

Hoofdstuk 4

Filosofen worden empirische psychologen en verliezen de ziel

Wat is de ziel? Enkele historische notities

Wie nog Grieks kent, weet dat ‘psychologie’ betekent: ‘het ordentelijke spreken over de ziel’. Maar wat is de ziel? Zelfs wanneer je het aan studenten godsdienstwetenschap vraagt, krijg je slechts verwarde reacties. ‘De ziel, ja... het geestelijke, wat volgens sommige godsdiensten na je dood overblijft, maar ik zou het liever als energie duiden’, enzovoorts. ‘Ziel’ is typisch een woord waaraan je Lacans theorie kunt toetsen dat woorden niet aan begrippen vastkleven maar rondzwalkend allerlei associaties oproepen: iets in de religieuze sfeer, het niet-materiële, de kern van de mens, iets waarvoor je aan aardse genoegens moet verzaken. Het zijn flarden van wat men ooit heeft gehoord, bijna instinctieve reacties op wat men denkt dat anderen als antwoord verwachten, resten van een schuldgevoel, een heimelijk zoeken naargeborgenheid. Al die zaken hangen confuus en ongestructureerd vast aan het woordje ‘ziel’ dat vooral een sfeer oproept. Zo is het doorgaans, tegenwoordig althans.

Maar terzake: wat is de ziel? In het Westen zijn er drie verschillende modellen aanwezig (geweest): die van Plato, Aristoteles en Descartes.

Vooreerst is er dus het model van Plato, waarbij ziel en lichaam twee verschillende zaken zijn, de eerste immaterieel en eeuwig, de tweede materieel en sterfelijk. Men spreekt dan ook over het platoonse dualisme, zij het dat dit vaak veel te simplistisch wordt opgevat als hadden lichaam en ziel niets met elkaar te maken. Het tegendeel is waar. Hoezeer zij ook van elkaar verschillen, zij zijn op elkaar betrokken, en wel via de erotiek. De seksuele drift van de mens is niet direct op een zo snel mogelijke en eenvoudige bevrediging gericht. Zij is in de ban van schoonheid, wat een complicerende factor is in het liefdesleven, maar wat de mens er tegelijk op wijst dat zijn lichaam naar iets hogers hunkert. In zijn *Symposium* werkt Plato dat als volgt uit: eerst worden wij op mooie lichamen verliefd, dan op mooie beelden, dan op mooie vormen, dan op abstracte vormen, mathematische verhoudingen...¹ Plato beschrijft hier een esthetische logica die wij ook in de abstracte kunst terugvinden en die wij herkennen bij Picasso en Mondriaan. De erotiek leidt dus tot spiritualisering. Daarbij heeft de erotiek nog een andere functie: zij voedt de relatie tussen leraar en leerling en zodoende zorgt de erotiek ervoor dat ontluikende geesten geïnteresseerd raken in de waarheidsvraag. Dit is dan

1. Plato, *Symposium*, vooral 27e-29c, Ned. vert.: *Verzameld werk*, Antwerpen: De Nederlandsche Boekhandel, 1978, dl. 2, pp. 247-249.

het thema van Plato's *Phaedrus*, waar de Griekse pederastie wordt verdedigd omdat zij de weg is waarlangs de ziel zich tot de tocht naar het hemelse laat verleiden.²

Het platoonse model van de ziel is zeer invloedrijk geweest en het heeft met name de christelijke theologie tot in de twaalfde eeuw sterk beïnvloed. Ook de erotiek die met dit zielsbegrip verbonden was, werd in bepaalde levenspraktijken van het christendom verdisconteerd, met name in het maagdelijkheidsideaal. Daar werd de erotiek dan wel op Christus gericht.³ De platoonse invloed wordt zo ondubbelzinnig erkend dat de kerkvader Methodius van Olympus, die het uitvoerig over de maagdelijkheid heeft, dit doet in een werk waaraan hij de titel *Symposium* meegeeft. Daar gaat het nu wel niet om mannen die het bij het drinken over de liefde hebben, maar om vrouwen die lofredes houden over de maagdelijkheid en dan wel in een kader dat minstens evenveel luxe uitstraalt.⁴ Maagdelijkheid is daar duidelijk geen uitvloeisel van ascese!

Het aristotelische model is gans anders. Niet alleen speelt de erotiek daar geen rol, maar lichaam en ziel zijn geen twee verschillende 'dingen'. Het zijn twee aspecten van hetzelfde: met 'lichaam' duiden wij de materie van het geheel aan, met 'ziel' de vorm van hetzelfde geheel.

Om deze opvatting beter te verstaan moeten wij Aristoteles' opvatting over het 'hylemorfisme' voor ogen houden. In alles wat bestaat kunnen wij namelijk materie en vorm onderscheiden. Dit zijn geen twee verschillende 'dingen', maar twee aspecten van hetzelfde. Niets bestaat dus indien men er niet én materie én vorm in kan onderscheiden. Vormen op zich bestaan niet. Zielen op zich dus ook niet want – en dit is de definitie van de ziel – de ziel is de naam die wij geven aan de vorm van een levend wezen. En het is wel de naam die wij geven aan de vorm van elk levend wezen, niet alleen aan de vorm van de mens. Er is dus een vegetatieve ziel (die van een plant), een sensitieve ziel (die van wezens met zintuigen, dus van dieren) en een redelijke ziel (die van een mens). Wij hebben dus als mensen een combinatie van drie zielen in ons die zich opeenvolgend ontwikkelt tijdens ons leven in de moederschoot.⁵

Het zielsmodel van Aristoteles is in de twaalfde eeuw, via de Arabieren, in het Westen binnengedrongen en heeft er met Thomas van Aquino (1225-1275) het theologische denken veroverd. Zoals wij straks zullen zien, is

2. Plato, *Phaedrus*, in het bijzonder 25a-38a, in: *Ibid.*, dl. 4, pp. 33-48.

3. P. Vandermeersch, *Passie en beschouwing. De christelijke invloed op het westerse mensbeeld*, Leuven: Peeters, 1988.

4. Tekstuitgave en Franse vertaling: Méthode d'Olympe, *Le Banquet*, (Sources Chrésiennes 95) Parijs: Cerf, 1963.

5. Over het samengaan van de opvatting over de ziel met biologische theorieën over de voortplanting, zie M. van der Lugt, *Le ver, le démon et la vierge. Les théories médicales de la génération extraordinaire*, Parijs: Les Belles Lettres, 2004.

het dit model dat aan de grond ligt van het psychologisch onderzoek dat katholieken op het einde van de negentiende eeuw zullen opzetten.

Het zielsmodel van Descartes is weer helemaal anders. Dat is een echt dualisme. Lichaam en ziel zijn twee verschillende zaken en de hele vraag wordt nu hoe de brug tussen de ene en de andere wordt gelegd. Lichaam en ziel zijn dus voor hem echt twee verschillende dingen.

De redenering waarlangs Descartes tot deze overtuiging komt, vinden wij in zijn tweede meditatie.⁶ Daar stelt hij dat je als kritisch mens aan alles moet twijfelen tot je minstens één onbetwifelbare zekerheid bereikt. Welnu, iets waaraan je niet kunt twijfelen is het feit dát je twijfelt en dat je dus een denkend wezen bent. Ietwat snel misschien besluit Descartes dat wij dus denkende ‘dingen’ zijn, dat onze ziel dus op zichzelf bestaat.⁷ Veel moeilijker is het echter volgens Descartes om te bewijzen dat de realiteit buiten ons echt bestaat: wij ervaren maar al te vaak dat onze zintuigen ons bedriegen of dat wij dromen.

In de opkomende psychologie zullen wij ook het model van Descartes aan het werk zien. Dit is zelfs bij de meesten het geval en het speelt nog steeds in het huidige taalgebruik mee in vragen zoals ‘Is het organisch of is het psychologisch’, zo niet ‘Is het reëel of is het inbeelding?’ Vooral de positivisten, de materialisten of de ‘sciëntisten’ – namen die meestal op hetzelfde duiden – gebruiken dit model. De filosofen die op basis van dit denkmodel psychologische experimenten zullen opzetten, zoals Th. Flournoy, zullen dan spreken over een ‘psycho-fysiologisch parallellisme’ en waarschuwen voor ‘reductionisme’, met andere woorden: het feit dat je nog steeds niet weet hoe de relatie tussen lichaam en ziel functioneert, tussen die twee ‘dingen’ dus, belet niet dat je zowel het ene als het andere, los van elkaar, wetenschappelijk kunt bestuderen. Je moet er dus voor waken dat je niet het éne ten voordele van het andere uitsluit als zou het maar een ‘epifenomeen’ zijn van het andere. Hoe de twee zaken zich tot elkaar verhouden, is weliswaar een probleem waar wij nog onvoldoende over weten, maar de oplossing komt wel ooit in zicht – zo denkt men vaak.

In bovenstaande alinea hebben wij dus een aantal termen laten vallen die een hevig ideologisch debat op het einde van vorige eeuw kenmerken. Soms gaan die gepaard met keuzen vóór of tegen de religie, wat eigenlijk niet noodzakelijk hoeft. Veel eerder zijn het keuzes voor het ene of het andere model van de ziel, en daar hangt nog niet meteen een keuze voor het geloof in God of atheïsme van af. En wanneer het geloof in een bepaald model van de

6. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, 1641; Ned. vert.: *Meditaties. Over de eerste filosofie waarin het bestaan van God en het onderscheid tussen menselijke ziel en lichaam worden bewezen*, Meppel: Boom, 2de druk: 1992.

7. Dit is het punt waarop Renouvier en Husserl hem zullen aanvallen: het is niet omdat wij steeds aan iets kunnen twijfelen, dat wij ‘dingen’ zijn die los staan van datgene waarmee wij in ons kenproces betrokken zijn.

ziel aangehangen wordt, dan volgt daar niet noodzakelijk uit in welke god of goden men gelooft – tenminste, a priori, want ook hier heeft de geschiedenis haar sporen nagelaten. Het zou een enorme uitweiding betekenen hierop verder te willen ingaan. Hopelijk zijn nu toch voldoende bakens uitgezet voor het vervolg van het verhaal.

Kennisleer als sleutel tot politieke filosofie

Het politieke landschap van na de Franse Revolutie vroeg om een diepgaande filosofische reflectie. De vrijheidsgeest was in terreur geëindigd en eigenlijk was men blij dat er met Napoleon opnieuw een sterk bewind aan de macht was. De vrijheidsgeest was echter dieper tot de massa's doorgedrongen dan men kon vermoeden. Dit gaf aan de filosofen een nieuwe verantwoordelijkheid: hoe deze vrijheid met burgerzin verzoenen? Deze vraag verbonden zij met een andere, die naar de reikwijdte van onze kennis. Dat was namelijk de vraag waarvoor men stond wanneer men niet langer in geopenbaarde waarheden geloofde. Epistemologie en politiek werden dus opgevat als twee vraagstellingen die nauw met elkaar verbonden waren. Wij moeten hier wat dieper op ingaan omdat dit de verklaring geeft waarom wijsgerige opvattingen over de ziel, destijds onproblematisch met 'psychologie' aangeduid, politiek belangrijk werden en precies die vormen van religie ondermijnden die door het gezag vaak in het zadel gehouden werden omdat zij nuttig leken. Scheiding van kerk en staat is een ideaal met vaak vreemde kronkels.

