



Universiteit
Leiden

The Netherlands

Modellen van ‘integratie’ in de psychologie en psychiatrie (III): de filosofie van wetenschap en praktijk.

Glas, G.

Citation

Glas, G. (2009). Modellen van ‘integratie’ in de psychologie en psychiatrie (III): de filosofie van wetenschap en praktijk. *Psyche En Geloof*, 20, 178-193. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/14692>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/14692>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Modellen van ‘integratie’ in de psychologie en psychiatrie (III) – de filosofie van wetenschap en praktijk

GERRIT GLAS

SAMENVATTING

Dit artikel is het laatste van een drieluik over de relatie geloof, wetenschap en professionaliteit. In het eerste artikel werd het belang van het onderscheid tussen verschillende typen kennis benadrukt. In het tweede artikel verbreedde de discussie zich. Centraal stond de analyse van de intrinsieke normativiteit van professionele praktijken. Integratie werd nu in verband gebracht met ‘herstel’ en wel langs de dimensies structuur en richting. De ik-zelf relatie speelde daarbij de rol van scharnier, zowel bij de patiënt als bij de psychiater/psychotherapeut. In dit laatste artikel wordt de praktijkgedachte toegepast op de wetenschap en de filosofie. Dat doen we via een bespreking van het werk van Nancy Murphy en Ian Barbour. Vervolgens wordt aan de hand van inzichten van Herman Dooyeweerd gewezen op het primaat van het alledaagse kennen. In het laatste deel van het artikel worden constructivistische bezwaren tegen deze visie en tegen het normatieve praktijkmodel onderzocht en van de hand gewezen.

Sleutelwoorden: wetenschap, religie, christelijke filosofie, alledaags kennen, constructivisme

INTRODUCTIE

Dit artikel is het laatste van een drieluik over de relatie geloof, wetenschap en professionaliteit. In het eerste artikel liet ik zien dat het belangrijkste euvel van de Amerikaanse integratieliteratuur wetenschapsfilosofisch van aard is. Te weinig wordt rekening gehouden met het verschil tussen alledaagse ervaring, professionele kennis, vakwetenschappelijke kennis en wijsgerig inzicht. Wanneer wel met dit verschil rekening wordt gehouden krijgt ‘integratie’ in elk van de vier domeinen een

ander karakter. Het tweede artikel ging een stap verder doordat het zich richtte op praktijken. In de psychiatrie en psychotherapie is kennisontwikkeling geen doel in zich, maar ingebed in praktijken die primair een handelingsdoel hebben. De focus op praktijken heeft gevolgen voor het integratievraagstuk. Dit vraagstuk krijgt nu de vorm van een vraag naar de normatieve structuur van praktijken. Ik gaf een analyse van de structuur van de geneeskundige praktijk. Aan de hand van het normatieve praktijk model liet ik zien hoe het thema ‘integra-

tie' verder kan worden uitgewerkt langs de dimensies structuur (niveau) en richting (ontsluiting; toesluiting). De ik-zelf relatie bleek een belangrijke rol te spelen in het doordenken van de relatie tussen deze twee dimensies.

In dit derde en laatste artikel verschuift de aandacht weer naar de wetenschap. Er komt echter een gezichtspunt bij, te weten dat van de wetenschap als praktijk. Ik bespreek het werk van twee filosofen die een poging tot 'integratie' van wetenschap en religie hebben gedaan: Nancey Murphy en Ian Barbour. Naast waardering heb ik ook een aantal kritische punten. Murphy's benadering verwacht te veel van de wetenschap, met name dat deze in staat is een samenhangend wereldbeeld te schetsen. Ik zal stellen dat samenhang en eenheid wel in de alledaagse ervaring worden ervaren, maar theoretisch niet te reconstrueren zijn. Barbours sterk reflexieve aanpak stuit eveneens op een fundamentele vraag, te weten die naar de verhouding van reflectie en ervaring/praktijk. Dit deel van het betoog sluit af met een uiteenzetting van enkele denkbeelden uit de reformatorisch wijsgerige traditie. Van cruciaal belang voor de integratie discussie is het primaat van de alledaagse ervaring. Wetenschap ontsluit zich in allerlei richtingen. Ik geef een korte schets van deze richtingen en de context (of praktijk) waar deze om vragen. In het laatste deel van het betoog richt de aandacht zich op het constructivisme. Dat doe ik omdat met name vanuit het constructivistische kamp het primaat van de alledaagse ervaring wordt ondergraven (deze is net zo geconstrueerd als de wetenschap) en omdat, meer in het bijzonder, het constructivisme argwaan koestert tegen het soort analyses dat aan het normatieve praktijkmodel ten grondslag ligt. Ik laat zien dat het constructivisme schatplichtig is aan de filosofie die zij bestrijdt.

NANCEY MURPHY

Deze momenteel spraakmakende filosofe is sterk geïnteresseerd in de verbinding tussen theologie, filosofie en natuurwetenschap. Sinds de publicatie van *Theology in an age of scientific reasoning* (Murphy, 1990) heeft zij zich in tal van publicaties beziggehouden met onder meer de menswetenschappen en de neurowetenschap (Murphy, 2006; Murphy & Brown, 2007). Daarbij heeft

zij zich voorstander getoond van de filosofische positie die bekend staat als niet-eliminatief fysicisme (Murphy, 1998). In gewone mensentaal houdt deze positie in dat alles wat bestaat van fysieke aard is, dat wil zeggen gezien moet worden als een interactie van atomen en moleculen. Een fysicist is met andere woorden een materialist. Al het bestaande is materie. Toch houdt dit materialisme – voor Murphy en andere niet-eliminatief fysicisten – geen ontkenning in van het bestaan van mentale processen. Deze processen zijn nog steeds volop fysisch, maar dan beschreven op een ander, hoger niveau van complexiteit. Wat wij als mentaal ervaren, wijkt af van wat wij als materieel ervaren. De eigenheid van deze ervaringswijze wordt door Murphy erkend en dus niet geëlimineerd – vandaar de term niet-eliminatief fysicisme. Alleen moeten we ons door de 'andersheid' van de ervaring van het mentale niet van de wijs laten brengen. Die andersheid is er alleen in het kennen, niet in het 'zijn'. Er is niet een aparte 'mind-stuff' die los staat van materiële processen. Mentale processen 'zijn' in feite gewoon fysieke processen, maar dan op zodanige manier gearrangeerd dat ze nieuwe eigenschappen verwerven, namelijk mentale eigenschappen.

Het bovenstaande betekent dat er ook niet zoiets als een ziel bestaat, los van het lichaam. Het is ook niet deze ziel die het lichaam verlaat na de dood. Dat zijn oude voorstellingen, die gebonden zijn aan een voorwetenschappelijk wereldbeeld. Voor de hedendaagse theoloog betekent dit dat hij of zij de bijbelse notie 'ziel' los moet zien te pellen uit het dualistische ontologische kader dat het bestaan van de ziel filosofisch probeert te borgen. De moderne gelovige heeft deze oude dualistische ontologie niet meer nodig om het te hebben over wat door eeuwen heen cruciaal bleek voor het bestaan van de ziel: persoon zijn, een voortbestaan na de dood, een relatie met de Allerhoogste.

Gaat deze opvatting niet te ver voor een filosofe die het anabaptisme als haar theologische bakermat beschouwt? Zijn we met de ziel niet ook het 'ik' kwijt en daarmee de gedachte dat we met onze geest invloed kunnen uitoefenen op ons doen en laten? Hoe ziet de verzoening tussen theologie en natuurwetenschap er uit in verband met de ziel en de menselijke geest?

Hoe fundamenteel de kwestie is, wordt duidelijk als we ons realiseren dat binnen het kader van het niet-eliminatief fysicalisme het eigenlijk niet mogelijk is dat mentale processen invloed uitoefenen op fysische processen. Dat dit niet kan vloeit voort uit het feit dat het mentale niet 'echt' bestaat, maar alleen een manier van ervaren en van kennen is van iets dat 'in feite' (ontologisch) van materiële aard is. Men kan dus niet zeggen dat men een besluit nam (mentaal) en vervolgens een handeling (fysisch) verrichte. Omdat 'het mentale' niet bestaat, niet als iets apart of zelfstandigs, is mentale causatie (= veroorzaking) een illusie. Dat is uiteraard een zeer onaantrekkelijke gedachte voor een filosoof met wortels in de christelijke traditie. Ook volgens Murphy hebben mensen een vrije wil, ze kunnen hun leven immers een andere wending geven. Het is om deze reden dat Murphy altijd heeft verdedigd dat haar niet-eliminatief fysicalisme ruimte laat voor (een vorm van) mentale causatie. De argumentatie voor die stelling is pas in haar meer recente werk te vinden. De redenering is tamelijk ingewikkeld en doet een beroep op evolutionair denken. De invloed van de geest op het lichaam is een indirecte, via de buitenwereld. Hoe zij dit precies ziet, laat ik hier rusten. Zoveel is tot nu toe duidelijk dat filosoferen voor Murphy inhoudt dat theologie wordt verzoend met natuurwetenschap. Enerzijds wordt daarbij de wetenschap volstrekt serieus genomen. De resultaten van de wetenschap worden door haar opgevat als beschrijving en verklaring van hoe de wereld werkelijk in elkaar zit. Anderzijds is er geloofsinzicht. Wil dit geloofsinzicht zich kunnen meten met wetenschappelijk inzicht dan moet het vertaald worden in theologie. Ook de theologie is een wetenschap. Ze verschilt qua structuur en werkwijze niet van de andere wetenschappen. Het is dus op het terrein van de wetenschap dat geloof en wetenschap elkaar tegenkomen.

