

GR 2940

Rijksuniversiteit Gent
Departement Wijsbegeerte

AL-526766-10

Edmund Husserl's visie op de objekt-subjekt verhouding benaderd
tegen de achtergrond van zijn historisch-logische ontwikkeling

academiejaar 1981-1982

Verhandeling voorgelegd tot het
behalen van de graad van licentiaat
in de Wijsbegeerte en Letteren,
Wijsbegeerte, door Lode FREDERIX

BIBL UNIV
GENT

LOGICA



UNIVERSITEITSBIBLIOTHEEK GENT



00000914396

1999 B23

I N L E I D I N G

Als de twintigste eeuw één briljant, om het woord geniaal maar niet te gebruiken, filosofisch 'monster' heeft gekend, dan is het wel Edmund Husserl (1859-1938). Hij is niet alleen een 'monster' omwille van de buitensporige kwantiteit van zijn oeuvre - naast de paar duizend bladzijden van zijn gepubliceerde werken, bestaat zijn "Nachlass" uit maar liefst 40.000 stenografische bladzijden en, alsof dat nog niet genoeg is, 10.000 bladzijden, deels geschreven, deels getypt (I) - maar ook omwille van zijn eigenlijke bedoelingen: de opheldering, welke weliswaar zich in een historisch proces dient te voltrekken, van 'mijn' transcendentale subjektiviteit; van 'mijn' transcendentale monade, die niets minder is dan de totaliteit van alle zijn! Husserls fenomenologie wil aantonen hoe alle zijn in 'mijn' transcendentale subjektiviteit aanwezig is, hoe het daarin wordt gekonstitueerd. Hij wil alle zijn "verstehen". Een niet geringe en weinig complexe materie!

Wij wisten, vooraleer we onze thesis aanvingen, totaal niets van Husserls filosofie. We waren bijgevolg verplicht om van het absolute vriespunt te vertrekken. Het oorspronkelijke thema stond wel van bij het begin vast: de verhouding tussen de materiële wereld (uitgezonderd de mensen: het thema van de intersubjektiviteit zouden we achterwegen laten en hebben we inderdaad, niet-tegenstaande het grote belang voor de konstitutie van de materiele wereld, grotendeels achterwegen gelaten) en het bewustzijn, mijn bewustzijn. Het werd ons traag maar zeker duidelijk, dat een algemene benadering van dit thema - we hebben nooit iets anders dan een algemene benadering nagestreefd - slechts zin kan hebben, wan-

neer we het relatie-probleem benaderen op de achtergrond van de fundamentele, logisch-historische structuur van Husserls oeuvre. Met de uitdrukking 'logisch-historische structuur' willen we zeggen, dat de feitelijke historische ontwikkeling zich grosso modo voltrekt op grond van de logika van het eigen systeem zelf. Deze ontwikkeling kan men 'dialektisch' noemen en deze dialektiek vindt men weerspegeld in de drieledigheid van ons onderzoek: het vertrekpunt is het 'gewone zijn', het natuurlijke leven als het, voor een korrekt gebruik van de term dialektiek noodzakelijke, noodzakelijke uitgangspunt; dit is het eerste hoofdstuk, waarin o.a. de natuurlijke verhouding tussen de wereld en de mens wordt beschreven en wordt uitgelegd waarom we deze wereld moeten verlaten. Het tweede hoofdstuk levert ons een antithese op: na de beschrijving en de voltrekking van de specifiek fenomenologische methode, de fenomenologische epoché of reductie, dus na de eigenlijke terugtrekking uit de wereld, treedt het zuivere bewustzijn in het licht. Op het eerste gezicht is dit bewustzijn de radikale antipode van de wereld. Het derde hoofdstuk leert ons echter dat dit slechts schijn is: zoals in elk dialektisch schema de these en de antithese, die zich uit de these ontwikkelt, zoals bij Husserl zeer duidelijk het geval is! zich in elkaar moeten opheffen (\neq verliezen), zo ook blijkt bij nadere studie van het zuivere, absolute bewustzijn dat de wereld zich hierin opheft, zodat dan enerzijds, we de wereld in haar ware wezen leren kennen, nl. als bewustzijn! en anderzijds, het bewustzijn zichzelf "genugtut" door de wereld te begrijpen als een eigen emanatie. Meteen levert ons het derde hoofdstuk - wezenlijk voorbereid door het tweede hoofdstuk - het inzicht in de 'kern'

van de objekt-subjekt verhouding op.

Men kan vaststellen dat Husserls evolutie ook deze stadia heeft doorlopen. Ook Husserl zat een lange tijd gevangen in de zgn. 'natuurlijke instelling', nl. tot en met de Logische Untersuchungen (1899-1901). Maar dan ontdekt (1905) en beschrijft (1907) hij, oorspronkelijk nog zeer 'ruw', een methode die een 'breuk' (2) zou realiseren met het eigen, zowel als met het kollektief-filosofisch verleden. In een lang en bijzonder moeizaam proces van eerst statisch-fenomenologische dan genetisch-fenomenologische (1916/17) analyses, verwerft hij vervolgens een grondig inzicht in de eenheid tussen de wereld en het bewustzijn, zodat hij, om het bewustzijn verder te analyseren en een strengewetenschap op te bouwen, 'terugkeert' tot de "Lebenswelt", de genetisch-fenomenologisch eerste en daarom zo belangrijke wereld, maar deze dan uiteraard anders benaderend dan de gewone mens, nl. fenomenologisch. De hele beweging van Husserls denken is dus een zich terugtrekken uit de wereld, om er uiteindelijk in terug te keren, maar dan fenomenologisch verrijkt! Het is deze evolutie die wij, uiteraard zeer algemeen, beschrijven.

De filosofie van Husserl is een eigenaardige mengeling van realisme en idealisme. Husserl is inzoverre 'realist', als hij de onophefbare fakticiteit van de wereld vaststelt en zo een zekere, al even onophefbare vreemdheid van de wereld t.o.v. het bewustzijn. Dit 'realisme' neemt echter geenszins weg, dat hij uiteindelijk, zeker wat zijn intentie of programma betreft, extreem idealistisch denkt! Alles, alle objectiviteit, alle "An-sich-sein" is (produkt van het) bewustzijn (geest)! Dit is de kerngedachte van

Husserls rijpe fenomenologie. Ons lijkt elke fundamenteel realistische interpretatie (3) wezenlijk in strijd met zijn eigenlijke grondgedachten. Wat onze 'interpretatie' betreft, die is alleszins zeer idealistisch, niet omdat we willen dat Husserl idealist is, maar omdat we ervan overtuigd zijn dat hij het is. Hij noemt zichzelf trouwens transcendentaal idealist. Of Husserl er daadwerkelijk is in geslaagd zijn idealistisch programma te realiseren, is een andere vraag, maar dat hij zijn filosofisch programma op een gegeven ogenblik als extreem idealistisch opvatte, dat staat o.i. buiten alle twijfel.

Tot slot van deze inleiding, nog een praktische opmerking: alle citaten uit Husserls werken, komen uit de Husserliana-reeks, de verzamelde werken, zodat we als volgt, achter het citaat, dus in de tekst, de plaats aanduiden waaruit het citaat komt: Hu, als afkorting voor Husserliana, een romeins cijfer, voor het boekdeel, en een arabisch getal voor de pagina. Wat dit laatste betreft: alle getallen verwijzen naar de pagina's van de Husserliana, niet naar de oorspronkelijke paginering die in sommige boekdelen is opgenomen. Het Logos-artikel, Philosophie als strenge Wissenschaft, dat niet is opgenomen in de Husserliana, duiden we aan met Logos, x. Ook hier verwijst het getal niet naar de oorspronkelijke paginering, maar naar de pagina van de afzonderlijke publicatie in boekvorm. (cfr. bibliografie)

H O O F D S T U K I

THESE : de mens in de natuurlijke instelling

§ I. de natuurlijke instelling

I. inleiding

De mens leeft. Een onbetwifelbaar feit! Leven is handelen, zowel geestelijk als lichamelijk. En handelen is steeds handelen t.o.v. iets; iets maken, is steeds iets maken; iets denken, is steeds iets denken. Al even onbetwifelbaar! Mens-zijn betekent lichamelijk en geestelijk in-de-wereld-zijn en alszodanig actief-betrokken-zijn op de wereld. Geen normaal mens die in deze beweringen enige aanleiding ontdekt tot twijfel.

Het behoort tot het wezen van het psychisch 'normaal'-zijn, dat de mens aanvaardt dat hij mens is en mens-zijn betekent in de eerste plaats, actief-in-de-wereld-zijn. Elke mens is als mens betrokken op de wereld; zo heeft elkeen zijn "Umwelt". Deze aktieve wereld-betrokkenheid behoort tot de "condition humaine". De mens is zo sterk overtuigd van deze wereld-betrokkenheid, dat hij de idee van het niet bestaan van de wereld volstrekt absurd vindt. Hoewel hij als gewone, normale, 'natuurlijke' mens nooit de behoefte vertoont om het bestaan van de wereld expliciet in een oordeel te bevestigen, neemt hij haar bestaan zonder meer aan, gewoon omdat hij zichzelf als mens beschouwt en mens-zijn zonder wereld-zijn voor hem onzin is.

De 'normale' mens neemt onvoorwaardelijk het bestaan van de wereld aan. Hij beschouwt de wereld spontaan, d.w.z. zonder nadenken, als iets dat buiten en onafhankelijk van hem bestaat.

Ook Husserl stelt dat het tot het wezen van de natuurlijke mens behoort, deze vooropstelling nooit expliciet in woorden uit te drukken en slechts te laten gelden als een "universalen Boden der Gewissheit" waardoor alle bewustzijnsakten gedragen worden. (Hu VIII, 459) Deze gewone mens, zo drukt Husserl het uit, leeft in de "natürliche Einstellung".

2. omschrijving van de natuurlijke instelling

De oorsprong en het eindpunt, de grens van de natuurlijke instelling is de "Erfahrung". (Hu II, I) "Die natürliche Einstellung ist ... die der Erfahrung." (Hu XIII, I20) De vraag is hoe de natuurlijke instelling deze ervaring interpreteert. Deze instelling - dat is er typisch voor - beschouwt de ervaring als een "vorfinden". Het "vorfinden" is voor de natuurlijke instelling niets anders dan wat "im prägnanten Sinn e r f a h r e n heisst." (Hu XIII, I20) De natuurlijke mens is van oordeel dat de "o r i g i n ä r gebende Erfahrung", nl. de zintuiglijke ervaring, hem onmiddellijk, minstens gedeeltelijk, het identische, ware ding geeft, m.a.w. dat de waarneming het ding tot "o r i g i n ä r e r G e g e - b e n h e i t" brengt. (Hu III, II) Daarom kan, zo meent men gewoonlijk, de ervaring aanspraak maken op "absolute Evidenz" (Hu XIII, I2I); "das Erfahrene" is immers niets anders dan "das schlicht Vor-gefundene". (Hu XIII, I20) De ervaring geeft ons absolute, onbetwifelbare waarheid, zowel omtrent onszelf als omtrent datgene wat ik in de zintuiglijke waarneming aantref, nl. de materiële dingen in de wereld. (cfr. Hu XIII, I2I) Vandaar dat de dingen en de mogelijkheid van de kennis van de dingen "Selbstverständlich" zijn. (Hu XIII, I20; Hu II, I7; Logos, I8)

