



PEETERS



Katholieke Universiteit-Leuven
Hoger Instituut voor Wijsbegeerte

ZIJN EN TIJD IN DE FILOSOFIE VAN HUSSERL

Author(s): Rudolf BOEHM

Source: *Tijdschrift voor Philosophie*, 21ste Jaarg., Nr. 2 (JUNI 1959), pp. 243-276

Published by: Peeters Publishers/Tijdschrift voor Filosofie

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40880523>

Accessed: 27-06-2016 03:00 UTC

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://about.jstor.org/terms>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Katholieke Universiteit-Leuven, Peeters Publishers, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte, Tijdschrift voor Filosofie are collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Tijdschrift voor Philosophie*

ZIJN EN TIJD IN DE FILOSOFIE VAN HUSSERL¹

door Rudolf BOEHM (Leuven)

1. « Zijn en tijd » — « in de filosofie van Husserl » ? *Sein und Zeit* is de titel van het hoofdwerk van *Martin Heidegger*. Wat is de bedoeling als een studie over de filosofie van *Edmund Husserl* onder een titel van Heidegger wordt geplaatst ?

Het omvangrijke fragment over *Sein und Zeit* dat Heidegger in 1927 publiceerde verscheen toen in het door Husserl geleide *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*². Het werk was opgedragen aan Husserl, en de inleiding erop sloot met de woorden : « Die folgenden Untersuchungen sind nur möglich geworden auf dem Boden, den *E. Husserl* gelegt »³. In een nota voegde Heidegger er nog uitdrukkelijk bij : « Wenn die folgende Untersuchung einige Schritte vorwärts geht in der Erschließung der Sachen selbst, so dankt das der Verf. in erster Linie *E. Husserl*, der den Verf. während seiner Freiburger Lehrjahre durch eindringliche persönliche Leitung und durch freieste Überlassung unveröffentlicher Untersuchungen mit den verschiedensten Gebieten der phänomenologischen Forschung vertraut machte »⁴. Dienvolgens zou het zeker voor de historicus van de geschiedenis der wijsbegeerte in het tegenwoordig tijdperk een legitime taak zijn, de wortelen van Heideggers leer over zijn en tijd in het denken van zijn

1. Lezing gehouden op 2 mei 1959 in het kader van de Studiedagen van het Wijsgerig Gezelschap te Leuven, ingericht ter gelegenheid van de honderdste verjaring van de geboorte van Husserl en Bergson.

2. Vol. VIII, blz. 1-438.

3. *Ib.*, blz. 38.

4. *Ib.*

leermeester Husserl op te zoeken. Gezien de vooraanstaande plaats die het denken van Heidegger ondertussen in de ontwikkeling van de wijsbegeerte in onze eeuw heeft ingenomen, zou het zelfs een van de belangrijkste taken voor de historische reflexie van de hedendaagse filosofie op zich zelf kunnen zijn. Heidegger zelf heeft immers tot op heden bij elke gelegenheid de continuïteit in de ontwikkeling van zijn denken sedert zijn boek *Sein und Zeit* beklemtoond.

Niettemin zou het op een eerste gezicht ten zeerste problematisch lijken, als men een dergelijk onderzoek van het geworteld zijn van het denken van Heidegger in de leer van Husserl onder de heideggerse titel van « zijn en tijd » zou willen plaatsen. Het *zijn* in de filosofie van Husserl? Husserl was ook de grondlegger van de moderne fenomenologie. Maar hoe groot ook de « *afhankelijkheid* » van Heidegger ten opzichte van Husserl moge geweest zijn, komt niet in elk geval zijn *originaliteit* tot uitdrukking in deze fundamentele stelling van *Sein und Zeit*: « Sachhaltig genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seienden — Ontologie »⁵ — ? Husserl daarentegen, althans volgens een vrij algemene overtuiging, heeft niet alleen maar in feite het vraagstuk van het zijn terzijde gelaten, hij heeft het zelfs door zijn befaamde methode van fenomenologische « epoché » en « reductie » uitdrukkelijk uitgeschakeld. Zou men niet in de zin van Husserl kunnen zeggen: « Sachhaltig genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft, die von allem, nur nicht vom Sein des Seienden handelt » — ? Heeft niet Eugen Fink, algemeen erkend als een van de beste kenners van de filosofie van Husserl, uitdrukkelijk opgemerkt: « Zwar spricht (auch) Husserl viel von Ontologie, aber er meint damit (bloß) eine eidetische Lehre von Gegenständen höherer Ordnung »⁶? En in dezelfde richting gaan dan ook de impliciete of expliciete kritische opmerkingen van Heidegger tegen Husserl, die wij in *Sein und Zeit* naast de zojuist aangehaalde teksten ook moeten opmerken. Een van de eerste zinnen van het boek is de volgende: « (Die Seinsfrage) hat das Forschen von

5. Ib., blz. 37.

6. « L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative », in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, uitgegeven door H. L. VAN BREDA, s.l., 1952; blz. 84.

Plato und Aristoteles in Atem gehalten, um freilich auch von da an zu verstummen — *als thematische Frage wirklicher Untersuchung* »⁷. Duidelijker spreekt Heidegger zijn fundamentele kritiek op Husserl uit, waar hij over het vraagstuk realisme-idealisme handelt. Heidegger voelt zich in een bepaalde zin nader bij het realisme dan bij het idealisme. Nochtans geeft hij toe, dat « gegenüber dem Realismus⁸ ... der *Idealismus*, mag er im Resultat noch so entgegengesetzt und unhaltbar sein, einen grundsätzlichen Vorrang » heeft ; inderdaad, « wenn der Idealismus betont, Sein und Realität sei nur „im Bewußtsein“, so kommt hier das Verständnis davon zum Ausdruck, daß Sein nicht durch Seiendes erklärt werden kann »⁹. Dan gaat hij echter voort, met duidelijke, alhoewel niet uitdrukkelijk verwijzing naar Husserl : « Daß Sein nicht durch Seiendes erklärbar, und Realität nur im Seinsverständnis möglich ist, entbindet (je) doch nicht davon, nach dem Sein des Bewußtseins, der *res cogitans* selbst zu fragen »¹⁰. Het gaat hier blijkbaar om het vraagstuk waaraan Heidegger door zijn begrip van het menselijk *Dasein* een oplossing heeft willen geven, en daarmee, volgens Heidegger, om het vertrekpunt van de ontologie in 't algemeen.

Wat nu aan de andere kant het vraagstuk van de *tijd* betreft, zo weet men, dat het inderdaad Husserl omzeggens heel zijn leven door heeft bezig gehouden. Overigens is het Heidegger geweest, die in opdracht van Husserl diens eerste navorsingen op dit gebied, in de vorm waarin zij reeds in 1905 door Husserl in een cursus werden medegedeeld, en aangevuld door een aantal *Beilagen* uit de volgende jaren tot 1910, in 1928 onder de titel *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*¹¹ heeft uitgegeven. In zijn voorwoord vermeldt Heidegger

7. L.c., blz. 2.

8. Heidegger specificeert niet.

9. Ib., blz. 207.

10. Ib.

11. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. IX, blz. 367-498. — Overigens heeft onlangs Walter BIEMEL, in een studie over « Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie », in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XIII (1959), met recht vastgesteld : « Die von Zeit zu Zeit auftauchende Meinung, dieser veröffentlichte Text dürfte nicht als authentisch angesehen werden, da er von Heidegger bearbeitet sei, muß ein für allemal widerlegt werden » (blz. 201, n.

ger, dat Husserl zijn navorsingen over het tijdsprobleem sedert 1917 heeft hernomen en dat ook deze manuscripten uit de jaren van 1917 tot 1928 nog zouden worden gepubliceerd¹². Inderdaad heeft Husserl in 1929 aan zijn toenmalige assistent Eugen F i n k deze manuscripten toevertrouwd, met de opdracht hen tot een boek uit te werken, dat onder hun beider namen en onder de titel *Zeit und Zeitigung* moest verschijnen¹³. De manuscripten waarover het hier ging zijn overigens nog vandaag in het bezit van Eugen Fink. Reeds in 1927 heeft Husserl ook zijn oudleerling Roman I n g a r d e n tot een dergelijke uitgave van zijn manuscripten over het tijdsprobleem willen opdracht geven¹⁴; het is niet duidelijk of het hier over het materiaal ging dat Heidegger dan zou uitgeven of over de stukken die later Fink heeft ontvangen. Ook het Husserl-Archief te Leuven bezit overigens nog een aantal manuscripten van Husserl over het tijdsprobleem uit de jaren 1917 tot 1928, vooral echter de omvangrijke groep van zijn manuscripten over dit vraagstuk uit zijn laatste periode, uit de jaren 1929 tot 1934, alles samen in transkriptie nagenoeg 900 blz.¹⁵. Dank zij het verdienstelijk werk van Gerd B r a n d : *Welt, Ich und Zeit*¹⁶, is de inhoud van deze

13). Weliswaar heeft Heidegger zich niet « ganz streng an das Original gehalten », maar wel aan de door hem ook (in zijn « Vorbemerkung », blz. 368) vermelde transcriptie van het stenografisch manuscript van Husserl door Edith STEIN. Edith Stein, op haar beurt, heeft de *tekst* van het manuscript dat op het Husserl-Archief te Leuven wordt bewaard (*F I 6*) praktisch niet veranderd, wel echter heeft zij de *volgorde* van Husserls uiteenzettingen gewijzigd. Aan Heidegger moet Husserl eerder hebben verweten dat hij aan de tekst *geen* veranderingen heeft aangebracht zoals zij door de ontwikkeling van de fenomenologische theorieën van Husserl sedert 1905 noodzakelijk waren geworden. Men vergelijk de lijst van « Berichtigungen » (blz. 497-498) die Husserl aan de gedrukte tekst achteraf heeft bijgevoegd; in deze belangrijke correcties gaat het, op enkele uitzonderingen na, geenszins om gewone drukfouten.

12. L.c., blz. 367.

13. Men vergelijk bv. de brief van Husserl aan zijn vriend Gustav ALBRECHT op 30 december 1933, waar hij over een « Grundwerk über Zeit und Zeitigung » spreekt; in een ontwerp van Fink van 26 januari 1929 (*P I Fink I*) heet het: « Edmund Husserls Untersuchungen zur Phänomenologie der transzendentalen Zeit ».

14. Vergelijk Roman INGARDEN, in *Le projet husserlien et la philosophie moderne (Actes du Deuxième Colloque International de Phénoménologie, Krefeld 1956)*; verschijnt binnenkort.

15. De befaamde « C-manuscripten ».

16. Den Haag, 1955.

laatste groep van manuscripten nu ook buiten het Husserl-Archief, althans indirect, algemeen toegankelijk.

