

Tussen weten en twijfel

Exploratie naar de mogelijkheid van een synthese tussen het positivistisch- en het sceptisch denken, aan de hand van een wetenschapsfilosofisch model, een vergelijking tussen Sartre en Merleau-Ponty en een vergelijking tussen de vroege en late Linschoten.

Sido Sinnema

December 2007

Inhoudsopgave

Voorwoord	4
Personalia	5
1: Inleiding	6
<i>Schijn der objectiviteit</i>	6
<i>Nut der kennisverwerving</i>	6
<i>De psychologische methode</i>	7
<i>Onmenselijk bedrijf</i>	7
<i>Honderd jaar psychologie</i>	8
<i>De probleemstelling</i>	9
2: Merleau-Ponty versus Sartre	12
<i>Het ik is een ding</i>	12
<i>De leefwereld</i>	13
<i>Beweging naar het transcendente</i>	15
<i>Merleau-Ponty versus Sartre: tot slot</i>	16
3: Proces der kennisverwerving	18
<i>Paradigma's</i>	18
<i>Ik-werkelijkheid</i>	20
<i>Wij-werkelijkheid</i>	20
<i>Waarheid als argument</i>	22
<i>Werkelijkheid op zich</i>	22
<i>Probleem van de objectivering</i>	23
4: Linschoten versus zichzelf	24
<i>Op weg naar een fenomenologische psychologie</i>	24
<i>Afzetten tegen de fenomenologie</i>	25
<i>De idolen van Linschoten</i>	27
<i>De veramerikanisering van de psychologie</i>	28
<i>Linschoten versus zichzelf: tot slot</i>	29
Conclusie	31
Literatuur	33

Voorwoord

Deze these is met veel bloed, zweet en tranen tot stand gekomen. En ondanks dat zal het - als afgerond product - naar huidige maatstaven niet hoog scoren. Maar een geschrift bestaat nooit op zichzelf, hij co-existeert altijd samen met respectievelijk de schrijver of met iemand zoals u, de lezer. Naar verbintenis tussen lezer en these kan ik slecht raden, en op mogelijke verbintenissen kan ik slechts anticiperen. Men kan bijvoorbeeld, zoals een filmregisseur vaak geacht, tonen dat wat het publiek verlangt, volgens traditie te werk gaan, om zodoende voldoende resultaat te halen. Men kan zijn publiek, zijn lezer tegemoet treden. Maar in het tegemoet treden kan men ook zichzelf verloochenen. Had ik naar de standaards gehandeld, dan had ik mijzelf teveel verloochend, de te overbruggen afstand is simpelweg te groot. Het zou niet motiverend zijn geweest, ik had slechts de minimaal noodzakelijk inzet getoond, kortom een weinig leerzame bezigheid. Ik heb mijzelf in deze these niet willen verloochenen, ik heb dicht bij mijzelf willen blijven staan, in vorm, stijl en inhoud. Mijn verbintenis met de these is voor mezelf dan ook goud waard. Het is een zelfportret van mijn denken, dat ik enige tijd zal koesteren. Het is mijn eigen filosofie in holistische zin gekenschetst. Dat een goede basis vormt voor gedetailleerde verdiepingen.

Het schrijven van de these is als een rit in een achtbaan geweest. Het bracht geluk op momenten dat ik dacht een mooie zin te schrijven, maar bracht weer schaamte daar waar ik dacht dat diezelfde zin te kitscherig was. Het bracht euforie op momenten waar gevoelsmatig inzicht zich rationaliseerde. Maar hij bracht ook door twijfel gevoede stressgevoelens. Deze twijfel heeft de voortgang van de these nog al eens belemmerd.

Ik wil nog even kwijt dat de kritische toon ten opzichte van de psychologie, die men in onderstaande zal aantreffen, niet is vanwege een bepaalde afkeer voor de psychologie, maar juist omdat ik er van hou.

Personalia



William James

(1842 – 1910)

Amerikaans filosoof en psycholoog.

Grondlegger van het pragmatisme.

Een van de grondleggers van de psychologie.



Edmund Husserl

(1859 – 1938)

Joods-Oostenrijks-Duits filosoof.

Grondlegger van de fenomenologie.



Jean-Paul Sartre

(1905 – 1980)

Frans filosoof en schrijver.

Grondlegger van het Frans existentialisme.



Maurice Merleau-Ponty

(1908 – 1961)

Frans filosoof.

Zijn filosofie is georiënteerd op de fenomenologie en het existentialisme.

**Geen
foto
beschik-
baar**

Johannes Linschoten

(1925 – 1964)

Nederlands psycholoog.

Hij is allereerst fenomenologisch georiënteerd, maar streeft later naar een meer experimentele psychologie.

1: Inleiding

Schijn der objectiviteit

Al voor u gaat geloven in dat wat ik hier schrijf moet u weten dat dit hier mijn mening, mijn filosofie, mijn theorie is. Dat is niet uit hoogmoed, maar omdat ik net als u, niet anders kan. Alles interpreteer ik naar eigen hand. Wetenschappelijke arbeid is immanent aan mijn leven, mijn persoonlijke mening straalt er altijd in uit. Ik weet gelukkig dat dat voor u niet anders geldt. Alleen de doorzichtigheid van de eigen mening kan verbloemd worden door de schijn van objectiviteit. Verkregen door onderzoeksmethoden die dezelfde schijn waarborgen of door moeilijk taalgebruik dat intelligent doet overkomen. Maar ook een mooi geschrift vol met bijvoeglijke naamwoorden, zoals in een roman vergroot de betrouwbaarheid. Ook een onduidelijk en vaag geschrift kan in de juiste omstandigheden als een door ons nog niet verkregen inzichtelijkheid worden bestempeld. Maar geloof mij niet, mocht ik onbewust in dergelijke methoden vervallen. Dat is voor u ten opzichte van mij, dyslectische zesdejaars psychologiestudent, niet zo moeilijk. Mijn geschrift zal niet poëtisch zijn en intelligent zal het niet doen overkomen. Slechts vaagheid blijft erover, maar vaagheid wordt ook vaak de dwaas toegeschreven. Geloofwaardig zal ik dus niet overkomen. Maar onthoudt, ook een ander – met zijn schriftelijke goochelarij – is uw geloof niet zomaar waard.

U, die wellicht zelf ook wel eens schrijft, heeft zich misschien wel eens afgevraagd: waarom schrijf ik überhaupt? Ten eerste zou het kunnen dat u in de waarheid ervan gelooft en u wilt anderen laten delen in die waarheid. Het is tenslotte wel zo humaan dat uw eigen subjectiviteit voor u zelf ook ondoorzichtig is wanneer u met een overtuigingspoging bezig bent. Maar misschien schrijft u ook wel omdat u denkt daarmee iets positiefs te bewerkstelligen voor de mens, in gemeenschappelijke of in universele zin. De reden kan ook van meer basale aard zijn, het is uw werk en er moet brood op de plank komen of u vindt schrijven zelf een plezierige bezigheid.

Maar smoes of reden is moeilijk te onderscheiden. Elke reden is een flits van rationalisering uit het onderliggende gevoel welke een breder, wellicht dissonanter motief vertegenwoordigd. Maar andersom kan ook, een consistent gevoel kan soms alleen incongruent tot uiting worden gebracht in de talige wereld. Een ander kan wellicht beter beoordelen wat uw motief tot uw schrijven is. Hij zou er een psychologische verklaring voor kunnen geven. Of hij zou, wanneer we verder afzakken in het voorbewuste, een verklaring kunnen geven voor ons schriftelijke overtuigingswerk van evolutietheoretische aard¹.

Maar ook de verklaring van een ander is weer persoonlijk getint. De ander is net zomin objectief. We zouden hem ook weer kunnen doorlichten, maar heeft dat zin? We belanden onvermijdelijk in een oneindige regressie. Hoe diep we ook graven, de objectief gegronde fundering zullen we nooit vinden. Het is altijd een persoon met een eigen mening die aan een zogenaamde fundering vooraf gaat. De gedachte, dat de werkelijkheid valt te kennen, sterft al op basis van de reflectie op de drager van die werkelijkheid. Waarheid in kennis bestaat niet.

Nut der kennisverwerving

Laatst genoemde stelling is wellicht al te pessimistisch, te sceptisch van aard, en bovendien is de argumentatie voor deze stelling aan de magere kant. Daar tegenover staat weer dat voor elke stelling wel argumentatie valt te vinden en dat argumenteren een selectieve bezigheid is.

Maar argumentatie is ons belangrijkste middel om ons standpunt te verdedigen, zelfs het standpunt van de scepticus of het standpunt dat hier zal worden geuit. En wil men acceptatie, medestand van zijn geschrift, dan kan men zelfs niet voldoen met alleen de argumentatie, deze dient gesterkt te worden met de overtuigingsmethoden die hierboven zo vurig werden bestreden. Elke argumentatie schiet te kort om waarheid te kunnen dragen. Maar ook al zullen we de waarheid er niet

¹ zie mijn masterthese: Waarom we toch altijd gelijk willen hebben.

mee vinden, kennisverwerving is nuttig. Het stelt de mens instaat om zijn omgeving te beheersen. Niet alleen door middel van materiële vindingen, zoals vervoersmiddelen, elektriciteit, medicijnen, enzovoort, maar ook door middel van zijn voorspellingen, die ten bate komen van het anticipatievermogen van de mens. De wetenschap en de positivistische filosofie zijn het verlengde of de precisering van de 'sensus communis', het gezond verstand, het door opvoeding en traditie ingegevene.

De intentie die te grondslag ligt aan deze kennisverweringsarbeid is ten goede wil, zoals ik in bovenstaande al noemde, schrijven velen omdat ze daarmee denken iets positiefs te bewerkstelligen voor de mensheid. Vele studenten beginnen hun studie omdat ze daarmee anderen willen helpen of hopen graag aan de voet te staan van ontwikkelingen die mens en/of dier ten goede zal komen. Ze hopen de mensheid op een hoger niveau te tillen, qua beheersbaarheid van zijn omgeving.

We kunnen dus wel concluderen dat gemiddeld genomen de intentie tot wetenschappelijke arbeid niet te kwader trouw is. En dat de producten der kennisverwerving nuttig zijn, ze voorzien in onze indolentie, comfort en veiligheidsbehoefte. Maar hoe moeten we dan wetenschap bedrijven zonder dat deze ten prooi valt aan onbetrouwbaarheid? Hoe zorgen we ervoor dat onze kennis geen verkapte overtuigingspoging is ten oplegging van een cultuur die slechts in het belang is van een minderheid. Een methode is om je geschrift te baseren op één of meerdere al reeds door velen gerespecteerde filosofen of wetenschappers. Zij worden gesteund door een grote aanhang en daaruit zou je kunnen concluderen dat ze terecht een hoge graad van betrouwbaarheid genieten. Een andere methode is die van het empirisch onderzoek. Mijn eigen vakgebied, de psychologie kent zo'n methode. Daar zal ik dieper op ingaan.

De psychologische methode

De psychologische methode is een standaard methode met betrekking tot het doen van onderzoek en met betrekking tot het rapporteren van het onderzoek. Om gerespecteerd te worden als psycholoog dien je deze methode wel te gebruiken. Het grof aan financiële middelen wordt beschikbaar gesteld voor dergelijk onderzoek. Deze hypothetisch-deductieve methode stuurt aan op kwantitatief onderzoek. Men dient een theorie te bedenken gebaseerd op al reeds bestaande kennis. Vervolgens wordt deze theorie getoetst aan de hand van hypothesen, welke op hun buurt weer bekrachtigt ofwel afgewezen worden aan de hand van een aantal getallen. Deze getallen komen tot stand doormiddel van het raten van eigenschappen of gedrag van het liefst zoveel mogelijk mensen, en vervolgens wordt daar het gemiddelde van genomen. Vanuit deze getallen kan de intersubjectiviteit gelezen worden, dus de hoeveelheid mensen voor wie de hypothese gelden. Echter volgens de methode dient de hypothese alleen bevestigd dan wel afgewezen te worden, er vindt dus een verabsolutering plaats, het intersubjectieve wordt geobjectiveerd. Het zelfde vindt nog een keer plaats wanneer de theorie bevestigd dan wel afgewezen word door het aantal bevestigde hypothesen. En een nieuw stukje kennis word toegevoegd aan de al bestaande kennis, tenminste wanneer de theorie ook door andere wetenschappers wordt bevestigd. Zo heeft de psychologie veel kennis verworven omtrent het menselijk geheugen, perceptie, attitudes, emotie, motivatie, leerprocessen, enzovoort.

