat is fenomenologie? 4
  - Het hermeneutisch karakter van de fenomenologische wijsbegeerte 5
  - Het intuïtief karakter van de fenomenologische wijsbegeerte 6
  - Grenzen der intuïtie 8
  - Het dialectisch karakter van de fenomenologische wijsbegeerte 10
  - Dialectiek als Dialoog 12
  
2. *Crisis der evidentie* 13
  - De twijfel van Merleau-Ponty 13
  - Formele en intuïtieve evidenties 16
  - Ervaring, intuïtie, evidentie 18
  - Radicalisering en overwinning van de relativistische twijfel 20
  - Oerevidenties 22
  - Opheffing der natuurlijke evidenties door middel van de dialectiek 23
  - Conclusie 28
  
3. *Op de grens van wijsgerige en empirische menskunde* 31
  - Bijdrage van de fenomenologie tot de empirische menskunde 31
  - Bijdrage van de empirische menskunde tot de fenomenologie 32
  - Een existentie-filosofische objectie 34
  - Het eindigheidsaspect van de menselijke vrijheidsbeoefening 35
  - Het 'terugbetrokken'-zijn van de menskunde op zichzelf 39
  - Relatieve algemeenheid en noodzakelijkheid 42
  - De grensstrook 44
  
4. *Dwaalwegen van de fenomenologie* 47
  - Gemis aan waarheidsethos 47
  - Fenomenologisch impressionisme 48
  - Suggestie als 'Fenomenologische methode' 49
  - 'Literaire' fenomenologie 50
  - Verantwoorde synthese 52
  
5. *Hoe is empirische Menskunde mogelijk?* 53

6. *Hoe is empirische Menskunde op fenomenologische gronden mogelijk?* 57

Zuivering der empirie 57

Opheffen als beperken 58

Opheffen als bewaren 60

Opheffen als verheffen 61

Naar een nieuw ideaal van wetenschappelijkheid 62

Nawoord bij de derde druk 65

Noten 316 originele boek

Personenregister 333 originele boek

Zakenregister 336 originele boek

Geraadpleegde literatuur 79 dit boek

## VOORWOORD

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

Op dat ogenblik ontstond in mij het plan tot de navolgende studie.

Mijn onderzoek zal uiteraard een kritisch karakter vertonen. Daarbij betekent 'kritiseren' echter niet 'kleineren', 'afbreken', 'belachelijk maken'. Het is mijn bedoeling de kunst van het 'krinein' te beoefenen in de oorspronkelijke zin van het Griekse woord, dat wil zeggen als de kunst der 'onderscheiding'.

Het zal er vooral om gaan drie verschillende kenhoudingen te onderscheiden zonder ze te scheiden: de archaïsch-mythische, de wetenschappelijke en de wijsgerige.

Het is mijn overtuiging, dat deze essentieel verschillende kenhoudingen niet op willekeurige en onnadenkende wijze 'gekozen', 'verwisseld' en 'gecombineerd' kunnen worden. Dankzij deze onderscheiding hoop ik een weg te wijzen uit de steeds groeiende verwarring, die bij onze studenten - maar niet bij hen alleen - heerst. Tevens hoop ik de 'fenomenologische beweging' te zuiveren van een blaam, die ze *als zodanig* niet verdient.

Een studie als deze, waarin wijsgerige en empirische inzichten - deze laatste op hun beurt afkomstig uit verschillende menswetenschappen - op een synthetische wijze verwerkt moeten worden om tot een wetenschapstheorie te geraken, kan niet 'volledig' zijn. Dit is ten eerste van technisch standpunt onmogelijk, aangezien op het gebied van iedere menswetenschap ieder jaar honderden publicaties verschijnen, die slechts de specialist kan ordenen en beoordelen. Volledigheid is verder om persoonlijke redenen onbereikbaar, omdat een geheel

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

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

Tijdens het schrijven van deze tekst verscheen het eerste deel van Sartre's *Critique de la raison dialectique*. Ik heb hierin geen aanleiding gezien mijn kritische beschouwingen te wijzigen. Zij hebben betrekking op de existentie-filosoof Sartre, die zijn doctrine in talrijke vroegere publicaties heeft uiteengezet, en niet op de nieuwbakken marxist (of half-marxist) Sartre. De poging van de eerstgenoemde, om de beginselen van een existentiële psychoanalyse te formuleren, blijft leerzaam, ook al zal ze door de laatstgenoemde niet voortgezet worden. - Het was mij evenmin mogelijk met drie andere belangrijke publicaties



rekening te houden, te weten: *Wahrheit und Methode* van Hans-Georg Gadamer; *The Phenomenological Movement* van Herbert Spiegelberg en *Introduction aux Sciences Humaines* van Georges Gusdorf. Zij vormen een uitstekende aanvulling op mijn meer principiële uiteenzetting. Gadamer verdiept de ook door mij ter sprake gebrachte problematiek van de methodische hermeneutica. Spiegelberg treedt op als de eerste geschiedschrijver van de gehele fenomenologische beweging. Gaarne vestig ik in het bijzonder de aandacht op het werk van Gusdorf, waarin hij een grootse poging doet, om datgenen te geven, wat ik niet wilde geven: een enigszins volledig historisch beeld van het ontstaan der empirische menskunde.

STEPHAN STRASSER  
Nijmegen, april 1961



## VOORWOORD BIJ DE DERDE DRUK

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

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

STEPHAN STRASSER  
*Nijmegen, april 1970*



# DERDE ONDERZOEK FENOMENOLOGIE EN EMPIRISCHE MENSCHENKUNDE

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

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

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

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

Max Scheler erfde het anti-empiristische pathos zowel van Kant als van Husserl. Van het begin af aan stond voor hem vast, dat de wetten van de zedelijke waardebepaling a-priorisch van aard moesten zijn. 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 existentiële filosofen' zou kunnen noemen, een meer algemeen karakter aan. Dat Martin Heidegger zich bij zijn Daseins analyse van alle Antropologie, Psychologie en Biologie wenste te distantiëren, was vol betekenis. Het anti-sciëntisme van Gabriel Marcel trad reeds in zijn 'Journal Métaphysique' (1927) naar voren. Hij trad echter nooit zo militant op als zijn landgenoten Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Francis Jeanson. Bij deze groep klinkt een nieuw geluid. Zij strijden niet meer op de eerste plaats tegen het sciëntisme, het positivisme, het naturalisme. Het mikpunt van hun meest hartstochtelijke aanvallen draagt als naam: 'la pensée objective'. Daarmee is reeds gezegd dat deze auteurs de houding van de wetenschapsbeoefenaars als zodanig verwerpen. Voor Jeanson b.v. is dé psychologie in haar geheel niets anders dan een systeem van morele uitvluchten. De wetenschappelijke psycholoog werkt de 'mauvaise foi' in de hand; '[il] contribue par sa méthode a conforter l'homme dans son reniement de l'humain'.

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

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

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

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

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

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

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

## WAT IS FENOMENOLOGIE?

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

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



## HET HERMENEUTISCH KARAKTER VAN DE FENOMENOLOGISCHE WIJSBEGEERTE

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

Beginnen wij met het eerstgenoemde, het hermeneutische postulaat.

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

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

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

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

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

## HET INTUÏTIEF KARAKTER VAN DE FENOMENOLOGISCHE WIJSBEGEERTE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## GRENZEN DER INTUÏTIE

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

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

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

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

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

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

## HET DIALECTISCH KARAKTER VAN DE FENOMENOLOGISCHE WIJSBEGEERTE

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

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

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

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

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

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

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

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

## DIALECTIEK ALS DIALOOG

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

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

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

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

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

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



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

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

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

## II. CRISIS DER EVIDENTIE

### DE TWIJFEL VAN MERLEAU-PONTY

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## FORMELE EN INTUÏTIEVE EVIDENTIES

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### ERVARING, INTUÏTIE, EVIDENTIE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## RADICALISERING EN OVERWINNING VAN DE RELATIVISTISCHE TWIJFEL

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

## OEREVIDENTIES

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

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

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

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

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

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

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

#### OPHEFFING DER NATUURLIJKE EVIDENTIES DOOR MIDDEL VAN DE DIALECTIEK

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

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

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

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

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

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

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

Twee belangrijke preliminaire vragen moeten eerst gesteld worden:

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

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

Het omgekeerde is waar.

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

Hoe kan de wijsgeer haar ontdekken en laten zien?

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

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

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

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

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

Dan hebben wij te doen met een oerevidentie.

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

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

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

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

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

Laten wij dit door middel van een drietal voorbeelden toelichten.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Let wel, wij beweren niet, dat emotionele opvattingen voor het kennen waar-deloos zouden zijn. Wij eisen alleen, dat *alle* spontane evidenties - en de emotionele zijn inderdaad bij uitstek spontaan - aan een dialectische kritiek onderworpen worden, om te achterhalen of ze al dan niet oerevident zijn.

Wij menen voorts, dat de eerste taak van de fenomenologische wijsgeer daarin bestaat, op grond van oerevidente inzichten de elementaire structuren der existentie en coëxistentie bloot te leggen.

Onze beschrijving van het systematisch uitzeven der natuurlijke evidenties vertoont een eigenaardigheid. Immers het object van dit kritisch onderzoek is het omgaan van de mens met personen en dingen en dus zijn sprakeloze, dan wel verbale dialectiek. De methode van ons kritisch zuiveringsproces werd eveneens 'dialectisch' genoemd. Is dit een terminologische coïncidentie? En zo ja, werkt ze niet verwarrend?

In werkelijkheid is hier geen sprake van een terminologische gril. Immers het filosoferen is, zoals wij altijd hebben beklemtoond, ondenkbaar zonder de innerlijke dan wel uiterlijke dialoog en dus zonder dialectiek. Het is waar dat de dialectiek van de wijsgeer tot een allerhoogst niveau behoort; door haar wordt het ervarende en handelende omgaan-met... en ook het wetenschappelijk omgaan-met... niet vernietigd, maar opgeheven.

Dit neemt niet weg, dat iedere concrete akt van filosoferen deel uitmaakt van *de* menselijke dialectiek. Dankzij dit feit wordt iedere antithesis, die in strijd is met het zijn der dialectiek, door de concrete daad van filosoferen als niet 'existeerbaar' ontmaskerd. Om dezelfde reden blijkt ook in het filosoferen zelf, welke evidenties algemeen en noodzakelijk betrekking hebben op het zijn der dialectiek en welke dit karakter van noodzakelijkheid missen. Daaraan ontleent de zojuist geschetste methode, om de slechts-natuurlijke evidenties uit de filosofische discursus te elimineren, haar kracht.

## CONCLUSIE

Wij zijn nu voldoende voorbereid om de vraag te beantwoorden, waarin voor ons het wezen van de fenomenologie bestaat. Onder fenomenologie verstaan wij een filosofie, die de menselijke existentie in haar dialectische verbondenheid met andere zijnden beschrijft en duidt.

De fenomenologische wijsgeer gaat daarbij uit van zichzelf, van een analyse en een hermeneutica van zijn existentie en van zijn oorspronkelijk aangewezen-zijn op andere existenties. Evidenties die daarop betrekking hebben, zijn allereerst spontane ervarings-evidenties. Fenomenologische wijsbegeerte is echter slechts dan mogelijk, wanneer de filosoof erin slaagt, algemene en noodzakelijke structuren der ervaring aan te wijzen, die zijn existentie als menselijke, bewuste,



vrije, persoonlijke, lichamelijke, sociale, historische kenmerken; slechts dan hebben zijn beschrijvingen in de Ik-vorm filosofische draagwijdte.

M.a.w. de fenomenoloog erkent de methodologische eis van Merleau-Ponty als gerechtvaardigd, dat de mens op grond van zijn ervaringen gedefinieerd moet worden. Dit betekent echter niet, dat hij bij zijn wezensbeschrijving van de mens en het menselijke zonder meer kan steunen op willekeurige ervaringsevidenties.

In de fenomenologie gaat het veeleer om het blootleggen van algemene en noodzakelijke structuren der ervaring.

Het middel daartoe zien wij in het methodisch-kritisch zeven der natuurlijke evidenties. Het leidt tot de ontdekking van oerevidenties, die rechtstreeks betrekking hebben op dergelijke structuren. De analyses van de fenomenologische wijsgeer onderscheiden zich van empirische of artistieke beschrijvingen, doordat ze de ontdekking van evidenties beogen, waarvan het noodzakelijke karakter aangetoond kan worden. Zodoende komt de fenomenoloog ertoe de meest algemene trekken van de existentie en van het samenspel der existenties op verschillende niveaus en gebieden te schetsen.

- Fenomenologie, zoals wij haar zien, is wijsheid aangaande de menselijke existentie. Zij is geen strenge wetenschap, maar een strenge filosofie.

De fenomenologische wijsgeer heft alle natuurlijke evidenties op, ook die aangaande het vanzelfsprekende voorhanden-zijn der wereld. Doordat hij dit naïeve geloof in de wereld in een filosofisch inzicht wil veranderen, is hij tevens verplicht haar te duiden.

De fenomenologische wijsgeer stelt de vraag naar de zin van de wereld en naar de zin van het zijn in de wereld. Aangezien hij reeds door het stellen van deze vraag over de universele horizon der wereld heen uitdenkt, is hij onder alle filosofen het minst gevangen in deze horizon. Het bekende woord van Ludwig Binswanger: 'In der Welt - über die Welt hinaus' is typerend voor zijn geestelijke houding. Zo komt het, dat de fenomenologische wijsbegeerte als vanzelf *kan* uitmonden in een metafysica.



### III. OP DE GRENS VAN WIJSGERIGE EN EMPIRISCHE MENS KUNDE

#### BIJDRAGE VAN DE FENOMENOLOGIE TOT DE EMPIRISCHE MENS KUNDE

Uit het voorafgaande is reeds enigermate gebleken, waarin naar onze overtuiging de bijdrage van de fenomenologische wijsgeer tot de empirische menskunde kan bestaan. De fenomenoloog gaat uit van de gedachte, dat de menselijke ervaring een zinvolle structuur vertoont. Hij zal trachten in de veelvoud en veelvormigheid der belevingen deze structuur bloot te leggen en te beschrijven. Hij beschikt hiervoor over een eigen analytisch-explicerende methode, die essentieel verschilt van de wetenschappelijke inductie. Hij bezit ook in de dialectiek een middel om de algemeen geldigheid en noodzakelijkheid van zijn wezensbeschrijvingen aan te tonen. Door een grondstructuur van de menselijke ervaring te onthullen, levert hij het geraamte voor het empirisch onderzoek.

Hij draagt tot het 'Selbstverstandnis' ervan bij. De fenomenologische wijsgeer kan - zij het in algemene termen - zeggen in welke dimensie van begrijpelijkheid de verschijnselen thuishoren. Daarom kan hij een geschikt gesprekspartner zijn voor de beoefenaars van de empirische menskunde: voor de historicus, de cultuurhistoricus, de godsdiensthistoricus, de antropoloog, de socioloog, de psycholoog en de psychiater. Niet *ondanks* maar *op grond van* zijn onafhankelijkheid als denker, kan hij uitdiepend, oriënterend en interpreterend optreden.

Hij volgt daarbij een beginsel, dat een negatief en een positief aspect vertoont. Negatief kan het geformuleerd worden als volgt. De fenomenologische wijsgeer zal niet pogen steunende op de resultaten der wetenschappelijke inductie de mens en de wereld te verklaren, want de mens en zijn wereld zijn in alle wetenschappelijke theorieën impliciete voorondersteld. Daar staat het positief beginsel tegenover. De fenomenologische wijsgeer zal ernaar streven om *uitgaande van het mens-zijn-in-de-wereld alle menselijke bestaansvormen - ook de wetenschapsbeoefenende bestaansvorm - filosofisch te duiden.*

Hierdoor verschilt de houding van de fenomenoloog aanmerkelijk van die der vertegenwoordigers van de meeste andere filosofische stromingen.

## BIJDRAGE VAN DE EMPIRISCHE MENSCHENLEER TOT DE FENOMENOLOGIE

Daarmee is echter nog niet alles gezegd. De fenomenoloog, zo hebben wij vastgesteld, kan dankzij zijn fenomenologische methoden een geraamte leveren aan de empiricus, die weten wil, waarop zijn feiten doelen. Wanneer wij echter de werken bestuderen van vooraanstaande fenomenologen, dan hebben wij allerminst de indruk, dat ze geraamten beschrijven. Zij voeren veeleer levende groepen en typen ten tonele alsmede theoretische, praktische, ethische en artistieke werkelijkheden, door mensen in bepaalde situaties tot stand gebracht. Wanneer de fenomenoloog zich inderdaad zou beperken tot het blootleggen van oerevidente ervaringsstructuren, dan zou het resultaat een uiterst abstracte wijsbegeerte zijn, die nauwelijks voor een wijsgerige antropologie zou kunnen doorgaan. In feite kan men geen van de grote fenomenologen dit verwijt maken. Voor Scheler, Merleau-Ponty, Buytendijk, Plessner, Ricoeur is dit zonder meer duidelijk. Nemen wij het geval van de relatief abstracte denker Husserl. In zijn bekende Weense lezing vergelijkt Husserl o.a. het geestelijke ethos van Europa met dat van Indië. Men vraagt zich af hoe iets dergelijks mogelijk is, wanneer fenomenologie *niets anders* is dan het ontvouwen van de fundamentele structuren der intentionaliteit. Hoe weet de wijsgeer Husserl überhaupt, dat er zoiets bestaat als een oud-Indische cultuur? Met welk recht introduceert hij, de streng-methodische filosoof, een dergelijke notie in zijn wijsgerige discursus? Terwijl het toch anderzijds duidelijk is, dat deze en andere historische beschouwingen aan de lezing van Husserl karakter en leven geven.

Eén ding is zeker: Husserl ontleent het begrip 'oud-Indische cultuur' aan de wetenschap der geschiedenis; en hij doet dit zonder de minste aarzeling. Zonder bedenken maakt hij gebruik van vaststaande gegevens der empirie. Aangezien Husserl erom bekend staat in methodologische vragen gewetensvol, ja bijna scrupuleus te zijn, moet er een reden zijn voor deze schijnbare zorgeloosheid. De reden is ook gemakkelijk aanwijsbaar. Husserl maakt dankbaar gebruik van de resultaten van het empirisch onderzoek, nadat hij het wezen van de empirie filosofisch doorlicht heeft. De historische data zijn voor hem geen laatste gegevens, zoals Sartre polemisch zou kunnen opmerken; ze zijn de noëmata van bepaalde noëtische prestaties die Husserl in een ander verband heeft geanalyseerd. Zij vormen voor Husserl geen uitgangspunt, geen basis, geen vooronderstelling; wel echter dienen ze tot nuancering, verrijking en verduidelijking van zijn betoog.

Dit laatste is nu - ook van filosofisch standpunt - niet onbelangrijk. Het oerevident inzicht in de structuren der ervaring zou voor de wijsgeer steriel blijven, indien hij het niet zou kunnen toepassen op de gegevens van de geschiedenis, de sociologie, de antropologie, ook al zijn deze gegevens niet oerevident. - Men kan natuurlijk opwerpen, dat hieraan een gevaar verbonden is. Het is denkbaar, dat het empirische gegeven, waarop de wijsgeer zijn beginselen toepast, ten gevolge van latere onderzoekingen als onvolledig en onzeker bestempeld moet worden. Het zij ons vergund deze objectie niet al te ernstig te nemen. In feite hebben alle grote denkers van Aristoteles tot Bergson dit risico aanvaard. Ons weten aangaande de onvolledigheid van de psychologische inzichten van Aristoteles en van de biologische kennis van Bergson doet dan ook geen afbreuk aan onze achting voor hun wijsgerige prestatie. De filosoof is ongetwijfeld gerechtigd zijn beginselen toe te passen op die resultaten van empirisch onderzoek, die hij in zijn tijd als vaststaand kan en moet beschouwen.

Het inzicht in de oerevidente structuren der ervaring is dus voor de fenomenologische wijsgeer een *uitgangspunt*. Het is nochtans duidelijk, dat de wijsgeer, wanneer hij zich mengt in het gesprek der waarheidzoekers, zich tot de empirici van zijn tijd zal moeten wenden. En men zou de wetten van de dialectiek miskennen, indien men meende, dat de filosoof van dit gesprek niet de weerslag ondervindt. Het kan niet anders of hij zal zich in deze dialoog van zijn uitgangspunt verwijderen. Dan pas zal blijken of zijn fundamentele inzichten vruchtbaar zijn; dan pas wordt de bruikbaarheid van zijn beginselen getoetst; dan pas kan een wijsgerige antropologie geconcipieerd worden, die een spiegel is, waarin levende mensen en groepen van mensen zichzelf herkennen.

Welke conclusie moeten wij hieruit trekken?

Een eerste conclusie is zeer eenvoudig. De wijsgeer kan niet van de resultaten der ervaringswetenschappen gebruik maken en tevens de wetenschappelijke empirie bespotten. Sartre b.v. die - o.a. in zijn Baudelaire-studie - een beroep doet op de objectieve data der literatuurgeschiedenis, heeft niet het recht te polemiseren tegen 'la pensée objectieve'. Hij zou veeleer ruitelijk moeten erkennen, dat hij ruimschoots gebruik maakt van de gegevens der 'tweede objectiviteit'.

## EEN EXISTENTIE-FILOSOFISCHE OBJECTIE

Dit 'argumentum ad hominem' - dat gemakkelijk ook op andere anti-sciëntistische auteurs toegepast zou kunnen worden - mist, zoals al dergelijke argumenten, de nodige filosofische draagwijdte. Het werkt niet verhelderend in wijsgerig opzicht. Het lijkt ons daarom nodig de verdergaande consequenties van onze zienswijze na te gaan te meer daar deze bloot staat aan principiële kritiek. Radicale existentiële filosofen zullen niet nalaten de volgende objectie te maken.

'Het feit qua feit is niet inzichtelijk. Het zegt ons niets aangaande de existentiële doelstelling van een persoon of van een groep. De vrijheids-beoefening van de mens gaat *achter* het feit schuil, maar zij verschijnt niet *in* het feit. Dit hebt U zelf toegegeven. Dan zoudt U echter ook moeten erkennen, dat de mens nooit in de taal der feiten beschreven kan worden. De reden hiervoor is zeer eenvoudig: de mens is geen ding, geen object. De empiricus kan met betrekking tot de mens niets bepaalds prediceren, want de mens heeft alle 'gegevens' reeds getranscendeerd terwijl ze vastgesteld worden. Dit houdt verband met zijn vrije existentie. Vrijheid is essentieel transcendentie van al het feitelijke, observeerbare constateerbare. Een wijsgeer, die beroep doet op de gegevens der empirische menskunde, loochent derhalve op impliciete wijze de menselijke vrijheid.'

'Dit is niet alleen van toepassing op de mens zelf', zal onze objectant nog opmerken, 'maar evengoed op het menselijke, op de werken, de Umwelt, de situatie van de mens. Ook de situatie is niets zonder de vrije intentie van de mens. Denken wij b.v. aan de typische situatie die ontstaat doordat ik een hindernis ontmoet. Veronderstellen we, dat een rotsblok dwars over mijn weg ligt. De steenmassa op zichzelf beschouwd is wat ze is. Zij ontvangt de betekenis 'hindernis' slechts door mijn intentie de weg te passeren. Daardoor ontstaat pas de situatie 'weg door hindernis versperd'.

Ook de Umwelt is een realisatie van de vrije menselijke praxis. Het is niet waar, wat o.a. Hyppolite Taine met zoveel hardnekkigheid heeft verdedigd, dat iedere Umwelt het product is van een samenspel van omstandigheden. Op Franse bodem had een totaal andere cultuur kunnen ontstaan, indien de intenties van zijn bewoners anders georiënteerd waren geweest. De empiricus veronderstelt bij zijn beschrijvingen eveneens - stilzwijgend dan wel uitdrukkelijk - de werking van determinerende factoren, die hij b.v. 'milieu', 'ras', 'historisch ogenblik', 'sociale structuur', 'neurotiserende situatie' noemt. Hij maakt op zijn minst gebruik van een deterministische werkhypothese. Hij beschouwt - al was het

provisorisch - de mens als zijnde het resultaat van endocrine afscheidingen, driftmechanismen of economische processen. Dit impliciete determinisme is onverenigbaar met een filosofie, die de vrijheid van de menselijke existentie erkent. De wijsgeer - en met name de fenomenologische wijsgeer - zal zich derhalve principieel volledig moeten distantiëren van iedere vorm van empirische menskunde'.

## HET EINDIGHEIDS ASPECT VAN DE MENSELIJKE VRIJHEIDS BEOEFENING

Met deze existentie-filosofische opwerping zijn wij tot de problematiek van de 'Umwelt' en van de 'situatie' teruggekeerd. Wij hebben reeds eerder in verband daarmee enige kritische gedachten ontwikkeld. Het resultaat van onze beschouwingen was toen overwegend negatief. Wij hebben twee dingen vastgesteld: dat er voor een creatieve vrijheid geen situatie bestaat en dat de menselijke vrijheid niet - in deze absolute zin - creatief is. De menselijke vrijheid is eindig. Dit komt negatief tot uiting in haar gemis aan absolute creativiteit, en positief in haar aangewezen-zijn op anderen. Het is derhalve even onjuist te zeggen, dat de mens de situatie in het aanzijn roept als te beweren, dat hij door haar gedetermineerd wordt. Dit laatste zou inderdaad neerkomen op een ontkenning van de menselijke vrijheid.

Wij kunnen deze onze kritiek op constructieve wijze aanvullen. Wij weten nu, dat dit aangewezen-zijn in de dynamische ontplooiing der menselijke existentie een dialectische gestalte aanneemt. Het is vergelijkbaar met een dialoog, waarbij vrager en ondervraagde voor elkaar voortdurend in een ander licht komen te staan. Dit geldt evengoed met betrekking tot de theorie als tot de praxis van de mens. - Het ligt nu voor de hand *het dialectische beginsel op de verhouding van de mens tot zijn situatie toe te passen.*

Laten wij dit aan de hand van een concrete analyse beproeven. Nemen wij het geval van de Heilige Bruno die zich in het jaar 1084 in een woeste streek van de Franse Alpen als kluizenaar gaat vestigen. Het woord 'milieu' schijnt bij uitstek van toepassing te zijn op dit onherbergzaam bergmassief, dat tot dit moment uitsluitend in termen ontleend aan de fysische aardrijkskunde beschreven kon worden. Daardoor echter, dat de Heilige Bruno een plaats zoekt, waar hij en zijn gezellen zich ongestoord aan vrome beschouwingen kunnen wijden, houdt het milieu op milieu te zijn. De Heilige Bruno stelt aan de bergen en dalen, de bomen en rivieren een bepaalde vraag: 'Waar zou ik me als kluizenaar kunnen vestigen?' De bergen en dalen antwoorden hierop, zij het op een sprakeloze wijze. Zij antwoorden door wat ze zijn. Er is een dialectiek begonnen, waarin de dingen in

negatief en positief opzicht betrokken worden. Ze verhouden zich als medestrevers of tegenstrevers ten opzichte van een bepaalde menselijke intentie. Ze zijn 'nuttig', 'geschikt', 'veilig' of 'schadelijk', 'ongeschikt', 'gevaarlijk'. Daardoor nu, dat de dingen zich als het ware rond een intentie groeperen, ontstaat een situatie.

Wat heeft dan het woord 'milieu' voor een betekenis? Wij geloven, dat het een onmisbare uitdrukking is. Het betekent, dat de mens zijn vraag aan iets stelt; dat hij zijn gesprek met *iemand* voert; negatief uitgedrukt: dat hij de situatie niet uit het niets tevoorschijn tovert. Het milieu-begrip duidt m.a.w. een grens van de menselijke vrijheid aan; het zegt ons, dat deze vrijheid aangewezen is op andere zijnden, die ze produceren kan, verheffen, veredelen, maar niet creëren in de absolute zin. Daaruit blijkt ook, dat hetgeen als milieu wordt aangeduid, niet volledig zinledig kan zijn.

