

PSYCHIATRIE IN DE DOUBLE-BIND?*

door Drs. G. VERWEY **

Wanneer ik iets wil gaan zeggen over 'het probleem van de conceptualisering in de psychiatrie' — het thema, dat door het bestuur van Uw vereniging voor deze voordracht gesuggereerd werd — dan zal het mij niet gaan om de vraag, in hoeverre binnen een gegeven conceptueel kader, laat zeggen, dat van de Freudiaanse psycho-analyse, of dat van het Skinneriaans behaviorisme, zich bepaalde moeilijkheden voordoen, die voor onderzoekers op het gebied van de psychiatrie en aanverwante disciplines aanleiding kunnen geven tot revisering en verfijning van het conceptueel apparaat. Dergelijke, meer specifieke moeilijkheden, waarbij het op zijn plaats is te spreken van de niet-adequate conceptualisering van de verschijnselen — ik denk bij voorbeeld aan de psycho-analytische conceptualisering van schizofrenie als regressie naar autoerotiek (vgl Handb. v. Psych. IV 100) — zijn reëel en belangrijk, maar de discussie daarover laat ik liever over aan diegenen, die werkelijk bevoegd zijn over de mérites van zo'n conceptueel systeem te oordelen: de psychiatrische onderzoekers zelf. Eveneens wil ik uitsluiten die ervaringswetenschappelijke vraagstellingen, waarin 'conceptualisering' object van onderzoek van kennis-psychologie, -sociologie, of psycho-linguïstiek is, of van een wetenschapshistorie van de psychiatrie, die oorsprong en ontwikkeling in het psychiatrisch begripsapparaat nagaat. Waar het mij wel om gaat, laat zich alleen via een kleine omweg verduidelijken, waarbij we een blik slaan op de hedendaagse wetenschapstheorie.

Het verschijnsel van de *conceptuele verandering*, zoals die zich laat vaststellen in de geschiedenis van iedere wetenschap (en filosofie) heeft momenteel niet alleen de aandacht van wetenschaps-historici, maar bovenal ook van wetenschaps-theoretici. Algemeen gesteld bestaat er een duidelijk waarneembare tendens in de wetenschaps-theoretische discussie van de laatste jaren om de scherpe tegenstelling van een zuiver systematische en een zuiver historische benadering te relativieren en deze relativering is onmiddellijk van invloed op de wijze, waarop men zich conceptuele verandering in de wetenschap voorstelt. Zo probeert STEPHEN TOULMIN in het eerste deel van zijn kort geleden verschenen werk ('Human Understanding' — vol. I. The collective use and evolution of concepts, Princeton, 1972) de tegenstelling van het absolutisme van het Popperiaanse apriorisme en het relativisme van Th. S.

* Voordracht gehouden op de najaarsvergadering van de Nederlandse Vereniging voor Psychiatrie en Neurologie, afd. Psychiatrie, op 18 november 1972 te Amsterdam.

** Medewerker voor filosofie aan het Instituut voor Wijsgerige en Historische Paedagogiek van de Katholieke Universiteit van Nijmegen.

KUHN, auteur van het controversiële boek 'The structure of scientific revolutions', te overwinnen in een evolutionistische theorie van de conceptuele verandering. Toulmin beoogt aan de hand van een rijk wetenschaps-historisch materiaal, de rationaliteitscriteria te expliciteren, die z.i. in de procedures van conceptuele verandering gevolgd worden. Conceptuele verandering is niet uitkomst van onvoorspelbare irrationele 'sprongen', wetenschappelijke revoluties e.d., maar neerslag van *rationele* procedures. De oppositie van Toulmin t.o.v. Popper én Kuhn betreft dus — ruwweg gezegd — de beoordeling van de plaats die de rede, de rationaliteit, inneemt in de processen van conceptuele verandering. Popper en Kuhn neigen ertoe om hier, voorzover er van *verandering* sprake is, deze als iets onvoorspelbaars, iets irrationeels te zien, terwijl Toulmin juist in het proces van de verandering de specifiek menselijke rationaliteit ziet gedemonstreerd. De grondslag van Toulmin's onderneming is de overtuiging, dat de posities van zowel de absolutist als van de relativist berusten op de foutieve aanname, dat 'rationaliteit' een attribuut moet zijn van een of ander logisch of conceptueel systeem', terwijl deze posities z.i. slechts daarin van elkaar verschillen, dat in het ene geval ons rationeel standpunt 'gelocaliseerd wordt in een geïdealiseerd, abstract systeem, en in het andere geval in een werkelijk bestaand, maar willekeurig gekozen systeem', (133, vgl. 473). Rationaliteit, zegt TOULMIN, is niet te beschouwen als een subspecies van 'logicaliteit': 'de rationaliteit van intellectuele verrichtingen dient men niet te beoordelen op basis van een bestudering van de interne consistentie van iemands habituele concepten en overtuigingen, maar veeleer op grond van de wijze, waarop hij zijn intellectuele positie modificeert, als hij met nieuwe, onvoorziene ervaringen geconfronteerd wordt'. (486). Het is zonder meer duidelijk uit het voorafgaande, dat TOULMIN's *idee van rationaliteit*' een andere is dan die van iemand als Popper dat wil zeggen andere rationaliteitscriteria veronderstelt dan die van Popper, en dat iemands stellingname t.a.v. de kwestie, of conceptuele verandering in de grond van de zaak een irrationeel gebeuren is of een resultaat van rationele procedures, zal variëren naar gelang men Popper's idee van rationaliteit of die van Toulmin accepteert. Over de vraag wie hier gelijk heeft, wil ik niet spreken: het is een vrij zinloze vraag, omdat niet in te zien is, hoe hij ooit opgelost kan worden. Maar wat wél van belang is, is te zien dat Toulmin's 'transcendentale' vraag naar de (impliciete) rationaliteitscriteria, die de rationaliteit van de *feitelijke* procedures van conceptuele verandering constitueren, de kwestie van de rationaliteit/irrationiteit in de conceptuele verandering in feite prejudiceert: Wie vraagt welke rationaliteitscriteria de procedures van conceptuele verandering constitueren, vertrekt van het 'factum' van de rationaliteit van deze procedures van conceptuele verandering, en heeft daarmee bij voorhand reeds beslist, hoe de strijdvraag inzake de rationaliteit/irrationiteit van de conceptuele verandering af zal lopen. Dat

wil zeggen: hij maakt kenbaar door de wijze waarop hij zijn vraag formuleert, dat het a priori zinloos is de sceptische vraag naar het criterium voor rationaliteit te stellen. Ik ben er verre van te menen te kunnen of willen bewijzen, dat Toulmin's 'transcendentale' vraag a priori zinloos is en de sceptische vraag a priori zinvol. Ik geloof alleen, dat we er nog niet aan toe zijn de transcendentale vraag te stellen, omdat en zolang de quaestio facti nog zo omstreden is.