Onmenselijk bedrijf

Deze psychologische methode werd overheersend omdat men hiermee dacht het probleem van de zelfbetrokkenheid, de partijdigheid van de psycholoogonderzoeker te vermijden. Deze methode is objectief, bètawetenschappelijk waardig, aldus gedacht. Aan dit zogenaamd objectief experimenteel onderzoek kleven ook nadelen die naar mijn mening niet genoeg erkent worden. Ten eerste komt de psychologie met deze methode steeds verder te staan van de mensen zelf, van de fenomenale ervaringen. Dit komt voort uit de eigenschap van de methodologie om veel waarde te hechten aan een hoge mate van intersubjectiviteit, omdat daarmee de hypothesen worden bevestigd en 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.

Ten tweede valt er te betwijfelen of de psychologische methode daadwerkelijk wel zo onpartijdig en objectief is als het lijkt. Wordt de sociale en economische moraal niet gewoon in wetenschappelijk jargon verpakt? Dringt onze persoonlijke mening niet toch gewoon binnen in het wetenschappelijk onderzoek op een niveau welke voor ons zelf ondoorzichtig is? We zullen nu eerst kijken wat de gevolgen kunnen zijn van het doorslaan van de bovengenoemde methode. Dit zullen we doen aan de hand van een lezing die ik heb mogen bijwonen.

Honderd jaar psychologie

“Ik hoop dat u nog niet in slaap bent gevallen?” dat waren de eerste woorden van psycholoog Prof. dr. B. Hommel die het woord kreeg na filosoof Dr. F.A. Keijzer in de dubbellezing: In den beginne was de daad? In deze lezing werd in twijfel getrokken of we wel eerst denken en dan pas doen. Keijzer had aan het eind van zijn lezing kritiek geleverd op de huidige experimentele psychologie, hij verweet deze een soort van roekeloosheid in de hypothesevorming, deze zou zonder al te veel overpeinzing tot stand komen. Dit was Hommel waarschijnlijk in het verkeerde keelgat geschoten, want hij ging verder: “De psychologie heeft in honderd jaar veel bereikt en de filosofie daarentegen is in ruim 2000 jaar nog geen klap opgeschoten”. Velen in het publiek werden enthousiast en begonnen luidkeels te lachen en hard te klappen. Ik was half in shock, kon me het eerste kwartiertje niet concentreren op de tweede lezing. Hoe kan een professor met zo’n verweer komen? Hij had Keijzer eenvoudig argumentatiegebrek kunnen verwijten, maar hij kwam met een persoonlijke aanval. Hij had zich blijkbaar het eerste uur nogal verveeld. Maar buiten dat, hoe kon hij de psychologie op gelijke voet zetten met de filosofie en zodoende de conclusie trekken dat de psychologie in 100 jaar meer bereikt heeft dan de filosofie in ruim 2000 jaar? En hoe komt het dat velen uit het publiek dit lachend en klappend beamen?

Naar mijn mening is de filosofie geen wetenschap. Zij is het reflectieorgaan van de samenleving, welke af en toe eens tegen de stroom durft in te gaan. Ze laat nieuwe wegen zien, daar waar oude vertrappt en onbruikbaar raken. De filosofie is het centrum van de twijfel waaruit een wetenschappelijke/filosofische methode geboren kan worden, maar deze wordt in dat centrum net zo snel weer betwijfeld. Deze methode kan de filosofie slechts ontspringen en krijgt als wetenschap een stringent karakter, zoals respectievelijk, de wiskunde, de natuurkunde en de psychologie dat hebben gedaan. En in religieuze of politieke zin geldt dit niet anders.²

Maar misschien bedoelde Hommel wel dat de psychologie in honderd jaar toch een aantal antwoorden heeft weten te formuleren op grote vragen waar de filosofie geen antwoord op wist te vinden. De lezing van Hommel was echter een illustratie van het tegendeel. De conclusie van zijn lezing, waarin het probleem van vrije wil een grote rol speelde, was dat onze handelingen niet ‘direct’ worden veroorzaakt door onze gedachten. Echter de vrije wil werd door Hommel niet geheel verbannen, mentale veroorzaking vind volgens hem alleen eerder plaats in het denkproces. Met een bewust besluit veranderen we onszelf in een voorbereide reflexmachine, dat automatisch (onbewust) reageert op binnenkomende stimuli. Het probleem van vrije wil wordt daarmee niet opgelost maar verplaatst naar een dieper niveau.

Elk fenomenaal construct zoals bewustzijn, het ‘ik’, de vrije wil lijkt te worden ingeperkt, ingedamd door de experimentele psychologie. En sommige psychologen, neurologen en biologen gaan zo ver om te stellen dat deze concepten geheel 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 begrijpen van de wereld om ons

² Vele religieuze en politieke stromingen kennen hun oorsprong niet in de filosofie, maar deze stromingen kunnen wel worden opgevat als een ontsnapping aan de twijfel.

heen, maar het is en blijft een intersubjectieve stelling. Hierbij moet men niet de aan de moderne betekenis van intersubjectiviteit denken. Maar men moet terug naar een Griekse en Middeleeuwse opvatting van subject. Het subject werd toen beschouwd als datgene wat aan iets anders onderworpen is, aan de beïnvloeding van een bijkomstigheid, aan de invloed van een macht.³ Intersubjectiviteit staat dus voor een veelheid dat aan iets anders onderworpen is. Dat bovengenoemde stelling een intersubjectieve is, wil dus zeggen dat het voor veel subjecten (in hernieuwde betekenis) geldt dat zij geen invloed hebben op de krachten waaraan zij onderhevig zijn, maar het geldt dus niet voor een oneindig aantal subjecten⁴. 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 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 intersubjectieve veronderstelling. Een deductie daarop levert dan ook een intersubjectieve stelling op, geen ware. 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 de wereld om ons heen te begrijpen. Maar het belang van het begrijpen van 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 fatalistische⁵ houding in de hand: 'Het is de wil van god' of 'Niks aan te doen, zo gaat het nou eenmaal'. 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 contrabelangen aan het licht, die niet eenzijdig zijn te beslechten. En waar contrabelangen 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 scherpte aan het licht in het 'lichaam-geest debat'⁶.

Antwoorden op grote filosofische vragen worden misschien wel veronderstelt gevonden te zijn, maar deze zijn vaak niet meer dan een ontkenning van de vraag. Die vraag mag er voor de bètawetenschapper misschien niet toe doen, maar die vraag is voor de mens wel degelijk van belang. En in die zin kunnen we zeggen dat de psychologie de laatste honderd jaar weinig is opgeschoten. Maar niet geschaamd, over deze vragen breken we ons hoofd tenslotte al ruim 2500 jaar. Misschien moeten we ons berusten bij de constatering dat de antwoorden op deze vragen een houdbaarheidsdatum hebben. Één voordeel, toekomstige generaties zullen zich er ook nog over kunnen verwonderen. En bovendien zouden deze vragen wel eens kunnen fungeren als zijnde behoedsmiddel tegen al te eenzijdig oordelen, het 'alles' beoordelen vanuit één stroming.

De probleemstelling

Bovenstaand verhaal, concreet en persoonlijk valt als volgt samen te vatten. Met de pessimisten, de sceptici, de relativisten en de postmodernisten⁷ (in zo ver zij in hun filosofie de eerder genoemde stromingen niet te boven gaan) ben ik het eens dat de werkelijkheid niet met een bevoorrechte methode bloot te leggen is. En dat kennis vooral bestaat uit gedachteconstructies, waarbij irrationaliteit

³ Zie Kwant, R. (1968, p. 31), we zullen hier later uitgebreider op ingaan.

⁴ Het geldt ook niet voor een enkel subject.

⁵ Het Fatalisme is de leer die aanneemt dat de mens geen enkele invloed heeft op zijn lot.

⁶ Het lichaam-geest probleem heeft betrekking op de onverklaarbare interactie tussen mentale processen en lichamelijke processen.

⁷ In deze these zal de term postmodernist synoniem zijn aan scepticus, relativist.

ongemerkt binnen glipt, niet alleen bij het construeren van de kennis maar ook bij de acceptatie ervan. De werkelijkheid als geheel valt niet te kennen.

Maar we moeten ook erkennen dat kennis ons goed heeft gedaan (is wel te relativiseren overigens) en dat de modernisten niet vanuit een kwade intentie hebben gehandeld. Dit geldt ook voor de nieuwe generatie modernisten die zich nu meer concentreren in de wetenschap dan in de filosofie. De modernist ziet de maatschappelijke ontwikkeling als een doelgericht proces, dat tot emancipatie en technologische en economische vooruitgang zal leiden. Wanneer we meegaan in die veranderingsdrang – en we hebben geen keus – dan moeten we erkennen dat die verandering alleen bereikt kan worden door het analyseren en beheersbaar maken van de natuurlijke en sociale levensomstandigheden. In dat kennisverwervingsproces zijn in de geschiedenis verschillende methoden ontstaan, die als een boom evolueren, met de twee hoofdtakken het realisme⁸ en idealisme⁹. Maar de takken lopen uit tot de meest verfijnde methodes in de onderzoekswetenschap en in de praktijk. In verloop van tijd gaat men steeds meer waarde hechten aan de eigen methode. Het wordt de grondgedachte waarvan uit men denkt. Men verliest de pragmatische waarde van de methodiek uit het oog. De modernist gelooft dan in een te kennen werkelijkheid, en dat de mensheid steeds nader tot deze werkelijkheid zal komen. Dit leidt uiteindelijk niet alleen tot tegenstellingen maar ook tot contrabelangen. Mijn aandacht in deze these zal voornamelijk uitgaan naar de psychologie, waarin men sinds de jaren 60 zeer modernistisch gemotiveerd is. En waar men sterk geneigd is objectiviteit boven menselijkheid te verkiezen. En dat is vreemd voor een wetenschap die de mens tot onderwerp heeft.

De problemen die ik in deze these aan de orde wil stellen zijn: Hoe komen we uit deze twist tussen het dogmatisch (modernistisch, verlichtings) denken en het meer sceptisch (relativistisch, postmodernistisch) denken? Is er een synthese mogelijk tussen die twee, of zullen ze zich eeuwig blijven afwisselen. Kunnen we die kloof dichten, die voorheen nog de filosofie in tweeën deelde, maar nu voornamelijk de wetenschap van de filosofie doet afdrijven.

In hoofdstuk twee vergelijk ik Sartre met Merleau-Ponty. Merleau-Ponty hield zich voornamelijk bezig met het synthetiseren van het realisme en het idealisme tot een fenomenologie. Maar die in tegenstelling tot de fenomenologie van andere filosofen niet verwijst naar de directe toegankelijkheid van de fenomenen, maar naar het schemerduister van het voorbewuste bestaan. En daarom kan men in de reflectie geen absolute zekerheden verkrijgen. Sartre was meer gedreven van aard dan Merleau-Ponty en in hem huisde een meer gepassioneerd verlangen naar verandering. Om daadwerkelijk iets teweeg te brengen kan men niet in de constatering blijven van een niet te kennen werkelijkheid, men kan niet alles blijven betwijfelen. Men moet iets durven stellen en zo doet Sartre. Aan de hand van Merleau-Ponty zullen we commentaar geven op de zekerheden die Sartre verondersteld in zijn zelfbewustzijnstheorie.

Volgens Merleau-Ponty is de mens een “beweging naar het transcendente”, waarin het zichzelf subjectieveert en de buitenwereld objectieveert. Ook op wetenschappelijk niveau acht hij deze beweging noodzakelijk, maar deze beweging gaat gepaard met objectiveringen en verabsoluteringen, daar staat Merleau-Ponty echter ook weer huiverig tegenover. De wereld laat zich niet vangen in pasklare concepten, in heldere beschrijvingen. We moeten onze fixaties altijd weer verbinden met de leefwereld. De paradox in zijn denken en tevens de paradox van deze these komt hier aan het licht. Dat dit geen problematische paradox hoeft te zijn, zullen we hoofdstuk drie zien. Met enige aanpassingen aan Kuhn wetenschapsfilosofisch model zullen we laten zien dat de positivistische beweging, de ‘beweging naar het transcendente’, zich afwisselt met een periode waarin onze fixaties weer worden verbonden met de leefwereld. Het proces van kennisverwerving doorloopt een vast patroon, waarin

⁸ Realisten gaan er vanuit dat de werkelijkheid objectief te kennen is voor het bewustzijn. Zij geloven dat de werkelijkheid een in zichzelf gesloten systeem is, dat onafhankelijk van de mens staat.

