

De Zelfbetrokkenheid van de Psychologie



S.R. Sinnema

Augustus 2010

Inhoudsopgave

Voorwoord	3
Inleiding	4
Maurice Merleau-Ponty	6
Merleau-Ponty's notie van het vlees.....	6
Het zichtbare	6
Het onzichtbare	9
De beweging van transcendentie.....	10
Johannes Linschoten	12
De fenomenologische psychologie.....	12
Afzetten tegen de fenomenologie	12
De idolen van Linschoten	15
Linschoten: tot slot.....	17
De problemen met de experimentele psychologie.....	18
De veramerikanisering van de psychologie.....	18
Het menselijke gaat verloren	19
Het probleem van de twee werelden	21
Conclusie	23
Literatuur.....	26

Voorwoord

Deze these over ‘de zelfbetrokkenheid van de psychologie’ is geschreven in het kader van de Bachelor – Wijsbegeerte van een bepaald wetenschapsgebied aan de Rijksuniversiteit Groningen. Deze these is tot stand gekomen vanuit mijn interesse in de wetenschapsfilosofie, de filosofie van de psychologie, het werk van de filosoof Merleau-Ponty en het werk van de psycholoog Johannes Linschoten. Na vele pogingen om deze onderwerpen te verenigen onder één noemer ben ik uiteindelijk gaan beseffen dat mijn interesse in de deze onderwerpen vooral voortkomt uit een fascinatie voor het begrip: ‘zelfbetrokkenheid’.

Om te begrijpen waar mijn belangstelling voor de zelfbetrokkenheid vandaan komt is een beetje persoonlijke geschiedenis wel op zijn plaats. Tijdens mijn psychologiestudie voelde ik mij al snel aangetrokken tot de vakgroep *Theorie en Geschiedenis van de psychologie*. Deze vakgroep sprak mij aan omdat zij zich niet alleen bezig hielden met experimentele studies maar ook met casestudies. Er was plaats voor de fenomenale ervaring. Deze subjectieve, persoonlijke verhalen miste ik over het algemeen in de psychologie. Veelal werd er te werk gegaan aan de hand van een bètawetenschappelijke methode, die zich kenmerkte door objectief en experimenteel onderzoek. Deze werkwijze is overheersend geworden omdat men hiermee dacht een bepaald probleem op te lossen, namelijk het probleem van de zelfbetrokkenheid. Een psycholoog onderzoekt immers als mens zijnde de mens. Conclusie: de psycholoog is partijdig in zijn onderzoek en kan het beste zo afstandelijk, bètawetenschappelijk mogelijk te werk gaan.

Langzamerhand begon ik deze conclusie te betwijfelen. En bovendien kreeg ik het gevoel dat deze bètawetenschappelijke werkwijze niet helemaal recht doet aan het object van de psychologie, deze is namelijk *de mens met al zijn fenomenale ervaringen*. In deze these heb ik het begrip zelfbetrokkenheid dan ook eens goed onder de loep willen nemen. En zet mijn twijfels uiteen over de conclusies die in de psychologie getrokken zijn.

Inleiding

In de jaren vijftig, zestig werd er in de Nederlandse psychologie veel gesproken over zelfbetrokkenheid¹. Een begrip dat in de psychologie gebruikt wordt om aan te geven dat een psycholoog als mens zijnde de mens onderzoekt. Het was psycholoog Johannes Linschoten die het begrip naar voren bracht. Hij stelde dat de psycholoog onderzoek doet naar de verschijnselen waarnemen en denken met de middelen: waarnemen en denken. Hij kan zich niet distantiëren van zijn object, als mens zijnde moet hij de mens verstaan. Dit geeft implicaties voor het doen van onderzoek. De angst voor een subjectief oordeel van de psycholoog ten opzichte van zijn object deed Linschoten er toe bewegen te propageren voor een meer experimenteel gerichte psychologie. Waarin niet alleen het gedrag van de onderzochte, maar ook van de onderzoeker zoveel mogelijk gekwantificeerd, functionaliseerd en geformaliseerd dient te worden. Tegenwoordig gebeurt dit, en is de psychologie zeer experimenteel gericht. In de Nederlandse psychologie, wordt de rol die Linschoten daarin heeft gespeeld, veelal geprezen. In deze these heb ik een kritische blik geworpen op het begrip zelfbetrokkenheid, welke een belangrijke rol lijkt te hebben gespeeld in de loop van de geschiedenis van de Nederlandse psychologie. De centrale vraag van deze these zal dan ook zijn: Moeten we vanwege de zelfbetrokkenheid uitsluitend experimenteel te werk gaan in de psychologie? Wat schort er aan de argumentatie van Linschoten? Zijn er ook andere conclusies te verbinden aan het feit dat we zelfbetrokken zijn? Daarnaast heb ik in deze these ook gekeken naar de mogelijke neveneffecten van de uitsluitend experimentele gerichtheid op de psychologie.

Wanneer we tot het hart van de zelfbetrokkenheid willen komen dienen we ons te verdiepen in het werk van Merleau-Ponty. In hoofdstuk één zal gekeken worden naar zijn postuum verschenen werk *Le visible et le invisible*. Hierin zet Merleau-Ponty zijn notie van *chair du monde* (het vlees van de wereld) uiteen. Met de bespreking van dit begrip wordt duidelijk dat de mens niet kan ontkomen aan zijn zelfbetrokkenheid. Hierbij zal er ook gekeken worden naar een alternatieve conclusie die men zou kunnen trekken uit het feit dat de mens niet kan ontkomen aan zijn zelfbetrokkenheid.

¹ Het is overigens alleen in het Nederlands dat het begrip een eigen naam heeft en als op zichzelf staand onderwerp besproken wordt, in het Engels zou het vertaald kunnen worden als: *reflexively tied to its subject matter*.

Bekend met de visie van Merleau-Ponty is Linschoten gekomen tot zijn opvattingen over zelfbetrokkenheid en het probleem van de twee werelden. Linschoten stelde dat men in de psychologie zich daarom zoveel mogelijk moet richten op experimenteel onderzoek. Linschoten zijn argumentatie zal in dit hoofdstuk onder de loep genomen worden.

In het derde hoofdstuk zal aandacht besteedt worden aan neveneffecten die voortkomen uit de experimentele gerichtheid van de psychologie.

Maurice Merleau-Ponty

Merleau-Ponty's notie van het vlees

Na de dood van Merleau-Ponty in 1961 werd er tussen zijn spullen een manuscript gevonden, deze bleek het eerste deel van een boek te bevatten, waaraan Merleau-Ponty in 1959 was begonnen. Het manuscript had in de loop der jaren vele titels gekregen, welke veelal verwezen naar een onderzoek naar waarheid, maar de laatst genoemde titel was: *Le Visible et l'invisible*. Deze titel verwees meer naar zijn eerder verschenen boek: *Phénoménologie de la Perception*, waarin ook de vraag naar het ontstaan van zichtbaarheid de leidraad vormde. Het manuscript is samengesteld door Claude Lefort, daarbij heeft hij een van Merleau-Ponty's laatst opgetekende inhoudsopgave aangehouden. In het eerste hoofdstuk richt Merleau-Ponty zich op het realisme en intellectualisme en plaatst zijn kritiek op deze stromingen. In het tweede hoofdstuk levert Merleau-Ponty zijn kritiek op de filosofie van de negativiteit, zoals die te vinden is in Jean-Paul Sartre's *L'Être et le Néant* (Het zijn en het niet). Hij verwerpt daarbij de notie dat het subject een niets is en een pure openheid tot de dingen. In het derde hoofdstuk bespreekt Merleau-Ponty Bergson's conceptie van intuïtie. In het vierde hoofdstuk zet Merleau-Ponty een eigen visie uiteen, die niet een verlengstuk of een ontkenning, maar een revisie is op het boek: *Phénoménologie de la Perception*, waarin Merleau-Ponty nog te sterk dualistisch dacht. Dit vierde hoofdstuk zal ik hier bespreken, dit hoofdstuk, draagt de titel: The intertwining – The Chiasm.