Na deze kleine excursie zal het u begrijpelijk zijn dat ik, als ik over het probleem van de conceptuele verandering in de psychiatrie ga spreken, in mijn vraagstelling niet uitga van een 'factum' van rationaliteit, dat zich in de (rationele) procedures van de psychiatrische begripsvorming zou manifesteren, maar er de voorkeur aan geef de aandacht te concentreren op het verschijnsel — factum of fictie, dat laat ik in het midden — der *discontinuïteit van conceptualiseringswijzen in de psychiatrie*. Het is precies deze discontinuïteit, die aanleiding geeft het probleem van de conceptualisering (i.c. in de psychiatrie) te interpreteren als een speciaal geval van het algemene epistemologisch 'probleem van het criterium'. Ik bedoel daarmee het probleem, dat ontstaat, wanneer in de wetenschappelijke discussie communicatiestoringen optreden, omdat wederzijds bepaalde wijzen van conceptualisering en daarmee bepaalde vraagstellingen, als a priori zinloos worden afgewezen. Men kan dit verschijnsel ook beschrijven als 'verabsolutering van bepaalde conceptualiseringswijzen', of preciezer als 'verabsolutering van de criteria, die aan een bepaalde wijze van conceptualisering ten grondslag liggen'. Zodra dergelijke verabsoluteringen aan de dag treden, ontstaat een crisis-situatie, met betrekking waartoe de vraag relevant wordt, op grond van welk criterium elk der partijen die in het geding is, die absoluutheidspretentie meent te kunnen legitimeren. Dit probleem — het probleem van het criterium — te stellen, komt niet voort uit de behoefte van de scepticus naar absolute zekerheid — een vaak voorkomende mis-interpretatie van de sceptische intenties — maar beoogt, langs indirecte weg, de ongefundeerdheid van de absoluutheidspretentie van de tegenstander bloot te leggen, door deze uit te nodigen zijn claims waar te maken en een criterium te produceren, dat in het geschil uitkomst kan brengen. Ieder antwoord op het probleem van het criterium roept echter een volgend probleem van het criterium op, en zo ad infinitum. Wanneer ik dan ook in deze voordracht het probleem van de conceptualisering in de psychiatrie interpreteer als een speciaal geval van het kentheoretische probleem van het criterium, dan is de bedoeling daarvan niet een norm/criteriumstellend antwoord te geven, maar een vraag te stellen, die — juist vanwege haar voor velen al te verontrustende implicatie, te weten dat wij niet bij machte zijn onze dierbaarste overtuigingen een zeker fundament te geven — meestal expliciet zinloos verklaard, of nog liever doodgezwegen wordt.

Het probleem van de conceptualisering in de zojuist aangegeven zin

ontstaat, wordt acuut, op het moment dat twee of meer wijzen van conceptualisering met absoluutheidspretentie tegenover elkaar komen te staan. Men kan de verabsolutering van de eigen criteria voor begripsvorming, die dan bij de opponerende partijen plaatsgrijpt, zien als staande in functie van de verabsolutering van rivaliserende, en in hun absoluutheidspretentie elkaar uitsluitende, kennis-opvattingen, waarvoor de strijdende beoefenaren der wetenschap geöpteerd hebben. Een fraai voorbeeld in de geschiedenis van het psychiatrisch denken, dat een dergelijk conflict op exemplarische wijze illustreert, vormt de tegenstelling tussen een *empiristisch naturalisme* en een *transcendentiaal anti-naturalisme*, zoals gerealiseerd in de oppositie van FREUD en BINSWANGER.

In 1936, als Freud zijn 80e verjaardag viert, wijdt BINSWANGER, die — in weerwil van zakelijke onenigheid, een onverminderde bewondering voor zijn leermeester Freud bewaard heeft — een voordracht aan de beschouwing van Freud's betekenis voor de antropologie: 'Freuds Auffassung des Menschen im Lichte der Anthropologie'. Binswanger, voor wie het licht in de psychiatrie, het ware 'Selbstverständnis' van de psychiatrie, pas gekomen is met Heidegger's epochale Daseins-analytik in *Sein und Zeit* van 1927, en voor wie het 'ware wezen' van de psychiatrie pas zichtbaar is geworden na zijn overgang naar het standpunt van de 'transcendentale vrijheid', zoals door HEIDEGGER geëxpliciteerd, kritiseert vanuit dit nieuwe 'Selbstverständnis', dit nieuwe begrip van de transcendentale voorwaarden van de psychiatrie als wetenschap, Freud's leer, op wat in zijn ogen niets anders is, dan blijk van Freud's foutieve Selbstverständnis, blijk van diens *naturalistische* eenzijdigheid. In feite (dat is de strekking van zijn betoog) heeft Freud als mens en als man van de wetenschap zijn eigen naturalisme gelogenstraft; hij die de idee van de *homo natura* — de mens als natuur — zijn leven lang als leidster in al zijn onderzoeken gevolgd en trouw gebleven is, heeft door zijn persoonlijke levenswandel, en het hoogstaande ethos van zijn wetenschappelijke arbeid zich betoond als een authentiek voorbeeld van de *homo cultura*: de mens als cultuur(wezen). En als het Freudiaanse credo, in zijn onderscheid met dat van BINSWANGER, met een variant op de bekende formule, die de kentheoretische controverse van Locke en Leibniz samenvat, weergegeven mag worden, dan beweert FREUD: 'nihil est in homine cultura, quod non ante fucrit in homine natura'; d.w.z. 'er is niets in de mens als cultuurwezen, dat tevoren niet aanwezig was in de mens als natuurwezen'. BINSWANGER voegt daaraan toe: 'nisi homo cultura ipse', 'behalve de mens als cultuurwezen zelf', d.w.z. met uitzondering van de apriorische cultuurvormen van religie, mythe, kunst etc., die men niet zo maar in de trant van het Freudiaans naturalisme mag wegverklaren (BINSWANGER, AVA, I, 163 no. 1).

FREUD's reactie is even typerend als amusant en wordt ons door BINSWANGER zelf bericht in zijn boekje 'Erinnerungen an Sigmund Freud' (1956, p. 115):

'Beste vriend!,

Een mooie verrassing uw voordracht! Degenen die haar beluisterd hadden en mij erover hadden verteld, waren kennelijk niet onder de indruk; het moet u ook te zwaar gevallen zijn. Onder het lezen, genoot ik van uw fraaie dictie, Uw eruditie, de wijidte van Uw horizon, de takt in het tegenspreken. Zoals bekend verdraagt men lofprijzingen in onvoorstelbare hoeveelheden.

Natuurlijk geloof ik U toch niet. (cursiv. door Binswanger). Ik heb me altijd alleen maar in de parterre en het souterrain van het gebouw opgehouden — Gij beweert, als men het gezichtspunt wisselt, ziet men ook een bovenverdieping, waar zulke voorname gasten huizen als religie, kunst e.a. Gij staat daarin niet alleen, de meeste cultuur-exemplaren van de homo cultura denken zo. Gij zijt daarin conservatief, ik revolutionair. Als ik nog een heel leven voor me had om te werken, dan zou ik het er op wagen, ook die hooggeborenen een woonstee in mijn nederig huisje toe te wijzen. Voor de religie heb ik het al gevonden, sinds ik op de categorie 'Menschheitsneurose' ben gestoten. Maar waarschijnlijk praten we toch langs elkaar heen en zal ons geschil pas na eeuwen tot een oplossing komen. In hartelijke vriendschap en met groeten aan Uw lieve vrouw, Uw Freud'.

BINSWANGER, die naar eigen zeggen, ook geen ogenblik geloofd had Freud te kunnen overtuigen, merkt naar aanleiding van de laatste zin van deze brief op, dat Freud kennelijk van oordeel was, dat hun onenigheid alleen door empirisch onderzoek zou zijn op te lossen en deze niet zag als een tegenstelling in aan het empirisch onderzoek ten grondslag liggende transcendentale verstaans-ontwerpen. Dat betekent (zo kunnen we Binswanger's commentaar uitwerken): de *empiristische* naturalist Freud erkent geen andere maatstaven voor kennis, dan die welke zijn (natuur)wetenschappelijk ervarings-begrip definiëren en kan dus niet zinvol spreken over datgene, wat — zoals een gangbare betekenis van het woord wil — in 'transcendentale' zin voorafgaat aan de ervaring. Omgekeerd moet Binswanger een beroep doen op het onderscheid van een 'filosofische' kennis, die betrekking heeft op transcendentale voorwaarden én de empirische kennis, die op die transcendentale grondslag pas mogelijk wordt, wil hij het categoriale onderscheid van cultuur en natuur aan de man brengen. De kritiek op het onjuiste Selbstverständnis van een wetenschap, i.c. van de psychiatrie, de kritiek op de blindheid voor wat in transcendentaal-logische zin constitutief is voor die wetenschap, de blindheid voor haar grenzen, mogelijkheden en eigenlijk 'wezen' — die kritiek is alleen maar formuleerbaar vanuit een transcendentaal-filosofisch standpunt. Voor de empiristisch georiënteerde naturalist is deze mogelijkheid van kritiek non-existent-fictief, en als de tegenpartij hem een foutief Selbstverständnis van zijn wetenschap verwijt, zal hij deze kritiek als voor hem onbegrijpelijk opzij schuiven.