Dit is echter nog niet alles.

Verplaatsen wij ons nogmaals in het jaar 1084 en in de Franse Alpen. Veronderstellen we, dat de Heilige Bruno en zijn gezellen een plaats gevonden hebben waar zij zich kunnen vestigen. Hun eerste vraag is daarmee beantwoord. Het landschap van het Chartreuse-massief is voor hen weer milieu geworden, d.w.z. omgevende werkelijkheid zonder expliciete zin. Dit duurt echter niet lang. Het eerste antwoord heeft zijn terugslag gehad op de vrager. Uit een man die een plaats voor een nederzetting heeft gezocht, wordt een man die uitziert naar bouw materiaal. Uit het antwoord op vraag één bloeit vraag twee op: 'Waar halen wij hout voor onze hutten vandaan?' En daardoor verandert de tot milieu geworden situatie I in situatie II. Het landschap van het Chartreuse-massief is niet langer hetzelfde landschap; het is niet meer een vredig dal, geschikt voor een kluzenaarsleven; het is nu een 'houtrijk' of 'houtarm' landschap; het bevat 'bruikbaar' dan wel 'onbruikbaar' hout, timmerhout of brandhout. - Zo zouden wij de dialectische gang der geschiedenis van deze groep van mensen kunnen reconstrueren van het jaar 1084 tot op onze dagen, waar een voorname intentie der zonen van de Heilige Bruno hierin bestaat, zich lastige toeristen van het lijf te houden, een intentie die uiteraard weer een volledig nieuwe situatie in het leven roept. Een dergelijke reconstructie zou onze reeds herhaaldelijk geuite overtuiging slechts bevestigen. De mogelijkheid om 'in vrijheid van zinontwerp tot zinontwerp voort te schrijden' (Buytendijk) berust niet op een absolute scheppende macht, maar op een productieve dialectiek, die typerend is voor een eindige existentie.



De wetenschapstheoretische vraag, die in dit verband gesteld moet worden, is de volgende: *hoe kan een dergelijke concrete dialectiek beschreven worden?*

Onze eigen analyses bevatten dienaangaande een vingerwijzing. In de dialectische communicatie van de mens met dingen en personen moeten typische fasen en etappen ontdekt worden. Verder moeten voor iedere fase die werkelijkheden aangeduid worden, waarop de mens of de groep van mensen is aangewezen. M.a.w. de partners van zijn dialoog moeten ontdekt, geïdentificeerd en gekarakteriseerd worden: de personen, de dingen, de toestanden, de verhoudingen, die voor de daadwerkelijke beoefening van zijn vrijheid onmisbaar zijn. M.a.w. *de grenzen van zijn vrijheid moeten worden aangeduid*; en dit kan zeer wel door middel van de empirie gebeuren.

Een dergelijk aftasten en afbakenen van de grenzen van een concrete vrijheidsbeoefening houdt geen loochening - ook geen impliciete loochening - van de vrijheid in. De vrijheid is steeds voorondersteld, ook al kan ze in de taal van de empirie niet *als zodanig* beschreven worden. Er wordt wel degelijk iets aangaande deze eindige vrijheid gezegd; er wordt gezegd wat ze *niet is*. - De empiricus lijkt zodoende op een kunstenaar, die een houtsnede vervaardigt. Schijnbaar doet deze graficus niets anders dan delen van de houten plaat wegsnijden. Maar juist daardoor verschijnt iets op de plaat: een figuur. De figuur is dat stuk oppervlak, dat de kunstenaar met zijn beitel niet aanraakt. Op analoge wijze kan men zeggen, dat de menselijke vrijheid datgene is, waar de empirische menskundige niets over zegt, wat hem echter altijd voor de geest staat en waaraan hij een concrete omlijning geeft door haar begrenzing vast te stellen.

Wat hier geconstateerd werd met betrekking tot de situatie, geldt evenzeer voor het lichamelijke en psychische Ik van de mens. Beter gezegd: de dialoog met de situatie sluit ook steeds een dialoog in met het eigen lichamenlijk-psychisch Ik. Een kind b.v., dat schrijven leert, stelt bepaalde vragen aan papier en potlood; maar het stelt daardoor ook vragen aan de eigen motoriek ('Hoe moet ik dat ding vastpakken?') en aan zijn geheugen ('Hoe was het ook weer?'). Heeft het leerproces een zeker stadium bereikt, dan is het kind veranderd. De vraag hoe het potlood moet vastpakken, is geen vraag meer; maar wel is een dialoog gaande met weerbarstige spieren, om een gelijkmatige schrijfbeweging tot stand te brengen. - Dit hele ontwikkelingsproces laat zich niet anders beschrijven dan in de vorm van dwarsdoorsneden, 'fasen' genaamd. Dit is niet misleidend zolang de empiricus het feit indachtig blijft, dat *'de fase' een methodische idee* van hem is. - Ook de objectiveringen zijn niet schadelijk, wanneer de psycholoog weet, dat ze methodische hulpmiddelen zijn. Hij mag in casu niet vergeten, dat 'de'

spieren, 'de' motoriek, 'het' geheugen eveneens het kind zijn. Ze zijn het kind, voor zover het al lerende met zichzelf worstelt. Zij duiden een grens van zijn vrijheid aan, die in hemzelf ligt.

Op sociologisch gebied liggen de verhoudingen analoog. Wanneer een socioloog, terwijl hij in een volksbuurt wandelt, meent, de toekomstige sociale status van de aldaar spelende kinderen te kunnen voorspellen met een bepaalde graad van zekerheid, dan sluit dit geen determinisme a la Taine in. De socioloog heeft slechts de pretentie de sociale voorwaarden voor de vrijheidsbeoefening van menselijke groepen met een grote waarschijnlijkheid te bepalen. Dit sluit de principiële mogelijkheid niet uit, dat een Corsicaanse advocatenzoon dictator en een Amerikaanse krantenventer multimiljonair wordt. De socioloog beperkt zich tot het vaststellen van de hindernissen, die aan een dergelijke sensationele verandering van status in de weg staan. 'La sociologie est la Science de la liberté humaine et de toutes les obstacles que celle-ci rencontre et dépasse partiellement', beklemtoont George Gurwitsch; 'Les autres Sciences humaines (qu'elles s'appellent économie, droit, Sciences des moeurs, anthropologie, géographie humaine, démographie etc.) ne se distinguent de la sociologie que par la limitation de la direction de l'effort et la sélection de l'obstacle à dépasser. La réalité que toutes ces Sciences étudient est la même: la condition humaine, éclairée sous un éclairage particulier par une méthode spécifique'.

Laten wij uit het voorgaande enige *conclusies* trekken.

1. *De werkelijkheid van de menselijke vrijheid kan door empirische methoden weerlegd noch bewezen worden, want ze ligt aan alle menselijke activiteiten ten grondslag*, ook aan de beoefening der wetenschap. De vrijheid van de onderzoeker is oorevident; de geldigheid van deze oorevidentie is steeds stilzwijgend voorondersteld.
2. *De empirische menskunde*, ook al werkt ze met exacte, statistische methoden, *impliceert geen deterministische filosofie*.
3. De menselijke vrijheid is in alle menswetenschappen voorondersteld. Zij maakt de desbetreffende wetenschappelijke discursus pas mogelijk; zij kan derhalve geen term vormen van deze discursus. M.a.w. de vrijheid is niet een 'factor' in empirische zin.
4. *De empirische menskunde is een complex van wetenschappen, die alle het eindigheidsaspect der menselijke existentie belichten*. Zij bepalen de grenzen van en de voorwaarden voor de concrete menselijke vrijheidsbeoefening. Zodoende zeggen ze ons - zij het op onrechtstreekse wijze - waarin de vrijheid van individuen en groepen in concreto bestaat.

## HET 'TERUGBETROKKEN'-ZIJN VAN DE MENSKUNDE OP ZICHZELF

Wij zijn nu voldoende voorbereid om op een bijzonder netelig vraagstuk in te gaan: dat aangaande het betrokken-zijn van de menskunde op zichzelf. Het feit van dit op-zich-zelf-betrokken-zijn kan niet geloofwaardig worden. Dit menen wij aan de hand van een drietal voorbeelden aan te kunnen tonen.

De archaische mensheid leefde, zoals we weten, in een 'periodieke tijd'. In de geest van de primitieven herhaalden zich de grote gebeurtenissen van de oertijd. Zij herhalen zich met de ritmische wisseling van dagen en nachten, van jaargetijden, van generaties. Deze opvatting van de tijd kon zich echter niet handhaven. Op een bepaalde plaats en tijd begonnen volkeren en menselijke groepen historisch te denken. Dit had tot gevolg, dat de tijd voor hen niet meer een cirkel was, maar een rechte lijn; dat het historisch gebeuren geen herhaling was, maar het doorlopen van een weg; en een weg, zo nam men aan, leidde tot een doel. Aangezien de mensen nu niet meer geloven, dat dezelfde gebeurtenissen steeds terugkeren, beginnen ze het verloop ervan in schriftvorm op te tekenen. Kortom de mensheid is begonnen actief aan geschiedenis te doen. Dit heeft uiteraard de gang der historie beïnvloed. Het weten van menselijke groepen omtrent hun eigen - werkelijk of vermeend - verleden en hun - werkelijke of vermeende - kennis van het doel der geschiedenis, heeft de grootste historische omwentelingen tot gevolg gehad. *M.a.w. de kennis der geschiedenis heeft geschiedenis gemaakt.*

Analoge vaststellingen gelden voor andere menswetenschappen. De archaische mensheid leefde in de overtuiging, dat de structuur van de maatschappij de uitdrukking was van de kosmische orde. Cultuur en natuur waren voor haar een. Naarmate deze archaische mentaliteit teloorging, begon men de onveranderlijke kosmos te onderscheiden van de veranderlijke samenleving. De wetten van de samenleving vormden nu een object op zichzelf. Door ze te bestuderen, begon de mensheid aan sociologie - in de brede zin van dit woord-te doen. Het besef echter van de perfectibiliteit der menselijke maatschappij oefent een bepaalde invloed uit op de gang der geschiedenis. Immers de mensheid, die zich van de onvolmaaktheid van haar samenleving bewust is, neemt haar sociaal lot op een totaal andere wijze in handen. *M.a.w. sociologische ideeën hebben de sociale ontwikkeling mede bepaald.*

Denken wij tenslotte aan de psychologie. Het is een bekend feit, dat de moderne mensheid 'gepsychologiseerd' is. Wat betekent dit? Het betekent

blijkbaar, dat deze mensheid zich bewust is van het bestaan van psychische wetmatigheden. Laten wij dit aan de hand van een bekend verschijnsel illustreren. Terwijl men in de Middeleeuwen onvoldoende onderscheid maakte tussen niet - kunnen-geloven en niet-willen-geloven, leeft dit verschil tegenwoordig in het bewustzijn van de moderne westerse mens. Vandaar, dat religieuze verdraagzaamheid tegenwoordig gemakkelijker bereikt kan worden dan in de Middeleeuwen; het gedrag der mensen is in dit opzicht gewijzigd. *M.a.w. een zekere kennis der psychologie heeft het object der psychologie veranderd.*

De vraag is nu, *hoe men in wetenschapstheoretisch opzicht deze stand van zaken moet beoordelen.*

Hoe kan de wetenschapsbeoefenaar als subject zichzelf bestuderen als object?

Hebben wij niet zelf erkend, dat wij slechts daar feiten kunnen vaststellen, waar wij *tegenover* het geheel staan waarin feiten onderscheiden kunnen worden? Hebben wij niet zelf een zekere 'objectiteit' als voorwaarde voor het vellen van 'Tatsachenurteile' beschouwd? Waar blijft de innerlijke afstand, die wij nodig hebben geacht voor het verwezenlijken van de 'tweede objectiviteit'?

Ons antwoord op deze bezwaren bestaat in een *negatio suppositi*. De bekende slogans, waarnaar het kennende subject niet tevens het gekende object kan zijn, of het oog zichzelf niet kan zien, beantwoorden geenszins aan de fenomenologie van het wetenschappelijke leven. Zodra wij aan de situatie van de ontmoeting of aan de dialoog als de grondsituatie van het menskundig onderzoek terugdenken, treden belangrijke bijzonderheden naar voren. Dan wordt duidelijk, dat de betrokkenheid van de empirische menskunde op zichzelf *toto caelo* verschilt van een 'reflectie' in de zin van de speculatieve filosofie. Laten wij de onderscheidende kenmerken bondig samenvatten.

1. De mens stelt een vraag aan zichzelf, maar niet aan zichzelf als totale existentie; hij ondervraagt zichzelf in een bepaald opzicht, b.v. in historisch, sociologisch, psychologisch opzicht.
2. De mens stelt een vraag aan zichzelf, maar niet aan zichzelf zoals hij is, maar aan zichzelf zoals hij was. Immers door het stellen van de wetenschappelijke vraag is zijn existentie in een nieuwe fase getreden en zijn alle voorafgaande fasen tot verleden fasen geworden.
3. De mens stelt de vraag aan zichzelf niet als een a-kosmische, onhistorische, niet-sociale geest. De vraag: 'Hoe komt het, dat ik was die

ik was' sluit andere personen, dingen, toestanden, sociale verhoudingen in.

De vragende mens is dus niet zonder meer identiek met de ondervraagde. Er heerst tussen beiden een zekere afstand, een zekere - zij het beperkte - 'objectiviteit', een 'objectiviteit' die volstaat om de grondsituatie van een echte ontmoeting of van een echte dialoog in het leven te roepen. Alle waarborgen zijn dan aanwezig, die de 'tweede objectiviteit' vereist.

Laten wij dit aan de hand van een analyse toelichten. Een socioloog, die het sociale conflict beschrijft, weet uiteraard reeds, wat een conflict is. Hij steunt in deze op een voorwetenschappelijke intuïtie, ook al doet hij als socioloog nooit op expliciete wijze beroep hierop. Toch is het duidelijk, dat hij zonder deze voorwetenschappelijke ervaring niet op het idee zou zijn gekomen de problematiek van het sociale conflict te bestuderen en er op een begrijpende wijze getuigenis over af te leggen.

De evidentie aangaande het bestaan van menselijke conflicten vormt slechts de voorwetenschappelijke basis. Zij staat de socioloog toe de werkelijkheid van een formeel standpunt uit te beschouwen: dat van het conflict. De oorspronkelijke keuze van een formeel object scheidt tevens een eerste distantie tussen de vragende en de ondervraagde mens. Want de eerste heeft de keuze gedaan en de tweede moet zich daarnaar voegen.

Ten tweede spreekt de socioloog over conflicten, die op het ogenblik, waarop hij zijn onderzoek verricht, zijn conflicten niet meer zijn. Op dit ogenblik immers is hij theoretisch, niet-praktisch ingesteld; zoniet, dan is hij geen beoefenaar van wetenschap. Zelfs al zou hij ooit bij een bepaalde sociale tegenstelling persoonlijk betrokken zijn geweest, toch behoort dit feit, terwijl hij waarheid tracht te veroveren, tot een voorbije fase van zijn leven. De nieuwe, de waarheid-veroverende fase van zijn existentie, plaatst zijn vroegere, uit het conflict voortgesproten hartstochtelijke doelstellingen in een nieuwe, een wetenschappelijke context en heft ze daardoor op.

Ten derde verloopt het empirisch onderzoek niet 'bespiegeld'. Onze socioloog zal b.v. niet in een geestelijke spiegel kijken, om te achterhalen, hoe de mens er uitziet, die zich in een conflictsituatie bevindt. De conflictsituatie laat zich niet beschrijven zonder rekening te houden met sociale, economische, etnische, juridische relaties, politieke, culturele, godsdienstige toestanden, met aardrijkskundige, demografische, technische gegevens. Ook in dit geval zal men

moeten zeggen, dat het conflict van de vrije, individuele existentie omlijnd en geconcretiseerd kan worden door empirisch te bepalen, wat in dit conflict de vrije individuele existentie *niet* is. Het dynamisme van de vrije existentie wordt daarbij door de empiricus zonder meer voorondersteld.

Het probleem van de objectiviteit, zoals het door positivisten en behavioristen gesteld werd, is dus een schijnprobleem. De essentiële betrokkenheid van de menswetenschappen op zichzelf vormt geen onoverkomelijke hinderpaal voor haar beoefening in de geest der tweede objectiviteit. - Er moet hier slechts één restrictie gemaakt worden. De menskundige moet zich verzoenen met een onvermijdelijk gevolg van deze betrokkenheid op zichzelf: met het feit namelijk, dat *een menswetenschap nooit af is*. Dit is een gevolg van haar dialectische natuur. Zomin als b.v. Siegmund Freud kon voorzien, welk karakter de westerse cultuur zal aannemen, mede onder invloed van de verspreiding en popularisering der psychoanalyse, zomin kan een heden levende psycholoog of socioloog voorspellen, welk effect zijn eigen theorie zal sorteren. Zeker is alleen, dat iedere daad - en het concipiëren van een menswetenschappelijke visie is een daad - een nieuwe fase kan inluiden in de dialectische gang der geschiedenis; en dat dan ieder volgende beoefenaar van de desbetreffende menswetenschap op zijn beurt met deze fase rekening zal moeten houden.

#### RELATIEVE ALGEMEEN GELDIGHEID EN NOODZAKELIJKHEID

Indien de fenomenologische filosoof het goed recht heeft, resultaten van de wetenschappelijke ervaring in zijn beschouwingen te betrekken, dan zal dit voor zijn discours verstrekkende gevolgen hebben. Enerzijds zal zijn betoog nu rijker worden, fijner genuanceerd, beter afgestemd op de concrete werkelijkheid, dichter bij het leven staan.

Anderzijds behoeft nu de hele leer van de oerevidenties, zoals wij haar hebben ontwikkeld, een belangrijke aanvulling.

Waar is, dat de fenomenologische wijsbegeerte op de eerste plaats een systematische onthulling is van de dialectiek der existentie; zij zal primair op oerevidenties steunen, die hieraan beantwoorden. Maar daarmee kan de fenomenoloog niet volstaan. Hij zal zijn inzichten op de werkelijkheid hier en nu willen toepassen. En dit houdt in, dat hij de algemeen en noodzakelijk geldende evidenties moet aanvullen met evidenties, die een meer beperkte geldigheid bezitten.

Er bestaan, zo hebben wij betoogd, ervaringsstructuren die kenmerkend zijn voor de mens als mens. Mensen zijn echter mannen of vrouwen. De vraag, hoe deze ervaringsstructuren in het kader van een mannelijke of een vrouwelijke existentie variëren, is ook van wijsgerig standpunt gerechtvaardigd. Er bestaat tenminste sedert Platoon een filosofie der seksen. Hoe ervaart b.v. de vrouw haar lichaam, haar gericht-zijn op de andere, haar bestaan in een cultuurwereld etc. Dergelijke vragen moeten beantwoord worden uitgaande van algemeen-existentiële inzichten, terwijl men zich aan deze algemeenheid allerminst blijft vastklampen. 'Het uitgangspunt van deze studie is geweest, dat de vrouw een mens is', zo luidt de eerste zin van Buytendijk's bekend werk over de vrouw; en hij haalt met instemming het woord van Paul Häberlin aan: '... das Besondere des Menschen kann nicht erforscht werden ohne einen 'algemeinen Begriff' des Menschen überhaupt'. Buytendijk past dit methodisch beginsel metterdaad toe. Om de specifieke bestaanswijze van de vrouw te kenmerken, gaat hij over tot een analyse van de menselijke intentionaliteit. Intentionaliteit verschijnt, zo blijkt, in twee vormen: als breken van weerstanden en als samen-zijn. Uitgaande van deze twee varianten der intentionaliteit bouwt Buytendijk een fenomenologie van de mannelijke en de vrouwelijke bestaanswijze op. Geen fenomenologische wijsgeer zal ontkennen, dat aan deze analyses filosofische betekenis toekomt. Toch formuleert Buytendijk geen volstrekt 'apriori'. Er is hier sprake van algemeenheid en noodzakelijkheid, die typerend zijn voor de mannelijke respectievelijk vrouwelijke existentie.

Een tweede voorbeeld zouden wij aan onze eigen analyses willen ontleen. Het is kenmerkend voor de menselijke bestaanswijze, dat de zijnden als onderling verbonden worden opgevat. Het geheel van alle zinvolle verbanden roept, zoals wij reeds weten, het fenomeen der wereld op. Maar binnen het kader van deze oerevidentie kan men een verdere differentiatie aanbrenge. De onderlinge samenhang van de zijnden, die steeds en noodzakelijkerwijze verondersteld wordt, kan als een *magische* band gezien worden; deze zienswijze is typerend voor de mythische wereldopvatting der archaische culturen. Het kan ook zijn, dat men uitsluitend *oorzakelijke* relaties als werkelijk erkent; dit zou aan een postulaat der wetenschappelijke Aufklärung - of van een van haar fasen - beantwoorden. Het ontwerpen van een dergelijke typologie der wereldbeschouwingen is niet mogelijk zonder gegevens, ontleend aan de positieve antropologie, de geschiedenis, de cultuurgeschiedenis. Dergelijke empirische gegevens stellen de filosoof echter in staat een algemene en vrij abstracte oerevidentie met een rijkere inhoud te begiftigen.

Met deze twee korte analyses moeten wij hier volstaan. Er zal voldoende duidelijk uit zijn geworden, dat er voor de wijsgeer - en met name voor de wijsgerige antropoloog - ook *relatieve algemeenheid en relatieve noodzakelijkheid vol betekenis kan zijn*.

Dit inzicht wordt o.a. door Mikel Dufrenne scherp geformuleerd, wanneer hij beklemtoont: 'Certains *a priori* sont en somme plus universels que d'autres'. De relativiteit van deze universaliteit doet geen afbreuk aan haar filosofische digniteit, zolang ze betrokken blijft op iets irrelatiefs. Dit laatste wordt, wij herhalen het, in de oerevidente inzichten gevonden, zoals ze uit de existentie zelf voortvloeien. De fenomenoloog kan, zoals o.a. blijkt bij Scheler en Merleau-Ponty, zijn betoog door middel van empirische gegevens 'stofferen', zonder daardoor toe te geven aan het empirisme. De filosoof kan deze weg bewandelen zonder zich aan het verwijt van dubbelzinnigheid bloot te stellen - zo lang als hij weet wat hij doet.

## DE GRENSSTROOK

Wij hebben in het voorafgaande een grens afgebakend tussen de ervaringswetenschappelijke en de wijsgerig-metafysische vorm van objectiviteit. Bij deze naar een contrast strevende beschouwingwijze waren wij er op uit het wezen van bepaalde denkhoudingen zo zuiver mogelijk te beschrijven. De zo gekarakteriseerde verschillen zijn inderdaad essentieel. Dit houdt echter geenszins in, dat de wijsgeer en de beoefenaar van een menswetenschap in concreto door een scherpe grens van elkaar gescheiden zijn. Het begrip der relatieve algemeenheid, dat wij hebben geïntroduceerd, bevat dienaangaande reeds een vingerwijzing.

Dit is echter niet alles. Wij hebben er ons reeds van overtuigd, dat de beoefenaar van een menswetenschap genoodzaakt is de door hem gevonden feiten te interpreteren. Deze interpretatie, zo hebben wij vastgesteld, zal uiteindelijk een boven-empirisch niveau moeten bereiken. Hiervoor is in ieder geval een hermeneutische horizon vereist. Dit houdt in, dat de empiricus ófwel gebruik zal maken van een hem bekende filosofische visie, ófwel zelf tot een filosofische interpretatie van zijn bevindingen zal overgaan. Zijn filosofische of ook-filosofische duiding kan bescheiden en voorzichtig zijn; zij kan ook de vorm aannemen van een wijsgerige meditatie, waarvoor de empirische gegevens slechts de aanleiding vormden.



Anderzijds zijn er wijsgerige onderzoekingen denkbaar, die een bepaald gebied van menselijke ervaring tot voorwerp hebben. De filosofie van de seksen, van de geschiedenis, van de taal, van het recht, van de politiek biedt hiervoor talrijke bekende voorbeelden. De filosofische inzichten hebben hier veelal een minder universele betekenis, omdat de ervaringen niet universeel zijn. Ze zijn feitelijk beperkt, en deze feitelijkheid wordt langs de weg der empirie vastgesteld. Wij hebben dan ook de wijsgeer het recht toegekend, gebruik te maken van die empirische gegevens die hij met kennis van zaken als betrouwbaar kan beschouwen.

Wanneer men met deze omstandigheden rekening houdt, dan wordt het duidelijk, dat menskunde ook in de twee volgende vormen beoefend kan worden: ten eerste in de vorm van het empirisch onderzoek waarvan de filosofische portée expliciet tot uitdrukking wordt gebracht; ten tweede in die van het filosofisch onderzoek dat empirisch 'gestoffeerd' is. Het kan dan in concreto gebeuren, dat het verschil tussen deze beide typen van menskundige verhandelingen gering is. In feite gaat het daarbij om grensgevallen; maar deze behoren geenszins tot de zeldzaamheden. Ook mag hun betekenis niet onderschat worden. Niet ontkend kan worden dat bepaalde publicaties op het gebied der positieve menswetenschappen waardevolle inzichten bevatten voor de wijsgerige antropoloog. Anderzijds lijdt het geen twijfel, dat filosofische werken rechtstreeks bevruchtend hebben gewerkt op het ervaringswetenschappelijke denken.

Er kan derhalve niet van een grens gesproken worden tussen wijsbegeerte en empirische menskunde. Wij komen dicht bij de waarheid, wanneer wij van een *grensstrook* gewagen. Dit betekent, dat er enerzijds beoefenaars zijn van empirische wetenschappen, die bij het doordenken van hun ervaringen met de mens tot inzichten zijn gekomen, die in filosofisch opzicht belangrijk zijn; dat er anderzijds wijsgeren bestaan, die de concrete existentie van de mens op een wijze hebben belicht, die voor de empirische onderzoeker verhelderend heeft gewerkt. Er heeft op dit gebied een ontmoeting plaats gehad - tegen de voorspellingen van Comte in - van de filosoof-metafysicus en de man van de positieve research-werkzaamheden.

Vele vooraanstaande geleerden worden, zodra de 'grensstrook' in hun gezichtskring komt, een beetje zenuwachtig. Zij willen gaarne weten, 'wat voor vlees zij in de kuip hebben'. 'Is wat mij hier geboden wordt, empirie dan wel filosofie?' vragen zij zich af. Misschien verliest deze vraag iets van haar betekenis, wanneer men van een hermeneutisch begrip der filosofie uitgaat. De filosoof wil

het raadsel der menselijke existentie duiden; de beoefenaar van een menswetenschap tracht een bijdrage te leveren voor deze duiding. Dat de laatste zich op een essentieel ander niveau beweegt en essentieel andere methoden gebruikt dan de eerste, doet geen afbreuk aan de gelijk gerichtheid van hun intenties. Indien beide methoden onafhankelijk van elkaar bestaan, wat belet dan een denker ze beide te gebruiken? Indien een filosoof de prestaties van de mens als beoefenaar der wetenschap doorlicht heeft, waarom zou hij dan van deze prestaties geen gebruik maken? Kortom de uiterlijke gelijkenis, die tussen de wijsgerig verdiepte empirische uiteenzetting en de empirisch gedocumenteerde wijsgerige verhandeling kan bestaan, heeft op zichzelf beschouwd, niets verontrustends.