Het zichtbare

Merleau-Ponty begint zijn uiteenzetting in dit hoofdstuk met de veronderstelling dat de filosofie, zodra het zichzelf begint te beschouwen als reflectie in plaats van als construerende activiteit, alles dient te herzien en te herstarten vanuit een Cartesiaanse twijfel. De filosofie dient opnieuw vanuit een positie te vertrekken waar nog geen ontologische of kennistheoretische onderscheidingen zijn gedaan, zoals die van subject en object of die van existentie en essentie. Merleau-Ponty stelt dat *zien, praten en denken*, als zijnde basale ervaringen, niet kunnen worden betwijfeld, en zij nemen zo'n fundamentele positie in de taal in, dat zij goed als uitgangspunt kunnen dienen. De ervaring van *het zien* is gelieerd aan het zichtbare en die van het *spreken, denken* aan het onzichtbare. Merleau-Ponty neemt eerst het zichtbare in beschouwing. De eerste constatering die hij op dat gebied doet is dat ons zicht gevormd wordt in het hart van het zichtbare. Daarmee bedoelt

hij niet dat de dingen in de wereld identiek zijn aan zichzelf en zichtbaar worden voor een aanschouwer, en net zomin dat een *tabula rasa* zich ontvankelijk stelt voor het zichtbare, maar de verbintenis tussen aanschouwer en het zichtbare is heel intiem, alsof ze elkaar al kennen voordat ze elkaar leren kennen. De blik en het zichtbare zijn er tegelijk, de één be- of overheerst niet de ander. Het zichtbare, de wereld wordt al door ons lichaam begrepen en ervaren voordat we haar denken, wij maken deel uit van die wereld. De wereld is een prereflectieve, voorbewuste, perceptieve, en door Merleau-Ponty vaak genoemd, *stille* wereld. Omdat wij als lichaam deel uitmaken van de wereld, tot die wereld behoren, kunnen wij weet van haar hebben. Dat begint bij de blik, bij de waarneming, deze maakt de perceptieve wereld tot zichtbaarheid. Maar ook het lichaam wordt zichtbaar voor zichzelf in deze waarneming, want een lichaam die waarneemt neemt ook zichzelf waar, de negatie daarvan is niet mogelijk. Die zelfwaarneming is een zichtbare dat op zichzelf terugbuigt, en in die beweging verdubbelt de perceptie in zien en gezien worden, in zicht hebben en zichtbaar zijn.

Om deze relatie van het zien en het zichtbare beter te kunnen begrijpen richt Merleau-Ponty zich op het tastbare betasten, waarvan het betasten met het oog slechts een variant van is. De linkerhand is voor de rechterhand net als de dingen in de wereld, het behoort tot het tastbare. Maar diezelfde linkerhand kent ook de kwaliteit van het tasten. *“De tastende hand is niet iets buiten het tastbare waarvoor al het tastbare voorwerp zou zijn, neen, de tastende hand maakt deel uit van de tastbare werkelijkheid, evenals het oog dat ziet tot het zichtbare behoort.”*² Hij die ziet is dus niet vreemd aan de wereld die hij aanschouwd, gezien het feit dat hij ook deel uitmaakt van die wereld, van het zichtbare. Om het zichtbare te bezitten, is het niet anders mogelijk, dat de aanschouwer ook door hetzelfde zichtbare wordt bezit, oftewel we kunnen niet buiten het zichtbare staan. We behoren tot de wereld die we aanschouwen (*‘j’en suis’*). De wereld gezien is niet in mijn lichaam en net zomin is het lichaam in de wereld, er is sprake van een vervlechting van de een in de ander. We moeten dus de oude assumpties afzweren dat de waarnemer zich in het lichaam bevindt en het lichaam in de wereld. We kunnen geen grens bepalen tussen het lichaam en de wereld. Want het lichaam dat tussen aanschouwer en de wereld lijkt te zitten, is een voelbare voor zichzelf, een oppervlakte die zichzelf voelt en een kleur die zichzelf ziet, en daarmee de mogelijkheid biedt om de wereld die weliswaar buiten hem ligt ook te

² Zie Merleau-Ponty, M. (1970, p. 12)

voelen, vanwege de gelijkenis met het lichaam zelf, het lichaam en de wereld zijn uit hetzelfde hout gesneden, ze behoren tot dezelfde familie. Het lichaam kan dingen zien en tasten omdat ze zelf ook zichtbaar en tastbaar is. Het lichaam voelt dus niet alleen zichzelf, maar ook de dingen in de wereld. En men zou kunnen zeggen dat wij de wereld zijn die zichzelf denkt. Een zichtbare, een tastbare in zichzelf.

Het is dit zichtbare, dit tastbare in zichzelf dat Merleau-Ponty het vlees van de wereld (*'Le chair du monde'*) noemt. Het vlees is een 'element' van het zijn, waaruit alles bestaat, en daarbij moet de term element niet worden opgevat als een bouwsteen van fysische of psychische materie, maar de term element moet begrepen worden in zijn oude betekenis, zoals vuur, lucht en water, oftewel algemene dingen waaraan geen eigenschappen van spatio-temporele of ideële aard werden toegekend. Ons lichaam en de dingen in de wereld zijn van hetzelfde vlees. Merleau-Ponty kent enkele principes toe aan het begrip vlees. Zo spreekt hij over omkeerbaarheid (*réversibilité*) en verstrengeling (*entrelacement*) wanneer hij de verhouding tussen lichaam en de wereld wil duiden. Het lichaam bevindt zich niet in de zichtbare wereld, noch het omgekeerde, maar ze bevinden zich in een verstrengeling met elkaar. Deze verstrengeling maakt het onmogelijk om nog langer te spreken van subject tegenover object. Het lichaam is een zijn met twee zijden, het is aan de ene kant een ding onder de dingen en aan de andere kant iets dat de dingen bekijkt en aanraakt, het is tegelijk fenomenaal- en objectieflichaam. Het is hier op zijn plaats om nogmaals op te merken dat in Merleau-Ponty's filosofie geen sprake is van een dualisme, van een strikte ontologische tegenstelling tussen lichaam en geest. Volgens Merleau-Ponty is het dan ook beter om te zeggen dat het lichaam twee fases kent, als voelende en gevoelde. Het zijn deze twee fasen die omkeerbaar zijn, het lichaam dat ziet is de ene keer waarnemer en de andere keer wordt het zelf waargenomen. Er is een omkeerbaarheid van de ziener en het zichtbare, en daar waar de ene overgaat in de ander, wordt perceptie geboren. Er is dus een metamorfose van het zien in gezien worden mogelijk als ook het omgekeerde, maar hun kruising, hun *chiasme* is zelf niet zichtbaar.

Omdat het lichaam en de wereld van hetzelfde 'vlees' zijn, het lichaam een deel is van een totaliteit in die totaliteit, het lichaam en de wereld geen vreemden van elkaar zijn, is er sprake van een nabijheid. Maar er is ook een afstand, ze kunnen elkaar niet overlappen. Er is dus een nabijheid en een afstand tussen het lichaam en de dingen, tussen het lichaam en de wereld, tussen zien en gezien worden. Merleau-Ponty vat dit gegeven samen met de

term dichtheid. Door deze dichtheid is er een lichaam die een wereld waarneemt. Want uit het punt waar zien en gezien worden elkaar kruisen, uit dat *chiasme* wordt perceptie geboren, en door perceptie is er transcendentie, want de blik doet het lichaam afscheiden van een wereld, al doende transcendeert het lichaam zichzelf.