Discontinuïteit bestaat echter niet alleen tussen empirisme (positivisme) en anti-positivisme, met hun resp. wijzen van conceptualisering, maar is ook aanwijsbaar in het kamp van diegenen, die het er over eens zijn dat het zinvol is over een juist of onjuist zelfbegrip van een wetenschap te spreken (althans deze onderscheiding de facto maken). Ook hier blijken diepgaande meningsverschillen mogelijk te zijn, die (ook weer) in laatste instantie berusten op verschillen in aard en reikwijdte van het kennis- c.q. wetenschapsbegrip, waarvoor geopteerd is. Een mooi voorbeeld hiervan levert de antithese van JASPERS en BINSWANGER, wel de twee belangrijkste wetenschapstheoretici van de psychiatrie/psychopathologie, die de eerste helft van deze eeuw heeft voortgebracht.

De wetenschapstheoretische controverse tussen Binswanger en Jaspers voert ons terug tot het jaar 1912, toen JASPERS een omvangrijk artikel publiceerde onder de (niet minder omvangrijke) titel 'Kausale und 'verständliche' Zusammenhänge zwischen Schicksal und Psychose bei der Dementia Praecox (Z. Neur. 14, Heft 2, 158 e.v., 1912), waarvan het methodologische gedeelte een forse kritiek op de wetenschapsopvatting en -pretenties van de Freudiaanse psycho-analyse bevatte: Freud meent abusievelijk 'erklärende' psychologie te bedrijven, maar wat hij biedt is in feite 'verstehende' psychologie. M.a.w. hij verwacht 'verständliche Zusammenhänge' (die object van studie van de 'verstehende' psychologie zijn) en 'kausale Zusammenhänge' (die object van studie van de 'erklärende' psychologie zijn). Om kort te gaan: Freud heeft een foutief begrip van zijn 'wetenschap', is blind voor de grenzen en mogelijkheden daarvan, of zoals dat heet: heeft een foutief Selbstverständnis t.a.v. de psychologie die hij bedrijft. BINSWANGER, die zich pas veel later van zijn differentie t.a.v. Freud's gedachtenwereld bewust zal worden en zich daar pas geleidelijk van los zal maken, werpt zich in de eerste aflevering van het onder Freud's leiding verschijnende 'Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse' (1913) op als verdediger van zijn leermeester: Jaspers kritiek op de psycho-analyse berust op de aanvechtbare vóóronderstelling, dat er op zuiver psychologisch gebied geen 'Gesetzbildung' of 'Regel-bildung' bestaat en dat de zuiver psychologische verklaring en dus — heel in het algemeen — zuiver psychologische causaliteit, niet bestaat. De enige causaliteit, die Jaspers op psychisch gebied wil laten gelden, is de psycho-fysische. Welnu, zo argumenteert Binswanger, het is een *feit*, dat er psychologische regels c.q. 'Regel-bildung' bestaat (juist daarin ligt Freud's verdienste voor de psychologie, dat hij regels opgesteld heeft, die inductief gewonnen en *controleerbaar* zijn). Het valt dus niet te bestrijden, dat er een specifiek psychologische verklaring mogelijk is, en dat er een specifiek psychologische causaliteit bestaat. Men kan zich er alleen maar over verbazen, dat Jaspers hiervoor blind gebleven is, en betreuren, dat hij vanuit een vooropgezette, maar in het licht van de er-

varing niet standhoudende idee van wetenschap en wetenschappelijkheid Freud's leer heeft menen te kunnen kritiseren.

In termen van Jaspers vertaald komt de controverse in deze fase van zijn ontwikkeling neer op de wetenschapstheoretische status van de 'verständliche Zusammenhänge' als object van de 'verstehende' psychologie. Als JASPERS in zijn grote werk van 1913, de *Allgemeine Psychopathologie* (254), stelt, dat de evidentie van een 'verständliche Zusammenhang' een *ideaaltypische* en niet die van een via inductie verkregen regel is, en dat het een misvatting is te menen, dat dergelijke 'verständliche Zusammenhänge' op één lijn gesteld kunnen worden met causale regels, die op grond van ervaring van de externe werkelijkheid, gewonnen zijn, dan is het effect van een dergelijke opmerking precies de ondergraving van dat, voor Binswanger ontwijfelbare, factum waarop deze zijn kritiek op Jaspers gebaseerd had, te weten het *bestaan van zuiver psychologische regels*. In 1926 komt BINSWANGER op deze kwestie terug, d.w.z. nádat hij zich vertrouwd gemaakt had met de fenomenologie van Husserl, maar dus nog vóór het verschijnen van het voor zijn latere denken zo belangrijke werk 'Sein und Zeit' van HEIDEGGER (1927), en wel in een opstel getiteld: 'Erfahren, Verstehen, Deuten in der Psychoanalyse'. Het opvallendste verschil met zijn positie van 13 jaar daarvoor is wel, dat de verdediging van de 'verstehende' psychologie als wetenschap *niet* meer gezocht wordt in het aantonen van het bestaan van een specifiek psychologische causaliteit. Hier manifesteert zich de invloed van de fenomenologische wetenschapsopvatting: wetenschap als *descriptieve* wetenschap. Het causaal aspect is irrelevant geworden. Waar de zaak nu om draait is de vraag of — zoals Jaspers beweerde — het psychologisch 'Verstehen' alleen maar betrekking heeft op 'verständliche Zusammenhänge' (in de zin van Ideaaltypen), waarvan het werkelijkheidsgehalte altijd min of meer in het duister moet blijven, of dat — zoals Binswanger gelooft — er *daarnaast* — nog een psychologisch 'Verstehen' is, 'dass sich gerade *an wirklichen Erlebnissen wirklicher, individueller Personen* vollzieht, und dies *ohne* auf einem Typenverstehen zu beruhen und ohne ein solches zum Kriterium seiner Verständlichkeit zu machen'. Van de hieraan impliciete wetenschapsopvatting had JASPERS zich echter al sedert 1912 gedistantieerd: fenomenologie als 'descriptieve psychologie van de bewustzijnsverschijnselen' aanvaardt hij, met dien verstande, dat het naar zijn opvatting van fenomenologie gaat om een empirische methode 'die alleen maar gaande wordt gehouden door het factum van de mededeling van de zieken' (AP 47 n. 1); fenomenologie als 'Wesensschau' wordt resoluut afgewezen. Jaspers' kritiek op de Husserliaanse fenomenologie is (mutatis mutandis) overdraagbaar op Binswanger's opvatting van een 'verstehende' psychologie van 1926. Het kernpunt van de controverse ligt wel daarin, dat Jaspers *de totalitaire* kennispretentie van een dergelijke verstehende psychologie verwerpt en daarin niet

alleen een gevaar voor de wetenschap en voor de filosofie ziet, maar bovenal ook een aanslag op de principieel onobjectiveerbare kern van de mens, zijn 'Existenz'. Terwijl BINSWANGER vast blijft houden aan een psychologisch 'Verstehen', 'dass sich gerade an wirklichen Erlebnissen wirklicher, individueller Personen volzieht', stelt Jaspers, dat de diagnostiserende psycho-patholoog noodzakelijkerwijze nooit verder komen kan, dan tot een — principieel onvoltooibaar — 'Deuten'. Zoals JASPERS het in zijn *Allgemeine Psychopathologie* nog eens samenvat (overigens zonder uitdrukkelijk verwijzing naar Binswanger of andere tegenstanders): 'Es gibt zwar kein Verbot an die Forschung; was immer sie faktisch ergreifen, feststellen, befragen und untersuchen kann, soll sie ergreifen. Aber sie scheitert, und sie irrt, wo sie zuviel, wo sie das Ganze zu wissen oder grundsätzlich zu wissen meint' (AP 359). Het is de blindheid voor de *grenzen* van de 'verstehende' psychologie, die Jaspers aanleiding geeft, zowel tegenover Binswanger als Freud gelijkelijk stelling te nemen en te spreken van een *foutief* 'Selbstverständnis', zoals omgekeerd Binswanger op zijn beurt op het standpunt van zijn door Heidegger geïnspireerde 'Daseinsanalytische' psychiatrie, een gelijksoortige kritiek aan het adres van Freud en Jaspers zal richten.