⁹ Idealisten gaan er vanuit dat er geen werkelijkheid bestaat buiten het bewustzijn. Zij geloven dat de werkelijkheid te herleiden is tot bewustzijnsinhouden in de vorm van ideeën en begrippen.

perioden van dogmatisme (modernisme) en perioden van scepticisme (relativisme, postmodernisme), periode van normale wetenschap en crisisperioden, periode van twijfel en weten zich af wisselen. Hoe snel een wetenschap deze circulariteit moet doorlopen is afhankelijk van de intersubjectiviteit van zijn onderwerp en daarmee samenhangend de eigen zelfbetrokkenheid.

Hoofdstuk vier is een tweezijdig voorbeeld van deze circulariteit. Ten eerste de ontwikkeling van de psycholoog Linschoten zelf. Vanuit zijn fenomenologische achtergrond begint hij steeds meer nadelen te zien aan deze postmoderne visie. En tenslotte keert hij zich dan ook enigszins tegen de fenomenologie en propageert voor een meer experimentele psychologie, dit doet hij in zijn laatste boek: *Idolen van de psycholoog*. Dit veroorzaakte een omwenteling in de Nederlandse psychologie naar een meer experimentele georiënteerde wetenschap. Linschoten heeft in die tijd er goed aan gedaan om voor een meer experimentele psychologie te argumenteren. Maar we moeten in de psychologie niet doorslaan in een te modernistisch denken, het wordt wellicht tijd voor een periode van reflectie, onze psychologische fixaties moeten weer met leefwereld verbonden worden. Tevens zal in hoofdstuk vier een aanzet worden gegeven voor pleidooi voor een snellere circulariteit in de psychologie.

2: Sartre versus Merleau-Ponty

Het ik is een ding

Sartre stelt dat in de geschiedenis het ego, het 'ik' vaak bestempeld is als zijnde een idealistisch, dan wel een realistisch concept. Het eerste voornamelijk door filosofen, voor hun is het ego een bewoner van het bewustzijn. De wetenschappers, met name de psychologen menen het ego in materiële zaken te ontdekken. Sartre daarentegen meent dat het (fenomenale) bewustzijn een eigen autonome werkelijkheid kent en dat het ego zich buiten in de wereld bevindt, zoals de andere objecten. Het ik is een ding, zoals het ego van een ander.

Sartre begint zijn uiteenzetting in het boek *Het ik is een ding* (vertaling van: *La Transcendence de l'Ego*) met de stelling van Kant dat alle bewustzijnen gepaard moeten kunnen gaan met een 'ik denk'. Hoewel Kant dus de mogelijkheid van onpersoonlijke bewustzijnstoestanden staande houdt (hij spreekt immers over: moeten kunnen gaan), hebben vele filosofen na hem, waaronder Husserl, het 'ik' beschouwd als een bewoner van het bewustzijn, het 'ik' zou achter elk bewustzijn schuilgaan. Het bestaan van zo'n 'transcendentiaal ik' wordt gerechtvaardigd om de eenheid en individualiteit van het bewustzijn te garanderen. Sartre stelt dat het bewustzijn deze eenwording zelf al teweeg brengt en dat daar geen 'transcendentiaal ik' voor nodig is. Doordat het bewustzijn altijd doelgericht is, transcendeert het zichzelf al. Wanneer ik naar een object kijk dan zijn alle toestanden van mijn bewustzijn afzonderlijk gericht op datzelfde object. In het object wordt dus de eenheid van het bewustzijn gevonden. Door een samenspel van op elkaar aansluitende en overlappende doelgerichtheden (op de objecten) maakt het bewustzijn zichzelf als geheel één. Sartre concludeert hieruit dat het 'transcendentale ik' geen rede van bestaan heeft.

Om nu terug te komen op Kant kunnen we stellen dat niet alle bewustzijnstoestanden gepaard hoeven te gaan met een 'ik denk'. Velen van onze bewustzijnstoestanden gaan dan ook niet met een ik-besef gepaard, bijvoorbeeld wanneer je aan het lezen bent of wanneer je in de auto rijdt. Ik besef niet direct dat 'ik' het ben die leest of auto rijdt. Deze onpersoonlijke bewustzijnstoestanden zijn niet positioneel, dat wil zeggen niet op zichzelf gericht. Sartre noemt dit 'eerste graad bewustzijn' of ondoordacht bewustzijn. Dit ondoordachte bewustzijn moet als zelfstandig beschouwd worden, als een autonome werkelijkheid. Wanneer het bewustzijn wel op zichzelf gericht is, verschijnt het 'ik' automatisch. Dit noemt Sartre 'tweede graad bewustzijn' of ook wel doordacht bewustzijn. Het 'ik' komt naar voren door een op bewustzijn gericht bewustzijn, in de reflectie.

Als iets door de reflectie wordt geraakt betekent dat niet dat het ook onbetwifelbaar is. Sartre gebruikt als voorbeeld 'de haat'. Sartre stelt dat de directe ervaring van afkeer niet gelijk staat aan de haat. Haten veronderstelt een oneindig aantal afkerige bewustzijnstoestanden, in het verleden en in de toekomst. De directe ervaring is juist beperkt, zelf elke veelvoud aan ervaringen van afkeer zou beperkter zijn dan de haat. De haat, is als een ding in de wereld, het is een transcendent object. Hoewel je met zekerheid kan stellen dat je een afkeer hebt aan iemand, het zal altijd twijfelachtig blijven dat je hem haat. Die bevestiging gaat de reflectie ver te boven.¹⁰ Sartre spreekt van twee soorten reflectie, zuivere en onzuivere. De zuivere reflectie houdt zich aan de directe ervaring, "ik heb een afkeer aan Piet", men heeft geen pretenties met betrekking tot de toekomst. De onzuivere reflectie is een overdrijving tot het absolute, "ik haat". Deze reflectie heeft zich door de directe ervaring heen op een object ("haat") gericht, een object dat zich buiten het bewustzijn bevindt. Sartre noemt dit een staat, een psychische transcendent object (haten, lief hebben, etc.). Hij onderscheidt dit van handelingen, dat zijn psychische transcendent acties, zoals twijfelen, redeneren en overpeinzen. De term eigenschappen gebruikt Sartre voor de persoonlijkheidtrekken, zoals 'ik ben instaat fel te haten', 'als ik

¹⁰ Zie Sartre, J. (1936, vert. 1978, p. 64 t/m 66)

ergens van houd dan stort ik me daar in volle overgave op', enzovoort. Het ego is de transcendente eenheid der staten en handelingen.¹¹ De eigenschappen zijn een directe verbinding tussen het ego en de staten of de handelingen. "Het ego is eenheid van transcendente eenheden en zelf transcendent. Het is een transcendente pool van synthetische eenheid, zoals de object pool van de ondoordachte houding. Alleen verschijnt die pool slechts in de wereld der reflectie."¹²

Samenvattend kunnen we nu stellen dat het psychische het transcendente object is van het reflexieve bewustzijn. Het Ego is een voortdurende synthese van dit psychische. Het ego als transcendente totaliteit van alle staten en handelingen is dus van netzo twijfelachtige aard als al het transcendente. Dat wil zeggen dat elke intuïtie van het ego door latere intuïties kan worden tegengesproken. "Het ego staat tot de psychische objecten als de wereld tot de dingen", aldus Sartre.¹³ Het 'ik' is ons onbekend omdat het een object is, en deze zijn alleen toegankelijk via observatie. Maar bij observatie van niet-intieme objecten is het mogelijk om een zekere afstand te houden tot het object, dat is bij het ego niet mogelijk. Om jezelf te leren kennen dient men zich van zichzelf te distantiëren, jezelf zien als een ander. Maar daarmee neem je een meninggerelateerde gezichtspunt in. Wanneer Piet en Paul zich buigen over de liefde van Piet, dan heeft elk woord daarover, van beide: Piet en Paul, een mate van onzekerheid. Sartre concludeert hieruit dat de observatie en introspectie dezelfde rechten hebben en elkaar wederzijds kunnen aanvullen. Het verschil tussen het ik en het ego van een ander is de intimiteit van het ik, een twijfelachtigheid geldt voor beide.

De leefwereld

Merleau-Ponty staat net als Sartre afkerig tegenover de in de geschiedenis dominante stromingen: het realisme en het idealisme. Sartre en Merleau-Ponty beschouwen Husserl dan ook als hun leermeester en omarmen zijn fenomenologie, het terug naar de verschijnselen. Echter nemen zij een totaal ander standpunt in ten opzichte van Husserl. Sartre's filosofie is net als die van Husserl Cartesiaans, alleen hij vult deze op een andere wijze in. Sartre verwerpt Husserl's concept van het transcendente ego, zoals we gezien hebben bij de bespreking van *Het ik is een ding*. In het cartesians denken van Sartre staat het 'eerste graad bewustzijn' transcendent tegenover een buitenwereld. Sartre kent het bewustzijn een autonome werkelijkheid toe, alles is transcendent aan dit bewustzijn, zelf de psychische objecten en het ego. En aan de andere kant veronderstelt Sartre een objectieve buitenwereld, immers in de objecten wordt volgens Sartre de eenheid van het bewustzijn gevonden. Voor Merleau-Ponty is dit dualisme een te heldere voorstelling van zaken, het doet af aan de wisselvalligheid van de werkelijke wereld. De wereld is constant in verandering en is daarom nooit af. Maar wat verstaat Merleau-Ponty dan onder die werkelijke wereld?

De werkelijke wereld is de wereld die wij bewonen, die zich in de directe ervaring openbaart. Hij is niet doorzichtig voor de mens, het laat zich niet beschrijven als een voltooid geheel. Merleau-Ponty duidt het dikwijls aan met de term leefwereld. Dit komt overeen met de in hoofdstuk twee genoemde 'prereflexieve werkelijkheid'. Maar daarbij moet niet gedacht worden aan een wereld die geheel vreemd aan ons is, wij zijn altijd al bekend met de leefwereld. Deze leefwereld is mede ontstaan door gedane reflecties, door begripsmatige fixaties maar de werkelijke wereld is niet te kennen in de reflectie, de wereld is er al voordat het denken er vat op probeert te krijgen. Wij kunnen slechts begrijpen aan de hand van reflecties en begripsmatige fixaties, maar dit is een tijdelijk begrijpen. We moeten niet blijven hangen in de abstracte sfeer van de reflectie, daarbij dreigen we het menselijke vast te leggen, we moeten onze fixaties altijd weer verbinden met de leefwereld, die van dynamische aard is. Merleau-Ponty moet dan ook niks hebben van het wetenschappelijk begrijpen van een ding, waarin het ding wordt opgevat als een snijpunt van causale processen, als een verzamelpunt van

¹¹ Zie Sartre, J. (1936, vert. 1978, p. 63)

¹² Zie Sartre, J. (1936, vert. 1978, p. 63)

¹³ Zie Sartre, J. (1936, vert. 1978, p. 74)

gedetermineerde relaties. Een ding is voor ons nooit volledige helderheid, er is altijd de mogelijkheid dat we het op een later tijdstip op een andere wijze waarnemen. De waarheid is dan ook nooit absoluut, het valt nooit met zichzelf samen, zij is altijd in beweging.¹⁴ In de wetenschap wordt de wereld echter gereduceerd tot object, het wordt in systeem gebracht. Hierbij moeten we een systeem opvatten als een stelsel van afzonderlijke elementen die in bepaald verband met elkaar staan zodat er een sluitend geheel gevormd wordt, dit alles omschreven in vaststaande begrippen. En daar moet Merleau-Ponty niets van hebben, systemen pretenderen de werkelijkheid vast te leggen. Het gaat voorbij aan de wisselvalligheid van de leefwereld. Het kent geen variabiliteit maar alleen strikte tegenstellingen: waarheid tegen over onwaarheid, subjectiviteit tegenover objectiviteit, zin tegenover onzin.¹⁵