Het onzichtbare

Zojuist genoemde transcendentie kent een vervolg in het onzichtbare, maar voordat we daartoe komen zal ik eerst het onzichtbare toelichten. Merleau-Ponty noemt de ideeën het onzichtbare. De ideeën die voortkomen uit het denken, en in spraak tot uiting kunnen worden gebracht. Zonder lichaam, zonder waarneming zouden er geen ideeën zijn, want dan zouden ze onbereikbaar voor ons zijn. Merleau-Ponty stelt dat we, vanwege het vleeselijk zijn, de mogelijkheid hebben om de ideeën te denken, de ideeën komen voort uit het hart van het vleeselijke. De ideeën zitten transparant achter het zichtbare. Deze ideeën moeten niet opgevat worden als een absoluut onzichtbare, als iets dat niks van doen heeft met het zichtbare, maar het onzichtbare is van deze wereld, het bewoont deze wereld. De ideeën dragen en vertolken het zichtbare, aldus Merleau-Ponty. Daarnaast is het idee ook niet een gesloten en gepositioneerde inhoud, maar zij moet opgevat worden als een dimensie, welke geopend kan worden en vervolgens niet meer gesloten. Met de eerste waarneming, het eerste contact, het eerste preziertje vindt een inwijding, innesteling van het idee plaats, het idee als zijnde dimensie, en nieuwe waarnemingen, nieuwe ervaringen zullen voortaan in termen van deze dimensie gevat worden. Merleau-Ponty noemt het idee een onzichtbare reserve, maar deze reserve moet niet alleen opgevat worden als een schaduw of als een kopie van het eigenlijke, ontische, empirische zichtbare, maar het is tevens ook zijn beginsel. Het idee is een typering van het zichtbare, en zoals elke typering beschrijft het idee niet alleen, maar vormt het ook het zichtbare. De typering is de externe en interne horizon waarbinnen het eigenlijke zichtbare zijn tijdelijke verdeling vindt in min of meer zelfstandige delen.

Hoe komen we van de ideeën in de zin van dimensies tot de pure ideeën en hoe voegen deze gecreëerde generalisaties, in individuele zin of in de zin van een cultuur of een wetenschap, iets toe aan de natuurlijke, stille generalisatie van mijn lichaam en de wereld? Merleau-Ponty stelt dat, hoewel deze vraag belangrijk is, het nog belangrijker is te begrijpen dat deze pure idealiteit niet losstaat van het vlees van de wereld, het is de verscherping,

fixering van de reeds waargenomen verbindingen van de zichtbare wereld. Kortom het gefixeerde idee, maar ook het idee als dimensie kent een nabijheid maar ook een afstand tot de waarneming, en ook tot het zichtbare. En zoals er een omkeerbaarheid is van het zien en het zichtbare, is er ook een omkeerbaarheid van het spreken en dat wat het uitdrukt. En deze uitdrukkingen sluiten iets van het zichtbare in, het verpakt het in zelfstandige delen. Metaforisch zou ik de act van het uitdrukken willen omschrijven als een digitalisering van het analoog zichtbare, om daarmee iets te verliezen, maar ook te winnen. En zoals Merleau-Ponty ook zegt: “We kunnen niet spreken van een vernietiging, maar ook niet van een behouden stilte.” Uit die omkeerbaarheid van de blik die in het spreken valt en het spreken die zich nestelt in het noembare en zegbare, ontstaat een voortzetten van de reeds opgang gebrachte transcendentie. Welke zich, volgens Merleau-Ponty openbaart “in een bijna vleselijke existentie van het idee, evenals door een sublimatie van het vlees”.

De beweging van transcendentie

Merleau-Ponty verklaart de werkelijkheid niet uit bepaalde componenten, maar hij verklaart de componenten uit de ultieme werkelijkheid. Het is die oorspronkelijke verwevenheid, die verstrengeling, het chiasme die vooraf gaat aan iedere ervaring en aan al het denken. Het gaat vooraf aan iedere tegenstelling.

Merleau-Ponty stelt dus dat alles; ik, het lichaam, het zichtbare, deel uit maakt van het vlees van de wereld. En vanuit deze verwevenheid van het zien met het zichtbare, door een verloren evenwicht in het naïef bestaan, ontstaat, door de perceptie, door het denken, een beweging van transcendentie, en met deze beweging ontkomt de mens aan de pure verstrengeling, hij oscilleert van die pure verstrengeling af. We zijn niet in de wereld geworpen, maar we zijn, aldus Merleau-Ponty, geoscilleerd vanuit het punt of liever gezegd de kruising dat Merleau-Ponty het chiasme noemt, en we kunnen niet meer terug keren tot de oorsprong van ons eigen bestaan. Met de transcendentie is iets verloren gegaan, zoals het analoge iets verliest in het digitale, maar we hebben ongemerkt ook iets gewonnen, er is daardoor een wereld voor ons zichtbaar en denkbaar geworden, we hebben daaraan ons bestaan te danken.

De mens weet zich steeds op een hoger niveau van zingeving te plaatsen. Er ontstaan zo een dualisatie, namelijk naarmate de mens, als *beweging naar het transcendente*, hogere

vormen van toewending naar de wereld tot stand brengt, wordt de mens meer *subject* en de werkelijkheid buiten hem meer *object*. Er

Op volwassen niveau wordt de *beweging naar het transcendente* een rationele act, hier worden de pure ideeën gecreëerd, de cultuur en de wetenschap, op dit niveau probeert men aan het bestaande te ontsnappen, het te overstijgen. Het bestaande moet uitgedaagd worden tegenover het mogelijk betere.³ Hier zijn we beland op het niveau van de reflectie, op dit niveau gaat de mens nadenken over zichzelf en over zijn verhouding tot de wereld. Maar dat denken is zelfbetrokken. We kunnen namelijk niet van buitenaf naar ons zelf kijken en we kunnen niet vanuit een aan-onzelf-voorafgaande-staat onszelf denken en analyseren. We kunnen alleen onszelf als onszelf analyseren, en elke reflectie op onszelf gericht is dus zelfbetrokken. Maar ook de reflectie op de buitenwereld is zelfbetrokken, want deze buitenwereld heeft zijn zichtbaarheid en denkbaarheid te danken aan de transcendentie, het zichtbare wordt immers zichtbaar voor onze blik en dankzij onze blik, en in die zin is elke reflectie enigszins zelfbetrokken. Omdat onze reflecties zelfbetrokken zijn, en niet een werkelijkheid *an sich* blootleggen, is reflecteren keuzes maken en om niet in willekeur te vervallen moeten die keuzes verantwoord worden.

Om de beweging van transcendentie op dit niveau beter te begrijpen, maken we even een uitstapje naar het werk van de Tsjechische filosoof Jan Patočka (1907 – 1977). Hij maakte onderscheid in drie bewegingen van het menselijk bestaan. De beweging van transcendentie op volwassen niveau, komt overeen met de derde beweging van Patočka, dit noemt hij de beweging van doorbraak of waarheid. In deze beweging worden de gangbare structuren en opvattingen betwist, bekritiseerd en soms vervangen. De fenomenen die hier ten sprake komen zijn niet zo vanzelfsprekend, maar dienen op rationele gronden in kennis gevat te worden. De wereld- en levensbeschouwing dient men telkens te betwifelen, af te breken en weer op te bouwen, tot een nieuw evenwicht. Patočka noemt dit leven in waarheid of de zorg voor de ziel, het is een eeuwigdurende taak van de mensheid, welke uitgevoerd dient te worden op alle terreinen van het leven, zoals op het persoonlijke domein maar ook op het domein van kennis en politiek. De keuzes die gemaakt worden dienen volgens Patočka verantwoord te worden. En zodoende is deze beweging een “openheid voor transcendentie die toch als gesitueerde verantwoordelijkheid gedacht moet worden.”