Er kan geen *principieel* bezwaar gemaakt worden tegen het nauwe samengaan van wijsgerige en positieve antropologie. Dit sluit de mogelijkheid niet uit, dat het leven in de 'grensstrook' in feite verbonden is met bepaalde gevaren. Het zou zelfs kunnen zijn, dat een onvolmaakt inzicht in het wezen der fenomenologische wijsbegeerte deze risico's vergroot. De vraag of dit werkelijk het geval is, willen wij dan ook uitdrukkelijk stellen.

#### IV. DWAALWEGEN VAN DE FENOMENOLOGIE GEMIS AAN WAARHEIDSETHOS

Waarin bestaan de gevaren, die de geleerde bedreigen, zodra hij zich in het grensgebied van empirie en filosofie, van positieve en wijsgerige menskunde begeeft? Wij zouden deze geleerde willen vergelijken met een kapitein van de grote vaart, die midden in de oceaan, duizenden mijlen van beide kusten verwijderd, met zijn schip de juiste koers moet houden. In vergelijking met hem heeft de kustvaarder het gemakkelijk. Hij kent de lichtbakens van de ene kust. Met behulp van deze vaste oriënteringspunten kan hij zonder aarzeling zijn koers bepalen. De oceaanvaarder echter heeft de lichten van de éne kust reeds lang uit het oog verloren, terwijl hij die van de andere nog niet ziet. Hij bevindt zich in zekere zin in een 'no man's land'. En hier kan het gebeuren, dat een eigenaardige illusie hem overvalt. Nadat hij vele dagen geen contact meer gehad heeft met de kust verbeeldt hij zich, dat er geen lichtbakens bestaan. Hij zoekt dan ook niet meer naar oriëntatiepunten. Hij meent zijn koers 'autonoom' te kunnen bepalen, voortgaande op zijn gevoelens, zijn indrukken, zijn 'intuïties'. Ja het is denkbaar, dat onze kapitein doelloos en vruchteloos rondzwalkt, zonder dat iemand uit zijn bemanning dit merkt.

Van alle beeldspraak ontdaan betekent dit het volgende. Het doel, waarnaar alle beoefenaars der theoria streven, is de waarheid. Uit het voorafgaande is verder gebleken, dat er typische wegen bestaan, waarlangs de mensen waarheid hebben veroverd. Op het gebied van de wetenschappelijke empirie bestaan in dit opzicht bepaalde regels. Deze zijn niet willekeurig verzonnen, ze zijn veeleer in de loop van vele honderden jaren bruikbaar gebleken. Het is waar, deze regels zijn geen wetten van Meden en Perzen. Ze vragen om aanpassing aan nieuwe gebieden van ervaring, en dus om vernieuwing. Iedere verandering van de spelregels der empirie moet echter empirisch verantwoord worden. In geen geval is het geoorloofd deze regels zonder meer te verwaarlozen.

Het is ook denkbaar, dat een wijsgeer anti-sciëntist is. In dit geval verwerpt hij de wetenschappelijke empirie in haar geheel.

Dit kan hij echter slechts doen op filosofische gronden. Dat wil zeggen dat zijn afwijzing van de wetenschappelijke empirie wijsgerig verantwoord moet worden.

Welnu, voor een dergelijke verantwoording gelden weer andere normen. Wij hebben ons ervan overtuigd, dat ook de wijsgeer niet 'autonoom' te werk gaat,

wanneer men daaronder verstaat: eigengerechtigd, willekeurig, soeverein. Hij, die de 'tweede objectiviteit' verwerpt, moet ex professo filosoferen; hij moet de hele wijsgerige problematiek overzien, die aan zijn verwerping inherent zou zijn; maar bij een dergelijk filosoferen bevindt men zich niet meer in het grensgebied van wijsbegeerte en empirie.

Hetgeen in werkelijkheid veelal gebeurt, is, psychologisch gesproken, veel eenvoudiger. De betrokken auteur dunkt zich verheven boven de regels der 'tweede objectiviteit'; hij vermoedt niet, dat op het niveau der 'derde objectiviteit' andere, nog strengere wetten van kracht zijn; daarom kiest hij de gemakkelijke weg van de *Begriffsdichtung*. Hij mist het nodige waarheidsethos. Immers, hij die waarheid wil veroveren, moet zich ook aan een strenge tucht onderwerpen; en omgekeerd kan men zeggen, dat hij, die voor ernst en tucht terugdeinst, niet werkelijk de waarheid zoekt; daar zoekt men zichzelf.

## FENOMENOLOGISCH IMPRESSIONISME

Waarom bestaat nu juist voor de fenomenoloog de verleiding zijn inspanningen, om zich in de 'grensstrook' te oriënteren, voortijdig te staken? Hiervoor zijn twee redenen aan te wijzen.

Ten eerste maken sommige fenomenologen niet voldoende onderscheid tussen het streven naar objectiviteit (in de tweede zin) en de objectivistische geesteshouding. Deze vergissing hebben wij in het voorafgaande opgehelderd.

Een tweede oorzaak is gelegen in een verkeerde interpretatie van de fenomenologische beginselen. De toekomstige historicus der wijsbegeerte zal vaststellen, dat uit een onvolledige en eenzijdige kennis van de fenomenologische filosofie, met name in Nederland, een typische opvatting is voortgesproten: men is onder 'fenomenologie' een wijsbegeerte gaan verstaan, waarvan de gehele tekst in de woorden 'Ik zie' is vervat. De naïveteit van de natuurlijke instelling, die Husserl trachtte op te heffen, werd juist op deze grond als de hoogste deugd van de fenomenoloog geprezen. Men vraagt zich af waartoe een fenomenologische wijsbegeerte nodig is, indien de mens in staat is al kijkende het wezen der dingen aan de dingen af te lezen. Reeds in 1927 protesteerde Martin Heidegger tegen deze kortzichtige en oppervlakkige opvatting. Juist omdat de fenomenen meestal niet gegeven zijn, is de fenomenologie nodig, stelde hij vast en trok daaruit de consequentie 'Daher fordern der *Ausgang* der Analyse ebenso wie der *Zugang* zum Phänomen und der *Durchgang* durch die herrschende Verdeckung eine eigene methodische

Sicherung. In der Idee der 'originaren' und 'intuitiven' Erfassung und Explikation der Phänomene liegt das Gegenteil der Naivität eines zufälligen 'unmittelbaren und unbedachten Schauens' .

Intussen zijn meer dan dertig jaar verlopen. De cultus van het 'onmiddellijke en onnadenkende kijken', die reeds de jonge Heidegger had afgewezen, heeft in onze dagen tot een typisch ontardings-verschijnsel geleid 'het *fenomenologisch impressionisme*'. Voortbouwend op het geloof in de natuurlijke evidenties kwam men ertoe 'fenomenologie' als een onkritisch intuïtionisme te beschouwen. Men vergat, dat de naïveteit van het kijken, die men daarbij verheerlijkte, niet echt kon zijn, want de echte naïveteit heeft geen weet van zichzelf. - Waaraan beantwoordt deze eigenaardige geestesgesteltenis? Zij doet ons denken aan een bepaalde literaire en artistieke stroming: die van de zogenaamde 'indrukskunst'. De dingen onbevangen, naïef en tevens nauwkeurig weergeven zoals ze verschijnen, dit was de artistieke leuze van impressionistische schilders, dichters en schrijvers. 'Wie ich es sehe' luidde dan ook de titel van een bundel, die de Oostenrijkse impressionist Peter Altenberg uitgaf. Het is nochtans overduidelijk, dat deze indrukskunst met wijsbegeerte noch met de wetenschap iets te maken heeft.

#### SUGGESTIE ALS 'FENOMENOLOGISCHE METHODE'

Daarmee zijn wij bij een tweede gevaar beland, waaraan sommige fenomenologen blootstaan. Aangezien zij op geen oerevidenties kunnen bogen die zichzelf waarmaken, moeten zij overtuigingskracht aan iets anders ontlenen. Zij moeten vooral goed kunnen schrijven en de dingen op een suggestieve wijze voorstellen. In de plaats van de droge, maar volstrekt zakelijke uiteenzettingen van Husserl treedt bij hen een suggestieve bezwerende schrijftrant. Terecht klaagt dan ook J. Th. Snijders over de 'al te overdadige en magische woordenstroom', die deze fenomenologen kenmerkt.

De befaamde 'dialectique du regard' van Jean Paul Sartre is een typisch voorbeeld van suggestie. Dankzij een opmerkenswaardige beschrijvingskunst tovert Sartre ons een zeer speciale situatie voor de geest. In nuchtere bewoordingen zou men ze kunnen typeren als volgt. Door ongezonde nieuwsgierigheid of jaloersheid gedreven, kijk ik door een sleutelgat in een kamer. Daarbij word ik door een ander betrappt. Dit heeft een radicale wijziging van mijn bewustzijnsstructuren tot gevolg. Ik moet erkennen, dat ik inderdaad tot een object ben geworden, dat door de andere bekeken en beoordeeld wordt. De blik van de andere ontnemt mij de beschikking over alle dingen, die ik zojuist nog als mijn

werktuigen beschouwde. Ik bevind me in een wereld, die de andere mij onvreemd heeft. De metafysische conclusies, die Sartre uit deze beschrijving trekt, gaan ver. Zij culminerend in de bewering 'dat wij onszelf als 'slaven' kunnen beschouwen, voor zover wij aan een ander verschijnen'.

Laten wij nu aan een andere situatie denken. Veronderstellen wij, dat een jongeman op straat door een raam kijkt. In de kamer zit een meisje te lezen. De jongeman tracht op iedere manier haar aandacht te trekken; het meisje ziet hem niet of veinst hem niet te zien. Veronderstellen we nu, dat zij op een gegeven ogenblik het boek neerlegt en hem in de ogen kijkt. Zal de jongeman door deze blik tot een object verlaagd worden? Zal hij ervaren, dat hem zijn wereld onvreemd wordt? Dat hij tot slaaf gedegradeerd wordt, omdat hij aan het meisje 'verschijnt'? Zal hij zich niet veeleer dankzij haar blik meer subject voelen dan ooit tevoren? En hoe staat het dan met de metafysische conclusies, die Sartre trekt met betrekking tot de Ik-Gij-relaties?

Uit dit kleine staaltje blijkt, naar wij menen, één ding: door de suggestie als wijsgerige methode te gebruiken wordt geen waarheid veroverd. *Uit een suggestieve beschrijving blijkt niets*; want het psychologisch effect van iedere suggestie kan door de tegenovergestelde suggestie teniet worden gedaan.

## 'LITERAIRE' FENOMENOLOGIE

De fenomenoloog, die zijn theoretische koers kwijt is geraakt, staat ook bloot aan de verleiding zijn toevlucht te nemen tot het esthetische. Ook deze vorm van vlucht is tot op zekere hoogte begrijpelijk. De ervaringen, die hij op impressionistische wijze beschrijft, zijn toevallige grepen uit de werkelijkheid. Mocht hij ze in droge, nuchtere bewoordingen weergeven, dan zou het nietszeggende karakter ervan al te duidelijk naar voren treden. Zo ontwaakt bij onze fenomenoloog de - meestal onbewuste - behoefte zijn beschrijvingen door artistieke stijlmiddelen te verfraaien. Het 'goed schrijven' van onze fenomenoloog neemt dan literaire allures aan. Hij voelt zich daartoe aangemoedigd, omdat juist in onze tijd door vooraanstaande denkers op de waarheid gewezen werd, die in het kunstwerk bestorven ligt.

Nu kan men het eens zijn met het meest van wat o.a. Heidegger over de openbare en tegenwoordig stellende macht van het kunstwerk zegt en toch een *essentieel verschil zien tussen de artistieke en de theoretische waarheid*.

Hierover zou veel te zeggen zijn. Laten wij ons beperken tot enige bondige opmerkingen, die in het licht van het voorafgaande begrepen moeten worden. *De theoria is een poging om de zin der wereld in de vorm van intellectuele symbolen tot uitdrukking te brengen.* Haar uitdrukkingsmiddelen zijn 'verwoorde' begrippen, categorieën, ideeën. Haar bijdrage tot het openbaar-maken van de zin der wereld kan meer of minder algemeen van aard zijn. Nooit zal echter de theoria qua theoria op de weg der verbijzondering verder en verder gaande erin slagen het individuele door middel van intellectuele symbolen adequaat en tevens integraal tot uitdrukking te brengen. Zij kan het wel benaderen - en dit is een van haar voorname doelstellingen - maar niet volkomen vatten. 'Individuum est ineffabile'; deze scholastieke wijsheid is ten volle van toepassing op de theoria als zodanig. Haar taak is dan ook niet daarin gelegen de individuele existentie op te roepen, maar *de bovenindividuele zin van de individuele existentie te noemen en te duiden.*

Wat voor de theoreticus een laatste grens vormt, is voor de kunstenaar een uitgangspunt. Zijn eerste en onmiddellijke akt is het vatten van het individuele in zijn individuele aard. Door middel van enige penseelstreken, enige woorden of klanken, slaagt hij erin een levende persoon voor de geest te toveren, een unieke gebeurtenis, een unieke situatie. Wat hij ons biedt is 'une essence singulière, idéale en tant même que singulière', zoals Pierre Godet het uitdrukt. Dit geldt ook met betrekking tot de zogenaamde 'abstracte' kunstwerken. 'De kracht van dit soort kunstwerken kan immens zijn, daar zij ons van het individuele naar het algemene voeren, maar het algemene toch in zintuiglijke waarneembaarheid, in beeld en voorstelling voor onze esthetische blik aanwezig stellen' merkt J. A. J. Peters op. *Immers de kunstenaar werkt met aanschouwelijke symbolen.* Zij staan hem toe het algemene in het individuele te laten zien en zodoende een betekenis aan te bieden of meer nauwkeurig gezegd, meerdere betekenissen.

Denken wij even aan de bovenvermelde analyses van Heidegger. Het is zeer wel mogelijk naar aanleiding van de door Van Gogh geschetste boerenschoenen te mediteren in de geest van Heidegger's 'metafysica der aarde'. Niets belet ons echter aan de vormloosheid van deze boerenschoenen een andere, een negatieve betekenis te hechten. Een adellijke 'Neidhart' uit de late middeleeuwen zou bij de aanblik van deze plompe dingen zich hebben uitgelaten over gemis aan hoofsheid, vulgariteit, boersheid, laagheid. - Het blijkt dat het kunstwerk qua kunstwerk aanleiding kan geven tot zeer uiteenlopende zinverleeningen. De kunstenaar laat ons meerdere betekenissen tegelijk zien, die aan zijn concrete symboliek immanent zijn; maar geen ervan is 'de juiste betekenis'. 'Alle

beelden [, die de romancier ontwerpt] zijn zin-beelden, zonder noodzakelijke en doelmatige relaties' beklemtoont Buytendijk; zij maken deel uit van 'de wereld van het speelse bestaan'. Daarom, zo voegen wij eraan toe, zijn de beelden veelzinnig, daarom hebben ze geen absoluut verplichtend karakter. - De intellectuele symbolen daarentegen hebben iets doelmatigs. Voor een deel zijn ze zelfs gevonden of gemaakt met het doel, deze bepaalde betekenisnuance tot uitdrukking te brengen, en wel zoveel mogelijk met noodzakelijkheid. (Indien deze noodzakelijkheid in feite nooit volkomen bereikt wordt, dan is dit daaraan te wijten, dat de taal niet uitsluitend een systeem van intellectuele tekens is). Het is in ieder geval de pretentie van iedere theoreticus zijn denken te vangen in woorden, die een absoluut verplichtende kracht bezitten.

De waarheid van het kunstwerk is derhalve van essentieel andere aard dan de waarheid der theoria. Vandaar dat de productieve mens een keuze moet doen, en wel een existentiële keuze die voorafgaat aan de verschillende akten van kiezen. Een bepaalde 'stijl' van duiden van de zin der wereld, zal zijn levensvorm moeten worden. De artistieke grondhouding biedt typische mogelijkheden, de theoretische eveneens. Hij echter, die zijn gemis aan denkkraft tracht te verbergen achter een rookgordijn van literaire beschrijvingen, zal de éne kans missen zo goed als de andere.

## VERANTWOORDE SYNTHESE

Ziehier enige typische gevaren, die hem bedreigen, die zich in het grensgebied van empirie en filosofie begeeft. Het gevaar schuilt, wij herhalen het, niet in de materia mixta als zodanig. Tegen een wijsgerige interpretatie van empirische feiten is evenmin iets in te brengen als tegen filosofische beschouwingen, die door empirische gegevens verrijkt en verduidelijkt zijn. De desbetreffende geleerde moet echter weten wat hij doet. Daarom is een zekere waakzaamheid geboden.

De positieve antropoloog bijvoorbeeld, die naar aanleiding van een taalkundig onderzoek tracht te zeggen wat taal is, moet weten, dat hij filosofeert. Hij moet verder rekening houden met het feit, dat er sedert de dagen van de Voorsocratici tot op heden vele belangrijke gedachten over het wezen van de 'logos' naar voren worden gebracht. Hij moet zich ervan bewust zijn, dat men de visie van een grote filosoof niet dan op goede gronden terzijde kan schuiven. Heeft onze antropoloog dan nog de moed met een eigen taalfilosofie voor de dag te komen, dan is dit zijn goed recht. *Dan* - en niet eerder. De empirische antropoloog die 'met zijn blote hoofd' begint te filosoferen, vergeet, dat er ook op het gebied der



wijsbegeerte normen bestaan en dat men zich ook op dit terrein belachelijk kan maken.

Op analoge wijze moet de filosoof er zich van bewust zijn, dat hij op bepaalde gebieden van gesystematiseerde ervaring in letterlijke zin 'niet thuis is'. Hij is hier gast en ontleent aan zijn gastheren brokstukken van waarheid. Voor de keuze van zijn gastheren en voor de kwaliteit van wat hij ontleent is echter de wijsgeer zelf verantwoordelijk. Een verdiepte kennis van een bepaald gebied der empirie, een zekere vertrouwdheid met de daaraan inherente problematiek, met de specifieke moeilijkheden en mogelijkheden van een bepaald soort onderzoek mag dan ook van hem verwacht worden.

Waar het tenslotte op aankomt, is het besef van verantwoordelijkheid.

Het is niet mogelijk en trouwens ook niet wenselijk, dat alles, wat in een betoog naar voren wordt gebracht, metterdaad 'bewezen' wordt. In een synthetische beschouwing, waar empirie en wijsbegeerte in elkaar verstrengeld zijn, is dit te enen male ondoenlijk. Wel echter zou de auteur zich moeten afvragen langs welke weg hij zijn beweringen *zou kunnen staven*. Weet hij, op welke 'topos' zij thuishoren, dan weet hij ook principieel, hoe ze waargemaakt kunnen worden. Dit - meestal impliciete - weten geeft aan zijn synthetische uiteenzetting de nodige doelgerichtheid. Een dergelijke auteur loopt geen gevaar zijn theoretische koers kwijt te raken.

#### V HOE IS EMPIRISCHE MENSCHENLEER MOGELIJK?

De vraag hoe wetenschap in het algemeen - of een bepaalde wetenschap - mogelijk is, kan niet de eerste vraag zijn van hem, die op radicale wijze filosofeert. Dit werd reeds door Edmund Husserl beklemtoond. Filosofie is meer fundamenteel dan wetenschap, wijsgerige inzichten berusten op bijzondere evidenties, filosofische objectiviteit kan niet zonder meer met wetenschappelijke objectiviteit vergeleken worden. Het kan derhalve niet de voornaamste taak van de wijsgeer zijn een theorie der wetenschap te concipiëren. Het kan nochtans een van zijn taken zijn. Van deze taak hebben wij ons ten aanzien van een zeer bepaalde, op het ogenblik nog omstreden vorm van wetenschapsbeoefening gekweten.

*Empirische menskunde is mogelijk*; zie hier een der resultaten van een lang en veelzijdig onderzoek. Empirische menskunde is mogelijk, niet omdat ze feitelijk beoefend wordt, maar omdat ze op een inzichtelijke wijze beoefend kan worden.

Zij kan met name op een zodanige wijze beoefend worden, dat ze empirisch verantwoord is en tevens menskunde blijft. Kortom de twee woorden 'empirische menskunde' duiden geen contradictorisch begrip aan.

Alle opwerpingen die, hetzij van objectivistische, hetzij van extreem- existentie-filosofische zijde daarentegen gemaakt werden, zijn gebleken niet steekhoudend te zijn. - Laten wij bij wijze van conclusie de drie voornaamste objecties nog een keer de revue passeren.

1. Het *antropologisch dilemma* zou werkelijk een dilemma zijn, indien de situatie zo was, als door de denkbeeldige objectant werd beschreven. Het is waar, dat de beoefenaar van een menswetenschap menselijke individuen en groepen beschouwt als stichters en bewerkers van hun Umwelt. Het is waar, dat de wetenschappelijke cultuur eveneens deel uitmaakt van de Umwelt. Het kan dan ook inderdaad gebeuren, dat de wetenschappelijke bestudering van de 'condition humaine' een verandering van de 'condition humaine' tot gevolg heeft. - Bij deze beschrijving van het menskundig onderzoek werd evenwel geen rekening gehouden met de wetten van de dialectiek. De akt van theoretische verwondering vormt in de dialectiek van het menselijke bestaan een nieuwe fase. Hij schept - reeds door het stellen van een vraag - een zekere afstand tussen de nieuwe en de voorafgegane fasen van de - individuele of collectieve existentie. Er is dan *voldoende* 'objectiteit' aanwezig, om de situatie van de ontmoeting in het leven te roepen. Een *al te grote* afstand tussen de vorser en de te doorvorsen mens zou het menskundig onderzoek van zijn menskundig karakter ontdoen. Voor de ontmoeting en de dialoog immers is een situatie vereist, die voor alle daarbij betrokken personen zinvol is. Een *absolute* afstand tussen twee eindige wezens zou tenslotte de kendaad principieel onmogelijk maken. - Uit het feit, dat de menskunde op zichzelf betrokken is, kan derhalve geen argument geput worden tegen haar mogelijkheid.
2. De *aporie der vrijheid* zou inderdaad onoverkomelijk zijn, indien de door de objectant gegeven beschrijving van de vrijheid als fenomenologisch kan doorgaan. In werkelijkheid beantwoordt zij aan een fantasiebeeld, dat men zich van de vrijheid van zuiver geestelijke wezens vormt. Met betrekking tot deze fantasieën zouden wij het volgende willen opmerken. Stel dat vrij-zijn betekent: alles kunnen wat men wil. De menselijke existentie is echter een eindige existentie. Dit heeft tot gevolg dat de mens *niet alles kan willen*. Hij kan 'dit' willen en 'dat', maar hij kan niet beide willen, wanneer het ene het andere uitsluit. Het 'willen van dit' betekent voorts voor hem, dat hij bereid is een bepaalde weg af te leggen en een

hindernis onder gebruikmaking van een bepaald middel te overwinnen om 'dit' te bereiken. M.a.w. het willen van het zinvolle doel doet hem het doorlopen van de weg, het nemen van de hindernis en het gebruik van het middel eveneens als zinvol verschijnen; zo niet, dan kan hij het doel niet willen. Vandaar dat de vrije mens niet veranderlijk is als een Proteus. Zijn vrijheid is eerder ingebed in een geheel van in historisch, sociaal, economisch, cultureel opzicht geconditioneerde wegen, hindernissen en middelen, die alle samen zijn *situatie* vormen. Daaruit blijkt, dat, *hetgeen de vrije mens nastreeft, het zinvolle is in een concrete situatie*. Het is derhalve mogelijk de situatie kennende een typologie van zijn strevingen te ontwerpen, alsmede van de typische hindernissen die hij al strevende ontmoet en de typische middelen die hij gebruikt. Dit kan langs empirische weg gebeuren. Door het onvrijheidsaspect van de menselijke situatie bloot te leggen, draagt de beoefenaar der menswetenschappen indirect ertoe bij, ook de speelruimte te karakteriseren, die aan de mensen voor het concrete gebruik van hun vrijheid ter beschikking staat. Men zal opwerpen, dat dit onvrijheidsaspect met grote waarschijnlijkheid bepaald kan worden, zodra het gaat om menselijke *groepen*. Hoe staat het echter met de bestudering van individuele existenties? Spelen daar niet de meest verrassende waardebepalingen en doelstellingen een rol? Volgt de keuze der doeleinden niet veelvuldig op grond van emotionele en irrationele drijfveren? Is zij niet volkomen onberekenbaar en onvoorspelbaar? Is de menselijke existentie niet in staat het onwaarschijnlijkste werkelijk te maken?

3. Daarmee zijn we bij de derde van de door ons aanvankelijk geformuleerde moeilijkheden beland: *de aporie der doelstelling*. Hierbij zouden wij twee opmerkingen willen maken.

Ten eerste is ook de individuele existentie niet vergelijkbaar met de existentie van een a-kosmisch, a-sociaal, bovenhistorisch bewustzijn. Ook de meest excentrieke individuele persoon is geëngageerd in een concrete historische, sociale, culturele situatie; hij kiest, beslist, handelt binnen het kader van deze situatie. Hoezeer zijn waardebepalingen, doelstellingen, ontwerpen mogen afwijken van die van de groep, toch staan zij er niet volkomen los van. Zelfs al zou een 'revolutionair' individu bepaalde normen bewust trotseren, dan nog is zijn gedrag begrijpelijk als een protest tegen de groep. De kennis van de historische, sociale, culturele situatie, alsmede de kennis van de groep draagt dus in ieder geval bij tot het verstaan van de individuele doelstellingen en waardebepalingen, van de rationele zowel als van de emotionele; en deze kennis is feitenkennis, verkregen langs de weg der empirie.

Ten tweede en vooral hebben wij gewezen op de noodzakelijkheid de massa van de feiten op een zinvolle wijze te bundelen; wij hebben ook beklemtoond, dat het 'Verstehen' bij deze bundeling een zeer bepaalde rol kan spelen. Wij hebben het 'Verstehen' bestudeerd in zijn drie vormen: als *voorwetenschappelijke intuïtie*, als *hypothese* respectievelijk als *interpretatie* en als *visie*. Wat de twee eerstgenoemde vormen van intuïtief begrijpen betreft, hebben wij erop gewezen, dat hun resultaten niet zonder meer als waar beschouwd mogen worden. Het voorwetenschappelijke verstaan van elementaire gedragingen en expressies houdt geen absolute waarborg in voor de juistheid van dit verstaan; het vormt dan ook slechts het uitgangspunt, niet de substantie van het menskundig onderzoek. - Het biedt ook een eerste toegangsweg tot het verstaan van emotionele gedragswijzen. - Op de twee eerst vermelde vormen van intuïtief begrijpen is het beginsel van verifieerbaarheid, zoals het door ons werd geherinterpreteerd en geformuleerd zonder meer van toepassing.

Ook de visie staat bloot aan de kritiek, die door de gemeenschap der onderzoekers op haar wordt uitgebracht. Deze kritiek zal echter niet het karakter dragen van een verifiëring in de enge zin van deze term. Het gaat hierbij niet om een feitelijk waar- of vals-zijn - de visie veronderstelt ex definitione de kennis en beheersing van het gehele feitenmateriaal - maar om de bruikbaarheid, wetenschappelijke vruchtbaarheid en adequaatheid van een bepaalde beschouwingswijze. Functioneert deze kritiek normaal, dan zal iedere poging van een fantaserende auteur, om in de 'taal der feiten' iets te zeggen, dat tegen de geest van deze taal indruist, als onwetenschappelijk bestempeld worden.

*In geen van de drie gevallen heeft het intuïtieve begrijpen van de mens door de mens het karakter van een illuminatie, van een mystieke ingeving, van een onfeilbare openbaring. Veeleer worden alle - ook die langs intuïtieve weg verkregen - menskundige inzichten medegedeeld in het gesprek der deskundigen met het nederige bewustzijn, dat ze vatbaar zijn voor aanvulling en correctie. Zij worden blootgesteld aan die vorm van kritiek die de continuïteit, de tucht en de zelfcontrole van iedere soort van wetenschapsbeoefening verzekert.*

- In deze zin menen wij te mogen concluderen, dat menskunde als empirische wetenschap beoefend kan worden.