In de natuurlijke instelling, door de zintuiglijke waarneming, die Husserl ook wel de "Urerfahrung" noemt omdat zij de voedingsbodem is van de natuurlijke instelling, meer bepaald van de "Generalthesis der natürlichen Einstellung" (cfr. infra), zijn de wereld, zijn haar lichamelijke dingen "für uns e i n f a c h d a", ze zijn "'vorhanden'", of ik er nu op gericht ben of niet. Dit geldt niet enkel voor de dode dingen, maar evenzeer voor de mensen. (Hu III, 57; Hu VIII, 414) De natuurlijke mens is dus betrokken op een identisch blijvende wereld. Deze identiciteit neemt echter niet weg dat de konkrete inhoud van de wereld steeds wisselt. De wereld mag verder niet geïdentificeerd worden met een pure "Sachenwelt"; neen, de dingen die we ontmoeten krijgen meteen een praktische, ethische en/of esthetische betekenis. De natuurlijke wereld is een "Wertewelt", "Güterwelt", "praktische Welt". (Hu III, 59)

In een tekst, geschreven rond 1924, geeft hij kernachtige omschrijvingen van de natuurlijke instelling. Daar zegt hij onder meer dat de natuurlijke instelling "die des normalen wachen Dahinlebens" is. "Es ist seinem Grundcharakter nach Wach-in-die-beständig-und-naiv-vorgegebene-Welt-hineinleben". (Hu VIII, 458) Verder zegt hij dat het leven in de natuurlijke instelling een "In-aktueller-betätigter-Gewissheit-leben[s]" is. (Hu VIII, 459) Dergelijke bepalingen vinden we mutatis mutandis terug tot in zijn laatste grote maar nooit voltooide werk, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. (Hu VI, I46, I49)

Samengevat kunnen we stellen dat de natuurlijke in-

stelling gekarakteriseerd wordt door de naïviteit die erin bestaat de wereld zonder meer te beschouwen als voorgegeven, voorhanden en volstrekt adekwaat toegankelijk voor onze ervaring, die de dingen moeiteloos vat in hun eigen, ware zijn. Het is de instelling die ook wel eens, maar voor zover wij weten niet door Husserl, het 'natuurlijk' of 'naïef' realisme wordt genoemd. (I)

De analyse van de natuurlijke instelling concentreert zich niet enkel op het zijn van de wereld voor de natuurlijke mens, maar ook op de wijze waarop de bewustzijnsakten zich voltrekken. De 'gewone' mens voltrekt voortdurend bewustzijnsakten die, zonder uitzondering, in de natuurlijke instelling plaatsvinden. De natuurlijke instelling verwijst hier dan niet zozeer naar de natuurlijke zijnswijze van de wereld of van de dingen, nl. als pure voorgegevenheid, het heeft niet uitsluitend betrekking op het ding- en wereld-zijn, maar ook op de wijze waarop wij onze bewustzijnsakten tegenover deze wereld voltrekken. In dezelfde mate dat de dingen en de totale wereld spontaan zijn, zo ook worden in de natuurlijke instelling alle bewustzijnsakten spontaan voltrokken, d.w.z. in het volle vertrouwen dat zij een objekt in de wereld als aanknopingspunt hebben. Alle akten die op één of andere wijze betrekking hebben op de wereld, gaan ervan uit dat het objekt waarop zij betrokken zijn en de hele wereld waarin dit objekt gevat ligt, tijd-ruimtelijk voor hen bestaat. Over welke akten gaat het hier precies? De akten waarover we het hier hebben kunnen in drie klassen ondergebracht worden: ten eerste, de klasse van alle zintuiglijk waarnemende akten; ten tweede, de klasse van akten en toestanden van het gemoed en van het willen, die op de voorgaande klasse van akten be-

trokken zijn (een voorbeeld: vermits alle waarnemingen steeds vergezeld gaan van een "dunkel bewussten Horizont unbestimmter Wirklichkeit" (Hu III, 58), waarvan de aktuele waarneming het centrum is, kan ik, wanneer ik dat wil, (spontaan) deze oorspronkelijke waarneming stopzetten om (al even spontaan) mijn aandacht te vestigen op een fragment van dit meetegenwoordige, dat voor mij vanzelfsprekend bestaat); en ten derde, de klasse van alle theoretiserende akten, van het laagste tot het hoogste niveau (we denken aan het expliciteren, "Auf-Begriffe-bringen[s]" in de beschrijving, vergelijken, onderscheiden, tellen, enz.). Deze drie groepen samen, omspannen "der eine Cartesianische Ausdruck c o g i t o". (Hu III, 60)

We wekken hier misschien de indruk, die o.i. ook door Husserl wordt gewekt, dat het cogito alleen betrekking heeft op akten die betrokken zijn op de wereld. Dit is echter niet zo. Het cogito omvat wel degelijk alle mogelijke akten (cfr. het cogito in pregnante betekenis, Hu III, 79), maar niet alle akten zijn op de materiële wereld betrokken. Zijn deze laatste dan akten die de natuurlijke instelling opheffen? Het antwoord moet genuanceerd worden. Enerzijds is het zo dat bij voorbeeld de wiskundige instelling (objectgerichtheid) geen natuurlijke instelling is, maar anderzijds vindt deze instelling wel plaats binnen de natuurlijke instelling. We verduidelijken ons: ook al neem ik een andere instelling aan, ook al voltrek ik een akt die impliciet op de reële werkelijkheid betrokken is, bij voorbeeld wanneer ik aan wiskunde doe, wezenlijk verandert er voor de natuurlijke instelling niets. "Die natürliche Einstellung bleibt dann 'vorhandene', ich bin nach wie vor in der natürlichen Einstellung, darin ungestört

d u r c h d i e n e u e n E i n s t e l l u n g e n." (Hu III, 6I) De beide werelden (de natuurlijke en de wiskundige) zijn tegelijk voorhanden, maar dan zo dat de natuurlijke "ausser Betracht" blijft, "sie ist für mein Aktbewusstsein Hintergrund". (Hu III, 6I) Men zou dus de natuurlijke instelling kunnen omschrijven als de instelling van het cartesische cogito.

Uit deze beschrijvingen van de natuurlijke instelling blijkt overduidelijk dat alle akten van het natuurlijk bewustzijn gedragen worden door wat Husserl "die Generalthesis der natürlichen Einstellung" noemt. (Hu III, 63) Het eigenlijke wezen van de natuurlijke instelling ligt in de onophoudelijke werkzaamheid van deze "Generalthesis". Wat is dat, deze these? Het komt erop neer dat zij een rotsvaste, doorheen alle bewustzijnsakten stromende overtuiging is, van het reële zijn van de werkelijkheid. (vgl. wat Husserl in het algemeen zegt over de these of "Seinssetzung", Hu III, 404-405) Het is door de "Generalthesis", waarvan de zintuiglijke waarneming, zoals reeds gezegd, de voedingsbodem is, dat "die reale Umwelt nicht bloss überhaupt auffassungsmässig bewusst, sondern als d a s e i n d e 'Wirklichkeit' bewusst ist." (Hu III, 63) Deze overtuiging bestaat echter niet in één of andere singuliere akt, "etwa in einem artikulierten prädikativen Urteil ü b e r Existenz. Sie ist ja etwas während der ganzen Dauer der Einstellung, d.i. während des natürlichen wachen Dahinlebens dauernd Bestehendes." (Hu III, 63) Het is dan ook, zoals we reeds eerder zegden, zonder meer onnatuurlijk de "Generalthesis" te expliciteren. Het is ook niet te verwonderen dat Husserl het bestaan van de "Generalthesis" en de natuurlijke instelling in het algemeen, ontdekt in de context waarin de

natuurlijke instelling radikaal overwonnen is en bestudeerd wordt.

§ 2. de natuurlijke instelling en de wetenschap

I. inleiding

In de natuurlijke instelling voltrekken we zonder meer ("schlechthin") al die akten, waardoor de wereld voor ons "da" is. "Wir leben naiv im Wahrnehmen und Erfahren, in diesem aktuell thetischen Akten, in denen uns Dingeinheiten und Realitäten jeder Art erscheinen und ... im Charakter des 'vorhanden', des 'wirklich' gegeben sind." (Hu III, II9) Niemand twijfelt eraan dat deze uitspraak van toepassing is op elke 'Jan met de pet'. Maar voor Husserl is deze naïviteit zeker niet alleen aan te treffen bij de gewone mens, met zijn gewone voorwetenschappelijke kennis! Neen, zelfs de 'echte' wetenschappen zijn volgens Husserl naïef!

2. de naïviteit van de natuurwetenschappen

Voor hetgeen volgt is het van groot belang de mening van Husserl te leren kennen i.v.m. de naïviteit van de wetenschappen, in het bijzonder van die van de natuurwetenschappen, omdat die op grond van hun geformaliseerde taal en van hun mogelijkheid om te experimenteren, m.a.w. beroep te doen op de zintuiglijke waarneming, de grootste pretenties omtrent hun wetenschappelijk karakter hebben.

Laten we beginnen met een optimistische noot van Husserl. Het kan niet ontkend worden dat de natuurwetenschap "allerdings in ihrer Art sehr kritisch" is. (Logos, I9) en dus niet volledig naïef. Ze weet namelijk dat ze niet veel heeft aan "blosse vereinzelte, wenn auch gehäufte Erfahrung." (Logos, I9) "In der me-

thodischen Anordnung und Verknüpfung der Erfahrungen, in dem Wechselspiel zwischen Erfahren und Denken, das seine logisch festen Regeln hat, scheidet sich gültige und ungültige, erhält jede Erfahrung ihren abgestuften Geltungswert, und arbeitet sich überhaupt objektiv gültige Erkenntnis, Naturerkenntnis heraus." (Logos, I9-20; Hu III, II9) De natuurwetenschappen zijn dus een logisch combineren van ervaringen, waardoor objectieve kennis over haar objekt, de wereld, eventueel de kosmos, ontstaat. En zij denken (zoals trouwens ook de geesteswetenschappen dat denken) dat zij hiermee, minstens in principe in staat zullen zijn de raadselen van de wereld op te lossen. Welnu, Husserl spreekt deze ijdele hoop met alle kracht tegen; de natuurwetenschappen (eventueel de geesteswetenschappen) zullen ons nooit de aktuele werkelijkheid ontraadselen. (cfr. Logos, 65) De reden is duidelijk: het uitgangspunt van alle natuurwetenschappen (en geesteswetenschappen) is "naïf". "Die Natur die sie erfahren will, ist für sie einfach da." (Logos, I8) In deze kontekst beschrijft hij dan de essentie van de natuurlijke instelling zoals wij die reeds hebben leren kennen. De natuurwetenschappen zijn dus naïef omdat ze in de natuurlijke instelling verblijven, d.w.z. omdat ze van de eigenlijke raadselen, nl. de "selbstverständliche Gegebenheiten" vertrekken!

De natuurwetenschappen komen er vanuit hun doelstelling, nl. "diese selbstverständlichen Gegebenheiten in objektiv gültiger, streng wissenschaftlicher Weise zu erkennen" (Logos, I8), niet en nooit toe zich ooit 'voor de hand liggende' vragen te stellen zoals: "wie Erfahrung als Bewusstsein einen Gegenstand geben oder treffen könne; wie Erfahrungen durch Erfahrungen sich wechsel-

seitig berechtigen oder berichtigen können, und nicht nur sich subjektiv aufheben oder sich subjektiv verstärken," enz. (Logos, 20) Omdat ze zich deze op de eigenlijke raadselen betrokken vragen niet stellen en beantwoorden, omdat ze deze raadselen zelfs niet als raadselen ervaren en integendeel gewoon als vanzelfsprekendheden tot hun uitgangspunt maken, zijn ze naief.