Het begon met de eerste ideologen, de 'echte', die deze naam voor hun aparte wijsgerige school hadden gekozen omdat zij hun denksysteem baseerden op een grondige studie van de wijze waarop mensen hun ideeën vormen. Hoe komen voorstellingen en begrippen, ideeën dus, in de menselijke geest tot stand? De ideologen waren aanhangers van het denken van John Locke (1632-1704) dat via Etienne de Condillac (1715-1780) in Frankrijk was binnengedrongen. Van het Engelse empirisme namen zij de grondovertuiging over dat iedere kennis uit zintuiglijke ervaring stamde. Wat de geest er méér van maakte kon geen aanspraak maken op waarheid.⁸

De ideologen waren het tegendeel van kennistheoretici die op veilige afstand van woelige gebeurtenissen met zuivere wetenschap bezig zijn. Zij waren door en door politiek bewogen en zij streefden ernaar hun theoretische inzichten met maatschappelijke consequenties te verbinden. De Franse

8. Het standaardwerk blijft F. Picavet, *Les Idéologues: Essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc., en France depuis 1789*, Parijs: Alcan 1891, reprint: New York: Arno Press, 1975. Zie verder: Martin S. Staum, *Cabanis. Enlightenment and medical philosophy in the French Revolution*, Princeton: Princeton University Press, 1980. S. Moravia, 'Les Idéologues et l'âge des Lumières', *Tijdschrift voor de studie van de Verlichting*, 1 (1973) pp. 374-396.

Revolutie had hun hierbij een uitzonderlijke kans gegeven. Politieke en militaire leiders bewogen zich graag in hun kringen. Zo werd op 5 nivôse van het jaar VI (25 december 1797) Bonaparte gekozen tot lid van het pas opgerichte Nationale Instituut voor de Wetenschappen en de Kunsten, waarvan de afdeling voor de Morele en Politieke Wetenschappen door de ideologen werd overheerst. Bij zijn toetreden werd hij verwelkomd als ‘een filosoof die even de indruk had kunnen geven dat hij aan het hoofd van de legers stond’. Bonaparte antwoordde dat de veroveringen op de onwetendheid de enige échte veroveringen zijn; daarom zijn ze ook de enige die geen spijt achterlaten.⁹

De ideologen ijverden voor beter onderwijs en, in het bijzonder, voor een grondige hervorming van de medische opleiding. De reden was niet alleen dat de medische praktijk tot zo’n ongelooflijk laag peil was gezakt dat men in de Franse Revolutie alle medische titels vervallen had verklaard en iedereen tot de uitoefening van het vak had toegelaten. De publieke opinie zou de beunhazen er wel uithalen, zo redeneerde men. Duren kon dit echter niet. Er moest een nieuwe medische opleiding komen. De ideologen verwachtten er niet alleen een betere geneeskunde van. Een serieuze filosofische reflectie moest er eveneens zijn vruchten van plukken. De menselijke kennis moest namelijk binnen de samenhang van lichaam en geest bekeken worden en de geneeskunde was de wetenschap bij uitstek die deze samenhang tot object had. Zij moest dan ook de basis vormen voor een verdere reflectie over het wezen van de mens en voor de ethiek. Hun woordvoerder, Georges Cabanis (1757-1808), drukte het als volgt uit toen hij de plannen voor de nieuwe *École de médecine* aan het toenmalige parlement, ‘de Raad van de vijfhonderd’, voorstelde:¹⁰

Overigens begint ieder verlicht mens heden ten dage het uitzonderlijke belang van de geneeskunde in te zien; de draagwijdte van haar invloed op de andere delen van de menswetenschap wordt erkend. Om deze visie te realiseren en niet onder de maat te blijven van de verlichting van deze eeuw, moet het onderricht in de geneeskunde de verschillende elementen bevatten die ik zojuist in het kort heb aangeduid. Dit onderricht moet niet alleen de bijzondere vooruitgang van de geneeskunde in enge zin verzekeren en bespoedigen. Het moet ook tot doel hebben dat de invloed van deze discipline op het andere geesteswerk iedere dag toeneemt, met name op de rationele filosofie en op de moraal, waarvan wij het licht heel dringend nodig hebben: nu alle bijgeloof is verdwenen, is het absoluut nodig om het morele systeem van de mens op

9. Zie de inleiding van C. Lehec op de uitgave van de *Oeuvres philosophiques de Cabanis*, (Corpus général des philosophes français XLIV/I) Parijs: PUF, 1956, 2 delen, pag. VIII-IX.

10. G. Cabanis, ‘Rapport fait au conseil des cinq-cents sur l’organisation des écoles de médecine’, in: *Oeuvres philosophiques de Cabanis*, dl. 2, p. 408.

een stevige basis te vestigen en van de deugd en de vrijheid een echte wetenschap te maken.

De bedoeling was dus duidelijk: nu de religie haar leidinggevende functie heeft moeten afstaan, zal de arts de nieuwe levensgids worden. Hij moet het wetenschappelijke morele gezag worden ter vervanging van het oude morele gezag dat zich op God beriep. De geneeskunde mag hierbij niet opgevat worden als een discipline die zich tot een puur lichamelijke benadering beperkt, dat moge duidelijk zijn. Het is in deze context niet verwonderlijk dat het medisch specialisme dat zich als eerste profileerde de psychiatrie was en dat die de gegevens aanleverde om over de merkwaardige, innerlijke zielenroerselen van de mens te reflecteren.

De ideologen verloren hun politieke invloed in de machtswisselingen die Frankrijk na de val van Napoleon kende. Intussen zijn zij goeddeels in vergetelheid geraakt: zelden beseft men dat ‘ideologie’ naar hun specifieke wijsgerige school verwijst. Wijsgerige systemen die sociale invloed hebben, worden doorgaans veel minder in de filosofische overzichtswerken herdacht dan denksystemen die er op puur intellectueel vlak groots uitzien. De problematiek die de ideologen aan de orde hadden gesteld bleef echter bestaan. Het verlichtingsdenken geloofde enerzijds in de mogelijkheden van het rationele denken, maar het was ook met Immanuel Kant bewust geworden van de grenzen van de échte kennis die daarmee te bereiken viel. Over heel wat zaken die zowel het persoonlijke leven interessant maken als de samenleving bijeen houden, valt er nu eenmaal geen streng wetenschappelijke kennis te vergaren.

Het probleem van de sociale cohesie stelde zich vooral in die landen waar de kerken hun vanzelfsprekende greep op het maatschappelijke leven aan het verliezen waren, met name Frankrijk en België. Daar zocht men naar een wijsgerige psychologie die zo wetenschappelijk mogelijk was, maar toch binnen een breder denksysteem geplaatst kon worden. Zowel voor wie in de geest van de *laïcité* een terugkeer van een kerkelijke greep op het leven verafschuwde, zoals Renouvier, als voor de verlichte katholieken die een nieuw aangepaste, religieuze levensinstelling wilden promoveren, zoals Désiré Mercier (1851-1926), de latere kardinaal, leek een diepgaande studie van de menselijke geest – zoals men het nog steeds zei: van de ‘ziel’ – een onontbeerlijk vertrekpunt. Eerst moest er dus helderheid komen over de autonomie van de geest en van de wil. Pas toen kon men namelijk een correct beeld van de mens neerzetten van waaruit men verder kon nadenken over democratie en de noodzakelijke sturing van de maatschappij. Dit was het probleem waarvoor de Europese filosofen stonden. Dit was in Frankrijk een bijzonder acuut probleem.

Maar ook daar waar het probleem zich op maatschappelijk gebied niet zo scherp stelde, zoals in Duitsland, wilden de filosofen meer over de autonomie van de menselijke geest – nogmaals: over de ziel dus – te weten

komen. Over heel de negentiende eeuw hangt de schaduw van Kant, maar ook de fascinatie voor psychopathologie zoals wij het vandaag de dag zouden noemen. Men was geboeid door de vreemde verschijnselen zoals hysterie, hypnose, spiritisme en telepathie. Deze fenomenen stelden op hun wijze de vraag naar de relatie tussen lichaam en ziel. En het leek voor de hand te liggen dat moderne filosofen dat zouden doen met de moderne middelen die er toen kwamen: met laboratoriumexperimenten. Binnen de filosofie begon men aan ‘fysiologische psychologie’ te doen, om de naam in herinnering te brengen die in 1889 aan het eerste van de internationale congressen voor psychologie gegeven werd.

Nieuwe relaties tussen kerk en staat

Men kan zich moeilijk de turbulenties voorstellen die progressieve revoluties en conservatieve contrarevoluties in het Europa van de negentiende eeuw teweeg brachten. Deze revoluties verliepen overigens niet in alle landen synchroon. En wie zou denken dat bepaalde landen die in onze perceptie stevig verankerd zijn in hun traditie, zoals Portugal, er toen ook rustig bij lagen, vergist zich schromelijk. Wil je dat op een hete zomerdag tot je laten doordringen, rust dan even uit op het pleintje aan de nieuwe parkeergarage in Viseu en kijk met méér dan zomerse aandacht naar het standbeeld dat zich boven je verheft met als opdracht ‘aan onze bisschop, onze grote bevrijder’. De man wordt uitgebeeld met de priesterboord van toen – twee naar beneden hangende, rechthoekige, witomrande lapjes zwarte stof, dus geen ‘romeinse’ boord die trouw aan Rome symboliseerde – maar ook met een wijde broek die in zijn laarzen verdwijnt. Enkele van zijn geliefde uitspraken staan op het voetstuk, zoals ‘Godsdienst is als zout bij de maaltijd. Je kan er niet zonder, maar te véél verknoeit alles’. Ja, zo was het Portugal van toen.

Zo was het ook elders. Een korte schets van de wisselende posities met hun landelijke verschillen zou de meesten onder ons erg verrassen. Er waren vaak lokale omslagpunten van revolutionaire beweging en conservatisme, waarbij het ideaal van de menselijke vrijheid nu eens door het éne kamp, dan weer door het andere voorop werd gesteld. Ook wat de kerken betreft zou men vreemd opkijken. Vooreerst opereerden de kerken niet steeds als eenheid onder één centraal gezag. Dat was des te meer het geval als het om grote kerken ging. In de katholieke kerk bijvoorbeeld, stond de macht van de paus ter discussie. Napoleon had hem zonder meer gevangen kunnen zetten om druk op hem uit te oefenen. Nadien zou de paus lijdelijk moeten toezien hoe zijn pauselijke staten stilaan ten prooi vielen aan het Italiaanse nationalisme. Politieke macht raakte hij helemaal kwijt. Wellicht is het niet toevallig dat hij in 1870 door het Eerste Vaticaans Concilie onfeilbaar werd verklaard, in volle haast want de troepen van Garibaldi stonden voor de muren van Rome. Bijna

een eeuwlang zou de paus zich nadien beschouwen als een gevangene in het Vaticaan. Het gevolg was wel dat hij vanaf dan zijn gelovigen buiten iedere politieke band aan zich moest weten te binden en 'geestelijke' macht moest uitoefenen, wat om nieuwe psychologische technieken vroeg. Daarover straks meer.