Binswanger's opvatting over een psychologisch 'Verstehen', dat méér is dan alleen maar een hoogst onzeker 'Deuten', maar — zoals we zagen — een verstaan van 'werkelijke belevingen van werkelijke, individuele personen' verdedigt, legt de grondslag voor de latere existentiële psychiatrie van R. D. LAING c.s. en het is precies de *totalitaire* kennispretentie van het program van de Daseinsanalyse, en de voor veel, meer empiristisch georiënteerde onderzoekers op het gebied van de psychiatrie onaanvaardbare implicaties daarvan, welke m.i. verantwoordelijk gesteld moeten worden voor de heersende verdeeldheid onder de psychiaters over het 'ware gezicht' van hun wetenschap (hierover later meer). Het is ook deze totalitaire kennispretentie, die maakt, dat de discussie vóór en tegen het medisch model in de psychiatrie, het karakter aanneemt van 'alles of niets', en verklaart hoe Laing min of meer de incarnatie, de niet meer weg te redeneren presentie van een *feitelijk* bestaand *ongeloof* t.a.v. de klassieke psychiatrie kon worden; hetgeen diegenen, die hun geloof in de vruchtbaarheid van het medisch model bewaard hebben of willen bewaren, tot (even totalitaire) reacties provoceert.

De betekenis van Binswanger's Daseinsanalytische psychiatrie voor Laing's existentiële psychiatrie — onloochenbaar als zij is — is echter niet te overschatten. In weerwil van de uitgesproken *personalistische* aanzet van LAING's eerste boek 'The divided self' (1957; afk.: DS) moet men, in het licht van zijn latere ontwikkeling, erkennen, dat het negatief uitgangspunt van Laing's onderneming minder gelegen was in de kritiek op de *a-personalistische* implicaties van het empiristisch georiënteerde naturalisme (zoals bij Binswanger in zijn kritiek op Freud)

als in de kritiek op de *vervreemding* van de traditionele, *positivistische* psychiatrie. Dat maakt hem, in elk geval in de maatschappijkritische fase van zijn denken, welke gekenmerkt wordt door een intensieve studie van het SARTRIAANSE Marxisme uit de 'Critique de la Raison Dialectique' (1960), in principe, tot criticus van zowel Binswanger, als Jaspers, als Freud. Met de wisseling van een existentialistisch naar een maatschappijkritisch perspectief wisselt ook het thema van het juiste/foutieve 'Selbstverständnis' van de psychiatrie tot dat van de *vervreemding* (van de psychiatrie) en de *opheffing* daarvan. Laing's intensieve bemoeienis met Sartre's post-existentialistische filosofie, culminerend in het door Sartre geprezen boekje 'Reason and Violence' (1964) van LAING en COOPER (een samenvatting van Sartre's filosofie van 1950-1960), wekt licht de suggestie van een zeer nauwe, innerlijke verbondenheid van Sartre's filosofie en de Engelse anti-psychiatrie. Dit mag voor COOPER opgaan (vgl. zijn boek 'Psychiatry and Anti-psychiatry' 1967, met name de inleiding) maar is in elk geval van LAING eerder misleidend dan verhelderend.

De 'Critique de la Raison Dialectique' (afk. CRD) beoogt — in het kort gezegd — de principiële, aprioristische mogelijkheid aan te tonen, die er voor de enkeling bestaat, om zijn vervreemding tot massamens, tot 'seriale' mens, door groepsactie te overwinnen. Het beoogt dus zoveel als de *zin* van het activisme, de *zin* van het politiek-sociaal engagement bloot te leggen. Als de *zin* van dit activisme gelegen is in het feit, dat de mens in de 'groep' pas zijn zelfheid bereikt, dan is de in de CRD geboden explicitering te verstaan als noodzakelijke voorwaarde voor deze menselijke zelfrealisatie. De mens moet zich n.l. eerst van de vervreemding, waarin hij verkeert, bewust worden om vervolgens via groepsvorming en groepsactie zichzelf als groepsmens volledig te kunnen realiseren.

Nu kan men veel over LAING beweren, maar vast staat, dat Laing naar temperament, noch naar sympathieën een *activist* is, in de Sartriaanse zin van het woord. We zullen zo dadelijk zien, dat veeleer het tegengestelde waar is. Dat vermag er al op attent te maken, dat de *zin* van de kritiek op de vervreemding bij Laing een andere is dan die Sartre op het oog heeft: tegenover Sartre's dialektische opheffing van de (individuele) vervreemding door groepsactie, staat Laing's opheffing van iedere maatschappelijke dialektiek in een individuele spirituele bevrijding. Dat is een radicaal verschil, dat pas in Laing's laatste werk — *The Politics of Experience* — enigermate duidelijk wordt, en een treffende bevestiging vindt in het feit van Laing's overgang naar het Boeddhisme. Het betekent niet minder dan dat Laing — hoe weinig bewust dat aanvankelijk ook geweest mag zijn — naar intentie uitgaat boven Sartre. Voor SARTRE is de dialektiek in het maatschappelijk veld bloedige ernst — die dialektiek is *onze*, menselijke werkelijkheid. Voor Laing is in laatste instantie deze dialektiek een spel — het spel

van de 'condition humaine', maar daarom ook geen ultimatieve werkelijkheid. De betekenis van Sartre's filosofie van de intersubjectiviteit voor deze fase van Laing's denken ligt wel daarin, dat zij een omvattend meta-theoretisch kader aanreikte voor de conceptualisering van de fenomenen van de intersubjectiviteit en hem hielp bij de formulering van een transcendentiaal zin-kader voor de aan interactiemodellen georiënteerde psychiatrische onderzoeken, zoals die o.m. door Laing zelf en vele anderen, met name in Amerika, sedert het midden van de vijftiger jaren gedaan worden. Ik denk daarbij o.m. aan werk van Bateson, Jackson, Haley, Watzlawick, Scheff, Goffman, Lemert e.a.

De richting, waarin LAING tenslotte boven Sartre uit zal gaan — de richting op een toestand aan gene zijde van iedere totaliserende dialectiek, van waaruit de dialectiek en pragmatiek van de menselijke communicatie als een *spel* verschijnt — laat zich heel wel veraanschouwelijken aan de wijze, waarop Laing's epistemologische interpretatie van het begrip 'zelf'/'identiteit' zich in de loop der jaren wijzigt. De in deze ontwikkeling optredende betekenis-verschuivingen kan men zien als fasen in een onomkeerbaar proces, waarin de notie 'zelf'/'identiteit' langzaam maar zeker ont-werkelijkt wordt, om tenslotte als een illusie, een idool van ons denken over de mens, ontmaskerd te worden. In DS gelooft LAING nog — goed personalistisch — in de evidentie van de ervaring van ons zelf en van anderen als *personen*: een dergelijke ervaring, zegt Laing, is 'primary and self-validating' (23), wij ervaren ons zelf als een autonome identiteit. Dit is het fundamentum inconcussum van DS. Iedere suggestie, dat deze zelf-ervaring een fictie zou kunnen zijn, en de ervaren identiteit van de persoon non-existent, is afwezig. Bijna tien jaar later valt de tweede fase te signaleren, waarin Laing, onder invloed van Sartre's Marxisme en de opkomst en verbreiding van sociologische vraagstellingen in de psychiatrie, de overgang van een intra-individueel systeem naar een inter-persoonlijk systeem in de psychiatrische theorievorming realiseert. De axiomatische zekerheid van het onherleidbaar verschil van persoon en zaak is verloren gegaan: in het boek 'Interpersonal Perception' van 1966, dat LAING samen met twee collega's (PHILLIPSON en LEE) schreef, wordt gesproken over zelf-identiteit, d.w.z. de visie die ik van mij zelf heb, als 'een abstractie, een constructum, en niet een concrete realiteit' (6) De laatste stap in deze afbraak van de antropologische mythe van 's mensen uitzonderingspositie in de kosmos wordt gedocumenteerd door het bundeltje opstellen en voordrachten, dat in 1967 verschijnt onder de titel 'The Politics of Experience and the Bird of Paradise': deze (tot dusverre en misschien wel definitief) laatste publikatie van LAING, confronteert ons met Laing de mysticus-profeet, die de illusie van ons 'egoïsch universum' en de noodzakelijke relativiteit en onvermijdelijke bedrieglijkheid van iedere begripsvorming op dit aan tijd, ruimte en

eigen ego gebonden standpunt doorziet, en ons daarmee — zoal niet uitdrukkelijk, dan toch naar intentie — de hele, bestaande psychiatrische begripsvorming als uitkomst van een noodzakelijk zelfbedrog presenteert.