Er lijkt geen beter voorbeeld voor stijl, inhoud en thematiek van het filosofisch werk van Husserl te zijn als juist deze gedurende dertig jaren doorgevoerde analyses van het tijdsfenomeen: « Die Größe der Husserlschen Lebensleistung », zegt Fink, « liegt in der unvergleichlichen Subtilität der Analysen, in seinem extrem kritischen Sinn für feinste Nuancen, in der immensen, in Tausenden von Analysen durchgeführten Arbeit »¹⁷. Inderdaad, door toepassing van zijn fenomenologische methode heeft Husserl de tijdsproblematiek op een nieuwe basis kunnen stellen of tenminste in een nieuw licht laten verschijnen en in haar opheldering een belangrijke stap vooruit kunnen doen. Zo is hij b.v. van de nogal ruwe onderscheiding van verleden, tegenwoordige tijd en toekomst in hun verhouding tot de herinnering, de waarneming en de verwachting overgegaan tot veel fijnere; tot een analyse van de verhoudingen tussen « Urimpression », « Retention » en « Protention », van het « wegzinken » van het tegenwoordige in het verleden, van het fenomeen van de « heropwekking » van een verleden in de herinnering, van het « wegzinken » van deze tegenwoordige herinnering zelf in een verleden, van de « verwachting » die wij van dit toekomstig wegzinken van al het tegenwoordige hebben, van de herinnering die wij kunnen opdoen van een dergelijke verwachting van een toekomst, van een toekomst overigens, die eventueel zelf ondertussen al tegenwoordig of verleden is geworden, van de verwachting dan ook van onze tegenwoordige toekomst als een toekomstig verleden enz., enz.

Maar welk verband, zou men vragen, hebben al deze navorsingen van Husserl op het gebied van een « Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins » met het vraagstuk van het *zijn*? Als het al erg moeilijk lijkt van een *zijns*problematiek in de filosofie van Husserl te spreken, dan zal het wel ten volle onmogelijk zijn, over « Zijn en tijd in de filosofie van Husserl » te spreken. Fink heeft in zijn boek *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum - Zeit - Bewegung* »¹⁸ opgemerkt :

17. « L'analyse intentionnelle » enz., l.c., blz. 84.

18. Den Haag, 1957.

« Mit einem tiefen Recht konnte Heidegger sagen, daß das wichtigste Wort im Titel seines Hauptwerkes das „und“ sei. Dieses „und“ ist darin das eigentliche Problemwort ». « Heideggers säkulare Bedeutung » berust juist in dit « Zusammendenken von Sein und Zeit »¹⁹. Maar *zijn* — *en* tijd — bij Husserl ?

2. Welnu, al deze bedenkingen waarmede wij hier moesten rekening houden omdat zij zich tegen het *thema* van onze uiteenzetting zelf en zijn mogelijke implicaties richten, zijn niet helemaal *vals*. Maar zij zijn evenwel ver van helemaal *juist* te zijn. Zij zijn, met één woord, *abstrakt* in de hegeliaanse zin van dit woord. En een *abstrakte* opvatting in die zin, die noch waar noch vals is, is op wijsgerig gebied misschien ten slotte erger dan een echt valse. Ongelukkig lijkt het ook nergens moeilijker dan in de wijsbegeerte om niet van één dergelijke « abstraktie » in een andere te vallen.

Laat ons om te beginnen terugkomen op de vraag of er van een *zijns*problematiek bij Husserl ook maar spraak zou kunnen zijn. In een onlangs verschenen artikel heeft Mgr De Raeymaeker opgemerkt : « Martin Heidegger beweert dat sinds lang reeds, sinds Plato, de filosofie op een verkeerd pad gestuurd werd en dat zij er hopeloos rond dwaalt : men heeft immers het filosofisch onderzoek op het *zijnde* gecentreerd gehouden, dan wanneer het op het *zijn* zelf moet gericht staan. Deze mening kunnen wij voor een groot deel bijtreden, mits er een belangrijke restrictie aan toe te voegen : de hl. Thomas, — maar wellicht is hij tot hiertoe de enige, — heeft zeer bewust een authentieke zijnsfilosofie gefundeerd en uitgebouwd, en men heeft groot ongelijk er onvoldoende rekening mee te houden »²⁰. Welnu, Husserl, waar Heidegger in *Sein und Zeit* beweert dat sedert Plato en Aristoteles het probleem van het zijn voor de filosofen niet meer een « thematische Frage wirklicher Untersuchung » is geweest, heeft²¹ in de

19. Blz. 41-42.

20. « Zijn en absoluteitheid », in dit tijdschrift, XX (1958), blz. 193.

21. In zijn persoonlijk, aan hem door Heidegger aangeboden exemplaar van *Sein und Zeit* dat in het Husserl-Archief te Leuven wordt bewaard.

marge aangetekend, wel niet : « Und der hl. Thomas von Aquino ? », maar wel : « Und die Phänomenologie ? » Enkele bladzijden verder antwoordt Husserl op Heideggers vraag : « (Ist nicht die Seinsfrage) *die prinzipiellste und konkreteste Frage zugleich?* »²² als volgt : « Ja, als transzendental-phänomenologische Frage nach dem konstitutiven Seinssinn ». En waar Heidegger zijn kritische opmerkingen tegen het idealisme — wij kunnen rustig zeggen : tegen Husserl's idealisme — als volgt afsluit : « In der Konsequenz der idealistischen These liegt die ontologische Analyse des Bewußtseins selbst als unumgängliche Voraufgabe vorgezeichnet. Nur weil Sein „im Bewußtsein“ ist, d.h. verstehbar im Dasein, deshalb kann das Dasein auch Seinscharakter wie Unabhängigkeit, „An-sich“, überhaupt Realität verstehen und zu Begriff bringen »²³ — schrijft Husserl aan de rand : « *Weist das die konstitutive Phänomenologie nicht auf(?)* »²⁴. Dus : verre van Heidegger te *verwijten*, de fenomenologie als een *ontologie* op te vatten, het vraagstuk van het zijn als « de prinzipiellste und konkreteste Frage zugleich » te beschouwen en vooral een « ontologische Analyse des Bewußtseins selbst » noodzakelijk te achten, maakt Husserl er integendeel aanspraak op, juist met deze problemen in zijn « konstitutive Phänomenologie » grondig rekening te houden ; te recht of ten onrechte ? Bovendien beweert hij dat juist deze « konstitutive Phänomenologie » ook moest aantonen dat « nur weil Sein „im Bewußtsein“ ist ... das Dasein auch Seinscharaktere wie Unabhängigkeit, „An-sich“, überhaupt Realität verstehen (kan) » ; terecht of ten onrechte ?

Welnu, men zegt dat Husserl door zijn « fenomenologische reductie » de vraag van het zijn uitschakelt en het domein van zijn fenomenologisch onderzoek beperkt tot de sfeer van het « zuiver bewustzijn ». Husserl echter zegt in de « Phänomenologische Fundamentalbetrachtung » van zijn *Ideen*, nadat hij deze reductie heeft uitgevoerd : « Wir haben eigentlich nichts verloren, aber das gesamte *absolute Sein* gewon-

22. L.c., blz. 9.

23. Ib., blz. 207-208.

24. Ik onderlijn.

nen »²⁵. Men zou er over kunnen en moeten diskuteren wat « zijn » en « absoluut zijn » hier bij Husserl betekent²⁶. Er is geen twijfel over dat Husserl dit « absoluut zijn » hier aan het « transcendentale bewustzijn » toeschrijft. Maar een onbetwistbaar feit blijft het ook dat hetgeen Husserl door zijn fenomenologische reductie tracht te bereiken niets anders is dan het *zijn* in een transcendentaal-absolute betekenis. Onbetwistbaar is het ook dat zijn « Phänomenologische Fundamentalbetrachtung » in haar geheel niets anders dan een « Seinsbetrachtung » is, er toe bestemd, « die prinzipielle Unterschiedenheit der Seinsweisen, die kardinalste, die es überhaupt gibt, die zwischen *Bewusstsein* und *Realität* »²⁷ naar voren te brengen ; en hier gaat het om de meest principiële, de meest « kardinale » ontologische differentie, omdat het juist over het verschil tussen *absoluut* en *relatief* zijn gaat.

Het bewustzijn, waaraan Husserl in zijn « Phänomenologische Fundamentalbetrachtung » een « absoluut zijn » toeschrijft, is een « *transzendentes Absolute* » ; dat wil zeggen : evenmin als Heidegger, waar hij het over het zijn heeft, van God wil spreken, bedoelt Husserl met het absolute zijn van het bewustzijn een goddelijk zijn of wil hij het bewustzijn zelf in de plaats van God zetten. Bovendien echter is het bewustzijn volgens Husserl dan ook zelfs nog niet het laatste en waarachtige *transcendentale* absolute. In de § 81. van zijn *Ideen* schrijft hij : « Es wird sich zeigen, daß unsere bisherige Darstellung gewissermaßen eine ganze Dimension verschwiegen hat und notwendig verschweigen mußte, um unverwirrt zu erhalten, was zunächst allein in phänomenologischer Einstellung sichtig ist, und was unangesehen der neuen Dimension ein geschlossenes Untersuchungsgebiet ausmacht. Das transzendente „Absolute“, das wir uns durch die Reduktionen herauspräpariert haben, ist in Wahrheit nicht das letzte, es ist etwas, das sich

25. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch (1913) ; *Husserliana* — Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, uitgegeven onder leiding van H. L. Van Breda, Den Haag, vanaf 1950, vol. III, blz. 119 ; ik onderlijn.

26. Vergelijk bij het volgende mijn studie « Zum Begriff des „Absoluten“ bei Husserl », in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XIII (1959), blz. 214-242.

27. L.c., blz. 96.

selbst in einem gewissen tiefliegenden und völlig eigenartigen Sinn konstituiert und seine Urquelle in einem letzten und wahrhaft Absoluten hat »²⁸. En wat is dan dit laatste en waarachtig absolute transcendentale zijn, welke is die « dimensie » die in de « Phänomenologische Fundamentalbetrachtung » met stilzwijgen is voorbijgegaan ? De titel van de paragraaf waarin de zojuist aangehaalde zinnen staan luidt : « Die phänomenologische Zeit und das Zeitbewußtsein »²⁹. Het absolute *zijn*, in de transcendentale betekenis van deze uitdrukking, is ten slotte inderdaad volgens Husserl de *tijd*, zoals deze in haar oorspronkelijke zin fenomenologisch moet worden opgevat³⁰. Dat kan nu echter niet betekenen, dat Husserl hiermede zijn vroegere bevestiging van het absolute zijn van het *bewustzijn* zou willen *herroepen*. Het kan alleen maar betekenen, dat dit absolute bewustzijn zelf zijn absoluutheid *in zich zelf* uit een *bron* put die oorspronkelijker is dan dit bewustzijn zelf : de bron van de stromende tijd. Zonder deze voorafgaande, oorspronkelijke en voortdurende stromende aanwezigheid van de tijd, zonder deze « lebendig strömende Gegenwart »³¹, zoals Husserl later dit « Urphänomen »³² van de tijd zal noemen, zou geen bewustzijn zich kunnen konstitueren. Later — in zijn tijdmanuskripten van de jaren na 1930 — zal Husserl uitdrukkelijk zeggen : « Radikale Reduktion auf die strömend lebendige Gegenwart ist äquivalent mit transcendental-phänomenologischer Reduktion »³³, want : « Die (lebendig strömende) Gegenwart ist die „absolute Wirklichkeit“, ist eigentlichste Wirklich-

28. Ib., blz. 197-198.

29. Ib., blz. 196.

30. In mijn boven reeds vermelde studie « Zum Begriff des „Absoluten“ bei Husserl », l.c., blz. 239, heb ik verondersteld dat Husserl in de zojuist aangehaalde tekst uit § 81. van de *Ideen I* het verschil bedoelde tussen het absolute bewustzijn als het slechts « *transzendental* „Absolute“ » enerzijds en *God* als het « *letzte und wahrhaft Absolute* » anderzijds ; nu meen ik, dat hij hier veeleer bevestigt dat het « absolute » bewustzijn zelfs nog *niet* als het laatste en waarachtige *transzendental* absolute mag worden beschouwd, en van *God* hier geen spraak is.