De scheiding tussen kerk en staat die zich gaandeweg in de meeste Europese landen opdrong, betekende echter niet dat men haarscherp twee levenssferen van elkaar wist te onderscheiden die vanaf dan niets met elkaar meer te maken zouden hebben: die van de burgerlijke gemeenschap waar mensen zonder referentie naar het religieuze met elkaar samen hoorden te leven en die van de kerkelijke groep waar men geloofsgenoten trof. Zeker, dit model dat eigenlijk typisch was voor de Amerikaanse maatschappij die uit de samenvloeiing van verschillende groepen *dissenters* was ontstaan, werd vaak als ideaal met de lippen beleden. In Europa was de feitelijke situatie doorgaans dubbelzinniger. Het heimwee naar de macht die zij in het vroegere maatschappelijke bestel hadden, bracht de kerken er vaak toe naar nieuwe vormen te zoeken om een rol in het publieke leven te blijven spelen. Zo werd de religie vaak in dienst van het nationalisme geplaatst. Een duidelijk voorbeeld hiervan is Vlaanderen, waar de clerus het zich vanaf het einde van de negentiende eeuw tot doel stelde de emancipatie van de gewone Vlaming ten opzichte van de Franstalige Vlaamse burgerij te steunen – een sociale actie die er mede voor zorgde dat de macht van het 'atheïstische' socialisme gebroken werd. Het was overigens niet steeds pure machtswil die dit streven ondersteunde. Vaak was er ook een reële bekommernis om soelaas te bieden voor de tekortkomingen van de nieuwe maatschappij. Van Lacordaire tot aan de priester-arbeiders zijn er in Frankrijk bijvoorbeeld herhaaldelijk toenaderingen geweest tussen enerzijds groepen katholieken en anderzijds socialistische en communistische stromingen. Dit gebeurde overigens tot groot ongenoegen van de hogere klassen die het katholicisme als een garantie voor sociale rust opvatten.

Want ook de staat verwachtte eigenlijk van de kerken een aantal zaken, en dit in weerwil van het feit dat men de scheiding van kerk en staat beled. Soms was het puur materieel. Men kon op kerken en hun leden een beroep doen wanneer er hulp moest geboden worden bij menselijk leed. Wat de gelovige vrijgevigheid ophoeste moest niet meer van de staatskas komen. Zonder het nadrukkelijk te zeggen, verwachtte de staat echter ook dat kerken van hun leden betrouwbare burgers maakten, iets wat wij tegenwoordig nog steeds terugvinden onder de afwijzing van religieus extremisme als incompatibel met een moderne maatschappij. Wat dit extremisme, fundamentalisme of integrisme precies is, mag moeilijk te definiëren zijn en wij zullen later op dit punt terugkomen (wat zou men vinden indien men 'gematigde' kunst en 'gematigde' wetenschap zou voorstaan op dezelfde wijze als men 'gematigde' religie ophemelt?). Maar ook al thematiseerde men het niet en was men als de

dood om er een theoretisch vertoog over te ontwikkelen, het is duidelijk dat men verwachtte dat de kerken zouden bewijzen dat zij voor de nieuwe maatschappij nuttig waren. Alleen Chateaubriand had het van meet af aan met zijn gewone schaamteloosheid durven pomen in zijn *Génie du christianisme*. Tot dan toe, zegt hij, had men het christendom willen verdedigen door te beargumenteren dat het op waarheid berustte en vervolgens er zijn nut van af te leiden. Verkeerde redenering! Men moest de omgekeerde weg volgen: eerst tonen dat het nuttig was, zo nuttig, dat het niet anders kon dan waar zijn.¹¹

Maar ook voor wie de religie liever geen rol meer zag spelen in de nieuwe maatschappij was het de vraag hoe men van individuen, buiten religieuze binding om, goede burgers kon maken. Deze vraag speelde vooral in Frankrijk een grote rol. Daar treffen wij in de negentiende eeuw een aantal invloedrijke, zij het intussen goeddeels vergeten filosofen aan die diegenen, die zich latere sociologen zullen noemen, zoals Durkheim en Weber, diepgaand zullen beïnvloeden. In de grote ideeëngeschiedenis gaat men er doorgaans aan voorbij, want het beknopte curriculum in de geschiedenis van de filosofie dat netjes op maat gesneden hoort te zijn voor een gestroomlijnd onderwijs, volgt het spoor van de grote geesten en gaat dus van Kant naar Hegel, dan heeft het het soms over Marx, om daarna dan gezwind voort te stevenen naar de twintigste eeuw. Daarmee worden denkers die wellicht minder groots zijn maar op hun tijd veel invloed hebben uitgeoefend, vaak vergeten.

Charles Renouvier en de psychologie van de verantwoordelijke burger

Charles Renouvier (1815-1905) is in Montpellier geboren. Hij heeft snel aan zijn universitaire carrière verzaakt om als gegoed burger van zijn renten te gaan leven in zijn domein la Verdette in le Pontet, een dorpje ten noorden van Avignon.¹² In uitvoerige geschriften, waar bijna geen doorkomen aan was, wilde hij een compleet denksysteem ontwerpen: niet altijd de weg om in de herinnering van het nageslacht te blijven leven. Dit neemt niet weg dat hij veel invloed heeft gehad via het tijdschrift *L'année philosophique*,¹³ dat hij in 1868 opgericht had en waarin hij is blijven schrijven. Daaraan voorafgaand was hij in het begin van zijn carrière volop verwickeld geraakt in een grote politieke controverse, en dat nadrukkelijk als filosoof.

11. Fr.-R. de Chateaubriand, *Génie du christianisme* (1802), Parijs: Garnier-Flammarion, 1996, p. 56.

12. E. Janssens, *Le néo-criticisme de Charles Renouvier*, Leuven/Parijs: Institut supérieur de Philosophie/Alcan, 1904. M. de Wulf, *Histoire de la philosophie en Belgique*, Brussel/Parijs: De Wit/Alcan, 1910.

13. Het tijdschrift droeg van 1872-1888 de naam *Critique philosophique*, waarna van 1890-1913 de titel *Année philosophique* hernomen werd.

De context was als volgt. In 1848 kwam er steeds meer kritiek op de ‘Julimonarchie’, dat is het koningshuis van de Orléans dat na de Revolutie van 1830 de conservatieve Bourbons op de Franse troon had opgevolgd. Deze laatsten hadden van het katholicisme een zwaar aangezette staatsgodsdienst gemaakt en de Julimonarchie had weer vrijheid gebracht. Vijftien jaar later vreesde men echter dat de katholieken opnieuw de macht zouden grijpen en de slinger weer naar de andere kant zou gaan – hoewel men vergat dat heel wat katholieken intussen zelf een progressieve, sociale koers waren gaan varen en veel vrijer dachten. Men noemde hen liberaalkatholieken, in tegenstelling tot de katholieken die zich in hun conservatisme op de paus ‘van over de bergen’ beriepen en daarom als ‘ultramontanen’ bestempeld werden. Dit is de context waarin Renouvier in 1848 voor de Franse minister van Onderwijs Hippolyte Carnot (1801-1888) een handboek voor burgerlijke vorming schreef die voor de lagere scholen bedoeld was. Een burgerlijke catechismus dus.¹⁴ Er kwam grote herrie van en dagenlang debatteerde de kamer over het boek waarvan lange passages werden voorgelezen. De rel leidde uiteindelijk tot een kabinet-crisis en het ontslag van de minister.

Was het boek zo schokkend? Op vrij vanzelfsprekende en candide wijze pleit Renouvier voor ‘socialisme’, een term die toen nog niet de specifieke partijpolitieke lading had die wij er nu aan toekennen. Renouvier dacht niet dat dit incompatibel moest geacht worden met een op het christendom gevestigde maatschappij. In vraag-en-antwoordvorm stelt hij voor paal en perk te stellen aan privé-eigendom. Hierbij gebruikt hij een beeldende taal die voor hevige reactie zorgde, zoals in de passages waarin de rijken worden geportretteerd als degenen die de armen opeten. Na de hertog van Saint-Simon (1760-1825), die met zijn *Nouveau christianisme* (1825) het socialisme had voorbereid, na Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), die in 1840 het eigendomsrecht met diefstal had gelijkgesteld, en in het jaar waarin Karl Marx (1818-1883) – waarnaar overigens niet verwezen wordt – zijn communistisch manifest had gepubliceerd, moet de slottekst van Revouviërs catechismus toch niet zo schokkend hebben geklonken:¹⁵

Goeie moed! Net zoals het vroeger voor de slavernij en de horigheid het geval was, breekt nu de tijd aan waarin het proletariaat moet verdwijnen. Wij zullen het christelijke Sparta stichten, het christelijke Jeruzalem, de ware republiek die de geest van Griekenland en de kracht van Israël zal verenigen in het hart van Frankrijk. Indien hij op

14. Ch. Renouvier, *Manuel républicain de l'homme et du citoyen* (1848), Parijs: Garnier, 1981.

15. ‘Ayez donc bon courage! Le temps s’approche où, comme l’esclavage et le servage, le prolétariat doit disparaître. Nous fonderons la Sparte chrétienne, la Jérusalem chrétienne, cette République vraie où l’esprit de la Grèce et la force d’Israël s’uniront au coeur de la France et dont le Christ – s’il réapparaissait ici-bas – ne dédaignerait pas de se dire citoyen.’ *Ibid.*, pp. 142-143.

aarde zou terugkeren, zou Christus er geen bezwaar tegen hebben zichzelf als burger van deze republiek te bestempelen.

Dit betekent evenwel niet dat Renouvier zich achter de toenmalige katholieke kerk schaaft. Heel scherp bekritiseert hij het cynische gebruik dat men van de religie vaak maakt ten voordele van de gevestigde orde: 'Men zoekt een nieuw doopsel in het water van het bedreigde eigendomsrecht en men smeekt dat het geloof in de hel de privileges zou afschermen tegen de honger'.¹⁶ Mede door de heisa die zijn handboek voor de onderwijzers zou meebrengen, zal hij zich overigens van de katholieke kerk afkeren en toenadering zoeken tot het protestantisme. Maar de lotgevallen van de tekst, die niet zonder gelijkenis is met heel wat bevrijdingstheologie uit de zeventiger jaren van de twintigste eeuw, mag ons niet laten voorbijgaan aan een centrale intuïtie die men in meer doordachte vorm in zijn latere werk zal terugvinden. Hij relativeert de kennis als primaire functie van de menselijke geest. Zonder op Levinas te wachten, plaatst hij de directe confrontatie met de medemens als een primaire ethische ervaring, zij het dat hij die medemens niet als een 'ander' opvat wiens anderszijn radicaal is. Integendeel. De mens is van nature in staat om mee te voelen met wat de ander ervaart. Dit meevoelen is de basis van de ethiek die op de 'broederlijkheid' berust. Dit wordt treffend verwoord in de vraag van de leerling 'Wat is de broederlijkheid?' Hierop antwoordt de onderwijzer:¹⁷

De broederlijkheid is een gevoel dat ons ertoe brengt dezelfde vreugde en hetzelfde lijden te ervaren als waren wij één. Broers zijn zij die elkaars lijden willen dragen en die zich ervoor inspannen elkaars geluk te bevorderen.