In de beschrijving van de structuur en werkwijze van de wetenschap baseert Murphy zich op het werk van Imre Lakatos. Deze van oorsprong Hongaarse wetenschapstheoreticus en filosoof ontwierp een theorie die recht wil doen aan zowel het competitieve als het realistische karakter van de wetenschap. Competitie duidt in dit verband op de strijd om het gelijk tussen stromingen in

een bepaalde tak van wetenschap. Realisme slaat op de gedachte dat kennis een ware afspiegeling vormt van de werkelijkheid. Volgens Lakatos moet een bepaalde vakwetenschap gezien worden als een verzameling researchprogramma's die met elkaar de strijd aangaan. Een research programma bestaat uit een harde kern van basisassumpties en theorieën met daar omheen een schil van hulphypothesen en modellen. Het researchprogramma probeert de harde kern zoveel mogelijk te handhaven en past daartoe onder druk van zich opstapelende evidentie modellen aan en roept nieuwe hypothesen te hulp die het onderliggende idee (basisassumpties; theorieën) moeten beschermen tegen aanvallen. Ook de theologie voldoet aan deze karakteristiek van wetenschap. Ze kent conflicterende researchprogramma's die zo lang mogelijk hun kern beschermen, tot dit niet langer mogelijk is en alternatieve programma's de overhand krijgen. De manier waarop Murphy theologisch afrekenet met de ziel als zelfstandige 'substantie' is een voorbeeld van hoe een oud onderzoeksprogramma wordt afgewisseld door een nieuw programma. Net als Lakatos gaat Murphy daarbij uit van een realistische ontologie. Hoe de werkelijkheid echt in elkaar zit, wordt toch vooral duidelijk door voortschrijdend inzicht in de wetenschappen.

Hoe pakt Murphy de zaken aan als het gaat om de psychologie? We verkeren in de gelukkige omstandigheid dat zij zich over deze vraag heeft uitgelaten in een aantal hoofdstukken in de bundel *Why psychology needs theology* (Dueck & Lee, 2005; Murphy, 2005). Het is een koene en robuuste voorzet, maar tegelijk een die nogal wat vragen oproept.

Allereerst meent zij dat christenen in de psychologie een eigen researchprogramma moeten opzetten. De psychologie is een menswetenschap. Het mens-zijn wordt bepaald door het streven naar doelen en idealen. Maar in de huidige academische psychologie is er niets van dat streven naar doelen en idealen terug te vinden. Deze doelen en idealen noemt zij 'telos', met een verwijzing naar Aristoteles. Telos betekent doel.

Vervolgens doet Murphy twee stappen. De eerste bestaat uit een redenering die zij ontleent aan het werk van de in het vorige artikel al genoemde filosoof Alasdair MacIntyre. Volgens MacIntyre

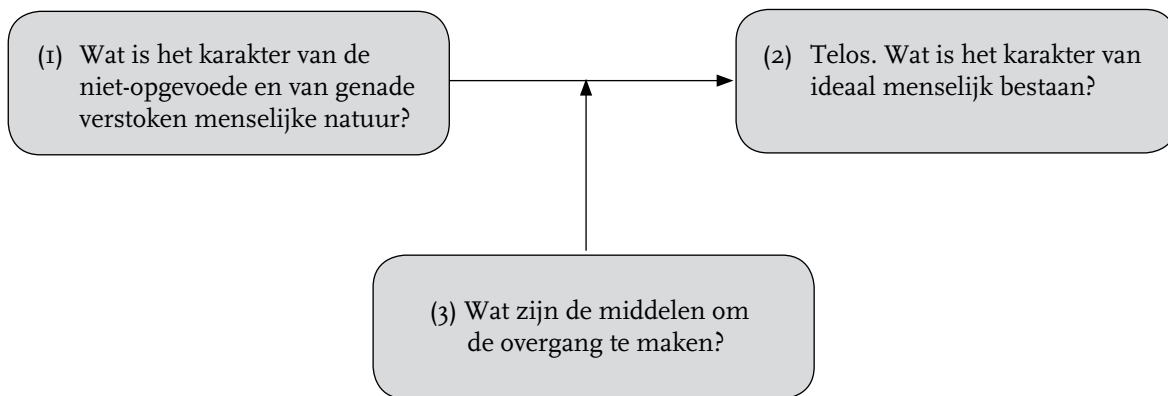
streeft de mens naar een bepaald telos, maar de mens is in de moderne tijd de vanzelfsprekende verbinding met zijn telos kwijtgeraakt. Hij moet daarover eerst geïnstrueerd worden en vervolgens in feite heropgevoed. Iets dergelijks is ook in de psychologie nodig volgens Murphy. Ook deze is de verbinding met haar telos kwijtgeraakt. En ook deze moet eerst geïnstrueerd worden over het echte doel van het menselijk leven en over de manieren waarop dit doel kan worden bereikt.

De tweede stap bestaat erin dat zij het telos van het leven als Christen gaat definiëren. Dit telos bestaat kort gezegd uit zelfverloochening. Christenen leven een leven van zelfverloochening. Zij sluit zich hier aan bij de in de Verenigde Staten bekende theoloog John Yoder, die (als anabaptist) meende dat de gelovige een steentje kan bijdragen aan het heil, te weten een betere wereld. Het is de christelijke gemeente die de individuele gelovige helpt in de verwezenlijking van dit heil. Zij noemt Yoders perspectief een 'radicaal Reformatie' perspectief.

Samenvattend komt het er zo uit te zien:

gelijkgezinden, in casu de christelijke gemeente. Met behulp van een aantal aanvullende theologische opvattingen verzacht zij de al te scherpe kanten van de idee van zelfverloochening. Het gaat niet om afzien van alle aardse goed en van alle natuurlijke verlangens, maar om een perspectief waarin deze verlangens een relatief gewicht krijgen in het licht van de nood van anderen.

Vervolgens komt de 'schil' in beeld. Murphy spreekt hier van een positieve heuristiek. De term heuristiek is afgeleid van het Griekse woord voor 'zoeken' (denk aan de uitroep 'eureka'). Heuristiek betekent zoektocht. Deze zoektocht is gericht op het bevestigen en verfijnen van het oorspronkelijke 'harde' inzicht. Daarvoor is nodig dat theoretische termen worden gedefinieerd, dat kleinschaliger theorieën en hypothesen worden geformuleerd en dat er een overzicht komt van de bestaande research. De telos wordt geoperationaliseerd in zes deelgebieden.¹ De bestaande literatuur over altruïsme en over vergeving wordt omgespit. Vervolgens bespreekt Murphy kort een aantal hypothesen die zich lenen voor empirisch onderzoek. Een



Figuur 1

De harde kern van het researchprogramma bestaat uit de definities van natuur (1), telos (2) en van de middelen (3) (zie Figuur 1). In (1) incorporeert Murphy haar fysicalistische theorie van het menszijn. In (2) staat het ideaal van zelfverloochening centraal. En ten aanzien van (3) denkt Murphy aan de instructie en steun van een gemeenschap van

voorbeeld van zo'n hypothese is de stelling dat een ethiek van geweldloosheid op den duur effectiever is dan een ethiek van afschrikking die gebruik van geweld toelaat. Omdat het hier over de psychologie gaat, richt Murphy zich vooral op situaties waarin geweld wordt toegepast op individuen. Zij geeft bijvoorbeeld concrete aanwijzingen hoe slachtof-

fers van misbruik en geweld hun geweldloosheid vorm kunnen geven, zonder een willoos slachtoffer te worden.