³ Zie Voestermans, P. (2003, p. 145)

Johannes Linschoten

De fenomenologische psychologie

Onder de invloed van de ideeën van Husserl ontwikkelde er zich in korte tijd een wijdverbreide fenomenologische beweging. Die samen met Husserl inzagen dat de empirische natuurkundige aanpak ten opzichte van de psychologie ontoereikend was. Al stelde hij dat volledige ambiguïteit uiteraard evengoed ondenkbaar is. Husserl streefde wel naar een echte wetenschappelijke psychologie, waarin er wel degelijk sprake is van een methodologie en er gebruik wordt gemaakt van de logica en de wiskunde, echter deze dient niet een natuurkundig karakter aan te nemen. Men moet een nauwkeurige analyse en beschrijving geven van de psychologische fenomenen.

In Nederland had je de *Utrechtse school* die het fenomenologisch verhaal ten uiting bracht. De belangrijkste personen uit deze groep waren: Langeveld, Buytendijk en Van Lennep en - de jongere generatie – Kouwer, Dijkhuis en Linschoten. Laatstgenoemde – over wie we het hier gaan hebben – zette zich later juist af tegen de fenomenologische school en propageerde voor een meer experimentele psychologie. Overigens moet dit niet als een radicale wending worden opgevat. Zijn keuze voor een empirisch-analytische benadering conflicteert niet met zijn opvatting van de fenomenologie. Volgens Linschoten zijn de fenomenologie en de empirische psychologie twee verschillende activiteiten, die beide van belang zijn. De experimentele psychologie dient wetenschappelijke feiten te ontdekken/scheppen ten gunste van een pragmatisch doel. De fenomenologie dient een kritische blik te werpen op de leefwereld waaruit de wetenschappelijke activiteiten worden voortgebracht en die mede gevormd wordt door deze wetenschappelijke activiteiten.⁴

Afzetten tegen de fenomenologie

Bewegend in eigen kring ontdekt men vaak de hiaten. Zo moet het Linschoten zijn vergaan, bewegend in de 'Utrechtse School'. Maar welke hiaten trof Linschoten daar aan?

Wellicht kon hij het niet vinden met het eenzijdig moreel oordelen (In Christelijke en Humanistische zin), waarvan de groep stelde dat deze in de psychologie niet te onderscheiden is van het feitelijk oordelen. In de wetenschap mag norm en empirie niet ontkoppeld worden, was de groep van mening. De moraal speelde ook een rol in de verhouding tussen de psycholoog en zijn cliënten, de psycholoog diende de medemens op te

⁴ Zie Dehue, T (1990, p.107,108)

voeden tot volwaardig mens-zijn. Men diende op te voeren tot het kiezen van het goede. De student diende daarom tot fenomenoloog gevormd te worden, waarin hij ontwikkeld tot een volwassener staat van mens-zijn. Zodoende komt men tot een werkelijk kennen, dat niet tot stand komt door gebruik te maken van een empirische methodologie, maar door het liefdevol ontmoeten van de ander. Het is wel duidelijk dat de moraliteit een belangrijke rol speelde in de *Utrechtse School*. Maar daar waar men de mogelijkheid van de positivistische benadering van de psychologie relativeerde, dacht men minder relativistisch over de moraliteit. De personalistisch-socialistische moraal kreeg een absolute status of althans was een onbewuste grondgedachte, waarin waarden als gemeenschappelijkheid, medemenselijkheid en persoonlijke verantwoordelijkheid hoog in het vaandel stonden.⁵

Op een belangrijk punt kunnen wij met zekerheid stellen dat Linschoten zich distantieerde van de *Utrechtse school* en dat was over de mogelijkheid van een fenomenologische psychologie. Hij ontwikkelde het standpunt dat de fenomenologie geen wetenschap is en in die zin geen eigen methodologie kent. Zij geniet wel degelijk bestaansrecht, maar dan als een kritische houding ten opzichte van de leefwereld. De psychologie als wetenschap diende waardevrijheid na te streven en dat kon alleen op de empirisch-analytische wijze. Dit wordt door Linschoten gepostuleerd in zijn *Idolen van de psycholoog*, waartoe wij ons nu zullen wenden.

In de *Idolen van de psycholoog* wijst Linschoten allereerst op de zelfbetrokkenheid van de psycholoog. De psycholoog onderzoekt verschijnselen als waarnemen en denken met de middelen: waarnemen en denken. Hij kan zich niet distantiëren van zijn object, als mens zijnde moet hij de mens verstaan. Mensen zijn echter onbetrouwbare onderzoeksinstrumenten, omdat ze onbewuste stellingen met zich mee dragen. Dit zijn de ideeën en gedachten van de *sensus communis*⁶, de intuïties van de (in ons geval) westerse mens. Deze kunnen in het dagelijks leven van groot belang zijn, maar in de wetenschap kunnen deze al gauw veroordelen worden die de blik van de wetenschapper vertroebelen. De *sensus communis* hindert de wetenschap door de psycholoog met veroordelen, idolen⁷ op te zadelen. Dit zijn dus oordelen die niet op rede berusten, maar op traditie of navolging.⁸

⁵ Zie Deheu, T. (1990, Hfst 3, 'Als al wat levens ons ontmoet.')

⁶ Linschoten gebruikt de term *sensus communis* in plaats van *common sense*, omdat laatstgenoemde vooral synoniem staat voor door god en natuur ingegeven gedachten, en niet door opvoeding en gewoonte.

⁷ Linschoten volstaat een andere betekenis van de term idolen dan de auteur van deze these. Met de term idolen van Linschoten worden de in hoofdstuk twee genoemde afgoddelijke idolen bedoeld.

⁸ Zie Linschoten, J. (1964, p. 225)

De *sensus communis* is bijvoorbeeld onkritisch, niet noodzakelijk logisch gesloten en wordt nooit ter discussie gesteld. Tevens hindert de *Sensus communis* de wetenschap door de eigenwijze tegenwerpingen van leken waardoor de psycholoog geen toepassing van zijn kennis ziet. De *sensus communis* accepteert bijvoorbeeld alleen toepassing van de psychologie wanneer deze hem uitkomt.^{9,10}

Linschoten waarschuwde tevens voor een zelfdistantie, waarin de psycholoog wel het bestudeerde gedrag formuleert in wetenschappelijke termen, maar het eigen bestuderende gedrag niet. De *sensus communis* die men ten opzichte van het bestudeerde gedrag relateert, laat men in het bestuderende gedrag werkzaam. Er moet een wetenschappelijke houding ten opzichte van beide gedragingen worden ingenomen, waarin men gebruik maakt van formalisering, functionalisering en kwantificering. Ter illustratie een voorbeeld: wanneer er onderzoek moet worden gedaan naar de werkzaamheid van een medicijn, dan dient men gebruik te maken van een dubbelblind procedure, noch de onderzoeker nog de onderzochte weet dan of de onderzochte het medicijn heeft gekregen of een placebo. Op deze wijze is het verschil tussen medicijn en placebo inderdaad de werkzaamheid van het medicijn, en wordt het niet veroorzaakt door het vertrouwen van patiënt of arts in het middel, of door vertekende observatie. Men voorkomt zo dat de vooroordelen (idolen) van onderzoeker en onderzochte een rol gaan spelen met betrekking tot het resultaat van het onderzoek.

In de wetenschappelijke uiteenzetting moet men dus waken voor het binnen glippen van de *sensus communis*, men moet zelfreflectie blijven uitvoeren, om zodoende niet te vervallen tot de illusie van de twee werelden: de Wereld van de directe ervaring en de wetenschappelijk gevormde wereld, waaruit men niet kan besluiten welke de werkelijke is. Linschoten illustreert dit met het volgende voorbeeld: Eddington schrijft dat er duplicaten zijn van alle objecten om hem heen. Er zijn dus twee banken, twee pennen, twee stoelen. De ene stoel is die van alle dag, de aanraakbare en de andere is de wetenschappelijke, die pas recent bekend is en uit een heel andere wereld komt. Deze tweede stoel bestaat uit in de leegte dwalende atomen. Eddington postuleert zodoende twee werelden om de discrepantie aan te geven tussen alledaags en natuurkundig denken. Welke wereld is nu het origineel en welke de schaduw daarvan? Er moet een verband tussen beide bestaan, ze

⁹ Zie Linschoten, J. (1964, p. 15/16)

¹⁰ Zie Derksen, M. (1997, p. 118/119)

moeten zelfs identiek zijn. Maar, zegt Eddington, de logica maakt duidelijk dat alleen de tweede wereld er werkelijk is.