Wat mij aanleiding geeft deze laatste gedocumenteerde fase van LAING's denken te typeren als een *transcendentiaal naturalisme* is de in zijn laatste opstellen in 'The Politics of Experience' doorschemerende gedachte van een soort paradijselijke oertoestand, waarin de mens participeert in een oer-wij, dat de hele mensheid omvat, en waarmee wij — mensen — het oorspronkelijk contact verloren hebben. D.w.z. wij leven momenteel in de vervreemding, waartoe wij 'vervallen' zijn, en het is de val uit de oorspronkelijke paradijselijke natuur-staat, die ons mensen, het stempel van deze oer-scheuring heeft opgedrukt. De menselijke zijnswijze onthult zich als 'schizoïde' zijnswijze in de letterlijke, niet-pathologische zin van het woord. De 'schizoïde' structuur van het mens-zijn in de modus van de vervallenheid verwijst echter naar de oorspronkelijke ongedeeldheid van de natuurstaat, als datgene wat voorafgaat aan iedere scheuring en verdeeldheid. Dit voorafgaan is niet — althans niet alleen of primair — op te vatten in historisch-temporele zin, d.w.z. dat die natuurstaat in een onhoerropelijk voorbijgaan mythisch verleden geplaatst moet worden, dat op grond van de irreversibiliteit van het historisch proces, voorgoed voor ons mensen verloren is gegaan. Het gaat hier bovenal om een voorafgaan in (transcendentiaal-) logische zin: de gedachte van de oorspronkelijke ongedeeldheid van de natuur-staat symboliseert het transcendentaal kader, de zin-horizon, waarbinnen de menselijke verscheurdheid in de modus van de vervallenheid, de vervreemding, pas intelligibel wordt. Zoals — geheel analoog — de eerste fase van LAING's denk-ontwikkeling, in de DS, de zin-horizon van de 'ontological security' het mogelijk maakte de verschillende varianten van pathologische schizofrenie te begrijpen als deficiente modi van de fundamentele bestaans-zekerheid.

Wanneer LAING tenslotte (in 1971?) daadwerkelijk overgaat tot het Boeddhisme — niet louter in theorie, maar in de praktijk — dan impliceert zulks een zelfkritiek op het eigen transcendentiaal naturalisme, die men — bij gebrek aan enige documentatie — op zijn best langs imagineratieve weg kan pogen te reconstrueren. Ik stel me een dergelijke reconstructie ongeveer zó voor: het eindstation van Laing's reis is het boeddhistische nihilisme, een toestand van illusie-loosheid. Van daaruit verschijnt de afgelegde weg als weg tot spirituele bevrijding, en alle stations, waar het denken een rustpunt en houvast dacht te vinden, als illusoire eindpunten. Vanuit dit perspectief, dat zich opent, zodra men zich aan gene zijde bevindt van ieder, op het niveau van ons egoïsch universum voorstelbaar, alternatief, laat zich de laatste gedocumenteerde fase van Laing's denken interpreteren als de laatste gestalte van de 'double-bind', waarin hij zich verstrikte, vóór de uiteinde-

lijke 'bevrijding' en laat zich — in het algemeen — de onuitroeibare menselijke behoefte tot het stellen van de zin-vraag begrijpen, als de motor, die het mechanisme van het zelfbedrog, de illusie, de 'maya' van de 'condition humaine' in beweging houdt, en de mensheid voortdrijft tot de produktie van een niet eindigende historische reeks van elkaar aflossende transcendentaal-filosofische ontwerpen, waarin zij het verlossende antwoord zoekt — en momentaan gelooft gevonden te hebben — op haar kwellende zin-vraag. Op het standpunt van het transcendentaal naturalisme is de spirituele bevrijding die gezocht wordt een gedachte bevrijding, maar nog niet een feitelijk gerealiseerde. Wat de feitelijke bevrijding in de weg staat is, in laatste instantie, het transcendentale vragen zelf, preciezer: de wil, om via het *denken* die toestand van spirituele bevrijding te realiseren, die pas na de uitdoving van die wil in kan treden.

Ik stel voor, dat we, voor het ogenblik, weer terugkeren in de dampkring van ons egoïsch universum en ons de vraag stellen — mogelijkerwijs een pseudo-vraag . . . — wat de relevantie van Laing's vervreemdings-kritiek voor de psychiatrie is. De vervreemdings-kritiek, die LAING formuleert t.a.v. de klinische psychiatrie, is *structureel ambigu*: de positivistische, klinische psychiatrie functioneert in deze kritiek nl. als *paradigma* voor de algemeen menselijke vervreemding, d.w.z. zij is kritiek op de positivistische psychiatrie en/of kritiek op de algemeen menselijke vervreemding, afhankelijk van het gezichtspunt, dat men inneemt. Het dilemma waar deze ambiguïteit ons voor plaatst, is, dat we moeten kiezen voor een analyse van Laing's vervreemdings-kritiek, die specifieke relevantie voor de psychiatrie heeft, op gevaar af, dat de algemeen-menselijke relevantie daarvan de mist in gaat, of voor een analyse, die deze algemeen-menselijke-strekking expliciteert met de grote kans, dat het verhaal ophoudt enige specifiek-psychiatrische betekenis te hebben. Ik kies voor het eerste, ik spreek per slot van rekening hier voor psychiaters, en niet voor filosofen — en ga uit van die studies van LAING, waar het psychiatrisch interesse nog overweegt en die studies, waar de maatschappijkritiek zich nog niet heeft verbreed tot kritiek op de 'condition humaine' in ruimste zin. In een 'nutshell' samengevat: de spits van Laing's kritiek op de klinische psychiatrie is erop gericht het impliciete dogmatisme van een positivistische psychiatrie, zoals dat tot uitdrukking komt in het klinisch-psychiatrisch gezichtspunt t.a.v. de kwestie 'normaliteit-abnormaliteit', gedefinieerd in termen van aanpassing, te relativiseren. We moeten, volgens Laing, de mogelijkheid niet uitsluiten, dat een psychiater minder normaal is, dan zijn patiënt, i.e. de schizofreen. Want als aangepast gedrag aanpassing aan een toestand van vervreemding is, kan onaangepast gedrag als strategie om deze vervreemding te boven te komen 'normaler' zijn, dan het eerdergenoemde aangepaste gedrag. Dat deze mogelijkheid bestaat, kan echter

pas inzichtelijk worden, wanneer we de optiek van de klinische psychiatrie verwisseld hebben voor die van een maatschappijkritische psychiatrie, d.w.z. als we het positivistische 'Selbstverständnis' hebben leren zien als uitvloeisel van een door de burgerlijk-kapitalistische structuur van onze samenleving geconditioneerde 'fausse conscience' (vgl. J. Gabel, *La fausse conscience*). De met dit 'vals bewustzijn' gegeven blindheid voor de feitelijk bestaande situatie waarin hij zich bevindt, de blindheid voor de sociaal-economische bepaaldheid van eigen zelfbegrip, stempelt de positivist tot mens in de vervreemding en de positivistische wereldbeschouwing tot die verfoeilijke ideologie, die deze blindheid en daarmee de toestand van vervreemding helpt bestendigen. Diezelfde toestand van vervreemding vormde (vormt) de matrix voor de positivistische, klinische psychiatrie, die het doelwit van de kritiek van LAING en COOPER wordt.