Husserl, zoals we ~~g~~zien hebben, relativeert de naïviteit van de (natuur)wetenschappen. Hij zegt dat "alle Wissenschaften in halber Naivität stecken bleiben". (Hu VIII, II) Dat ze slechts half-naief zijn is te verklaren uit de niet totale afwezigheid van kritiek. (cfr. supra) Deze halfheid van hun naïviteit niet beklemtonen zou erop neerkomen de naturalistische instelling zonder meer te identificeren met de natuurlijke instelling, en dit is duidelijk niet de bedoeling van Husserl. Gemeenschappelijk aan beide instellingen is dat ze in het geheel niet twijfelen aan het bestaan van hun kennisobject, nl. de dingen en de wereld die gewoon, buiten en onafhankelijk van de menselijke geest, bestaan. Inzoverre zijn zij beide dogmatische instellingen. Hiermee bedoelt Husserl wat reeds Kant (zeker volgens Husserl zelf) als dogmatisch beschouwde, nl. de afwezigheid van alle (fenomenologisch gefundeerde!) kennistheoretische reflexies. (cfr. Hu III, 55, I47-I49) De juiste verhouding tussen de dogmatische, natuurlijke en naturalistische instelling is deze: de naturalistische en natuurlijke instelling zijn ondergeschikt aan of variaties binnen de dogmatische instelling (welke door Husserl dikwijls, zelfs meestal met de natuurlijke instelling wordt geïdentificeerd, allicht omdat de natuurlijke instelling de

meest dogmatische, naïeve is). Kennistheorie kan echter ook naïef zijn, nl. in zoverre zij niet op fenomenologische leest geschoeid is! (cfr. infra) Bijgevolg is het echte tegendeel van de fenomenologische instelling (cfr. infra) niet, zoals hij dat praktisch altijd voorstelt, de natuurlijke instelling, maar de dogmatische. (cfr. Hu III, I47-I49)

De overeenkomst tussen de natuurlijke en de naturalistische instelling is dus hun dogmatisch karakter (wat dit nu heel precies zegt kunnen we hier nog niet uiteenzetten). Het verschil tussen beide instellingen ligt in hun specifieke gerichtheid op hun objecten. Laten we dit verduidelijken aan de hand van een voorbeeld: in de natuurlijke instelling benader ik een mens als vriend, vijand, vader, moeder, enz., kortom als mens in de 'allegdaagse' zin van het woord. In de naturalistische instelling daarentegen zal ik dezelfde mens als zoölogisch object, als psychophysisch organisme benaderen. (Hu IV, I82-I83)

Een tweede naïviteit is de wijze waarop de natuurwetenschappen hun conceptenapparaat hanteren. Zij gebruiken het zonder de concepten te verklaren. (vgl. o.a. Hu V, 94) Wat is een oorzaak? Een gevolg? Een beweging? Snelheid? Kracht? Tijd? enz. De natuurwetenschappen kunnen geen aanspraak maken op een radikaal begrijpen ("verstehen") van de realiteit, omdat zij deze tegemoet treedt met onopgehelderde begrippen; het wetenschappelijke begrippenapparaat mist elke wetenschappelijk verantwoorde fundering. Dit alles stelt Husserl niet alleen voor de geesteswetenschappen (bij voorbeeld voor de psychologie) maar ook voor alle natuurwetenschappen. Het feit dat in tegenstelling tot de psychologie, de natuur-

wetenschappen met zeer exakte begrippen werken, en zeker niet met vage "Alltagsbegriffe" (Logos, 30), verandert niets wezenlijks aan deze naïviteit.

Tot slot willen we nog op een derde wetenschappelijke naïviteit wijzen, nl. op "die Naivität unsystematischer Spezialarbeit". (Hu III, 34I) Deze naïviteit heeft betrekking op de gedeeltelijke irrationaliteit van de (gespecialiseerde) natuurwetenschappen. Om echt rationele kennis te zijn moet die kennis "in dem universalen systematischen Erkenntniszusammenhang" (kunnen) geïntegreerd worden. Maar welke wetenschap houdt zich daarmee bezig?

Geen enkele, en daarom zijn ze alle naïef: ze denken uiterst rationeel te zijn, maar zijn dat niet! Elke natuurwetenschap concentreert zich op een kleine, relatief rationele horizon, "statt im Auge zu haben den gesamten der Wissenschaft." Geen wetenschap vraagt naar het *télos*, "das über alles singuläre Abzielen der jeweiligen wissenschaftlichen Sonderausgabe hinaus der Wissenschaft als ganzer zugehört". (Hu III, 34I) Deze naïviteit is echter niet de wezenlijkste. De eerste is veruit de belangrijkste, want het zal blijken dat alle naïviteit van de wetenschap terug te voeren is op haar niet radikaal kritisch karakter.

§ 3. pogingen om de naïviteit van de wetenschappen te overwinnen

I. inleiding

De (natuur)wetenschappen zijn behept met naïviteit! Zelf zullen ze onschuld pleiten, maar Husserl, de advocaat des duivels, verwerpt deze onschuld. Indien wetenschap wetenschap wil zijn, dan is geen enkele naïviteit te veronschuldigen, dan moet de weten-

schap alles in het werk stellen om elke lichtzinnigheid, elke naviteit uit de wereld te helpen; dan is het m.a.w. onaanvaardbaar want inkonsekvent om de eigenwetenschappelijke taak zo te beperken, dat de fundamenteelste problemen die op de werking zelf van de wetenschap betrekking hebben, veronachtzaamd worden. Zeggen dat deze of gene fundamentele vraag niet tot de taak van een specifieke wetenschap behoort, is onzin, gezien haar eigen 'beginselverklaring' als wetenschap, nl. streng wetenschappelijk te willen zijn. Deze ideeën worden door Husserl konsekvent doordacht, en brengen hem, weliswaar na een lange evolutie, tot het evidente inzicht dat er eigenlijk maar één allesoverkoepelende wetenschap is, waarvan alle overige wetenschappen, dit zijn de reeds bestaande, vertakkingen zijn: deze universele wetenschap heet fenomenologie. Maar we zijn nog niet zover dat we dit reeds kunnen begrijpen.

Nu mogen de wetenschappers in de loop der tijden verzuimd hebben wetenschapskritische vragen te stellen, de filosofen hebben dat niet verzuimd. Veel filosofen hebben zich met de theorie van de kennis (epistemologie) bezig gehouden. Maar alle theorieën, zelfs die van Kant, die Husserls opvattingen, naar zijn eigen zeggen, sterk benaderde (cfr. o.a. Hu III, I48; (2)), moesten vroeg of laat met zichzelf in botsing komen; alle kennistheorieën, tenzij de fenomenologisch-idealistische, zijn "widersinnig". Waarin deze "Widersinn" precies ligt, is het onderwerp van deze paragraaf.

Laten we, vooraleer we het eigenlijke onderwerp aansnijden, nog opmerken dat, wanneer we over kennistheorie spreken, we meteen over een waarheidstheorie spreken, want, zoals iedereen wel gemakkelijk kan inzien, is uiteindelijk elke theorie van de

kennis impliciet of expliciet een theorie van de waarheid, d.w.z. van het wezen van 'objektieve', universele en apodiktische uitspraken en de 'wetten' van hun onderlinge verbanden. Zo kan elke kennistheorie ook steeds tot een theorie van de theorie worden. Dit is uitdrukkelijk het geval bij Husserl.

2. de ontoereikendheid van de prehusserliaanse kennistheorieën

De fundamenteelste reden waarom alle bestaande kennistheorieën in essentie van de hand worden gewezen, is het feit dat ze alle dogmatisch ('natuurlijk') zijn, d.w.z. dat ze uitgaan van iets wat ze precies moeten verklaren, nl. de materiële werkelijkheid (en eventueel ook de 'ideële' werkelijkheid, maar daarmee houden we ons niet bezig). Dat dit waar is voor de empiristische en de pre-empiristische epistemologieën, kan moeilijk ontkend worden, maar het geldt tevens voor Kant: "Ueberall liegt der Kantischen Vernunftkritik zugrunde ein dogmatischer Objektivismus, der mit transzendenten metaphysischen Suppositionen wirtschaftet." (Hu VII, 369) Deze metafysische vooropstellingen betreffen enerzijds de "Dinge an sich", de buiten en onafhankelijk van ons bewustzijn bestaande en onkenbare objecten, resp. de wereld, en anderzijds het subjektieve (psychologische) voorstellingsvermogen van de reële mens.(3) Hoezeer de grote antidogmatikus Kant de transcendentiaal-fenomenologische dimensie (d.i. de radikale antipode van de natuurlijke dimensie) reeds in het oog had, hij heeft deze alleszins nooit systematisch, methodisch bestudeerd. Daardoor werd deze dimensie nooit radikaal gezuiverd van alle psychologische opvattingen die ontspringen aan de natuurlijke instelling. (4) I. Kern merkt wel op dat Husserl de natuurlijke dimensie, die hij lange tijd zeer een-

zijdig benadrukte, waardoor hij zich verplicht voelde Kant vrij negatief te evalueren, later ging opvatten als in strijd zijnde met de eigenlijke geest van de kantiaanse filosofie en deze daarom steeds meer afzwakte. (5) Niettemin blijft Kant mutatis mutandis gevat in de natuurlijke instelling en kon daarom niet als grondslag dienen voor de filosofische aspiraties die Husserl koesterde. Dit neemt niet weg dat de studie van Kants filosofie uitermate vruchtbaar gewerkt heeft op het denken van Husserl. Dit wordt overtuigend aangetoond in het bijzonder knappe werk van Iso Kern over Husserl en Kant (en de neo-kantianen).

Maar terug ter zake! De ontoereikendheid van alle niet-husserliaanse kennistheorieën ligt in hun natuurlijke ingesteldheid; ze zijn psychologismen. Alle kennistheorieën in de natuurlijke instelling zijn kennistheorieën die het kennisproces beschouwen als een psychologische "Vorkommnis in der Welt", nl. als werkzaamheid van de mens, die in de wereld leeft en erdoor gevormd wordt. "Alle psychologische Bestimmung ist eo ipso psychophysische ...". (Logos, I9) Met psychologismen kan Husserl niets aanvangen, niet alleen omdat ze niet tot de kern van de kennistheoretische problematiek voeren, maar ook omdat of beter, en juist daarom tot "Widersinnigkeiten" leiden.