Maar tezamen met het ontslag van de minister voor onderwijs werd het handboek begraven. Renouvier zelf trok zich uit het politieke leven terug om te gaan schrijven. Twee aspecten van de religie hielden hem bezig. Ten eerste kwam hij snel in contact met de eerste belangrijke bijbelstudies die vragen stelden bij het historische karakter van de bijbelverhalen. Hij las geboeid het *Leben Jesu* (1835) van David Strauss (1808-1874) dat in 1839 in het Frans was vertaald door de beroemde Franse taalkundige Littré. Renouvier vond het zijn taak het grote publiek over deze nieuwe inzichten in te lichten en hij wees op de oorspronkelijk socialistische, ja communistische, dimensie van het eerste

16. 'Ce qui surtout provoque le dégoût, c'est la profession de foi chrétienne que s'imposent aujourd'hui tous ces païens éhontés. On les voit chercher un nouveau baptême dans les eaux de la propriété menacée et supplier la croyance à l'enfer de protéger leurs privilèges contre la faim.' *Ibid.*, p. 53.

17. 'La fraternité est un sentiment qui nous porte à ressentir tous les mêmes joies et les mêmes peines, comme si les hommes ne faisaient qu'un. Ainsi, ceux-là sont des frères, qui veulent partager les souffrances les uns des autres, et qui dirigent leurs forces à se rendre heureux mutuellement.' *Ibid.*, p. 73.

christendom. Ook gaf hij lucht aan zijn ergernis over het feit dat men in het spoor van Kant het christendom poogde te verdedigen omdat het de moraliteit zou ondersteunen en dus sociaal nuttig was. Vanuit zijn rustig huis bij Avignon begon hij zijn ideeën systematisch te verwoorden in zijn vier *Essais de critique générale* waarin hij een eigen theorie probeerde te ontwikkelen over de mogelijkheden, de grondslagen en de grenzen van de rationaliteit.

Renouvier was eigenlijk een diep religieus man, maar hij wist hoe intolerant kerken konden zijn. Een ervaring van persoonlijke aard in zijn vriendenkring verhevigde zijn argwaan voor de religie, in het bijzonder het katholicisme. Hij was goed bevriend met de filosoof Jules Lequier (1814-1862),¹⁸ een studiegenoot, en had vaak met hem gediscussieerd over de verschillende aspecten van het christendom dat zij beide met hun vrijheids-ideaal dachten te kunnen verenigen. Of Renouvier wist dat zijn vriend op 15 augustus 1846 meende een mirakel meegemaakt te hebben, waarbij hij de moedermelk van Maria had mogen drinken, weten wij niet. Wel hadden zij toen eindeloos gediscussieerd over het bestaan van God, de Drievuldigheid, de redding door het Kruisoffer en dergelijke. Renouvier was in ieder geval erg overstuurd toen Lequier in 1851 een religieuze waan ontwikkelde waarbij hij tot automutilatie kwam.¹⁹ In deze context schreef hij in 1859 zijn tweede essay dat de titel draagt: ‘De mens, de rede, de passie, de vrijheid, de zekerheid, de morele waarschijnlijkheid’.²⁰ Bij het begin van het tweede deel, dat zo’n diepe indruk op William James zou maken, zegt hij uitdrukkelijk dat hij de intuïties van Lequier gebruikt omdat de filosoof zelf, helaas, voorlopig niet in staat is om zijn ideeën te publiceren.²¹ Dit zou ook niet meer gebeuren: in 1862 verdronk Lequier onder duistere omstandigheden in zee. Renouvier gaf postuum de belangrijkste teksten van zijn vriend uit – wat de aanleiding zou worden voor zijn contact met William James.²²

Maar terug naar Renouviërs gebruik van de ideeën van Lequier. De centrale intuïtie is dat niet de kennis, maar de wil het belangrijkste menselijk

18. Zie J. Grenier, *La philosophie de Jules Lequier*, Neuchatel: La Baconnière, 1936. Zijn verzamelde werken eveneens door Jean Grenier gepubliceerd: J. Lequier, *Oeuvres complètes*, (Être et penser) Neuchatel: Éd. de la Baconnière, 1952. Zie ook André Clair, *Métaphysique et existence. Essai sur la philosophie de Jules Lequier*, Parijs: Vrin, 2000.

19. M. Méry, *La critique du christianisme chez Renouvier*, Parijs: Vrin, 2 delen, 1952, dl. 1, p. 142 en 154.

20. *Essays de critique générale, deuxième essay: L’homme, la raison, la passion, la liberté, la certitude, le probabilité morale*, Parijs: Librairie philosophique de Ladrance, 1859, XX-695 pp. Deze heel zeldzame uitgave, die men evenwel in de bibliotheek van de Universiteit Gent vindt, verschilt op heel wat punten van de tweede uitgave die als titel draagt *Traité de psychologie rationnelle d’après les principes du criticisme*, Parijs: Bureau de la Critique philosophique, 1875, 3 delen.

21. *Ibid.*, p. 371.

22. J. Lequier, *Recherches d’une première vérité et fragments posthumes* (met voorwoord van Ch. Renouvier), Sint-Cloud: Imprimerie de Mme Vve Belin, 1865, heruitg.: A. Clair, (Épimétée) Parijs: PUF, 1993.

vermogen is waarvan de andere afhangen. De kennis staat in dienst van de verwerkelijking van de wil.

Zoals voor iedereen in de negentiende eeuw was ook voor Renouvier Kant de man met wie men zich moest meten. Die had de stelling beargumentteerd dat kennis ontstaat uit de samenwerking van twee instanties: de zintuigen en de rede. Ware kennis veronderstelt informatie die door de zintuigen wordt aangedragen, maar ook verwerking van deze brute zintuiglijke indrukken door de structuren van ons denken. Zonder de rede zijn de zintuigen blind, zonder de zintuigen is de rede leeg. Indien men dit aanvaardde, viel er over heel wat zaken geen betrouwbare, ‘echte’ kennis te verwerven. Toch was er ‘praktische’ kennis nodig, en dat aanvaardde Kant, maar hij was bij de invulling ervan niet verder gekomen dan het erkennen van de plicht als fundamentele ervaring en enkele stelregels als ‘behandel de andere nooit als ding maar steeds als doel op zich’ en ‘handel steeds zo dat je wijze van doen aanvaardbaar zou blijven indien iedereen zo handelde’. Als uitvloeisel van deze minimale, maar voor hem essentiële, morele stelregels had hij de volgende ‘postulaten’ menen te mogen poneren: de menselijke vrijheid, het bestaan van God en het hiernamaals.

Het hele systeem van Kant berust dus op de overtuiging dat het kenvermogen de basis is waarop ons ingeschakeld zijn in de werkelijkheid berust. Kennis komt eerst, maar kennis is beperkt. Andere geestesvermogens komen in tweede instantie. Zij vullen, zij het met een mindere graad aan zekerheid, de leemtes van het kennisvermogen aan. Maar wat indien het anders zou zijn? Neem nu dat de wil eerst zou komen en dat de kritische geest waarmee wij onze kennis op geldigheid zouden toetsen van die wil afhankelijk is? Waar kom je dan uit?

Renouvier laat er geen twijfel over bestaan: iedere kennis berust op geloof en geloof is het gevolg van de menselijke wil, het fundamentele en eerste vermogen van dit merkwaardig wezen dat essentieel uit onbepaaldheid en vrijheid bestaat. Als je dat eenmaal inziet, komt de werkelijkheidservaring heel anders over.

De stelling kan verrassen – en Renouvier zegt zelf verrast te zijn door dit inzicht waarvoor hij aan Lequier schatplichtig is – maar hij verdedigt het systematisch, uitvoerig en met niet te miskennen overtuigingskracht. William James raakte er in ieder geval zozeer van onder de indruk dat het hem inspireerde voor zijn eerste godsdienstpsychologische werk: *The will to believe* (1896). Hiermee wordt overigens een nog steeds actuele vraag gesteld: waarom willen wij iets weten? Willen wij wel alles altijd weten? En indien zo véél van onze wil afhangt, is die wil dan de eerste oorzaak of steekt er nog iets anders achter?

Renouvier en James

Renouvier had zeker nooit gedacht dat zijn tweede essay zo'n invloed zou hebben op de man die in Amerika als stichter zou doorgaan van de godsdienstpsychologie – en van de psychologie überhaupt.²³

William James (1842-1910) was geboren als oudste zoon van een interessante, creatieve, non-conformistische maar rusteloze en naar depressie neigende vader.²⁴ De broer die op hem volgde, Henry, zou een beroemde schrijver worden. Verder waren er nog twee zonen en één zus. Het hele gezin pendelde door de onophoudelijke verhuisdrang van de vader, Henry sr., voortdurend tussen Amerika en Europa. Hun onderricht plukten de kinderen uit Engelse, maar dan vooral uit Franse, Duitse en Zwitserse scholen, die laatste omdat die de naam hadden moeilijke leerlingen discipline bij te brengen, iets waar vooral de twee oudste broers schijnbaar nood aan hadden. Het gevolg was in ieder geval dat William James het Duits en het Frans goed beheerste.

De familie James was van oudsher streng calvinistisch, maar daar had vader James juist mee gebroken. Henry James sr. was begonnen theologie te studeren in Princeton, maar had de studie afgebroken. Geestelijke onrust bleef hem echter kwellen. Hij kreeg er zelfs een diepe angstaanval door, maar de lectuur van Emmanuel Swedenborg (1688-1772) hielp hem er bovenop. Deze merkwaardige man was een briljante, wetenschappelijke geest, maar God was hem op vijfenvijftigjarige leeftijd verschenen en sindsdien converseerde hij met allerlei geesten en met de Here zelf. Hij kreeg te horen dat er achter de op het eerste gezicht duidelijke betekenis van de bijbeltekst een diepere, spirituele zin schuil ging. Deze laatste was de belangrijkste want, hoezeer de manifeste tekst tijdgebonden was en fouten bevatte, de diepere zin was absoluut waar. Over deze diepere zin had Swedenborg veel gepubliceerd, met name in de verschillende volumes van zijn *Arcana caelestia* (1747-1757).²⁵

Henry James sr. laat zich dus volop door Swedenborg inspireren en ontwikkelt in diezelfde geest eigen theorieën waarover hij regelmatig met het hele gezin aan tafel praat. Hoe geobsedeerd hij door zijn inzichten ook moge zijn, hij laat zijn kinderen op religieus gebied vrij en maakt hen in ieder geval

23. Over de relatie Renouvier-James, zie in het bijzonder: R.B. Perry, *The thought and character of William James*, Boston: Little, Brown & co., 1935, dl. 1, pp. 654-710.

24. L. Simon, *Genuine reality. A life of William James*, New York: Harcourt Brace & Co, 1998. E. Herms, *Radical Empiricism. Studien zur Psychologie, Metaphysik und Religionstheorie William James'*, Gütersloh: Mohn, 1977. Zie verder Br. Kuklick, *A history of philosophy in America. 1720-2000*, Oxford: Clarendon Press, 2001 en K. Townsend, *Manhood at Harvard. William James and others*, New York: Norton, 1996.