Merleau-Ponty's streven is naar een verbinding tussen de grote systemen het realisme en idealisme, deze systemen miskennen namelijk het paradoxale van het menselijk bestaan. De belangrijkste prestatie van de fenomenologie is volgens Merleau-Ponty dan ook de synthese welke het extreme objectivisme en het extreme subjectivisme samenbrengt. In deze eenwording, bestaan wereld en geest, subject en object, zin en onzin, vrijheid en onvrijheid ten alle tijde samen. Ze zijn dialectisch op elkaar verbonden. Het subject is altijd verbonden met de wereld, het is niet los te denken van de wereld.¹⁶ Voorgaande wordt duidelijk aan de hand van Merleau-Ponty's grondontdekking: het 'lichaam-subject' of ook wel 'ik-lichaam'. Het is de ambigue eenheid van lichamelijke en subjectiviteit, van stoffelijkheid en geestelijkheid. Het subject wordt dus niet geconstitueerd door het (eerste graad) bewustzijn zoals bij Sartre, maar vanuit de lichamelijke die niet te onderscheiden is van het subject. Het subject wordt niet door het lichaam omvat, maar het lichaam is zelf al subject. Daarvoor dienen we het subject op te vatten zoals we ook al reeds in hoofdstuk twee deden, dus niet als persoonlijk zijn of als een 'psychologisch ik', maar het is datgene wat aan iets anders onderworpen is, onder beïnvloeding staat van een bijkomstigheid, onder invloed van een macht is. Zoals we ook in hoofdstuk twee zagen is het bewustzijn niet langer het belangrijkste kenmerk van de subjectiviteit. Maar het bewustzijn is wel altijd aanwezig in de subjectiviteit, in welke vorm dan ook, anders zou men niet kunnen begrijpen hoe het subject ooit tot bewustzijn kan komen. Maar op het diepste niveau van de subjectiviteit is het bewustzijn eigenlijk nog vóórbewust, een nog niet van zichzelf weet hebbend bewustzijn. Wij kunnen niet doordringen op dit niveau doormiddel van het gewone nadenken. Het bevindt zich, aldus Merleau-Ponty, in een schemerduister.¹⁷

In zijn latere werk gaat Merleau-Ponty nog verder: De zin en de onzin, het zichtbare en het onzichtbare vinden zich in de wereld in een voortdurende wederzijdse verstrengeling¹⁸. Dit is de verstrengeling die een foetus ervaart in de baarmoeder, hij kent geen enkel onderscheid, hij kent geen enkel 'tegenover'. Deze verstrengeling maakt het onmogelijk om nog langer te spreken van subject tegenover object. Merleau-Ponty neemt als voorbeeld het aanraken: Wanneer mijn rechterhand mijn linkerhand aanraakt, voel ik dat als een 'fysisch ding', maar op hetzelfde moment begint ook mijn linkerhand mijn rechterhand te voelen. Een 'fysisch ding' wordt dan beziel en bewoond.¹⁹ Merleau-Ponty verwoordt dit als volgt: *"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. Door een ontwikkeling die niet door de wijsgeer kan worden beschreven, wordt een stuk van de tastbare, de zichtbare werkelijkheid tot tasten, tot zien, Het tastende tastbare, het ziende zichtbare, scheidt zich daardoor af van de massa van het tastbare, het zichtbare. Het maakt zich tot dat deel van het tastbare, het zichtbare, dat alles bestast en bezieet. Daardoor komt*

¹⁴ Zie Bakker, R. (1965, p. 14)

¹⁵ Zie Bakker, R. (1965, p. 15)

¹⁶ Zie Bakker, R. (1995, p. 17)

¹⁷ Zie Kwant, R. (1968, p. 31 t/m 34)

¹⁸ Het zichtbare duidt niet alleen op het visuele, maar ook op het tastbare, het ruikbare en het hoorbare.

¹⁹ Zie Kooi, S. (1998, p.186)

*het als subject te staan tegenover het andere als object. Het subjectiveert zich.*²⁰ Het waarnemen wordt zodoende niet geconstitueerd door op de buitenwereld gerichte bewustzijnstoestanden, de intentionaliteit. Maar er is sprake van een dialectische intentionaliteit. De wereld is dus niet een geheel aan materie, maar zij is het '*chair du monde*', het vlees van de wereld, het weefsel zelf van bovengenoemde dialectische intentionaliteit. De wereld is de wereld zoals die aan ons verschijnt, maar deze gaat tegelijk ook vooraf aan het verschijnen. De wereld valt dus nooit samen met de objectiviteit of met de subjectiviteit, zij zijn altijd samen.^{21,22,23}

Beide, Sartre en Merleau-Ponty vertrekken in hun wijsbegeerte vanuit het subject. Maar deze wordt wezenlijk verschillend begrepen. Voor Sartre is het subject het bewustzijn waaraan de buitenwereld transcendent is. Het subject van Merleau-Ponty is een dialoog met de wereld, de dialoog van het lichaam met de wereld. Dit houdt ook in dat het bewustzijn zich over het gehele lichaam uitstrekt. Terwijl ik typ voel ik met mijn vingers de toetsen van het toetsenbord, ik voel mijn voet tegen de vloer tikken op de muziek, en ik voel de kleren op mijn lichaam. Wanneer de muziek op zijn hoogtepunt komt en ik iets harder ga tikken, dan gaat het evenwicht verloren, en verschuift de aandacht naar mijn voeten. Als het ware bevinden er zich in het gehele lichaam allemaal kleine subjectiviteiten. Het is volgens Merleau-Ponty niet zozeer de vraag hoe één subject zich in het gehele lichaam huist, als een spirituele substantie, maar eerder hoe uit die kleine subjectiviteiten de ene subject, het 'ik' tot stand komt.²⁴ In die zin komt Merleau-Ponty's filosofie overeen met die van Sartre, beide beschouwen het 'ik' als zijnde opgebouwd uit onpersoonlijke (Bij Merleau-Ponty beter prepersoonlijk te noemen) en niet positionele constructen, oftewel niet op zich zelf gerichte constructen. Maar daar houdt de overeenkomst ook op. Voor Sartre zijn die constructen, de transcendente bewustzijnen en voor Merleau-Ponty de kleine subjectiviteiten. Merleau-Ponty spreekt verder in zijn filosofie weinig over het 'ik' in positief wetenschappelijke zin. Kan er vanuit zijn lichaamssubject nog iets over gezegd worden?

Beweging naar het transcendente

Het lichaamssubject concept correleert – zoals we hierboven ook hebben gezien – aan een verstrengeling van het zichtbare en het onzichtbare in de wereld. De verstrengeling die een foetus ervaart. En wellicht de verstrengeling die in de dood wordt ervaren, wat in feite een 'niet' ervaren is. Als die verstrengeling de enige waarheid is, hoe komt het dat wij toch in het leven aan die pure verstrengeling ontkomen? Hoe ontstaat het eerste 'tegenover' idee in een pasgeboren kind, het onderscheidt van zelf en moeder? En hoe ontstaan andere nieuwe 'tegenover' ideeën? Hoe ontstaat het onderscheidt tussen het zichtbare en het onzichtbare?

Hier stuiten we ook op een paradox in Merleau-Ponty's filosofie. Het lichaamssubject concept contrasteert met het concept van de 'beweging naar het transcendente'. De mens, aldus Merleau-Ponty, is een 'ontvouwing van het lichaamssubject', een '*mouvement de transcendence*', een 'beweging naar het transcendente', een zichzelf overstijgende beweging.²⁵ Het ontvouwen van het lichaamssubject vindt plaats wanneer men ontkomt aan de pure verstrengeling. Wij oscilleren van die pure verstrengeling af. 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 ontstaat zo een toenemende subjectivering en intentionalisering.²⁶

²⁰ Zie Merleau-Ponty, M. (1970, p. 12)

²¹ Zie Welten, R. (Inleiding bij de tekstlezing 'Intertwining – The Ciasm')

²² Zie Merleau-Ponty, M. (Intertwining – The Ciasm', Eng. vert. 1986)

²³ zie Kooi, S. (1998, p. 185, 186)

²⁴ Zie Kwant, R. (1968, p. 50)

²⁵ Zie Kwant, R. (1962, p. 270)

²⁶ Zie Kwant, R. (1968, p. 59)

Op volwassen niveau houdt 'beweging naar het transcendente' in dat men probeert aan het bestaande te ontstappen, het te overstijgen. Het bestaande moet uitgedaagd worden tegenover het mogelijk betere. Zonder die beweging weg van het bestaande, zonder die beweging naar het transcendente krijgt de werkelijkheid iets saais en doods.²⁷ Door de 'beweging naar het transcendente' is het mogelijk dat de leefwereld van een persoon verandert. Door onderscheidingen te maken in de wereld, door te geloven in het bestaan van dingen, door objectiviteiten te stellen ontstaan er nieuwe concepten die op hun beurt weer vorm geven aan de leefwereld.

De paradox is nu dat vanuit het lichaamssubject door geredeneerd we zouden kunnen stellen dat Merleau-Ponty de gehele activiteit van de wetenschap relativeert. Maar vanuit het concept 'beweging naar het transcendente', acht hij deze wetenschap ook noodzakelijk om veranderingen te kunnen doorvoeren, om naar het betere te kunnen streven. Dit hoeft niet als problematisch worden opgevat, het vraagt alleen wel om een andere verhouding tussen wetenschap en filosofie. Volgens Merleau-Ponty heeft de filosofie dan ook de taak om de leefwereld zichtbaar te maken, daar waar de wetenschappelijke objectivering te ver doorslaat. Hij dient de wetenschap te waarschuwen daar waar deze de wetenschappelijke waarheid voor 'de waarheid' gaat houden. Wetenschap is een scheppende activiteit, en daar licht ook zijn kracht.²⁸ 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.²⁹

Sartre versus Merleau-Ponty: tot slot.

Wanneer we Sartre en Merleau-Ponty vergelijken dan zien we dat Sartre lichtelijk meer modernistisch gemotiveerd is. Als we zijn gehele filosofie in ogenschouw zouden nemen dan kenmerkt zich deze ook door een 'streven naar verandering', in politiek en moraal. De grondslag voor deze volstrekt positieve politiek en moraal wordt gelegd in zijn zelfbewustzijntheorie, aldus Sartre zelf.³⁰ In deze theorie postuleert Sartre enkele zekerheden, zoals het autonoomzijn van het 'eerste graad bewustzijn'. Merleau-Ponty moet niks hebben van deze zekerheden. Sprekend over Sartre gebruikt Merleau-Ponty dan ook de merkwaardige uitdrukking 'die vervloekte helderheid'. De wijsbegeerte - aldus Merleau-Ponty - heeft niet met een onvolmaaktheid te maken die overwonnen kan worden. Zij moet zich op de gebreken richten maar moet een zoekende karakter blijven houden.³¹ Merleau-Ponty zouden we dan ook lichtelijk meer postmodernistisch gemotiveerd kunnen noemen. Dit blijkt ook uit zijn conceptie van de leefwereld, uit zijn lichaamssubject-begrip, uit zijn aandacht voor de wisselvalligheid en zijn afkeer van absoluutheden. Het achter deze standpunten schuilend karakter - het karakter van Merleau-Ponty - is door Sartre eens psychoanalytisch verklaart. In het artikel *Merleau-Ponty vivant* stelt Sartre dat Merleau-Ponty nooit is genezen van zijn onvergetelijke gelukkige jeugd. Merleau-Ponty zou altijd zijn blijven terugverlangen naar het verloren levensgeluk, naar een door ouders bewaakte vrijheid. Hij heeft altijd met verwondering en verbijstering naar de wereld gekeken waarin hij leefde, want nooit heeft hij de vanzelfsprekende wereld van zijn jeugd hervonden.³² Deze kritiek van Sartre op Merleau-Ponty, wat eigenlijk geen inhoudelijke kritiek te noemen is, wordt veelal onbegrepen. Maar geheel onbegrijpelijk zou ik het niet willen noemen, voor Sartre is het namelijk moeilijk verdedigen tegen Merleau-Ponty omdat het altijd lastig verdedigen is tegen een relativist of een scepticus. Hoewel Merleau-Ponty wel de noodzaak zag van de 'beweging naar het transcendente', de wetenschapstaak, kwam Merleau-Ponty

²⁷ Zie Voestermans, P. (2003, p. 145)

²⁸ Zie Levine (1969, p. 440)

²⁹ Zie Levine (1969, p. 441)

³⁰ Zie Sartre, J. (1936, vert. 1978, p. 99)

³¹ Zie Kwant, R. (1968, p. 23)

³² Zie Kwant, R. (1968, p.321)

zelf nauwelijks met modellen en systemen, die zouden voorzien in die taak. Voor Sartre was er weinig om kritiek op te leveren.