Elk psychologisme, hoe zwak ook, is een "S u b j e k t i v i s m u s o d e r R e l a t i v i s m u s". (Hu XVIII, I22) "In der Tat ist der Psychologismus in allen seinen Abarten und individuellen Ausgestaltungen, nichts anderes als Relativismus, nur nicht immer erkannter und ausdrücklich zugestandener. Es ist dabei ganz gleich, ob es sich auf 'Transzendentalpsychologie' stützt und als

formaler Idealismus die Objektivität zu retten glaubt, oder ob er sich auf empirische Psychologie stützt und der Relativismus als onvermeidliches Faktum auf sich neemt." (Hu XVIII, I30) Husserl onderscheidt in de Prolegomena zur reinen Logik - het werk bij uitstek waarin hij te keer gaat tegen het psychologisme (relativisme) - drie relativiteitsbegrippen: ten eerste, het relativisme in brede zin, waaronder hij een leer verstaat die "die rein logischen Prinzipien" uit toevallige feiten afleidt. (Hu XVIII, I29) Ten tweede, een extreem relativisme, nl. "der i n d i v i d u e l l e Relativismus", dat als uitgangspunt heeft: "Alle Wahrheit (und Erkenntnis) ist relativ - relativ zu dem zufällig urteilenden S u b j e k t." (Hu XVIII, I22) En ten derde, wordt ook nog gesproken van een "s p e z i f i - s c h e n Relativismus", dat als uitgangspunt heeft: "Aller menschlichen Wahrheit Mass ist ... der Mensch als s o l c h e n." (Hu XVIII, I22) Hier spreekt hij ook van subjektivisme of antropologisme. De tweede en derde betekenis zijn "Spezialitäten" van de eerste. (Hu XVIII, I29)

Wat is nu het fundamentele bezwaar tegen het psychologisme of relativisme? De "Widersinn" van zijn (noodzakelijk) scepticisme! Het is namelijk zo dat het psychologisme een theorie is die indruist tegen de evidente mogelijkheidsvoorwaarden van een theorie überhaupt, aldus Husserl, en dat beschouwt hij begrijpelijkerwijze als het zwaarste verwijt dat men een theorie kan maken. (Hu XVIII, II8) Om dit te begrijpen dieneuwe eerst de vraag te stellen wat die voorwaarden van de theorie überhaupt zijn. Husserl onderscheidt hierin twee groepen: de eerste groep, is de groep van de subjektieve voorwaarden, de "noëtische". Dit zijn de apriorische voorwaarden,

waarvan de mogelijkheid van de onmiddellijke of middellijke kennis en dus de mogelijkheid van de redelijke rechtvaardiging van elke theorie afhankelijk is. Husserl merkt hier terloops op dat de betekenis van het begrip kennis niet mag beperkt worden tot de 'kennis van het reële'. (cfr. Hu XVIII, II8) De voorwaarden van deze groep zijn geen 'reële' voorwaarden die in partikuliere oordeelssubjekten of in de wisselende soorten van oordeelssubjekten wortelen, maar - en dit is voor Husserl van het allergrootste belang! - 'ideële' voorwaarden, d.w.z. die in de vorm van de subjektiviteit überhaupt en in zijn betrekking tot de kennis wortelen (cfr. Hu XVIII, II9), m.a.w. in datgene wat hij het wezen (cfr. infra) van de subjektiviteit noemt. Een voorbeeld van zo'n voorwaarde is de evidentie (cfr. infra): indien een theorie niet geschraagd wordt door evidente oordelen, dan behoort zij niet tot het wezen van de theorie of anders uitgedrukt, dan is zij gewoon geen theorie! (cfr. Hu XVIII, II8-II9) De tweede groep voorwaarden van de theorie überhaupt, bestaat uit de objektieve (logische) voorwaarden. Het betreft hier "die G e - s e t z e , w e l c h e r e i n i m B e g r i f f e d e r T h e - o r i e g r ü n d e n - spezieller gesprochen, die rein im Begriffe der Wahrheit, der Satzes, des Gegenstandes, der Beschaffenheit, der Beziehung u. dgl., kurz in den Begriffen gründen, welche den B e g r i f f d e r t h e o r e t i s c h e n E i n h e i t w e - s e n t l i c h k o n s t i t u i e r e n." (Hu XVIII, II9) Het betreft hier de objektief-logische dimensie van de theorie. Wanneer nu de inhoud van een theorie tegen deze wetten zondigt, dan verliest zij elke 'redelijke' (konsistente) betekenis. (cfr. Hu XVIII, II9-II20) Dit kan op drie manieren gebeuren: ten eerste door bepaalde slecht-

gekozen vooropstellingen, ten tweede door verkeerde verbindingsvormen, en ten derde door de these zelf van de theorie. (cfr. Hu XVIII, I20) Vooral dit laatste is voor ons van belang, want het behoort tot het wezen van het psychologisme, de pure idealiteit - d.i. de onafhankelijkheid van het kennend bewustzijn om te bestaan, het absolute "an sich" - van alle voorwaarden van de theorie, te loochenen! (6) De theorie van het psychologisme zegt dat al het exakte, puur ideële (o.a. de zuivere logika, waarvan het bestaan van de theorie überhaupt fundamenteel afhenkelijk is), afgeleid kan worden (en feitelijk ontstaan is) uit de toevallige, vage psychologische wetten. Een opvatting die Husserl sowieso absurd vindt, alsof uit iets vaags iets exakts kan afgeleid worden. (cfr. Hu XVIII, 73-74) Maar dit betekent dus dat het psychologisme impliciet het bestaan en de mogelijkheid van een theorie in de strenge en voor Husserl enig zinvolle betekenis van het woord, ontkent; het psychologisme is m.a.w. in strenge zin scepticistisch en bijgevolg in kontradictie met zichzelf, vermits ze zichzelf als een theorie presenteert.

Laten we nu zo'n psychologisme eens wat van naderbij bekijken en onderzoeken hoe of waar de sceptische "Widersinn" precies ontstaat. We nemen een zeer belangrijk voorbeeld: het empirisme. Husserl beschouwt het empirisme als een "extremere und consequentere Form des Psychologismus", dan het relativisme dat "die Notwendigkeit der Gesetze" meent te kunnen afleiden uit de "Zufälligkeit von Tatsachen". (Hu XVIII, I3I) Hij spreekt ook van een innige "Verschwesterung" tussen het empirisme en het psychologisme. (cfr. Hu XVIII, 94) Wat is Husserls kritiek op het empirisme? Zeer algemeen komt die neer op de kritiek die hij heeft op alle psychologismen

of relativismen. Laten we deze nog eens bondig formuleren: het empirisme (psychologisme) pretendeert een kennis- of waarheidstheorie te zijn, d.w.z. het pretendeert een universele, apodiktische kennis van de kennis, resp. waarheid, te zijn maar loochent tegelijk elke mogelijkheid van theorie in deze strenge zin van het woord (scepticisme), en dus loochent deze theorie haar eigen mogelijkheid! De empiristische theorie maakt zichzelf onmogelijk!

Dit alles geldt, zoals we begrijpen, niet alleen voor het extreme empirisme à la J. St. Mill, maar ook voor het meer gematigde à la Hume. Beide empiristen zijn scepticisten en als zodanig "widersinnig", want "aller echte Skeptizismus, welcher Art und Richtung er auch ist, zeigt sich durch den prinzipiellen Widersinn an, dass er in seinen Argumentationen implizite, als Bedingungen der Möglichkeit ihrer Geltung, eben das voraussetzt, was er in seinen Thesen leugnet." (Hu III, 189) Laten we dit eens van naderbij bekijken. Het empirisme geeft toe dat er zowel middellijke, "aus Begründungszusammenhängen erwachsende Erkenntnisse" als "Prinzipien der Begründung" bestaan. Wanneer we er nu vanuit gaan dat de hoogste rechtvaardiging van de "Begründung" van de middellijke kennis slechts mogelijk is door de "Rekurs" op deze "Prinzipien der Begründung", dan komen we terecht in ofwel een cirkel (wanneer namelijk de "Begründungsprinzipien" die de "Begründungsprinzipien" moeten rechtvaardigen, ermee identisch zijn), ofwel in een oneindige regressie (wanneer namelijk beide verschillend zijn). Maar noch de cirkel, noch de oneindige regressie brengt ons een stap verder. Nu is het evident, gaat Husserl verder, dat de eis van een principiële rechtvaardiging van elke middellijke kennis slechts dan zin

heeft wanneer we in staat zijn, zekere laatste principes, waarop alle "Begründung" uiteindelijk berust, "einsichtig und unmittelbar" te kennen. Alle rechtvaardigende principes voor een mogelijke "Begründung" moeten dus deductief terugvoerbaar zijn op zekere laatste, onmiddellijk evidente principes, en wel zo dat deze deductieregels zelf onder de onmiddellijk evidente principes gevonden worden. Welnu, het (extreme) empirisme meent die laatste principes, waarvan de rechtvaardiging van de middellijke kennis afhangt, niet als onmiddellijke inzichten, dus gegeven waarheden te moeten beschouwen, maar gelooft integendeel deze uit de ervaring en door inductie te kunnen afleiden en dus middellijk te kunnen rechtvaardigen. Hiervoor doet het beroep op de naïve, onkritische "Alltagserfahrung", die het psychologisch verklaart. Maar het empirisme ziet spijtig genoeg over het hoofd, dat, wanneer er geen inzichtelijke rechtvaardiging van de middellijke "Annahmen überhaupt" bestaat, m.a.w. geen rechtvaardiging op grond van onmiddellijk evidente principes (de 'objektieve' voorwaarden van de theorie) "an denen die bezüglichen Begründungen fortlaufen", de gehele psychologische theorie, de gehele op middellijke kennis berustende leer van het empirisme zelf, elke redelijke, ideële rechtvaardiging mist, en bijgevolg helemaal geen theorie is, maar het eerste het beste vooroordeel. (cfr. voor deze uitleg, Hu XVII 94-95; een algemenere, minder indringende uiteenzetting over het scepticisme van het empirisme vindt men in de Ideen I, Hu III, § 20) Het empirisme heeft zich dus klaarblijkelijk als theorie onmogelijk gemaakt, omdat het zich enerzijds als objectief gefundeerde theorie (middellijke kennis) aanbiedt, maar anderzijds in die theorie elke universele, ideële, op onmiddellijke inzichten berustende dus

apodiktische fundering van (middellijke) kennis afwijst (scepticisme). Een dergelijke stand van zaken is natuurlijk "widersinnig". Elk scepticisme is "widersinnig", omdat het zich als een waarheidsnegerende waarheid aanbiedt. (cfr. Hu VIII, 27I) Het spreekt vanzelf dat ook het meer gematigde empirisme van Hume niet ontsnapt aan deze empiristisch-scepticistische "Widersinn".

In zijn Logos-artikel (Philosophie als strenge Wissenschaft) vinden we nog twee voorbeelden van psychologismen (relativismen): ten eerste, het naturalisme dat gekarakteriseerd wordt door de naturalisering ('materialisering') van het bewustzijn, "der Ideen und damit aller absoluten Ideale und Normen". (Logos, I3-I5) De gevolgen voor de idee van een theorie laten zich gemakkelijk raden: een theorie in husserliaanse zin is uiteraard onmogelijk, dus ... En een tweede, het historicisme. "Man sieht leicht dass der Historizismus konsequent durchführt in den extremen skeptischen Subjektivismus übergeht." (Logos, 50-55) Inderdaad, en daarom lijkt het ons overbodig daarop afzonderlijk in te gaan.

§ 4. op zoek naar een nieuwe kennistheorie

I. inleiding

Het lijkt ons aangeraden de voorlopige stand van zaken kort samen te vatten. We hebben kunnen konstateren dat alle kennis (van de 'wereld' - wetenschap - of van de kennis zelf - kennistheorie -) gevangen zit in de mazen van de alomtegenwoordige natuurlijke instelling. Zowel voor de wetenschap als voor de kennistheorie leidt deze gevangenschap tot een tegenstrijdigheid. De wetenschap komt in konflikt met haar eigen intentie van strenge weten-

schappelijkheid (d.i. algemeen gezegd, het niets willen aannemen dat niet ondubbelzinnig gefundeerd is), doordat zij zonder meer (ongefundeerd) het zijn van haar objekt (algemeen de wereld) aanneemt en anderzijds staat ook elke kennistheorie, die deze ontoelaatbare toestand waarin de wetenschappen zich bevinden principieël wenst op te lossen, met zichzelf in konflikt, doordat het, op grond van haar naieve (soms bewuste) aanvaarding van het bestaan van de wereld, het kennisproces 'psychologiseert', 'mundaniseert' en zo, zich als theorie aanbiedend, de mogelijkheid van de theorie überhaupt ontkent. Deze laatste tegenstrijdigheid is dus een echte inwendige, verdoken kontradiktie.