25. Noteren wij dat Swedenborg verrast opmerkt dat deze openbaringen een merkwaardige verandering in zijn leven plaats hebben teweeg gebracht: hij krijgt frequent erotische dromen, terwijl hij in zijn wakkere toestand geen seksuele verlangens meer voelt. Dit signaleert hij zomaar, zonder er conclusies aan te verbinden: Freud is nog ver.

duidelijk dat religie en kerkelijkheid twee verschillende zaken zijn. Na enkele jaren geprobeerd te hebben kunstenaar te worden, gaat William naar Harvard om medicijnen te studeren. De studie vordert moeizaam: hij heeft een zwakke gezondheid, lijdt aan maag- en rugklachten en heeft zware depressies. De studie wordt tweemaal afgebroken voor een reis: de eerste maal om met een plantkundige het Amazonewoud te gaan verkennen, de tweede maal om in Duitsland de genezende kracht van kuuroorden te ervaren. Dit laatste wilde hij met een verkenning van de stand van zaken op het gebied van filosofie en fysiologie combineren. Daar kwam echter weinig van terecht, want de waterkuren hadden maar een beperkt effect op William James. Hoewel hij nog steeds zeer zwak is wanneer hij naar Amerika terugkeert, haalt hij in juni 1869 zijn medisch diploma. Hij heeft echter de moed niet om een praktijk te beginnen. Als een halve invalide blijft hij in het ouderlijk huis wonen tot hij begin 1870 een angstaanval krijgt waarin hij in een soort visioen een verwaarloosde, epileptische jongen in een psychiatrische instelling ziet en hierbij beseft: ‘maar dat ben ik!’.

Hij heeft dan ongeveer dezelfde leeftijd als zijn vader toen die zijn religieuze crisis doorworstelde en zijn angstaanval kreeg. Nu was het echter niet Swedenborg, maar Charles Renouvier die de verlossing bracht. In april 1870 leest James diens reeds vermelde essay ‘Over de mens, de rede, de passie, de vrijheid, de zekerheid, de morele waarschijnlijkheid’. Je vindt het citaat uit James’ dagboek in zo goed als alle biografieën die aan hem gewijd zijn. Hij schrijft dat hij op 30 april het eerste deel van dit tweede essay net gelezen heeft en nu vol vertrouwen van de vrijheid van de wil overtuigd wil zijn:²⁶

Ik denk dat ik gisteren een levenscrisis had. Ik heb het eerste deel van Renouviërs tweede *Essay* uit en ik zie geen reden waarom zijn definitie van de vrije wil – het vasthouden aan een idee omdat *ik ervoor koos* hoewel ik op andere ideeën zou kunnen komen – de definitie van een illusie zou moeten zijn. Wat er ook van zij, op dit ogenblik zal ik ervan uitgaan – minstens tot volgend jaar – dat het niet om een illusie gaat. Mijn eerste vrije wilsdaad zal erin bestaan in de vrije wil te geloven.

Wat staat er nu precies in dit tweede essay, waar alle Jamesbiografieën het over hebben?²⁷ Centraal staat het probleem van de zekerheid. Die stellen wij

26. Hier uit John J. Stuhr, *Classical American philosophy. Essential readings and interpretative essays*, New York: Oxford University Press, 1987, p. 96. Zie ook L. Simon, *Genuine reality*, p. 127.

27. William James zegt dat hij het eerste deel van het essay heeft gelezen, maar dit moet waarschijnlijk verstaan worden als het eerste *gedeelte*. Het stuk over de vrije wil staat namelijk centraal in het tweede deel van het essay (pp. 371-564) dat uit drie delen bestaat.

doorgaans in betrekking tot drie zaken: zien, weten en geloven. Doorgaans denken wij dat de zekerheid van het geloof het minst vanzelfsprekend is. Wij moeten de kracht van onze wil inroepen om de inhoud van wat wij geloven tot een zeker geloof te verheffen. Maar, zo stelt Renouvier, indien het eens omgekeerd was? Is de zekerheid niet altijd afhankelijk van onze wil, zelfs in die gevallen waar de zekerheid vanzelf wordt gezegd te komen, zoals bij de waarneming en de kennis?

Deze prikkelende vraag is het vertrekpunt voor een korte schets van de geschiedenis van de zekerheid in de westerse filosofie. Deze laat hij bij de Grieken beginnen omdat wij daar de eerste vorm van kritische twijfel vinden. Terwijl andere culturen zich op theologische opvattingen baseerden of op een religieus respect voor familiale tradities, waren er daar briljante geesten die de zekerheid opvatten als een in de individuele geest levend proces dat met de levende dynamiek van de twijfel begint.²⁸ De sceptici staan dus voor Renouvier model voor het ware filosoferen dat voortdurend het voor en tegen van iedere stelling hoort af te wegen en niets voor waar mag aannemen zolang het niet nodig is. Daarvoor is wilskracht nodig en iedere poging tot kennis hangt van de wil af. Hoe kun je anders verklaren dat filosofen elkaar met verve tegenspreken? Of dat er mensen zijn die zomaar voor waar nemen wat men hen voorhoudt, of nog anderen wie het helemaal niets kan schelen wat waarheid is? Het moet toch zo zijn dat de echte, uiteindelijke, goed gefundeerde waarheid de geest niet vanzelf aan zich bindt?

In zijn historisch overzicht betreurt Renouvier dat dit fundamentele wils-element, die het zoeken naar zekerheid schraagt, zo snel uit het blikveld verdwenen is. De filosofie sloot zich op in een vraagstelling die het steeds weer heeft over de vraag of er een realiteit beantwoordt aan de voorstellingen die wij in onze geest hebben. Het denken van Kant is een eindpunt van deze benadering: wij hebben alleen maar zekerheid op het kleine domein van de wetenschappen die vertrekken van zintuiglijke ervaring en aanvaarden dat zij niet verder kunnen gaan dan wat de ordenende categorieën van het denkvermogen toelaten. Metafysica kan dus niet, en daar begint het domein van het geloof, stelt Kant. Renouvier spitst de oren en onderstreept geïrriteerd de uitspraak van Kant in het voorwoord op de tweede uitgave van de *Kritiek van de zuivere rede*: 'Ik moest de wetenschap afbreken om plaats te maken voor het geloof'.

28. 'Mais les Grecs les premiers, penseurs plus spontanés, esprits plus libres, se virent conduits à envisager la certitude sous un mode vivant. Le philosophe se plaça dans l'isolement de la réflexion individuelle, dans l'indépendance de sa volonté, en face des données de sens, des principes de la raison, des doctrines des peuples et de celles des sages, et se demanda si, en se confirmant aux apparences pratiques des choses, il ne pourrait point toutefois s'abstenir des affirmations de théorie, garder la liberté de ses jugements dogmatiques, toujours *suspendre, examiner, chercher, douter* (ce sont les mots sacramentels), enfin trouver dans cette suspension même l'assiette *imperturbable* de la sagesse.' p. 393.

Het teleurstellende, aldus Renouvier, is dat Kant daarbij aan de praktische rede zo weinig vermogen toekent. Zij komt tot de postulaten over het bestaan van de ziel, het hiernamaals... Voor de praktijk levert dat weinig op. Waarom die praktische rede niet verder bestuderen, en wel in haar concrete werking? Ga dus kijken wat de geschiedenis en de theologie van de godsdiensten beweren, wat bepaalde sekten of bepaalde volkeren voor waar houden, in één woord: confronteer jouw eigen praktische rede 'met het bijgeloof waarvan zoveel mensen beweren er nood aan te hebben'.²⁹

Deze tekst van Renouvier heeft op James een enorme indruk gemaakt. Kort daarop begint hij met hem te corresponderen.³⁰ Aanleiding is het feit dat James in Amerika het werk van Lequier, naar wie Renouvier in zijn essay verwijst, heeft gepoogd te bestellen, maar dat zijn nochtans bekwame boekhandelaar het niet heeft kunnen traceren. Renouvier heeft echter nog enkele exemplaren van het door hem posthuum uitgegeven *Recherches d'une première vérité* en hij stuurt er een exemplaar van op.

De correspondentie zal tot 1896 duren. James zal college geven over de teksten van Renouvier en deze laatste zal bijna alle artikelen van James vertalen en in zijn tijdschrift publiceren. Wanneer James' *The Will to Believe* in 1896 verschijnt, schrijft hij aan Renouvier, die hij als zijn mentor beschouwt: 'Als u een blik op deze tekst hebt geworpen, dan zal het u duidelijk zijn in welke mate ik nog steeds uw leerling ben. En in deze materie [het geloof] nog meer dan in andere; daar ligt namelijk het kerngegeven!'³¹ Inderdaad, de tekst is helemaal een parafrase van Renouviërs essay dat destijds James uit zijn religieuze crisis had gehaald.

Dat is echter meteen de ons laatst bekende brief van James aan Renouvier. Naast het feit dat James het corresponderen eigenlijk een last vond, had hij in Théodore Flournoy iemand anders gevonden om over een onderwerp te schrijven waarvan hij voelde dat Renouvier er weerzin tegen had: het spiritisme. Hij was in Boston met het beroemde medium gaan praten over wie wij het reeds hadden in verband met Flournoys belangstelling voor spiritisme, Leonora Piper. Toen Herman, het zoontje van James, in 1885 op éénjarige leeftijd stierf, ging hij haar tezamen met zijn vrouw consulteren in de hoop iets over het hiernamaals te vernemen.³² Zo raakte James geïnteresseerd in de bijzondere gaven van een medium, in helderziendheid, gedachtenoverbrenging en zelfs in telekinese. Hij werd lid en zelfs voorzitter van de *Society for Psychical Research* en hij volgde jaren lang de activiteiten van Leonora Piper. Zonder het te weten, had hij dus zich terzelfdertijd als Flournoy met het

29. *Ibid.*, p. 408.

30. R.-B. Perry (red.), 'Charles Renouvier et William James: correspondance', *Revue de Métaphysique et de Morale* 36 (1929) pp. 1-35 en 193-222.

31. *Ibid.*, p. 221.

32. L. Simon, *Genuine reality*, pp. 199.

spiritisme ingelaten, zij het dat hij niet rustig aan een boek over het onderwerp kon beginnen: hij had tien jaar voordien een contract getekend om een handboek over psychologie te schrijven, en aan deze *Principles of Psychology* (1890) zou hij moeizaam verder schrijven. Het is echter begrijpelijk dat Flournoy zijn nieuwe geestesgenoot wordt wanneer hij hem op een congres in Parijs ontmoet.³³

Maar intussen zou hij, net zoals iedereen die destijds experimenteel onderzoek over de geest wilde opzetten, onder de invloed komen van Wilhelm Wundt.

Wilhelm Wundt, zijn laboratorium en zijn *Philosophische Studien*

Tellen, meten, tabellen maken, gegevens statistisch bewerken: daaraan herken je tegenwoordig de wijze waarop de psycholoog de geest van de mens benadert. Het is dan ook niet verwonderlijk dat de beoefenaars van dit vak, op zoek naar het punt in de geschiedenis waar zij hun eigen geboorte konden plaatsen, de oprichting van het eerste psychologisch laboratorium uitkozen. Deze eer wordt door de geschiedschrijving aan Wilhelm Wundt (1832-1920) toegekend.³⁴

Wundt had na zijn medische studies de aandacht getrokken door zijn *Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele* (1863). Hij werd het jaar erna buitengewoon hoogleraar in de fysiologie in Heidelberg en in 1874 hoogleraar in de inductieve filosofie in Zürich. In dit jaar verscheen zijn *Grundzüge der physiologischen Psychologie*. Het jaar erop, in 1875, werd hij tot hoogleraar in de filosofie aan de universiteit te Leipzig benoemd. Daar zou hij vijfenveertig jaar lang blijven. Hij kreeg er een kamer in die hij van meettoestellen voorzag. Over het precieze jaar twist men (reeds in 1875, of in 1878?), want ongeveer tezelfdertijd deed William James aan Harvard hetzelfde. Wie was er eerst? In ieder geval, de psychologie was geboren en Leipzig werd in ieder geval de plaats bij uitstek waar filosofen met instrumenten leerden experimenteren.