31. De term verschijnt reeds rond 1924 ; vergelijkte bv. *Erste Philosophie II* (1923/24), *Gesammelte Werke*, vol. VIII, blz. 149.

32. Een uitdrukking van *Goethe*, door Husserl gebruikt in de C-manuskripten uit de jaren rond 1930 ; vergelijkte bv. *C 5/3b* (augustus 1930).

33. *C 3/3a* (augustus 1930).

keit als urzeitigende »³⁴. Maar in feite zijn deze stellingen reeds in de *Ideen* van 1913 bij voorbaat aanwezig. En reeds in de *Ideen* kondigt hij — blijkbaar voor het oorspronkelijk voorziene derde boek van dit werk — « die nähere Ausgestaltung dieser Einsichten und den Nachweis ihrer großen *metaphysischen* Konsequenzen » aan³⁵.

Dit moge hier voorlopig volstaan om aan te duiden dat er dus wel van een problematiek van « zijn en tijd » in de filosofie van Husserl kan en moet worden gesproken ; en zelfs dat deze titel in de richting van de meest fundamentele problemen wijst waaraan Husserl in zijn fenomenologische filosofie een oplossing heeft willen geven. En het lijkt mij dat men ook de eigenlijke *betekenis* van Husserls analytisch onderzoek van het tijdsphenomeen en het tijdsbewustzijn niet zou kunnen vatten zonder tevoren er in geslaagd te zijn deze « metaphysische » dimensie van dit fenomenologisch probleem te bereiken en te situeren. Daartoe een eerste poging doen is de bedoeling van deze studie.

3. Onze taak is moeilijk. Wel hebben wij ons zojuist door Husserl zelf een eerste antwoord op onze vraag betreffende « zijn en tijd » kunnen laten geven. Maar het is toch alsof wij hem omzeggens moesten dwingen, ons een dergelijk antwoord te geven. In het eerste boek van zijn *Ideen* — in zijn *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* — heeft hij het wenselijk geacht, over dit vraagstuk in 't algemeen te zwijgen ; slechts in een excursus van drie paragrafen lengte, waaruit wij zojuist enkele opmerkingen hebben aangehaald, wordt het aangestipt. Hij beklemtoont zelfs dat hij deze « ganze Dimension ... verschweigen *musste*, um unverwirrt zu erhalten, was zunächst allein in phänomenologischer Einstellung sichtig ist »³⁶. Deze dimensie is *niet* — zoals de gepubliceerde *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* de indruk kunnen wekken — *rechtstreeks* voor een fenomenologisch onderzoek toegankelijk. Waarom eigenlijk niet ? Vermoedelijk ter oorzaak van de fenomenologische methode. Deze

34. C 17/26a (september 1931) ; geciteerd bij Brand, l.c., blz. 98 en 139.

35. L.c., blz. 200 ; ik onderlijn.

36. Ib., blz. 197-198 ; ik onderlijn.

methode is die van de fenomenologische reductie, welke volgens Husserl de noodzakelijke methode voor een streng wetenschappelijke filosofie, en « Philosophie als strenge Wissenschaft » is.

Mijn thema is « zijn en tijd in de filosofie van Husserl », en *niet* de verhouding tussen Husserl en Heidegger. Een iets verder gaande konfrontering van deze twee denkers zal echter nuttig kunnen zijn, om op de weg te komen, die ons toelaat de plaats van het tijdsprobleem in de filosofie van Husserl te bereiken.

Wij hebben al gezien, dat Husserl blijkbaar *geen* kritiek op de meest fundamentele *stellingen* van Heidegger heeft uit te oefenen. En toch heeft hij Heideggers *Sein und Zeit* scherp gekritiseerd, namelijk ten opzichte van de door Heidegger in dit werk toegepaste *methode*. De hierop betrekking hebbende opmerkingen van Husserl lijken mij overigens beter het fundamenteel verschil tussen de twee filosofieën te kenmerken dan de kritieken van Heidegger ten opzichte van Husserl. In een brief uit het jaar 1931³⁷ heeft Husserl zijn oordeel over Heideggers werk als volgt samengevat : « geniale Unwissenschaftlichkeit ». In de mond van Husserl is dit woord geen uitbarsting van de « Wut einer verblendeten Polemik »³⁸, maar heeft een zeer precieze en concrete betekenis. Ik geloof wel, dat Husserl altijd zou hebben toegegeven dat Heidegger met een echte « genialiteit » er in geslaagd is, te begrijpen, op welke laatste fundamenteen een fenomenologische filosofie zou moeten teruggaan. Wij hebben daarvan enkele voorbeelden gezien. Maar in zijn poging om de fenomenologie tot deze laatste principes terug te brengen gaat Heidegger, volgens Husserl, niet « wetenschappelijk » te werk. In de manier, waarop hij « seine Theorien » opbouwt, zegt Husserl, is « die Methode meiner phänomenologischen Forschung und die Wissenschaftlichkeit überhaupt preisgegeben »³⁹. « Unwissenschaftlich » is voor Husserl het werk van Heidegger, omdat hij de methode van de fenomenologische reductie heeft laten vallen. En zo

37. Brief aan Ernst Pfänder, op 6 januari 1931.

38. Heidegger, *Was ist Metaphysik ?*, *Nachwort*, Frankfurt a.M., 1943, blz. 24-25. Natuurlijk heeft Heidegger het hier niet over Husserl.

39. Brief aan Pfänder, zie boven.

verwijt Husserl aan Heidegger, « daß er in der Ausbildung einer Systemphilosophie begriffen sei von der Art, die für immer unmöglich zu machen ich zu meiner Lebensaufgabe stets gerechnet habe »⁴⁰.

Deze soort « Systemphilosophie » waarvan Husserl hier spreekt en waartegen hij zich altijd heeft gekant is een filosofie in de stijl van de klassieke systemen van het modern rationalisme en idealisme⁴¹. Weliswaar heeft Husserl zijn eigen filosofie een idealisme en ook wel een rationalisme genoemd ; zijn filosofie is een fenomenologisch idealisme. Maar het onderscheidend kenmerk van zijn *phenomenologisch* idealisme ten overstaan van het klassiek idealisme en rationalisme heeft Husserl juist daarin gezien, dat het wordt opgebouwd door toepassing van een methode van *phenomenologische reductie*. Daarentegen zou de methode waarin de klassieke systemen van het rationalisme en idealisme worden opgebouwd volgens Husserl een methode van *rekonstruktie* kunnen worden genoemd, een term die Husserl aan Paul Natorp ontleent die er mee zijn eigen methode heeft willen kenmerken. De « klassieke » methode om een wijsgerig systeem op te bouwen is dan de volgende : De wijsgeer vindt een principieel of een stelsel van principieën uit, waaruit hij dan zal pogen in een of andere manier een uitleg van de wereld of van alle zijnde af te leiden. Deze afleiding gebeurt dan in de verschillende filosofische systemen volgens meer bepaalde methoden : zij is een logische deductie in de zin van de formele logica, of zij is een deductie in de zin van de transcendentale logica van Kant of van deze van Fichte, of zij is een afleiding volgens de principieën van een dialektische logica, bv. in de zin van Hegel. De nadere bepaling van deze methoden is mede afhankelijk van het stelsel van algemene principieën waarvan men vertrekt. Maar het

40. Ib. Men vergelijk de « Vorbemerkung » in Husserls *Nachwort zu meinen Ideen ...* (1930), *Gesammelte Werke*, vol. V, blz. 138-141 ; en *Beilage XXVIII* (uit 1935) in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Gesammelte Werke*, vol. VI, blz. 508-510. Deze laatste tekst die men veelal als de getuige van een toenadering van Husserl tot het « standpunt » van Heidegger heeft willen beschouwen is ons inziens integendeel eerder gericht tegen Heidegger, op de eerste plaats.

41. Vergelijk bij het volgende mijn studie over « Husserl et l'idéalisme allemand » die binnen kort zal verschijnen in de *Revue philosophique de Louvain*.

blijft toch fundamenteel allemaal een methode van rekonstruktie, namelijk een *re*-konstruktie van wat *van het begin af* als de *phenomenen*, als het fenomenale zijn wordt beschouwd *waarvan een* filosofische verklaring moet gegeven worden. Slaagt nu de wijsgeer er in, uitgaande van zijn stelsel van principes de totaliteit of althans het « wezenlijke » van deze vooronderstelde fenomenen af te leiden, 't is te zeggen te rekonstruëren, dan gelooft hij zijn aanvankelijke principes te kunnen beschouwen als « *bewezen* ». Welnu, de belangrijkste objectie van Husserl tegen een op dergelijke manier opgebouwd en « *bewez*en » filosofisch systeem — eigenlijk zou men hier volgens hem zelfs niet van een « filosofie », maar slechts van een « *Weltanschauung* » of « *ideologie* » kunnen spreken — komt er op neer, dat hier van een impliciete en *dogmatische* fenomenologie wordt vertrokken. Volgens hem is integendeel de fundamentele taak voor een streng wetenschappelijke filosofie, als de « *eerste filosofie* » een systematische universele zuivere fenomenologie uit te werken, waarin zou moeten worden vastgesteld, *wat* eigenlijk de fenomenale gegevens zijn waarmee wij te maken hebben en waarover de wijsgeer dan rekenschap zou moeten geven. Hier ligt dan ook de authentieke betekenis van de fameuse leuze : « *Zu den Sachen selbst !* » Het is, volgens Husserl, de leuze van het *empirisme* : « *Die Sachen selbst müssen wir befragen. Zurück zur Erfahrung, zur Anschauung, die unseren Worten allein Sinn und vernünftiges Recht geben kann* ». Ondertussen gaat Husserl voort met te vragen : « *Ganz trefflich ! Aber was sind denn die Sachen, und was ist das für eine Erfahrung, auf welche wir ... zurückgehen müssen ?* »⁴² De fenomenologische reductie zelf is tot niets anders bestemd dan daartoe, de originele sfeer van de zuivere fenomenen te omlijnen die ons werkelijk *absoluut gegeven* zijn. Tegelijkertijd moet deze reductie zelf dan ook de methode worden, een *ars inveniendi analytica* in de zin van *Leibniz*, om de beginselen « uit te vinden », waarvan wij niet kunnen *vertrekken*, maar waarop wij moeten *teruggaan*.