Er is veel over het werk van Murphy te zeggen. Zeker is dat ze de koe bij de hoorns durft te pakken en dat ze haar nek uitsteekt in een seculiere context. Het samengaan van een ethiek van zelfopoffering en een fysicalistisch mensbeeld is op zich al opmerkelijk. Maar nog opmerkelijker is het dat zij de psychologie in feite in dienst wil stellen van een morele stellingname, namelijk die van de effectiviteit en uiteindelijk superioriteit van de ethiek van de zelfopoffering. Zelf meen ik dat dit een stap te ver is. De psychologie zal misschien argumenten kunnen aandragen voor de claim dat de ethiek van de zelfopoffering succesvoller is dan welke andere ethiek. Maar die claim zal de psychologie nooit kunnen bewijzen, simpelweg omdat psychologische verbanden van een andere orde zijn dan morele verbanden. Psychologische argumenten hebben in een ethische context per definitie een beperkte betekenis. Bovendien moeten we hier goed onderscheiden: zelfs in het onwaarschijnlijke geval dat bewezen zou kunnen worden dat een ethiek van geweldloosheid psychologisch superieur is, dan nog biedt dat geen argument voor de claim dat die betreffende ethiek geldig is. De gelding van normen kan per definitie niet worden afgeleid uit empirische feiten. Dat te denken zou een ‘naturalistische drogreden’ zijn, de gedachte dat ‘ought’ (wat er dient te gebeuren) afgeleid zou kunnen worden uit ‘is’ (wat er feitelijk gebeurt). Los van dit alles denk ik dat Murphy’s voorstel wel erg ver af staat van de onderzoeksagenda van de huidige academische psychologie. Het is niet helemaal duidelijk hoe zij zich daartoe verhoudt. Enerzijds is zij vrij massief in haar kritiek op de psychologie als wetenschap. Deze mist een helder idee over het doel van het menselijke bestaan. Dat roept de vraag op of er in haar visie nog ruimte is om binnen de kaders van deze psychologie als gelovige wetenschapper mee te doen. Anderzijds is zij sterk op de wetenschap gericht. De oplossing van de spanningen tussen geloof en wetenschap moet in de competitie tussen research programma’s gezocht worden. Dat brengt een empirische oriëntatie met zich mee, die juist wel weer voor

actieve deelname van christenen in de wetenschap pleit.

Ik heb Murphy’s werk naar voren gehaald omdat het een goed voorbeeld biedt van een manier van denken die alle kaarten zet op de wetenschap. Voorwetenschappelijke gezichtspunten zijn pas relevant als ze zijn opgenomen in de harde kern van een onderzoeksprogramma. Theologie heeft pas iets te zeggen in de wetenschappelijke discussie als deze zich net zo gedraagt als andere (empirische) wetenschappen. En de filosofie is eigenlijk een wetenschap van de interdisciplinariteit, ze biedt niet op eigen kracht een overkoepelend kader.

Mijn voornaamste bezwaar tegen Murphy’s benadering is dat zij teveel van de wetenschap verwacht. Is de wetenschap wel in staat een overkoepelend idee van de werkelijkheid aan te reiken? Ik meen van niet. Murphy verdisconteert onvoldoende dat toepassing van wetenschappelijke methoden altijd selectie inhoudt en dus verlies van eenheid en samenhang. Wetenschap kan wel suggesties doen ten aanzien van de wereldbeschouwing, maar ze kan die wereldbeschouwing niet leveren.² Eenheid en samenhang zijn grensbegrippen voor elke wetenschap. In het verlengde hiervan ligt Murphy’s neiging mee te gaan in de vrij gangbare opvatting dat ons wereldbeeld vooral door de wetenschap bepaald moet zijn. Christenen moeten de uitdaging van een wetenschappelijk wereldbeeld aandurven. De christelijke theologie heeft volgens haar voldoende potentie om, in verbond met de natuurwetenschappen, een – ten opzichte van het seculiere wereldbeeld – alternatief en concurrerend wereldbeeld te leveren. Ik waardeer het strijdbare in deze benadering. Maar ik deel Murphy’s opvatting niet dat de wetenschap in staat is een overkoepelend kader te vestigen. Dat doet geen recht aan het abstracte karakter van wetenschappelijke kennis. Wetenschap en wereldbeeld liggen bovendien minder in elkaars verlengde dan Murphy suggereert. Methoden kunnen los van basisassumpties worden toegepast. Concrete bevindingen zijn vaak ook bruikbaar in een ander interpretatiekader. Er is kortom geen dwingend verband tussen bevindingen in een bepaalde tak van wetenschap en de conclusies daaruit ten aanzien van een bepaald wereldbeeld.

IAN BARBOUR

Ian Barbour is een fysicus en filosoof van Noord-Amerikaanse origine die zich intensief met de vragen rond de relatie wetenschap en geloof heeft beziggehouden. In zijn werk wordt slechts in beperkte mate verwezen naar de menswetenschappen, maar dat is niet erg, omdat het ons hier vooral gaat om zijn benadering, de manier waarop hij het probleem van de verhouding geloof – wetenschap aanpakt. Misschien dat we uit die benadering iets kunnen leren over hoe we met deze vragen in de context van psychologie en psychopathologie hebben om te gaan. Het onderstaande is een poging zijn benadering te schetsen. We gaan niet al te diep in op de uiteindelijke keuzes die hij maakt.

Barbours *Religion and Science. Historical and contemporary issues* behoort ongetwijfeld tot de meest gezaghebbende en evenwichtige teksten over de geloof – wetenschap relatie die er op dit moment bestaan (Barbour, 1997). Barbour begint met het schetsen van een aantal modellen om de relatie religie – wetenschap te duiden: conflict, onafhankelijkheid, dialoog en integratie. Het interessante is dat hij niet toewerkt naar een van die modellen, maar dat hij afhankelijk van het type problematiek meent dat een van de modellen de voorkeur verdient. Wel valt daarbij het conflictmodel al gauw af. Conflict ziet hij enerzijds bij harde materialisten en anderzijds bij een bepaald soort onfeilbaarheidsgeloof, dat meent dat de bijbel ons feitelijke informatie verschaft over bijvoorbeeld het ontstaan van de aarde of over de vraag of de aarde om de zon draait of andersom. Hier valt het gesprek tussen geloof en wetenschap gewoon stil.

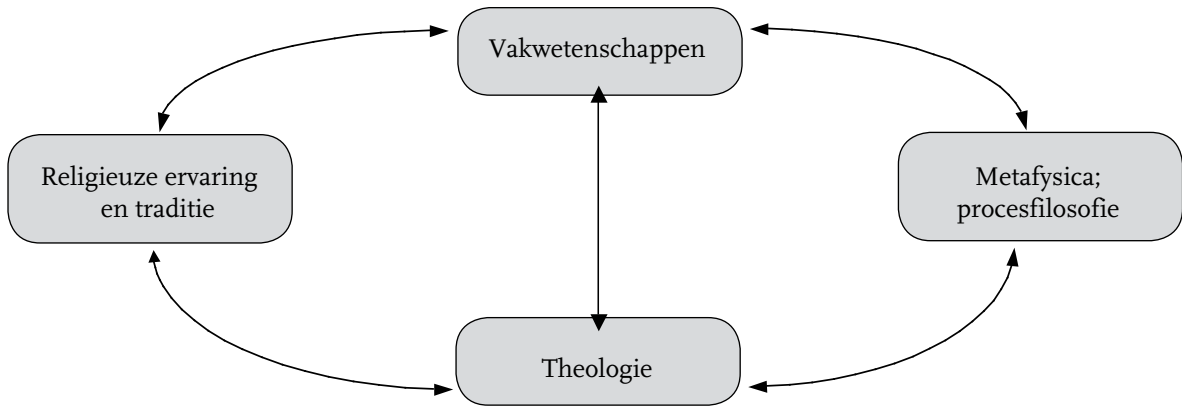
Een volgend punt is dat Barbour ruim baan geeft aan theologische inzichten. In feite streeft hij naar een nieuwe theologie van de natuur – een theologie die God primair ziet als bevrijdend en uitdagend en die van de mens meent dat deze met alle vezels van zijn bestaan deel uitmaakt van de natuur. Deze theologie van de natuur legt accent op noties als rentmeesterschap en het sacrale. De sacraliteit van de natuur laat iets van de inwoning van God in de natuur zien. Zo werkt Barbour aan een theologische onderbouwing voor een ecologische benadering van de natuur.

Nu de relatie religie – wetenschap. Mensen hebben altijd geprobeerd wat hun bevattingvermogen

te boven ging in religieuze termen te duiden. Die duidingen zijn neergeslagen in eeuwenoude religieuze tradities. Maar ook de wetenschap is een poging om wat ons bevattingvermogen te boven gaat te duiden. De wetenschappen doen dat op heel specifieke wijze, door te experimenteren en door het inzetten van methoden en technieken. Beide benaderingen kunnen naast elkaar bestaan, maar komen ook in elkaars vaarwater. Barbour is – per thema of onderwerp – op zoek naar een filosofisch ontwerp dat de twee benaderingen (geloofstradities en wetenschap) recht doet en omvat. Maar dat ontwerp (of: model, paradigma) is zelf ook weer feilbaar en dus vatbaar voor correctie. Die correctie kan uit allerlei hoeken komen: vanuit geloofservaringen, vanuit de theologie, vanuit de vakwetenschappen, en ook uit de filosofie. De metafysica biedt dus wel een overkoepelend kader, maar het is niet zo dat vakwetenschappen en theologie door de metafysica worden bepaald. Elke metafysica blijft als het ware in het ontwerpstadium steken, metafysica is altijd 'under construction' (mijn term). Steeds gaat het om duidingen op een bepaald niveau (te vergelijken met de niveaus die in het eerste artikel werden onderscheiden), waarbij inzichten op het ene niveau corrigerend kunnen werken op andere niveaus, en omgekeerd (zie Figuur 2). De context en het thema van de discussie bepalen vervolgens welk model het meest geschikt is.