Als we veranderingen willen ten opzichte van het nu dan dienen we deze wetenschapstaak serieus te nemen, we moeten ons wel beroepen op de 'beweging naar het transcendente'. We dienen systemen en modellen op te stellen ten behoeve van de praktijk. En daarvoor dienen we te objectiveren en te verabsoluteren. Maar de filosofie van Merleau-Ponty, met onder andere zijn 'lichaamssubject' concept, voldoet niet in die taak. Sartre's zelfbewustzijnstheorie daarentegen biedt nog enkele fundering voor proposities die verandering teweeg kunnen brengen met betrekking tot politiek, moraal en de wetenschap der psychologie. Dit alles neemt niet weg dat het werk van Merleau-Ponty niet enorm waardevol is geweest en nog steeds is. Zijn filosofie verschaft inzicht hoe de subject-object dualisatie tot stand komt in een mens, en dat de objectivering als onderdeel van de 'beweging naar het transcendente' noodzakelijk is, omdat het bestaande uitgedaagd dient te worden tegenover het mogelijk betere. Merleau-Ponty is dan ook zeker niet tegen het wetenschap bedrijven. Maar, stelt Merleau-Ponty, de positieve wetenschap is wel gebouwd op de leefwereld, en is daarvan slecht een afgeleide, secundaire uitdrukking.³³ Zij is hetgeen dat in haar uitdrukking naar voren komt echter gaan beschouwen als werkelijk bestaand. Linschoten – zoals we zullen zien in hoofdstuk vier – noemt dit het 'probleem van de twee werelden'.

Er is een afbraakfilosofie (scepticisme, relativisme, postmodernisme) om ons te ontdoen van onze zekerheden die in onze veranderlijke wereld niet meer praktisch zijn. De mens dient af en toe teruggeworpen te worden op de leefwereld. In hoofdstuk twee zullen we een Kuhniaans model postuleren waarin beide bewegingen, de 'beweging naar het transcendente' en de afbraakbeweging tot uiting komen.

³³ Zie Merleau-Ponty, M. (1970, p. 21)

3: Proces der kennisverwerving

Paradigma's

De hier uiteen te zetten theorie zal niet meer zijn dan een uitbreiding en precisering van Kuhn's Paradigma theorie. Volgens Kuhn doorloopt een wetenschappelijke discipline een drietal perioden. Ten eerste een prewetenschappelijke periode, waarin er twijfel heerst en er weinig overeenkomst is over de manier waarop kennis vergaart moet worden.

Vervolgens belandt men in een periode van normale wetenschap, deze periode kenmerkt zich door overeenstemming tussen de leden van de wetenschappelijke gemeenschap. Er is overeenstemming over de te onderzoeken problemen, over de te gebruiken methoden en over hoe de oplossing er ongeveer moet komen uit te zien. Er zijn echter geen expliciete criteria waaraan de onderzoekers zich houden, maar men gaat te werk zoals succesvolle voorgangers dat ook al deden. Men maakt dus gebruik van *exemplars*³⁴. Als het aantal anomalieën³⁵, de problemen die niet opgelost kunnen worden aan de hand van de *exemplars*, toeneemt, dan kan er een crisis ontstaan. Er vindt dan een wetenschappelijke revolutie plaats.

Tijdens wetenschappelijke revoluties heerst er veel meer onrust. Er is weinig tot geen overeenstemming, er is nu zelfs onenigheid over de grondslagen. Men richt zich nu op de in het moeras staande pilaren en men is niet huiverig om de pilaren eens goed te verzetten. Tijdens deze periode kan aanvaarding van ontdekkingen niet in termen van rationele regels worden verklaard, maar eerder door sociaalwetenschappelijke. Nu zijn er geen onafhankelijke criteria meer, beslissingen vinden nu eerder plaats aan de hand van algemeen praktische criteria zoals, nauwkeurigheid en eenvoud.

We zullen de theorie van Kuhn op een aantal aspecten uitbreiden. Ten eerste zullen we kennisverwerkingsarbeid in meer algemene zin beschouwen. Dus niet alleen betrekking hebbend op wetenschappelijke ontwikkelingen, maar ook op filosofische ontwikkelingen, als ook op buitenwetenschappelijke ontwikkelingen, zoals religieuze.

Ten tweede zullen we van een breder karakter van paradigma's uitgaan. Kuhn veronderstelde dat de paradigma's de gehele wetenschappelijke discipline beheersen. De wetenschapspraktijk is echter erg chaotisch, het is naar mijn idee dan ook niet vreemd dat de term paradigma een bredere betekenis heeft gekregen, die ook staat voor onderzoeks-programma's in de kleinste zin van het woord. Wij zullen een paradigma dan ook opvatten zoals in het woordenboek: een paradigma is een constellatie van overtuigingen, waarden en handelwijzen die door de leden van een bepaalde gemeenschap worden gedeeld. De grote van die gemeenschappen kunnen verschillen en bovendien kunnen de gemeenschappen naast elkaar bestaan, zelfs concurrerend zijn. Ze kunnen een lange of korte levensduur hebben. Paradigma's kunnen elkaar ook overlappen. En kleinere paradigma's kunnen ook onderdeel zijn van grotere paradigma's, zoals ook kleinere gemeenschappen onderdeel kunnen zijn van grotere gemeenschappen. De *epistemeën*³⁶ van Foucault worden dus ook tot de paradigma's gerekend, als zijnde grootste in een bepaalde periode.

De derde aanpassing aan de theorie van Kuhn heeft betrekking op de steunpilaren van het paradigma, en de *exemplars* die na gevolgd kunnen worden door de leden in een paradigma. Wij zullen deze steunpilaren en *exemplars* onder de categorie idolen plaatsen. Idolen zullen we hier opvatten als een verzamelnaam voor veronderstellingen, methodes en personen die navolgbaar zijn of ooit als navolgbaar werden beschouwd. Hiermee geven we ook gelijk het variabele karakter van Idolen aan: van

³⁴ Voorbeelden (personen, methodes) die in het paradigma nagevolgd worden.

³⁵ Verschijnselen die niet binnen het kader van het paradigma passen.

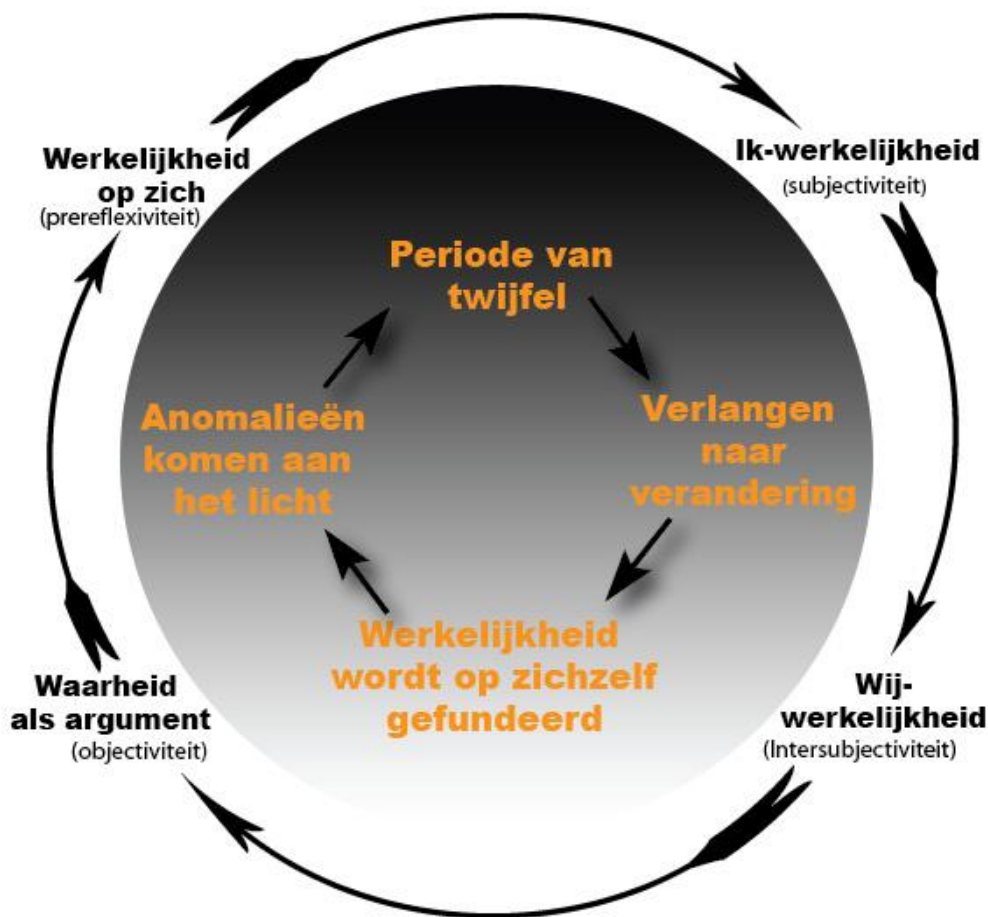
³⁶ De term *epistémé* heeft bij Foucault een bredere betekenis dan het paradigma van Kuhn, het heeft namelijk ook betrekking op het buitenwetenschappelijke leven. Het *epistémé* is eigenlijk een periode waarin de gehele mensheid zich berust op grondslagen waarvan men niet bewust is.

godelijk tot afgod. Descartes, het behaviorisme, en de aanname dat 'de aarde het centrum van het universum is', waren eens idolen in goddelijke zin, maar worden nu als afgod beschouwd. Een idool kan als feit worden opgevat maar ook als illusie. De waarden van de idolen, met afgod als laagste en goddelijk als hoogste, kunnen fluctueren. De extremen zijn vaak vanzelfsprekendheden, van deze idolen is de mens zich dus niet bewust. Een idool is dus een breder begrip dan attitude omdat we hieronder ook de onbewuste attitudes verstaan. Een groep samengebundelde idolen, zoals die in één persoon of in een groep kan bestaan, noemen we een idolenconstellatie. Een idolenconstellatie fluctueert zelf ook, idolen kunnen verdwijnen en er kunnen nieuwe ontstaan. Het ene idool houdt langer stand dan de ander.

Een paradigma bestaat uit een vaststaande idolenconstellatie, waarin de waarde van de idolen weinig fluctueren. In een paradigma heerst een soort impliciete standvastigheid in de te gebruiken methoden, in de na te volgen voorgangers en in de voor waar aan te nemen veronderstellingen. Wanneer nu de vaststaande idolenconstellatie van het paradigma te veel afwijkt van de idolenconstellatie van één persoon of van een groep dan kan die persoon of de groep gaan twijfelen aan het paradigma. De stand van de idolen bepaald zodoende de houdbaarheid van het paradigma.

Het laatste verschil met Kuhn heeft betrekking op het niveau waarop het irrationele een rol gaat spelen in het hele kennisverwervingsproces. Tijdens een wetenschappelijke revolutie, aldus Kuhn, vindt aanvaarding van nieuwe ontdekkingen irrationeel plaats. Er is dus sprake van discontinue proces met betrekking tot kennisverwerving, acceptatie van kennis vindt tijdens revoluties op andere wijze plaats dan tijdens de periode van normale wetenschap. Hier zullen wij er van uitgaan dat de keuze tussen twee paradigma's wel enigszins rationeel kan plaats vinden, men zou naar de individuele idolen kunnen kijken om vast te stellen welk paradigma daar het beste bij aansluit. Al zal dat een haast een onmogelijke taak zijn. Er zullen altijd idolen zijn die zo vanzelfsprekend zijn, dat ze onbewust zijn, en dus niet bij de keuze worden betrokken. Geheel rationeel zal de keuze dan ook nooit zijn. Naar mijn idee is er geen onderscheid te maken tussen perioden waarin er sprake is van volledige rationaliteit of irrationaliteit en spelen beide ten alle tijde een rol.