42. Husserl, « Philosophie als strenge Wissenschaft », in *Logos*, I (1910/11), blz. 305 ; onderlijning door Husserl in zijn persoonlijk exemplaar van het gedrukte artikel dat bewaard wordt op het Husserl-Archief.

Zoals reeds aangestipt, sluit nu Husserls kritiek op de methodische opbouw van de systemen van het klassiek rationalisme en idealisme geenszins uit, dat hij tegelijkertijd de *waarheid* van de fundamentele stellingen, in 't bijzonder van de filosofie van het Duits idealisme, erkent; alleen beweert hij maar, dat deze waarheid er niet echt wetenschappelijk verzekerd is. En op dezelfde manier zouden wij ook wel zijn verhouding tot Heidegger moeten begrijpen. De fundamentele stellingen waarvan Heidegger in *Sein und Zeit* vertrekt zijn inderdaad stellingen, die Husserl zelf in zijn fenomenologische filosofie tenslotte heeft willen bereiken en zeker stellen⁴³. In plaats van mee te werken aan deze wetenschappelijke taak heeft Heidegger hen echter, volgens Husserl, op de manier van de klassieke moderne « Systemphilosophien » zonder voorafgaand fenomenologisch onderzoek aan het *begin* van zijn werk gesteld en getracht hen, door een daarop volgende « rekonstruktie » van « fenomenen » wiens originaliteit hij vooronderstelt, te « verifiëren ». De bijzondere methode van « afleiding » die hij daarbij toepast, namelijk die van een *hermeneutische logica*, waardoor hij aantoonde dat de fenomenen, waarop hij beroep doet, niet zouden *verstaanbaar* zijn zonder de principes waarvan hij vertrekt, deze methode zou dan volgens Husserl tenslotte ook niets anders zijn dan een nieuwe vorm van rekonstruktie.

En Heidegger heeft overigens — en daarin bestaat misschien inderdaad het eigenlijk *nieuwe* en *originele* van zijn gedachten onder dit opzicht — de *cirkel* waarin een dergelijke « rekonstruktieve » filosofie klaarblijkelijk rondgaat uitdrukkelijk aanvaard en voor onontkoombaar gehouden, en dit niet zonder redenen er voor op te geven. Want hetgeen men, zegt hij, « vermeinend, der höchsten Strenge wissenschaftlicher Untersuchung zu genügen, mit der Vermeidung des „Zirkels“ zu beseitigen wünscht, ist nichts Geringeres als die Grundstruktur der Sorge »⁴⁴ — 't is te zeggen het « Sein des Daseins » zelf⁴⁵. Waarbij

43. Het spreekt vanzelf dat nochtans « dezelfde » stellingen, geëtablerd volgens fundamenteel verschillende methoden, niet zonder meer dezelfde betekenis kunnen hebben; Husserl zowel als Heidegger zouden dit onmiddellijk toegeven.

44. *Sein und Zeit*, l.c., blz. 315.

45. *Ib.*, blz. 180.

dan echter Husserl op zijn beurt weer aantekent : « Das setzt aber seine Theorie voraus »⁴⁶. Hier ligt de eigenlijke fundamentele differentie tussen het denken van Husserl en dit van Heidegger op methodologisch gebied ; hier liggen misschien ook de meest fundamentele problemen die *ons* de filosofieën van de éne en van de andere stellen.

4. Wij zouden de weg niet kunnen nagaan die Husserl bij de opbouw van zijn fenomenologische filosofie geloofde te moeten opgaan en die uiteindelijk tot de problematiek van « zijn en tijd » zou moeten leiden, zonder met de methodologische maximen rekening te houden die wij zojuist in 't kort hebben aangewezen. Wat hebben nu deze « streng wetenschappelijke » eisen die Husserl aan de wijsgerige methode stelt in concreto voor gevolg ? Welnu, wat men Husserls *Cartesianisme* heeft genoemd. Inderdaad heeft Husserl bij zijn kritiek op het klassiek rationalisme en idealisme onder methodologisch opzicht één belangrijke uitzondering gemaakt : *Descartes* — aan wie overigens volgens Husserl ook het engels empirisme zijn meest vruchtbare gedachten te danken heeft — is voor hem het enige grote voorbeeld van en wijsgeer die werkelijk een begin heeft gemaakt met een streng wetenschappelijke filosofie. Dat betekent nu echter niet dat Descartes een dergelijke streng wetenschappelijke filosofie al volkomen heeft gerealiseerd, en nog minder dat zijn filosofie *onder gelijk welk opzicht* als voorbeeld voor een toekomstige « Philosophie als strenge Wissenschaft » zou kunnen worden beschouwd ; verre van daar. Ook heeft Husserls oordeel over Descartes in verschillende belangrijke en zelfs fundamentele punten in de loop van zijn ontwikkeling herhaaldelijk wijzigingen ondergaan. Hij heeft zelfs aan het einde van zijn wijsgerige loopbaan de specifiek « cartesiaanse weg » van zijn *Ideen* en van zijn latere *Cartesianische Meditationen*⁴⁷ prijsgegeven ; reeds het systematisch gedeelte van zijn cursus over de *Erste Philosophie* van 1924 dat zojuist is verschenen⁴⁸ laat

46. In zijn persoonlijk exemplaar van *Sein und Zeit* ; zie boven.

47. Geschreven in 1929 ; *Gesammelte Werke*, vol. I.

48. *Gesammelte Werke*, vol. VIII ; over de ontwikkeling en geleidelijke wijziging van Husserls Cartesianisme zie overigens mijn inleiding in dit volume.

duidelijk de motieven daarvoor zien, alhoewel Husserl heeft geloofd hen in zijn *Cartesianische Meditationen* van vijf jaren later nog eens opzij te kunnen stellen. Maar aan één elementaire gedachte heeft hij tot in zijn laatste werk over *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* vastgehouden als aan het « originele Cartesianische Motiv : durch die Hölle einer nicht mehr zu übersteigernden quasi-skeptischen Epoché hindurch zum Eingangstor in den Himmel einer absolut rationalen Philosophie vorzudringen und diese selbst systematisch aufzubauen »⁴⁹.

De klemtoon ligt in deze zin blijkbaar op het gedeelte : « *durch die Hölle einer nicht mehr zu übersteigernden quasi-skeptischen Epoché hindurch ...* » gaat de weg, die de filosofie noodzakelijk moet opgaan, als zij uiteindelijk de rang van een werkelijk strenge wetenschap wil verwerven. Wat heeft dat te betekenen ? Reeds in 1923 schreef Husserl : « Das Neue der Cartesianischen und damit der ganzen neuzeitlichen Philosophie besteht darin, daß sie den *Kampf gegen den Skeptizismus*, den in der allgemeinen Entwicklungslage noch immer unüberwundenen, van neuem und *in einem völlig neuen Geiste* aufnimmt, daß sie ihn wirklich radikal bei seiner letzten prinzipiellen Wurzel zu fassen und von daher endgültig zu überwinden sucht ... »⁵⁰. « Der tiefste Sinn der neuzeitlichen Philosophie ist der, ... den radikalen Subjektivismus der skeptischen Tradition in einem höheren Sinn *wahrzumachen* »⁵¹. En dat betekent dan : De zin van Husserls fenomenologische reductie als een « nicht mehr zu übersteigernde quasi-skeptische Epoché » is die van zo radikaal mogelijk met elke mogelijke sceptische tegenwerping rekening te houden en juist daardoor — en niet alleen maar *niettegenstaande* alle mogelijke sceptische bedenkingen — *tot de onoverkooombare grenzen* van het meest radicale scepticisme en daarmee tot *absoluut onweerlegbare waarheden* door te stoten. Wat aan Husserls gedachte van een methode om een streng wetenschappelijke

49. *Gesammelte Werke*, vol. VI, blz. 78.

50. *Erste Philosophie I* (1923/24), *Gesammelte Werke*, vol. VII, blz. 60 ; ik onderlijn.

51. *Ib.*, blz. 61 ; ik onderlijn.

filosofie op te bouwen ten grondslag ligt, is de overtuiging, dat *als* er een absolute waarheid voor ons te bereiken is, het scepticisme, werkelijk radikaal ernstig opgevat, werkelijk radikaal « *waar gemaakt* », zich zelf moet opheffen, zijn eigen stellingen moet « *waar maken* », dat wil zeggen in absolute waarheden moet doen overgaan.

Deze gedachte, die men inderdaad het « origineel cartesiaans motief » zou kunnen noemen, lijkt, eens uitgesproken, zeer eenvoudig. Overigens is het blijkbaar al de grondgedachte van Husserls *Prolegomena* tot zijn *Logische Untersuchungen*⁵² geweest. Er is inderdaad onder dit fundamentele opzicht *geen* « *breuk* » tussen het standpunt van Husserl in deze *Prolegomena* en dat van zijn latere werken. Integendeel *blijven* deze *Prolegomena* prolegomena voor heel het navolgende filosofisch werk van Husserl. Dat men dat heeft kunnen miskennen bewijst dat Husserl wel gelijk had, door dank zij een uitdrukkelijk uitgewerkte methodologie voortdurend aan zijn grondgedachte te herinneren. Zich deze gedachte voortdurend voor ogen te houden is in 't bijzonder strikt noodzakelijk, als men de eigenaardige zin van Husserls « Phänomenologische Fundamentalbetrachtung » in zijn *Ideen* wil begrijpen ; en dit des te meer omdat hier nog « inautentieke », namelijk « konstruktieve » cartesiaanse motieven medespelen, zoals Husserl dat later zelf in zijn eigen kritiek op dit werk heeft aangetoond ; hiertoe behoort in 't bijzonder dat in de *Ideen* de indruk wordt gewekt dat de « Phänomenologische Fundamentalbetrachtung » de toepassing van de fenomenologische reductie zou moeten en kunnen *voorafgaan*⁵³.

Laat ons dus een poging doen, in deze « Phänomenologische Fundamentalbetrachtung » dit « originele Cartesianische Motiv » te volgen : namelijk *dóór* een « nicht mehr zu übersteigernde *quasi*-skeptische Epoché hindurch » tot onomstootbare fundamentele waarheden terug te komen. En daarmee zullen wij nu uiteindelijk de weg opgaan

52. *Logische Untersuchungen*, deel I : *Prolegomena zu einer reinen Logik* (1900).

53. Vergelijk ook hierbij mijn inleiding in *Erste Philosophie II* en meer in 't bijzonder mijn studie over « Les ambiguïtés des concepts husserliens d'„immanence” et de „transcendance” » ; verschijnt binnenkort in de *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*.

die wij in het voorafgaande — misschien iets te omstandig, misschien ook niet — hebben voorbereid.

5. De « Phänomenologische Fundamentalbetrachtung » in Husserls *Ideen* bereikt « haar hoogtepunt »⁵⁴ met de bevestiging van het « absolute zijn » van het bewustzijn en van het onoverkomelijk « relatief-zijn » van de realiteit tot dit absoluut bewustzijn. Wij stellen drie vragen : Wat betekent het « absoluut zijn » van het bewustzijn ? Wat betekent de onoverkomelijke relativiteit van het reële zijn tot dit absoluut bewustzijn ? Wat betekent het dat het absolute bewustzijn tenslotte toch niet het « laatste en waarachtig absolute » transcendentale zijn is ?