Dit probleem ontstaat echter door ongelukkige formuleringen, aldus Linschoten. De tweede wereld is de gewone wereld van iedere dag, zij heeft zich in haar beschrijving beperkt tot een aantal eigenschappen, geformaliseerd en gefunctionaliseerd. De tweede wereld is geen andere werkelijkheid, maar een gereduceerde werkelijkheid.¹¹ Linschoten stelt dat je radicaal moet zijn in je wetenschappelijke reductie, en deze reductie ook als dusdanig moet blijven opvatten, als zijnde reductie van de leefwereld. Wetenschappelijke arbeid is ficties schrijven. Soms lijkt het alsof deze ficties een diepere werkelijkheid beschrijven, alsof de wetenschappelijke postulaten gelijk zijn aan de dingen, en zo niet gelijk, dan behoren ze wel tot een andere wereld. Maar die illusie komt voort uit onvoldoende inzicht in het onderzoekende en bestuderende gedrag, bijvoorbeeld met betrekking tot de eigenschappen van taalgebruik.¹²

Samenvattend stelt Linschoten dat de psychologie niet verschilt van andere wetenschappen en dient te zoeken naar wetmatigheden in het menselijk gedrag. Echter verkeert de psychologie in een lastige positie waarin de middelen van onderzoek, de menselijke vermogens ook tot het object van haar onderzoek behoort. Ze dient dus extra kritisch te zijn en dogmatisch met betrekking tot haar methoden.¹³ De psychologie is door de zelfbetrokkenheid dubbel zo kwetsbaar voor de idolen, de vooroordelen van de *sensus communis*. En daarom dient men zich er dus extra voor te waken in de psychologie. En zo geschiede.

De idolen van Linschoten

Het zou me niets verbaasd hebben - mocht Linschoten langer geleefd hebben – als hij weer in de pen van de fenomenoloog was gekropen, om zodoende de door hem zelf gepostuleerde idolen te nuanceren of te relativiseren of zelfs zijn eigen idolen bloot zou leggen. Maar het mocht niet zo zijn, Linschoten overleed nog voor de uitgave van *Idolen van de psycholoog*. Alleen een ander kan nu de Idolen van Linschoten blootleggen, “om” - zoals

¹¹ Linschoten, J. (1964, p. 36)

¹² Zie Linschoten, J. (1964, p. 29 t/m 33)

¹³ Zie Linschoten, J. (1964, p. 52,53)

hij aangeeft in het voorwoord van de *Idolen* - “op die wijze te demonstreren dat het boek in zijn ongelijk gelijk heeft.”¹⁴

Hoewel de *Idolen* goed is ontvangen in de psychologie, waren er ook kritische geluiden. Duijker was het van harte eens met het wantrouwen van de *sensus communis*, maar achtte het onmogelijk om er volledig van los te komen. Bovendien wanneer de interpretaties van de *sensus communis* worden vervangen door experimenteel wetenschappelijke interpretaties, dan verandert dat de *sensus communis* vervolgens weer. De psychologie zal niet tot een definitieve interpretatie komen, omdat zij door haar werkzaamheid haar object verandert.¹⁵

We zouden ons ook kunnen afvragen of de *sensus communis* de psycholoog wel altijd ten last is? Linschoten erkende dat *sensus communis* in het dagelijks leven van nut kan zijn, maar voor de psycholoog zijn het idolen, die zichtbaar gemaakt dienen te worden. Maar zijn er geen idolen die ook voor de psycholoog terecht vanzelfsprekendheden zijn?

Dat valt moeilijk te bepalen, vanzelfsprekendheden tonen zich moeilijk, ze komen pas in het vizier wanneer hun vanzelfsprekendheid wordt betwist. De vanzelfsprekendheden van de *sensus communis*, zijn de idolen van de psycholoog, stelt Linschoten. Maar dat wat zich toont is noodzakelijk een idool, omdat idoolzijn de reden is waarom het zich toont. Een terechte vanzelfsprekendheid toont zich dus niet. Maar we kunnen wel kijken of de idolen in andere situaties wellicht geen idolen zijn, maar terechte vanzelfsprekendheden. Een voorbeeld: een psycholoog die zich bezig houdt met de mogelijkheid van het verdrijven van de discriminatie, beschouwd de discriminatie als puur verwerpelijk. Zijn impliciete veronderstelling is dat hij de discriminatie opvat als een absoluut onterechte onderscheiding. Maar dat zou een vooroordeel kunnen zijn, de criminoloog zal in zijn onderzoek kunnen aantonen dat de discriminatie, gedeeltelijk ook een terechte onderscheiding is. Maar daarom gaat de psycholoog in zijn onderzoek nog wel terecht uit van zijn opvatting van discriminatie als een absoluut onterechte onderscheiding. Voor de psycholoog hoeft de vanzelfsprekendheid geen idool te zijn.

Of er sprake is van een terecht impliciet oordeel of van een vooroordeel is afhankelijk van de context; het is situatie afhankelijk. Het kan bijvoorbeeld in sommige situaties toch nog best handig zijn om methodisch inductief te werk te gaan, terwijl in meeste gevallen er

¹⁴ Linschoten, J. (1964, p. 11)

¹⁵ Zie Derksen, M. (1997, p.131)

beter voor een deductieve methode gekozen kan worden. De inductieve methode is niet altijd een idool voor de psycholoog. Daarom zijn de idolen nooit absoluut, ze hebben een variabel karakter. Dat wil niet zeggen dat sommige idolen niet in grote mate intersubjectief zijn, ze komen tenslotte voort uit de *sensus communis*. Ze zijn dus per definitie al algemeen menselijk. Maar de *sensus communis* kent ook zijn grenzen, we spraken immers ook wel over de *westerse sensus communis*, er moet dus bijvoorbeeld ook een oosterse zijn. De grenzen zijn niet a priori te bepalen, van een vooroordeel kunnen we pas achteraf bepalen voor wie hij geldt. Kortom de idolen moeten verdreven worden daar waar ze afgoddelijk zijn, maar het variabele karakter dient niet uit het oog verloren te worden.

Het idool van Linschoten is dat hij idolen altijd als vooroordelen ziet en nooit als een terechte vanzelfsprekendheid. Het is een vooroordeel om idolen te beschouwen als strikt alleen vooroordelen. En zodoende demonstreren wij dat het boek van Linschoten in zijn ongelijk gelijk heeft.

Linschoten: tot slot.

De 'Utrechtse school' verstond haar kritische reflectieve taak, het terugwerpen op de leefwereld. Dat zei in de fenomenologie een fundering zagen voor hun minder gerelativeerde moraal is wellicht een misstap te noemen. Het is op zijn minst niet consequent. Linschoten voorstond een onderscheid in taken, de empirische psychologie maakt die *beweging naar het transcendente* ten behoeve van pragmatische doelen, en de fenomenologie bedrijft de reflectie, om het evenwicht der leefwereld niet uit het oog te verliezen. Maar heeft Linschoten daarin zijn navolgers niet overschat? De reflectieve taak van de fenomenoloog, die Linschoten wel degelijk als essentieel beschouwde, werd ondergeschoven. Er zijn altijd wel psychologen geweest die deze reflectieve taak op zich namen, maar zij hebben altijd een gematigde toon aangehouden.