Het curriculum van Wundt, dat overeenstemt met dat van James, kan verwonderen: geneeskunde, fysiologie, filosofie. Een bekering? Helemaal niet. Destijds stond de samenhang van lichaam en ziel volop in de belangstelling en de filosofen gebruikten gretig de nieuwe meetinstrumenten die toen geconstrueerd konden worden. Kant had de vraag gesteld hoe ver onze kennis kon reiken, er van uitgaande dat iedere kennis van de perceptie afkomstig was. Nu kwam het erop aan om van nabij na te gaan hoe de perceptie werkte. De medische wereld was in de fysiologie van de zenuwen geïnteresseerd. De

33. Robert C. le Clair, *The letters of William James and Théodore Flournoy*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1966.

34. Robert W. Rieber & David K. Robinson (red.), *Wilhelm Wundt in history. The making of scientific psychology*, New York: Kluwer Academic, 2001.

filosofen sloten zich bij deze belangstelling aan. Zij wilden echter een eigen laboratorium om zich, buiten iedere medische bemoeienis om, over de perceptie als wijsgerig fenomeen te kunnen buigen.

Wundts laboratorium groeide snel en vijftien jaar later nam het elf kamers in. Men deed er hoofdzakelijk aan psychometrie. Veel aandacht ging naar de beleving van de tijd. Maar er was ook onderzoek dat niet enkel de perceptie betrof. Zo had Lehmann, één van Wundts studenten, in 1892 de aandacht van wetenschappelijke kringen gewekt door zijn studies over de overgang van pijn naar genot.³⁵

Het voorbeeld van het laboratorium kreeg snel elders navolging. E. Müller richtte er in 1879 een op in Göttingen, Martius volgde in 1888 in Bonn en van daar zwerfde het fenomeen uit over de hele wereld. In 1893 waren er dertig: vier in Duitsland, zestien in Amerika, twee in Engeland, één in Frankrijk, één in Italië, één in Zwitserland, één in Denemarken, één in Roemenië, één in Nederland en één in België. Duitsland bleef de bakermat, maar Amerika werd snel toonaangevend. Dat is echter wel het werk van Amerikanen die sterk waren beïnvloed door Duitse denkers.³⁶ Stanley Hall (1844-1924) was Wundts eerste Amerikaanse student, maar hij studeerde ook enige tijd in Berlijn, waar hij kennis maakte met de theologie van Schleiermacher en de filosofie van Hegel. Bij terugkeer in Amerika ging hij studeren bij James, legde zich toe op de relaties tussen psyche van fysieke processen en benadrukte dat de psyche veel meer is dan bewustzijn. Beïnvloed door Eduard von Hartmann ging hij zelfs op het belang van onbewuste en instinctieve factoren wijzen, iets waarmee hij afstand nam van Wundt. Hall had met zijn theorie een sociaal doel: hij wou de ziel te bevrijden van een puriteinse last, namelijk het onvermijdelijke schuldgevoel dat opdoemt als de opgelegde beheersing van de driften mislukt.

Naast Hall is er ook diens geestesverwant Edwin Diller Starbuck (1866-1947). Ook hij is diepgaand beïnvloed door het denken van Hegel, zoals blijkt uit zijn bekendste godsdienstpsychologische werk, *The Psychology of Religion. The Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness* (1899).³⁷ Hij gaat uit van de bekering als een belangrijk moment in de religieuze ontwikkeling van het individu. Starbucks toepassing van Hegel bestaat erin de individuele geestelijke groei te zien als een synthese van innerlijke conflicten, zoals bijvoorbeeld de twijfels van adolescenten. Uiteindelijk leidt die groei tot meer wijsheid, inzicht en waardering voor spiritualiteit. Gezien de invloed van Duitse denkers op deze Amerikaanse empirische psychologen, is

35. Vermeld in D. Mercier, *Les origines de la psychologie contemporaine*, Parijs: Alcan, 1897, p. 284.

36. K. Huxel, *Die Empirische Psychologie des Glaubens. Historische und systematische Studien zu den Pionieren der Religionspsychologie*, Stuttgart: Kohlhammer, 2000.

37. E.D. Starbuck, *The psychology of religion. The empirical study of the growth of religious consciousness*, (voorw.: William James) Londen: Walter Scott, 1901.

het niet vreemd dat de receptie van hun werk in de vroege Duitse godsdienstpsychologie (zie volgende hoofdstuk) snel op gang kwam: de gedeelde achtergrond betekende een snelle herkenning van verwantschap.

Maar terug naar Wundt en de fascinatie voor het tellen en het meten. Van waar kwam die? Omdat er langs deze weg in ieder geval reeds één centrale ontdekking werd gedaan: wij ervaren de sterkte van prikkels niet volgens een lineaire, maar volgens een logaritmische schaal. Het volstaat niet een dubbel vermogen in te zetten om een twee keer zo hard geluid te ervaren. Men ging verder allerlei percepties en reacties op prikkels meten: hoe snel moet een schijf met verschillende gekleurde segmenten draaien opdat je slechts één kleur zou waarnemen? Hoe snel kun je op een knop drukken als je een geluid hoort? Beïnvloedt het horen van bepaalde klanken de perceptie van bepaalde kleuren? Kan je illusies in de waarneming induceren door aan twee lijnen met dezelfde lengte pijlen naar binnen of pijlen naar buiten toe te voegen? Etcetera.³⁸

Als je deze explosie van laboratoria bekijkt, zou je inderdaad denken: ja, Wundt is de echte stichter van de beweging die tot de vestiging van onze huidige psychologische faculteiten heeft geleid. Psychologen hebben alle reden om hun stichter op een voetstuk te plaatsen. En toch doen zij het vaak met tegenzin. Inleidende handboeken doen soms laatdunkend over hem en zijn foto ontbreekt vaak, terwijl die van latere grote figuren, zoals Watson en Skinner, prominent aanwezig zijn. Zo schrijft John C. Ruch in zijn *Psychology. The personal science*:³⁹

Voor een stichter was Wundt de ideale figuur. Hij verrijkte de psychologie niet met speciale theorieën of vondsten. Vernieuwing was niet zijn stijl. ‘Hij zei nooit iets gekks maar evenmin iets briljants’, zo stelt een historicus het (Heidbreder). Maar Wundt was een excellente organisator. Hij besteedde de drieënzestig jaar van zijn wetenschappelijke carrière aan ‘het eindeloos schrijven van die zware boekdelen die hem dan toch zijn plaats hebben gegeven in de geschiedenis’ (Boring). Dat was het waaraan de psychologie destijds behoefte had: een verzamelaar en een organisator van het werk van vele anderen.

38. D. Draaisma (red.), *Een laboratorium voor de ziel. Gerard Heymans en het begin van de experimentele psychologie*, Groningen: Historische Uitgeverij, 1992.

39. ‘Wundt was an ideal person to be a founder. He contributed no special theories or findings to psychology; innovation was not his style. ‘He never said a foolish thing or a brilliant one,’ said one historian (Heidbreder, 1933, p. 92). But Wundt was an excellent organizer, spending his 63-year career at ‘the endless writing of the ponderous tomes which eventually did so much to give him his place in history’ (Boring, 1950a p. 317). This was just what psychology needed at the time: a compiling and organizing of many other researchers’ work. Heidbreder noted that in doing so ‘at times he strongly suggests the careful housewife, industriously picking up after a growing that has not learned – and has not yet learned – to be neat’ (1933, p. 96)’. John C. Ruch, *Psychology. The personal science*, Belmont (Calif.): Wadsworth Publishing Company, 1984, p. 12.

Heidelbreder voegt daaraan toe dat hij leek ‘op de zorgvuldige huisvrouw die nauwgezet de rommel opbergt van een kind dat niet geleerd had – en nog steeds niet heeft geleerd – om netjes te zijn’.

Eenzelfde ambivalentie vindt men overigens wanneer het om James gaat, aan wie men niet voorbij kan gaan als stichter van de Amerikaanse psychologie.

Waarom dit ongemak met deze grote figuren uit het verleden? Omdat zij zich ‘filosofen’ bleven noemen en daarom geen ‘echte’ psychologen waren. Wundt noemde het door hem gestichte tijdschrift *Philosophische Studien* en de titel werd pas bij het opstarten van een nieuwe reeks in 1906 veranderd in *Psychologische Studien*. James werd kribbig wanneer men hem niet meer als filosoof wilde aanspreken, maar enkel als psycholoog. De eerste psychologen waren filosofen die experimenteel onderzoek naar de ziel deden en daar kwamen zij voor uit. De experimenteermethodes hadden zij gemeen en de toestellen kwamen doorgaans van dezelfde fabrikant in Leipzig. Wat zij onder de ziel begrepen, kon echter nogal verschillen, maar daar kwamen zij ook voor uit. Zij formuleerden duidelijk hun standpunten en kenden die van elkaar. Mercier, die de psychologie in Leuven introduceerde, had een opvatting over de ziel voor ogen die, Aristoteles getrouw, direct met het lichaam verbonden was, maar niettemin vrij. Vandaar dat Mercier de eerste experimenten opzette om de autonome werking van de *intellectus agens* te bewijzen. In Groningen was Heymans daarentegen overtuigd van het ‘panpsychisme’, de theorie dat wij allen via een gemeenschappelijke geest met elkaar verbonden zijn. Hij experimenteerde met een begaafde student om de mogelijkheid van telepathie te bewijzen. Het gaat niet alleen over de vraag of de ziel bestaat of niet met, daaraan gekoppeld, direct de vraag of de mens een geestelijke bestemming heeft en dus God bestaat. Het is veel complexer dan dat. Het gaat vooreerst over de vraag *hoe* wij ons de ziel moeten voorstellen, en dit inzicht bepaalt dan de wijze waarop men de volgende vragen al dan niet behandelt.

Al deze vragen waren overigens Wundt zelf niet vreemd. Hij was ervan overtuigd dat je met experimenten eenvoudige psychische functies in de waarnemings sfeer kon onderzoeken, en dat je dat ook moest doen, maar dat je voor andere, meer complexe functies een andere weg moest gaan: die van het historisch onderzoek. Dat was het deel van de psychologie dat hij *Völkerpsychologie* noemde, waarin hij een ruime plaats gaf aan de verschillende religies die wij op deze aardbol kunnen aantreffen. In de stijl van Schleiermacher, die hij aanhaalt, betoogt hij dat men de oorsprong van de religie op een dieper niveau moet zoeken dan dit van de metafysica en de moraal, maar dat men deze oorsprong niet individualistisch moet denken. Religie behoort allereerst in haar gehele samenhang toe aan een ‘volksgemeenschap’. Wundt beschouwt zijn psychologie dan ook als een kritische verbreding van het werk van Moritz Lazarus (1824-1903) en Hermann Steinthal (1823-1899) die de discipline ‘Völkerpsychologie’ hadden geïntroduceerd als reflectie op het

romantische begrip *Volksgeist*, dat de verstrengeling aangeeft van cultuur als gegeven en het deelnemen van de menselijke geest daaraan. In die volksgeest vindt de mythe haar oorsprong.