In deze fase van Laing's denken is het vaak nog erg moeilijk en willekeurig het Sartriaans gedachten-goed en Laing's eigen inbreng scherp van elkaar te scheiden, zoals ik in het voorafgaande m.b.t. Laing's laatste werk heb kunnen doen, en het is dan ook erg verleidelijk de meer impliciete dan expliciete maatschappijkritiek, die het omvattende kader vormt voor Laing's kritiek op de klinische psychiatrie hier en daar in termen van Sartre's filosofie expliciet te maken. We kunnen dan zeggen, dat de vervreemdings-kritiek in het algemeen begrepen kan worden als kritiek op de pseudo-socialiteit van wat Sartre (CRD) de *seriale* gemeenschappelijkheid noemt. De seriale gemeenschappelijkheid d.w.z. de gemeenschappelijkheid van de 'serie' is, algemeen gesteld, de gemeenschappelijkheid die ontstaat wanneer een aantal mensen verenigd wordt door de gemeenschappelijke betrokkenheid op één en hetzelfde object: de anti-semieten zijn verenigd door een gemeenschappelijk object, met betrekking waartoe ze allemaal *anti* zijn. De mensen die in een rij op de bus staan te wachten, hebben alleen maar de bus als gemeenschappelijk object van unificatie (vgl. LAING, SNF 9. De voorbeelden zijn van SARTRE). In een artikel van 1962, *Series and Nexus in the Family* (afk. SNF), waarmee Laing de brug slaat tussen Sartre's beschouwingen in de CRD en zijn eigen psychiatrische werk, dat zou resulteren in het samen met ESTERSON geschreven boek 'Sanity, Madness and the Family' (1965), illustreert LAING de seriale gemeenschappelijkheid van een groepering als berustend op de tirannie van 'wat de anderen denken': (moeder over voorgenomen huwelijk van haar dochter met een neger): 'Persoonlijk heb ik (natuurlijk) niets tegen negers, maar wat zullen de anderen (de burens, familie, vrienden etc.) ervan denken?' Ieder lid van de serie begrijpt zichzelf als de (seriale) ander van de (seriale) ander — de inter-persoonlijke ervaring van de leden van de serie onderling heeft een minimale intensiteit. In een dergelijke interpersoonlijke relatie is de persoon niet meer essentieel: ieder is kwantitatief verwisselbaar voor een even neutrale, onpersoonlijke

(seriale) ander.

De zijnswijze van de seriale gemeenschappelijkheid is zijnswijze van de vervreemding, en staat lijnrecht tegenover het ideaal van de 'groep', dat Sartre voor ogen zweeft — de 'groep' als dialectische éénwording van een aantal mensen. Het feitelijk getiranniseerd, het beheerst worden door dat, wat wij denken, dat de Anderen wel denken, brengt groeps-processen op gang, die zoals LAING zegt, 'los schijnen te staan van de intenties of praxis van de enkeling, maar niettemin het gedrag van individu en groep schijnen te determineren, te beheersen, te conditioneren' (SNF 8). Maar in feite zijn wij het zelf, die deze ficties te voorschijn geroepen hebben, en omdat en in zoverre we er blind voor blijven, dat wij zelf — als vrije praxes — de auteurs van de collectieve fantasieën zijn, nemen deze het karakter van 'harde' *feiten* aan, en blijven de door deze geontologiseerde ficties beheerste groep-processen van een raadselachtige onbegrijpelijkheid. De grenzen van *intelligibiliteit* van wat zich als 'proces' aan ons opdringt, kunnen echter een stuk teruggeschoven worden, als we in de analyse van de sociale verschijnselen ernaar streven het anonieme proces te herleiden tot de beslissingen van de individuele praxis. Een voorbeeld: het spreken over de inferioriteit van negers suggereert *het feitelijk bestaan* van de inferioriteit van negers. Dit zogenaamde 'feit' is produkt van een anoniem proces van raciale stereotypering. De ondoorzichtigheid van het proces helpt de illusie bestendigen, dat we in het geval van de zgn. 'inferioriteit van negers' met een (antropologisch) *feit* te maken hebben. Het is echter in principe mogelijk een dergelijk proces intelligibel te maken en de *subjectieve oorsprong* van dat zgn. objectieve, onomstotelijk vaststaande feit in de individuele praxis, aan te tonen, en wel door eerst dat 'feit' als sociaal feit te interpreteren (in dit geval het feit, dat sommige mensen andere mensen het etiket 'inferieur' opplakken) en door vervolgens terug te gaan tot diegene(n), die die idee gelanceerd heeft (hebben). Deze gedachtengang is, *mutatis mutandis*, overdraagbaar op wat, in de ogen van LAING en de zijnen, eveneens begrepen moet worden als de *ontologisering van een collectieve fantasie*, t.w. het zgn. 'feit' van een ziekte 'schizofrenie', dat, volgens hen, eigenlijk niets anders is, dan het sociale feit, dat sommige mensen sommige anderen als schizofrenielijders etiketteren, en in laatste analyse een idee is, die door de vertegenwoordigers van de positivistische, klinische psychiatrie in de wereld is geholpen. De conceptualisering van geestelijke gestoordheid als ziekte, zoals de klinische, nosologische psychiatrie die volbrengt, onthult zich voor de blik van de maatschappij-kritische psychiaters als manifestatie van zo'n (anoniem) etiketteringsproces, dat, zoals alle etiketteringsprocessen in het maatschappelijke veld, zijn uiteindelijke mogelijkhedenvoorwaarde heeft in die toestand van vervreemding, die ik zojuist onder het hoofd 'seriale gemeenschappelijkheid' beschreven heb. De positivistische conceptualisering is een etikettering, en de etikette-

ring betekent de ontologisering of reïficatie van collectieve ficties. De prijs voor de instandhouding van deze ficties (ik spreek nu over collectieve ficties in het algemeen, zoals de 'Joden', de 'kleurlingen', de 'schizofrenen', etc.) die, eenmaal geontologiseerd, een eigen leven gaan leiden, en de 'human scene' beheersen, ziet LAING in de totale zelfvernietiging van een door zelfgeschapen spookbeelden opgejaagde en verdeelde mensheid. Het is zaak de toestand van vervreemding, die dergelijke processen mogelijk maakt, te niet te doen, door tot het besef van onze vervreemding te komen, d.w.z. door ons te realiseren, dat aan de door iedere manifestatie van sociale etikettering geëxemplificeerde polariteit van 'Ons' en 'Hen' ('We and Them' = chapter 4 van *The Politics of Experience*) geen ultimatieve werkelijkheid toekomt, dat, zoals LAING het uitdrukt, 'We and Them are shadows of each other (op. cit. 82) en dat 'They' uiteindelijk 'One of Us' zijn.

De wijze nu, waarop de institutie van de klinische psychiatrie zichzelf — impliciet — als bolwerk van 'normaliteit' afgrenst tegenover, en definieert vanuit de tegenstelling met de als 'abnormaal' geëtiketteerde psychotische mens, i.c. de schizofreen, de wijze, waarop zij met haar autoriteit deze *absolute* tegenstelling van normaliteit versus abnormaliteit sanctioneert, getuigt van haar (positivistische) blindheid voor de uiteindelijke onwerkelijkheid van dergelijke antithesen en daarmee van haar vervreemding, d.w.z. haar eigen fundamentele 'abnormaliteit'. De nosologische diagnostiserende psychiatrie onthult zich zo als een *vervreemde* praxis, d.w.z. een praxis, die blind is voor de wijze waarop, en de mate waarin zij geconditioneerd is door een specifieke sociaal-economische structuur en de ideologische betekenis van haar theoretische zelf-legitimatie totaal miskent. Het is deze pseudo-legitimatie in de gestalte van de klinisch-psychiatrische theorie, die de klinische psychiater het goede geweten moet verschaffen, wanneer hij psychisch gestoord gedrag, i.c. schizofreen gedrag (om ons bij Laing's paradigma te houden) als 'abnormaal' veroordeelt en verdoemt tot de status van het schier ondoordringbare irrationele, absurde en inintelligibele. Eenvoudig gesteld komt deze kritiek hierop neer: geestelijk gestoord gedrag *hoeft* niet zo inintelligibel, irrationeel of absurd te zijn als de klinische psychiaters het maken; de Sartriaanse filosofie van de intersubjectiviteit reikt ons in feite een prachtig conceptueel kader aan, dat in staat stelt de gedragingen van de schizofreen op adequate wijze te beschrijven en daardoor min of meer begrijpelijk te maken als reactie op de groepsprocessen die plaats vinden in de groep (meestal het gezin) waar hij deel van uitmaakt. De psychiatrische relevantie van LAING's kritiek op de vervreemding van de klinische psychiatrie ligt dan ook daarin, dat zij ruimte schept voor een meer begrijpende interpretatie van de 'ervaring van de schizofreen' ('The Schizophrenic Experience' — chapter 5 van *The Politics of Experience*). Hiermee stoten we op de m.i. be-