A. Wat bedoelt Husserl er mee als hij aan het bewustzijn een absoluut zijn toeschrijft ? Het is, antwoordt hij, « *in dem Sinne absolutes Sein, dass es prinzipiell nulla „re“ indiget ad existendum* »⁵⁵. De latijnse formule waarvan Husserl hier gebruik maakt is blijkbaar ontleend aan de definitie van de *substantie* door Descartes in zijn *Principia philosophiae* : « *Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla re indigeat ad existendum* »⁵⁶. Wat Husserl « absoluut zijn » noemt lijkt dus in feite overeen te komen met wat Descartes een *substantie* noemt. Descartes gaat overigens op dezelfde plaats onmiddellijk verder als volgt : « *Et quidem substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes, non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus* »⁵⁷. Hegel heeft hierbij — niet als eerste en niet als laatste — opgemerkt : « Er definirt nun die Substanz so : „Unter Substanz verstehe ich nichts anderes als eine Sache (*rem*), die keines anderen Etwas zum Existiren bedarf ; und als eine solche Substanz, die keiner andern Sache bedarf, kann nur eine einzige angesehen werden, nämlich Gott“. Das ist, was

54. L.c., blz. 109. — In het volgende zal ik gedeeltelijk beschouwingen uit mijn studie « Zum Begriff des „Absoluten“ bei Husserl », l.c., heropenemen ; dit echter in een nieuw perspectief.

55. *Ib.*, blz. 115.

56. *Principia philosophiae*, P. I, 51 : *Oeuvres de Descartes*, uitgave Adam-Tannery, vol. VIII, blz. 24.

57. *Ib.*

Spinoza sagt... »⁵⁸. Zou dat dan misschien ook de reden zijn waarom Husserl in plaats van « substantie » van « absoluut zijn » spreekt ? Stelt Husserl in feite zijn transcendentaal bewustzijn in de plaats van God, zoals hij in plaats van aan de metafysika aan zijn « zuivere fenomenologie » de rang van de authentieke « eerste filosofie » heeft willen geven ?

In elk geval betekent het « absolute zijn » van het bewustzijn voor Husserl, dat « *also kein reales Sein ... für das Sein des Bewusstseins selbst (...) notwendig* » is, « *dass das Sein des Bewusstseins ... durch eine Vernichtung der Dingwelt ... in seiner eigenen Existenz nicht berührt würde* »⁵⁹. Het bewustzijn zou dienvolgens kunnen bestaan onafhankelijk van het bestaan van de reële wereld. Dat is inderdaad door Husserl bedoeld, maar in een welbepaalde zin. Wij hebben namelijk in onze laatste aanhaling een belangrijk stuk van de tekst weggelaten. Husserl zegt namelijk meer nauwkeurig : « *dass das Sein des Bewusstseins ... durch eine Vernichtung der Dingwelt zwar notwendig modifiziert, aber in seiner eigenen Existenz nicht berührt würde*. Also modifiziert allerdings. Die Vernichtung der Welt besagt korrelativ nichts anderes, als daß in jedem Erlebnisstrom (dem voll, also beiderzeitig unendlich genommenen Gesamtstrom der Erlebnisse eines Ich) gewisse geordnete Erfahrungszusammenhänge und demgemäß auch nach ihnen sich orientierende Zusammenhänge theoretischer Vernunft ausgeschlossen wären »⁶⁰. Wat zegt dat anders dan dat de « *princiële* » onafhankelijkheid van het bestaan van het bewustzijn ten opzichte van het bestaan van een reële wereld een *feitelijke afhankelijkheid* van de bestaanswijze van het « absolute bewustzijn » ten opzichte van deze reële wereld *geenszins uitsluit* ? Wij hebben zojuist gesproken van een « *princiële* » onafhankelijkheid van het bestaan van het bewustzijn. « Wir gebrauchen hier ... » met Husserl « das Wort „prinzipiell“ mit Beziehung auf *höchste* und daher radikale Wesensallgemeinheiten bzw. Wesensnotwendigkeiten »⁶¹. Dit « *princiële absolute zijn* » van het

58. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, uitgave Michelet ; *Hegels Werke*, vol. XV, blz. 323-324.

59. *Ideen I*, l.c., blz. 115.

60. *Ib.*

61. *Ib.*, blz. 96, n. 1.

bewustzijn betekent dan ook onderdaad : « Im *Wesen* eines reinen Ich *überhaupt* und eines reinen Erlebnisses *überhaupt* gründet die ideale Möglichkeit einer Reflexion, die den Wesenscharakter einer *evident un-aufheblichen Daseinsthesis* hat »⁶².

Herinneren wij ons hier nu wat wij hebben leren kennen als het « originele Cartesianische Motiv » van het filosoferen van Husserl, dan moeten wij begrijpen : Husserl opereert hier een « *quasi*-skeptische Epoché », waarin hij aan het scepticisme de *toegeving* doet, dat *principeel* krachtens het *wezen* van een bewustzijn *in 't algemeen*, een *bestaan* van een bewustzijn zoals het onze denkbaar is zonder het bestaan van een bewustzijnstrascendente reële wereld. Het feit van het bestaan van een bewustzijn laat niet toe vanuit het wezen van een bewustzijn *in 't algemeen* tot het bestaan van een wereld « buiten » dit bewustzijn te besluiten⁶³. In de gedachte van een bewustzijn, dat zou bestaan zonder dat er een reële wereld zou bestaan, ligt tenminste geen *tegenspraak*.

Dit betekent nu echter dat het sceptisch argument waarvan hier gebruik wordt gemaakt er in werkelijkheid op neer komt een absoluut onomstotelijke waarheid te bevestigen, ons absolute zekerheid te geven omtrent het bestaan, onafhankelijk van gelijk welk ander eventueel twijfelachtig bestaan, van het bewustzijn in zijn zuiver wezen. En daarmee is dan Husserl inderdaad « durch die Hölle einer nicht mehr zu übersteigernden *quasi*-skeptischen Epoché hindurch zum Eingangstor in den Himmel einer absolut rationalen Philosophie » doorgedrongen. Dit « Eingangstor » is de zekerheid die verkregen werd omtrent de legitieme « Aufgabenstellung ... einer Wissenschaft vom *eidetischen Wesen* einer transzendentalen Subjektivität »⁶⁴ ; in zijn *Nachwort* tot de *Ideen* zal Husserl overigens nog eens uitdrukkelijk onderlijnen, dat « die Aufgabenstellung dieses Bandes, die einer Wissenschaft vom eidetischen Wesen einer transzendentalen Subjektivität, nichts weniger

62. *Ib.*, blz. 109 ; onderlijning gedeeltelijk door mij.

63. Ook aan God schrijven wij immers een bewustzijn toe, zonder echter te beweren dat hij niet zou kunnen bestaan zonder het bestaan van de wereld.

64. *Nachwort zu meinen « Ideen ... »*, l.c., blz. 143 ; ik onderlijn.

in sich beschließt als die Meinung, daß damit schon eine Wissenschaft von der *faktischen* transzendentalen Subjektivität geleistet sei »⁶⁵.

En wat betekent dan het « absolute zijn » van het bewustzijn zoals het uit deze beschouwingen resulteert ? Het betekent niets anders dan een « evident unaufhebliche *Daseinsthesis* »⁶⁶. En dit niet alleen in de zin dat wij een onomstootbare evidentie zouden hebben over het feit, dat wij aan het bewustzijn een « *absoluut* » zijn moeten toeschrijven ; de « *absoluutheid* » van het zijn van het bewustzijn betekent op de eerste plaats niets anders dan zijn « *absolute evidentie* ». Met andere woorden : dat het bewustzijn « absoluut is » betekent vooral dat het « absoluut *gegeven* » is ; inderdaad spreekt Husserl de eerste keer van dit « absolute zijn » van het bewustzijn in de titel van § 44, terwijl in de tekst van deze paragraaf uitsluitend van het « absoluut gegeven zijn » van dit bewustzijn sprake is⁶⁷. In de uitdrukking, dat het bewustzijn « absoluut is », is het woord « absoluut » een *adverbium*, en geen *praedicativum*. Dat het bewustzijn, dat zijn bestaan iets « absoluuts » is, betekent dan dat wij naar zijn *wezen* zijn bestaan als absoluut gegeven kunnen beschouwen, *onafhankelijk* er van, of wij met recht of ten onrechte over het bestaan van een transcendente reële wereld « buiten » dit bewustzijn spreken. In dit resultaat ligt dan ook de eerste principiële overwinning van een universeel scepticisme besloten. Tegelijkertijd is in beginsel de mogelijkheid verzekerd, dat er tenminste één absoluut gefundeerde strenge wetenschap werkelijk kan opgericht worden : de « zuivere fenomenologie » in de zin van een eidetische bewustzijnswetenschap. De vraag is nu, hoeveel of hoe weinig met een dergelijke bewustzijnswetenschap zou gewonnen zijn.

B. « *Andererseits* », gaat nu echter Husserl voort, « *ist die Welt der transzendenten „res“ durchaus auf Bewusstsein, und zwar nicht auf ein logisch erdachtes sondern aktuelles angewiesen* »⁶⁸. Deze tweede stel-

65. Ib., ik onderlijn.

66. *Ideen I*, l.c., blz. 109.

67. Ib., blz. 100. — Vergelijk echter mijn studie « Zum Begriff des „Absoluten“ bei Husserl », l.c., blz. 221-223.

68. Ib., blz. 115-116.

ling, waarvan Husserl verschillende buitengewoon scherpe formuleringen heeft gegeven, bv. deze, dat « die ganze *räumlich-zeitliche Welt* ... *ihrem Sinne nach blosses intentionales Sein*, also ein solches, das den bloßen sekundären, relativen Sinn eines Seins *für* ein Bewußtsein hat, ... — *darüber hinaus* aber ein Nichts ist, oder genauer, für das ein Darüber-hinaus ein widersinniger Gedanke ist »⁶⁹ — deze stelling lijkt dan toch op het eerste gezicht de situatie helemaal te veranderen. Wat betekent nog Husserls toegeving, dat door een vernietiging van de reële wereld het feitelijk voorkomen van het bewustzijn inderdaad zou worden « gemodificeerd », als deze reële wereld op haar beurt « niets » zou zijn dat onafhankelijk van een aktueel bewustzijn zou kunnen bestaan ?