Om een nauwkeuriger beeld te krijgen van de overgangen tussen de periode van normale wetenschap en de crisisperiode hebben deze overgangperiodes een eigen naam gekregen. Er wordt onderscheidt gemaakt tussen vier perioden: De 'Periode van twijfel', welke gelijkstaat aan de crisisperiode, de 'periode van verlangen naar verandering', welke zich bevindt op het grensvlak van de crisisperiode en de periode van normale wetenschap. Vervolgens de 'periode van op zichzelf gefundeerde werkelijkheid' deze periode komt overeen met de periode van normale wetenschap. Vervolgens de 'anomalieperiode', die het begin van een crisisperiode inleidt. Het verschil tussen Kuhn's paradigma theorie en mijn theorie, zal verder duidelijk worden wanneer we elke periode uitvoerig gaan bespreken. In onderstaande zullen idolen voornamelijk worden opgevat als veronderstellingen. Methoden berusten tenslotte op een aantal veronderstellingen en personen zijn in de zin van 'exemplars' niet meer dan een bundel veronderstellingen en methoden.



Figuur 1 Grafische weergave van het proces van kennisverwerving.

Ik-werkelijkheid

We beginnen met de periode waarin men vanuit de 'periode van twijfel' verlangt naar verandering. De 'periode van twijfel' moet gezien worden als een periode waarin er persoonlijke twijfel of een meer wijdverbreide twijfel is aan een huidig paradigma. Dit kan twijfel zijn aan het huidig overkoepelend paradigma in een wetenschapsdiscipline, dat kan twijfel zijn aan een onderzoeksprogramma, maar ook een aan politiek of religieus paradigma.

Wil men niet als pessimist worden bestempeld dan dient men niet alleen de huidige situatie te betwijfelen maar ook met alternatieven te komen. De subjectieve totstandkoming van het alternatief is meestal ondoorzichtig voor de schepper zelf, maar dit subjectieve aspect is altijd aanwezig. De schepper komt tot zijn alternatief vanuit zijn persoonlijke belevingswereld, waar politiek, filosofisch, persoonlijk en sociaal leven immanent aan zijn. Hij gaat uit van zijn persoonlijke idolenconstellatie, deze bestaat uit nieuwe subjectieve idolen maar ook uit oude gemeenschappelijke idolen. De drang tot vernieuwing vergt altijd een gedurfde stap, waarbij men zich niet volledig op oude idolen kan berusten. De zelfreflectie op het eigen alternatief zal slechts betrekking hebben op negatieve kenmerken van het oude paradigma.

Wij-werkelijkheid

Een alternatief, een nieuw paradigma zal nooit geaccepteerd worden wanneer er niet meer mensen zijn die ook die drang tot vernieuwing voelen. Het nieuwe alternatief moet gesteund worden door een wij-werkelijkheid. Dat wil zeggen dat het alternatief gebaseerd moet zijn op zaken die op dat moment als vanzelfsprekend worden gevonden door een grote gemeenschap. Het alternatief dient zich te funderen op een verzameling van idolen met een hoge waarde en het dient een aantal oude idolen overboord te gooien. Oude idolen zijn in waarde veranderd, sommige zijn nu slecht nog afgoden en er zijn nieuwe

idolen ontstaan. Deze nieuwe idolen moeten intersubjectief zijn, de gehele idolenconstellatie die ten grondslag ligt aan het alternatief moet intersubjectief zijn. Maar wat moeten we precies verstaan onder dit begrip 'intersubjectiviteit'?

Het woordenboek verstaat onder intersubjectiviteit: geldig voor elk van een veelheid van subjecten. Maar kunnen we wel spreken van meerdere subjecten? Is er niet slechts één subject? Een ander mens is immers voor het subject niet meer dan een object, het bewustzijn van een ander is voor de subject niet toegankelijk. En als we een ander mens wel bewustzijn toekennen, waarom de dieren dan niet. En als we dieren wel bewustzijn toekennen waarom de planten dan niet. Enzovoort. Er is nooit een zekere grens te trekken, het toekennen van een subjectstatus beweegt zich tussen het solipsisme³⁷ en het panpsychisme³⁸. We kunnen de grens tussen wat subject en object genoemd mag worden niet bepalen. Zoals al in de inleiding vermeldt, moeten we terug naar de Griekse en Middeleeuwse opvatting van de term subject. Dus een subject is datgene wat aan iets anders onderworpen is, wat onder beïnvloeding staat van een bijkomstigheid. Een subject is niet langer meer een persoonlijk zijn, voor zover deze te onderscheiden is van het dingmatige bestaan. We kunnen geen strikt ontologisch onderscheidt meer maken tussen subject en object. Zoals we bij Merleau-Ponty hebben gezien is het bewustzijn niet langer meer het centrale kenmerk van de subjectiviteit. We zullen hier de term subject dan ook meer in logische vorm opvatten, als zijnde onderwerp van een oordelende zin.³⁹ In het Engels kent de term 'subject' deze taalkunde betekenis nog steeds. In deze zin is het menselijke subject slechts een deelcategorie van de subjectpool, waartoe al het leven, al het waarneembare, als wel al het door wetenschap gepostuleerde kan behoren.

Onder intersubjectiviteit wordt hier dus verstaan dat een veelheid aan subjecten onder beïnvloeding staan van iets anders, iets geld voor een veelheid aan subjecten. Wanneer er nu word gesproken van een Intersubjectief idool dan hoeft dat dus niet in te houden dat vele mensen dat idool voor waar houden, maar kan ook betekenen dat het idool voor vele andere subjecten geldt.

Intersubjectiviteit valt onder te verdelen in twee typen, directe en indirecte intersubjectiviteit. Directe intersubjectiviteit slaat op de mens als enige subjecten. Een voorbeeld daarvan is het idool: 'de kleur rood'. De afspraak dat we iets rood noemen is middelmatig intersubjectief, het geldt voor veel mensen, maar zelfs niet voor iedereen (kleurenblinden). Het concept 'levende wezens' heeft een hogere intersubjectiviteit, daar zijn we het als mensheid redelijk over eens. Het begrip 'celkern' is een voorbeeld van een indirect intersubjectief idool, het geldt voor alle levende wezens en dat wat een 'levend wezen' genoemd mag worden heeft de mens weer bepaald. Het idool zwaartekracht, de vooronderstelling dat twee massa's kracht op elkaar uitoefenen, is extreem intersubjectief, het geldt voor vele subjecten, het geldt namelijk voor al het waarneembare en zelfs voor het meeste niet direct waarneembare, door de wetenschap gepostuleerde dingen. Indirecte intersubjectiviteit betekend dus dat iets intersubjectief is aan bepaalde subjecten die op hun beurt ook weer intersubjectief zijn. Intersubjectiviteit is eigenlijk dus een opeenstapeling van intersubjectiviteit over intersubjectiviteit en kent dus een subjectieve oorsprong. Deze opeenstapeling is beter te begrijpen op de volgende wijze. Een idool wordt subjectief gepostuleerd, vervolgens vindt deze zijn intersubjectieve ondersteuning, bij een hoge mate van intersubjectiviteit kan een objectivering plaatsvinden, vervolgens kan dat idool dan weer als subject dienen ter ondersteuning van andere idolen. Het is de voortschrijdende positivistische beweging, waarin kennis op kennis wordt gebaseerd. Maar waarvan we in dit hoofdstuk zullen zien dat deze beweging soms doorbroken wordt en moet worden.

Omdat idolen intersubjectief kunnen zijn betekent dat ook dat een idolenconstellatie dat ook kan zijn. Een bepaalde groep idolen, een bepaalde idolenconstellatie wordt dan door meerdere mensen gedeeld.

³⁷ Solipsisme is de leer dat er maar één bewustzijn bestaat, en dat is die van de waarnemer.

³⁸ Panpsychisme is de leer dat alles bewustzijn heeft.

³⁹ Zie Kwant, R. (1968, p. 31)

Waarheid als argument

Wanneer een idool een extreem hoge mate van intersubjectiviteit geniet wordt het vaak bestempeld als objectief. De intersubjectiviteit verwordt dan tot oneindige intersubjectiviteit, oftewel iets geldt voor alles. Afgezien van de vraag of dat een logische onmogelijkheid is of niet, het is onterecht om het extreem eindige tot oneindig te bestempelen. Popper zei het al, het waarnemen van vele witte zwanen maken de zwanen nog niet per definitie wit. En netzo goed maakt het waarnemen van geen zwarte zwanen de zwanen nog niet per definitie niet zwart. Het absoluut verafgoden van idolen is dus net zo goed een objectivering, je beschouwd het als absolute onwaarheid, het 'heel weinig' of het 'nog niet waargenomen' wordt tot 'niet bestaand' bestempeld. Dergelijke verabsoluteringen vinden vaak plaats, impliciet of expliciet. En met deze verabsolutering komt een wet of een algemene geldigheid tot stand. Het idool krijgt zijn absolute status, goddelijke of afgoddelijk. Van deze wet of algemene geldigheid wordt vervolgens gezegd dat deze de werkelijkheid weergeeft zoals deze is. Natuurwetten, atomen, universalia, tijd en ruimte zijn dergelijke concepten. Maar ons taalgebruik zit vol met geobjectiveerde idolen. Deze idolen worden als vanzelfsprekendheden opgevat en daar vanuit kan een beeld van de wereld worden opgebouwd, ze zijn een goede fundering voor minder vanzelfsprekende veronderstellingen. Maar je zou het een drogreden kunnen noemen, 'argumentum ad veritas', drogreden van de waarheid. Iets als waarheid bestempelen en dat als argument voor andere stellingen gebruiken.

Voorbij die leugen, na de inductie, komen we in het domein van de formele waarheden. Verbanden tussen geobjectiveerde idolen kennen een formele waarheid, zoals één plus één twee is. En wanneer tijd en ruimte worden geobjectiveerd dan is ook het concept van causaliteit een formele waarheid. Voor natuurkundige wetten geldt hetzelfde.

Zoals ook de idolen geobjectiveerd worden kan ook de gehele idolenconstellatie geobjectiveerd worden. Een paradigma is dan ook niet meer dan een tijdelijk (kan van lange duur zijn, religies bijvoorbeeld) vasthouden aan een bepaalde geobjectiveerde idolenconstellatie. Terwijl de idolen in verschillende gemeenschappen wel fluctueren, wordt een bepaalde idolenconstellatie in een paradigma, als vaststaand, als absoluut beschouwd, met een gelijkblijvende waarde. Dit verklaard ook het schoksgewijze karakter van de geschiedenis van de kennisverweringsarbeid. Een oud paradigma wordt pas verworpen als een nieuw alternatief recht doet aan een idolenconstellatie met een hogere intersubjectiviteit dan het oude paradigma.

Werkelijkheid op zich

Wanneer de verhouding tussen de vaststaande idolenconstellatie van een paradigma en de daadwerkelijke idolenconstellatie van een gemeenschap te ver uiteen lopen kan er een wrijving ontstaan. Anomalieën komen dan aan het licht. Een nieuw probleem kan niet worden opgelost aan de hand van het paradigma. Wanneer het aantal hardnekkige anomalieën toeneemt dan kan men gaan twijfelen aan het paradigma. Men gaat zich dan weer buigen over de grondvesten, de vaststaande idolen van het paradigma. Een filosofisch paradigma eindigt vaak doordat de grondvesten daarvan onderuit worden gehaald aan de hand van argumenten die wijzen op de relativiteit van die grondvesten. De eleaten met betrekking tot de oerstoftheorieën van de vroege fysicistische filosofen (de Milesiërs en Heracleitos). De sofisten waren relativistisch met betrekking tot zo'n beetje alles. De sceptici wezen vooral op de onbetrouwbaarheid van de zintuiglijke waarneming waaraan de Stoïcijnen en de Epicureeërs veel waarde hechten. De postmodernisten gingen tegen het verlichtingsdenken in en wezen op de relativiteit van de waarheid en de gebrekkige fundering van kennis.