IAN BARBOUR: DIALOOG EN INTEGRATIE

Zo kan het onafhankelijkheidsmodel goed als startpunt worden gebruikt voor de discussie over religie en wetenschap. Dit model doet recht aan de eigenheid van zowel geloofsinzicht als wetenschappelijk inzicht, hetgeen in een context waarin het conflict op de voorgrond staat van groot belang is. In een discussie met aanhangers van een strikt materialisme is het bijvoorbeeld al heel wat als het goede recht van het geloofsstandpunt overeind blijft, zonder poging tot verzoening. In andere contexten is het dialoogmodel van belang. Er kan dan worden gepraat over grensvragen en allerlei achterliggende levensbeschouwelijke gezichtspunten van wetenschappelijke theorieën. Er is ruimte om op parallellen te wijzen tussen hoe de gelovige zijn wereldbeeld organiseert en hoe de wetenschapper



Figuur 2

dat doet. Het integratiemodel ten slotte werkt deze analogieën uit tot een theologie (en filosofie) van de natuur. De overeenkomsten krijgen dan geleidelijk 'body'. Zelf meent Barbour dat de procesfilosofie van A.N. Whitehead het meest vruchtbare wijsgerige kader biedt voor de uitwerking van de integratiepositie. Volgens de procesfilosofie moet de werkelijkheid als een continu, meerlagig en dynamisch proces worden gezien; niet als gehoorzaamend aan onveranderlijke wetten die door een goddelijke monarch in stand worden gehouden, maar als een onnoemelijk fijnzinnig samenspel van gebeurtenissen waarin begrippen als evolutie, kans, emergentie en onderlinge afhankelijkheid belangrijke eigenschappen zijn. God is in de procesfilosofie geen heerser, maar iemand die uitnodigt, kansen biedt, stimuleert en die zelf ook aangedaan wordt en verandert door het wereldgebeuren.

Het werk van Barbour is interessant omdat het de conceptuele ruimte creëert voor correctie van gezichtspunten op alle besproken niveaus. Hij streeft een soort 'reflexief equilibrium' na, waarbij elk niveau invloed heeft op de andere niveaus. Toch betekent dat niet dat Barbour de distantie cultiveert en zich niet committeert. Hij doet dat wel door zich enerzijds te positioneren als een fysicus en filosoof uit de Amerikaanse protestantse middenorthodoxie; en door anderzijds te zoeken naar een wijsgerig kader dat het beste antwoord biedt op zijn vragen. Ik ben het niet eens met

zijn wijsgerige kader.³ Dat neemt niet weg dat de manier waarop Barbour filosofeert tot op zekere hoogte voorbeeldig is voor het type problematiek waar het hier om gaat: vanuit een zowel levensbeschouwelijke als filosofische positie denkt hij na over wat zijn pad kruist, in een poging zin en samenhang te ontdekken in wat wetenschappelijke verklaringen en ontdekkingen betekenen voor het beeld van onszelf en van de werkelijkheid dat we op basis van ervaring, traditie en theologische reflectie al hebben.

Ik eindig met een kanttekening. Naar mijn indruk blijft in Barbours benadering uiteindelijk het perspectief van de reflectie en de logica iets teveel domineren. De vraag waar ik mee blijf zitten luidt of Barbour door zijn aanpak, die gericht is op transparantie en rationele rechtvaardiging, wel recht kan doen aan de complexiteit, ondoorzichtigheid en gebrokenheid van de menselijke ervaring. Wordt er in de synthese die Barbour nastreeft niet toch teveel gladgestreken? Blijft de oplossing niet teveel een bedachte oplossing, die wezenlijke elementen van de menselijke ervaring, waaronder de geloofservaring, buiten haakjes plaatst?

Een ondubbelzinnig ja op deze vragen doet tekort aan Barbours intenties en aan de royale manier waarop hij de geloofservaring en de religieuze traditie verdisconteert en corrigerend laat werken in zijn betoog. Bovendien is zijn werk gericht op discussies in de wetenschappen en niet op praktijken zoals de geneeskunde en de psychothera-

pie waarin de gebrokenheid van het bestaan veel meer op de voorgrond staat. Toch moeten we ons de vraag stellen of de balans tussen ervaring en rationele reflectie niet teveel doorslaat naar de reflectie. Is een 'oplossing' of synthese pas waar als men zich deze reflexief en consistent voor ogen kan stellen? Wordt logische transparantie zo niet een te exclusief waarheidscriterium? Aan de andere kant, kan men van een filosoof wat anders verwachten? Is het niet juist diens taak te verhelderen, te ontleden, verbanden te leggen en te duiden? Maar opnieuw: wordt zo recht gedaan aan de ondoorzichtigheid van de menselijke ervaring en aan de duistere kanten van de menselijke ervaring, ook in het geloof?

We stuiten hier opnieuw op de vraag naar de verhouding van alledaagse ervaring, professioneel kennen, wetenschappelijke kennis en filosofie. Moet niet toch duidelijker het primaat van de alledaagse ervaring, inclusief de gebrokenheid en ondoorzichtigheid daarvan, voorop worden gesteld? En als we dat doen, wat houdt dit dan in?

DE INZET VAN DE REFORMATORISCHE WIJSBEGEERTE

We destilleren uit het voorgaande twee punten die als leidraad dienen voor het vervolg. In de eerste plaats stelden we naar aanleiding van Murphy dat de wetenschap niet in staat is ons een overkoepelend beeld van de werkelijkheid te verschaffen. Eenheid en samenhang zijn grensbegrippen in de wetenschap; ze worden voorondersteld, maar ze weerstaan begripsmatige fixatie en toetsbaarheid die in de vakwetenschappen centraal staan. De implicatie hiervan is dat de wetenschappen ons geen wereldbeeld en ook geen mensbeeld opleveren. Want die twee zijn juist gericht op eenheid en samenhang. Het tweede punt hing hiermee samen en betrof de verhouding theoretische reflectie en alledaags kennen. Wij hebben het pleidooi gevoerd voor het primaat van het alledaagse kennen. Theoretische reflectie komt per definitie achteraf.

Als er een vorm van (christelijke) filosofie is die accent heeft gelegd op beide punten, is het 'de' reformatorische wijsbegeerte. Als geen ander heeft deze richting van denken erop gewezen dat eenheid en samenhang gegeven zijn in de alledaagse ervaring, dat theoretisch denken abstraheert van deze ervaring en dat de resultaten van wetenschap

pelijk inzicht nooit de werkelijkheidservaring kunnen vervangen. Zeer sterk heeft deze vorm van filosofie gewezen op het gevaar van verabsolutering van het theoretische kennen. Onder verabsolutering versta ik: verzelfstandiging, reïficatie, doen alsof een bepaald inzicht 'op zich' staat. Wetenschappelijke kennis is altijd en per definitie het resultaat van analyse (ontleden van een geheel in kleinere onderdelen) en abstractie (het op een bepaalde specifieke wijze bestuderen van een van die kleinere onderdelen). Wat de wetenschap met die middelen ontdekt betreft altijd een aspect van het geheel. Het gaat steeds om een specifieke manier van waarnemen en reconstrueren. Aldus ontsnapt per definitie het geheel in zijn samenhang en eenheid aan de vakwetenschappelijke blik.

Het opmerkelijke is dat 'de' wetenschap niet in staat is om, nadat ze een partje uit het geheel heeft geïsoleerd en dit vanuit een bepaalde gezichtshoek heeft bestudeerd, de conclusies ten aanzien van dit 'partje' op een vloeiende manier weer in te passen in het grotere geheel. Dat lukt in elk geval niet met de middelen van de wetenschap. We blijven om zo te zeggen altijd de barsten zien. Wie wetenschap bedrijft, raakt dus onherroepelijk iets kwijt: het geheel, de samenhang.⁴

Het is dit gegeven dat aan de wieg staat van de filosofie van Herman Dooyeweerd, een van de grondleggers van de reformatorische wijsbegeerte (Dooyeweerd, 1953-1958). Al in de allereerste zinnen van zijn wijsgerige hoofdwerk stelt hij dat de wetenschapper door de methode van analyse en abstractie het vanzelfsprekende besef van samenhang en eenheid van de werkelijkheid kwijtraakt; dat die samenhang en eenheid naderhand nooit begripsmatig of wetenschappelijk te achterhalen zijn; terwijl ze in de alledaagse ervaring op een vanzelfsprekende wijze aanwezig zijn. We ervaren die samenhang en eenheid continu, ook al zijn we ons dat niet voortdurend bewust.

Vervolgens draait de filosofie van Dooyeweerd eigenlijk om twee zaken: (a) de analyse van de manier waarop de werkelijkheid is gestructureerd (de 'partjes') en (b) de analyse van de (religieuze) gerichtheid van alle menselijke activiteit. Die gerichtheid vindt zijn oorsprong in het hart, neemt in de cultuur en in de wetenschap de vorm aan van een 'grondmotief' en drukt zich filosofisch uit

in een 'idee', dat wil zeggen in een soort filosofische intuïtie omtrent samenhang, eenheid en oorsprong van de werkelijkheid. De term 'wetsidee' – aanvankelijk duidde Dooyeweerd zijn filosofie aan als 'wijsbegeerte der wetsidee' – verwijst naar deze (drie) ideeën van samenhang, eenheid en oorsprong. Elke filosoof en elke filosofische stroming gaan uit van een bepaalde 'wetsidee'.