Welnu, met dit « niets » bedoelt Husserl uitdrukkelijk : « einen widersinnigen Gedanken »⁷⁰. Zou Husserl hier niet in dezelfde zin van een « tegenstrijdige gedachte » spreken als het tegenstrijdig zou zijn, *alles* in twijfel te trekken, en niet tegelijkertijd de werkelijkheid van deze twijfel zelf te herkennen — met het cartesische *cogito ergo sum* ? Inderdaad lijkt het mij dat wij, als wij niet helemaal buiten het perspectief van Husserls eigenaardige gedachtengang willen vallen, ook hier weer moeten trachten, het « originale Cartesianische Motiv », waardoor Husserl zich laat leiden, terug te vinden. De « relativiteit » van het reële zijn ten opzichte van het bewustzijn ervan is het resultaat van een gelijksoortige reflexie als die van het *onderwerp* van de twijfel op de *akt* van het twijfelen zelf in de beschouwing over het *cogito*. Hoe men ook het bestaan van een reële, transcendente wereld, die zou bestaan in absolute onafhankelijkheid ten opzichte van een bewustzijn daarvan, zou willen voorstellen, toch wordt noodzakelijk — expliciet of impliciet — een bewustzijn dat op deze wereld betrekking heeft en aan haar « onafhankelijkheid » beantwoordt, *medeverondersteld* — en dit door het feit zelf dat men een dergelijke wereld voorstelt : het gaat hier niet slechts om een « logisch erdaches, sondern aktuelles Bewußtsein ». Velen die de validiteit van Descartes' *cogito sum* zouden willen toegeven

69. *Ib.*, blz. 117.

70. Weliswaar zijn de woorden « oder genauer, für das ein Darüber-hinaus ein wider-

zullen nochtans hier een soort sophisma vermoeden. Maar inderdaad zijn de twee argumenten helemaal parallel : Diegene die alles in twijfel trekt en tegelijkertijd ook het bestaan van zijn bewustzijn, vergeet dat hij twijfelt — met bewustzijn ; en diegene die een wereld veronderstelt die geen bewustzijn zou veronderstellen, vergeet dat hij haar veronderstelt — met bewustzijn, en dat hij haar moet *veronderstellen*, als hij er over wil spreken. Een transcendente wereld zonder de minste « intentionale » betrekking op een bewustzijn ervan is — in de precieze betekenis van dit woord — *ondenkbaar*. In moeilijkheden komt men bij de beschouwing van deze reflexie alleen maar als men de draagkracht ervan zou willen overschatten — zoals men zich met het *cogito sum* in de befaamde kantiaanse paralogismen gaat verstrikken als men *daaruit* tot de substantialiteit en onsterfelijkheid van de ziel zou willen besluiten. Laat ons dus toezien welke betekenis Husserl aan deze beschouwing over de « relativiteit » van de transcendente wereld ten opzichte van het bewustzijn gaat toeschrijven.

Ook hier weer is Husserl er op uit een scepticistisch argument als 't ware te dwingen, een onafwijsbare fundamentele *waarheid* aan het licht te brengen. Het scepticisme heeft altijd geargumenteed met de onoverkomelijke « subjektiviteit » van al ons denken, voorstellen, ervaren, voor-waar-houden enz. Welnu, Husserl gaat dit feit *toegeven*. Maar van het ogenblik af dat men dit feit toegeeft, *houdt* het scepticistisch argument *op* een scepticistisch argument te zijn. Het blijkt namelijk dat het scepticisme zelf *ten onrechte* aan onze kennis de eis stelt, overeen te stemmen met een wereld welke in *die* zin « transcendent » zou zijn dat haar bestaan niet de minste betrekking tot ons bewustzijn zou hebben, zelfs een dergelijke betrekking en betrokkenheid zou uitsluiten. Het best komt de betekenis van Husserls beschouwing misschien naar voren als wij goed begrijpen wat Husserl zegt op het ogenblik dat hij « die ganze Welt mit allen Dingen, Lebewesen, Menschen, uns selbst inbegriffen, „ausgeschaltet“ oder besser eingeklammert » heeft ⁷¹ — name-

sinniger Gedanke ist » in de zojuist aangehaalde tekst van Husserl slechts later bijgevoegd ; vergelijk i.c., blz. 474.

71. Ib., blz. 118-119.

lijk de wereld in de zin van een dergelijke absoluut transcendente bestaanswijze : « Wir haben eigentlich nichts verloren »⁷², zegt Husserl hier. Inderdaad, wij hebben niets *verloren*, wat wij *voor* de reductie al zouden *bezeten* hebben : namelijk de toegang tot een helemaal in zich zelf opgesloten wereld zonder enige betrokkenheid op ons bewustzijn⁷³.

Wat nu deze tweede reflexie, waaruit een onoverkomelijke relativiteit van het bestaan der wereld ten opzichte van het absolute bewustzijn resulteert, voor de « systematische opbouw » van Husserls « absoluut rationele filosofie » betekent, kunnen wij misschien best samenvatten door middel van een vergelijking met de *Meditationes* van Descartes. In de *Praefatio ad lectorem* vermeldt Descartes twee belangrijke objecties die men tegen zijn redenering in de *Discours de la méthode* heeft gemaakt. De eerste ervan was de volgende : « ex eo quod mens humana in se conversa non percipiat aliud se esse quam rem cogitantem, non sequi, ejus naturam sive *essentiam* in eo tantum consistere, quod sit res cogitans... »⁷⁴. Descartes antwoordt hierop : « respondeo me etiam ibi noluisse illa excludere *in ordine ad ipsam rei veritatem* (de qua scilicet tunc non agebam), sed dumtaxat *in ordine ad meam perceptionem* ... In sequentibus autem ostendam quo pacto ex eo, quod nihil aliud ad *essentiam meam* pertinere cognoscam, sequatur, nihil etiam aliud revera ad illam pertinere »⁷⁵ — wat dan in de vierde meditatie zal gebeuren : « probatur ea omnia, quae clare et distincte percipimus, esse vera... »⁷⁶.

Husserl heeft door zijn ontdekking van het absolute zijn van het bewustzijn het fenomenologisch domein van een *ordo ad meam percep-*

72. *Ib.*, blz. 119.

73. Laat ons er aan toevoegen : Inderdaad, *als* wij *niets anders* zouden door de reductie hebben « verloren » dan de toegang tot een helemaal in zich opgesloten wereld, dan zouden wij door de reductie *niets* hebben verloren. Het probleem is echter daarmee nog niet opgelost ; het is misschien het meest fundamentele probleem van de fenomenologische filosofie van Husserl en van een « Philosophie als strenge Wissenschaft » in 't algemeen. — Vergelijk ook mijn inleiding in *Erste Philosophie II*, l.c., blz. XXVII-XXVIII.

74. *Oeuvres de Descartes*, uitgave Adam-Tannery, vol. VII, blz. 7-8.

75. *Ib.*, blz. 8.

76. *Ib.*, blz. 15 (*Synopsis*).

tionem geopend voor een streng wetenschappelijke bewerking. In zijn bevestiging van het onoverkomelijk relatief zijn van de reële wereld tot dit absolute bewustzijn gaat hij nu over tot de fundamentele stelling, dat een *ordo ad ipsam rei veritatem* — ook als het om de realiteit van een transcendente wereld gaat —, *als* hij zou bestaan en toegankelijk zou zijn, zich noodzakelijk moet manifesteren, « bekunden » of « konstitueren » — « sich bekunden » en « sich konstituieren » zijn in Husserls terminologie synoniem⁷⁷ — *binnen* het bereik van de fenomenologische *ordo ad meam perceptionem*.

Door de bevestiging van de onoverkomelijke *relativiteit* van het gegeven zijn van een *transcendente* wereld ten opzichte van het bestaan van het bewustzijn krijgt het « absolute zijn » van dit bewustzijn boven de *quasi*-substantiële betekenis van zijn onafhankelijk bestaan eerst zijn eigenlijke « *transcendentale* » betekenis — als een « transcendentaal absoluut zijn ». Van de andere kant krijgt de « zuivere fenomenologie » als wetenschap van het wezen van het bewustzijn de betekenis van een « *transcendentale fenomenologie* ». Dat is het belangrijke resultaat van deze tweede beschouwing.

C. En wat betekent nu, wat kan het uiteindelijk betekenen dat het absolute bewustzijn tenslotte toch niet het « laatste en waarachtig absolute » *transcendentale* zijn is, dat de uitwerking van een zuivere fenomenologie in de zin die wij tot hertoe hebben kunnen vatten, in de zin en binnen de grenzen van het eerste boek van Husserls *Ideen* nog niet zou volstaan? Welnu, het blijft nog altijd de vraag, *of er in feite* binnen de *ordo ad meam perceptionem* tot dewelke de zuivere fenomenologie is gereduceerd zich een *ordo ad ipsam rei veritatem* manifesteert en konstitueert. Zou misschien het antwoord op *deze* vraag moeten voortkomen uit de vaststelling dat het « *transcendentale „Absolute“*, das wir uns durch die Reduktionen herauspräpariert haben, ... in Wahrheit noch nicht das Letzte »⁷⁸ is, maar de « absolute werkelijkheid » van de oorspronkelijke « *immanente* » tijd, en zouden wij misschien in *deze*

77. Vergelijk Walter Biemel, « Die entscheidenden Phasen » enz., l.c., blz. 200-201.

78. Zie n. 28.

richting de « großen metaphysischen Konsequenzen »⁷⁹ van de ontleding van dit « Urphänomen » moeten zoeken waarover Husserl in het laatste boek van zijn *Ideen* heeft willen spreken ? Dan zou tenslotte aan de *tijd* in de oorspronkelijke zin van de « lebendig strömende Gegenwart » in de systematische opbouw van Husserls fenomenologische filosofie een rol toekomen vergelijkbaar met de rol van de fameuze *veracitas Dei* in Descartes' *Meditationes*.

Op het eerste zicht klinkt dat wel bijna ongelofelijk. Inderdaad heeft Husserl Descartes' opvatting en oplossing van het probleem van de « waarheid » van het « evidente » of de evidentie zelf in de vierde meditatie altijd scherp gekritiseerd. Maar laat ons even kijken, *wat* Husserl hier eigenlijk bekritiseert. In de 10de les van zijn *Erste Philosophie* stelt Husserl dit *probleem* van Descartes als volgt voor : « Ist es die Evidenz, die Einsicht der Vernunft, die wissenschaftlichen Urteilen, gegenüber den vagen und blinden des Alltags, den Vorzug gibt, so ist sie selbst doch ein subjektives Bewußtseinsvorkommnis. Was berechtigt, diesem subjektiven Charakter den *Wert eines Kriteriums* für eine an sich gültige Wahrheit zu geben, als eine solche, die über das subjektive Erleben hinaus eine Geltung beanspruchen darf ? Und nun gar, wo das Erkennen auf eine angeblich außersubjektive Welt geht ... ? »⁸⁰. « Descartes verliert sich hier, im Versuch, das Recht der Evidenz und ihrer transsubjektiven Tragweite zu beweisen, in früh gesehene und viel beklagte Zirkel. Er erschließt, gleichgültig wie, aus der endlichen Eigenart des menschlichen reinen *ego* das notwendige Dasein Gottes — daß Gott uns mit dem *Evidenzkriterium* nicht betrügen könne ; nun ist der Gebrauch dieses *Kriteriums* erlaubt ... »⁸¹. En nu merkt Husserl tegen Descartes op : « weil ihm die eigentliche transzendente Problematik, auf die er doch mit dem Evidenzproblem stößt, nicht zum Verständnis gekommen ist, sieht er nicht den Widersinn dieser ganzen Auffassung und der sie begründenden Evidenztheorie. Er sieht nicht den *Widersinn der Auffassung der Evidenz als eines Kriteriums*, als

79. Zie n. 35.

80. *Erste Philosophie I*, l.c., blz. 65 ; ik onderlijn.