## VI. HOE IS EMPIRISCHE MENSKUNDE OP FENOMENOLOGISCHE GRONDSLAG MOGELIJK?

### ZUIVERING DER EMPIRIE

Indien de beoefening van echte menskunde op empirische grondslag mogelijk is, dan moet van deze mogelijkheid gebruik worden gemaakt; dan bestaat er geen enkele reden om de 'probitas' van het empirisch onderzoek te vervangen door de 'improbitas' van een pseudo-empirie; dan komt het er alleen op aan de beoefening van de menswetenschappen te vrijwaren van allerhande filosofemen, die niet uit het wezen zelf van de ervaringswetenschappen voortvloeien. Zij zijn vergelijkbaar met onkruiden, die de oppervlakkige beschouwer van een tuin niet gewaarwordt, die de kenner echter onmiddellijk zal onderscheiden van de bruikbare gewassen. - Wij hebben drie van deze typische filosofemen vermeld: het *empirisme*, berustend op een verkeerde opvatting aangaande het wezen der ervaring; het *objectivisme*, voortvloeiend uit een valse opvatting aangaande de partners der ervaring; en het *sciëntisme* resulterend uit een metafysische overschatting van empirische inzichten.

Een zuivering van het menskundig onderzoek van alle storende pseudo-filosofische nevedgedachten is dringend gewenst, aangezien deze nevedgedachten geen verband houden met het wezen der ervaringswetenschappen. Let wel, deze vaststelling heeft betrekking op het wezen van die geestelijke werkelijkheden, die we in de wandeling 'ervaringswetenschappen' noemen; zij heeft niet betrekking op de psyche van de beoefenaars der ervaringswetenschappen. Van psychologisch standpunt zou het hoogst naïef zijn een dergelijke zuiveringsactie te verwachten van de empiricus zelf. Immers de in zijn onderzoekssituatie besloten mogelijkheden en moeilijkheden werken het ontstaan van de bovenvermelde vooroordelen gemakkelijk in de hand. Het is voor de onderzoeker verleidelijk de ervaring op te vatten als een stroom van prikkels, waaruit op automatische wijze kennis ontstaat. Het is voor zijn theorievorming gemakkelijk te veronderstellen, dat het object, dat hij bestudeert, niet 'ageert' maar slechts 'reageert' in functie van een door hem in alle details bekende situatie; en gezien hij - terecht - fier is op hetgeen hij ontdekt heeft, komt hij er gemakkelijk toe aan zijn ontdekking een onjuiste metafysische betekenis toe te kennen.

Wij trekken hieruit een voor de hand liggende conclusie: de zuivering van de empirie van empiristische, objectivistische en sciëntistische vooroordelen kan niet het werk zijn van de empiricus alleen.

Van een vervanging der empirie kan echter evenmin sprake zijn. Nogmaals: het is voor de mensheid onmogelijk de 'tweede objectiviteit' eenvoudig te vergeten en terug te keren naar de 'eerste objectiviteit' der archaische culturen. De redenen, waarom een dergelijk 'retour pur et simple' niet ter discussie staat, hebben wij reeds vermeld: een nagestreefde primitiviteit is niet primitief; een nagestreefde naïviteit is niet naïef; nagestreefde kritiekloosheid betekent kritiek, die kunstmatig tot zwijgen is gebracht. Meer in het algemeen: er bestaat op de weg der dialectische ervaring geen terug. De mensheid, die dankzij de verworvenheden van de wetenschappelijke Aufklärung het niveau van de 'tweede objectiviteit' bereikt heeft, is niet in staat - laat staan bereid - deze verworvenheid te vergeten. Deze indrukwekkende ervaring, opgedaan in de loop der eeuwen, kan alleen door een andere ervaring aangaande een nieuwe geestelijke werkelijkheid, opgeheven worden. 'Dieser neue Gegenstand enthält die Wichtigkeit des ersten und ist die über ihn gemachte Erfahrung' heet het bij Hegel. Welnu, de nieuwe 'Gegenstand', die de dialectische ervaring van de mensheid in de loop van de 20e eeuw aan het licht heeft gebracht, is de *fenomenologische wijsbegeerte*.

De zuivering der menswetenschappen van empiristische, objectivistische en sciëntistische vooroordelen is slechts mogelijk, dank zij de nauwe samenwerking van de beoefenaar zelf van de empirische menskunde met de fenomenologische wijsgeer.

#### 'OPHEFFEN' ALS BEPERKEN

Wij hebben in het voorafgaande herhaaldelijk de Hegeliaanse term *opheffen* gebruikt. Wat betekent deze filosofische vakterm en wat betekent hij in verband met onze problematiek? Volgens een interpretatie, die steunt op teksten van Hegel zelf, moeten wij in de akt van 'opheffing' drie momenten onderscheiden, die als 'tollere', 'conservare' en 'elevare', als 'ontkennen', 'bewaren' en 'verheffen' gekarakteriseerd kunnen worden. Dit betekent, dat het resultaat van de vroegere ervaring door de nieuwe ervaring ten eerste ontkend en in haar geldigheid aangetast wordt; dat ze, ten tweede, overgenomen en bewaard wordt; dat ze, ten derde, dankzij de nieuwe ervaring op een hoger niveau verheven wordt. Wanneer wij eisen, dat de empirische menskunde door de

fenomenologische wijsbegeerte 'opgeheven' wordt, dan denken wij inderdaad aan deze drie 'Hegeliaanse' momenten, zij het in een zeer bijzondere zin.

Wat betekent, om te beginnen, het 'tollere' in verband met onze problematiek? De 'Nichtigkeit des ersten [Gegenstandes]' is niet zijn 'Vernichtung'. De fenomenologische filosoof zal het resultaat van de empirische ervaring niet 'destrueren', vernietigen of doorstrepen, maar hij zal op de begrensdheid van deze ('eerste') ervaring wijzen. Hij zal haar betekenis *beperken*. Daartoe is hij bij uitstek bevoegd. Immers hij kent de essentieel verschillende vormen van intentionele akten en de noëmata, die daaraan beantwoorden. Hij is ook in staat de prestaties van de wetenschappelijk kennende intentionaliteit te analyseren en hun draagwijdte te beoordelen. Hij zal zich daarbij vooral afvragen, wat in de loop van een empirisch onderzoek werkelijk ervaren en wat slechts als een hypothetisch begrip geïntroduceerd is. - Een dergelijke beperkende kritiek zal in concreto betrekking hebben op twee fasen van het menskundige onderzoek: op het *uitgangspunt* en op de verdere *ontwikkeling* van hetgeen in het uitgangspunt besloten ligt.

Het *uitgangspunt* van het onderzoek moet een werkelijke ervaring zijn aangaande de mens en het menselijk - ook al is het veld van mogelijke ervaringen in het kader van de desbetreffende menswetenschap conventioneel begrensd. Ja nog meer: deze ervaring moet tot een evidentie hebben geleid, tot een eerste en voorlopige verwoording van hetgeen werd ervaren. Nogmaals: deze eerste natuurlijke evidentie is niet 'onfeilbaar', zij kan in de loop van het verder onderzoek blijken onvolledig te zijn, op een misverstand te berusten of op onjuiste wijze te zijn verwoord. Toch vormt ze het onmisbaar uitgangspunt voor het verdere zoeken. - Negatief gesproken: theorieën, hypothesen, modellen, filosofische, sociale of politieke opvattingen kunnen niet de basis vormen van een menswetenschap. Zij behoren tot wat Husserl heeft genoemd: het 'sachferne Meinen'. Dergelijke 'meningen' vormen geen geschikte steunpunten, van waaruit de beoefenaar van een menswetenschap zijn exploratietochten kan ondernemen.

De *verdere gang van het onderzoek* moet telkens opnieuw de ontvouwing bevatten van hetgeen in de ervaring besloten ligt. Voor een dergelijke explicatie komen uiteraard interpretaties, hypothesen, modellen, theorieën in aanmerking. Daarbij moet er echter voor gewaakt worden, dat niet het bekende door middel van het onbekende, het vertrouwde door middel van het hypothetische, de menselijke werkelijkheid door middel van het model der menselijke werkelijkheid 'verklaard' wordt. Het gevaar is nl. niet denkbeeldig, dat het

verklaren het karakter aanneemt van een 'Hineininterpretieren'. 'Jeder Rekonstruktion der Person gemäsz einem *Modell* geht die ursprüngliche Gegebenheit der Person voran', beklemtoont J. Linschoten. Wij herinneren overigens aan de behavioristische verklaringen van de fenomenen 'gedrag', 'levend wezen' en 'situatie'; ons is gebleken, dat deze verklaringen de fenomenen geweld aandoen.

Kortom, het ervarene en bekende mag nooit in het Procrustesbed van een 'sachferne' theorie geperst worden. -

Indien de fenomenologische beginselen aangaande de keuze van het uitgangspunt en de explicatie van de ervaringen in acht worden genomen, dan zullen geen vooroordelen - o.a. empiristische, objectivistische en sciëntistische vooroordelen - hun verwarrende invloed op de gang van het onderzoek uitoefenen. Dan is de boven geëiste zuivering der empirie verzekerd.

#### OPHEFFEN ALS BEWAREN

Opdat iets in zijn geldigheid aangetast en beperkt zou kunnen worden, moet het zijn; indien het is, dan moet het als zijnde erkend worden. Zodra iets als zijnde erkend is, wordt het tevens in zijn geldigheid 'bewaard'.

Wat betekent dit in verband met onze problematiek? Het betekent, dat de empirie als empirisch, dat het wetenschappelijk apparaat als wetenschappelijk apparaat bewaard moeten blijven. Dit is ook vanuit ons standpunt volkomen verantwoord, aangezien deze empirie en het daarbij behorend apparaat, op *zichzelf beschouwd*, anti-fenomenologisch noch fenomenologisch zijn. - Het experiment blijft derhalve experiment, de enquête blijft enquête, het medisch onderzoek blijft medisch onderzoek, de studie van de documenten blijft studie van documenten. Alle voor de respectievelijke methoden geldige technische regels - met name ook die van de statistiek, van de medische differentiaal-diagnose, van de paleografie, van de historische kritiek der bronnen - blijven van kracht. - Het wetenschappelijk apparaat blijft wat het is, en toch verandert er iets: de houding van de onderzoeker ten overstaan van de te onderzoeken mens. Immers het maakt verschil of de psycholoog te werk gaat volgens het schema 'rat in een doolhof', dan wel overeenkomstig de grondgedachte der ontmoeting. Het is ook niet onverschillig of een socioloog, die een interview afneemt, meent door middel van klanken reacties te moeten uitlokken bij een vreemd organisme, dan wel een gesprek te moeten voeren, dat voor hem en de te ondervragen persoon zinvol is. - Deze laatste kritische opmerkingen behoren tot wat wij



genoemd hebben: de zuivering van de menswetenschappen van empiristische vooroordelen. Nogmaals: op zichzelf beschouwd moet het empirisch apparaat empirisch blijven; d.w.z. dat veranderingen en verbeteringen ervan slechts op empirische gronden geëist kunnen worden.

## OPHEFFEN ALS VERHEFFEN

De door de antithesis in haar geldigheid aangetaste, maar tevens bewaarde thesis beantwoordt aan wat Hegel noemt 'de negatie van de negatie'. Zij leidt noodzakelijk tot een nieuwe eenheid van hogere aard, d.w.z. tot de verheffing van thesis en antithesis op een niveau van hogere begripelijkheid.

In het kader van onze problematiek heeft de 'verheffing' betrekking op de laatste fase van het menswetenschappelijk onderzoek: de visie. - Het spreekt vanzelf, dat niet ieder onderzoek op het gebied der menskunde door een visie bekroond behoeft te worden, laat staan door een relatief zelfstandige visie. In feite zal aan de meeste onderzoeken een *impliciete* visie ten grondslag liggen. - Dit neemt niet weg dat de betekenis van een menswetenschap staat en valt met *de mogelijkheid een verantwoorde visie te ontwerpen*. Bestaat deze mogelijkheid niet, dan zal de beoefenaar van een menswetenschap zich moeten beperken tot het verzamelen van steentjes voor een mozaïek, zonder ooit in staat te zijn uit de steentjes een figuur te vormen. Dit zou hierop neerkomen, dat zijn onderzoek het niveau ener menswetenschap niet bereikt.

In de visie, zo hebben wij vastgesteld, wordt de objectivering weer opgeheven. De beoefening van de menselijke vrijheid, de vrije doelstelling, de vrije waardebeoordeling, die in het klimaat van de 'tweede objectiviteit' als het ware bevroren waren, worden dankzij de visie weer ontdooid. De menselijke individuen en groepen verschijnen dan weer als menselijk. De vraag is, hoe dit op een verantwoorde wijze kan gebeuren.

Eén ding staat vast: voor het ontwerpen van een visie is een hermeneutische horizon vereist, een horizon, die steeds ook filosofisch-metafysisch van aard is. Wij beweren nu dat de hermeneutische horizon, die de fenomenologische wijsgeer de beoefenaar van de empirische wetenschap aanbiedt, een *essentiële superioriteit* vertoont. Daarmee hebben we reeds toegegeven, dat menskunde ook in een ander filosofisch perspectief beoefend kan worden. Zo is het b.v. mogelijk een algemene psychologische theorie op grond van een neokantiaanse, neohegeliaanse en personalistische visie te concipiëren. -Waarop berust dan onze bewering, dat de hermeneutische horizon van de fenomenologie een

voorrang bezit? Het antwoord hebben wij reeds gegeven; zij berust op het feit, dat de *fenomenologische wijsbegeerte* - zij alleen - *een fundamentele filosofie is van de menselijke existentie*, en dat deze filosofie een streng karakter vertoont. Zij bevat in beginsel alles, wat op een algemene en noodzakelijke wijze geldt met betrekking tot de menselijke - individuele en collectieve - existentie. De fenomenologische wijsgeer zegt, hoe het zoeken van de mens naar zin, hoe zijn doelstellingen en waardebepalingen volgens hun wezenlijke aard er uit zullen zien; en hij zegt dit - zij het in zeer algemene bewoordingen - met betrekking tot alle gebieden van specifiek menselijke activiteit. Zodoende biedt hij de empirische menskundige een leidraad voor het begrijpen van het menselijke als zodanig. Wij hebben deze leidraad vergeleken met een geraamte, dat aan het lichaam houvast kan bieden. Het is de taak van de beoefenaar van een menswetenschap dit geraamte met het vlees der ervaringsgegevens te bekleden. - Langs deze weg verzekert de fenomenoloog de verheffing van de menskundige empirie tot het niveau van de 'derde objectiviteit'. Op deze wijze stelt hij de beoefenaar van een menswetenschap in staat een visie te ontwerpen, die van het standpunt der 'wijsheid' als verantwoord beschouwd kan worden.

#### NAAR EEN NIEUW IDEEAL VAN WETENSCHAPPELIJKHEID

De fenomenologische wijsgeer ziet het fenomeen 'wetenschap' in een ander licht dan de sciëntisten van de 19e eeuw. Volgens hem is het wetenschappelijk denken slechts een fase in het proces van de bewustwording der mensheid. Het is voorts niet essentieel onveranderlijk, het ontwikkelt zich op dialectische wijze; het vertoont op zijn beurt naast continuïteit ook de discontinuïteit van typische fasen. - Deze dialectisch-fenomenologische zienswijze kan misschien op een keerpunt van de geschiedenis der wetenschap bevruchtend werken.

Het keerpunt, dat wij bedoelen, is historisch hierdoor gekenmerkt, dat een groep van geleerden er - min of meer bewust - naar streeft, het menselijke geen geweld aan te doen, terwijl ze het op empirische wijze beschrijven en bepalen. Daardoor hebben deze beoefenaars van de 'Sciences humaines' *in feite* reeds een nieuwe norm geconcipeerd aangaande het wetenschappelijk karakter van het menskundig onderzoek. De theoretische rechtvaardiging van hun nieuw ideaal van kennis baart echter grote moeilijkheden. Deze moeilijkheden kunnen niet in het kader van de afzonderlijke menswetenschappen worden overwonnen. De fenomenologische wijsgeer, die op essentiële inzichten aangaande de menselijke existentie kan bogen, is misschien in staat een bijdrage te leveren tot de theoretische verantwoording van deze nieuwe vorm van wetenschappelijke

kennis. Wellicht is voor hem weggelegd als 'vroedmeester' op te treden bij de geboorte van *een nieuw ideaal van wetenschappelijkheid*.



## NAWOORD BIJ DE DERDE DRUK

Het is nu ongeveer tien jaar geleden dat ik voor het eerst de grondgedachte heb geconcipeerd van wat later tot het boek 'Fenomenologie en empirische menskunde' is uitgegroeid. In deze tien jaar is heel wat gebeurd op alle gebieden van menselijke activiteit, en uiteraard ook op dat van het menswetenschappelijk onderzoek. Voor een meditatief aangelegde en historisch denkende schrijver is het verleidelijk te pogen een blik terug te werpen op de ontwikkeling van de empirische menskunde en van de filosofisch-theoretische reflectie op deze sector van wetenschappelijk leven gedurende het afgelopen decennium. In het kader van een kort 'Nawoord' is het echter vanzelfsprekend onmogelijk op bijzonderheden in te gaan. Maar indien wij ons beperken tot de grote lijnen, kunnen we in ieder geval vaststellen, dat zich in deze jaren *twee tegenovergestelde tendensen* hebben afgetekend.

De eerste en meest opvallende trend is ongetwijfeld de groeiende invloed van wat men meestal met de verzamelnaam 'analytische wijsbegeerte' aanduidt. Het empirisme van de Cambridge-richting, het logische positivisme en de filosofie van de gewone taal trekken in hoge mate de aandacht van het Angelsaksische publiek, terwijl in de Franstalige landen een offensief van het structuralisme aan de gang is. Het grote aanzien, dat het formeel-logische en taakanalytische denken op dit ogenblik in brede kringen geniet is voorzeker kenmerkend voor het intellectuele klimaat.

Toch is het onloochenbaar dat zich ook een tegenovergestelde tendens voelbaar maakt - zij het dan op een minder spectaculaire wijze. De methodologische donderpreken van de mannen van de Wiener Kreis, de toepassing op grote schaal van de door hen aangeprezen denkmethoden, logische procedés en experimentele technieken, vooral echter de talrijke ervaringen, die men in het kader van het concrete onderzoek met deze procedés heeft opgedaan, hebben een reactie uitgelokt. Men is ontnuchterd. Men begint beter dan vroeger de begrensdheid en ontoereikendheid van het louter formele denken over de mens en het menselijke in te zien. Kenmerkend is dat deze reactie niet op de eerste plaats uitgaat van speculatieve filosofen, existentialisten, fenomenologen of van existentieel-fenomenologische psychiaters. Het zijn juist mannen van het empirisch onderzoek - onder hen vele Amerikanen - die zich door middel van genuanceerde oordelen van de 'Weense' rechtzinnigheid verwijderen, ja soms ook uitspraken doen die in de geest van de 'Kerkvaders' zonder meer als ketterijen bestempeld zouden moeten worden.

Ik stel mij voor de aard van de laatstgenoemde tendens te illustreren door vier typische wetenschapstheoretische werken met elkaar te vergelijken.

R. B. Braithwaite begint in 1953 zijn boek 'Scientific Explanation' met de woorden: 'In this book the word 'science' will be taken to include in nature'. Vanaf de eerste pagina laat Braithwaite zich parts of the social Sciences (anthropology, sociology, economics) as are concerned with an empirical subject matter... In this sense the word 'science'... is synonymous with 'natural science', if man is included in nature'.

Vanaf de eerste pagina laat Braithwaite zich zien als een vertegenwoordiger van het analytisch-formele denken. Door middel van een nominale definitie identificeert hij wetenschap met natuurwetenschap. Zodoende ontwijkt hij alle moeilijkheden. Dat achter de woorden 'if man is included in nature' de grootste problemen schuilgaan, laat Braithwaite koud. Zijn wetenschapstheorie is beveiligd - dankzij een zuiver formele afbakening.

Meer realistisch is Benjamin B. Wolman. Voor hem is de tijd voorbij, waarin de moderne ervaringswetenschappen zich van de filosofie moesten emanciperen. Het tegendeel is tegenwoordig vereist. Immers 'the cooperation between scientists and philosophers, of philosophers and scientists, has been beneficial for both'. In hetzelfde boekwerk stelt zijn geestverwant Ernest Nagel vast dat 'although psychology and philosophy in their current forms are distinctive types of inquiry with generally different objectives, each discipline deals with questions that are relevant to some of the issues with which the other is often confronted'.

Abraham Kaplan gaat verder. Hij ziet de gedragswetenschappen in een totaal ander licht dan zijn empiricistische en neo-behavioristische tijdgenoten. 'What is significant here is that the data for behavioral science are not sheer movements but actions - that is, acts, performed in a perspective which gives them meaning and purpose.' Voor Kaplan is m.a.w. een gedragswetenschap een wetenschap die de betekenis van gedragingen tracht te achterhalen. In dit opzicht is haar beoefenaar vergelijkbaar met een letterkundige, verzekert onze auteur: 'Behavioral science may have even as much in common with literary criticism as with literature; it sets out to understand and to appreciate human conduct, to throw light on it and reveal hidden meanings; the way in which the critic achieves his ends may be shared by behavioral science.'

Een analoge evolutie kan men vaststellen met betrekking tot de befaamde eis aangaande de 'waardevrijheid' van de menswetenschappen.

Laat ik andermaal verschillende standpunten met elkaar vergelijken, die in het jongste verleden door vooraanstaande wetenschapsbeoefenaars met betrekking tot dit vraagstuk werden ingenomen. Het is bekend dat volgens vertegenwoordigers van het logische positivisme iedere waardebeoordeling emotioneel van aard is en daarom reeds als onwetenschappelijk verworpen dient te worden. Ernest Nagel introduceert echter een belangrijke distinctie. Hij maakt onderscheid tussen uitdrukkelijke goedkeuring en afkeuring enerzijds en impliciete waardeoordelen anderzijds. De eerstgenoemde wijst hij af. Met betrekking tot de laatste schrijft hij: ‘... three claims ... will be admitted ... as indisputably correct: that a large number of characterizations sometimes assumed as purely factual descriptions of social phenomena do indeed formulate a type of value judgement; that it is often difficult, and in any case usually inconvenient in practice, to distinguish between the purely factual and the evaluative contents in the social Sciences; and that values are commonly attached to means and not only to ends.’ Kaplan aarzelt niet lijnrecht tegen het postulaat der waardevrijheid in te gaan. ‘The thesis I want to defend is that not all value concerns are unscientific, that indeed some of them are called for by the scientific enterprise itself, and that those which run counter to scientific ideals can be brought under control - even by the Sciences most deeply implicated in the value process.’

Ziehier enige citaten van rustige en nuchtere Amerikaanse wetenschapstheoretici. Zij spreken blijkbaar een andere taal dan sommige geëxalteerde would-be-Amerikaantjes te onzent. En de gedachten van deze wetenschapstheoretici gaan ongeveer die richting uit, die ik vele jaren geleden onder de titel ‘filosofisch geïnteresseerde empirici - empirisch onderlegde filosofen’ - heb aangeduid.

Wanneer ik aan de ontwikkeling van de theorie der menswetenschappen in Nederland gedurende het laatste decennium terugdenk, dan kan ik aan één feit niet voorbijgaan. Kort voordat mijn ‘Fenomenologie en empirische menskunde’ het licht zag, was het werk van A. D. de Groot: ‘Methodologie. Grondslagen van onderzoek en denken in de gedragswetenschappen’ verschenen. Onmiddellijk werden De Groot en ik door studenten, docenten en andere wetenschapsbeoefenaars als antagonisten, ja als volstrekte en onverzoenlijke tegenstanders aangewezen. Ten onrechte. Feitelijk heb ik altijd met achting over het grondige en zorgvuldig geschreven werk van De Groot gesproken. Ook die passages waarin De Groot zijn houding bepaalt ten opzichte van de wetenschapsfilosofieën van Windelband, Rickert en Dilthey hebben van het begin af aan mijn principiële instemming gehad. Dit neemt niet weg dat ik ook kritiek heb op zijn

werk. Deze heeft minder betrekking op datgene wat in het genoemde werk staat, dan op wat er niet in staat; en het lijkt me eerlijker en tevens meer constructief nu met deze kritiek voor de dag te komen.

De Groot spreekt uitvoerig en systematisch over het proces der theorievorming. Een theorie is voor hem een 'systeem van begrippen en aannamen (...) waaruit toetsbare hypothesen zijn af te leiden'. Wat de begripsvorming betreft neemt hij een standpunt in dat lichtelijk afwijkt van dat der strikte neopositivisten. Volgens De Groot wordt de vrijheid van de ontwerper van een theorie bij de keuze van zijn begrippen slechts beperkt door het postulaat der toetsbaarheid. Hij eist dat in ieder geval enkele begrippen, die in een hypothese worden verwerkt, 'empirisch gespecificeerd worden (omgezet worden in empirische variabelen) door middel van objectieve operationele definities van voor het gebruik van die begrippen relevante onderscheidingen'. Op deze wijze wordt de falsificeerbaarheid van iedere theorie gewaarborgd.

Dit alles klinkt prachtig. Wanneer men De Groots 'Methodologie' en analoge moderne wetenschapstheoretische werken leest, is men geneigd te geloven, dat er voor iedere theorie een cruciaal experiment of een beslissende observatie (reeksen van observaties) bestaan, waarmee deze theorie staat of valt; dat er m.a.w. op het gebied van de empirische menswetenschappen een streng selectieproces aan de gang is, waardoor zowel meer omvattende als kleine theorieën met dozijnen sneuvelen. Het moderne streven naar kwantificering en operationalisering, de voorkeur voor mathematische modellen zouden aan deze onderlinge 'struggle for life' van de elkaar tegensprekende theorieën een nog meer onverbiddelijk karakter verlenen; het resultaat zou moeten zijn: 'the survival of the fittest theory only'.

Welnu, al wie op de hoogte is van wat zich op het gebied der empirische menskunde afspeelt, weet dat de werkelijkheid er totaal anders uitziet. De Groot zelf moet dit toegeven. 'Hoe komt het, dat dergelijke spectaculaire weerleggingen door één geval of experiment zo betrekkelijk zeldzaam zijn?' vraagt hij zich af. Hoe komt het dat 'de conclusie, dat de theorie moet vallen, lang niet altijd onontkoombaar [is]'? Hoe komt het, dat de door Popper en zijn aanhangers sedert 1935 steeds opnieuw geëiste falsifiëring 'het ideaal is', waaraan de realiteit niet, of slechts uiterst zelden beantwoordt?

Wat zich in werkelijkheid afspeelt wordt door Wolman op treffende wijze beschreven. Wolman kiest notabene als voorbeeld dat gebied van psychologisch onderzoek, dat zich het beste leent voor experimentele en operationele



benadering: de psychologie van het leerproces. Na de theorieën van Huil, Thorndike, Tolman, Harlow, Pawlow en zijn eigen theoretisch inzicht geschetst en vergeleken te hebben vraagt hij zich af, hoe het komt, dat leertheoretici evenmin onderling als met niet-leertheoretici tot overeenstemming kunnen komen. Hoe is het mogelijk, dat geen van hun theorieën 'has been proven, nor have they been adequately refuted'? - Wolman beantwoordt de door hem zelf gestelde vraag in verband met de leertheorie van Clark L. Hull. 'Hull's theory is 'proven' only insofar as it has been found in agreement with *certain* empirical data. Its validity has been questioned by scores of experimental and theoretical workers'. M.a.w. Hull heeft gebruik gemaakt van zorgvuldig geselecteerde data; hij heeft aan bepaalde gegevens van zijn observaties de waardigheid van 'feit' verleend en andere systematisch geïgnoreerd. Er is hier sprake van 'data obtained by a certain experimenter in a certain setting with certain experimental subjects'. Andere psychologen, die van andere experimenten zijn uitgegaan en de nadruk hebben gelegd op andere gegevens zijn uiteraard geneigd grondig afwijkende leertheorieën te ontwerpen.