Elke reflectie beschouwd de relativist als een subjectieve bezigheid. Met die opvatting correleert een veronderstelling van het bestaan van een prereflexieve werkelijkheid, de 'werkelijkheid op zich'. Deze moet niet verward worden met Kant's 'ding an sich' waaraan al wel reflexieve onderscheidingen ten grondslag liggen, bijvoorbeeld die van delen en gehelen en die van subject en

object. De 'werkelijkheid op zich' valt niet te kennen, elke reflexie brengt een onderscheidt in de werkelijkheid aan. Maar die werkelijkheid heeft een doods en saai karakter.

Elke relativistische filosofische stroming wordt dan ook vaak bestookt met kritiek. "Er is geen werkelijkheid." "En de stoelen en de tafels dan?" "Er bestaan geen fundamentele normen en waarden". "Dus ik mag een ieder zo de dood injagen?" De man op straat kan niks met het relativisme. Maar ook de wetenschapper niet; die vraagt zich cynisch af of hij zijn tijd verdoet met het beoefenen van zijn vak? Weinig relativisten verworden dan ook tot helden. De Stoïcijnen niet geheel onterecht, die ondanks hun relativisme wel les gaven in het 'tot waarheid laten lijken' (We zouden ze nu spindoctoren noemen). Maar zoals ik in de inleiding al aangaf verdienen de relativisten ook zeker een pluim. Ze voorkomen een al te goddelijk oordelen en een oplegging van een subjectieve cultuur voor allen.

In de wetenschap eindigt een paradigma veelal minder radicaal. Niet alle grondvesten worden compleet gerelativeerd. Zo veronderstelde Copernicus in zijn heliocentrisch wereldbeeld nog steeds een middelpunt van het universum. (Hij stelde dat de zon niet om de aarde, geocentrisch wereldbeeld, maar de aarde om de zon draait.) Maar hij relativeerde wel de aparte centrische status van de aarde, de aarde kreeg nu een planeet status.⁴⁰ Einstein maakte zelfs theorie van zijn relativeringen⁴¹, er kan niet meer gesproken worden van absolute ruimte, tijd en dus snelheid, zoals Newton deed, maar alleen van relatieve ruimte of tijd. De lichtsnelheid werd nu als enige constante gezien.

De voorbeelden die vaak genoemd worden met betrekking tot Kuhn's paradigma theorie zijn voorbeelden waarin het nieuwe paradigma vaak gebruik maakt van formele waarheden gebaseerd op idolen met een hogere intersubjectiviteit dan het vorige paradigma. En daarmee wordt dus niet bedoeld dat de idolen voor steeds meer mensen gelden, juist niet. Maar dat de idolen voor steeds meer subjecten (in brede zin) gelden, die overigens ook weer tot stand komen via de intersubjectiviteit.

De steeds verdergaande differentiatie in een vakgebied is een logisch vervolg van de constante gerichtheid op de objecten van dat vakgebied. Door die verdergaande differentiatie is er ook de mogelijkheid tot meer intersubjectiviteit, er zijn dan immers meer elementen (subjecten) waar voor iets kan gelden.

Probleem van de objectivering

Om de gehele loop van kennisverwerving goed te beschrijven is meer nodig dan bovenstaande. Bovendien is de loop van kennisverwerving een chaotisch proces dat zich moeilijk in systeem laat vangen. In bovenstaande tekst gaat het mij dan ook primair om het verschil tussen intersubjectiviteit en objectiviteit. Het problematische verschil tussen veel en oneindig en tussen nul en heel weinig. Nul en oneindig zijn leugens is mijn optiek, ze kunnen niet naar iets verwijzen in de prereflexieve werkelijkheid. Objectiviteit is de enige ware illusie, het is een overdrijving van het intersubjectieve. Bij mijn begrip van (indirecte) intersubjectiviteit, in de situaties waarin er sprake is van opeenstapeling van intersubjectiviteit, zou de onderliggende intersubjectiviteit ook als intersubjectiviteit beschouwd moeten worden. Vaak wordt deze intersubjectiviteit als objectiviteit beschouwd en wordt het daarmee als zijnde zeer sterk argument opgevat. Zodoende verklaart men voorbij aan het aggregatieniveau waartoe men zich zou moeten beperken. De gehele natuur wil men verklaren vanuit de stringtheorie, de gehele psychologie probeert men te verklaren aan de hand van fysicalistische theorieën.

Echter is het wel mogelijk om ons tot de intersubjectiviteit te beperken? Veelal is het erg nuttig een wetmatigheid te formuleren, het is vaak een leugen om eigen bestwil of om bestwil van een bepaalde gemeenschap of zelfs om bestwil van de gehele mensheid. Het is helaas wel een objectivering, een verabsolutering. Waarschijnlijk is het onmogelijk om hier in het toekomst volledig van af te zien. Misschien is dat ook niet noodzakelijk, zolang er maar onthouden wordt dat we met intersubjectiviteit te maken hebben.

⁴⁰ Zie Boukema (2004), daarin wordt de Copernicaanse revolutie uitvoerig beschreven.

⁴¹ Zijn theorie houdt uiteraard meer in dan alleen de relativering van ruimte en tijd.

4:Linschoten versus zichzelf

Op weg naar een 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.⁴²

De fenomenologie van Linschoten komt onder andere tot uiting in zijn boek over William James: *Op weg naar een fenomenologische psychologie*. Daarin veronderstelt hij dat de psychologie van James impliciet een fenomenologische psychologie is. Linschoten erkent dat velen voor hem zich ook al op James beroepen, en hem ook al in verscheidene richtingen plaatsten, zoals bijvoorbeeld het behaviorisme. James vond zichzelf te onsystematisch en ongebonden en wenste zichzelf niet te binden aan theorieën. James zou nooit het keurslijf van een positivistische school aannemen, hoewel hij zichzelf een positivist noemde. Hij aanvaardt geen feiten die vanuit een bepaalde context, vanuit een bepaalde school tot stand komen. Hij zelf, zijn methoden en zijn gezichtspunten zijn daar veel te onsystematisch en te pluralistisch voor. Hij noemde zijn eigen denken dan ook wel 'open empirisme'. Het gaat hem erom feiten vast te stellen, maar dit zijn geen feiten die reeds door een bepaalde theorie al in een richting worden gedwongen. Een feit is voor hem niet iets waartoe men besluit na gedane ervaringen, maar een feit is datgene wat in de ervaring gegeven wordt.⁴³ Daardoor, doordat of correlerend daaraan, stuit hij dikwijls op de problematiek van de leefwereld. Maar hij verschaftte zichzelf geen toegang tot de leefwereld, omdat hij geen zuiver begrip van intentionaliteit heeft weten te ontwikkelen, waar Husserl later wel in slaagde. Hij bleef hangen in de periferie maar wist niet tot de kern door te dringen. Maar hij erkende wel de fundamentele relatie van het kennen, de betrokkenheid van het beleven op de dingen, kennis representeert aldus geen werkelijkheid.⁴⁴

James maakt ook geen radicale keuze tussen een geesteswetenschappelijke psychologie, idealistisch georiënteerd en waarin gebruik wordt gemaakt van een intentioneel beschrijvende methode, en een natuurwetenschappelijke psychologie, realistisch georiënteerd en waarin gebruik wordt gemaakt van een causaal verklarende methode. Hij heeft de onderlinge samenhang van beide willen bewaren, zoals later de fenomenologie deze in theorie bracht. Het is niet zo dat één 'rationele methode' tot een eenheid in systeem komt, maar de eenheid moet gezocht worden in de

⁴² Zie Dehue, T (1990, p.107,108)

⁴³ Zie Linschoten, J. (1959, p. 24,25)

⁴⁴ Zie Linschoten, J. (1959, p. 228 t/m 232)

‘voorrationaliteit’, de leefwereld zoals het later wordt genoemd. James greep nog op een ander belangrijk punt vooruit op de fenomenologie van met name Merleau-Ponty en dat is zijn waardering voor het lichaam als drager van deze eenheid en van waaruit de stroom van beleving ontspringt.⁴⁵ Daarom is, aldus Linschoten, de titel van zijn boek gerechtvaardigd, James was op weg naar een fenomenologische psychologie.⁴⁶

Afzetten tegen de fenomenologie

Bewegend in eigen kring ontdekt men vaak de hiaten, zo groeide bij mij een twijfel aan de experimentele psychologie. Zo ook 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 voeden tot volwaardig mens-zijn. Men diende op te voeden tot het kiezen van het goede. De student diende daarom tot fenomenoloog gevormd te worden, waarin hij ontwikkelt 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.⁴⁷

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 menszijnde 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’⁴⁸, 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 vooroordelen worden die de blik van de wetenschapper vertroebelen. De ‘sensus communis’ hindert de wetenschap door de psycholoog met vooroordelen,

⁴⁵ Het lichaam is de plaats waar de stroom van beleving ontspringt. Deze stroom van beleving heeft door retentie en protentie de mogelijkheid van reflectie. In de reflectie is de verhouding tussen lichaam en beleving op twee wijzen te benaderen: men kan een beschrijving geven van beleving en lichaam in samenhang der intentionaliteit of men kan een beschrijving geven van beleving en lichaam in de tijdruimtelijke samenhang der beleefde werkelijkheid. Het eerste leidt tot een descriptieve, geesteswetenschappelijke psychologie en het tweede tot een verklarende, natuurwetenschappelijke psychologie. Verabsolueert lijdt het er toe dat beide gezichtspunten elkaar niet meer verstaan en elkaar zelfs uitsluiten. James heeft hun onderlinge samenhang willen bewaren (bijna letterlijk citaat, Linschoten, J. 1959, p. 232).

⁴⁶ Zie Linschoten, J. (1959, p. 228 t/m 232)

⁴⁷ Zie Deheu, T. (1990, Hfst 3, ‘Als al wat levens ons ontmoet.’)

⁴⁸ 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.

idolen⁴⁹ op te zadelen. Dit zijn dus oordelen die niet op rede berusten, maar op traditie of navolging.⁵⁰ 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.^{51,52}

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 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.⁵³ 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.⁵⁴

Samenvattend stelt Linschoten dat de psychologie niet verschilt van andere wetenschappen en dient te zoeken naar wetmatigheden in het menselijk gedrag. Echter verkeerd de psychologie in een lastige positie waarin de middelen van onderzoek, de menselijke vermogens ook tot het object van haar

⁴⁹ 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.

⁵⁰ Zie Linschoten, J. (1964, p. 225)

⁵¹ Zie Linschoten, J. (1964, p. 15/16)

⁵² Zie Derksen, M. (1997, p. 118/119)

⁵³ Linschoten, J. (1964, p. 36)

⁵⁴ Zie Linschoten, J. (1964, p. 29 t/m 33)

onderzoek behoort. Ze dient dus extra kritisch te zijn en dogmatisch met betrekking tot haar methoden.⁵⁵ 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. Aan lef ontbrak het niet, daar hij ook al eerder een wending doormaakte, en bovendien zou een verwijt van draaikonterij hem niet beschamen gezien zijn waardering voor het pluralisme en pragmatisme van James. 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 hij aangeeft in het voorwoord van de *Idolen* - "op die wijze te demonstreren dat het boek in zijn ongelijk gelijk heeft."⁵⁶

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.⁵⁷

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 (in de betekenis van hoofdstuk twee) 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 tijd waarin, en de plaats waar, hij zich bevindt, 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 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, en daarom heb ik in hoofdstuk drie ook een variabel karakter willen geven aan de idolen. 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

⁵⁵ Zie Linschoten, J. (1964, p. 52,53)

⁵⁶ Linschoten, J. (1964, p. 11)

⁵⁷ Zie Derksen, M. (1997, p.131)

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 (in zijn betekenis van het woord) is dat hij idolen (in de betekenis van hoofdstuk drie) verabsoluteert, objectiviteit tot vooroordelen. Het is een vooroordeel om idolen te beschouwen als strikt alleen vooroordelen. En zodoende demonstren wij dat het boek van Linschoten in zijn ongelijk gelijk heeft. De idolen belemmeren de vooruitgang in de psychologie, zo 'nu' het idool van Linschoten. Maar waarom is dit idool van Linschoten, dit vooroordeel een belemmering voor de psychologie?

De veramerikanisering van de psychologie

Linschoten stelde dat de idolen verdreven moesten worden aan de hand van formalisering, functionalisering en kwantificeringen. 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, zoals Breeuwsma en de Groot reeds stelden, deze vond al plaats voor de jaren 70.⁵⁸ 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.⁵⁹

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 hypothesen 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 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, ook zonder dat er sprake is van fraude.