Zo te zien geen rooskleurige situatie! Nochthans ligt het voor de hand dat als we echte wetenschap ('laatste' en onbetwifelbare kennis) willen hebben, we nooit zullen kunnen ontsnappen aan een kennistheorie; we zijn verplicht te weten wat kennis is, als we kennis zelf willen hebben! "Alles radikale wissenschaftliche Verfahren ist 'erkenntnistheoretisch' -" (Hu VIII, 505, II, 294) Willen we dit objekt hier radikaal begrijpen, radikaal wetenschappelijk kennen, zijn we dan niet genoodzaakt verder te gaan dan slechts te onderzoeken wat zijn structuur is, aan welke wetmatigheden het onderworpen is, enz.? Husserl beantwoordt deze vraag positief: de eerste vraag die de echte, ware wetenschap dient te stellen is een kennistheoretische! Echte wetenschap is in aanvang kennistheorie.

Het lijkt erop dat het begrip 'wetenschap', resp. 'wetenschappelijk' bij Husserl in beginsel strikter wordt bepaald dan bij de wetenschappen zelf, maar dat is niet zo. In feite vertrekt

Husserl van dezelfde gedachte als de wetenschap, maar hij trekt daar veel radicalere (veel konsekwentere!) konklusies uit. De 'strengere wetenschap', zoals hij die opvat, is geen gloednieuw uitvindsel van hem, maar veeleer een ontdekking van iets dat reeds impliciet aanwezig is in de aloude en algemeen bekende en aanvaarde bepaling van wetenschappelijkheid (eventueel, van theoretische kennis, zoals reeds bij Plato en Aristoteles (cfr. Hu VI, 33I)). Alle wetenschappers en vele filosofen hebben een overeenkomstige, maar zeer algemene voorstelling van wat 'wetenschappelijkheid' betekent, maar het is slechts Husserl, dat meent hij althans zelf, die uit die voorstelling de laatste en konsekwente konklusies heeft getrokken.

De vraag dringt zich nu op wat 'strengere wetenschap' voor Husserl is. Wanneer we deze vraag beantwoord hebben kunnen we ons vervolgens afvragen waarom Husserl zich zo druk maakt om deze wetenschap uit te bouwen. Pas als deze vragen beantwoord zijn heeft het zin om de idee van een 'radikale kennistheorie' te onderzoeken, een idee die tot het wezen van de strengere wetenschap behoort.

2. de idee van een strengere wetenschap

De eerste vraag luidt dus: wat verstaat Husserl onder de term 'strengere wetenschap'? Er is in principe geen betere manier om aan te duiden wat strengere wetenschap is, dan aan strengere wetenschap te doen, maar zover zijn we nog niet. We zullen het voorlopig moeten laten bij algemene en tamelijk vage karakterisering.

Het bekendste aspekt van de strengere wetenschap is ongetwijfeld het feit dat het de filosofie is, die deze moet realiseren. (cfr. de term die we in het derde hoofdstuk uitleggen, "Erste Philosophie") Voor Husserl (maar niet alleen voor hem (vgl. o.a.

de openingszin van Philosophie als strenge Wissenschaft) is de filosofie identisch met strenge wetenschap: het zijn volkomen ekwivalente begrippen; filosofie is strenge wetenschap, strenge wetenschap, dat is filosofie. (6) Wat maakt nu een filosofie tot strenge wetenschap (of een wetenschap tot 'echte' filosofie)? Haar eigenschap een "Lehrsystem" te zijn. De filosofie moet "ein philosophisches Lehrsystem" worden "das nach gewaltigen Vorarbeiten von Generationen, von unten her mit zweifelssicherem Fundament wirklich anfängt und wie jeder tüchtige Bau in die Höhe wächst, indem Baustein um Baustein gemäss leitenden Einsichten als feste Gestalt dem Festen angefügt wird." (Logos, 10) Duidelijker (meer algemener) kan het niet! De filosofie moet iets als de wiskunde worden: een systeem dat vertrekt van onbetwifelbare inzichten en op gefundeerde en systematische wijze, inzicht na inzicht opeenstapelt. De strenge wetenschappelijke filosofie is m.a.w. "'eine Philosophie von unten'". (Logos, 48) We kunnen nog beter begrijpen wat hiermee bedoeld wordt, als we bedenken hoe Hegels filosofie zich ontwikkelt: deze filosofie is duidelijk geen filosofie 'van onder' maar integendeel één 'van boven', vermits zijn systeem vertrekt van het meest abstracte (het zijn zonder meer) om in het zeer concrete te eindigen.

Slechts als een filosofie 'van onder' kan een filosofie zijn wat ze zijn moet, de realisering van de idee van absolute kennis (Hu III, 8; Hu XIII, 150), van kennis die voor eens en altijd bewuste waarheid is, en waarop men naar believe kan terugkeren. (cfr. Hu I, 51)

Filosofie als strenge wetenschap wil kennis bieden, dat spreekt vanzelf, maar wat voor kennis? We stellen de vraag an-

ders: wat is kennis wanneer we spreken van streng wetenschappelijke filosofie? Integenstelling tot de kennis van de gewone wetenschappen, die heel anders tewerk gaan en een heel andere doelstelling hebben, nl. de praxis van de "Natur- und Menschenbeherrschung" (Hu V, 95), betekent kennis voor de echte filosofie, die "das Weltverständnis" als doel heeft (Hu V, 96; cfr. ook Hu VIII, 338), "Einsicht", "aus der Intuition geschöpfte und dadurch voll verständene Wahrheit." (Hu V, 96) "Einsicht" is pas dan gerealiseerd wanneer de kennis in laatste instantie berust op een intuïtie, d.w.z. op een onmiddellijk en daarom onbetwifelbaar, apodiktisch 'zien'. (cfr. o.a. Hu III, 338 en infra) Een dergelijke intuïtieve grondslag en derhalve een echte inzichtelijkheid (apodiktische evidentie), is aan de gewone wetenschap vreemd (vgl. Hu V, 94) en veroorzaakt daarom een belangrijk stuk naïviteit in die wetenschap. Enkel 'inzicht' of apodiktische evidentie is volledig verantwoorde kennis; daarom is enkel 'inzicht' "wirkliche Rationalität". (Hu VI, 343, 333-338) De ware, echte filosofie of wetenschap is het waar, echt (zich stelselmatig uitbreidend) rationalisme. (cfr. Hu VI, 200-201, 273) "Philosophie, Wissenschaft in allen ihren Gestalten ist rational, das ist eine Tautologie." (Hu VI, 274) De wetenschap "in idealer Vollendung gedacht, wäre ... die Vernunft selbst ..." (Logos, 16) Husserl vat de filosofie (wetenschap) op als een steeds verder, maar gezien haar objekt - de wereld, alle zijnden - nooit eindigende ontwikkeling van de in de geschiedenis werkzaam zijnde rede; de filosofie is een voortdurend groeiend "verstehen" van de wereld, van de totaliteit en haar bouwstenen. ("Verstehen" staat bij Husserl in tegenstelling tot het wetenschappelijk "berechnen". (cfr. het ci-

taat van Lotze in het Logos-artikel, 65; zie ook Hu VIII, 247)) De 'echte' filosofie, de 'echte' wetenschap is dan ook een in de oneindigheid liggende idee die een onderzoeksrichting aanduidt; zij is een regulatieve idee. De filosofie wordt nooit volkomen gerealiseerd; ze is nooit 'af'. Laten we hier wel opmerken dat deze laatste ideeën ideeën zijn van de late Husserl. (cfr. "Erste Philosophie" en de zelfopheffing ervan, cfr. infra)

We hebben nu voldoende materiaal voorhanden om een algemene definitie van de strenge wetenschap of filosofie te geven: het is een nooit voltooide, maar zich steeds verder ontwikkelende op de methode van de intuïtie gestoelde dus rationele (d.i. inzichtelijke) systematische en op vaste grondvesten gefundeerde kennis van de (bouwstenen van de) totaliteit van het zijn. Vandaar dat de strenge wetenschap de wetenschap is, die alle andere wetenschappen omvat.

Tot daar een noodzakelijk vage en onbevredigende en historisch ook niet helemaal korrekte omschrijving van de filosofie als 'strenge wetenschap'. (De volgende hoofdstukken zullen ons een dieper inzicht, dat historisch meer verantwoord is, verschaffen.) Men zal zich nu allicht afvragen waarom Husserl zich met een dergelijke wetenschap (de ideale wetenschap) heeft ingelaten. Wel, het antwoord is zeer eenvoudig: omdat ze noodzakelijk is, noodzakelijk voor de mensheid! Men moet weten dat Husserl zich altijd zeer sterk bewust is geweest van de 'omwentelingen' van zijn tijd; in dat opzicht was hij beslist geen 'ivoren-toren-geleerde'! Alle normen zijn stukgeslagen: alle normen worden "bestritten und empirisch verfälscht" en "ihrer idealen Geltungen beraubt". (Logos, 66) Noch-

thans, "alles Leben ist Stellungnehmen, alles Stellungnehmen steht unter einem Sollen, einer Rechtsprechung über Gültigkeit oder Ungültigkeit, nach prätendierten Normen von absoluten Geltung." (Logos, 65) Leven is slechts mogelijk waar er normen zijn die het leven leiden, maar voor Husserl en zijn tijd waren er eigenlijk geen (betrouwbare, legitimeerbare) normen meer, vandaar dat hij spreekt van een "geistige Not unserer Zeit", van een "radikalste Lebensnot" die "unerträglich" geworden is. (cfr. Logos, 65) Het is deze ondraaglijkheid die de uitzonderlijke verbeterheid waarmee Husserl gedurende zijn hele leven gewerkt heeft, verklaart. Zijn hele filosofie als de ontwikkeling van de rationaliteit, zou aan deze radikale levensnood, aan deze nood aan absolute, onbetwistbare, want onduwbelzinnig gefundeerde normen, tegemoet komen; het zou in absoluut legitieme normen voorzien, doordat het de totaliteit kent. Vandaar dat hij de filosofen "Funktionäre der Menschheit" (Hu VI, 15) en de filosofie "die berufene Lehrmeisterin am ewigen Werke der Humanität" noemt. (Logos, 8)

3. de idee van een radikale kenniskritiek

We hebben de 'natuurlijke' epistemologieën leren kennen als kontradictorisch; we weten ook waarom ze dat zijn. Nochtans hebben we, om een strenge wetenschap te kunnen opbouwen, een kennistheorie nodig. (cfr. supra) Deze vervelende situatie kan ons er slechts toe leiden, ons te onderwerpen aan de eis van een nieuw, universeel en absoluut radikalisme dat alle naïviteiten overwint. (cfr. Hu VIII, 20) De nieuwe kennistheorie moet zo tot een echte kenniskritiek à la Kant worden, alleen nog veel radikaler.

Er zal wel niemand aan twijfelen dat de 'eerste' ken-

nis, de kennis van de wereld is, die geboden wordt door de zintuiglijke waarneming. Vandaar dat een radikale kenniskritiek leidt tot een kritiek van de uiterlijke ervaring. Het betreft hier dan een kritiek welke het recht van de universele zintuiglijke ervaring in vraag stelt, dus in vraag stelt "das Recht überhaupt, 'diese Welt' als wahrhaft seiend ursprünglich erfahrend auszuweisen." (Hu VIII, 373)

Vooraf in de revolutionaire vijf voorlezingen uit 1907 houdt Husserl zich bezig met de idee van een radikale en radikaal nieuwe kennistheorie of -kritiek. Daar onderscheidt hij een negatieve en een positieve opgave. De negatieve opgave, de kritische in engere zin, bestaat, hoe kan het ook anders, in het brandmerken van de "Verkehrtheiten" waarin de natuurlijke reflexie over de verhouding van kennis, kennisbetekenis ("Erkenntnissinn") en kenobject praktisch onvermijdelijk verzeild geraakt, dus "die offenen oder versteckten skeptischen Theorien über das Wesen der Erkenntnis durch Nachweisung ihrer Widersinns zu widerlegen." (Hu II, 22) Dit behoeft allicht geen uitleg meer. De positieve opgave van de kenniskritiek bestaat in het onderzoek naar het wezen van de kennis en de "Erkenntnisgegenständlichkeit", om de problemen die behoren tot de korrelatie van de kennis, de kennisbetekenis en het kennisobject, op te lossen. (cfr. Hu II, 22, 23) De kenniskritiek heeft de bedoeling wetenschappelijk en dus objektiverend vast te stellen "was Erkenntnis ihrem Wesen nach ist, was im Sinne der Beziehung auf eine Gegenständlichkeit ligt, die ihr zugeschrieben wird, und der gegenständlichen Giltigkeit oder Triftigkeit, wenn sie Erkenntnis im echten Verstande sein will." (Hu II, 29) Wanneer Husserl

spreekt over het wezen van de kennis, dan moet men dit begrijpen als een reactie op de theorieën die de kennis als psychologisch (eventueel als psychofysisch) feit willen verklaren, die m.a.w. de natuurlijke voorwaarden waaronder de kennis komt en gaat en de natuurwetten, waaraan de kennis in haar worden en veranderen gebonden is, onderzoeken. (cfr. Hu II, 32) De echte, radikale kennis-critiek wil de 'ideële' voorwaarden van de kennis onderzoeken, zoals er ook 'ideële' voorwaarden zijn van de theorie.