Uitvoerig filosofeert Wundt in drie dikke boeken dan verder hoe de fantasie eerst kunst en dan mythologie heeft voortgebracht, hoe de verschillende voorstellingen van de ziel zijn ontstaan, hoe uit de natuurmythe door het praktiseren van de cultus eindelijk de religie tot stand kwam die wij kennen.⁴⁰ In de laatste bladzijden van zijn werk laat Wundt ook in zijn hart als protestant kijken. Hij betreurt het dat de dogmatiek nog steeds een belangrijke rol speelt. Een echt protestant zou toch vrij moeten zijn van obsessies rond confessionaliteit, en het tegendeel is het geval! Samen kunnen deelnemen aan een cultus, terwijl iedereen er zijn eigen geloofsovertuigingen bij kan houden, dat is het doel waarnaar men moet streven!⁴¹

Wundt verdedigde zijn *Völkerpsychologie* met overtuiging en publiceerde zelfs een strijdschrift tegen diegenen die de psychologie wilden losmaken van de filosofie, alsook tegen filosofen die het experiment schuwden.⁴² Waarschuwend steekt hij de vinger op: dat wordt de dood van de psychologie. Er zijn nu eenmaal in de werkelijkheid zaken die niet met experimenten gevat kunnen worden, en men riskeert de realiteit geweld aan te doen wanneer men alleen op die elementen let die zich voor een empirische benadering lenen. Een psychologie die alleen empirische psychologie wil zijn, is een onding! Aldus de stichter.

James introduceert het Europees-continentale denken in Amerika

Intussen had James na zijn depressies en zijn verlichtend inzicht dat hij aan Renouvier te danken had in 1869 zijn medische studies afgemaakt. Hij begint geen praktijk maar slaagt erin in 1872 aan de universiteit aan de slag te gaan als docent voor fysiologie. Zijn carrière gaat dan snel vooruit: in 1876 wordt hij assisterend hoogleraar in de fysiologie en in 1880 assisterend hoogleraar in de filosofie. Intussen blijft hij met interesse de gaven van het medium Leonora Piper volgen en zwoegt hij aan de *Principles of Psychology* dat in 1890 verschijnen.

Maar hoe zat het met de filosofie in Amerika en in het bijzonder in Harvard, toen James daar begon te werken? Lang had de filosofie in de

40. W. Wundt, *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprach, Mythos und Sitte*, dl. 2: *Mythos und Religion*, Leipzig: Engelmann, 3 delen, 1905-1909.

41. 'Darum ist das Ziel, dem der Protestantismus vermöge des von Anfang in ihm schlummernden Glaubensprinzips zustrebt, das *des konfessionsfreien Kirche*. In diesem Begriff liegt kein Widerspruch. Denn nicht das Bekenntnis, sondern der Kultus begründet das Wesen einer kirchlichen Gemeinschaft.' dl. 3, p. 765 (cursivering van Wundt).

42. *Die Psychologie im Kampf ums Dasein*, Leipzig: Kröner, 1913.

Verenigde Staten weinig betekend en van eigen bodem was er zo goed als niets.⁴³ Wat er was, stond in dienst van de calvinistische theologie, en dat betekende: navolging van het Schotse empirisme. Dit had gereageerd op het scepticisme van David Hume (1711-1716) en diens overtuiging dat ons denken, in zichzelf opgesloten, nooit tot objectieve waarheid kon komen over zaken die buiten de geest lagen. De Schotten betoogden dat er wel degelijk een intuïtie was van hoe de dingen er op zich bijlagen. Was onze *common sense*, waarover Hume zo vaak sprak, niet tot méér in staat dan hij dacht? Kon dit niet tot de bevestiging komen dat wij er inderdaad zeker van mochten zijn dat er dingen buiten ons bestaan, en dat die echt zijn zoals ze voorkomen? Deze bevestiging leek voor het calvinistische geloof noodzakelijk. Hoe kon je anders de zin verdedigen van dogmatische uitspraken die toch zeiden hoe de realiteit in elkaar stak en die vervolgens de geloofsuitspraken op een rationele wijze probeerde te ordenen?

Katholieke intellectuelen waren in Amerika een absolute minderheid, maar zij timmerden aan de weg. Zij legden dus rechtstreekse contacten met Europa, met name met de Katholieke Universiteit Leuven, destijds de enige katholieke universiteit met een veelheid aan faculteiten. Zij werd weliswaar met argwaan vanuit Rome bekeken, want België was mét zijn bisschoppen liberaal-katholiek en eerder antirooms, en de filosofie die men er doceerde rook verontrustend naar nieuwlichterij. Dit belette een aantal Amerikaanse bisschoppen evenwel niet in 1857 in Leuven het *American college* op te richten waar zij hun beste priesterstudenten heenstuurden.

Langs verschillende kanalen druppelden dus vanuit Europa voor het traditionele geloof nieuwe, verontrustende ideeën Amerika binnen. David Strauss' *Leben Jesu* (1835), waarvan wij zagen dat het op Renouvier een diepe indruk had gemaakt, werd in 1842-44 in het Engels vertaald.⁴⁴ Het had in Amerika minstens een even groot schokeffect als in Frankrijk. Voor het calvinisme was het Oude Testament echter ook heel belangrijk. Men schrok dan ook toen het werk van Julius Wellhausen over de Pentateuch, de eerste vijf boeken van de bijbel, bekend werd. Deze teksten moesten dus niet als het werk van één schrijver opgevat worden, maar als de neerslag van verschillende traditielagen die zich in een lang proces opgestapeld hebben tot zij de bijbel hebben gevormd.⁴⁵ Daarnaast raakten Duitse wijsgerige ideeën bekend, met name het idealisme van G.F.W. Hegel.

De erg bevlogen president van Harvard, Charles William Eliot, een scheikundige die James kende uit de periode dat deze assisteerde bij de

43. Zie H. Holzhey (red., oorspronkelijke ed. van Fr. Überweg), *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, deel: *Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*, dl. 1, Bazel: Schwabe Verlag, 2004, pp. 639 e.v.; Br. Kuklick, *A history of philosophy in America*.

44. D.Fr. Strauss, *The life of Jesus, or a critical examination of his life*, Birmingham: s.n., 4 delen, 1842-1844.

45. J. Wellhausen, *Prolegomena to the history of Israel*, Edinburg: Adam & Charles, 1878.

colleges fysiologie, wilde aan de wat oubollige filosofische faculteit een nieuwe elan en allure geven. Hij benoemde er James in 1880. Die vond er een oudere collega, George Herbert Palmer, en kreeg er snel een jongere collega bij, Josiah Royce. Beiden gingen ver mee met het Duitse idealisme. James had echter van Renouvier de afkeer voor het gecompliceerde denken van Hegel overgenomen, maar eigenlijk ging de grondintuïtie van de moeilijke Duitse filosoof toch in dezelfde lijn als Renouviërs filosofie van de wil. Ook voor Hegel moest je vooral kijken naar de wijze waarop de menselijke geest zich krachtig in de geschiedenis ontvouwde. De waarheid was een proces in ontwikkeling. Trouw aan Renouvier maar inspelend op Harvards interesse voor Hegel en daarenboven verwijzend naar de verguisde filosoof Charles Pierce (1839-1914) die de term *practicism* had gecreëerd, werd James het boegbeeld worden van de typische denkrichting die de filosofie van Harvard zal kenmerken: het *pragmatisme*.⁴⁶

Het woord 'pragmatisch' heeft in ons taalgebruik de betekenis gekregen van: niet te veel over principes zeuren maar nagaan hoe je in een gegeven omstandigheid het meest efficiënt kunt handelen. Voor James verwijst het woord wel degelijk naar een doordachte filosofie. Gezien het feit dat het wezen van de mens uit zijn wil bestaat, ligt het criterium voor waarheid of onwaarheid van een voorstelling in wat zij tot stand weet te brengen. Denken is namelijk maar een hulpmiddel in functie van de zelfrealisatie van de wil.

Deze visie vinden wij ook in het door hem geïntroduceerde beeld van de 'stroom van het bewustzijn'. Het bewustzijn moet namelijk niet opgevat worden als een tijdloze eenheid die vanuit een gelijk blijvend standpunt naar de veranderlijke realiteit daarbuiten kijkt. De geest is als een stroom: ons bewustzijn verandert steeds weer. Wij kunnen verschillende keren dezelfde objecten tegen komen, bijvoorbeeld dezelfde noten van een stuk muziek, maar toch valt geen enkele ervaring op een identieke wijze te herhalen, want wijzelf zijn intussen veranderd.⁴⁷ Bij deze voorstelling over het bewustzijn verwijst James nadrukkelijk naar Janet die de complementariteit van synthetiserende en behoudende functie van de geest in het licht had geplaatst.

Dezelfde grondintuïtie over de evoluerende geest vinden wij ook terug in het werk van James dat vaak nog steeds in Amerika als het boek bij uitstek over godsdienstpsychologie doorgaat: *The varieties of religious experience* (1902).⁴⁸ Ook daar gaat de aandacht naar de vraag wat religie met mensen doet of, met andere woorden, hoe mensen zich door religie laten transformeren.

46. B. Kuklick, *A history of philosophy in America*, hoofdstuk 9: 'Pragmatism at Harvard', pp. 150-178.

47. W. James, *Principles of psychology*, hoofdstuk 9: 'The stream of thought', (1ste ed.: 1892), in: *The works of William James*, Harvard: Harvard University Press, 1981.

48. W. James, *The varieties of religious experience. A study in human nature*, s.l.: Longmans, Green & co., 1902.

Op zichzelf is de titel reeds een statement: er is niet één religie, er zijn verschillende vormen van religieuze ervaring. Het is dus niet alleen de uniciteit van de ene, ware religie die op de helling wordt gezet. Er wordt ook gesteld dat de religie primair op een innerlijke ervaring berust. Op basis van egodocumenten beschrijft het boek dan welke variaties er binnen het religieuze spectrum mogelijk zijn.⁴⁹ Na wat wij tot nog toe hebben uiteengezet zal het niet verwonderlijk overkomen dat hij van meet af aan zegt dat zijn vertrekpunt de neurologie is.⁵⁰ In dit spoor verder gaande, stelt hij dat de religieuze mens inderdaad dikwijls neurotisch is, althans voor wie de oorspronkelijke religieuze ervaringen ondergaat en niet tevreden is met tweedehands religieus leven.⁵¹

Ik spreek hier niet over de gewone gelovige die in zijn cultuur gebruikelijke religieuze plichten vervult, om het even of hij boeddhist, christen of islamiet is. Zijn godsdienst is door anderen voor hem gemaakt, is hem door traditie overgeleverd, is door nabootsing in bepaalde vormen vastgelegd en wordt uit gewoonte gehandhaafd. Het zou weinig opleveren indien wij dit tweedehands religieuze leven gingen bestuderen.