langrijkste drijfveer van Laing's specifiek psychiatrisch werk: de drang, de niet aflatende zorg om gedrag van geestelijk gestoorde en i.h.b. dat van de als 'schizofreen' gediagnostiseerde, meer intelligibel te maken. De nagestreefde intelligibiliteit is niet die van een (causale) verklaring, maar van een descriptie. Zo is de vraag, die LAING en ESTERSON in 'Sanity, Madness and the Family' willen beantwoorden: 'is de ervaring en het gedrag, dat psychiaters opvatten als symptomen en tekenen van schizofrenie, sociaal gezien meer intelligibel dan men tot dusver aan-
nam?' (SMF 12). M.a.w. het oogmerk van beide auteurs is niet de *verklaring*, maar de *verheldering* van schizofreen gedrag. Dit is door critici van dit werk veelal uit het oog verloren. Als SMF antwoord had willen zijn op een vraag naar causale verklaring, had men zich met recht kunnen beklagen over b.v. het relatief gering aantal onderzochte schizofrenen, het ontbreken van controlegroepen, het volstrekte stilzwijgen over de methode van 'sampling', en over de gebruikte meet-schalen etc. Daar dit niet het geval was, menen LAING en ESTERSON deze kritiek als irrelevant terzijde te kunnen schuiven. Dat alles neemt niet weg, dat een beroep op de grotere intelligibiliteit van de door hen op hun wijze gepresenteerde gevallen van schizofrenie ernstige epistemologische en methodologische problemen genereert: immers, welke criteria bestaan er om op betrouwbare, intersubjectief geldige manier 1. graden van intelligibiliteit vast te stellen? (is een 'sociaal-fenomenologische' descriptie à la LAING werkelijk meer intelligibel dan, laat zeggen, een psycho-analytische?) en 2. te onderscheiden tussen een intelligibele fictie en een even intelligibele descriptie? (m.a.w. wat garandeert ons het werkelijkheids-gehalte van de descriptie?) Wie voor de persuasieve kracht van de sociaal-fenomenologische analyses van Laing en Esterson bezweken is, zal — in alle oprechtheid — kunnen menen, dat dergelijke vragen zinloos zijn, omdat de descripties 'voor zich zelf spreken', 'evident' zijn; maar een dergelijke circulaire argumentatie zal weinig gewicht in de schaal kunnen leggen bij diegenen, die geopteerd hebben voor een wetenschaps-begrip, dat een beroep op zoiets als een criterium van intelligibiliteit als opperste methodologisch beginsel, uitsluit. (Een verwant (?) onbehagen schijnt SEDGWICK te bezitten: in 'Laing and Anti-psychiatry' 31). De wetenschapstheoretische controverse van Binswanger-Jaspers herleeft, zij het in nieuwe gedaante. Zoals inderdtijd JASPERS zich stootte aan de totalitaire kennispretenties van de Husserliaanse fenomenologie en aan de fenomenologische wetenschaps-idee georiënteerde psychiatrie van BINSWANGER, zo zijn het thans de met name voor veel empiristisch georiënteerde onderzoekers onverteerbare *implicaties* van een zich 'sociaal-fenomenologisch' noemend program van psychiatrisch onderzoek, onder het patronaat van de late SARTRE, die tot verzet prikkelen. Het is de *verabsolutering* van één bepaalde wijze van conceptualiseren van de sociale (i.c. micro-sociale) verschijnselen, nl. die wijze van conceptualiseren, die in het

conceptueel systeem van de CRD ons wordt aangereikt, die juist voor diegene aanstootgevend werkt, voor wie het Sartriaanse intelligibiliteits-criterium van de 'dialectische rationaliteit' niet inzichtelijk is — en dat zijn vermoedelijk wel alle niet specifiek dialectisch denkende psychiaters.

Met het probleem van het criterium van descriptieve intelligibiliteit hangt ten nauwste een tweede moeilijkheid samen: SMF beoogt niet, zeggen LAING en ESTERSON (Pref. 2nd ed.), de hypothese te toetsen, dat het gezin een pathogene variabele in de genese van schizofrenie is. Een dergelijke hypothese veronderstelt nl. het *feit* schizofrenie, en dat is nu juist een vooronderstelling, waarvan we *niet* willen uitgaan, omdat we ervan overtuigd zijn, dat onze huidige stand van kennis onvoldoende is, om met enig vertrouwen te stellen, dat zoiets als het feit schizofrenie *wel of niet* bestaat (b.v. als biochemisch, neurofysiologisch of psychologisch feit). Welnu — zo zou men de verborgen implicatie van deze woorden expliciet kunnen maken — als deze overtuiging gegrond is, dan is het *zinloos* het onderzoek naar schizofrenie in te richten, alsof het (ziekte)feit schizofrenie wél vaststond, het is zinloos te willen verklaren, zonder dat er iets is — een feit — dat verklaard kan of moet worden. M.a.w., volgens deze gedachtengang is iedere research op het gebied van de schizofrenie, die op een andere evaluatie van de quaestio facti t.a.v. schizofrenie berust, dan die van LAING en ESTERSON, als *zinloze* research, als *pseudo-research* te diskwalificeren, omdat de mogelijksvoorwaarde voor een zinvol stellen van de causale vraag — de aanwezigheid van een feit — niet vervuld is. Kort samengevat: de tweede — problematische — implicatie van Laing's 'sociaal-fenomenologische' benaderingswijze is de (impliciete) *zinloos-verklaring van de causale vraagstelling en van de daarmee gepaard gaande conceptualisering*. (N.B. Dit geldt m.n. voor de Daseinsanalytische psychiatrie van Binswanger c.s.). Deze implicatie is o.m. daarom zo problematisch, omdat, zelfs wanneer men met Laing en Esterson staande houdt, dat het bestaan van een (ziekte-)feit 'schizofrenie' nooit is aangetoond, daaruit geenszins noodzakelijk volgt, dat de Sartriaanse conceptualisering in dit geval de enige, werkelijk adequate conceptualisering is.

Wat SARTRE en LAING bijdragen tot ons inzicht in de structuur en dynamiek van groeps-processen op micro-sociaal niveau laat zich vermoedelijk heel wel vertalen in een systeemtheoretische taal, die, behalve het voordeel van grotere precisie, niet gehandicapt wordt door de binding aan bepaalde filosofische a prioris; we hoeven geen Sartriaans Marxist te zijn en de Sartriaanse vervreemdingskritiek niet te onderschrijven, om het structureel waardevolle in zijn descripties te kunnen appreciëren.