Als een kennistheorie naar het wezen van de kennis vraagt, dan vraagt het uiteraard naar de ('ideële') mogelijkheidsvoorwaarden voor de geldigheid van de kennis (voor de kennis in pregnante betekenis), namelijk naar het hoe - niet naar het of, vermits dit de kennis van het hoe veronderstelt (cfr. Hu II, 36-38) - van de mogelijkheid van de kennis "eine Objektivität, die doch in sich ist was sie ist" te treffen, m.a.w. naar het hoe van de eenheid tussen kennis en kennisobjekt (deze eenheid vat Husserl samen in het woord "Triftigkeit", cfr. Hu II, 37). Deze vraag wordt belangrijker naarmate we duidelijker beseffen, dat onder deze kennisobjekten objecten zitten die zeker op het eerste gezicht, radikaal transcendent zijn t.o.v. de kennis zelf. Hier stelt zich het allerfundamenteelste probleem van de kennistheorie: hoe de kennis (het bewustzijn) in staat is, iets te 'treffen' wat t.o.v. zichzelf transcendent is. Dat dit niet zomaar een maar veeleer het probleem is, is duidelijk, vermits alle kennis ontstaan is uit of minstens gedragen wordt door de ervaring van het transcendente bij uitstek, namelijk de materiële wereld. Het hoeft ons dan ook niet te verwonderen dat Husserl de transcendentie als een "Rätsel" beschouwt,

dat alszodanig "Ausgangs- und Leitproblem" is. (Hu II, 36-37) Slechts wanneer een kennistheorie ons kan verklaren hoe het komt dat het bewustzijn in staat is, iets te kennen dat met zichzelf absoluut niets gemeenschappelijks heeft, mogen we van een radikale, wetenschappelijke kennistheorie (-kritiek) spreken. En het spreekt vanzelf dat het zulk een kritiek is, die Husserl nastreeft.

§ 5. het evidentie-beginsel als konsekwentie van een radikale kennistheorie, dus van de idee van strenge wetenschap

I. inleiding

We weten nu waar een radikale kenniskritiek, als fundament van een echte wetenschap, op uit is, op de opheldering van het wezen van de kennis. We hebben dus een objekt (kennis) en een intentie (opheldering), maar nog geen methode om de intentie te realiseren. Hoe gaan we die vinden? Uiteengeerd door ons te bezinnen op de intentie. We willen wetenschappelijkheid, dus helderheid; we willen heldere, klare en alszodanig onbetwifelbare kennis omtrent het wezen van de kennis zelf. Slechts helderheid en klaarheid kan ons korrektheid garanderen.

Stel dat ons gevraagd wordt wat dit objekt hier is, dan zullen we spontaan onze ogen op het objekt richten en zo nodig zullen we het belichten, want slechts dan staat het objekt voor ogen en kunnen we het korrekt, d.w.z. zoals het is (dus 'wetenschappelijk') beschrijven. Iets analoogs geldt ook voor de kennis als kenobjekt. "Es ist doch klar, das Wesen der Erkenntnis kann ich nur zur Klarheit bringen, wenn ich sie mir selbst ansehe, und wenn sie mir im Schauen, so wie sie ist, selbst gegeben ist." (Hu II, 46)

Het is uit deze elementaire en in principe zeer triviale opvatting, dat Husserl een algemeen methodisch beginsel afleidt, dat ons in de eerste plaats een onbetwifelbare bodem voor wetenschappelijk onderzoek moet bieden, maar dat verder voortdurend moet gebruikt worden, opdat die wetenschap haar wetenschappelijk karakter niet zou verliezen. We bedoelen hier het evidentie-beginsel.

2. het evidentie-beginsel

Er bestaan in het werk van Husserl talloze formuleringen van en titels voor dit beginsel. We sommen de drie belangrijkste op: "das Prinzip aller Prinzipien", "das Prinzip reiner 'Evidenz'" en "das Prinzip reiner Intuition". Zoals gemakkelijk aan te tonen is, zijn deze drie principes identiek hetzelfde.

Laten we vertrekken van het principe dat het meest geciteerd wordt, "das Prinzip aller Prinzipien". Dit principe zegt dat "j e d e o r i g i n ä r g e b e n d e A n s c h a u u n g e i n e R e c h t s q u e l l e d e r E r k e n n t n i s s e i, d a s s a l l e s, w a s s i c h u n s i n d e r 'I n t u i t i o n' o r i g i n ä r (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) d a r b i e t e t, e i n f a c h h i n z u n e h m e n s e i, a l s w a s e s s i c h g i b t, a b e r a u c h n u r i n d e n S c h r a n k e n, i n d e n e n e s s i c h d a g i b t ..." (Hu III, 52) Dit is het eerste principe van de 'echte' wetenschap. Volgen we dit in ijzere konsekventie, dan kan geen theorie ons ooit misleiden. Het is dit principe dat ons een absoluut aanvangspunt verschaft (of beter, zou moeten verschaffen, cfr. infra).

Laten we dit principe eens analyseren. Vooreerst merken we op dat Husserl van "Anschauung" en niet van "Erfahrung" spreekt.

Dit doet hij om elke identifikatie tussen wetenschap überhaupt (zijn wetenschap in het bijzonder) en ervaringswetenschap onmogelijk te maken. (cfr. Hu III, 44) Immers, ervaring verwijst naar de negatie van de mogelijkheid de kennis langs haar wezensmatige, 'ideele' zijde te benaderen. En dit leidt noodzakelijk tot het bekende resultaat van het onzinnig scepticisme van het empirisme. (cfr. Hu III, 45)

Een interessante opmerking i.v.m. het concept "Anschauung" is de volgende: "Anschauung", zoals men gemakkelijk kan inzien, is een ruimer begrip dan ervaring, maar heeft er iets fundamenteels gemeenschappelijks mee: beide beogen een onmiddellijke betrokkenheid te zijn op datgene wat moet gekend worden. Het zijn beide vormen van 'zien'. Dit is hierom interessant, omdat het een belangrijke overeenkomst met het empirisme in het licht stelt: beide (het empirisme en de strenge wetenschap) zijn positivismen! Van het empirisme weten we dat: de empirist zegt immers dat de wetenschap zich uitsluitend mag beroepen op de ervaring, dat de middellijke kennis moet gefundeerd zijn in de onmiddellijke ervaring. M. a.w. alle vooroordelen moeten, aldus de empirist, uit de wetenschap geweerd worden. In dit verband spreekt Husserl van "ein erkenntnispraktischer Radikalismus". (Hu III, 42) Maar niet alleen het empirisme is in dit opzicht positivistisch, ook en zeker in de eerste plaats de strenge wetenschap van Husserl. Zijn strenge wetenschap met de daarin besloten liggende radikale kenniskritiek, zijn 'positivismen'. "Sagt 'P o s i t i v i s m u s' soviel wie absolut vorurteilsfreie Gründung aller Wissenschaften auf das 'Positive', d.i. originär zu Erfassende, dann sind w i r die echten Positivis-

ten." (Hu III, 46) Daar we reeds eerder een fundamenteel verschil tussen het empirisme en de kennistheorie van Husserl hebben kunnen ontdekken, hebben we nu een belangrijke overeenkomst ontdekt; hun positivistisch karakter. Husserl zal er dan ook nooit aan denken om het empirisme zonder meer van de hand te wijzen. (7)

Terug naar de verklaring van het "Prinzip aller Prinzipien". De kennis (wetenschap) moet vertrekken van een "o r i g i n ä r g e b e n d e A n s c h a u u n g". Inderdaad, want een "Anschauung" is maar laatste bron van legitimiteit, omdat en inzoverre zij "originär gebende" is. Eigenlijk spreekt dit voor zichzelf.

Indien we een objekt in volle klaarheid zien, zo betoogt Husserl, indien we puur op grond van het zien en binnen het raam van het gevatte objekt, dat werkelijk gezien wordt, verblijvend, expliciteren en begrippelijk vatten, indien we zien welke eigenschappen een objekt heeft, dan is het "widersinnig" geen legitimiteit toe te schrijven aan de uitspraken die dit zien, of beter het gevatte objekt weergeven. (cfr. Hu III, 44) We zouden ons inderdaad kunnen afvragen wat dan wel legitimiteit bevat of verschaft, als zelfs het onmiddellijke zien dat niet doet. In het "Prinzip aller Prinzipien" zit echter een restriktie vervat. We mogen beroep doen op de "Anschauung" slechts voorzover we ons er ook aan houden; dus geen uitspraak die een konkrete "Anschauung" overstijgt, bezit legitimiteit. Vanwaar deze restriktie? We hebben zojuist gesteld dat de "Anschauung" een algemener begrip is dan de (zintuiglijke) ervaring. Dit principe (elk fundamenteel principe) moet dus ook van toepassing zijn op de wetenschappen die werken met de zintuiglijke waarneming. Welnu, een eenvoudige reflexie op dit type van ervaring leert ons dat

één ervaring soms door een andere wordt tegengesproken en teniet gedaan. (cfr. infra) Vandaar dat we niet méér mogen zeggen of als waar aannemen, dan dat in die ene ervaring ("Anschauung") wordt gegeven. In ieder geval is het zo dat deze eigenlijke gegevens van de "Anschauung" een "Urrecht" bezitten (cfr. Hu IV, 366), het daarin gesuggereerde of geïmpliceerde niet!

Dat dit principe identisch is aan het intuïtie-principe is duidelijk, gezien de bepaling van dit "Prinzip aller Prinzipien". Onder intuïtie verstaat Husserl namelijk een onmiddellijk zien, dus een oorspronkelijk geven. Het intuïtie-principe is op haar beurt weer identisch aan het evidentie-beginsel, want het eerste zegt dat men niets "zur Aussagung" mag brengen, "was wir nicht selbst sehen" (Hu I, 9) en dit omdat intuïtie zuivere evidentie (d.i. oorspronkelijke - als tegendeel van de "etwa 'in leerer Weise'" gesuggereerde (Hu III, 157) - zelfgegevenheid) geeft. Het evidentie-beginsel zegt dat we niets "als endgültig erkannt" mogen beschouwen, wat ons niet als zo of zo zijnde of als "in seinem Seinsmodus seiend s e l b s t vor Augen steht, von uns genau so selbst erfasst ist, wie es in unserem Erkenntnisglauben gemeint und gesetzt worden ist." (Hu VIII, 32) Alles wat we kennen moet dus absoluut zelfevident (oorspronkelijk zelfgegeven) zijn. (cfr. Hu VIII, 31; Logos, 21)

De kortste en krachtigste formulering van het evidentie-beginsel vinden we in het Logos-artikel: "Die Sachen selbst müssen wir befragen." Dit wordt ook kort en krachtig verduidelijkt: "Zurück zur Erfahrung, zur Anschauung, die unseren Worten allein Sinn und vernünftiges Recht geben kann." (Logos, 27)

3. het evidentie-begrip

Vermits we reeds meerdere malen het woord evidentie gebruikt hebben, mogen we het niet nalaten op deze term in te gaan. Het is overigens een zeer belangrijk begrip.