De problemen met de experimentele psychologie

De veramerikanisering van de psychologie

Linschoten stelde dat de idolen verdreven moesten worden aan de hand van formalisering, functionalisering en kwantificering. De Amerikaanse psychologie, die in sterke mate experimenteel van aard is, voorziet in die behoefte. In een onderzoek van Eshuis naar de inspiratiebronnen van de Nederlandse psychologie van 1945 tot 2000 concludeert hij ook dat er een veramerikanisering in de Nederlandse psychologie heeft plaatsgevonden, en deze vond al plaats voor de jaren 70.¹⁶ De belangrijkste verschuiving, aldus Eshuis, is die van een theoretische naar een meer toegepaste psychologie. Aan de ene kant geen slechte zaak, een wetenschap moet zich ook van dienst kunnen maken in de maatschappij. Maar Eshuis ziet in deze verschuiving ook een gevaar, het kan leiden tot een versnippering van kennis, en een gebrek aan inzicht in het grote geheel zal op ten duur gevolgen hebben voor de inzetbaarheid van de wetenschap.¹⁷

De veramerikanisering heeft ons er toe gebracht dat de huidige psychologie uitermate versnipperd is, gericht op toepasbaarheid, sterk experimenteel georiënteerd, verlangend naar objectiviteit, stringente methodologie en een daarop gericht onderwijs. Zodoende, aldus gedacht, verbannen wij de idolen uit het denken van de psycholoog. Maar de idolen zijn niet absoluut, ze zijn juist relatief, situatie afhankelijk. Door de strenge methodologie wordt met betrekking tot elk psychologisch wetenschappelijk probleem dezelfde idolen verbannen, terwijl in sommige situaties men deze zogenaamde idolen beter in het denken van de psycholoog werkzaam kan laten. Een voorbeeld ter illustratie: Bij nieuwe geconstateerde problemen kan men bijvoorbeeld beter eerst via een inductieve methode onderzoek doen naar de oorzaken. Maar in de psychologie gaat men gelijk hypothetisch-deductief te werk, er moeten zodoende veel hypotheses getoetst worden, waar veel geld en tijd mee gemoeid is. Terwijl men met enig rationeel denken, denkexperimenten en gebruik van inductieve methoden sneller de richting kan bepalen waarin de oorzaak gevonden moet worden. Maar is de psychologie houdt men krampachtig

¹⁶ Kanttekeningen zijn overigens wel te plaatsen bij de definiëring van het begrip veramerikanisering, veramerikanisering is niet alleen meer gerichtheid op methodologie maar ook op neurologische en fysicalistische processen, op de harde, technische kant van de psychologie. En in de door Eshuis geplote grafieken zien we ook zeker een toename in gerichtheid op geneeskunde en functieleer in de afgelopen 50 jaar.

¹⁷ Zie Eshuis, J. (2006)

aan die ene methode vast om het idool van 'richting bepalende subjectiviteit' te verbannen. Want bij inductie loopt men het gevaar dat de conclusies die men trekt uit een waarneming, zonder vooropgestelde hypothesen, subjectief en selectief zijn, en daarmee richting geven aan het vervolg van het onderzoek. Maar subjectiviteit speelt ook wel degelijk bij hypothesevorming en zelfs bij het toetsen van de hypothese een rol.

Het menselijke gaat verloren

In de veramerikanisering schuilt nog een probleem. Zoals we al bij Merleau-Ponty zagen, wordt in de beweging van transcendentie de mens meer subject en de buitenwereld meer object. En in die beweging van transcendentie gaat er telkens iets verloren, zoals het analoge verliest in het digitale. Wanneer we de mens gaan aanschouwen als object, gaat zijn menselijkheid, uniekheid verloren. Het eerste probleem van de het steeds groter worden van de afstand tussen de psychologie en de wereld van de ervaringen komt voort uit de eigenschap van de methodologie om ten eerste veel waarde te hechten aan een hoge algemene geldigheid, omdat daarmee de hypothesen worden bevestigd en ten tweede doordat nieuwe theorieën gebaseerd worden op al reeds bestaande kennis. Deze twee eigenschappen hebben op elkaar een versterkend effect waardoor je eigenlijk steeds meer kennis krijgt van minder. Want deze hoge mate van algemeen geldigheid wordt gevonden in de verte. Immers in het gezichtsveld kent alles wat zich dicht bij ons bevindt een grote diversiteit, maar wanneer wij in de verte kijken kunnen we maar enkele onderscheidingen maken. Het is daar dus dat we de algemene geldigheid vinden. We zijn ons in toenemende mate gaan berusten op extreem algemeen geldige constructen, zoals neurologische en fysicalistische. Zij zijn gebaseerd op concepten die ver van ons af liggen, en daardoor voor ons een grotere gelijkenis laten zien, en er minder gauw uitzonderingen zijn op de regel. In de psychologie zijn we in toenemende mate problemen gaan beslechten in het voordeel van de zogenaamde objectiviteit. In de psychologie echter verliezen we daarmee het menselijke uit het oog.

Wat verloren gaat zijn fenomenale construct zoals bewustzijn, het 'ik', de vrije wil, zij worden ingeperkt, ingedamd door de experimentele psychologie. En sommige psychologen, neurologen en biologen gaan zo ver om te stellen dat deze concepten in de werkelijkheid niet bestaan, oftewel een illusie zijn. Men laat bijvoorbeeld het concept vrije wil verdwijnen op basis van materialistische aannames: "De wereld is een dynamisch systeem van causaal

op elkaar inwerkende krachten waarop wij geen invloed hebben". Die stelling is weliswaar een nuttige met betrekking tot het anticiperen op de wereld om ons heen, maar het is en blijft een wetenschappelijke reductie op de werkelijkheid. Deze stelling wordt echter maar al te vaak geobjectiveerd, het krijgt een groot funderingswaarde en men denkt daarvan uit terug te kunnen redeneren naar het menselijke niveau. Het menselijke fenomeen blijkt dan te zijn verdwenen. Er maakt zich een illusie van ons meester, is dan de conclusie. Maar we moeten niet vergeten dat deze conclusie tot stand komt uit een onterechte deductie. Een redentatie vanuit het vermeende algemene naar het bijzondere. Dit algemene mag echter niet zo genoemd worden, het is geen absoluut weten dat de wereld een dynamisch systeem is van op elkaar inwerkende krachten, dat is een wetenschappelijke reductie op de werkelijkheid en ik elke reductie gaat iets verloren. Met een deductie op die reductie komt men niet terug bij de werkelijkheid. Dit wil niet zeggen dat deductie geen goed instrument is. Of dat de veronderstelling geen goede is, juist wel hij is een uiterst bruikbaar middel om te kunnen anticiperen op de wereld om ons heen. Maar het belang van het kunnen anticiperen op de wereld om ons heen is slechts een van onze belangen. En dit belang kan het belang van bijvoorbeeld moreel handelen niet overschaduwen. En in die zin is het ontkennen van de vrije wil verwerpelijk, het werkt een passief fatalistische¹⁸ houding in de hand. Ook kan het belang van begrijpen het juridisch belang van het toerekeningsvatbaarheidbegrip niet overschaduwen, we kunnen niet iedereen vrij spreken omdat niemand verantwoordelijk voor zijn daden gesteld zou kunnen worden. Er komen dus tegengestelde belangen aan het licht, die niet eenzijdig zijn te beslechten. En waar tegengestelde belangen zijn komen ook vaak tegenstellingen aan het licht. Vele motivatietheorieën van de psychologie gaan ervan uit dat gedrag wordt aangezet door een bewust verlangen of overtuiging. Dit is tegenstrijdig aan theorieën die het gedrag verklaren vanuit fysische oorzaken. Deze tegenstelling komt in volle scherppte aan het licht in het 'lichaam-geest debat'¹⁹.

¹⁸ Het Fatalisme is de leer die aanneemt dat de mens geen enkele invloed heeft op zijn lot.

¹⁹ Het lichaam-geest probleem heeft betrekking op de onverklaarbare interactie tussen mentale processen en lichamelijke processen.