In oorspronkelijke religieuze ervaringen treft men veel pathologie aan. James geeft voorbeelden en meteen staan wij opnieuw bij de figuren die wij bij het ontstaan van de psychiatrie ontmoet hebben, de quakers. Verder verdeelt James de religieuze ervaringen in twee types, het optimistische en het pessimistische. Het tweede vindt hij diepzinniger en hij kan er zich ook duidelijk beter in voelen. Het is in dat stuk, 'de zieke ziel' genoemd, dat hij waarschijnlijk zijn eigen angstervaring beschrijft die hij dankzij de lectuur van Renouvier overwonnen heeft.⁵² Verder heeft hij het over gespleten persoonlijkheden die zich door een religieuze ervaring heen worstelen en genezing vinden, over bekeringen en mystiek. Tenslotte heeft hij het over de functie van filosofie en theologie in religie: die is secundair, want in de religie komt het gevoel eerst. Dat betekent evenwel niet dat men religieuze gevoelens ongecontroleerd verder moet laten woekeren. James pleit daarom voor 'een kritische godsdienstwetenschappelijke benadering' die voor hem eerst en vooral bestaat in het onbevooroordeeld registreren van persoonlijke ervaringen.⁵³

In Amerika gaat het boek van James door als een mijlpaal in de godsdienstpsychologie, als de eigenlijke aanzet tot het vakgebied. Niet zonder

49. De Nederlandse titel die aan de nieuwe vertaling werd gegeven lijkt ons dan ook minder geslaagd: W. James, *Vormen van de religieuze ervaring. Een onderzoek naar het wezen van de mens*, (Ned. vert.: L. van Tricht & D. Mok) Amsterdam: Abraxas, 2003.

50. Niet de psychopathologie, zoals in de inhoudstafel van de nieuwe Nederlandse vertaling staat.

51. *Ibid.* (Ned. vert.), p. 13.

52. *Ibid.*, pp. 121-123.

53. *Ibid.*, p. 339.

reden wordt het boek tot op heden heruitgegeven en behoort het vaak nog steeds tot de verplichte literatuur in het studieprogramma. Vanuit Amerikaans standpunt kan men het begrijpen. Het boek is daarenboven nog steeds het lezen waard. Dat religie niet noodzakelijk met leerstellig conformisme samenvalt en dat er verschillende vormen zijn om religieus te zijn, klonk nieuw. Tegelijk paste het echter in het Amerika als religieus tehuis met vele kamers. Dat religie essentieel uit een persoonlijke, innerlijke ervaring bestaat, paste eveneens goed in dat beeld. De vraag die zich in Europa prangend aandiende, was in het boek echter helemaal afwezig zijn: hoe brengen wij coherentie in de maatschappij zonder op het gezag van de kerken terug te vallen?

De psychologie maakt van de ziel een leeg begrip

De internationale congressen geven een goed beeld van de wijze waarop de psychologie zich gaandeweg als apart vakgebied profileerde. Het eerste congres vond in augustus 1889 in Parijs plaats en werd aangeduid als 'Internationaal congres voor fysiologische psychologie'.⁵⁴ Voorzitter was Charcot, vice-voorzitters de psychiater V. Magnan en de filosoof H. Taine. Onder de leden van het comité van aanbeveling vinden wij heel wat beroemde namen, zoals Janet, Wundt en Lombroso. Voor België staat de naam van J. Delboeuf (Universiteit van Luik, grote specialist van de hypnose), voor Nederland Engelmann (Leiden) en voor de Verenigde Staten James. Het aantal deelnemers bedroeg 204. Het programma bevatte negen onderdelen: de zelfervaring van de activiteit van onze spieren, de rol van de bewegingen bij de vorming van zintuiglijke beelden, de rol van affectiviteit bij de aandacht, statistische studies over hallucinaties, de vraag of krankzinnigen door andere factoren tot daden aangezet worden dan door beelden en ideeën, psychische intoxicaties. Twee aparte onderdelen werden aan erfelijkheid en hypnose besteed. De behandelde onderwerpen laten duidelijk de invalshoek van deze eerste, zelfstandig opererende psychologie zien: het gaat over de relaties tussen lichaam en geest en daarbij worden vormen van pathologie en van bijzondere bewustzijnstoestanden als toegang gebruikt. De overtuiging dat pathologie toelaat de normaliteit te bestuderen dateert dus van lang vóór Freud. Men ziet ook het belang dat aan de studie over hysterie toegekend wordt. Niet voor niets is Charcot voorzitter van het congres en wordt er zoveel tijd aan hypnose besteed.

De naam 'fysiologische psychologie' vond men naderhand echter niet zo geslaagd en daarom heette het volgende congres, dat drie jaar later in

54. *Congrès international de psychologie physiologique. Première session, Paris 1890* [sic]. *Compte rendu présenté par la Société de psychologie physiologique de Paris*, Parijs: Bureau des Revues, 1890, reprint: Nendeln/Liechtenstein: Kraus Reprints, 1974. De datum die in de titel van het boek vermeld wordt, is duidelijk een vergissing.

Londen plaatsvond, ‘Internationaal congres voor experimentele psychologie’.⁵⁵ Er werden twee secties gevormd, één voor neurologie en psychofysica en één voor hypnose en verwante fenomenen.

Maar ook de term ‘experimentele psychologie’ kon niet op algemene instemming rekenen. Toen men vier jaar later, in 1896, in München samenkwam, luidde de naam eenvoudig ‘Internationaal congres voor psychologie’,⁵⁶ wat ook in de toekomst zo zou blijven. Deze keer waren er vier secties: psychofysiologie, psychologie van het normale individu, psychopathologie en vergelijkende psychologie.⁵⁷ Het terrein breidde zich dus uit; de ‘normale’ mens werd ook het object van observatie. Er was ook meer belangstelling voor het onderwerp psychologie: men kon zich op ongeveer zeshonderd deelnemers verheugen. Pathologie en hypnose bleven echter een belangrijk deel van de beschikbare tijd opeisen: de sectie van psychopathologie moest in tweeën verdeeld worden en de seksuele pathologie werd hieronder geplaatst – hoewel niemand zich aan het onderwerp waagde. Om de chronologie in het oog te houden: in 1895 waren Breuers en Freuds *Studies over Hysterie* verschenen, maar geen van beide auteurs vindt men in de deelnemerslijst. De problematiek van het onbewuste is niettemin aan de orde, alsook het feit dat het hierbij om een afhankelijkheidsgevoel ten opzichte van leidersfiguur gaat: Janet spreekt over *L’influence somnambulique et le besoin de direction*.⁵⁸

Het vierde congres in 1900 in Parijs moest echt de doorbraak van de psychologie betekenen. Er werd een apart ‘Internationaal propagandacomité’ gevormd en dat richtte zich tot een grote schare: professoren in de filosofie, fysiologen, juristen, ethologen. ‘Al deze specialisten onderzoeken immers elk apart en met verschillende methodes het menselijke denken. Zouden zij er niet bij winnen’, zo wordt er bij de uitnodiging betoogd, ‘indien zij betere contacten met elkaar zouden aanknopen?’⁵⁹ In die geest volgden de congressen zich op: Rome (1905), Genève (1909) en dan, na de oorlog, Oxford (1924) en Groningen (1926). De programma’s laten evenwel blijken dat de aanvankelijke aandacht voor hypnose, suggesties en paranormale verschijnselen wegebt. Ook de psychiatrie en pathologie nemen minder plaats in, maar

55. *International congress of experimental psychology. Second session: London 1892*, Londen: Williams & Norgate, 1892. Reprint: Nendeln/Liechtenstein: Kraus Reprints, 1974.

56. *Dritter internationaler Congress für Psychologie in München*, München: Lehmann, 1897, reprint: Nendeln/Liechtenstein: Kraus Reprints, 1974.

57. Zo staat het in het officiële werkplan pp. XLII-XLIII. Kijkt men naar het gedetailleerde programma, dan komt men aan vijf: 1. Over de anatomie en fysiologie van hersenen en zintuigen; 2. Over de psychologie van het normale individu; 3. over psychopathologie en psychologie van criminelen; 4. Over de psychologie van de slaap, de droom, de hypnose en verwante verschijnselen; 5. Over vergelijkende en pedagogische psychologie.

58. *Ibid.*, pp. 143-146.

59. P. Janet (red.), *Quatrième congrès international de psychologie, Paris 20-26 août 1901*, Parijs: Alcan, 1901.

dat komt omdat de psychiaters apart zijn gaan congresseren. Het eerste internationaal congres voor psychiatrie en neurologie vond in september 1907 in Amsterdam plaats. De groep psychologen vernauwt zich steeds meer tot diegenen die meten en tellen. Een aankondiging dat er een stand met de nieuwste meettoestellen is, ontbreekt zelden in de congresbrochures. Wat men meet wordt echter steeds minder ‘de ziel’ genoemd. Het Amerikaanse standpunt zal steeds meer luiden dat je de ziel het beste als een *black box* kunt beschouwen. Je meet wat er in gaat en wat er uit komt en je legt verbanden vast. Hiervoor moet je toch niet noodzakelijk weten wat er in de doos gebeurt! Dat laat je dan maar aan filosofen of theologen over.

Deze houding werd scherp verwoord door John B. Watson (1878-1950) die aan de psychologie de naam *behaviorisme* gaf. Dat wordt er sindsdien zo goed ingeramd dat tegenwoordig alle psychologiestudenten, doorgaans niet gehinderd door enige kennis van het Grieks, goed geconditioneerd reageren op de vraag ‘Wat is psychologie’ met: ‘Psychologie is de studie van het menselijke gedrag’. Hierbij reproduceren zij in feite de eerste regel van het artikel van Watson dat je het manifest van het behaviorisme kunt noemen:⁶⁰

Zoals de behavioristen het beschouwen, is de psychologie een puur objectieve en experimentele tak van de natuurwetenschap. In theorie streeft die ernaar het menselijke gedrag te kunnen voorspellen en controleren. Introspectie maakt geen essentieel deel uit van haar methodes. De wetenschappelijke waarde van haar onderzoeksresultaten hangt evenmin af van de vraag of zij in bewustzijnstermen vertaald kunnen worden. Bij hun bemoeienis om een eenduidig schema van levend gedrag te krijgen erkennen behavioristen geen scheidingslijn tussen mens en dier. Het menselijk gedrag, hoe verfijnd of complex dit ook moge zijn, vormt slechts een beperkt deel van de totale onderzoeksopzet van de behaviorist.

De psychologie werd door filosofen gesticht om met wetenschappelijke methoden te onderzoeken hoe de ziel in elkaar steekt. Toen deze discipline eenmaal erkenning kreeg, heeft zij besloten het in ieder geval niet langer over die ziel te hebben. Vandaar de in het begin van dit boek reeds geciteerde uitspraak van P. Gréco: ‘Een psycholoog is er nooit zeker van dat hij aan wetenschap doet.

60. ‘Psychology as the behaviorist views it is a purely objective experimental branch of natural science. Its theoretical goal is the prediction and control of behavior. Introspection forms no essential part of its methods, nor is the scientific value of its data dependent upon the readiness with which they lend themselves to interpretation in terms of consciousness. The behaviorist, in his efforts to get a unitary scheme of animal response, recognizes no dividing line between man and brute. The behavior of man, with all of its refinement and complexity, forms only a part of the behaviorist’s total scheme of investigation.’ John B. Watson, ‘Psychology as the behaviorist views it’, *Psychological Review* 20 (1913) pp. 158.

En wanneer hij daarin slaagt, is hij er nooit zeker van dat het psychologie is'.⁶¹

61. P. Gréco, 'Épistémologie de la psychologie'.