De situatie, die Wolman in eerste instantie met betrekking op de psychologie van het leren beschrijft, doet zich ook voor op het gebied van de ontwikkelingspsychologie, dieptepsychologie, de psychologie der waarneming, de psychologie der motivatie. De grote theoretische verwarring die de wetenschappelijke studie van de menselijke emotionaliteit bemoeilijkt, werd destijds door mijzelf geschetst. Werpen wij een blik op de persoonlijkheidsleer, dan doet zich hetzelfde beeld voor. Al zouden we bereid zijn abstractie te maken van alle dieptepsychologie en Rogeriaanse denkbeelden, dan nog zou zich de vraag aan ons opdringen: hoe komen Gordon, Allport, Murray, Sheldon, Miller en Dollard, Lewin, Atkinson er toe zo grondig verschillende persoonlijkheidstheorieën te verkondigen? - Ja, nog meer: hoe is de 'persistence of divergent schools of psychology' te verklaren, die Ernest Nagel nadenkelijk stemt?

Het eigenaardige verschijnsel is ook De Groot niet helemaal ontgaan. 'Een onderzoeker begint zelden of nooit materiaal te verzamelen, zonder enig 'gezichtspunt'. Hij kiest, selecteert, abstraheert daarbij van bepaalde gegevens of aspecten, hij groepeerd en registreert naar bepaalde criteria' merkt hij op. 'In dit alles liggen onvermijdelijker wijze reeds tenminste zekere *impliciete hypothesen* besloten. Deze kunnen in het verder verloop in meer expliciete vorm naar voren komen' en, zo voegen wij eraan toe, ze kunnen uiteindelijk in de vorm van een specifieke theorie worden gebundeld.

Laten we de zojuist geschetste situatie, die zo kenmerkend is voor het moderne menskundig onderzoek, meer principieel, meer filosofisch en tevens meer kritisch onder de loep nemen. Hoe is de relatief vreedzame coëxistentie van talrijke elkaar tegensprekende theorieën met betrekking tot een en hetzelfde materiële object mogelijk? De verklaring is even eenvoudig als fundamenteel. Hij, die een theorie ontwerpt, kiest zijn begrippen zijn categorieën, zijn 'theoretical framework', maar ook zijn empirische technieken overeenkomstig zijn zienswijze. Daarbij heeft de term 'zienswijze' zowel een letterlijke als een figuurlijke betekenis. Hij slaat ten eerste op dat, wat de onderzoeker ziet, ervaart, observeert, resp. door middel van een experiment, een enquête, een verzameling van materiaal zichtbaar maakt; hij slaat voorts op zijn manier van zien, zijn stijl van observeren, experimenteren, interviewen. Welnu, uit de wijze, waarop de onderzoeker de werkelijkheid van mens en dier ziet, bloeit zijn begrippensysteem op. Dit betekent in positief opzicht, dat zijn begrippen beantwoorden aan zijn beperkte ervaring, misschien zelfs aan bepaalde aspecten van één enkele experimentele 'situatie. In negatief opzicht houdt dit in, dat voor *datgene, wat de desbetreffende geleerde niet ziet*, niet ervaart, waarvoor hij misschien 'een blinde vlek heeft', *geen begrippen bestaan*.

Deze geleerde beperktheid - om niet te spreken van geboorneerdheid - heeft haar onmiskkenbare voordelen. Dankzij een relatief eenvoudige methodische idee valt het de onderzoeker gemakkelijk de logische consistentie van zijn theorie zeker te stellen; zij bezit 'immanent truth' in de zin van Wolman. Dankzij het nauwkeurig afgebakende veld van ervaringen is het voor onze onderzoeker ook niet moeilijk zijn begrippen en oordelen zorgvuldig af te stemmen op zijn beperkte ervaringen; ze zijn dan, om met Wolman te spreken, 'free from contradiction with data obtained by observation and experimentation'. Aan beide criteria van Wolman is voldaan. Tenzij onze research-man een technische fout begaat, kan zijn theorie nimmer gefalsifieerd worden.

Welke conclusie zou men hieruit moeten trekken? Blijkbaar die, dat *theorievorming op het gebied van de empirische menskunde dikwijls de vrucht is van formeel logisch-wiskundig denken plus techniek*. De consequente empiricist zal daarmee vrede hebben. Hij vergeet echter dat de organisatie van het onderzoek, de proefondervindelijke situatie, het meetinstrument, het begrippensysteem, ja, het hele vocabulaire van de onderzoeker voortvloeien uit één en hetzelfde project, uit een en dezelfde „zienswijze”; en dat deze zienswijze erg eenzijdig kan zijn. Laat ik een concreet voorbeeld geven: het blijven voortbestaan van behavioristische grondgedachten in de vorm van neo-behavioristische theorieën is op deze wijze verklaarbaar. Mensen en hogere dieren hebben

zekere, relatief - niet eens absoluut! - autonome mechanismen gemeen. Deze mechanismen lenen zich tot relatief exact onderzoek. Voor de rest sluit men de ogen. De theorie qua theorie kan niet gefalsifieerd worden. Er mankeert slechts een kleinigheid: de mens als mens speelt in deze theorie geen rol.

*Men onderzoekt dat, wat zich in technisch opzicht gemakkelijk laat onderzoeken.* Doet dit niet denken aan de procédés van de zoöloog, die Eddington ten tonele had gevoerd? Trouwens ook andere wetenschaps-theoretici maken zich ongerust over het gevaar van empirische schijnactiviteit. Kaplan typeert de moderne situatie op gebied van het menskundig onderzoek door middel van de volgende anekdote:

‘There is a story of a drunkard searching under a streetlamp for his house key, which he had dropped some distance away. Asked why he didn’t look where he had dropped it, he replied, ‘It’s lighter here’. En Kaplan voegt hieraan toe: ‘Much effort, not only in the logic of behavioral Science, but also in behavioral Science itself, is vitiated, in my opinion, by the principle of the drunkards search.

Wolman maakt zich eveneens ongerust over het feit, dat sommige onderzoekers zo snel door middel van technisch goed te beheersen procédés - zowel experimentele als denkprocédés - tot theoretische resultaten willen komen. Sommige van deze procédés stelt hij uitdrukkelijk aan de kaak. Hij verwerpt o.a. het ‘methodologische reductionisme’ en beklemtoont het feit dat het menselijke gedrag niet in termen van fysische wetmatigheden geïnterpreteerd kan worden. Wolman maakt voorts de onderzoekers erop attent dat ‘men are neither rats nor servomechanisms’. Hij waarschuwt voor ‘rash quantification and oversimplified experimentation’. Zouden deze uitingen van onbehagen en bezorgdheid uit de mond van vooraanstaande wetenschapstheoretici volkomen ongegrond zijn?

Dit is echter niet alles. Er is gedurende het laatste decennium een nieuwe factor bijgekomen: het model-begrip is een beslissende rol in de ervaringswetenschappen gaan spelen.

Voor de ingewijde is het overduidelijk, dat daarmee het gevaar van een scheefgroeien van de empirische menskunde is toegenomen. Let wel, er kan geen sprake van zijn het modelmatige denken als zodanig af te wijzen. Indien men het model als een middel ziet om het onaanschouwelijke door middel van het aanschouwelijke, het niet-inzichtelijke door middel van het inzichtelijke te verhelderen, dan is van fenomenologisch standpunt de toepassing van modellen

juist toe te juichen. Husserls begrip van de 'kategoriale Anschauung' zou zeer wel met sommige aspecten van het denken in modellen vergeleken kunnen worden.

Dit neemt niet weg, dat de wijze waarop het 'model' in het empirisch menskundig onderzoek toegepast wordt, soms aanleiding geeft tot bedenkingen. Twee gevaren dienen meer in het bijzonder gesignaleerd te worden. Het eerste bestaat daarin, dat het model als een getrouwe afbeelding van de werkelijkheid wordt beschouwd. In dat geval is men zich onvoldoende bewust van het feit dat ervaringen opgedaan door middel van modellen geen echte ervaringen zijn. Kaplan spreekt in dit geval van 'pictorial realism'. Zelfs Braithwaite ziet aanleiding de wetenschapsbeoefenaars er op attent te maken dat het denken in de vorm van modellen een denken is in de modus van het 'als of'; en hij voegt er de volgende waarschuwing aan toe: 'The price of the employment of models is eternal vigilance'.

De andere niet minder grote fout is daarin gelegen, dat de ontwerper van modellen helemaal leeft in een wereld van denkdingen, mathematisch-logische 'entia rationis', 'hypothetical constructs'. De vraag of in de werkelijkheid iets beantwoordt aan zijn constructies interesseert hem hoe langer hoe minder. Desnoods moet de werkelijkheid maar een beetje 'gecorrigeerd' worden. '... what is only affirmed as an assumption in the theory may come to be asserted as a truth in the theory that emerges from the model', klaagt Kaplan, 'and mathematical needs come to be projected onto the facts as empirical discoveries. Hans Albert aarzelt niet van 'model-platonisme' te spreken. 'Es ist. . . ausserordentlich leicht, Behauptungen zu produzieren, die sich auf den interessanten Aspekt der Wirklichkeit beziehen und ausserdem sogar wahr sind, wenn wir darauf verzichten wollen zu informieren. Wir brauchen nur solche Aussagen zu produzieren, die aus logischen Gründen wahr sind: analytische Aussagen, wie sie vielfach genannt werden.' Laat ik tenslotte nog Kees Bertels en Doede Nauta citeren. Na enige bijzonder kritische uitlatingen van Maurice Merleau-Ponty over het artificialisme van het moderne wetenschapsbedrijf aangehaald te hebben en na de opmerking, dat er 'ook veel waars in [schuilt]', gaan de beide auteurs als volgt voort: 'Het modelbegrip is niet alleen een idool van de nieuwe wetenschapsopvatting, het is er tegelijk een symptoom van. En dan doelen we ... in het bijzonder op dat gebruik van logische, mathematische en empirische modellen waarbij de beheersing van het mathematisch taalgebruik ongeveer geïdentificeerd wordt met alles, wat er aan de wereld te kennen zou zijn. Niet eens alleen in de sociale wetenschappen zijn de standen van zaken of processen zo onuitputtelijk informatief dat het beheersen of hanteerbaar maken ervan slechts één stadium van kennen is en niet het

alleenzaligmakend doel. Wil men . . . een integratie bereiken van theorie en praxis, van kennen en kunnen, dan kan men zich niet uitleveren aan een pragmatisme, waarbij wereld en geschiedenis alleen maar nog interessant zijn in zover er 'iets mee te doen valt'.

Het spijt me dat in De Groots rijk en weldoordacht werk van dit alles zo weinig teruggevonden kan worden. De Groot heeft één gevaar niet onderkend: het gevaar nl. dat de door hem geschetste empirische cyclus ongemerkt overgaat in een *empirische cirkel*: dat m.a.w. een eenzijdige waarneming een eenzijdige probeerreactie tot gevolg heeft alsmede een eenzijdige evaluatie. Van haar kant zal de vooringenomenheid van de evaluerende onderzoeker aanleiding geven tot verdere nog meer eenzijdig geselecteerde en gegroepede waarnemingen, enzovoorts.

Deze cirkel is echter een vicieuze cirkel. Ook al zullen sommige geleerden bereid zijn een theorie, die op deze wijze tot stand is gekomen, au sérieux te nemen, toch zal de geschetste vicieuze kringloop afbreuk doen aan haar waarde. In de praktijk van het menselijke leven zal namelijk blijken dat men niets met haar kan beginnen. Immers een dergelijke theorie heeft geen vat op de menselijke werkelijkheid; haar abstract, eenzijdig, fragmentarisch karakter maakt haar onbruikbaar; zij draagt niet bij tot het bereiken van een integratie van kunnen en kennen, om met de woorden van Bertels en Nauta te spreken. Hiervan een enkel voorbeeld: heeft een halve eeuw behavioristisch en neo-behavioristisch onderzoek aangaande de „agressie bij mens en dier” ook maar het minste bijgedragen tot een betere organisatie van de vrede onder de volkeren? Ja, zal een politicus, die iets concreets tot de handhaving van de binnenlandse of buitenlandse vrede wil bijdragen, het in zijn hoofd halen, de verslagen over (neo)behavioristische experimenten na te pluizen? De vraag stellen betekent haar beantwoorden.

Welke consequentie moeten wij uit deze kritische beschouwingen trekken? Moeten wij de theorievorming op het gebied van de menswetenschappen tot iets waardeloos verklaren? Is zij een intellectuele luxe, die gemist kan worden, een nutteloos spel? Geenszins! Het tegendeel is het geval: theorievorming is onmisbaar voor het goede functioneren van de menswetenschappen. Wij mogen echter de waarde van een dergelijke empirische theorie qua theorie niet overschatten. Zij is *een poging om een aspect van de menselijke wereld door middel van denken te duiden*.

Het is geen toeval dat in dit verband het omstreden begrip der 'duiding' weer opduikt. Iedere menskundige theorie, ook de meest exacte, de meest op experimentele grondslag berustende, is een interpretatie van wat zich in de menselijke samenleving of in het samenspel tussen mens en natuur voordoet; een interpretatie, die uiteraard tevens een poging is om datgene, wat gevat werd, in de taal van begrippen, eventueel van mathematische begrippen te 'zeggen'. De beslissende vraag is of datgene, wat op deze wijze 'gezegd' wordt, belangwekkend is of triviaal. Op grond van soortgelijke overwegingen komt Wolman er toe op te merken: 'Empirical generalizations are either true or false... Theories are neither true nor false, but they can be *useful or useless*'.

Ik zou geneigd zijn dit inzicht een weinig anders te formuleren. Wanneer wij veelomvattende originele en in deze zin 'primaire' theorieën onderscheiden van de - uiteraard eveneens onmisbare - secundaire 'theoretjes' of 'theorettes' (Kaplan), die bij de gratie van de primaire theorieën bestaan, dan is het duidelijk dat de eerstgenoemde overeenkomen met wat ik in het voorafgaande 'visies' heb genoemd. Het beoordelingscriterium, dat ik op de 'visie' heb toegepast, is dan ook geldig met betrekking tot de originele, groots aangelegde theorieën: zij zijn vruchtbaar of onvruchtbaar; zij zijn bruikbaar of onbruikbaar; zij hebben al dan niet verklarende waarde.

Laat ik deze stelling staven met een persoonlijke ervaring. Zij werpt enig licht op de typische theoretisch-praktische 'bruikbaarheid' van empirisch-menskundige theorieën. In het Wenen van na de Eerste Wereldoorlog, waar ik studeerde en als jong leraar werkzaam was, woedde een soort 'godsdienstoorlog' onder de intellectuelen: de oorlog tussen psychoanalytici en individual-psychologen. Over problemen der dieptepsychologie werd fanatiek gediscussieerd; de meest scherpzinnige argumenten werden gebruikt om de 'ware theorie' te verdedigen en de 'dwaalleer' te weerleggen. Beide partijen stonden onverzoenlijk tegenover elkaar; en ze oefenden op iedereen druk uit kleur te bekennen. Je was Freudiaan of je was Adleriaan. Voor een jong, aankomend leraar was het moeilijk zich aan dit alternatief te onttrekken. Dit alles had zich ongeveer veertig jaar geleden afgespeeld. Ik was de oude vete onder de Weense intellectuelen volkomen vergeten, toen ik onlangs een bezoek bracht aan een tehuis voor moeilijk opvoedbare kinderen. De psycholoog, die me rondleidde, wees mij enige kinderen aan en sprak van hun moeilijkheden. Met rustige vanzelfsprekendheid vertelde hij me: 'Deze jongen heeft vroegtijdig zijn vader verloren, hij mist een identificatieobject. Die andere jongen is een typisch Adleriaans geval: hij is gefrustreerd, omdat hij twee begaafde broers heeft, die door de ouders worden voorgetrokken.'

Wat betekent deze verandering van mentaliteit onder psychologen wetenschapsfilosofisch bezien? Zij wijst erop dat zowel Freud als Adler destijds belangrijke aspecten van de menselijke persoonlijkheidsstructuur en van haar ontwikkeling hebben ontdekt en in hun respectievelijke theorieën hebben verwoord. Beide visies zijn in de praktijk bruikbaar gebleken - niet als alomvattende exclusieve afbeeldingen van 'de ware toedracht', maar als wegen om *iets* van de menselijke persoon en haar wording te begrijpen. Het woord van Karl Jaspers, dat ook door De Groot met instemming wordt aangehaald blijkt waar te zijn: 'Empirisches Verstehen is Deuten.'

Een dergelijke opvatting van het wezen van de theorie op het gebied der menswetenschappen houdt uiteraard een afwijzing in van het 'realistische' en het 'descriptieve' standpunt. Zij coïncideert ook niet met de 'instrumentalistische' zienswijze, waarvan de voordelen en nadelen door Nagel tegen elkaar worden afgewogen. Ik zou geneigd zijn de opvatting van Jaspers *hermeneutisch* te noemen. Een hermeneutische wetenschapsfilosofie kan een verklaring geven voor het feit, dat een en hetzelfde verschijnsel door verschillende volkeren en in verschillende tijdperken door middel van verschillende theorieën geduid wordt. Maar ook het gelijktijdig naast elkaar bestaan van uiteenlopende visies is in het kader van een hermeneutische opvatting niet per se een wetenschappelijk scandalum. Aangezien iedere theorie slechts een interpretatie is en als zodanig slechts een deelwaarheid bevat, is het zeer wel denkbaar, dat twee of meer theorieën elkaar aanvullen. (Hun complementair karakter kan ten gevolge van afwijkende begripkaders en verschillende terminologieën verborgen zijn). Misschien is op het gebied der menskunde *een zeker pluralisme der theorieën zelfs gewenst*. Immers de mens is het wezen der universaliteit. Dit is een oeroud en tevens modern inzicht. (Aristoteles bedoelt met zijn gezegde dat de menselijke ziel 'als het ware alles is', hetzelfde als Scheler, die beklemtoont dat de mens in een wereld leeft en niet in een Umwelt). Daardoor is het verklaarbaar dat het terrein, dat empirisch-menskundig in kaart gebracht moet worden, zo uitgestrekt, zo onoverzichtelijk, zo gecompliceerd is. Het is dan misschien nuttig, meerdere verkenningstochten van verschillende uitgangspunten te ondernemen en, in een later stadium, de door verscheidene groepen vervaardigde schetsen kritisch met elkaar te vergelijken. Feitelijk gebeurt dit ook o.a. op het gebied van de psychologie, sociologie en economie, waar verschillende stromingen, richtingen, 'scholen' met elkaar concurreren. Niemand vindt dit verschrikkelijk, behalve de empiricistische wetenschapsfilosoof wiens voorspellingen duidelijk niet uitgekomen zijn.

Uit de hermeneutische opvatting van het wezen der menswetenschappelijke theorie vloeit nog een tweede consequentie voort. Men zou deze in het kort als volgt kunnen schetsen. Aangezien van één verschijnsel principieel oneindig veel logisch coherente interpretaties gegeven kunnen worden, schijnen de mogelijkheden van het onderzoek praktisch slechts door - in de ruimste zin van het woord - 'technische' (o.a. organisatorische, experimentele, instrumentele, het materiaal betreffende) overwegingen beperkt te worden. Van hermeneutisch standpunt moet hieraan nog een ander criterium toegevoegd worden: *het criterium der relatieve belangrijkheid*. Daarbij betekent de term 'relatief' in deze context zoveel als: met betrekking tot datgene, wat - af gezien van alle technische mogelijkheden en hindernissen - uiteindelijk begrepen zou moeten worden; ten opzichte van het eigenlijke hermeneutische doel. Het introduceren van dit criterium berust op de volgende overweging. Daar iedere menswetenschappelijke theorie slechts een deelwaarheid bevat, is het volstrekt nodig zich af te vragen, op welke wijze het deel, dat geïsoleerd wordt, in het geheel gesitueerd is dat uiteindelijk begrepen zou moeten worden. Is het object van een mogelijk onderzoek een centraal of een perifeer verschijnsel? Komen we door middel van onze research werkelijk dat te weten, wat ons interesseert? Lopen we niet het gevaar dat wij, door een deelwaarheid uitvoerig onder de loep te nemen, de complementaire deelwaarheid vergeten?

Dit laatste nu lijkt mij van beslissend belang te zijn. Immers hij, die door zijn doen en laten - bewust of onbewust - de indruk wekt, dat zijn deelwaarheid *de* waarheid is, brengt anderen op een dwaalspoor. Zo is het verklaarbaar dat sommige theorieën van serieuze onderzoekers meer verwarring hebben gesticht dan verheldering hebben gebracht.

Voorbeelden hiervan zijn er in overvloed. Laat ik een zeer bekend geval kiezen. Een belangwekkend doel van het menskundig onderzoek zou erin kunnen bestaan langs empirische weg iets tot het begrip van menselijke liefde bij te dragen. Hoe doet men dit echter? Welke methodische idee moet aan dit onderzoek ten grondslag worden gelegd? Welnu, men kan zich de zaak gemakkelijk maken. Men beschouwt menselijke liefde als een bepaald lichamelijk gedrag; men reduceert dit gedrag tot enige seksuele gedragspatronen; men meet vervolgens de drijfkracht, die deze typische gedragingen uitlokt, door het aantal „sexual outlets” te tellen. Dit is, zoals men weet, de weg, die de auteurs van het bekende Kinsey-rapport hebben gekozen. Hun methodische idee is zeer eenvoudig. Men zou haar schematisch kunnen weergeven als volgt: A vertoont een aspect A', A' heeft iets met B te maken. B



heeft een oorzaak O, waarvan de werking door middel van m gemeten kan worden. Kennen wij het aantal m's, dan weten wij wat A is.

Op deze en soortgelijke methodische procedés moet nu het criterium der relatieve belangrijkheid kritisch toegepast worden. Op grond daarvan zal men in vele gevallen moeten constateren, dat het theoretische resultaat van een onderzoek in zijn verhouding tot het hermeneutische doel zo onbelangrijk is, dat het - van het standpunt der doelstelling uit - als vrijwel waardeloos bestempeld kan worden.

Daarmee is reeds gezegd dat de kritische bezinning van de filosoof op de wetenschappelijke theorievorming ook rekening zal moeten houden met de *inhoudelijke aspecten* van het menselijke bestaan, het menselijke handelen, de menselijke samenleving. Op dit punt verschil ik van mening met Benjamin Wolman. De 'science of Science' kan niet een zuiver formele 'science' zijn; zij kan zich m.a.w. niet beperken tot de rol van een logistisch-mathematische hulpwetenschap. De filosofie is te lang de 'ancilla theologiae' geweest; zij moet zich nu niet lenen tot de rol van een 'ancilla scientiae'. Integendeel, de filosoof - en ook de filosoof van een bepaald wetenschapsgebied - zal trachten naar best vermogen het concrete geheel in het oog te houden, dat uiteindelijk wetenschappelijk verkend zou moeten worden; en dit geheel bestaat uit 'Formen' en uit 'Füllen' (Husserl).

Deze overtuiging heeft niets te maken met een sentimentele afkeer van kwantificering zoals wijlen Johannes Linschoten op grond van een grotesk misverstand meende. Zij heeft alles te maken met het inzicht van grote filosofen dat het formele - Hegel zou zeggen 'het abstracte' - ten gevolge van zijn formeel karakter 'das Ganze' niet kan zijn; en wat van het universele geheel gezegd wordt, geldt mutatis mutandis ook voor de relatieve gehelen, die de afzonderlijke gebieden der menswetenschappen vormen.

Ik beschouw het derhalve als een gelukkige omstandigheid, dat in de laatste jaren honderdduizenden Europese en Amerikaanse jonge intellectuelen hun onbehagen hebben geuit over het formalisme op het gebied van de wetenschapsbeoefening; dat ze een instinctief wantrouwen koesteren jegens het 'waardevrije' empiricisme; dat ze hun ontevredenheid manifesteren over academische figuren, die hen alles leren behalve de hoofdzaken. Het is dan ook zeker geen toeval dat de genoemde vertrouwenscrisis zich op geen enkel gebied zo duidelijk voelbaar maakt als op dat der menswetenschappen. De vraag die Georges Gusdorf en ik jaren geleden hebben gesteld: 'Les Sciences de l'homme

sont elles des Sciences humaines?’ weerklinkt nu uit de mond van een hele generatie van jonge intellectuelen.

Over deze nieuwe wending in ons geestesleven zou veel te zeggen zijn. Laat ik me beperken tot een enkele opmerking. Indien op dit ogenblik *ernstig* gedacht wordt aan het aanwijzen van historische alternatieven; aan een radicale heroriëntatie van ons economische en politieke leven; aan een grondige vernieuwing van sociale structuren, dan dient men zich er ook van bewust te zijn dat soortgelijke doeleinden niet bereikt kunnen worden zonder empirisch-menskundige terreinverkenning. Daar, waar men zich dit niet realiseert, denkt men ook niet ernstig aan het bereiken van de genoemde doeleinden.

## GERAADPLEEGDE LITERATUUR

- ABEL, T., *The operation called 'Versteken'*, in 'American Journal of Sociology' 54 (1948-1949), p. 221 vlgd.
- ADLER, A., *Praxis und Theorie der Individualpsychologie*, München 1930.  
*Menschenkenntnis*, Zürich 1954.
- AJDUKIEWICZ, K., *Das Weltbild und die Begriffsapparatur*, in 'Erkenntnis' 4 (1934).
- ALBRECHT, H., *Über das Gemüt*, Stuttgart 1961.
- ALEMBERT, D' J. L., *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, uitg. d. WIELEITNER, H., Heidelberg 1912.
- ALEXANDER, F., FRENCH, TH. M., *Studies in psychosomatic medicine*, New York 1948.
- ALLPORT, F. H., *Theories of perception and the concept of structure*, New York 1955.
- ALLPORT, G. W., *Becoming. Basic considerations for a psychology of personality*, New Haven 1955.
- ARISTOTELES, *Opera omnia*, uitg. d. d. Koninklijke Pruisische Academie der Wetenschappen, Berlijn 1831-1870.
- ARON, R., *Introduction a la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris 1933.
- AYER, A. J., *Language, truth and logic*, London 1948.  
*The problem of Knowledge*, London 1956.
- BAAREN, TH. VAN, *Wij mensen. Religie en wereldbeschouwing bij schriftloze volkeren*, Utrecht 1960.
- BACHELARD, S., *La conscience de rationalité. Etude phénoménologique sur la physique mathématique*, Paris 1958.
- BARION, J., *Dialektik der Natur und. Geschichte*, in „Erkenntnis und Verantwortung“, Düsseldorf 1960, p. 91 vlgd.
- BEERLING, R. F., *Moderne doodspanning*, Delft 1946.  
*Kratos, Studies over de macht*, Antwerpen-Amsterdam 1956.
- BEETS, N., *Over lichaamsbeweging en seksualiteit in de puberteit*, Utrecht 1959.
- BELLON, K. L., *Inleiding tot de natuurlijke godsdienstwetenschap*, Antwerpen 1948.  
*Nieuwe wegen in de godsdienstwetenschappen*, in „Stud. Cath.“ 28 (1953), p. 241 vlgd.
- BENEDICT, R., *Patterns of culture*, New York 1960.
- BERG, J. H. VAN DEN, *Kroniek der psychologie*, Den Haag 1954.  
*The phenomenological approach to psychopathology. An introduction to recent phenomenological psychopathology*, Springfield 1955.
- LINSCHOTEN, J. (ed.), *Persoon en wereld*, Utrecht 1953.
- BERGER, G., *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris 1941.
- BERGHOFF, E., *Entwicklungsgeschichte des Krankheitsbegriffes*, Wien 1947.
- BERGSON, H., *Introduction a la métaphysique*, in 'Revue de métaphysique et de morale', jan. 1903.
- BERLINGER, R., *Der geschichtliche Augenblick*, in 'Jahrbuch f. Psych. u. Psychotherap.' (1958), p. 20 vlgd.
- BERNARD, C., *Introduction a la médecine expérimentale*, Paris 1900.
- BETH, E. W., *De wijsbegeerte der wiskunde van Parmenides tot Bolzano*, Antwerpen 1944.  
*Inleiding tot de wijsbegeerte der exacte wetenschappen*, Antwerpen-Amsterdam 1953.  
*De weg der wetenschap. Inleiding tot de methodeleer der empirische wetenschappen*, Haarlem, 1958.