Het probleem van de twee werelden

Wanneer een methode, zoals de psychologische, lange tijd succesvol is, dan gaat men daar steeds meer waarde aan hechten. Het wordt de grondgedachte waarvan uit men denkt. Men verliest de pragmatische waarde van de methodiek uit het oog. Men gaat geloven in een te kennen werkelijkheid, en dat de mensheid steeds nader tot deze werkelijkheid zal komen, aan de hand van die methode. Maar dit leidt uiteindelijk niet alleen tot tegenstellingen maar ook tot contrabelangen. Mijn zorgen gaan daarbij uit naar de psychologie, waarin men sinds de jaren 60 steeds meer waarde is gaan hechten aan algemeen geldigheid.

In deze gerichtheid op algemeen geldige constructen schuilt ook het gevaar van het vervallen in de illusie van de twee werelden. Wanneer een wetenschapper zich in toenemende mate richt op de extreem algemeen geldige constructen, die als objectief beschouwt worden, dan loopt hij grote kans (expliciet of impliciet) deze constructen als onderdeel van de werkelijkheid te zien, als 'ware' veronderstellingen waar vanuit de wereld kan worden opgebouwd. En hij beschouwt de wetenschappelijke reductie niet meer als een reductie op de leefwereld. Maar hij verwacht de twee werelden. En de grootste fout die men in dat opzicht kan maken, is die van het vervallen in het realisme, waarbij men het geheel aan verankerde wetenschap beschouwd als de werkelijkheid. Dit heeft ook een cumulatief effect, door de gerichtheid op de extreem algemeen geldige constructen, wekt dat de schijn dat de wereld daarom draait, waardoor men nog meer geneigd is om de aandacht te richten op deze zogenaamde materiële, reële constructen.

In de psychologie heeft men in navolging van Sigmund Freud steeds meer waarheidswaarde toegekend aan het onbewuste, zelf tot zover dat het bewuste alleen nog gezien wordt als voortkomend uit het onbewuste (filosofisch materialisme). Wanneer een mens zich in toenemende mate richt op het onbewuste dan loopt hij grote kans (expliciet of impliciet) materialist te worden. Want door veel feitelijkheden te leggen in het onbewuste, wekt dat de schijn dat ook de hele wereld daarom draait, dat alles verklaart kan worden vanuit het onbewuste, de materie. Kortom: men is in de psychologie ook in toenemende mate verklaringen gaan zoeken in het materiële, theorieën van de psychopathologie bestaan voornamelijk uit evolutiebiologische verklaringen, genetische verklaringen, verklaringen met betrekking tot neurotransmitters, hersengebieden of psychofysiologische processen. De afstand tot de daadwerkelijke fenomenologische ervaringen is steeds groter geworden. Men

is sterk geneigd objectiviteit boven menselijkheid te verkiezen. En dat is vreemd voor een wetenschap die de mens tot onderwerp heeft.

Deze toenemende gerichtheid op het onbewust, het materiële, dringt ook door tot het 'gewone' volk. Het huidige dominante materialistisch wereldbeeld heeft ook invloed op zelfbeeld van mensen. Doordat de maatschappij doordrongen is van wetenschap (zelfs tot in de supermarkt, bijna elk pakje boter bevat wel een wetenschappelijke leus), lijkt er toe dat de gewone man op straat er ook een (impliciet) materialistische wereldbeeld op na houdt. Men luistert naar de wetenschap: te veel suiker is slecht, die en die vetten zijn slecht zoveel fruit per dag, maar naar het eigen lichaam wordt niet meer geluisterd. Ik krijg medicijnen voor mijn depressie omdat ik een bepaald tekort aan stofjes in mijn lichaam heb. Ik heb de bank overvallen omdat ik CD (conduct –dissorder) heb, mijn eenzaamheid ligt aan mijn autistisch gedrag dat aangeboren is. De eigen psychopathologie wordt compleet geëxternaliseerd, dat werkt een soort passieve houding van de patiënt in de hand, men neemt geen eigen verantwoordelijkheid meer.

Conclusie

De psychologie is tegenwoordig niet meer weg te denken uit de maatschappij. Psychologen genieten vertrouwen in de samenleving, en niet alleen op het terrein van de psychische gezondheid, maar bijvoorbeeld ook op het terrein van het bedrijfsleven, scholen en ziekenhuizen. Dit vertrouwen heeft psychologie voor een groot gedeelte te danken aan zijn experimentele empirische gerichtheid, welke in de bètawetenschappen ook zijn dienst heeft bewezen. Maar moet de psychologie wel uitsluitend empirische gericht zijn? Vanwege de zelfbetrokkenheid van de psychologie stelde Linschoten dat we zo empirisch mogelijk te werk moeten gaan in de psychologie. Maar - en dit was de centrale vraag van deze these – moeten we vanwege de zelfbetrokkenheid wel uitsluitend experimenteel te werk gaan in de psychologie?

Als vertrekpunt van deze these is gekozen voor het werk van Merleau-Ponty. Want elk probleem dat Linschoten introduceerde: het probleem van zelfbetrokkenheid, het probleem van de twee werelden en het verlies van het fenomenale in de wetenschappelijke reductie, is te herleiden tot het werk van Merleau-Ponty.

Ten eerst zien we bij Merleau-Ponty dat de mens in zijn algehele existentie zelfbetrokken is omdat hij in de wereld staat waarvan de zichtbaarheid en denkbareheid, door de beweging van transcendentie, mede door zijn eigen blik, door zijn eigen denken ontstaat. Elke reflectie die hij doet, op hem zelf of op de wereld gericht, kent een verbintenis met het *zijn* dat aan die reflectie ten grondslag ligt. Op het volwassen niveau van transcendentie betekend deze zelfbetrokkenheid dat de mens zichzelf en de buiten wereld niet kan analyseren vanuit een objectieve positie, hij oordeelt altijd van binnenuit. Linschoten stelde dat de psychologie die de mens als object heeft een hoge mate van zelfbetrokkenheid kent. Naar mate het aggregatieniveau van onderzoek verder komt af te liggen van de alledaagse leefwereld hoe lager de mate van zelfbetrokkenheid. De schaal van meer of minder zelfbetrokkenheid, parallel aan de schaal van uniekheid naar algemeen geldigheid en van subjectiviteit naar objectiviteit, loopt van: de mens in zijn alledaagse leven, *common sense*, sociale psychologie, neuropsychologie, natuurkunde. Linschoten stelde dat de menselijke activiteit van het gezonde verstand, die als verzameling de *common sense* wordt genoemd, vervangen dient te worden door betere wetenschappelijke interpretaties, omdat de *common sense* irrationeel, contradictoire en vooral bevooroordeeld is. Deze

vooroordelen van de *common sense* noemde Linschoten idolen en hij stelde dat deze verbannen moeten worden. Maar de idolen zijn niet absoluut, ze zijn juist relatief, situatie afhankelijk. Door de strenge methodologie wordt met betrekking tot elk psychologisch wetenschappelijk probleem dezelfde idolen verbannen, terwijl in sommige situaties men deze zogenaamde idolen beter in het denken van de psycholoog werkzaam kan laten. *Common sense* uitspraken, idolen, moeten op waarde geschat moeten worden in de context waarin ze gebruikt worden. Tevens dient men er van bewust te zijn dat de wetenschappelijke interpretaties ook weer invloed hebben op de *common sense* en dat deze daardoor weer veranderd, de psychologie kan aldus niet tot een uiteindelijke interpretatie komen.