Evidentie in het algemeen, verwijst steeds naar een zelfgegevenheid: iets is zus of zo evident, omdat het aan het bewustzijn zus of zo zelfgegeven is. Nochtans, over dit evidentiebegrip - evidentie in het algemeen - spreekt Husserl zelden, omdat het niet de 'gewone' zelfgegevenheid is die hem interesseert; hem interesseert de oorspronkelijke zelfgegevenheid, die niet te verwarren is met de zelfgegevenheid in het algemeen. (vgl. Hu III, I57) In het volgende beperken we ons tot de oorspronkelijke zelfgegevenheid.

We dienen een onderscheid te maken tussen de evidentie als oorspronkelijke zelfgegevenheid van het zuiver ideële (b.v. van een logische wet) en de oorspronkelijke zelfgegevenheid van een materiëel ding (welke heel goed een zelfgegevenheid in een klare en duidelijke fantasie kan zijn). De eerste evidentie noemt Husserl in de Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie een adekwate of apodiktische evidentie, omdat zij van die aard is dat vergissing is uitgesloten. Deze evidentie wordt daarom ook geïdentificeerd met het echte "Einsicht". De tweede evidentie is echter inadekwaat of 'assertorisch', omdat vergissing niet is uitgesloten: een visuele perceptie kan door een andere perceptie tegengesproken worden. Binnen de apodiktische evidentie (inzicht) maakt hij nog eens een onderscheid tussen een zuivere en een onzuivere evidentie: als voorbeeld voor dit laatste: het kan zijn,

zegt Husserl, dat men weet dat een bepaald feit noodzakelijk is, een noodzakelijkheid die oorspronkelijk, d.i. klaar en helder, gegeven is, zonder dat echter dit feit zelf evident gegeven is. (vgl. Hu I §§ I37-I38)

Wanneer in de Ideën niet letterlijk gesteld wordt dat de adequate en de apodiktische evidentie ekwivalente begrippen zijn, dan wordt het in elk geval gesuggereerd. Later zal hij deze ekwivalentie overigens wel uitdrukkelijk bevestigen: elke adequate evidentie is een apodiktische en vice versa. (cfr. o.a. Hu VIII, 35) Maar zijn mening zal hieromtrent veranderen. In de Cartesianische Meditationen krijgen we de volgende verhoudingen: enerzijds is niet alle apodiktische evidentie adequaat (het voorbeeld dat Husserl hier in zijn gedachte heeft is de transcendentale subjektiviteit (cfr. infra) die door haar stroom-karakter niet adequaat vatbaar is, maar toch apodiktisch evident); anderzijds kan ook van een adequate evidentie gesproken worden m.b.t. bij voorbeeld de empirische ervaring, maar dan wel met dien verstande dat deze adequate evidentie in het oneindige ligt (een oneindige idee is). Alzodanig wordt de adequate evidentie als een 'volkomen' evidentie beschreven, als een evidentie waarin alle "Unvollständigkeit, Einseitigkeit, relative Unklarheit, Undeutlichkeit in der Selbstgebung der Sachen oder Sachverhalte" afwezig is. (Hu I, 55-56)

De ontwikkeling van het evidentie-begrip die we hier noodzakelijk zeer schetsmatig weergeven (de volgende hoofdstukken zullen ons met dit begrip veel vertrouwder maken), verandert niets aan het wezen ervan. Evidentie in het algemeen verwijst steeds naar de aanwezigheid van het 'ding' zelf (cfr. o.a. Hu I, 51, 52; Hu VI,

367) en evidentie in meer strikte zin verwijst steeds naar oorspronkelijke, klare en duidelijke zelfgegevenheid. Ook het wezen van het evidentie-beginsel verandert nooit: het is en blijft de plicht van de wetenschap om in evidentie (in enge zin) te spreken, om zich dus in klaarheid en duidelijkheid naar de zaken zelf te wenden.

H O O F D S T U K I I

ANTITHESE : het zuivere bewustzijn

§ I. epoché en reductie

I. inleiding

Het eerste hoofdstuk heeft ons de noodzaak van een radikaal nieuw begin voor de wetenschap leren inzien. Dit begin moet betrekking hebben op het ontstaan zelf van de kennis. Het begin van de strenge wetenschap is kennistheoretisch. Een eenvoudige reflexie op het wezen van deze aanvang, de radikale kennistheorie, heeft ons een algemeen methodisch principe aan de hand gedaan: het evidentieprincipe. Het is van belang opnieuw terug te komen op de afleiding van dit principe uit de idee van een radikale kennistheorie.

De fundamenteelste reden waarom alle bestaande epistemologieën ondoeltreffend en essentialiter – vanuit hun eigen intentie! – onbruikbaar zijn, was hun 'natuurlijkheid'. Alle epistemologieën zijn bewust of onbewust opgebouwd in de natuurlijke instelling. Het gevolg is dat ze vertrekken van datgene wat ze moeten verklaren: de (kennis van de) wereld, zodanig dat de kennis spontaan als een mundaan-psychologisch proces wordt opgevat, maar dit heeft in deze context geen belang. Wat betekent deze natuurlijke ingesteldheid voor de epistemologie? Dat ze bevooroordeeld is! De natuurlijke instelling is de instelling van de bevooroordeeldheid. Een vooroordeel is een oordeel dat men (eventueel volstrekt onbewust) velt of als waar aanneemt, voordat men het kritisch getoetst heeft. Blijkbaar kan de radikaliteit van de radikale kennistheorie (van de strenge wetenschap) dan niets anders betekenen het verwerpen van

alle vooroordelen ('natuurlijke' oordelen) als grond voor haar eigen konstruktie. Slechts wanneer de kenniskritiek zich ontdoet van alle vooroordelen, wordt ze radikaal. Welnu, het evidentie-principe is, zoals eigenlijk al aangetoond werd toen we het begrip van de "Anschauung" bespraken, niets anders dan het beginsel of principe van de onbevooroordeeldheid; het is het principe dat oorspronkelijk zegt dat alle ^{oaa}voordelen moeten terzijde geschoven worden, om zo de 'dingen zelf' (in ons geval de kennis, of beter haar wezen) maagdelijk in oogschouw te kunnen nemen. De vraag rijst dan, hoe we dit evidentie-principe moeten realiseren. Husserl heeft voor de realisering ervan de term epoché bedacht. De (fenomenologische) epoché is de konsekwente toepassing van het evidentie-beginsel.

2. de transcendentiaal-fenomenologische epoché

Wanneer Husserl het probleem van de epoché stelt, dan onderscheidt hij daarin twee vragen: ten eerste de vraag naar de "Sinn", het wat en ten tweede de vraag naar de "mögliche Leistung" van de epoché. (cfr. Hu III, 69) Wij ook zullen deze twee vragen stellen, om dan nadien de epoché zelf te voltrekken en te zien wat deze methode oplevert.

a) de "Sinn" van de fenomenologische epoché
.....

De vraag naar de "Sinn" van de fenomenologische epoché is de vraag naar het wat ervan: wat is de fenomenologische epoché? We willen strenge wetenschap, dus een radikale kenniskritiek. We weten dat deze wens nooit zal vervuld worden zolang we in de natuurlijke instelling verblijven. Er zit niets anders op dan deze te verlaten.

We herinneren ons het 'wezen' van de natuurlijke instelling: de "Generalthesis". Deze these mag dan in de natuurlijke instelling niet geëxpliciteerd zijn, het is in elk geval wel mogelijk om deze te expliciteren in een oordeel als "de wereld bestaat buiten en onafhankelijk van mijn kennis (bewustzijn) ervan". Dit is het 'fatale' oordeel. Wat moeten we met dit oordeel doen? Husserl knoopt hier aan bij Descartes. We kunnen - dit ligt in het "R e i c h u n s e r e r v o l l k o m m e n e n F r e i h e i t" (Hu III, 64) - aan alles, dus ook aan dit oordeel 'twijfelen', hoe sterk we er ook van overtuigd zijn. De vraag stelt zich dan wat zulk een twijfelen in wezen is. Bij Descartes is deze twijfel, of beter deze poging tot een universele twijfel, een poging tot een universele negatie. (cfr. Hu III, 65) Zover gaat Husserl niet; hij twijfelt niet in de echte zin van het woord. Bij hem gaat het eerder om "e i n e g e w i s s e A u f h e b u n g d e r T h e s i s". (Hu III, 64) Wat bedoelt hij daarmee? Onder "Thesis" verstaat hij een "Seinssetzung", d.w.z. een poneren van iets als bestaande. Dit kan bewust of onbewust gebeuren: een voorbeeld voor dit laatste geval is het meegeïmpliceerde. Wanneer we iets zien, wanneer onze ogen op iets gekoncentreerd zijn, dan geven zij een horizon van dingen die in de (onmiddellijke) omgeving van dit iets liggen, mee, en al deze dingen worden spontaan, onbewust "gesetzt". Welnu, de eigenaardigheid van de epoché bestaat erin de these "g l e i c h - s a m 'a u s s e r A k t i o n'" te zetten; "w i r 's c h a l - t e n s i e a u s', w i r 'k l a m m e r n s i e e i n'". (Hu III, 65) We mogen dit niet verkeerd verstaan: we geven de these, die we voltrokken hebben, niet prijs, we veranderen er niets aan,

we blijven dezelfde overtuiging toegedaan. M.a.w. wanneer er t.o.v. een oordeel of een these een epoché "geübt" wordt, is er geen sprake van een verandering van these in antithese, van bevestiging in ontkenning, van zekerheid of vermoeden in een twijfel in de echte zin van het woord, te realiseren. In de epoché blijft de these bestaan "wie das Eingeklammerte in der Klammern, wie das Ausgeschaltete ausserhalb des Zusammenhanges der Schaltung". (Hu III, 65) We maken enkel van de aan zichzelf identisch blijvende these 'geen gebruik', wat uiteraard niet als een gemis mag begrepen worden, in de zin zoals een slapende van een these geen gebruik maakt, dus een these 'mist'. (cfr. Hu III, 65) De epoché betreft een eigenaardige bewustzijnswijze die aan de oorspronkelijke gewone ("schlichte") these (of deze nu een aktuele en predikatieve "Existenz e t z u n g" is of niet) toegevoegd wordt en haar op een even eigenaardige wijze van waarde verandert. Deze "U m w e r t u n g" (Hu III, 65), de epoché, die niets verandert aan datgene waaraan het geoefend wordt (cfr. m.b.t. de zintuiglijke waarneming, Hu XIII, I47) is een zaak van onze volkomen vrijheid, juist omdat zij geen negatie, zelfs geen gewone twijfel is. Een echte negatie of twijfel ligt niet in het rijk van onze vrijheid. We zijn niet vrij om aan iets te twijfelen of om iets te negeren. Er moeten integendeel redelijke motieven voorliggen om één van beide te doen. Dit is niet het geval voor de epoché: we kunnen ons steeds onthouden van een gebruikmaking van een oordeel; daarvoor moeten geen redelijke motieven voorliggen.