- BIDNEY, D.**, *Theoretical anthropology*, New York 1954.
- BIERENS DE HAAN, J.**, *Sociologie, ontwikkeling en methode*, Den Haag 1946.
- BIERSTEDT, R.**, *The social order. An introduction to sociology*, New York-Toronto-London 1957.
- BIESE, R.**, *Die Erkenntnislehre des Aristoteles und Kants in Vergleichung ihrer Grundprinzipien historisch-kritisch dargestellt*, Berlin 1877.
- BINSWANGER, L.**, *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Bd. I, Bern 1961, Bd. II, Bern 1955.
- BIRAULT, H.**, *V ontothéologique hégélienne et la dialectique*, in *Tijdschrift voor Philosophie* 20 (1958), p. 646 vlgd.
- BOAS, F.**, *The mind of primitive man*, New York 1913.
- BOELAARS, H.**, *Husserls reducties en haar betekenis voor het Thomisme*, in 'Tijdschrift voor Philosophie' 6 (1944), p. 333 vlgd.
- BOLLNOW, O. F.**, *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*, Stuttgart 1955.  
*Existenzphilosophie*, Stuttgart 1955.
- BONAPARTE, M.**, *Psychanalyse et anthropologie*, Paris 1952.  
*Psychanalyse et biologie*, Paris 1952.
- BORING, E. G.**, *A history of experimental psychology*, New York 1957.
- BOSS, M.**, *Einführung in die psychosomatische Medizin*, Bern-Stuttgart 1954.
- BOUMAN, P. J.**, *Sociologie. Begrippen en problemen*, Antwerpen-Amsterdam 1958.
- BOUTHOU, G.**, *Les mentalités*, Paris 1952.
- BRAND, G.**, *Welt, Ich und Zeit*, Den Haag 1955.
- BRANDENSTEIN, B. VON**, *Der Mensch und seine Stellung im AU. Philosophische Anthropologie*, Einsiedeln-Köln 1947.
- BREDA, H. L. VAN**, *De transcendentiaal-phenomenologische reductie in Husserl's laatste periode 1920-1938, ms.*, Leuven 1941.  
*Phenomenologische methode*, in 'Katholieke Encyclopedie voor Opvoeding en Onderwijs', deel III, Den Haag 1954, p. 351 vlgd.  
**TAMINIAUX, J. (ed.)**, *Husserl et la pensée moderne. Actes du deuxième colloque international de phénoménologie*. Den Haag 1959.  
*Edmund Husserl 1859-1959, Den Haag 1959*.
- BRENTANO, F.**, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, uitg. d. **KRAUS, O.**, Leipzig. 1925.  
*Versuch über die Erkenntnis*, uitg. d. **KASTIL, A.**, Leipzig 1925.  
*Wahrheit und Evidenz*, uitg. d. **KRAUS, O.**, Leipzig 1930.
- BRETON, S.**, *Conscience et intentionnalité*, Paris-Lyon 1956.
- BRIDGEMANN, P. W.**, *Operational analysis*, in 'Philosophy of Science' 5 (1948), p. 114 vlgd.  
*The logic of modern physics*, New York 19547.
- BRUGMANS, J. F. W.**, *Psychologische methoden en begrippen*, Haarlem 1958.
- BRUNNER, A.**, *La personne incarnée*, Paris 1947.
- BRUNSWIK, E.**, *The conceptual framework of psychology*, in 'International Encyclopedia of Unified Sciences', Chicago 1952.
- BRUS, B. TH.**, *De taal bij Merleau-Ponty*, in 'Nederl. Tijdschr. v. d. Psych. en haar grensgebieden' 13 (1958), p. 31 vlgd.
- BUBER, M.**, *Dialogisches Leben*, Zürich 1947.  
*Das Problem des Menschen*, Heidelberg 1948.
- BÜHLER, CH.**, *Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem*, Göttingen 1959.
- BUSEMANN, A.**, *Der Aufzähl-Test*, München-Basel 1955.

- BUYTENDIJK, F. J. J.**, *De Vrouw*, Utrecht-Brussel 1952.  
*Zur Phänomenologie der Begegnung*, in 'Eranos-Jahrbuch' 19(1951), p. 431 vlgd.  
*Vernieuwing in de wetenschap*, in 'Annalen van het Thijmgenootschap' 42 (1954), p. 230 vlgd.  
*Algemene theorie der menselijke houding en beweging*, Utrecht-Antwerpen 1957.  
*Das Menschliche in der menschlichen Bewegung*, in 'Der Nerven-arzt' 28 (1957), p. 1 vlgd.  
*Das Menschliche*, Stuttgart 1958.  
*Wat is psychologisch kennen?* in 'Gawein' 9 (okt. 1960), p. 2 vlgd.  
*De waarde van de roman voor de psychologische kennis en de psychologische vorming*, in 'Tijdschrift voor Philosophie' 11 (1940), p. 351 vlgd.
- CARNAP, R.**, *Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft*, in 'Erkenntnis' 2 (1931-1932).  
*Über Protokollsätze*, in 'Erkenntnis' 2 (1931-1932) en 3 (1932-1933).  
*Psychologie in physikalischer Sprache*, in 'Erkenntnis' 3 (1932-1933).  
*Testability and meaning*, in 'Philosophy of Science' III (1936) en IV (1937).  
*Logical foundation of the unity of Science*, in 'International Encyclopedia of Unified Sciences', Vol. I, no. 1, Chicago 1938.  
*Meaning and necessity. A study in semantics and modal logic*, Chicago 1958.
- CARUS, C. G.**, *Von den Naturreichen*, uitg. d. **KEISZER, W.**, Berlin 1944.
- CARUSO, I.**, *Excerpta Anthropologica*, in 'Jahrbuch f. Psych. u. Psychotherap.', 6 (1958), p. 1 vlgd.
- CASSIRER, E.**, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 4 delen, Berlin 1906-1957.  
*Essay on man. An introduction to a philosophy of human culture*, New Haven 1945.  
*Philosophie der symbolischen Formen*, 3 Bde., Oxford 1954.  
*The logic of the humanities*, New Haven 1961.
- CATTELL, R. B.**, *Personality and motivation structure and measurement*, New York 1957.
- CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, D.**, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, uitg. en bewerkt door **BERTHOLET, A.** en **LEHMANN, E.**, twee delen, Tübingen 1924, 1925.
- CHORUS, A. M. J.**, *Inleiding in de empirische karakterkunde*, Leiden 1958.  
*Psychologie van de menselijke levensloop*, Leiden 1959.  
*Wijsgerige en nationale krachtlijnen in de ontwikkeling der psychologie*, in 'Ned. Tijdschr. voor de Psych. en haar grensgebieden', 15 (1960), p. 85 vlgd.
- CHRISTIAN, P.**, *Das Personenverständnis im modernen medizinischen Denken*, Tübingen 1952.  
*Möglichkeiten und Grenzen einer naturwissenschaftlichen Betrachtung der menschlichen Bewegung*, in 'Jahrbuch f. Psych. u. Psycho- therap'. 4 (1957), p. 346 vlgd.  
*Begegnen und Antreffen (Zur Problematik einer anthropologischen Psychologie)*, in 'Jahrbuch f. Psych. u. Psychoterap.' 6 (1958), p. 93 vlgd.
- COHEN, H.**, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1923.
- COHEN, J.**, *Humanistic psychology*, London 1958.
- COMTE, A.**, *Principes de philosophie positive*, Paris 1896.  
*Cours de philosophie positive*, Paris 1907.
- CONINCK, A. DE**, *L'unité de la connaissance humaine et le fondement de sa valeur*, Louvain 1947.
- CROCE, B.**, *Die Geschichte als Gedanke und als Tat*, vert. d. **BONDY, G.**, Bern 1944.
- DAEL, J. van**, *Geschiedenis der empirische psychologie*, Zeist 1929.
- DAHRENDORF, R.** *Homo sociologicus*, Köln-Opladen 1960.
- DELFGAAUW, B.**, *Beknopte geschiedenis der wijsbegeerte*, III, Baarn 1952.
- DEMPF, A.**, *Einheit der Wissenschaft*, Stuttgart 1955.  
*Kritik der historischen Vernunft*, München 1957.

- DESSAUER, F.**, *Naturwissenschaftliches Erkennen*, Frankfurt a. M. 1958.  
*Was ist der Mensch. Die vier Fragen des Im. Kant*, Frankfurt a. M. 1959.
- DEWEI, J.**, *Encyclopedia of social sciences*, vol. IX, p. 601 vlgd.  
*Reconstruction in philosophy*, Boston 1957.  
*Essays in experimental logic*, New York 1916.
- DIJKSTERHUIS, E. J.**, *De mechanisering van het wereldbeeld*, Amsterdam 1950.
- DILTHEY, W.**, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, in 'Sitzungsberichte der Berliner Akademie' 1894.  
*Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, in 'Gesammelte Schriften', VII Bd, Göttingen 1958<sup>2</sup>, p. 3 vlgd.  
*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in 'Gesammelte Schriften', VII Bd., Göttingen 1958<sup>2</sup>, p. 79 vlgd.  
*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, I Bnd, Stuttgart-Göttingen 1959.
- DONCEEL, J. F.**, *What kind of Science is psychology*, in *The New Scholasticism*, 19 (april 1945), p. 117 vlgd.
- DUFRENNE, M.**, *Phénoménologie de Vexpérience esthétique*, Paris 1953.  
*La personnalité de base*, Paris 1953.  
*La notion d'a priori*, Paris 1959.
- DUNBAR, F.**, *Emotions and bodily changes*, New York 1954.
- DURKHEIM, E.**, *Les régies de la méthode sociologique*, Paris 1916.
- DUYKER, H. C. J.**, *Nomenclatuur en systematiek der psychologie*, in 'Ned. Tijdschr. voor de Psych. en haar grensgebieden', 1959, p. 182 vlgd.  
 PALLAND, B. G., VUYK, R. J., *Leerboek der psychologie*, Groningen 1958.
- EDDINGTON, A. S.**, *The philosophy of physical Science*, Cambridge 1949.
- EHRlich, W.**, *Philosophische Anthropologie*, Tübingen 1957.
- EINSTEIN, A.**, *Mein Weltbild*, 1934.
- ELIADE, M.**, *Le mythe de Véternel retour*, Paris 1949.  
*Traité de Vhistoire des religions*, Paris 1949.  
*Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957.
- ENGLANDER (ps. PETER ALTENBERG)**: *Wie ich es sehe*, 1896.
- EYSENCK, H. J.**, *The structure of human personality*, London 1953.  
 (e.a.), *Perspectives in personality-theory*, New York 1957.  
*Zin en onzin in de psychologie*, Utrecht-Antwerpen 1961.
- FABRO, C.**, *Controverse sul pensiero dei primitivi*, in 'Euntes Docete' 1 (1948), p. 55 vlgd.
- FARBER, M.**, *The foundation of phenomenology*, Cambridge (Mass) 1943.  
*Naturalism and subjectivism*, Springfield (I) 1959.
- FAVEZ-BOUTONIER, J.**, *Psychologie clinique et phénoménologie*, in „Bulletin de psychologie' 12 (1959), no. 163, p. 569 vlgd.  
*Le plaisir*, in 'Bulletin de psychologie', 12 (1959) no. 164, p. 633 vlgd.
- FEIBLEMAN, J. K.**, *Inside the great mirror. A critical examination of the philosophy of Russell, Wittgenstein and their followers*, Den Haag
- FELS, E.**, *Der wirtschaftende Mensch als Gestalter der Er de*, Stuttgart 1954.
- FERVERS, C.**, *Psychologie als Grundlage der Psychotherapie*, in 'Jahrbuch f. Psych. u. Psychother.', 1 (1953), p. 58 vlgd.
- FESTINGER, L., KATZ, D.** (ed.): *Research methods in the behaviorial Sciences*, New York 1953.
- FICHTE, J. G.**, *Grundlagen der gesammten Wissenschaftslehre (1794)*, Hamburg 1956.
- FINK, E.**, *L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée speculative*, in 'Problèmes actuels de la phénoménologie', uitg. d. BREDA, H. L. VAN, Desclée de Brouwer 1952.

- Sein, Wahrheit, Welt, Vor-Fragen zum Problem des PhänomenBegriffs.*  
Phaenomenologica vol. I, Den Haag 1958.
- Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl*, in  
'Husserl. Cahiers de Royaumont. Philosophie III' Paris 1959, p. 214 vlgd.
- Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, Den Haag 1959.
- FIRTH, R.** (ed.), *Man and culture. An evaluation of the work of B. Malinowski*, London 1957.
- FLUGEL, J. C.**, *A hundred years of psychology*, Durkworth 1945.
- FRANK, L. K.**, *Nature and human nature. Maris new image of himself*, New Brunswick-New Jersey 1951.
- FRANKL, V. E.**, *Dimensionen des Menschseins*, in 'Jahrbuch f. Psych. u. Psychother.' 1 (1953), p. 186 vlgd.  
*Theorie und Therapie der Neurosen*, Wien-Innsbruck 1956.
- FREUD, S.**, *Gesammelte Werke*, uitg. d. **FREUD, A.**, 17 delen, London 1940 e.v.
- FREYER, H.**, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*; Leipzig 1930.  
*Einleitung in die Soziologie*, Leipzig 1931.
- FROBES, J.**, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*, deel 1 Freiburg (Br.) 1917.
- FUNKE, G.**, *Phänomenologisches und dialektisches Bewusstsein*, in 'Erkenntnis und Verantwortung', Düsseldorf 1960, p. 63 vlgd.
- GABRIEL, L.**, *Die Einheit der Wissenschaften*, in 'Wissenschaft und Weltbild' 7 (1954), p. 48 vlgd.
- GADAMER, H. G.**, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960.
- GEBSATTEL, V. E. VON**, *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1954.
- GEER, J. P. VAN DE**, *Psychologische toepassingen van de informatietheorie*, in 'Nederl. Tijdschr. v. d. Psych. en haar grensgebieden' 12 (1957), p. 295 vlgd. en 332 vlgd.
- GEHLEN, A.**, *Der Mensch, seine Natur und Stellung in der Welt*, Bonn 1950.  
*Urmensch und Spatkultur*, Bonn 1956.
- GEMELLI, A., ZUNINI, G.**, *Introduzione alla Psicologia*, Milano 1947.
- GIELEN, J. J.**, *Onbehagen rond de fenomenologische methode in de pedagogiek*, in 'Opvoeding, onderwijs, gezondheidszorg' 12 (maart 1961), p. 177 vlgd.
- GILLIN, J.** (ed.), *For a Science of social man*, New York 1954.
- GILSON, E.**, *La philosophie et la théologie*, Paris 1960.
- GILSON, L.**, *Méthode et métaphysique selon Franz Brentano*, Paris 1955.  
*La psychologie descriptive selon Franz Brentano*, Paris 1955.
- GLASTRA VAN LOON, F. J.**, *Norm en handeling. Bijdrage tot een kentheoretische fundering der sociale wetenschappen*, Haarlem 1957.
- GODET, P.**, *Sujet et symbole*, in 'Signe et symbole', Neuchatel 1946, p. 105 vlgd.
- GOLDSCHMIDT, V.**, *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, Paris 1947.
- GOLDSTEIN, K.**, *Der Aufbau des Organismus*, Den Haag 1934.
- GORGE, V.**, *Philosophie und Physik*, Berlin-Lichterfelde 1960.
- GOUHIER, H.**, *L'histoire et sa philosophie*, Paris 1952.
- GRABNER, R. F.**, *Methode der Ethnologie*, Heidelberg 1911.
- GRASSI, E., UEXKULL, T. VON** (ed.), *Die Einheit unseres Wirklichkeitsbildes und die Grenzen der Einzelwissenschaften*, München 1951.
- GREENE, E. B.**, *Measurement of human behavior*, New York 1941.
- GREGOBE, F.**, *Etudes hégéliennes*, Louvain-Paris 1958.
- GROEN, J., PRICK, J. J. G., FABER, H.**, *Psychosomatiek, geneeskunde en mensbeschouwing*, Amsterdam 1953.

- GROETHUYSEN, B.**, *Philosophische Anthropologie*, München-Berlin 1928.
- GUARDINI, R.**, *Freiheit, Gnade, Schicksal*, München 1949.  
*Welt und Person*, Würzburg, 1950.  
*De gestalte der toekomst*, Utrecht-Brussel 1958.
- BOLLNOW, O. F.**, *Begegnung und Bildung*, Würzburg 1959.
- GUILLAUME, P.**, *Introduction a la psychologie*, Paris 1946.
- GURVITCH, G.**, *Réflexions sur les rapports entre philosophie et sociologie*, in 'Cahiers internationaux de Sociologie' 22 (1957).
- GURWITCH, A.**, *Théorie du champ de la conscience*, Brugge 1957.
- GUSDORF, G.**, *La découverte de soi*, Paris 1948.  
*L'expérience humaine du sacrifice*, Paris 1948.  
*Mythe et métaphysique*, Paris 1953.  
*Sur L'ambiguïté des Sciences humaines*, in 'Diogène', 26 (avril-juin 1959).
- HABERLIN, P.**, *Der Mensch*, Zürich 1941.
- HAECKEL, A. E.**, *Die Weltratsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*, Bonn 1899.
- HAFNER, H.**, *Schulderleben und Gewissen*, Stuttgart 1956.
- HALLOWELL, A. I.**, *Culture and experience*, University of Pennsylvania Press, 1955.
- HALMOS, P.**, *Towards a measure of man. The frontiers of normal adjustment*, London 1957.
- HARING, G.** (ed.), *Personal character and cultural milieu*, Syracuse 1956.
- HARTMANN, N.**, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Leipzig-Berlin 1929.  
*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin 1941.
- HEBERER, G., KURTH, G., SCHWIDETZKY-ROESINGI**, *Anthropologie*, Fischer-Lexikon no. 15, Frankfurt a. M. 1959.
- HEGEL, G. W. F.**, *Enzyklopeddie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisz*, uitg. d. **NICOLIN F. en POGGELER, O.**, Hamburg 1959.  
*Phänomenologie des Geistes*, uitg. d. **LASSON, G.**, Leipzig 1921.  
*Die Wissenschaft der Logik*, uitg. d. **LASSON, G.**, Leipzig 1932-1934.  
*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, uitg. d. **BRUNSTAD, F.**, Reclam, 1925.
- HEIDBREDER, E.**, *Seven psychologies*, New York-London 1933.
- HEIDEGGER, M.**, *Sein und Zeit*, Erste Hälfte, Tübingen 1953.  
*Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt a. M. 1949.  
*Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1951.  
*Was ist Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1949.  
*Über den Humanismus*, Frankfurt a. M. 1949.  
*Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1954.  
*Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt a. M. 1954.  
*Holzwege*, Frankfurt a. M. 1952.
- HEISENBERG, W.**, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg 1955.  
*Physics and philosophy, The revolution in modern Science*, London 1958.
- HEISS, R.**, *Wesen und Formen der Dialektik*, Köln-Berlin 1959.  
*Allgemeine Tiefenpsychologie*, Bern-Stuttgart 1956.
- HENGSTENBERG, H. E.**, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart 1957.
- HENLE, P.** (ed.), *Language, thought and culture*, Ann Arbor 1958.
- HEYDE, J. E.**, *Entwertung der Kausalität. Für und wider den Positivismus*, Stuttgart 1957.
- HILGARD, E. R.**, *Theories of learning*, New York 1956.
- HILLMANN, J.**, *Emotion. A comprehensive phenomenology of theories and their meaning for therapy*, London 1960.



- HOFSTATTER, P. R.**, *Einführung in die Sozialpsychologie*, Wien 1954.  
*Behaviorismus als Anthropologie*, in 'Jahrbuch f. Psych. u. Psychother.' 4 (1957), p. 357 vlgd.  
*Die Sozialanpassung und die zweite Natur des Menschen*, in 'Jahrbuch f. Psych. u. Psychother.' 6 (1958), p. 112 vlgd.
- HOLLENBACH, J. M.**, *Der Mensch als Entwurf*, Frankfurt a. M. 1957.
- HOMANS, G.**, *The human group*, London 1957.
- HONIGMAN, J.**, *Culture and personality*, New York 1956.
- HORNEY, K.**, *New ways in psychoanalysis*, New York 1939.
- HORST, L. VAN DER**, *Anthropologische psychiatrie*, Amsterdam 1946.  
*De zieke mens en de geneeskunde*, in 'Ned. Tijdschr. v. d. Psych. en haar grensgebieden' 12 (1957) afl. 4, p. 278 vlgd.
- HUGENHOLTZ, P. TH.**, *Tijd en creativiteit. Ontwerp van een structurele anthropologie*, Amsterdam 1959.
- HULL, C. L.**, *A behavior system. An introduction to behavior theory concerning the individual organisms*, New Haven 1958.  
*Principles of Behavior*, New York 1943.
- HUSSERL, E.**, *Logische Untersuchungen*, 3 delen. Halle a S. 1928.  
*Die Idee der Phänomenologie*, uitg. d. BIEMEL, W., Den Haag  
*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, uitg. d. BIEMEL, M. en BIEMEL, W. Den Haag 1950-1952.  
*Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, uitg. d. STRASSER, S., Den Haag, 1950.  
*Formale und transzendente Logik*, Halle a. S. 1929.  
*Erfahrung und Urteil*, uitg. d. LANDGREBE, L., Hamburg 1948.  
*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, uitg. d. BIEMEL, W., Den Haag 1954.  
*'Husserl. Troisième colloque philosophique de Royaumont'*, Paris 1959.
- HYPOLITE, J.**, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*. Paris 1953.
- JACOBI, J.**, *De psychologie van C. G. Jung*, Amsterdam-Antwerpen 1949.
- JAMES, W.**, *Principles of psychology*, New York 1891.  
*The will to believe*, London 1897.  
*Varieties of religious experience*, London 1902.  
*Pragmatism; a new name for some old ways of thinking*, London 1907.  
*The meaning of truth*, London 1909.  
*Some problems of philosophy*, New York (z.j.)
- JANSE DE JONGE, A. L.**, *De mens in zijn verhoudingen. Hoofdstukken uit de phaenomenologische psychologie*, Utrecht 1956.  
*Anthropologie en geestelijke volksgezondheid*, Kampen 1959.
- JASPERS, K.**, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1919.  
*Die geistige Situation der Zeit*. Berlin 1931.  
*Philosophie*, drie delen, Berlin 1932.  
*Vernunft und Existenz*, Groningen 1935.  
*Der philosophische Glaube*, München 1948.  
*Allgemeine Psychopathologie*, Berlin 1948.  
**POORTMANN, A.**, *Wahrheit und Wissenschaft. Naturwissenschaft und Humanismus*, Zwei Reden, München 1960.
- JEANSON, F.**, *La phénoménologie*, Paris z.j.  
*Signification humaine du rire*. Paris 1950.
- JENSEN, E.**, (ed), *Mythe, Mensch und Umwelt*, Bamberg 1950.

- Mythos und Kult bei den Naturvölkern*, Wiesbaden 1951.
- JUNG, C. G.**, *Psychologische Typen*, Zürich 1942.  
*Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, Zürich 1945.  
*Seelenprobleme der Gegenwart*. Zürich 1931.
- KAFKA, G.**, *Die metaphysischen Voraussetzungen der Psychologie*, in 'Actes du X<sup>me</sup> Congrès International de Philosophie', Amsterdam 1949. p. 918 vlgd.
- KALIN, J.**, *Neue Aspekte der menschlichen Stammesgeschichte*, in 'Annalen van het Thijmgenootschap' 47 (spt. 1959), p. 132 vlgd.  
*Das Menschenbild der neuen Anthropologie*, in 'Jahresbericht der Görresgesellschaft 1956', Köln 1957, p. 5 vlgd.
- KALLEN, H. M. (ed.)**, *The philosophy of William James*, New York z.j. **KANT, I.**, *Werke*, uitg. d. BUCHENAU, A. en CASSIRER, E.
- KARDINER, A.**, *The individual and his society*, New York 1939.  
*The psychological frontier of society*, New York 1956.
- KATZ, D.**, *Mensch und Tier, Studien zur vergleichenden Psychologie*, Zürich 1948.
- KLAGES, L.**, *Zur Ausdruckslehre und Charakterkunde*, Heidelberg 1926. **KLEMM, O.**, *Geschichte der Psychologie*, Leipzig-Berlin 1911.
- KLUBERTANZ, G. P.**, *The philosophy of human nature*, New York 1953.
- KLUCKHOHN, C.**, *Mirror for man*, New York-Toronto 1949.  
**MURPHY, H. A.**, *Personality in nature, society and culture*, New York 1955.
- KOCKELMANS, A.**, *Eenheid en verscheidenheid in de wetenschap volgens het standpunt der phaenomenologie*, in 'Tijdschrift voor Philosophie' 22 (1960), p. 331 vlgd.
- KOFFKA, K.**, *Principles of Gestaltpsychology*, London 1955.
- KOHNSTAMM, PH.**, *Persoonlijkheid in wording*, Haarlem 1929.
- KOPPERS, W.**, *Urmensch und Urreligion*, Olten 1946.
- KRAFT, J.**, *Von Hussert zu Heidegger, Kritik der phänomenologischen Philosophie*, Frankfurt a. M. 1957.
- KRECH, D.**, **CRUTCHFIELD, R. S.**, *Theory and problems of social psychology*, New York 1948.
- KROEBER, A. L. (ed.)**, *Anthropology today. An encyclopedic inventory*, University of Chicago, z.j. [1953].
- KRUEGER, F.**, *Der Strukturbegriff in der Psychologie*, Jena 1931.
- KRUYER, G. J.**, *Observeren en redeneren. Een inleiding tot de kennisvorming in de sociologie*, Meppel 1959.
- KRUYT, J. P.**, *Onkerkelijkheid in Nederland. Haar verbreiding en haar oorzaken*, Groningen-Batavia 1933.
- KUENZLI, A. E. (ed.)**, *The phenomenological problem*, New York 1959.
- KUHN, H.**, *Die Liebe zum Sein und die Verlockung des Nichts*, in 'Jahrbuch f. Psych. u. Psychother.' 6 (1958), p. 41 vlgd.
- KUNKEL, F.**, *Grundzüge der praktischen Seelenheilkunde*, Stuttgart 1935.  
*Karaktervorming door zelfopvoeding*, vert. d. RAASE, J. C., Amsterdam-Antwerpen z.j.  
*Einführung in die Charakterkunde*, Leipzig 1929.
- KUNZ, H.**, *Über Sinn und Grenzen psychologischen Erkennens*, Beiheft zu 'Psyche', Stuttgart 1957.
- KWANT, R. C.**, *Menselijke existentie en geschiedenis volgens het wijsgerige denken van M. Merleau-Ponty*, in 'Alg. Ned. Tijdschr. voor Wijsb. en Psych.', 46 (1953/54), p. 231 vlgd.  
*Transcendeert Merleau-Ponty het realisme*, in 'Tijdschr. Voor Philos.', 16 (1954), p. 236 vlgd.  
*De historie en het Absolute*, in 'Tijdsch. voor Philos.' 17 (1955), p. 264 vlgd.