Ook het probleem van de twee werelden die door Linschoten werd geïntroduceerd, zagen we terug bij Merleau-Ponty. Hij stelde dat de positieve wetenschap wel gebouwd is op de leefwereld, maar daarvan slecht een afgeleide, secundaire uitdrukking is.²⁰ Maar zij is hetgeen dat in haar uitdrukking naar voren komt echter gaan beschouwen als werkelijk bestaand. Naarmate de mens, als *beweging naar het transcendente*, hogere vormen van toewending naar de wereld tot stand brengt, wordt de mens meer *subject* en de werkelijkheid buiten hem meer *object*. Echter het sciëntisme en het idealisme, zijn, respectievelijk objectieve constructen of subjectieve constructen gaan beschouwen als in de werkelijkheid bestaand. Linschoten bekeek dit verschijnsel voornamelijk op wetenschappelijk niveau. En stelde van dat de wetenschap er voor moet waken om de wetenschappelijk gevormde wereld te prefereren als zijnde werkelijk boven de wereld van alledag. De wetenschappelijk gevormde wereld is de gewone wereld van iedere dag, zij heeft zich in haar beschrijving beperkt tot een aantal eigenschappen, geformaliseerd en gefunctionaliseerd. De tweede wereld is geen andere werkelijkheid, maar een gereduceerde werkelijkheid. Linschoten stelde daarom dat psychologen de gehanteerde methode met een zelfde kritische blik moet aanschouwen als hetgeen ze onderzoeken met de methode. Echter wordt dit zonder fenomenologisch geluid vergeten, en we dreigen steeds meer te vervallen in de illusie van de twee werelden. Ook het 'gewone' volk, is steeds meer waarde gaan hechten aan wetenschappelijke uitspraken en deze als absolute werkelijkheid gaan beschouwen. Dit materialistisch wereldbeeld werkt een fatalisme in de hand, en de eigen verantwoordelijkheid lijkt te verdampen.

²⁰ Zie Merleau-Ponty, M. (1970, p. 21)

Ten slotte het probleem dat er in de er in de wetenschappelijke reductie iets verloren gaat van de leefwereld. Ook dit zien we terug bij Merleau-Ponty. Hij stelt dat dit verlies noodzakelijk is voor onze zichtbaarheid en denkbaarheid. Door onze blik en door ons denken digitaliseren wij *het vlees van de wereld*, door de transcendentie, maken wij onszelf meer tot subject en buitenwereld meer tot object. Op volwassen niveau van transcendentie is het verlies veel duidelijker, de leefwereld wordt in de wetenschap gereduceerd door formalisering, functionalisering en kwantificering. En bovendien kunnen we ons op dit niveau ook weer in zekere mate ontdoen van onze wetenschappelijke reducties, we kunnen ze terzijde leggen, om weer vanuit de leefwereld op nieuw te beginnen. Het is daarom ook dat we op dit niveau van transcendentie de fenomenen niet meer als vanzelfsprekend kunnen beschouwen, we dienen ze op rationele gronden in kennis te vatten, aldus Patočka. Wetenschap is een scheppende activiteit, en daar licht ook zijn kracht.²¹ Het probleem is echter dat de wetenschap vaak verzaakt zichzelf te begrijpen als scheppend, het neemt niet zijn verantwoordelijkheid, maar verschuilt zich dikwijls achter de laffe act van *ontdekken*. “Wetenschappelijk onderzoek heeft aangetoond dat ...” en “Het zijn de feiten”, kortom geen discussie mogelijk. En door zichzelf te beschouwen als een autonome activiteit, ketent de wetenschap de mens.²²

Het zijn deze problemen, waarvan ik vind, dat ze vooral in de psychologie serieus genomen moet worden. Haar zelfbetrokkenheid verlangt juist niet extra methodologisering om tot zekerheden te komen, maar juist meer twijfel, juist omdat de psycholoog zelf en haar onderwerp dichter bij de leefwereld staan. De psychologie moet de drang naar natuurwetenschappelijkheid terzijde schuiven, niet ten behoeve van zichzelf, maar ten behoeve van haar onderwerp, de mens. Een psychologie die te natuurwetenschappelijk te werk gaat, en zoekt naar een hoge mate van algemeen geldigheid, verliest de uniekheid en het morele karakter van de mens uit het oog en beperkt de mens in zijn vrijheid.

²¹ Zie Levine (1969, p. 440)

²² Zie Levine (1969, p. 441)

Literatuur

- Abma, R. (1986). Kan de psycholoog zonder idolen? Nijmegen en de Amerikaanse psychologie. In S. & Koenis, *Amerika en de sociale wetenschappen in Nederland*. (pp. 46-77). Amsterdam: Grafiet.
- Bakker, R. (1965). *Merleau-Ponty*. Wageningen: H. Veenman en Zonen.
- Bakker, R. (1975). *Merleau-Ponty. Filosoof van het niet-wetend weten. Tweede druk*. Baarn: Wereldvester.
- Breeuwsma, G. (2005, September). *De psychologie is in 100 jaar niet veel opgeschoten*. Opgeroepen op Juni 2007, van <http://www.rug.nl/Corporate/nieuws/archief/archiefNieuwsberichten2005>
- Dehue, T. (1990). Als al wat levend ons ontmoet. In T. Dehue, *De regels van het vak. Nederlandse psychologen en hun methodologie, 1900-1985*. (pp. 73-111). Amsterdam: Van Gennep.
- Derksen, M. (1997). *Wij psychologen. Retorica en demarcatie in de geschiedenis van de Nederlandse psychologie*. Groningen: ADNP.
- Evink, E. (2008). De zorg voor de ziel. Jan Patočka over waarheid en verantwoordelijkheid. In: red.: L. Derksen, E. Koster en J. van der Stoep, *Het postmodernisme voorbij?*
- Eshuis, J. (2006). De Nederlandse psychologie en haar grensgebieden. Een analyse van de inspiratiebronnen van de Nederlandse psychologie sinds 1945. *Nederlands tijdschrift voor de psychologie*, 101-121.
- Hommel, B. (2006). De geprepareerde reflex. *Lezing: In den beginne was de daad*. Groningen.
- Keijzer, F. (2006). Ons lijf en zijn geest. *Lezing: In den beginne was de daad*. Groningen.
- Knockelmans, J. (1964). *Over fenomenologische psychologie*. S'-Hertogenbosch: L.C.G. Mamberg.
- Knockelmans, J. (1987). *Phenomenological psychology. The Dutch school*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.
- Kooi, S. (1998). *Naar een pedagogiek van de tussenwereld*. Kampen: Drukkerij Van de Berg.
- Kwant, R. (1962). *De fenomenologie van Merleau-Ponty*. utrecht: Het Spectrum.
- Kwant, R. (1968). *De wijsbegeerte van Merleau-Ponty*. Utrecht: Het spectrum.
- Kwant, R. (1968). *Mens en expressie. In het licht van de wijsbegeerte van Merleau-Ponty*. Utrecht/Anwerpen: Het Spectrum.

Levine, S. (1969). Merleau-Ponty's philosophy of art. *Man and World* 2 , pp. 438-452.

Linschoten, J. (1964). *Idolen van de psychologie. Tweede druk 1970*. Utrecht: Erven J. Bijleveld.

Linschoten, J. (1959). *Op weg naar een fenomenologische psychologie. De psychologie van William James*. Utrecht: Erven J. Bijleveld.

Merleau-Ponty. (1970). *Essays*. Utrecht/Antwerpen: Het Spectrum.

Merleau-Ponty, M. (vert. 1968). *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. (1966). *Lof der wijsbegeerte*. Hilversum Antwerpen: Paul Brand.

Struyker Boudier, C. (1970). *Fenomenologie en psychoanalyse*. Nijmegen: Drukerij Schippers.

Voestermans, P. (2003). Sectie op een dode God. Cultuurpsychologisch commentaar bij Nietzsches doodsverlaring. In F. Van den Berg, *Schepping, wereldbeeld en levensbeschouwing*. Utrecht: IDC – Repro Faculteit Sociale Wetenschappen.

Vroon, P. (1976). *Weg met de psychologie*. Baarn: Ambo.

Welten, R. (sd). *Inleiding bij de tekstlezing 'Intertwining - The Ciasm'*.