Wat betekent dit alles nu ten opzichte van Murphy en Barbour? We zagen dat Murphy de oplossing van de spanning tussen religie en wetenschap zoekt in de wetenschap en dat zij daarbij de neiging heeft om wetenschap en wereldbeeld in elkaars verlengde te zien. Dit suggereert dat de wetenschap in staat is om samenhang en eenheid te (re)construeren. Daartegenover moet evenwel in navolging van Dooyeweerd met kracht worden gehandhaafd dat zo'n reconstructie altijd achteraf plaatsvindt en wel tegen de achtergrond van een altijd al aanwezige en vooronderstelde samenhang en eenheid zoals die in de dagelijkse ervaring present is.⁵ Het is niet de wetenschap die samenhang en eenheid sticht. Die samenhang en eenheid zijn er altijd al (ook al worden ze niet ervaren) en de wetenschappen geven er elk op eigen wijze een bepaald en beperkt zicht op.⁶ Ten opzichte van Barbour geldt in feite hetzelfde punt, alleen veel minder scherp en existentiëler, omdat Barbour meer vanuit een evenwicht tussen de verschillende perspectieven (ervaring, theologie, vakwetenschap, filosofie) denkt en omdat hij tot het eind de procesfilosofie blijft voorstellen als een optie, als het kader met de beste papieren. Barbour lezend vraagt men zich af of het kwaad en de gespletenheid van het bestaan wel voldoende tot hun recht komen. Is zijn stijl van filosoferen niet te reflexief en harmoniserend om het brute en ondoorzichtige van het leven te kunnen plaatsen? Hoe verhouden filosofie en leven zich in werkelijkheid?

KENNIS EN PRAKTIJK

Hoe nu verder? Krachtiger dan tot nu toe zullen we moeten volhouden dat de reflectie als gedisciplineerde intellectuele activiteit altijd achteraf komt. Dat geldt voor de filosofie, voor de wetenschap, voor professionele kennis en zelfs voor het alledaagse bestaan. De resultaten van reflectie staan dus nooit op zich, maar functioneren in een

bepaalde context, een praktijk. Zo'n praktijk heeft invloed op de manier waarop we de werkelijkheid eerst in ons hoofd en later ook in het echt ordenen en structureren. Het leven zet zich naar de leer. Maar het omgekeerde geldt natuurlijk ook, dat de leer zich voegt naar het leven. Er is sprake van een wederzijdse beïnvloeding van reflectie en praktijk.

In het vorige artikel zijn we vooral ingegaan op professionele praktijken. In principe kunnen we echter ook de andere drie kentheoretische niveaus relateren aan praktijken. Zo vindt wijsgerige reflectie plaats in een praktijk van expliciteren, overwegen en argumenteren, een praktijk van mondeling en schriftelijk verkeer in boeken en tijdschriften. Die praktijk interfereert met andere praktijken: filosofen maken deel uit van adviescommissies, ze zijn werkzaam in de sfeer van planning en beleid, ze schrijven in kranten, hun boeken worden door een breder publiek gelezen.

Ook de activiteiten van de wetenschapper kunnen als een praktijk worden opgevat. Juist de laatste twee decennia is er veel meer aandacht voor hoe de context van het laboratorium of de toevallige beschikbaarheid van een bepaalde techniek een vormende invloed heeft op het denken van de wetenschapper (Latour, 1988). Zo wordt de onderzoeksagenda van de psychiatrie momenteel voor een belangrijk deel bepaald door drie technische vindingen: beeldvormende technieken (MRI, PET, CT scan); DNA technologie (ontrafeling van het genoom); en informatietechnologie die het mogelijk maakt om razendsnel complexe statistische berekeningen over grote datasets uit te voeren.

Ook in de alledaagse ervaring is er een voortdurende uitwisseling tussen reflectie en praktijk. We doen bepaalde ideeën op en toetsen die aan ons eigen leven of dat van anderen. Wat we ooit gehoord of gelezen hebben zijn we bijna vergeten tot het op een bepaald moment in een bepaalde situatie opeens relevant wordt. Maar het kan ook omgekeerd: ons overkomt iets en we gaan op zoek naar een verklaring.

Kan de wetenschap op dezelfde manier worden getypeerd als een professionele praktijk, dat wil zeggen met een constitutieve en een regulatieve zijde? Ik meen van wel. Ook voor de wetenschap geldt dat deze zich op een overkoepelend 'regu-

latief idee richt (waarheid; het begrijpen van een bepaald verschijnsel), maar dat ze als praktijk door die regulatieve idee niet wordt gekwalificeerd. Wetenschappelijke activiteit is in beginsel logisch gekwalificeerd. Theorieën zijn logische 'artefacten', om een term van Stafleu te gebruiken. 'Logisch' betekent in dit verband: intellectueel transparant, coherent, tegenspraak uitsluitend. Theorieën zijn gericht op (wetmatige) verbanden en op verheldering van concepten die iets van de structuur van de werkelijkheid laten zien.

Dit verhelderen (of ontsluiten) kan op verschillende wijzen plaats vinden. Ik noem – aan de hand van het werk van Stafleu – vier verschillende manieren.⁷

Allereerst kan een theorie of hypothese gericht zijn op *objectivering*. Het verschijnsel dat wordt bestudeerd wordt tot object gemaakt, dat wil zeggen weergegeven op een manier die het hanteerbaar maakt voor berekening, vergelijking en voorspelling. Dit 'hanteerbaar maken' gebeurt (bijvoorbeeld) door weergave in de vorm van een model of van een mathematische of statistische formule, algoritme of voorspelling. De objectivering stelt het geobjectiveerde aldus mentaal voor ogen. We zouden deze vorm van ontsluiting retrociperend (= op het vorige teruggrijpend) kunnen noemen – retrociperend omdat in de orde van de zijswijzen het getalsmatige en ruimtelijke 'eerder' aan de orde is dan de zijswijze die het te bestuderen verschijnsel kenmerkt. Een voorbeeld is de selectie van bepaalde genen in het proces van evolutie: deze selectie van genen kan in de vorm van een algoritme worden gerepresenteerd; vanuit het biologische wordt teruggegrepen op een mathematische wijze van voorstellen.

Vervolgens kan een theorie ook gericht zijn op *praktische toepassing*. Vaak gebeurt dit door het gebruik van apparaten en technische procedures of door inpassing van wetenschappelijke kennis in een bepaalde ambachtelijke praktijk. De orthopeed die een stalen pen aanbrengt in het bovenbeen moet iets weten van de fysische krachten die op het bovenbeen worden uitgeoefend. Kennis van de mechanica voegt zich in in een ambachtelijke praktijk. We zouden deze richting van ontsluiting anticiperend kunnen noemen (in contrast met de eerder genoemde retrociperende richting). Antici-

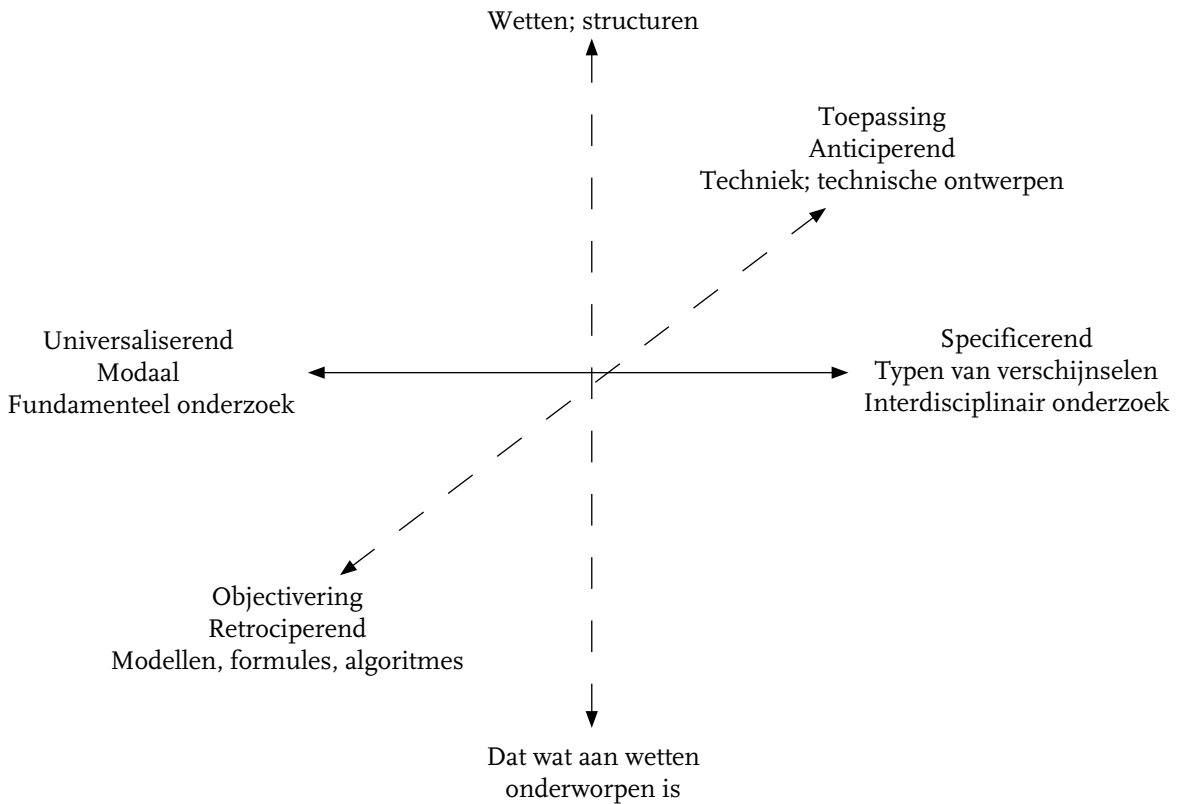
peren betekent letterlijk: vooruitgrijpen, namelijk op wijzen van functioneren die boven het logische uitgaan. Het technische ontwerp is een van de belangrijkste vormen van deze ontsluitingsrichting. Denk bijvoorbeeld aan het ontwerp van een lens op basis van kennis over de breking van licht en kennis van materialen zoals glas. Microscopen en telescopen fungeren vervolgens zelf weer als middelen om wetmatigheden van de werkelijkheid te bestuderen.