De veramerikanisering heeft nog meer gevolgen. Zoals we in de inleiding al zagen wordt in de methodologie, zoals bij elke formalisering, de intersubjectiviteit verabsoluteert naar een objectiviteit, het 'vele' wordt als 'alle' bestempeld. De construeerde objectiviteiten vormen weer een pool voor nieuw te vormen wetmatigheden. We belanden zodoende in een beweging van intersubjectiviteit over

⁵⁸ 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 fysicaïstische 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.

⁵⁹ Zie Eshuis, J. (2006)

intersubjectiviteit over intersubjectiviteit, etc., Waarbij we de schijn van toenemende objectiviteit ervaren. Het is de 'mouvement de transcendence', de beweging naar het transcendente. In de psychologie echter verliezen we daarmee het menselijke uit het oog. Problemen beslechten we in het voordeel van de zogenaamde objectiviteit in plaats van de menselijkheid. We zijn zodoende ons in toenemende mate gaan berusten op extreem intersubjectieve constructen, zoals neurologische en fysicalistische.⁶⁰

Daarin schuilt ook het gevaar van de illusie van de twee werelden, die niet is opgelost door het meer gebruik maken van formaliserings, functionaliserings en kwantificerings. Wanneer een wetenschapper zich in toenemende mate richt op de extreem intersubjectieve constructen, die als objectief beschouwd worden, dan loopt hij grote kans (expliciet of impliciet) deze constructen als onderdeel van de werkelijkheid te zien. En beschouwd de wetenschappelijke reductie niet meer als een reductie op de leefwereld. Maar hij verward 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 intersubjectieve 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

Linschoten: tot slot.

In bovenstaande heb ik met name de omwenteling in het denken van Linschoten willen laten zien. Het is namelijk ook maar zeer de vraag of James wel *op weg was naar een fenomenologische psychologie* en niet eerder de weg vrij maakte voor een zelfstandige wetenschappelijke psychologie. Zijn methodologisch pluralisme en zijn gerichtheid op de fenomenen zou men ook kunnen verklaren uit het feit dat de psychologie zich nog nauwelijks had afgezet van de filosofie. De voorwetenschappelijke fase in Kuhn's paradigmtheorie kenmerkt zich immers ook door twijfel en onsystematiek. Op merklijk is het wel te noemen dat vijftig jaar na het ontstaan van de Nederlandse psychologie er een beweging ontstond die negatief stond tegen de mogelijkheid van de positivistische benadering van de psychologie. Iets wat naar mijn idee niet terzijde kan worden geschoven als een misstapje. 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. Nu zijn we echter in een tijd beland waarin alleen een stevig relativistisch verhaal voor enige remming van de amerikanisering van de Nederlandse psychologie kan zorgen. Alleen radicaliteit zoals van de 'Utrechtse school' zet zoden aan de dijk, in een herwaardering

⁶⁰ Een neurologische wet is extreem intersubjectief, omdat deze gebaseerd is op concepten die ver van ons afliggen, en daardoor voor ons een grotere gelijkenis laten zien, en er minder gauw uitzonderingen op de regel zijn. Denk daarbij aan uw eigen gezichtsveld, dat alles wat zich dicht bij u bevindt kent voor u een grote diversiteit, maar als u in de verte kijkt kan u maar enkele onderscheidingen maken. Wanneer we ons gaan concentreren op die verte omdat wij veronderstellen dat deze grote invloed op ons heeft, dan kunnen wij een diversiteit in de verte ontvouwen door het ontwikkelen van instrumenten, waarmee we deze verte naar ons toe halen. Bijvoorbeeld een verrekijker, telescoop of microscoop. Het geen de instrumenten blootlegt vertoont gelijkenissen met dat wat we met het blote oog ook kunnen waarnemen. De constructie van die instrumenten is gebaseerd op intersubjectiviteit. Het is niet zo dat we een objectieve wereld in de verte zien, maar we zien in de verte altijd iets van onszelf. Dit is gebaseerd op een radicalisering van het lichaamssubject bij Merleau-Ponty, daar waar hij sprak over kleine subjectiviteiten in het lichaam, bevinden zich deze ook in de buitenwereld als (ding)subjecten. Het ding in de buitenwereld is niet een volstrekt tegendeel van het lichaam-subject, doch veeleer een correlaat ervan, aldus Merleau-Ponty (Zie Kwant, 1986. blz. 56). Hoe verder deze (ding)subjecten van onze leefwereld afstaan, hoe makkelijker wij deze beschouwen als objecten, als afhankelijk van ons bestaande dingen.

voor het fenomenale. Of is het mogelijk tot een synthese te komen tussen de wetenschap en de fenomenologie?

Ik heb hier slecht een inleiding willen geven op de hypothese dat de psychologie in zijn aard dichter tot de filosofie hoort te staan, dan de andere wetenschappen. 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, want het versoepelt zijn grenzen, maar ten behoeve van haar onderwerp, de mens zelf. Niet om de mens weer in een absolute uitzonderingspositie te zetten, maar omdat wij nou eenmaal mens zijn, en het hart van ons belang nou eenmaal bij onszelf ligt.

Conclusie

Hoewel het postmodernisme veelal als een paradigma of een epistémé wordt gezien, beschouw ik het eerder als afsluiting van een paradigma, het toont de anomalieën van het weten, maar komt zelf niet met toepasbare kennis. En wellicht krijgen we, nadat het postmodernisme is uitgeraasd en ons terug heeft geworpen op de leefwereld, een nieuwe positivistische stroming. Deze circulaire, of op en neer beweging, heb ik in elk hoofdstuk afzonderlijk willen laten zien.

In deze uiteenzetting kwam een paradox naar voren. De echte werkelijkheid is die van de leefwereld, in de reflexie toont zich geen waarheid. Maar de wetenschappelijke arbeid zelf is ook onderdeel van deze leefwereld. En dit kennisstreven kan niet zonder een 'beweging naar het transcendente', er dient wel geobjectiveerd en verabsoluteerd te worden. Hierdoor vervalt men weer gemakkelijk in de illusie van de twee werelden, men veronderstelt dat het wetenschappelijk gepostuleerde tot de werkelijkheid behoort. Wanneer men daarin te ver doorslaat, zal er een postmodernist, een relativist, een twijfelaar moeten opstaan om de leefwereld weer te zuiveren.

Merleau-Ponty verwoorde deze paradox met de volgende woorden: "iedere filosofie is spreken en toch bestaat zij in het terugvinden van de stilte".⁶¹ Linschoten en Merleau-Ponty stelden een taakverdeling voor: het spreken is met name de rol van de wetenschap, en het terugvinden van de stilte die van de filosofie. Maar in hoeverre wordt deze taak van de filosofie erkent. In de inleiding zagen we dat het publiek bij lezing uitbundig begint te lachen en hard te klappen wanneer de filosofie belachelijk wordt gemaakt. "De filosofie heeft in 2000 jaar minder bereikt dat de psychologie in 100 jaar, zij heeft ons geen enkele kennis verschaft, geen enkele waarheid." Ironisch genoeg is zij de enige die de werkelijkheid telkens weer hervindt. De taak van de relativist wordt niet erg gewaardeerd. Alleen wanneer het aantal anomalieën erg toeneemt, ontstaat er toch een wijdverbreide acceptatie van de relativering van de geobjectiveerde idolen (personen, methoden en veronderstellingen) waarop men zich in het paradigma is gaan berusten.

Onderdeel van de probleemstelling was de vraag of het mogelijk is om tot een synthese te komen, tussen het modernisme en het postmodernisme, tussen het weten en de twijfel. Kunnen wij leren leven in het schemerduister of zullen wij altijd blijven streven naar helderheid, een helder licht, tot het ons weer verblindt. Ik heb geopperd dat we ons tot de intersubjectiviteit moeten beperken. Zodat het variabele karakter van de idolen (veronderstellingen, methoden en personen) niet uit het oog verloren wordt. Maar is het volledig tot de intersubjectiviteit beperken wel mogelijk?

We zouden ons in ieder geval wel beter kunnen waken voor de illusie van de twee werelden. Door te beseffen dat hoewel we een objectiviteit stellen, we met intersubjectiviteit te maken hebben. We zouden beter in ogenschouw moeten houden dat de wetenschappelijke theorie een reductie is op de werkelijkheid, en dat zelfs elke reflexie dat is. Maar hoe is het mogelijk om in de reflexieve daden niet iets van een werkelijkheid te zien: "vrienden die dood gaan zien we niet meer terug", "we kunnen niet door een muur heen lopen", "de tijd verstrijkt constant". Waarheden als koeien zou men zeggen. Het is haast onmogelijk aan te tonen dat deze zogenaamde waarheden niet voor altijd gelden. Dat het objectiveringen zijn van het intersubjectieve, of die leugen voorbij, formele waarheden. Een synthese zal zich nog wel lang op zich laten wachten. Bovendien speelt er nog een belangrijk probleem: we zijn altijd veel bezig met het overtuigen van anderen en objectiveringen en formele waarheden zijn daartoe onze beste argumenten. Om onze gewenste veranderingen door gevoerd te krijgen, kunnen wij ons het beste beroepen op objectiviteiten. Sartre objectiveerde het bewustzijn en de buitenwereld, om zodoende – zo stelt hij in de laatste zin van *Het ik is een ding* – een filosofische grondslag te leggen voor een volstrekte positieve moraal en politiek. Deze moraal tracht Sartre in latere geschriften tot uiting te

⁶¹ Zie Struyker-Boudier, C. (1970, p. 46)

brengen, met name in het *Het zijn en het niet* vinden we een uitgebreidere grondslag voor deze moraal. Linschoten objectiveerde het begrip idolen, dat heeft als goed argument gewerkt bij het propageren van de experimentele psychologie. We gebruiken dus de objectiviteiten om de ander te overtuigen, om zodoende de door ons gewenste veranderingen te kunnen doorvoeren. Een sterk menselijke drang speelt wellicht een belangrijke rol bij het vervallen tot objectiviteiten. Een sterk menselijke drang brengt ons ertoe vurig te zijn in onze overtuigingen, we willen altijd gelijk hebben, en daartoe richten wij ons tot de objectiviteiten als argument. Maar: Waarom willen we toch altijd gelijk hebben? Een vraag waarop ik mij later nog eens zal richten.

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.
- Boukema, H. (2004). *Achtergronden van de moderne wijsbegeerte*. Opgeroepen op juni 2007, van www.harmboukema.nl
- Boukema, H. (sd). *Ontstaan en vergaan van Sartre filosofie in historisch-kritisch perspectief*. Opgeroepen op Juni 2007, van www.harmboukema.nl
- Breeur, R. (2002). *Vrijheid en bewustzijn. Essays over Descartes, Bergson en Sartre*. Leuven: Peeters.
- 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>
- De Vries, G. (1995). *De ontwikkeling van wetenschap. Een inleiding in de wetenschapsfilosofie. Derde Druk*. Groningen: Wolters-Noordhoff.
- 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 Genneep.
- Derksen, M. (1997). *Wij psychologen. Retorica en demarcatie in de geschiedenis van de Nederlandse psychologie*. Groningen: ADNP.
- 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). Intertwining - The Ciasm. In *The Visible and the Invisible* (pp. 130 -155).
- Merleau-Ponty, M. (1966). *Lof der wijsbegeerte*. Hilversum Antwerpen: Paul Brand.
- Sartre, J.-P. (1936). *Het ik is een ding. Schets ener fenomenologische beschrijving. Vertaling, 1978*. Meppel: Boom.
- Stewart, J. (. (1998). *The debate between Sartre and Merleau-Ponty*. Evanston: Northwestern University Press.
- Struyker Boudier, C. (1970). *Fenomenologie en psychoanalyse*. Nijmegen: Drukerij Schippers.
- Struyker Boudier, C. (1967). *Jean-Paul Sartre. Een inleiding tot zijn denken*. Tiel Den Haag: Lannoo.
- 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. (1978). *Stemmen van vroeger. Ontstaan en ontwikkeling van het zelfbewustzijn*. Baarn: Ambo.
- Vroon, P. (1976). *Weg met de psychologie*. Baarn: Ambo.
- Welten, R. (sd). *Inleiding bij de tekstlezing 'Intertwining - The Ciasm'*.