- Het fenomenologisch wetenschapsideaal*, in 'Tijdschr. voor Zielkunde en Opvoedingsleer' 41 (1955), p. 20 vlgd.
- De zingedachte van M. Merleau-Ponty*, in 'Bijdragen' 16 (1955), p. 1 vlgd.
- LAER, P. H. VAN, *Philosophico-scientific problems*, Pittsburgh 1953.
- LAGACHE, B., *L'unité de la psychologie*, Paris 1949.
- LAKEBRINK, B., *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Köln 1955.
- LALANDE, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1956.
- LAMBERT, J. H., *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein, deel IV, Phänomenologie*, Leipzig 1762.
- LANDGREBE, L., *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburg 1949.
- LANDMANN, M., *Erkenntnis und Erlebnis*, Berlin 1951.
- Philosophische Anthropologie*, Sammlung Götschen Band 156/156a, Berlin 1955.
- Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie*, München 1961.
- LANGEVELD, M. J., *Studiën zur Anthropologie des Kindes*, Tübingen 1956.
- (ed.), *Inleiding in de psychologie*, Groningen-Djakarta 1957.
- LAUER, R., *La phénoménologie de Husserl. Essai sur la g n se de l'intentionalit *, Paris 1955.
- LAVELLE, L., *De l'acte*, Paris 1946.
- LAZARFELD, P. F. (ed.), *Mathematical thinking in the social Sciences*, Glencoe (111.) 1954.
- LEEMANS, E. J., *Op de drempel van de sociologie*, Nijmegen-Utrecht 1960.
- LEENHARDT, M., *Quelques éléments communs aux formes inférieures de la religion*, in: BRILLANT, M., AGRAIN, R.: *Histoire des religions*, deel I, Paris 1953.
- LEENT, J. A. A. VAN, *Sociale psychologie in drie dimensies*, Utrecht- Antwerpen 1961.
- LEEUW, G. VAN DER, *Inleiding tot de phaenomenologie van den godsdienst*, Haarlem 1924, 1948.
- De primitieve mens en de religie*, Groningen 1952.
- Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956.
- (ed.), *De godsdiensten van de wereld*, Amsterdam 1941.
- LEIBRAND, W., *Heilkunde. Eine Problemgeschichte der Medizin*, Freiburg- München, 1953.
- LENNEP, D. J. VAN, *Gewogen - bekeken - ontmoet in het psychologisch onderzoek*, Den Haag 1949.
- LERSCH, PH., *Aufbau der Person*, München 1954.
- LEVINAS, E., *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1930.
- En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris (z.j.)
- LEVY-BRUHL, L., *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris 1928.
- Le surnaturel et la nature dans le mentalité primitive*. Paris 1931.
- La mythologie primitive. Le monde antique des Australiens et des Papous*, Paris 1935.
- Carnets*, Paris 1949.
- LEWIN, K., *The conflict between Aristotelian and Galilean modes of thought in contemporary psychology*, in 'A dynamic theory of personality. Selected papers', New York-London 1935, p. 1 vlgd.
- Principles of topological psychology*, New York-London 1936.
- Field theory in social Science. Theoretical papers*, New York 1951.
- LIEHRUCKS, B., *Platons Entwicklung zur Dialektik. Untersuchungen zum Problem des Eleatismus*, Frankfurt a. M. 1949.
- LINDWORSKY, J., *Experimentelle Psychologie*, München 1931.

- LINSCHOTEN, J.**, *Op weg naar een fenomenologische psychologie. De psychologie van William James*, Utrecht 1959.  
*Das Experiment in der phänomenologischen Psychologie*, lezing gehouden in Bonn in juli 1955, ms. 1955, p. 13.
- LINTON, R.**, *The study of man*, New York 1936.  
*The tree of culture*, New York 1959.
- LITT, TH.**, *Das Allgemeine im Aufbau der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis*, Leipzig 1941.  
*Denken und Sein*, Stuttgart 1948.  
*Mensch und Welt*, München 1948.  
*Hegel, Versuch einer kritischen Erneuerung*, Heidelberg 1953.
- LOENEN, J. H. M. M.**, *Over het onderscheid tussen een wetenschappelijk en een niet-wetenschappelijk doel der wijsbegeerte*, Assen 1959.
- LOO, K. v. d., KOUWER, B. J., BLADERGROEN, W.**, *Tests*, in 'Nederl. Tijdschr. v. d. Psych. en haar grensgebieden' 12 (1957), p. 237 vlgd.
- LORSCHIED, B.**, *Max Schelers Phänomenologie des Psychischen*, Bonn 1957.
- LOWITH, K.**, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, München 1928.
- LUBBE, H.**, *Positivismus und Phänomenologie (Mach und Husserl)*, in 'Beitrage zur Philosophie und Wissenschaft, U. Szilasi zum 70. Geburtstag', München 1960, p. 161 vlgd.
- LUNDBERG, G. A.**, *Foundations of sociology*, New York 1953.  
*The natural Science trend in sociology*, in 'American Journal of Sociology' 61 (1955), p. 91 vlgd.
- LUIJPEN, W.**, *Existentiële fenomenologie*, Utrecht-Antwerpen 1959.
- MADINIER, G.**, *De mens en zijn geweten*, Utrecht-Amsterdam 1957.
- MAIER, N. R. F., SCHNEIERLA, T. C.**, *Principles of animal Psychology*, New York-London 1935.
- MALINOWSKY, B.**, *Sex and repression in savage society*, London 1926.  
*Argonauts of the Western Pacific*, London 1932.
- MANNHEIM, K.**, *Man and society in an age of reconstruction*, London 1940.  
*Essays on sociology and social psychology*, London 1953.
- MARCEL, G.**, *Journal métaphysique*, Paris 1927.  
*Être et Avoir*, Paris 1935.  
*Du refus a Vinvocation*, Paris 1940.  
*Homo Viator*, Paris 1944.  
*Positions et approches du mystère ontologique*, Louvain-Paris 1953.  
*Le mystère de Vêtre*, Paris 1951.  
*Les hommes contre Vhumain*, Paris 1951.  
*Le déclin de la sagesse*, Paris 1954  
*L'homme problématique*, Paris 1955.
- MARECHAL**, *Le point de départ de la métaphysique*, V delen, Paris-Bruges 1922-1926.
- MARITAIN, J.**, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris 1935.
- MARROU, H. I.**, *De la connaissance historique*, Louvain-Paris 1954.
- MAUSS, M.**, *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950.
- MAY, R.**, *Man's search for himself*, London 1953.
- Mc DOUGALL, W.**, *An introduction to social psychology*, London 1948.
- MEAD, M.**, *Coming of age in Samoa*, New York 1952.  
*Growing up in New Guinea*, London 1930.
- WOLFENSTEIN, M.**: *Childhood in contemporary cultures*, Chicago 1955.
- MEINERTZ, J.**, *Psychotherapie als Wissenschaft*, Stuttgart 1952.

- MENNICKE, C. A.**, *Moderne psychologie*, Amsterdam 1946.
- MELSEN, A. G. M. VAN**, *Natuurwetenschap en techniek. Een wijsgerige bezinning*, Utrecht-Antwerpen 1960.  
*Mensch und Menschlichkeit*, uitg. d. ALTHANS, BARTH, BUBER e.a., Stuttgart 1956.
- MERCIER, D.**, *Critériologie Générale*, Louvain 1923.
- MERLEAU-PONTY, M.**, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, in 'Bulletin de la Société Française de Philosophie' (oct.- déc. 1939).  
*La structure du comportement*, Paris 1942.  
*Phénoménologie de la perception*, Paris 1945.  
*Sens et non-sens*, Paris 1948.  
*La philosophie et la sociologie*, in 'Cahiers Internationaux de Sociologie', 10 (1951) p. 55 vlgd.  
*Les Sciences de l'homme et la phénoménologie*, in 'Cours de Sorbonne' 1951-1952, Paris z.j.  
*Les relations avec autrui chez l'enfant*, in 'Cours de Sorbonne', Paris z.j.  
*Sur la phénoménologie du langage*, in 'Problèmes actuels de la phénoménologie' (1952), p. 92 vlgd.  
*Eloge de la philosophie*, Paris 1952.  
*Les aventures de la dialectique*, Paris 1955.  
*Signes*, Paris 1960.
- MERTON, R. K.**, *Social theory and social structure*, Glencoe 1949.
- MEULEN, J. VAN DER**, *Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch*, Meisenheim 1953.
- MILL, J. S.**, *A system of logic*, London 1843.
- MOHR, R.**, *Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie*, München 1954.  
*Richtlinien für eine Missionsmoral*, Kaldenkirchen 1959.
- MULLER-FREIENFELS, R.**, *De voornaamste richtingen in de hedendaagse psychologie*, Utrecht 1938.
- MULLER, G. E.**, *Hegel, Denkgeschiede eines Lebendigen*, Bern-München 1959.
- MURALT, A. DE**, *L'Idée de la phénoménologie*, Paris 1958.
- MURE, G. R. G.**, *A study of HegeVs logic*, Oxford 1950.
- NAGEL, E.**, *Sovereign reason and other studies in the philosophy of Science*, Glencoe (111.) 1954.
- NATORP, P.**, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, I. Buch, Tübingen 1912.
- NEURATH, O.**, *Soziologie im Physikalismmus*, in 'Erkenntnis' 2 (1931).  
*Protokollsatze*, in 'Erkenntnis' 3 (1932).  
*Radikaler Physikalismus und 'wirkliche Welf*, in 'Erkenntnis 4 (1934).
- NIEBUHR, R.**, *Glaube und Geschichte*, München 1951.
- NOEL, L.**, *Le réalisme immédiat*, Louvain 1939.
- NOGUE, J.**, *Esquisse d'un système des qualités sensibles*, Paris 1943.
- NOTA, J.**, *Max Scheler, Een worstelen om het wezen van den mens*, Utrecht-Brussel 1947.
- NUTTIN, J.**, *Psychoanalyse en spiritualistische opvatting van de mens*, An-werpen-Utrecht 1949.  
*Consciousness, behavior and personality*, in 'Psychological Review', vol. 65 no. 5 (sept. 1955) p. 349 vlgd.  
*Les lois du comportement et la liberté. Une psychologie de l'activité libre de l'homme est-elle possible?*, in 'Jahrbuch f. Psych. u. Psychother.' 6 (1958), p. 119 vlgd.
- OLDENDORFF, A.**, *De psychologie van het sociale leven*, Utrecht 1953.

- OSGOOD, CH. E.**, *Method and theory on experimental psychology*, New York 1954.
- OTTO, R.**, *Das Heilige*, München 1947.
- PARSONS, T.**, *The structure of social action*, Glencoe 1949.  
 en SHILS, E. A. (ed.), *Toward a general theory of action*, Cambridge (Mass.) 1954.
- PEIRCE, C. S.**, *Collected papers*, Cambridge (Mass.) 1931 vlgd.
- PERELMAN, CH., OLBRECHTS-TYTECA, L.**, *La nouvelle rhétorique. Traité de Vargumentation*, Paris 1958.
- PETERS, J. A. J.**, *Over den oorsprong van het woord*, in 'Tijdschr. voor Philos.' 13 (Juni 1951) p. 163 vlgd.  
*Metaphysica*, Utrecht-Antwerpen 1957.  
*Aristoteles over de tijd*, in 'Studia Cath.' 33 (1958), p. 286 vlgd.
- PETTER, D. M. DE**, *Metaphysiek en fenomenologie*. Lezing voor de 'Vereniging van thomistische Wijsbegeerte', 20 nov. 1960.
- PEURSEN, C. A. VAN**, *Functioneel*, in 'Nederl. Tijdschr. v. d. Psych. en haar grensgebieden', 14 (1959), p. 341 vlgd.
- PFAHLER, G.**, *Der Mensch und sein Lebenswerkzeug*, Stuttgart 1955.
- PIERLOOT, R.**, *Algemene problemen van de klinische psychosomatiek*, Utrecht-Antwerpen 1954.
- PIEPER, J.**, *De regels van het maatschappelijk spel*, Utrecht-Antwerpen 1956.
- PLESSNER, H.**, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin-Leipzig 1928.  
*Sociologie en anthropologie*, in 'Mens en Maatschappij' 25, (1950), p. 276 vlgd.  
*Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Bern 1953.
- PODLECH, A.**, *Der Leib als Weise des In-der-Welt-seins*, Diss. Bonn 1955.
- POINCARÉ, H.**, *La valeur de la Science*, Paris 1929.
- POLAK, F. L.**, *Kennen en keuren in de sociale wetenschappen*, Leiden 1948.
- POLITZER, G.**, *Critique des fondements de la psychologie*, Paris 1928.
- PONGRATZ, L. J.**, *Psychologie menschlicher Konflikte. Phänomenologie und Theorie*, Göttingen 1961.
- PONSIOEN, J. A.**, *Typen van stratificatie*, in 'Soc. Gids' 2 (1955), p. 82 vlgd.
- POPPER, K. R.**, *The logic of scientific discovery*, London 1960.  
*Logik der Forschung*, Wien 1935.
- PORTMANN, A.**, *Vom Bild der Natur*, Basel 1947.  
*Biologische Fragmente einer Lehre vom Menschen*, Basel 1951.  
*Zoologie und das neue Bild vom Menschen. Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Hamburg 1956<sup>2</sup>.
- Pos, H. J.**, *Filosofie der wetenschappen*, Arnhem 1953.  
*Valeur et limites de la phénoménologie*, in 'Problèmes actuels de la phénoménologie', p. 31 vlgd.
- PRADINES, M.**, *Traité de psychologie générale*, Paris 1946.
- PRICK, J. J. G., WAALS, H. G. VAN DER**, *Nederlands handboek der psychiatrie*, deel I, Arnhem 1957.
- PRINZHORN, H.**, *Leib-Seele-Einheit*, Zürich 1927.
- PRZYWARA, E.**, *Mensch, Typologische Anthropologie*, Neurenberg 1959.
- RADCLIFF-BROWN, A. R.**, *Tabu*, Cambridge 1940.
- REICHENBACH, H.**, *The rise of scientific philosophy*, Los Angeles 1958.

- RICOEUR, P.**, *Husserl et le sens de l'histoire*, in 'Revue de Métaphysique et de Morale', 54 (1949), p. 230 vlgd.  
*Philosophie de la volonté*, Paris 1950.  
*Etudes sur les 'Méditations Cartésiennes' de Husserl*, in 'Revue philosophique de Louvain' 52 (1954), p. 75 vlgd.  
*Sympathie et respect*, in 'Revue de Métaphysique et de Morale', 59 (1954), p. 380 vlgd.  
*Kant et Husserl*, in 'Kantstudien' 46 (1954), p. 44 vlgd.  
*Le symbole donne à penser*, in 'Esprit' 27 (1954), p. 60 vlgd.  
*Histoire et vérité*, Paris 1955.
- RICKERT, H.**, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübingen 1921.
- RIESE, W.**, *The conception of disease*, New York 1953.
- RIET, G. VAN**, *L'épistémologiste thomiste*, Louvain 1946.  
*Mythe et vérité*, in 'Revue philos. de Louvain' 58 (1960), p. 15  
*Problèmes d'épistémologie*, Louvain-Paris 1960, p. 345 vlgd.
- ROE, A., SIMPSON, G. G.**, *Behavior and evolution*, New Haven 1958.
- ROLAND-GOSSELIN, M. D.**, *Essai d'une critique de la connaissance*, Paris 1932.
- RORSCHACH, H.**, *Psychodiagnostik. Textband*, Bern 1948.
- ROTHACKER, E.**, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Tübingen 1930.  
*Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Bonn 1948.  
*Probleme der Kulturanthropologie*, Bonn 1948.
- ROUGIER, L.**, *Traité de la connaissance*, Paris 1955.
- RUSSELL, B.**, *Philosophy*, New York 1927.  
*Our knowledge of the external world*, New York 1929.  
*An inquiry into meaning and truth*, New York 1940.
- SARTRE, J. P.**, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris 1940.  
*Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris 1948.  
*L'être et le néant*, Paris 1950.  
*L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1954.  
*Saint Genet, comédien et martyr*, Paris 1952.  
*Baudelaire*, Paris 1947.  
*Critique de la raison dialectique*, deel I. *Théorie des ensembles pratiques*, Paris 1960.
- SASSEN, F., DELFGAAUW, B.**, *Wijsbegeerte van onze tijd*, Antwerpen-Amsterdam 1957.
- SCHELER, M.**, *Die transzendente und die psychologische Methode*, Leipzig 1900.  
*Vom Umsturz der Werte*, 2 dl., Leipzig 1919.  
*Vom Ewigen im Menschen*, Bern 1954.  
*Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, 3 dl. Leipzig 1924.  
*Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig 1926.  
*Philosophische Weltanschauung*, Bonn 1929.  
*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle a. S. 1930.  
*Nachlasband I. Zur Erkenntnislehre und Ethik*, Berlin 1933.  
*Wesen und Formen der Sympathie*, Frankf. a. M. 1948.  
*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, München 1949.
- SCHELLING, F. W. J.**, *Werke*, uitg. d. SCHRÖTER, M., MÜNCHEN 1927 e.v.
- SCHILLING, K.**, *Geschichte der sozialen Ideen: Individuum, Gemeinschaft, Gesellschaft*, Stuttgart 1957.
- SCHLICK, M.**, *Über das Fundament der Erkenntnis*, in 'Erkenntnis', 4, (1934).

- SCHMIDT, W.**, *Der Ursprung der Gottesidee*, VI delen, Münster 1926-1935.  
*Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Ursprung und Wesen der Religion*, Münster 1930.
- SCHNEIDER, K.**, *Psychiatrie heute*, Heidelberg 1955.
- SCHOECK, H.**, *Soziologie; Geschichte ihrer Probleme*, München 1952.
- SCHOONBROOD, C.**, *Engelse analytische filosofie vóór en na 1940*, in 'Studia Cath.' 33 (1958), p. 47 vlgd. en 113 vlgd.
- SCHUETZ, A.**, *Le problème de L'intersubjectivité chez Husserl*, in 'Husserl, Cahiers de Royaumont', Paris 1959, p. 334 vlgd.  
*Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Wien 1960.
- SCHWARZ, O.**, *Medizinische Anthropologie*, Leipzig 1929.
- SIEBECK, R.**, *Medizin in Bewegung*, Stuttgart 1953.
- SIEGMUND, G.**, *Der kranke Mensch. Medizinische Anthropologie*, Fulda 1951  
*Tier und Mensch. Beitrag zur Wesensbestimmung des Menschen*, Frankfurt a. M. 1958.
- SIERKSMA, F.**, *De religieuze projectie*, Delft 1956.
- SIGERIST, H.**, *Geschichte der Heilkunde*, München 1932.
- SKINNER, B. F.**, *Science and human behavior*, New York 1956.
- SKJERVHEIM, H.**, *Objectivism and the study of man*, 'Filosofische Problemer' no. 23, Oslo 1959.
- SMEDSLUND, J.**, *The epistemological foundations of behaviorism. A critique* in 'Acta psychologica' 11 (1955) no. 3.
- SNIJDERS, A.**, *Gnoseologie van het mythische denken*, in Tijdschr. v. Philosophie' 23 (Sept. 1961), p. 457 vlgd.
- SNIJDERS, J. TH.**, *Phaenomenologie een gewone psychologie?*, in 'Gawein' 8 (April 1960), p. 88 vlgd.
- SÖHNGEN, G.**, *Sein und Gegenstand*, Münster 1930.
- SOROKIN, P.**, *Contemporary sociological theories*, New York 1928.
- SPENCE, K. W.**, *Behavior theory of learning*, New York 1960.
- SPIEGELBERG, H.**, *The phenomenological movement. A historical introduction*, Den Haag 1960.
- SPRANGER, E.**, *Psychologie des Jugendalters*, Heidelberg 1953.  
*Gedanken zur Daseinsgestaltung*, München 1955.
- STEENBERGHEN, F. VAN**, *Epistémologie*, Louvain 1945.
- STERN, W.**, *Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage*, Den Haag 1950.
- STEVENS, S. S.**, *Operational definitions of psychological concepts*, in 'Psychological Review' 42 (1935) p. 517 vlgd.
- STRASSER, S.**, *Beschouwingen over het vraagstuk van de apodicticiteit en de critische verantwoording van de phaenomenologie*, in 'Tijdschr. v. Philos.' 8 (1946), p. 203 vlgd.  
*Objectiviteit en objectivisme*, Nijmegen-Utrecht 1947.  
*Het gedrag als metaphysisch probleem*, in 'Alg. Nederl. Tijdschr. v. Wijsbeg. en Psych.' 42 (1949), p. 1 vlgd.  
*Het zielbegrip in de metaphysische en in de empirische psychologie*, Leuven-Nijmegen 1950.  
*Das Gemüt. Grundgedanken zu einer phänomenologischen Philosophie und Theorie des menschlichen Gefühlslebens*, Utrecht-Antwerpen-Freiburg 1956.  
*Phenomenological trends in European psychology*, in 'Philosophy and Phenom. Research' 18 (1957), p. 8 vlgd.  
*Het wezen van de mens*, in 'Annalen v. h. Thijmgenootschap' 46 (1958), p. 1 vlgd.  
*Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls*, in 'Philos. Jahrbuch der



- Görresgesellschaft', (1959), p. 130 vlgd.  
*Intuition und Dialektik in der Philosophie Edmund Husserls*, in 'Edmund Husserl, 1859-1959', Den Haag 1959, p. 148 vlgd.  
*Misère et grandeur du fait*, in 'Husserl, Troisième colloque philosophique de Royaumont', Paris 1959, p. 170 vlgd.  
*Beschouwingen over natuur en cultuur naar aanleiding van het vraagstuk der menselijke seksualiteit*, in 'Huwelijk en seksualiteit', Utrecht-Antwerpen 1961, p. 1 vlgd.
- STRAUS, E.**, *Psychologie der menschlichen Welt. Gesammelte Schriften*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1960.
- TAINÉ, H.**, *Les origines de la France contemporaine*, Paris 1906-1909.
- TEILHARD DE CHARDIN, P.**, *Le phénomène humain*, Paris 1955.  
 L'apparition de L'homme, Paris 1956.
- TERRUWE, A. A. A.**, *De neurose in het licht der rationele psychologie*, Roermond-Maaseik 1949.
- THEVENAZ, P.**, *La question du point de départ chez Descartes et Husserl*, in 'Problèmes actuels de la Phén.', p. 11 vlgd.
- THOMAS VAN AQUINO**, *Summa Theologica*, (Lethielleux), Paris 1939.  
*Quaestiones disputatae*, Turijn-Rome 1931.  
*Quaestio disputata de anima*, uitg. d. HEDDE, F., Paris 1912.
- TITIEV, M.**, *Introduction to cultural anthropology*, New York 1959.
- TOLMAN, E. C.**, *Purposive behavior in animals and men*, New York 1932.  
*An operational analysis of demands*, in 'Erkenntnis' 6 (1936).
- TROELTSCH, E.**, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen 1922.
- ULLMANN, S.**, *The principles of semantics*, New York 1957.
- URMSON, J. O.**, *Philosophical analysis. Its development between the two world wars*, Oxford 1958.
- UTRECHTS UNIVERSITEITSFONDS**, (ed.), *De evolutieleer na honderd jaar*, Haarlem 1959.
- VRIES, J. DE**, *Denken und Sein*, Freiburg 1937.
- VERCRUYSE, E. V. W.**, *Het ontwerpen van een sociologisch onderzoek. Uitgangspunten en richtlijnen*, Assen 1960.
- VETTER, A.**, *Natur und Person*, Stuttgart 1949.
- WACH, J.**, *Das Verstehen*, III delen, Tübingen 1926-1933.
- WAELHENS, A. DE**, *Une philosophie de la volonté*, Louvain 1951.  
*Phénoménologie et vérité*, Paris 1953.  
*Existence et signification*, Louvain-Paris 1958.  
*Réflexions sur une problématique Husserlienne de Vinconscient*.  
*Husserl et Heget*, in 'Edmund Husserl, 1859-1959', Den Haag 1959, p. 221 vlgd.
- WAHL, J.**, *Sur l'interprétation de l'histoire de la métaphysique d'après Heidegger*, in 'Les cours de Sorbonne', Paris 1956.
- WATSON, J. B.**, *Psychology from the standpoint of a behaviorist*, Philadelphia-London 1919.
- WEBER, M.**, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1951.  
*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1947.
- WEIN, H.**, *Realdialektik. Von hegelscher Dialektik zu dialektischer Anthropologie*, München 1957.
- WEIZSACKER, V. VON**, *Der Gestaltkreis. Theorie einer Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*, Stuttgart 1947.  
*Fälle und Probleme. Anthropologische Vorlesungen in der medizinischen Klinik*, Stuttgart 1947.  
*Körpergeschehen und Neurose. Analytische Studie über somatische Symptombildung*,

- Stuttgart 1947.
- Der kranke Mensch. Eine Einführung in die medizinische Anthropologie*, Stuttgart 1951.
- WELLEK, A.**, *Ganzheitspsychologie und Strukturtheorie. 10 Abhandlungen zur Psychologie und philosophischen Anthropologie*, Bern 1953.
- Die Entwicklung der Grundannahmen der Psychologie und die Überwindung des Phänomenalismus und Psychologismus*, in 'Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie', 4, Heft 3/4 (1956).
- WERNER, H.**, *Einführung in die Entwicklungspsychologie*, München 1953.
- WHITE, L.**, *The evolution of culture*, New York 1959.
- WIESE, L. VON**, *Philosophie und Soziologie*, Berlin 1959.
- WILDE, A. DE**, *De persoon. Over de grondslagen van het personalistisch denken*, Assen 1952.
- WITTGENSTEIN, L.**, *Schriften*, I, Oxford 1960, II, Oxford 1958, III, Frankfurt a. M. 1960.
- Tractatus logico-philosophicus*, London-New York 1947.
- WOODWORTH, R. S., SCHLOSSBERG, H.**, *Experimental psychology*, London 1955.
- WUNDT, W.**, *Grundzüge der physiologischen Psychologie I*, Leipzig 1908.
- WYLLEMAN, A.**, *L'homme et la création des valeurs*, in 'Revue Philos. de Louvain' 58 (1960), p. 88 vlgd.
- YOUNG, P. T.**, *Motivation of behaviour. The fundamental determinants of human and animal activities*, New York 1946.
- ZETTERBERG, H. L.**, *On theory and verification in sociology*, New York 1954.

## Deel II

Van Vorm naar Inhoud

Voorbeeld I

over

Dr. Gé Calis

en zijn onderzoek op het  
gebied van de visuele  
waarneming

en

Voorbeeld II

van Jan Sterenborg

met “De Kip en het Ei”

over waarnemingen en  
theorievorming



## Dr. Gé Calis.

Het proefschrift van Calis luidde “Op het eerste gezicht”, met als ondertitel “onmiddellijke waarneming en gelaatsherkenning”<sup>1</sup>

Dit voorbeeld toont wetenschappelijk aan dat de idee van Strasser klopt. Voor Calis is de beperking in de vormwereld zoals Strasser die bedoelt: het concept. Door het concept wordt namelijk de oneindigheid aan waarnemingsmogelijkheden ingeperkt. Door een tweede concept, gerelateerd aan het eerste concept, nog meer etc., tot de uiteindelijke identificatie volgt. Calis laat dit zien door onderzoek, wetenschappelijk onderzoek. Dat wil zeggen door onderzoek dat door anderen herhaald kan worden<sup>2</sup>.