81. *Ib.*, ik onderlijn.

eines bloßen *Index* der Wahrheit und den Widersinn jedes *Beweises*, der nun wieder die Rechtmäßigkeit dieser *Indizierung* sichern soll »⁸². Wat Husserl dus aan Descartes hier verwijt is diens opvatting van het vraagstuk van de evidentie als het probleem van een geldig of ongeldig *kriterium*, waarvan men de validiteit zou moeten en kunnen bewijzen. Dat is onmogelijk : want « setzt ... nicht jeder Beweis, als in der Evidenz verlaufend, sich nur durch die eigene Evidenz jedes Schrittes ausweisend, die Geltung der Evidenz voraus ? »⁸³.

Maar dat betekent nu langs de andere kant *niet*, dat wij de geldigheid van het criterium van de evidentie zonder meer altijd zouden *kunnen* en zelfs *moeten vooronderstellen*, naar de manier van de « außerordentlich verbreitete ... Interpretation, die von der naiv vorausgesetzten Wahrheit-an-sich her die *Evidenz konstruiert*. Danach „muß“ es (wie oft auch ausdrücklich naiv argumentiert wird) eine Evidenz als absolute Erfassung der Wahrheit geben, da wir ja sonst überhaupt nicht Wahrheit und Wissenschaft haben oder erstreben könnten »⁸⁴. Deze typisch « rekonstruktieve » *Theorie von oben her* »⁸⁵ heeft Husserl vooral in de laatste drie paragrafen van zijn *Formale und transzendente Logik* (§§ 105-107) nadrukkelijk bekritiseerd, waar hij overigens nog eens over Descartes' vierde meditatie⁸⁶ en dan ook over de evidentie van de « immanente Zeitsphäre »⁸⁷ te spreken komt. De evidentie is helemaal geen « criterium », waarover wij in vorm van een begrip of van een gevoel of van een « Erlebnischarakter » zouden kunnen of moeten beschikken om daaraan de waarheid of onwaarheid van onze kennis te « meten ». *Evidentie, als zij evidentie is, is nooit iets anders dan de evidentie van hetgeen evident is : « Evidenz gibt Seiendes und gibt es selbst »*⁸⁸. Dat wil zeggen : *De enige « garantie » voor een evidentie*

82. *Ib.*, blz. 73-74 ; ik onderlijn.

83. *Beilage XI* (uit 1923), in *Erste Philosophie I*, l.c., blz. 335.

84. *Formale und transzendente Logik* (1929), in *Jahrbuch für philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. X, blz. 245.

85. *Ib.*, blz. 247.

86. *Ib.*, blz. 247-249 (§ 106).

87. *Ib.*, blz. 252-255 (§ 107, c-d).

88. *Ib.*, blz. 248. Uit de kontekst blijkt dat deze zin niet de betekenis van een *vooronderstelling* of van een *postulaat* heeft (« evidentie moet wel het zijnde zelf

ligt in hetgeen in de evidentie evident is. De grenzen van de draagkracht van een evidentie komen uit niets anders voort dan uit het feit dat het *evidente* van een bepaalde evidentie ons slechts op *onvolkomen* manier *gegeven* is. Als echter iets *volkomen evident*, of wat hetzelfde betekent, *absoluut gegeven* is, en dat betekent op zijn beurt niets anders dan gegeven als een « *absolute werkelijkheid* », een « *absoluut zijn* », dan valt er geen enkele « vernünftige Frage »⁸⁹ meer te stellen naar de « geldigheid » of « ongeldigheid », naar haar draagkracht « in ordine ad ipsam rei veritatem ». Met andere woorden : Het Cartesiaans probleem van de geldigheid van de evidentie is in werkelijkheid niets anders dan het probleem van, nog eens, een laatste evidentie, als een absoluut volkomen evidentie. *Het vraagstuk van het laatste fundament van alle evidentie komt op niets anders neer dan op de noodzakelijkheid te moeten teruggaan op een absoluut volkomen evidentie.* Niets anders is de laatste bedoeling van wat Husserl de « fenomenologische *reduktie* » noemt. « Folglich gewinnt der Begriff der *phänomenologischen Reduktion* eine nähere, tiefere Bestimmung und einen klareren Sinn : ... (sie zielt ab auf den) Ausschluß ... alles dessen, was nicht evidente

geven »), maar integendeel de betekenis van een *definitie* van de evidentie (« evidentie hebben wij, waar het zijnde zich zelf geeft »). Daarom zouden wij dan ook aarzelen, Walter Biemel zonder meer bij te treden, als hij opmerkt : « Es fragt sich ..., ob Husserls Voraussetzungslosigkeit nicht doch gerade eine Übernahme der Cartesianischen Voraussetzung ist, daß nämlich die *clara et distincta perceptio* der Garant der Wahrheit ist » (l.c., blz. 207 ; vergelijk ook Fink, « L'analyse intentionnelle » enz., l.c., blz. 70-72). Husserl « vooronderstelt » niet dat de evidentie ons het zijnde zelf moet geven, hij stelt slechts vast dat het zijnde zelf naar gelang van zijn zijnswijze een zekere evidentie met zich meebrengt, zoals wij nog duidelijker zullen zien. Uitgaande van de boven aangehaalde definitie van de evidentie kan hij dan inderdaad zonder meer bevestigen dat de evidentie altijd waarheid garandeert. In deze zin genomen, gaat de opmerking van Walter Biemel dan van de andere kant nog eerder op voor Husserl dan voor Descartes. Descartes, inderdaad, ziet *niet* zonder meer in de *clara et distincta perceptio* een garantie voor de waarheid, maar hij *vraagt*, zoals Husserl dit goed heeft gezien : « Wie kann der subjektiv-psychische Charakter der *clara et distincta perceptio* — das ist nichts anderes als was die Nachfahren als Evidenzcharakter, als Evidenzgefühl, Gefühl der strengen Notwendigkeit „beschreiben“ — eine objektive Gültigkeit verbürgen, ohne die es doch für uns keine Wahrheit gäbe ? » ; l.c., blz. 247. Het is dan voor Descartes de *veracitas* van God welke de waarheid van de *clara et distincta perceptio* garandeert. Voor Husserl, zie het vervolg van onze uiteenzetting.

89. *Beilage XI*, in *Erste Philosophie I*, l.c., blz. 335.

Gegebenheit ist im echten Sinn, absolute Gegebenheit des reinen Schauens »⁹⁰, schreef Husserl reeds in 1907 ; zij is tenslotte niets anders dan een « Reduktion auf das eigentlich Wahrgenommene »⁹¹, zoals Husserl ook kan zeggen. De kritische kommentatoren van het werk van Husserl die menen een tegenstelling te moeten zien tussen zijn « intuitionisme » langs de ene kant en zijn « reductie » langs de andere bewijzen daardoor alleen maar dat zij het meest fundamenteel *motief*, de eigenlijke *beweggrond* van het denken van Husserl niet hebben begrepen.

« Die (lebendig strömende) Gegenwart », zegt nu Husserl, dus het oorspronkelijk fenomeen van de tijd, « ist die „absolute Wirklichkeit” »⁹². Het vermoeden dat de rol van dit « laatste en waarachtig absolute » tenslotte die van de « veracitas Dei » in de *Meditationes* van Descartes zou moeten zijn, lijkt nu al heel wat minder van de weg af te liggen. En als wij nu deze verwonderlijke term van « lebendig strömende Gegenwart », waarmede Husserl getracht heeft dit « Urphänomen » van de tijd uit te drukken, van iets nader bekijken, dan doen wij een verbazende ontdekking. Inderdaad, *als* men naar een uitdrukking zou willen zoeken voor hetgeen « evidentie », *volkomen* evidentie voor Husserl eigenlijk betekent, zou men haar niet best door juist deze term van « lebendig strömende Gegenwart » kunnen kenmerken ? Evident is volgens Husserl, wat « lichamenlijk tegenwoordig, aanwezig » is ; « Gegenwart » betekent in het Duits zowel « le présent » als ook « la présence » — en dit is dan volgens Husserl misschien slechts *schijnbaar* een dubbele zin. De evidentie geeft het zijnde « als het zelf », het zijnde zoals het zich zelf voordoet, zoals het zich zelf produceert. Niets anders wil Husserl uitdrukken als hij van de « *lebendige* » *Gegenwart* spreekt : « Lebendig » noemt hij, wat « sich selbst immer neu erzeugt ». Bv. beschrijft hij in zijn *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* de « Aktualitätsperiode » gedurende dewelke wij het voor

90. *Die Idee der Phänomenologie* (1907), *Gesammelte Werke*, vol. II, blz. 9. Vergelijk mijn studie over « Les ambiguïtés » enz., zie boven.

91. Zie bv. *Beilage XXVIII* (uit 1925), in *Erste Philosophie II*, l.c., blz. 465.

92. Zie n. 34.

een zekere « tijd » aanhoudende geluid van een toon waarnemen als een continue « Übergang des Bewußtseins zu immer neuen Erzeugungen »⁹³. Wat hij er mee bedoelt spreekt duidelijker uit zijn beschrijving van de volgende phase, wanneer het geluid voorbij is : « Die ganze Dauerstrecke des Tones oder „der“ Ton in seiner Erstreckung steht dann als ein s.z.s. Totes, sich nicht mehr lebendig Erzeugendes da, ein von keinem Erzeugungspunkt des Jetzt (mehr) beseeltes Gebilde »⁹⁴. En daarmee komen wij ook tot het derde kenmerk. De evidentie lijkt immers gebonden aan een « aktuelles Erleben » en daaraan beantwoordt juist deze « lebendige Gegenwart » van het evidente waarover wij zojuist hebben gesproken. Hoe zou zij dan ooit een volstrekte zekerheid omtrent het *voort*bestaan van een absolute werkelijkheid voor *altijd* kunnen verschaffen ? Welnu, de vorm van een stroom is precies niets anders dan de vorm van een tegenwoordigheid die door haar « voorbijgaan » niet alleen niet wordt tegengesproken, maar zelfs *als* deze bijzondere vorm van tegenwoordigheid wordt geconstitueerd. Juist deze vorm van evidentie heeft volgens Husserl de fenomenologische tijd. Maar is zij ook niet de noodzakelijke *vorm* van een absolute evidentie, en zelfs van *iedere* evidentie ? Dat alles wekt bij ons nu het vermoeden, dat Husserl in de « lebendig-strömende Gegenwart », in de levendige tegenwoordigheid van de tijdsstroom, als de laatste en meest volkomene evidentie, de absolute evidentie, niets anders heeft willen zien dan de konkrete evidentie van zoiets als « de » evidentie zelf. En inderdaad : als evidentie volgens Husserl niets anders is dan de aanwezigheid van hetgeen in een evidentie evident is, dan zou men de evidentie « op zich zelf » niet anders kunnen bepalen dan door hetgeen tenslotte absoluut evident is. Dit is : het « Urphänomen » van de « lebendig-strömende Gegenwart » van de tijd.