In de derde plaats kan theorievorming bestaan uit het bloot leggen en analyseren van algemeen geldige verbanden die voor een bepaalde zijswijze of modaliteit gelden. We zouden dit de *modale* of *universele* richting van ontsluiting kunnen noemen. Het gaat hier om 'zuivere' of fundamentele wetenschapsbeoefening. De getaltheorie en de theoretische fysica zijn voorbeelden – althans grote delen van deze disciplines.

Ten slotte zal theorievorming ook vaak de richting inslaan van specificatie van de verbanden die voor een bepaald type van verschijnselen gelden. Deze richting van ontsluiting zouden we *typerend* en *specificerend* kunnen noemen. We kunnen hier denken aan allerlei vormen van interdisciplinair onderzoek. Zo behoren emoties tot een bepaald 'type' van psychische verschijnselen. Dit type van verschijnselen kan langs allerlei wegen worden bestudeerd: fysisch, biologisch, psychologisch, en vanuit een sociale optiek. Dit soort onderzoek probeert een bepaald type van verschijnselen te begrijpen door deze vanuit verschillende wetenschappelijke invalshoeken en dus interdisciplinair te bekijken.

Kwalificerend voor het wetenschappelijk bedrijf is dus het denkend zich richten op de structuur van de werkelijkheid (zie Figuur 3). De structuurkant staat bovenaan in de figuur getekend en wordt onderscheiden van wat aan die structuurkant (weten; wetmatige verbanden) 'onderworpen' is (onder in Figuur 3). Het denken wordt daarbij in vier mogelijke richtingen ontsloten. Zoals de voorbeelden laten zien hebben die verschillende richtingen elkaar ook nodig. Zo zijn theorieën die in objectiverende zin iets vaststellen over bepaalde wetmatige verbanden (bijvoorbeeld econometrische modellen die de ontwikkeling van de rente voorspellen) vaak

Ontsluitingsrichtingen van de wetenschap
(vrij naar Stafleu, 1980; 1987)



Figuur 3

afhankelijk van het gebruik van apparaten die zelf op hun beurt het product zijn van intellectuele verbeelding in de anticiperende richting (het econometrische model maakt bijvoorbeeld gebruik van rekenkracht van computers). Evenzo is kennis van wetmatige verbanden die voor een bepaald type verschijnselen gelden (bijvoorbeeld de Natrium-Kaliumpomp in de celmembranen) afhankelijk van kennis van universele (modale, in casu fysisch-chemische) verbanden.

Funderend voor de wetenschap is de bestaande kennis, inclusief de technieken die hebben bijgedragen tot het tot stand komen van die kennis, zoals die wordt overdragen in leerboeken, laboratoria en academische centra. Deze fundering heeft een deels talig (teksten) en deels fysisch (de

laboratoriumcontext) karakter, maar dient toch als geheel als historisch te worden aangemerkt, waarbij het historische wordt opgevat als 'formatief'.⁸ De ontsluiting van een wetenschapsgebied vindt plaats doordat de wetenschapper zijn verbeelding gebruikt door bestaande kennis en kunde in contact te brengen met een bepaald probleem. Het verbeeldingsvol gebruiken van de eigen logische vermogens leidt tot de articulatie van een hypothese. Deze hypothese kan gericht zijn op objectivering (modelbouw), toepassing (technologie; professionele praktijk), universalisering (fundamentele wetenschap) of specificering (interdisciplinaire wetenschap). Afhankelijk van de richting van de hypothese zal een bepaalde context het meest geschikt zijn om de hypothese te bevestigen of weer-

leggen. De onderzoeker zal die context proberen te creëren.

Conditionerende factoren zijn opnieuw van sociale, economische, en juridische aard. In principe verloopt het betoog hier analoog aan wat daarover in het vorige artikel werd opgemerkt ten aanzien van normatieve praktijken. Omdat het mij hier vooral gaat om de samenhang tussen het kwalificerende aspect (constitutief) en het aspect van richting (regulatief) zie ik hier af van een nadere typering van deze conditionerende factoren.

Wat uit het bovenstaande vooral onthouden moet worden is dat de wetenschap niet zonder meer een afspiegeling biedt van de werkelijkheid, maar op vele verschillende manieren iets probeert te onthullen van achterliggende wetmatige principes en verbanden, met het oog op een bepaald doel. Wetenschap is een activiteit met een ontsluitend karakter. De richting van de ontsluiting bepaalt welke context en dus ook welke praktijk het meest geëigend is.

Het heeft nauwelijks betoog dat het geloof – wetenschap probleem vanuit deze benadering opnieuw een andere en zeer diverse gedaante krijgt. Primair gaat het om de vraag of de veranderingen en inzichten in de constitutieve sfeer sporen met regulatieve noties als waarheid en inzicht. Volgens staan we voor de vraag of de richting van ontsluiting past bij de context. Ten slotte gaat het om de vraag hoe de normen van non-contradictie, evenwicht (tussen verschillende perspectieven), en zuinigheid (vermijden van redundantie) tot hun recht komen. Christelijke wetenschap is meer dan kritiek op tegenstrijdigheden van anderen (antinomieën kritiek). Ze is gericht op het evenwichtig recht doen aan alle normen die voor de ontwikkeling van het betreffende wetenschapsgebied van belang zijn. Dit streven naar evenwicht en veelzijdigheid staat ook wel bekend als 'simultane norm-realisatie'.

KUNNEN WE PRAKTIJKEN KENNEN?

Ik wil dit artikel besluiten met het aan de orde stellen van een fundamentele vraag die van een heel andere orde is. Van het kennen zijn we in de loop van deze drie artikelen de richting ingeslagen van praktijken waarin die kennis een rol speelt. We hebben vier soorten kennis onderscheiden. En

elke kennissoort bleek met een of meer praktijken te kunnen worden verbonden. Omdat in die praktijken kennis op een bepaalde wijze werd ontsloten, hebben we een poging gedaan die praktijken te analyseren.

De vraag waar ik aan het eind van deze artikelreeks bij stil wil staan luidt, tot hoever de polstok van de analyse van praktijken reikt. Kunnen wij praktijken eigenlijk wel kennen? Is hun structuur nader te typeren? En bestaat die structuur eigenlijk wel?

Met die vragen belanden we opnieuw in diep filosofisch vaarwater. Moet dat wel op deze plaats? Ik denk dat het niet anders kan. Juist op het onderhavige punt bestaan er sterk door ideologie bepaalde opvattingen. Ik doel op de opvatting dat er niet zoiets bestaat als 'de' praktijk, net zo min als er zoiets bestaat als 'de' werkelijkheid of 'het' bestaan. Dat te veronderstellen zou volgens hen die deze opvatting huldigen neerkomen op een naïef realisme. Hooguit kunnen we het volgens de aanhangers van deze ideologie hebben over bepaalde interpretaties van praktijken. Praktijken zijn constructies, conventies in manieren van met elkaar omgaan, rituelen die onze omgang met de werkelijkheid structureren. Zeggen dat een professionele praktijk structureel bepaald wordt door bepaalde normen, is in feite pogen het eigen gelijk met een beroep op de wetenschap door te drukken. Ook de wetenschap is niet 'objectief'. Ze ontwikkelt zich anarchistisch. Theorieën zijn in het beste geval dwarse ideeën die hun nut en dus waarheid bewijzen doordat er gebruik van wordt gemaakt.⁹ En of er van theorieën gebruik wordt gemaakt is in de praktijk van (vooral) de menswetenschappen en de economie vaak een zaak van beeldvorming en overreding. Wetenschap ontwikkelt zich dus niet krachtens een interne logica, maar in interactie met de beeldvorming die er maatschappelijk en individueel over die wetenschap bestaat.