Wie echter, zoals LAING naar het mij voorkomt, de eigen wijze van conceptualisering verabsoluteert en daarmee — impliciet — een andere

conceptualiseringswijze zinloos of niet-adequaaf verklaart, verdedigt in feite het geloof het probleem van de conceptualisering op *a priori*-gronden te kunnen beslechten. He is echter de ervaring van de radicale discontinuïteit tussen de verschillende wijzen van conceptualisering, zoals die, welke o.a. in de geschiedenis van het psychiatrisch denken manifest geworden zijn, die een dergelijk geloof veel aan geloofwaardigheid doet inboeten. Wie zich in de conceptualisering laat leiden door bepaalde *a priori*s — ongeacht of dit de (transcendentale) *a priori*s van de filosofie van Sartre, van Heidegger, Laing of wie ook zijn — en 1. daarop zijn overtuiging baseert, dat voornoemde discontinuïteit — in beginsel althans — overbrugbaar is, 2. daaraan het criterium voor de beoordeling van wat wel of niet een adequate conceptualisering is ontleent, en 3. daarin de uiteindelijke rechts-grond van zijn absoluutheidspretentie ziet, ziet over het hoofd, dat het geloof in die *a priori*s, die constitutief zijn voor zijn wijze van conceptualiseren *zich niet laat aanpraten*. Dat dan niet in de eerste plaats, omdat de geschiedenis van de wetenschap ons een feitelijke discontinuïteit van conceptualiseringswijzen voor ogen voert, maar vooral ook om de zuiver logische reden, dat de evidentie van dergelijke *a priori*s noch bewijsbaar, noch weerlegbaar is. En dat betekent, dat het althans *niet zinloos* is, overal daar, waar absoluutheidspretenties in de conceptualisering kenbaar gemaakt worden of te vermoeden zijn, het probleem van het criterium te stellen en — algemeen gesteld — een sceptische geloofs-suspensie te betrachten t.a.v. aprioristische stellingname inzake grondslagen-problemen in de wetenschap. Een gevleugeld woord van Fichte variërend, kunnen we zeggen, dat, wat voor conceptualiseringswijze men kiest, afhankelijk is van wat voor mens men is. D.w.z. de keuze zelf voor dit of dat alternatief, ligt op voor-theoretisch 'praktisch' niveau: ik kan niet *bewijzen*, dat mijn keuze zinvol is en die van de ander niet, zo min als de ander *bewijzen* kan, dat mijn keuze zinloos is en de zijne zinvol. En het is misschien ook niet zo belangrijk, dat wij deze voor-theoretische beslissingen niet kunnen legitimeren. Men mag aannemen, dat de wetenschappelijke praxis — die momenteel een duidelijk empiristische signatuur heeft — Laing's bijdrage tot de psychiatrie niet zal beoordelen aan de hand van aprioristisch gefundeerde, boventijdelijke intelligibiliteits-criteria, maar aan de hand van die criteria, die zij in de voortgang van het onderzoek zelf ontwikkelt.

Met name de laatste geboekstaafde fase van LAING's psychiatrisch denken, d.w.z. de fase van wat ik Laing's 'transcendentiaal naturalisme' heb genoemd, vermag te illustreren de 'double-bind'situatie, waarin een psychiatrie, terecht kan komen, die naar intentie 'fundamentele psychiatrie' wil zijn, d.w.z. in dit geval, een explicitering van de schizoïde zijnswijze van de mens beoogt te geven, die grondslag, fundament, voor de psychiatrische begripsvorming (in engere zin) bedoelt te

zijn. Een dergelijke onderneming is structureel ambigu en raakt in een dilemma, een double-bind-situatie: òf 1. zij houdt vast aan haar fundamentaliteitspretentie, maar houdt dan op psychiatrie te zijn, verliest het contact met de psychiatrie, zoals die de facto zich ontwikkelt en beoefend wordt, en wordt — zoals in Laing's geval — (verkapte) filosofische antropologie, òf 2. zij poogt aan te sluiten bij de bestaande praxis van het psychiatrisch onderzoek, hetgeen in de huidige empiristische situatie neerkomt op de prijsgeving van haar fundamentalistische aanspraken. Het hopeloze in deze situatie ligt daarin, dat een dergelijke 'fundamentele' psychiatrie op geen enkele manier meer dát kan zijn, wat ze beoogt te zijn: fundament voor de (huidige) psychiatrie. Wat ik hiermee zeggen wil, is, dat we kennelijk niet boeddhistische monniken hoeven te zijn, om de laatste fase van Laing's psychiatrie als 'double-bind' te kunnen interpreteren en kritiseren. Een dergelijke interpretatie en kritiek blijken ook heel wel mogelijk op het standpunt van het 'egoïsch universum', vanuit een sceptische grondhouding. Misschien dat deze laatste mogelijkheid tot kritiek, die ons niet dwingt het spel van de wetenschappelijke en filosofische discussie op te geven, de meesten van ons westerlingen congenialer is, dan het eerstgenoemde alternatief, en dat de explicitering van de m.i. onvermijdelijke paradox, waarin Laing's onderneming terecht moet komen, enige persuasieve kracht kan verlenen aan het hier gegeven pleidooi voor het sceptische alternatief.

SUMMARY

The problem of concept formation in psychiatric (psychopathological) thought is defined as an instance of the general epistemological problem of the criterion and set forth with reference to the discontinuities of the meta-standpoints, that underlie different modes of concept formation, such as become manifest in the work of Freud, Binswanger, Jaspers and Laing. It is argued, that these discontinuities contradict the assumption of a basic rationality in the procedures of conceptual change as implied by S. Toulmin's evolutionary theory of conceptual change and support a plea for sceptical suspension of judgement concerning the issue of the ultimate rationality or irrationality of conceptual change in scientific, c.q. psychiatric (psychopathological) thought.

The last documented phase in the thought of R. D. Laing ('transcendental naturalism') is chosen for critical examination and it is argued, that, consequently held, this position leads into a 'double-bind' situation: it's (implicit) claim of being fundamental for psychiatric thought (c.q. concept formation) can only be upheld by it's ceasing to be of relevance for current psychiatric research, and by becoming instead philosophical anthropology, aiming at making explicit the 'schizoid' structure of man's being-in-the-world. On the other side, this position can only maintain it's pretention of being relevant for current psychiatric research, at the cost of giving up the claim of being, in any sense of the term, 'fundamental' for psychiatric thought.

The present malaise in psychiatric circles, and the preoccupation of psychiatrists with problems of concept formation, is viewed as stemming from a discontent with anti-empiristic consequences of the implicit absolutist claims of the british

'anti-psychiatry', viz. that the only meaningful way of doing psychiatric research, and consequently, the only acceptable concept formation in psychiatry is that of an existential/social fenomenological approach.

LITERATUUR

Binswanger, L., 'Bemerkungen zu der Arbeit Jaspers': Kausale v. 'verständliche' Zusammenhänge zwischen Schicksal und Psychose bei der Dementia praecox (Schizophrenie)' *Int. Ztschr. f. ärztliche Psychoanalyse*, jg. 1, 1913, pp. 383-390.
Binswanger, L. *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Bd I en II, Bern, 1961² afk. AVA.

Binswanger, L. *Erinnerungen an Sigmund Freud*, Bern, 1956.

Cooper, D. G., *Psychiatry and Anti-Psychiatry*, London, 1967.

Gabel, J., *La favise conscience*, Paris 1962.

Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, 1927.

Jaspers, K., 'Kausale and 'verständliche' Zusammenhänge zwischen Schicksal und Psychose bei der Dementia praecox', *Ztschr. f. d. gesamte Neurol. u. Psychiatrie*, 1912, pp. 158-263.

Jaspers, K., *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin/Göttingen/Heidelberg, 1913, 1959⁷ afk. AP.

Kuhn, Th. S., *The structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1970².

Laing, R. D., *The Divided Self*, Londen, 1960.

Laing, R. D., 'Series and Noxus in the Family', *New Left Review*, nr. 15 (1962), pp. 7-14.

Laing, R. D., *The Politics of Experience and the Bird of Paradise* (Penguin) 1966.

Laing, R. D. and Esterson, A., *Sanity, Madness and the Family*, London, 1964. afk. SMF.

Laing, R. D., Phillipson, H. and Lee, A. R. *Interpersonal Perception - A Theory and a Method of Research*, London, 1966.

Laing, R. D. and Cooper, D. G., *Reason and Violence*, London, 1964.

Prick, Prof. Dr. J. J. G. en Van der Waals, Dr. H. G., *Nederlands Handboek der Psychiatrie*, IV, Deventer, 1970.

Sartre, J. P., *Critique de la Raison Dialectique*, Paris, 1960.

Sedgwick, P., Laing: 'Self, symptom, society', in: *Laing and Anti-Psychiatry*, (Penguin), 1972, pp. 11-47.

Toulmin, S., *Human Understanding, vol. 1: The Collective Use and Evolution of Concepts*, Princeton, New Jersey, 1972.