Maar het belangrijkste feit is nu het volgende : Deze « *Stromform* ist eine alle Erlebnisse eines reinen Ich umspannende Form »⁹⁵, de « *Ur-*

93. L.c., blz. 386.

94. Ib.

95. *Ideen I*, l.c., blz. 200.

form des Bewusstseins »⁹⁶. Maar, zegt Husserl reeds in zijn *Ideen*, « diese Ursynthese des ursprünglichen Zeitbewußtseins ... (ist) nicht als eine *aktive* und *diskrete* Synthese zu denken ... »⁹⁷. In zijn *Vorlesungen* van 1905 zegt hij nog iets voorzichtig : « Man könnte hier auch von passiver Empfängnis sprechen... »⁹⁸, maar in de *Formale und transzendente Logik* bevestigt hij zo duidelijk mogelijk : « Die in starrer Gesetzmäßigkeit vonstatten gehende Konstitution von immanenten Zeitdaten ist eine kontinuierliche Evidenz in einem weitesten Sinne, aber nichts weniger als ein aktives Darauf-gerichtet-sein des Ich »⁹⁹. In zijn *Cartesianische Meditationen* verklaart hij, dat alle aktieve « Leistungen » van het bewustzijn « sich durchaus der universalen verharrenden Form der Zeitlichkeit fügen müssen » en dat « diese selbst sich in einer beständigen *passiven* und völlig universalen Genesis aufbaut, die wesensmäßig alles Neue mit umgreift »¹⁰⁰. « Jedenfalls aber setzt jeder Bau von Aktivitäten notwendig als unterste Stufe voraus eine vorgebende *Passivität* »¹⁰¹. « Passieve » konstitutie, passieve genesis, dat betekent echter volgens Husserls uitvoerige beschouwingen daarover in zijn onuitgegeven manuscripten¹⁰² : « „von selbst“, nämlich ohne jede Ichbeteiligung »¹⁰³.

Wij kunnen dus samenvatten : *De tijd in haar levendig-stromende tegenwoordigheid is het oorspronkelijke fenomeen van een absolute evidentie die, als een universele vorm, reeds voor iedere konstitutieve*

96. Ib., blz. 201.

97. Ib., blz. 292; ik onderlijn.

98. L.c., blz. 441. In feite is de situatie iets meer gekompliceerd : De hier gedrukte tekst luidt als volgt : « Man könnte hier auch von passiver Empfängnis sprechen und unterscheiden das aktive [*sic*] Empfangen, das Neues, Fremdes, Originäres hereinbringt, und das passive Empfangen, das nur wiederbringt, vergegenwärtigt ». Volgens de « Berichtigungen » die Husserl achteraf aan de reeds gezette tekst heeft toegevoegd (zie n. 12) moet in plaats van « das aktive Empfangen » worden gelezen : « das passive Empfangen ». Wij baseren ons op deze lezing.

99. L.c., blz. 253.

100. L.c., blz. 114, ik onderlijn.

101. Ib., blz. 112; ik onderlijn.

102. Vooral in *A VII 13*, grotendeels uit 1921.

103. *A VII 13/17b*; vergelijk echter ook de door Gerd Brand aangehaalde teksten uit de « C-manuscripten », vooral, l.c., blz. 72-73 en 140-141.

aktiviteit van het bewustzijn al het voor dit bewustzijn zijnde en alles, wat ooit voor dit bewustzijn geweest is, heeft kunnen zijn of zal kunnen zijn, van zich uit omvat.

Deze oorspronkelijke evidentie die wij ervaren in de vorm van het *Urphänomen* van de tijd is niet « diskret », dat wil zeggen zij is niet een evidentie omtrent alle bijzonderheden en karakteristieken van al het zijnde in zijn verschillende vormen en bestaanswijzen enz. Zij is niet meer en niet minder dan een « transcendentale evidentie », beter *de* « transcendentale evidentie », waarvan de inhoud zelf geen andere is dan deze : *Omne ens qua ens est quodammodo evidens*. En hierin zouden we dan wellicht de uitdrukking kunnen zien van de laatste fundamentele stelling van Husserls fenomenologische filosofie, waarvan hij in de opbouw van deze filosofie echter niet heeft willen uitgaan, maar die hij integendeel op een streng wetenschappelijke manier, door zijn methode van fenomenologische reductie, heeft willen bevestigen.

Ik moet hier nu eindigen. Wij hebben in dit laatste gedeelte van onze uiteenzetting niet meer kunnen doen dan een poging om Husserls gedachte omtrent deze problemen te « *rekonstrueren* ». Welnu, een interpretatie van een filosoof zal misschien altijd een rekonstruktie moeten blijven. Maar wij hadden bovendien nog kunnen beproeven tenminste het « originele Cartesianische Motiv » zelf te « rekonstrueren », dat Husserl een « streng wetenschappelijke » overgang, een fenomenologische reductie dus, tot de bevestiging van de « absolute werkelijkheid » van de levendig-stromende tegenwoordigheid van de tijd zou hebben toegelaten. Wij vermoeden dat hij zou vertrokken zijn van het feit dat het absoluut bewustzijn slechts « reflexief » absoluut gegeven is en dus alleen *als* een « reflexie » van iets absoluuts zou kunnen gegeven zijn, wat op zijn beurt het « laatste en waarachtig absolute » is. Gerd Brand, in zijn reeds vermeld boek, is deze weg opgegaan. Wij zouden dan ook nog iets meer hebben moeten en kunnen zeggen over Husserls begrip van het « zuivere Ik » als het « zuivere subjekt », waarvan hij zegt : « Von seinen „Beziehungsweisen“ oder „Verhaltensweisen“ abgesehen, ist es völlig leer an Wesenskomponenten, es hat gar

keinen explikabeln Inhalt, es ist an und für sich unbeschreiblich : reines Ich und nichts weiter »¹⁰⁴ ; en zijn meest oorspronkelijke betrokkenheid is, zoals wij nu hebben gezien, radikaal « passief ». Wij hadden ook onze vergelijking van Husserl en Descartes nog iets verder kunnen doorvoeren, uitgaande nl. van het opvallend parallelisme tussen Descartes' beschouwing over de van mij onafhankelijke oorsprong van mijn Godsidee enerzijds en Husserls beschouwing over de onafhankelijkheid van mijn tijdsbewustzijn ten opzichte van elke activiteit van het bewuste Ik anderzijds. Wij hadden ook nog de vraag kunnen stellen, of men niet zou kunnen vermoeden dat Husserl — in tegenstelling met Descartes, die van het *ego cogito* op God en van daar tot de *veracitas Dei* overgaat — dat Husserl het Godsprobleem heeft willen trachten te benaderen door uit te gaan van het bewustzijn over het « Urphänomen » van de waarachtigheid van het zijnde als dusdanig. — Wij hadden tenslotte ook nog kunnen terugkomen op het vraagstuk van de verhouding tussen het denken van Husserl en Heidegger, een vraagstuk dat overigens reeds Alphonse De Waelhens in zijn studie over *Phénoménologie et Vérité*¹⁰⁵ in dezelfde richting, hoewel niet helemaal met dezelfde resultaten als die waartoe de hier voorafgaande beschouwingen zouden kunnen leiden, op een buitengewoon heldere manier heeft onderzocht.

ZUSAMMENFASSUNG

Nicht willkürlich oder gar mutwillig wurde für die vorliegende Studie über die Philosophie Husserls ein Thema gewählt, das mit dem Titel von Heideggers Hauptwerk zu formulieren ist : *Sein und Zeit*. Verbreitet ist die Meinung, Husserl habe jederlei « Seinsfrage » durch sein Verfahren der « phänomenologischen Reduktion » eigens methodisch « ausgeschaltet » — und wenn es ein Beispiel für seine rein analytische Denk- und Arbeitsweise gebe, so seine deskriptive Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. In Wirklichkeit ist die « Phänomenologische Fundamentalbetrachtung » des Hauptwerkes unzweifelhaft eine « Seinsbetrachtung » und ist es ihre ausgesprochene Absicht, durch die phänomenologische Reduktion das « absolute Sein » zu « gewinnen » ; und ferner spricht Husserl es schon in den *Ideen* aus, daß das « letzte und wahrhaft

104. *Ideen I*, l.c., blz. 195.

105. *Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*, Parijs, 1953.

Absolute » im transzendentalen Sinne über das Bewußtsein hinaus die « phänomenologische Zeit » sei, daß das transzendente Bewußtsein seinerseits seine Absolutheit gleichsam in sich selbst aus einem ursprünglicheren « Urquell » schöpfe : dem der « lebendig strömenden Gegenwart », wie er später das « Urphänomen » der Zeit nennen wird.

Übrigens hat Husserl nicht eigentlich Heideggers fundamentale Thesen in *Sein und Zeit* bestritten, ihnen vielmehr teilweise ausdrücklich zugestimmt, sondern vor allem ihm vorgeworfen, die Methode der phänomenologischen Reduktion zu ihrem Erweis und damit die Wissenschaftlichkeit überhaupt preisgegeben zu haben. Allerdings läßt sich dann auch die eigentümliche Bedeutung von Husserls Lehre über Sein und Zeit nicht fassen, wenn seine Gedankengänge nicht dem eigenartigen Sinne ihrer Methode gemäß nachvollzogen werden. Husserls methodischer Grundgedanke ist geprägt durch das « originale Cartesianische Motiv : durch die Hölle einer nicht mehr zu übersteigernden quasi-skeptischen Epoché hindurch zum Eingangstor in den Himmel einer absolut rationalen Philosophie vorzudringen und diese selbst systematisch aufzubauen », m.a.w. : « den radikalen Subjektivismus der skeptischen Tradition in einem höheren Sinn *wahrzumachen* ».

So führt der radikale cartesianische Zweifel — oder dessen Möglichkeit — zur Wahrheit der absoluten Gegebenheit des reinen Bewußtseins, die dessen absolutes Sein bedeutet. Damit ist ein *ordo ad meam perceptionem* als grundsätzlich gesicherter Bereich für eine strenge Wissenschaft gewonnen : die eidetische Phänomenologie des Bewußtseins. Auf analoge Weise und in demgemäß analogem Sinne ergibt sich Husserl sodann die grundsätzliche Relativität jeder möglichen Welt auf solches absolute Bewußtsein. Damit erweist sich, daß ein *ordo ad ipsam rei veritatem* sich, wenn überhaupt, einzig und allein in jenem *ordo ad meam perceptionem* zu konstituieren vermag : die reine Bewußtseinswissenschaft ist in sich schon *transzendente* Phänomenologie. Und konstituiert sich nun wirklich im reinen Bewußtsein als dem transzendentalen ein solcher *ordo ad ipsam rei veritatem* ? Um dies zu erweisen, rekurrierte Descartes auf die *veracitas Dei*, die die Wahrheit des Evidenten verbürgen sollte. Husserl aber will unter « Evidenz » von vornherein nichts anders verstehen als die Selbstgegebenheit des Seienden selbst, das da evident ist. So fragt er, statt nach einer Garantie für die Wahrheit der Evidenz, vielmehr nach einer wahrhaft vollkommenen transzendentalen Evidenz. Sie muß gleichsam die Evidenz der Evidenz selbst sein. Sie erblickt er im Urphänomen der Zeit als der lebendig strömenden Gegenwart.