Deze wijze van denken treffen we aan in het zogenaamde constructivisme en in bepaalde postmoderne beschouwingen. Het constructivisme als filosofische stroming (om het daarbij te houden) stelt dat we geen toegang hebben tot de werkelijkheid zoals die op zich is. Hoe we over de werkelijkheid spreken en hoe we er mee omgaan wordt bepaald door onszelf, door de scheppende ver-

mogens van de mens. Werkelijk is wat we van de werkelijkheid maken, hoe we deze construeren – vandaar de term constructivisme. Dat geldt voor de cultuur, maar ook voor onze denkbeelden over de natuur. Er is niet zoiets als de natuur op zich. Wat we natuur noemen is altijd een denkbeeld over de natuur.

Het behoeft nauwelijks betoog dat deze gedachtegang uiterst populair is en ook invloedrijk bij beleidsmakers en financiers van wetenschappelijk onderzoek. Het is goed zich te realiseren dat het constructivisme een stap verder gaat dan de filosoof Immanuel Kant (1781/1976). Kant meende ook dat de werkelijkheid op zich niet kenbaar is, maar hij hield vol dat we wel van de vooronderstelling van zo'n werkelijkheid moeten uitgaan. Anders zweeft onze kennis in het luchtledige. De werkelijkheid 'op zich' is met andere woorden noodzakelijk (in Kants terminologie 'transcendentiaal') voorondersteld. Zonder die vooronderstelling verliest ons spreken iedere zin. Maar of wat we over de werkelijkheid zeggen waar is, kunnen we empirisch niet vaststellen.

Wat voor zin heeft het om zo'n onkenbare werkelijkheid te veronderstellen, als toch op geen enkele wijze die werkelijkheid als toets voor ons kennen kan optreden? Kant heeft een tamelijk ingewikkeld antwoord op die vraag. Dat antwoord komt erop neer dat de werkelijkheid zoals die op zichzelf bestaat niet als extern criterium voor de geldigheid van onze kennis kan dienen, van buitenaf als het ware, maar dat we wel van binnen (ons bewustzijn; onze kennis) naar buiten (de werkelijkheid achter de kennis) kunnen werken en al doende bevestigd kunnen worden dat het met onze kennis de goede kant opgaat.¹⁰ Een belangrijk criterium voor dit 'de goede kant opgaan' is het coherentie criterium. We gaan de goede kant op als onze opvattingen coherent blijven.

Terug naar het constructivisme. Het is hier niet de plaats voor een uitvoerige bespreking en weerlegging. We zouden het Kantiaanse bezwaar kunnen noemen, dat zonder vooronderstelling van een werkelijkheid buiten ons elk spreken zijn zin verliest. Dit bezwaar is valide denk ik, ook al zijn er in ander opzicht bezwaren in te brengen tegen Kants benadering van het kenprobleem. Ook zouden we er op kunnen wijzen dat het mens-zijn niet alleen

een kwestie van construeren is en dat het ook een receptieve kant heeft. Onze receptieve vermogens kunnen ons een waarheid onthullen die boven elke geconstrueerde waarheid uitgaat, zo zouden we kunnen betogen. In deze richting gaan denkers als Levinas en Henry. Het meest principiële bezwaar is echter dat het constructivisme schatplichtig is aan dezelfde visie op kennen die het kritiseert (te weten het positivisme). Volgens die visie bestaat het kennen uit het overbruggen van afstand, namelijk tussen subject en object. De constructivist meent in feite dat deze afstand niet te overbruggen valt. Het subject blijft steken in zijn interpretaties en bereikt de overkant – de werkelijkheid zoals die 'op zichzelf' is – nooit.

In de door de constructivist bekritiseerde benadering – die van het positivisme of naïeve empirisme – is het wel mogelijk de 'overkant' te bereiken. Vereenvoudigd weergegeven zegt de positivist dat het kennende subject zintuiglijke indrukken ontvangt die teweeg worden gebracht door (stimuli in) de objectieve werkelijkheid. Er is dus nog steeds een kloof, maar die wordt door de zintuigen overbrugd. Het gaat hier niet om de details of om historisch exacte typering, maar om het grondpatroon van denken. Kernpunt is dat zowel in het constructivisme als in het positivisme (en Kantianisme) wordt uitgegaan van een principiële kloof tussen het kennende subject en de (objectieve) werkelijkheid.

Het kritieke punt in de hele redenering is dat ook het *alledaagse kennen* in beide benaderingen wordt opgevat *naar het model van het theoretisch kennen*, als zou ook in de alledaagse ervaring een kloof moeten worden overbrugd. Dat is evenwel niet het geval. De weerlegging van de gedachte dat ook in het alledaagse kennen een kloof moet worden overbrugd, vormt het hart van Dooyeweerts analyse van de Verlichtingsfilosofie. Kern van deze kritiek is dat in de Verlichtingsfilosofie de theoretische denkhouding wordt verabsoluteerd; dat wil zeggen wordt gezien als iets 'op zich' en als maatgevend voor alle kennen, inclusief het alledaagse kennen. Theoretische kennis prevaleert aldus boven alledaagse kennis. Door die verabsolutering wordt de verhouding tussen alledaags en theoretisch kennen omgekeerd: het theoretisch kennen is niet meer een afgeleide van het alledaagse kennen;

het alledaagse kennen is in feite een onvolmaakte en feilbare variant van het veel betrouwbaarder geachte theoretische kennen. Het is deze meestal stilzwijgende verabsolutering die ertoe leidt dat mensen menen dat de wetenschap ons de uiteindelijke en beslissende waarheid over de werkelijkheid zal onthullen, hoe ontvullend misschien ook (positivisme; scientisme). Het is diezelfde verabsolutering die maakt dat anderen zeggen dat we nooit verder zullen komen dan onze interpretaties en dat het zoeken naar een werkelijkheid daarachter zinloos is (constructivisme).

Beide benaderingen gaan voorbij aan het primaat van de alledaagse ervaring. Ik voel de lente in de lucht hangen. Ik ervaar geen afstand en vreemdheid, maar verwachtingsvolle vreugde en de belofte van bloei en vitaliteit. Het is niet zo dat ik vanuit de toren van mijn bewustzijn vreugde en vitaliteit in een levenloze, neutrale werkelijkheid aan het projecteren ben. Nee, het gevoel van verwachting en van vreugde kenmerken mijn betrekking tot de wereld op dat moment. Ook bij de filosoof Max Scheler vinden we dit eerherstel van de alledaagse ervaring. Als ik geniet van het landschap om mij heen is dit volgens hem niet omdat een eigenschap van het 'objectieve' landschap zich in mijn bewustzijn dringt (van buiten naar binnen) of dat een subjectieve kwaliteit van mijn innerlijke ervaring op de wereld buiten mij wordt geprojecteerd (van binnen naar buiten). Het is *in* de relatie tussen mij en het landschap dat zich een bepaalde waarde ontsluit, namelijk een esthetische waarde (Scheler, 1916). Dooyeweerd, die (overigens los van Scheler) op hetzelfde spoor zit, gaat nog een stap verder. Hij stelt niet alleen dat alle kennen uitdrukking is van een betrekking tussen mij en de wereld, maar hij ziet die betrekking als veel meer dan alleen een ken-relatie. Kennen is verbonden met zowel het handelen (actief) als met een veel breder repertoire van wijzen van ervaren (receptief). Kennen wordt aldus ingebed in een bredere context van handelen en ervaren. Dit handelen en ervaren is zelf weer ingebed in een orde die van scheppingswege gegeven is. Met de christelijke notie 'schepping' is natuurlijk nog lang niet alles gezegd. Voor het moment is het voldoende te stellen dat 'schepping' in elk geval duidt op een op elkaar aangelegd zijn van mens

en wereld. Met dit op elkaar aangelegd zijn hoeven we niet direct te denken aan allerlei romantisch-paradijselijke taferelen, maar allereerst aan de structurele mogelijkheid van aansluiting en ontsluiting. De mens is geen vreemde in de werkelijkheid. De werkelijkheid laat zich ontwikkelen door menselijke vermogens als inzicht, (hand)vaardigheid en creativiteit.

TERUGBLIK EN CONCLUSIE

We begonnen deze drie artikelen met de vraag wat integratie van geloof en wetenschap in de praktijk van psychiatrie en psychotherapie kan betekenen. Een lange weg voerde ons via de kentheorie (vier soorten kennis) naar de gedachte dat kennis deel uitmaakt van en wordt ontsloten door praktijken. Integratie betekende op elk van de vier kennisniveaus wat anders. Vervolgens krijgt kennis in de context van het handelen ook weer nieuwe dimensies.

We analyseerden in het tweede artikel de gezondheidszorg als een professionele praktijk. De vraag naar het verband tussen religie en praktijk verscheen nu als een vraag naar de betekenis van de notie herstel (of heling). We schetsten herstel in termen van structuur (constitutief) en richting (regulatief). Richting en structuur konden verbonden worden via de idee van het zich-tot-zichzelf-verhouden, hetgeen overigens ook een verhouding tot anderen en tot de wereld impliceerde.