Zelf heb ik dit onderzoek geheel onafhankelijk herhaald, zij het in verhouding tot het onderzoek van Gé Calis iets meer ingeperkt. Het resultaat was hetzelfde. De uitkomsten spreken voor zich<sup>3</sup>. Bovendien waren deze laatste onderzoeken gericht op het individu.

Daar waar Calis de basis heeft gelegd voor wetenschappelijk, cognitief psychologisch onderzoek, is dit in een later stadium uitgebreid met de andere kant van de medaille: het onderzoek naar trauma's en emoties. De onderzoeksmethode zoals door Calis ontwikkeld was hierbij hetzelfde. Alleen de strakke tijdsindeling werd losgelaten.

Daar waar de cognitieve benadering echte feiten oplevert, levert de emotiekant gegevens op die door de psycholoog zelf geïnterpreteerd dienen te worden. In dit veld kunnen we niet spreken van feiten maar van aanwijzingen. Om echte geloofwaardigheid te krijgen dienen die aanwijzingen door andere aanwijzingen ondersteund te worden.

Calis is mijns inziens de eerste onderzoeker die aantoonde wat Strasser aangeeft als de nieuwe weg van wetenschappelijkheid en bevestigt wat Rudolf Steiner<sup>4</sup> meer dan honderd jaar geleden al in zijn “Filosofie der vrijheid” over de waarneming aangeeft.

Steiner spreekt over een oneindig aantal waarnemingsindrukken die door de intuïtie aangeleverde concepten tot betekenis komen.

Calis is mijns inziens een onderzoeker van formaat die zijn gelijke niet kent. En ik ben er trots op als leerling van Gé mij te voegen in wat Strasser noemt: *als vroedmeester op te treden bij de geboorte van een nieuw ideaal van wetenschappelijkheid.*

Jan Sterenborg

---

<sup>1</sup> G.J.J. Calis, 1974. Op het eerste gezicht, onmiddellijke waarneming en gelaatsherkenning. Ph.D. Thesis. Nijmegen University.

<sup>2</sup> Gé Calis, Jan Sterenborg and Frans Maarse, Initial microgenetic steps in single-glance face recognition. Acta Psychologica 55 (1984) 215-230 North-Holland.

<sup>3</sup> Jan Sterenborg, 2018. Individuele Psychologische Diagnostiek.

<sup>4</sup> Rudolf Steiner, Die Philosophie der Freiheit, 1894 (Vertaling door Pim Blomaard, Filosofie der vrijheid, 2019.)



# De kip en het ei

## Inleiding

Ik wil hier niet de vraag beantwoorden wie er nu het eerste was de kip of het ei, maar ik wil ervaringsgegevens van mensen over zaken met betrekking tot kippen en eieren aan de orde stellen. Hiervoor heb ik drie voorbeelden die nader uitgewerkt worden.

Het eerste voorbeeld gaat over een Franse wetenschapper, Louis Kervran, die ontdekte dat zijn kippen zonder de aanwezigheid van veel kalk toch mooie eieren produceerden met een stevige schaal. Hij heeft geprobeerd dit raadsel op te lossen.

Het tweede voorbeeld gaat over de Nederlandse Hendrik ter Beest die kippen fokte en geconfronteerd werd met het feit dat zijn kippen bij de andere kippen de veren eruit pikten, waarna hij op zoek ging naar een oplossing.

Het derde voorbeeld gaat over de Limburgse kippenboer Jos Nelissen die middels de voeding van de kippen probeert de smaak en de kwaliteit van het ei te verbeteren en zelfs zo dat ook oogproblemen verbeterd kunnen worden.

## Voorbeeld 1 over kalk, silicium en koolstof

We maken weleens mee dat als we een ei uit een eierdoos halen, het ei dan al in je hand kapot gaat en er een kliederboel ontstaat. Mijn eerste gedachte is dan: te weinig kalk. De tweede gedachte is: de kippen moeten meer kalk c.q. calcium te eten krijgen. Een soort logische redenatie.

Nu is er een Fransman, Louis Kervran, die de volgende observatie deed:

Kervran woonde in een deel van Engeland waar de grond praktisch geen kalk bevatte, maar waar daarentegen wel veel silicium oftewel kiezelzuur te vinden was. Hij vroeg zich af hoe het kwam dat zijn kippen ondanks het gebrek aan kalk toch zulke mooie eieren met een sterke schaal konden leggen. Kervran gaf daarop zijn kippen geen kalk. Toch legden ze alsnog goede, stevige eieren. Toen hij hierna het silicium uit het voer besloot weg te laten, bleek de schaal van de eieren niet hard te worden, maar bleven ze te zacht.

Later formuleerde hij een theorie om dit verschijnsel te verklaren.. Zijn idee was dat Silicium en Koolstof, Kalk konden opleveren. En hij noemde deze

transformatie een “koude” kernfusie. De kip zou deze transformatie kunnen leveren. Over deze theorie zijn veel bezwaren geopperd.

Een probleem dat bij de theorie vaak ontstaat is, dat men – toegespitst op dit geval – de idee van de koude kernfusie onderuithaalt en daarmee ook de conclusie dat silicium zorgt voor een stevige eierschaal. Die zienswijze klopt namelijk niet. De vaststelling of conclusie van iets en de theorie hoe een en ander tot stand komt zijn twee gescheiden werelden.

Kan de observatie blijven bestaan en behoeft de theorie aanpassing? Critici beweren dat er bij kernfusie veel energie vrijkomt. Als in de kip silicium en koolstof fuseren naar kalk, zou er zoveel energie vrijkomen dat de kip van binnenuit gebraden wordt. Het lijkt haast een grap.

Zelf heb ik altijd geleerd dat er bij kernsplitsing of kerndeling energie vrijkomt, is het dan niet logischer dat kernfusie energie kost? En bedoelt Kervran dat met “koude” kernfusie? Maar volgens de huidige wetenschappelijke inzichten kan het niet. De observatie dat er zonder kalk toch goede eieren geproduceerd kunnen worden, blijft overeind en een verklaring hoe het kan dat de kippen stevige eieren leggen zonder voldoende kalk, is er nog steeds niet. Kan het niet zo zijn dat er voor een koude kernfusie nog een andere stof nodig is die een rol speelt in het fusie proces, maar dat die stof nog niet bekend is? Te denken valt aan edelgassen als bemiddelende stoffen. In onze lucht die we inademen en die ook kippen inademen, treffen we bijvoorbeeld het edelgas Argon aan.

## Voorbeeld 2 over kippen die kippenveren uitpikken

Een tweede observatie werd gedaan door boerenzoon en kippenfokker Hendrik ter Beest uit Haaksbergen. Hij werd geconfronteerd met kippen die bij elkaar de veren eruit pikken. Een gangbare methode was het afknippen van de snavel. Ook kregen kippen oogkleppen op. Maar dat vond deze Hendrik allemaal maar niks.

In het blad Nieuwe Oogst werd in 2007 het verbod op snavelknippen aangekondigd in 2007 en werd er gesuggereerd dat bijvoeren met haver een oplossing zou kunnen zijn.

Hendrik beschouwde die suggestie als een advies en experimenteerde met haver, maar de haver werd slecht opgenomen door de kippen. Na een combinatie van gepelde haver en gemalen haver aten de kippen de haver beter op, al was het dieet nog niet smakelijk genoeg. Zijn vrouw adviseerde bij het mengsel zonnebloemolie te doen. Het bleek “het ei van Columbus” te zijn, de dieren waren er gek op en het verenpikken stopte. Gunstige bijeffecten waren een



snellere groei en het sneller leg-rijp worden van de jonge kippen. De jonge kippen begonnen één maand eerder eieren te leggen.

Uiteindelijk kwam Hendrik evenals Kervran op kiezelzuur c.q. silicium als het werkzame bestanddeel. Silicium is ook volop aanwezig in de kippenveren en omdat de kippen kiezelzuur nodig hebben bij het produceren van een ei is het logisch dat, als ze kiezelzuur tekorten hebben, ze zelf op zoek gaan naar het kiezelzuur en dat terugvinden in de kippenveren van de andere kippen. Door de haver dat zelf veel silicium bevat, wordt het kiezelzuur aangevuld en stopt het verenpikken.

Brandnetels, gierst, haver en bamboe zijn voorbeelden van producten die veel kiezelzuur bevatten.

Als we het onderzoek van Elmer McCollum<sup>3</sup> erbij halen dan zou hij geen zonnebloemolie adviseren om bij de gepelde en gemalen haver te doen maar volle melk of botervet c.q. roomboter. Waarom? Omdat plantaardige olie wel een goede energieleverancier is, maar de vitaminen A,D,E en K niet opneemt en melk via het vet dat erin zit dat wel doet. En waarschijnlijk wordt het silicium ook nog door de toevoeging van goede vetten beter opgenomen en komen de kippen er nog gezonder uit.

McCollum zou waarschijnlijk ook de haver niet gepeld hebben als die toch gemalen wordt, want er zitten veel goede stoffen in en onder het buitenste vlies van de haver. Palmolie en kokosnootolie zijn ook beter dan zonnebloemolie omdat ze verzadigde vetten bevatten.

Met de methode van McCollum of door chemische analyse moet nader onderzocht worden of dat silicium ook beter door melk of botervet of palmolie of kokosnootolie opgenomen wordt.

### Voorbeeld 3 over de voeding van kippen en onze ogen

Een andere ontwikkeling met kippeneieren in verband met gezondheid is van belang: In het Limburgse Oirle<sup>1</sup> is een kippenbedrijf Nelissen, dat experimenteert met de voeding van kippen in samenwerking met de universiteit in Wageningen en het ziekenhuis in Maastricht.

De kippen krijgen standaard kippenvoer dat met de bloemen van afrikaantjes aangevuld wordt. De bloemen van afrikaantjes bevatten stoffen<sup>2</sup> die goed zijn voor de ogen van de mens bijvoorbeeld luteïne<sup>2</sup>. En die stoffen worden

teruggevonden in het eigeel van de eieren. Eieren van de kippen die de bloemen van de afrikaantjes in de voeding mee krijgen.

McCollum<sup>3</sup> ziet het kippenei als een essentiële voedingsstof omdat het eigeel verzadigde vetten bevat die dus weer allerlei stoffen waaronder de vitaminen A, D, E en K beter toegankelijk maken voor opname in het lichaam.

Uit onderzoek is gebleken dat het eten van de eieren die in de voeding bloemen van afrikaantjes krijgen smakelijker en gezonder voor de ogen zijn en bij mensen de oogziekten terugdringen. Het zou goed zijn als we toegang krijgen tot deze onderzoeksgegevens<sup>4</sup>.

Het ei wordt nu op de markt gebracht onder de naam "Marigold".

## Overwegingen

Er is veel interessants te melden over kippen en eieren en zoals we zien is het vaststellen van iets, iets heel anders dan het verklaren van het vastgestelde fenomeen middels een theorie<sup>5</sup>. Wat wel duidelijk wordt uit het werk van Elmer McCollum is dat het ene vet het andere vet niet is. Vitamines lossen bijvoorbeeld niet op in plantaardige margarines. Vitamines slikken als aanvulling op het dieet is alleen zinnig in samenhang met goede vetten en water van goede kwaliteit.

Dus als we 's ochtends een boterham met echte boter en een gekookt ei eten, dan bewijzen we onze gezondheid een goede dienst.

Verder is openbaarheid van onderzoek van belang. In het geval van de kippen van Nelissen is het nodig dat de onderzoeken die gedaan zijn, zoals beweerd wordt, ook openbaar worden. Anders wordt de zaak niet geloofwaardig.

En verwijst dit alles niet naar de wijsheid van het kinderrijm:

Eén ei is geen ei  
Twee ei is een half ei  
Drie ei is een Paasei

Omgezet naar onderzoek en wetenschap klinkt het zo:

1. Eén enkel onderzoek is geen onderzoek, zegt nog niet zo veel.
2. Twee onderzoeken waarvan de uitkomsten overeenkomen, dat roept het gevoel op: het zou wel eens kunnen kloppen.
3. Drie of meerdere onafhankelijke onderzoeken met dezelfde resultaten bevestigen ons vertrouwen in het gestelde in het eerste onderzoek.

Wetenschap wordt op deze wijze de opbouw van vertrouwen en vormt zo de basis van onze gezondheid.

## Verwijzingen

1. Kippenbedrijf van Jos Nelissen  
<https://marigoldculinair.com/a-family-affair/>
2. Over Luteïne  
<https://nl.wikipedia.org/wiki/Lute%C3%AFne>
3. Boek van Elmer McCollum in het Engels en in de Nederlandse vertaling.  
<https://gezondheid-info.jouwweb.nl/voeding-en-gezondheid/mccollum-boek>
4. Via dr. Chris Knobbe verwijzing naar oogonderzoek:  
<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4785134/>
5. Publicaties over voeding en gezondheid  
<https://gezondheid-info.jouwweb.nl/voeding-en-gezondheid>



## Verklarende woordenlijst

### Edelgas

Een edelgas is een stof die in principe geen verbinding aangaat met andere stoffen, omdat de buitenste schil alle elektronen bevat. De rol van edelgassen is mi. nog niet echt duidelijk maar er zijn aanwijzingen dat edelgassen een mediërende rol kunnen spelen in de totstandkoming en splitsing van verbindingen.

<https://nl.wikipedia.org/wiki/Edelgas>

### Kernfusie

Twee stoffen worden samengevoegd en er ontstaat een derde stof.

Kernfusie is in de natuurkunde het samensmelten van atoomkernen, waarbij een zwaardere atoomkern met een hoger atoomnummer (en dus een ander chemisch element) wordt gevormd.

### Kernsplitsing c.q. kernsplijting of kerndeling

is in de natuurkunde een proces waarbij een zware onstabiele atoomkern zich deelt of splijt in twee of meer lichtere kernen, waarbij aanzienlijke hoeveelheden energie vrijkomen.

### Kiezelzuur

Waar is kiezelzuur goed voor?

Silicium ofwel kiezelzuur is voor het menselijk lichaam een belangrijke voedingsstof. Voor planten en dieren is silicium van essentieel levensbelang voor het opbouwen van celwanden. In ons lichaam is dit sporenelement een belangrijk onderdeel van ons bindweefsel.

### Koolstof

Het vrije element koolstof kent veel verschillende toepassingen. Het is onder andere een onderdeel van diamantversiering en printer inkt. Grafiet wordt onder andere gebruikt als droge-cel en lichtelektrodes, als potloodpunten en als smeerolie.

### Observatie

Dat wat waargenomen wordt.

## Vetten

Vetten<sup>1</sup> zijn zeer divers. Er zijn dierlijke vetten en binnen een dier weer verschillende vetten. Dan heb je vetten in wat dieren produceren bijvoorbeeld melk. Van koemelk krijgen we slagroom, roomboter, karnemelk, volle melk en halfvolle melk. Dan hebben we sinds begin vorige eeuw de plantaardige oliën en vetten. De term “plant-aardig” is in dubbel opzicht misleidend. De olie komt uit de zaden en “aardig” dat is meer reclametechniek dan dat dat gegeven op het product zelf slaat. Zoals uit inmiddels vele onderzoeken blijkt zijn plantaardige oliën en vetten c.q. margarines niet zo gezond voor de mens ondanks alle reclamecampagnes.

Op het internet staat bv een zin: de vitamines A, D, E en K zijn oplosbaar in vet. En dat is zeer misleidend want er staat niet bij in welk vet. En zo weten we dat de B-vitamines oplosbaar zijn in water, maar er staat niet bij in welk water.

Wat is de samenstelling van dat water?

De onderzoeker Elmer McCollum<sup>2</sup> heeft in zijn onderzoeken met diëten twee mechanismen ontdekt “In vet oplosbaar A” en ‘In water oplosbaar B”.

Wij stellen nu de vraag erbij in welke vetten lossen welke stoffen, die hij A noemt, op. Hetzelfde met water: in welk water lossen welke stoffen op? Een taak voor onze chemici. Het oplosbaar zijn in vet en water is van cruciaal belang in de opname van die stoffen in het lichaam.

Twee voorbeelden: een dieetproef met ratten van McCollum en de vraag waarom smeren we boter op ons brood?

1. McCollum deed met twee groepen ratten de volgende proef. Hij gaf beide groepen hetzelfde dieet. Alleen groep A kreeg bij het dieet plantaardige olie en groep B kreeg bij het dieet botervet oftewel roomboter.

Wat werd vastgesteld?

Groep A werd half zo groot als groep B en

Groep A leefde half zo lang als groep B.

2. Waarom smeren we boter op ons brood?

McCollum zegt dat de granen in brood vanuit dieetopzicht niet op een hoge plek staan. Echter naast de heerlijke reuk en smaak van brood bezitten de granen vitamines en mineralen en nog meer goede stoffen.

En die stoffen hebben we als mens hard nodig. Echter: worden die stoffen wel opgenomen door ons lichaam? Vet speelt dan een cruciale rol, maar welk vet dan? Als we aan het experiment van McCollum denken, dan komt plantaardige olie er niet goed vanaf. Dus kan het zo zijn, dat als we plantaardige margarine op ons brood smeren, dat dan de goede zaken als

---

<sup>1</sup> Verzadigde vetten, onverzadigde vetten, transvetten, omega3, omega6 etc.

<sup>2</sup> <https://gezondheid-info.jouwweb.nl/voeding-en-gezondheid>

vitamines en mineralen niet opgenomen worden, dit in tegenstelling tot roomboter?

En dan zijn er margarinefabrikanten die op het pakje zetten dat ze verschillende vitamines aan de margarine hebben toegevoegd. Maar wat heb je daaraan als die vitamines niet door de margarine worden opgenomen en dus niet door het lichaam opgenomen worden?

Op een ander pakje margarine staat: zonder palmolie! Het relatief beste voor onze gezondheid wordt eruit gehaald omdat palmolie, politiek in het verdomhoekje zit?

En zo zegt weer een andere fabrikant dat hun margarine cholesterol verlagend is en dat dat door 45 onderzoeken is aangetoond. Maar of dat gezond is voor een mens staat er niet bij!

Dus het wordt hoog tijd dat er over vetten betere overzichten komen, met name over welke vetten welke stoffen opnemen zodat ze in ons lichaam komen. Hetzelfde geldt voor water.

Vitaminepillen slikken zonder het juiste vet of de juiste watersamenstelling levert praktisch niets op.

Er valt kortom nog veel te leren op dit punt. We moeten niet vergeten dat als we structureel te weinig goede stoffen in ons lichaam opnemen, dat het lichaam dan goede stoffen uit het lichaam zelf gaat mobiliseren om het nodige onderhoud te plegen. En als dit lang genoeg duurt, word je dus ziek en ruïneer je je eigen lichaam. Dit is in de dieetproeven van McCollum aangetoond. Voor een moeder die moedermelk geeft aan haar kind, geldt evenzeer dat de kwaliteit van de moedermelk stukken minder is als de moeder zelf een slecht dieet heeft.

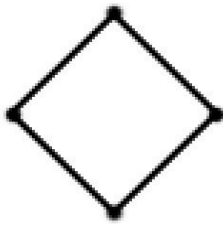




## Fusie en delingsvoorbeeld

Uitgaande van “Een andere wiskunde” op basis van het werk van Frans Coppelmanns<sup>3</sup> laten we zien wat fusie betekent. Let wel dit is een theoretische benadering.

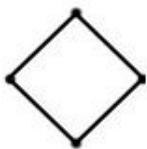
We gaan uit van twee elementen:



Aantal punten 4



Aantal punten 2



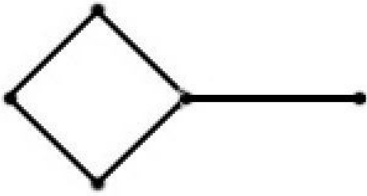
Totaal aantal punten

6

Beide elementen fuseren

---

<sup>3</sup> <https://frans-coppelmanns.jouwweb.nl/wiskunde>



5

Elementen worden gescheiden, splitsing, deling

Totaal aantal punten

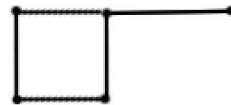
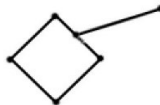
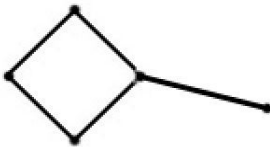


6

Waarom niet zo na fusie?

Of zo?

Of zo?



Hier komt de werking van het edelgas of van de eindstructuur erbij.  
In het oerbeeld de kubus bestaande uit 8 punten.

Het edelgas of de eindstructuur geeft de losse elementen een gerichtheid en door de gerichtheid kunnen de elementen samengevoegd worden . Alleen de punten zijn verbindingpunten.

In dit voorbeeld worden de edelgassen twee dimensionaal weergegeven als een gestippeld vierkant. Op YouTube staat een voorbeeld van de fusie in 3-D<sup>4</sup>.

---

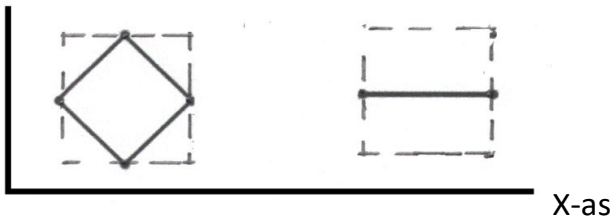
<sup>4</sup> [https://youtu.be/fqaCHrj\\_co](https://youtu.be/fqaCHrj_co)

De oriëntatie van losse elementen is belangrijk als het gaat om samenvoegen. Daarom ontstaan er bij operaties littekens omdat als de wond gehecht wordt de cellen op het snijvlak niet gericht zijn en dus de oorspronkelijke verbinding niet hersteld wordt. Er moet een nieuwe verbinding ontstaan.

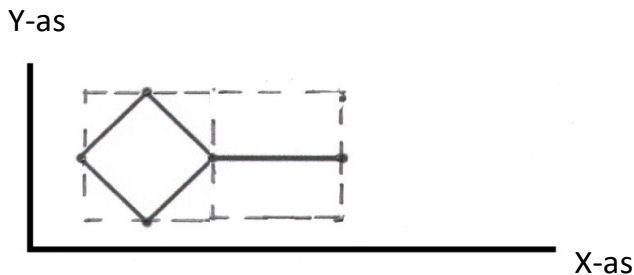
Nu de fusie en deling met de edelgas aanduiding.  
Twee elementen



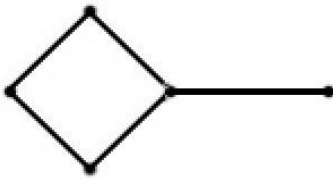
Elementen gericht  
Y-as



Elementen samengevoegd, fusie

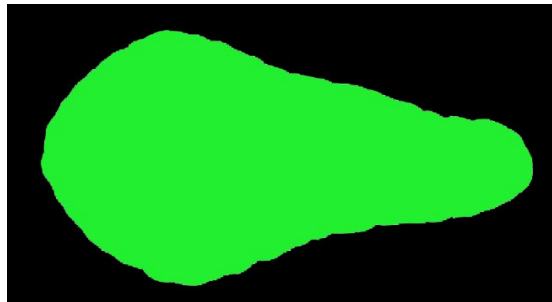


Elementen zonder edelgas na samenvoeging



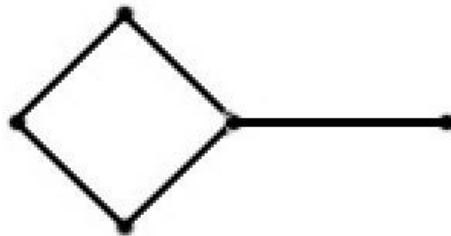
Hoe ziet dit element er nu uit als je er door een microscoop naar kijkt?

Ongeveer zo:



Door de microscoop kijk je altijd tegen de buitenkant, de contour van een object aan. De uiterlijke verschijningsvorm.

Je wil in het object kijken maar dat kan niet. De binnenkant wordt alleen ontsloten door het weten hoe zaken in elkaar zitten.



De binnenkant oftewel de innerlijke structuur

Dit weten is door het werk van Frans Coppelmans in de wereld gebracht en beschikbaar voor iedereen.

## Terug naar de praktijk

Bovenstaande verhaal is gebaseerd op theorie en de volgende stap is nu te kijken of we er in de praktijk iets mee kunnen. We zien in de theorie dat bij een fusie het aantal punten afneemt. In de praktijk zien we dat terug in het verbindingen maken. Als we een keukenkastje ophangen dan moeten we verbinding maken met de muur anders valt het kastje op de grond en raakt beschadigd. Het slopen van dingen levert energie op want de bestaande verbindingen worden verbroken en de bindingsenergie komt vrij. Misschien is dat de reden waarom politici graag moeizaam opgebouwde voorzieningen willen afbreken? En als er dan weer opgebouwd moet worden niemand thuis geeft?

In de mens en het dier en waarschijnlijk ook de planten is er een voortdurend proces gaande van opbouw en afbraak en deze twee bewegingen moeten in evenwicht blijven dan heet dat *gezond* maar als het evenwicht verstoord raakt is er sprake van *ziekte*. Ziekte kan leiden tot een betere beheersing van dat evenwicht, een sterker worden. Dus uit alle macht ziektes willen voorkomen of zelfs uitbannen is niet wenselijk. Bij mensen die geloven in het uitbannen van ziektes is waarschijnlijk nooit de vraag opgekomen: wat komt er voor terug? Misschien wel iets veel ergers? In de natuur is er sprake van samenhang als je iets weghaalt, komt er vanzelf iets voor terug. Zo ook zijn er mensen die vinden dat er teveel mensen zijn en dat we een groot gedeelte moeten opruimen. Deze mensen beseffen niet dat er ook op dit gebied een samenhang bestaat, die mensen zijn er niet voor niets en als je grote groepen weghaalt, het idee alleen al, dan komt er iets voor terug en dat zijn dan meestal nog meer mensen.

De grote simpele oplossingen zijn vaak niet de beste oplossingen, dus laten we in alle bescheidenheid werken aan een betere toekomst voor ons allen.



Dankwoord





# Dankbetuiging

Zowel Chris van der Linden als Frans Duijf wil ik bedanken voor hun inbreng bij de totstandkoming van dit boekje.

Chris zette me op het pad van de filosofie. Met name bracht hij Spinoza in, de verlichte geest na de Middeleeuwen, die zei dat lichaam en geest één zijn, dat zij een verhouding vormen. En hij zette mij aan tot een betere leesbaarheid van het verhaal “De Kip en het Ei”. Na zeven versies kwamen we overeen dat volmaaktheid een streven blijft.

En Frans bracht mij in een discussie over filosofie terug bij Stephan Strasser, een oud-docent tijdens mijn studie psychologie aan de K.U. te Nijmegen.

Frans heeft ook een groot aandeel gehad in de vormgeving van het boekje. De interpunctie en de talloze adviezen over inspringen en nummering.

Zonder deze inbreng was het onmogelijk geweest dit boekje in deze vorm naar buiten te brengen. Eventuele ongerechtigheden blijven uiteraard voor mijn rekening.

Dus nogmaals dank omdat dit voor mij veel onderwerpen samenbracht en ik zelfs de connectie met de Bijbel weer kon leggen!

Jan Sterenborg



## COLOFON







Speciale jubileum uitgave ten behoeve van het 100-jarig bestaan van de Universiteit Nijmegen. De naam van de universiteit was oorspronkelijk Katholieke Universiteit Nijmegen en is veranderd naar Radboud Universiteit.

Bewerking: Jan Sterenborg

Druk: Brave New Books

Versie 2.0

Datum: Mei 2023

Contact: [website.vcr@gmail.com](mailto:website.vcr@gmail.com)