In het derde artikel lieten we aan de hand van het werk van Murphy en Barbour zien hoe cruciaal de verhouding tussen theorievorming en alledaags kennen is. In beide benaderingen ging het op dit punt mis. We gingen in op de reformatische wijsbegeerte, in het bijzonder op het werk van Dooyeweerd, die sterke nadruk legde op het primaat van de alledaagse ervaring. Wetenschap komt altijd in tweede instantie. In de wetenschappelijke denkhouding raken de samenhang en eenheid van de werkelijkheid zoek. Deze zijn ook wetenschappelijk niet meer te reconstrueren, terwijl ze in de alledaagse ervaring gegeven zijn, niet thematisch, maar impliciet. In positieve zin bleek het mogelijk wetenschap te typeren als een praktijk die gericht is op (logische) ontsluiting van de werkelijkheid, en wel in vier richtingen: objectivering (modellen), toepassing (techniek; professionele praktijk), uni-

versalisering (fundamentele wetenschap) en specificering (interdisciplinaire studie). Het geloof – wetenschap vraagstuk laat zich nu herformuleren als vraag naar de ‘juiste’ wijze van ontsluiten van de werkelijkheid.

Het laatste deel van het betoog richtte zich tegen het zogenaamde constructivisme. Het grote euvel van zowel positivisme als constructivisme bleek te zijn dat de theoretische kenhouding als maatgevend wordt beschouwd, ook voor het alledaagse kennen. Daardoor wordt de relatie tussen alledaags en theoretisch kennen omgekeerd. Alle kennen zou zich naar het model van theoretisch kennen dienen te gedragen. Daar tegenover moet worden gesteld dat elk theoretisch kennen, hoe geconstrueerd en specialistisch ook, voortbouwt op de gewone ervaring en daar uiteindelijk ook weer naar terugkeert. Het alledaagse kennen is niet alleen primair, maar ook ingebed in het menselijk handelen. En dit menselijk handelen speelt zich af in een wereld waarin de mens geen vreemde is, maar tot zijn verbazing bemerkt dat zijn hand er van alles vindt om te doen, teveel zelfs om op te noemen.

NOTEN

- ¹ Deze deelgebieden zijn: onthechting van materieel bezit, afstand doen van het recht op beloning; verwerping van vergelding; geweldloosheid; acceptatie van lijden; en onderwerping aan God (Murphy, 2005, p. 64).
- ² Vooruitlopend op wat komen gaat: ook de wetenschap kan worden bestudeerd als een praktijk. Net als voor professionele praktijken (zie vorige artikel) geldt ook voor de wetenschap als praktijk dat deze zich wel op een overkoepelend ‘regulatief’ idee kan richten (zeg: waarheid), maar dat daarmee die praktijk als praktijk niet is gekwalificeerd. Wetenschap en wereldbeeld hebben dus wel met elkaar te maken, in die zin dat de ‘regulatieve’ richting van een bepaalde tak van wetenschap zich (voorlopig en feilbaar) kan articuleren in de vorm van een wereldbeeld – net zoals het ethos van een bepaalde professie een voorlopige en feilbare articulatie is van hoe die professie zichzelf vanuit een overkoepelend perspectief ziet. Deze wereldbeelden blijven echter altijd tastende interpretaties die nooit ‘af dalen’ naar het niveau van het toetsbare en begripelijk-wetenschappelijke.
- ³ De procesfilosofie heeft enkele sterk speculatieve elementen, bijvoorbeeld de idee dat ook de niet levende natuur gekenmerkt wordt door een binnenzijde die al vooruitloopt op wat in hogere levensvormen bewustzijn gaat worden. Ook neigt de versie van procesfilosofie die Barbour aanhangt ertoe het kwaad als evolutionair onvermijdelijk te zien. Ten slotte neigt de procesfilosofie tot een gedeeltelijk uitwissen van de grens tussen Schepper en schepsel, meer in het bijzonder tot panentheïsme (volgens het panentheïsme is God of het goddelijke op enigerlei wijze present in heel de natuur).
- ⁴ Wat hier bedoeld wordt, ervaart iedere coassistent of leerling psychotherapeut wanneer hij of zij boekenwijsheid probeert toe te passen op een concrete patiënt of cliënt. De leerling kent de termen, maar weet niet of wat hij waarneemt bij die termen past. Hij verkeert in het onzekere over het relatieve gewicht van een bepaalde verklaring in het grotere geheel. Nu eens verliest hij zich in een bepaalde denkwijze en vertekent hij de realiteit, op andere momenten ziet hij een mogelijke verklaring helemaal over het hoofd. Professionaliteit bestaat voor een groot deel uit ‘knowing how’, het vermogen om door de bomen (de verschillende verklaringmodellen) het bos (het geheel) te blijven zien; met andere woorden uit realiteitszin, gevoed door alledaags verstaan.
- ⁵ Deze ervaring van eenheid en samenhang sluit overigens ervaringen van gespletenheid niet uit. De gespletenheid wordt evenwel pas als gespletenheid ervaarbaar als er op de achtergrond toch minstens een vermoeden van samenhang en eenheid bestaat.
- ⁶ Dit argument is overigens sterk verwant aan de inzet van de existentiële fenomenologie bij de jonge Heidegger, namelijk dat elke wetenschappelijke duiding van het menselijk bestaan ‘altijd al’ (‘immer schon’) wordt voorafgegaan door een oorspronkelijker wijze van bestaan die uitdrukking geeft aan samenhang, betekenis en zin.
- ⁷ Zie Stafleu 1980, hoofdstuk 1, met name p. 22; Stafleu 1987, pp. 153-157. Stafleu geeft een creatieve uitwerking van een wetenschapsfilosofie (van de natuurwetenschappen) die is gebaseerd op de systematiek van Dooyeweerd.
- ⁸ In het denken van Dooyeweerd speelt de historische ‘wetskring’ een belangrijke rol. Het historische is bij Dooyeweerd verbonden met de idee van historische ‘machtsvorming’ of ‘ontwikkeling’ en dus eigenlijk met cultuur. Achterliggende gedachte is dat in de ontwikkeling van culturen bepaalde ontsluitingen pas mogelijk worden gegeven een bepaald ontwikkelingspeil. We staan op de schouders van onze voorouders. Dat geldt ook in de wetenschap.
- ⁹ Voor de interactie tussen reflectie en praktijk geldt vervolgens dat we te maken hebben met twee interpretaties: de interpretatie van de praktijk en de interpretatie in de vorm van de reflectie óver de betreffende praktijk.
- ¹⁰ Ik doel hier op Kants theorie over het schematisme die beschrijft hoe zuivere verstandsbegrippen toegepast kunnen worden op dat wat zintuiglijk aan ons verschijnt (Kant, 1781/1976, B 176 vv).

LITERATUUR

- Barbour, I.G. (1997). *Religion and science. Historical and contemporary issues* [a revised and expanded edition of religion in an age of science]. New York: Harper & Collins.
- Dooyeweerd, H. (1953-1958). *A New Critique of Theoretical Thought, Vol. I-IV*. Amsterdam: H.J. Paris/ Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Company.
- Dueck, A. & C. Lee (Eds.) (2005). *Why psychology needs theology. A radical-Reformation perspective*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Glas, G. (1996). De mens. Schets van een antropologie vanuit reformatorisch wijsgerig perspectief. In: R. van Woudenberg (red.), *Kennis en werkelijkheid*. Kampen & Amsterdam: Kok i.s.m. Buijten & Schipperheijn, 86-142.
- Glas, G. (2001). *Angst – beleving, structuur, macht*. Amsterdam: Boom.
- Jochimsen, H. & G. Glas (1997). *Verantwoord medisch handelen. Proeve van een christelijke medische ethiek*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.
- Kant, I. (1781/1976). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Latour, B. (1988). *Wetenschap in actie*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Murphy, N. (1990). *Theology in the age of scientific reasoning*. New York: Cornell University Press.
- Murphy, N. (1998). Non-reductive physicalism: philosophical issues. In: Brown, W.S., N. Murphy & H.N. Malony (Eds.), *Whatever happened to the soul? Scientific and theological portraits of human nature*. Minneapolis: Fortress Press, 127-148.
- Murphy, N. (2005). Constructing a Radical-Reformation research program in psychology. In: A. Dueck & C. Lee (Eds.) (2005). *Why psychology needs theology. A radical-Reformation perspective*. Grand Rapids: Eerdmans, 53-76.
- Murphy, N. (2006). *Bodies and souls, or spirited bodies?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Murphy, N. & W.S. Brown (2007). *Did my neurons make me do it? Philosophical and neurobiological perspectives on moral responsibility and free will*. Oxford: Oxford University Press.
- Scheler, M. (1916). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Bern, München: Francke Verlag.
- Stafleu, M.D. (1980). *Time and again. A systematic analysis of the foundations of physics*. Toronto/ Bloemfontein: Wedge Publishing Foundation/ Sacum Beperk.
- Stafleu, M.D. (1987). *Theories at work. On the structure and functioning of theories in science, in particular during the Copernican revolution*. Lanham/New York/London: University Press of America.