Ik kan m.b.t. elke these en in volle vrijheid deze "eigentümliche" epoché oefenen, "e i n e g e w i s s e U r t e i l s e n t h a l t u n g, d i e s i c h m i t d e r u n e r s c h ü t-

t e r t e n u n d e v. u n e r s c h ü t t e r l i c h e n ,
w e i l e v i d e n t e n U e b e r z e u g u n g v o n d e r
W a h r h e i t v e r t r ä g t." (Hu III, 66) De these wordt
'buiten aktie gesteld', tussen haakjes gezet ("eingeklammert")
ze verandert zich in de modus 'tussen haakjes gezette these'; de
epoché verandert het oordeel in het 'tussen haakjes gezette oordeel'.

Husserl stelt in dit verband dat men dit eigenaardige bewustzijn niet eenvoudigweg mag identificeren met een "sich bloss denkens"; in dit laatste geval is er immers geen sprake van een uitschakeling van een voor ons geldende overtuiging. Er is wel een grote overeenkomst tussen beide bewustzijnstypen. (cfr. Hu III, 66) Deze bedenking stelt ons enigszins voor een probleem: uit de beschrijvingen die we totnutoe van de epoché gegeven hebben, blijkt dat deze noch een negatie, noch een bevestiging is. Logisch schiet er slechts één mogelijkheid over: als men iets in zijn gedachten heeft, maar men bevestigt noch ontkent het, dan kan men er nog slechts neutraal tegenover staan. Betekent dit dus dat het 'epoché oefenen' een neutraliseren van een these of oordeel is? Het antwoord op deze vraag is het 'probleem'. Husserl heeft voor zover wij weten, nooit het bewustzijn in de epoché opgevat als een neutraal bewustzijn, en toch is de neiging zeer groot om hem een dergelijke identifikatie toe te schrijven, want hij heeft zelf het neutraliteitsbewustzijn met termen omschreven, die zeer sterk aan het bewustzijn in de epoché doen denken. Hij heeft echter niets anders willen doen dan de nauwe samenhang tussen beide bewustzijnstypen te benadrukken, een samenhang die hij, zoals Kern verwijzend naar de tekstkritische aanhang van de Ideen I opmerkt (I), overigens later zal ontkennen.

Wat zegt Husserl dan over het neutraliteitsbewustzijn? Het is een bewustzijn dat een "Seinssetzung" in een neutrale "Setzung" modificeert. Deze neutraliteitsmodifikatie "durchstreichelt nicht, sie 'leistet' nichts, sie ist das bewusstseinsmässige Gegenstück alles Leistens: dessen N e u t r a l i s i e r u n g. Sie liegt beschlossen in jedem sich- des-Leistens-enthalten, es-ausser-Aktion-setzen, es-'einklammern', 'dahin-gestellt-sein-lassen' und nun 'dahingestellt'-haben, sich-in-das-Leisten-'hineindenken', bzw. das Geleistete 'bloss denken', ohne 'mitzutun'." (Hu III, 265) Hij heeft het hier blijkbaar over de epoché?! Neen, toch niet. Husserl 'verraadt' zich hier (en elders) wanneer hij het neutraliteitsbewustzijn uitdrukkelijk opvat als een 'puur denken' (cfr. Hu III, 266), iets wat hij even uitdrukkelijk ontkent wanneer hij over de epoché spreekt. (cfr. supra) Vandaar dat hij niets meer zegt dan dat "die modifizierende 'Klammer', derjenigen nahe verwandt [sind], von der wir früher soviel gesprochen haben, und die für die Wegbereitung zur Phänomenologie so wichtig ist." (Hu III, 266) De "modifizierende 'Klammer'" waarvan hij in dit citaat spreekt, verwijzen naar de 'haakjes' van het neutraliteitsbewustzijn en het woord "derjenigen" naar die van de epoché. Het is bij de woorden "derjenigen nahe verwandt" dat hij later een "Nein" schrijft". (cfr. Hu III, 479) De reden waarom Husserl het bewustzijn in de epoché niet met het neutraliteitsbewustzijn identificeert en later elke samenhang volledig afwijst, is allicht het feit dat dit laatste bewustzijnstype even goed in de natuurlijke instelling kan bestaan, en het juist die instelling is die hij via de methode van de epoché wil overwinnen!

Niettegenstaande het feit dat Husserl de epoché niet identificeert met een neutraal bewustzijn, lijkt het ons het gemakkelijkste en om inzicht te krijgen in de ontwikkeling van het husserliaanse denken, volledig verantwoord, om voorlopig de oorspronkelijke gedachte van de Ideeën I te volgen en de epoché in zeker opzicht als een neutralisering, alleszins als een "Einklammerung" van een these of oordeel te beschouwen. Terloops zij erop gewezen dat Husserl er de voorkeur aan geeft om van "Einklammerung" te spreken i.v.m. de objecten, de wereld en van "'Ausser- Aktion-setzen'" i.v.m. de akt- en bewustzijnsfeer. (cfr. Hu III, 66)

Wat betekent nu epoché m.b.t. de "Generalthesis der natürlichen Einstellung"? Het spreekt vanzelf dat dit een essentiële vraag is vermits de strenge wetenschap de uitschakeling van de natuurlijke instelling, dus de tot haar wezen behorende "Generalthesis", eist. De epoché oefenen op de "Generalthesis" betekent, deze "a u s s e r A k t i o n" zetten, d.w.z. we zetten in één slag alles wat ze ontisch omvat tussen haakjes: dus de ganse wereld, die voortdurend "'für uns da'", "'vorhanden'" is en die steeds aanwezig zal blijven als bewustzijnsmatige 'werkelijkheid', ook al "klammern" we ze "ein". (Hu III, 67)

We weten dat deze vrije akt, die ik bij wijze van spreken op elk moment van de dag kan voltrekken, geen scepticistische twijfel, laat staan een sofistieke negatie van het bestaan van de wereld betekent. Neen, ik oefen een in eigenlijke zin 'fenomenologische' epoché, d.i. "die mir beständig als seiend vorgegebene Welt nehme ich nicht so hin so wie ich es im gesamten natürlich-praktischen Leben tue, direkter aber auch so wie ich es in den po-

sitiven Wissenschaften tue: als eine im voraus seiende Welt und in letzter Hinsicht nicht als einen universalen Seinsboden für eine Erfahrung und Denken fortschreitende Erkenntnis. Keine Erfahrung von Realem vollziehe ich hinfort naiv-geradehin." (Hu III, 67) De fenomenologische epoché wordt dus in de eerste plaats negatief bepaald: het is een restriktieve methode. Wat de wereld mij biedt als zonder meer zijnd, als vermoedelijk of waarschijnlijk zijnd, als twijfelachtig, als schijn, enz. neem ik niet meer zo, zoals het zich geeft, op. Ik zie af van een naief ervaren; ik sta niet langer meer op de 'bodem van de gewone, d.i. zintuiglijke waarneming': "ich versage mir diesen Boden." (Hu III, 68) Ik "inhibiere" (een woord dat Husserl m.b.t. de epoché als maar vaker gebruikt) 'de' wereld die een 'apriori' geldigheid bezit, die een 'apriori' "Für-mich-sein" is; deze wereld, die het fundament van mijn natuurlijk leven vormt, ontnem ik de kracht die mij totnutoe haar ervaringen gaven. Dit wil geenszins zeggen dat de oude gang van de ervaring zou onderbroken worden. Neen, de ervaring blijft voortduren, maar in de nieuwe instelling die ik nu aanneem, levert zij mij geen 'bodem' meer, waarop ik totnutoe stond.

De (transcendentiaal-)fenomenologische epoché maakt het voor de voltrekker ervan onmogelijk welk oordeel, welke predikatieve stellingname ook tot zijn of zo-zijn en tot alle zijnsmodaliteiten van het tijd-ruimtelijke "Dasein" van het 'reële' te voltrekken. Een logische konsekwentie van de fenomenologische epoché (van de methode die alles tot puur fenomeen maakt), die op grond van wat wij in het eerste hoofdstuk over de naïviteit van de wetenschappen en de idee van strenge wetenschappelijkheid hebben vast

gesteld, des te gemakkelijker te begrijpen is, is dat we alle op de natuurlijke wereld betrekking hebbende wetenschappen, uitschakelen; "ich mache von ihren Geltungen absolut keinen Gebrauch." (Hu III, 68) Geen enkele uitspraak van de wetenschap, hoe evident ook, "mache ich mir zu eigen, keiner wird von mir hingenommen, keiner gibt mir eine Grundlage", tenminste voorzover deze begrepen wordt als waarheid over de werkelijkheden van deze wereld. (Hu III, 68) Alleen nadat ik het oordeel heb tussen haakjes gezet, alleen nadat ik de natuurlijke ervaring onderworpen heb aan de "Modifikation der Einklammerung", mag ik een wetenschappelijk oordeel aannemen. Dat betekent: "nur im modifizierenden Bewusstsein der Urteileinklammerung, also gerade nicht so, wie der Satz in der Wissenschaft ist, ein Satz, der Geltung beansprucht und dessen Geltung ich anerkenne und benutze." (Hu III, 68-69) De "Einklammerung" van de "Generalthesis", dus van de natuurlijke instelling, leidt blijkbaar noodzakelijk tot de epoché van de pure natuurwetenschappelijke instelling.

Samenvattend kunnen we stellen dat de fenomenologische epoché de opheffing is van de vooropstelling van de wereld en van het volstrekt ongereflekteerde oordelen. (vgl. o.a. Hu VIII, 448, 459, 465)

Tot slot van deze eerste konfrontatie met het epoché-begrip - in het derde hoofdstuk komt er een tweede - willen we ingaan op de interessante en aan Husserl tegengestelde visie op de

verhouding natuurlijke instelling-"Generalthesis"-epoché; we schetsen de grondgedachten van R. Boehms visie. (2) De "Generalthesis" behoort niet (!) tot het wezen van de natuurlijke instelling, omdat er in de instelling van de gewone mens helemaal niet wordt geoordeeld! In de natuurlijke instelling wordt er niet geoordeeld?! Hiermee bedoelt Boehm dat de natuurlijke mens geen objektieve, 'neutrale', 'subjekt-predikaat' oordelen velt, d.w.z. niet bekommerd is om de juistheid van zijn oordelen, dus geen rekening houdt met de overeenkomst tussen de uitspraak en datgene waarover de uitspraak of het oordeel gaat; het zijn geen puur beschrijvende uitspraken, hoezeer ze ook die schijn wekken. De 'oordelen' van de natuurlijke instelling zijn, zoals juist gezegd, geen 'subjekt-predikaat' oordelen, maar "'eine Sache-eine andere Sache'" oordelen. Boehm bedoelt hiermee het volgende: als de gewone mens een oordeel velt in de zin van 'de hemel is blauw' dan is dat niet om 'neutraal' mee te delen dat de hemel blauw is, maar om iets heel anders bekend te maken, b.v. dat het moment is aangebroken om te gaan wandelen, of dat het de spreker spijt juist op dit moment ziek te zijn enz. In die zin beschouwt de spreker het predikaat blauw niet als één van de vele mogelijke predikaten die aan een identisch objekt kunnen toegeschreven worden (waarbij minstens verondersteld wordt dat dit objekt (subjekt) in ons geval de hemel, werkelijk, d.i. onafhankelijk van mij, bestaat). Integendeel, in de natuurlijke instelling bestaat er eigenlijk geen onderscheid tussen subjekt en predikaat: ze vormen een onlosmakelijke eenheid, zo onlosmakelijk dat, in verhouding tot mijn besluit te gaan wandelen, door een nieuw 'predikaat', b.v. grijs of bewolkt, een heel andere zaak ontstaat: er is een 'totaal

nieuwe' hemel, want een totaal nieuwe situatie ten opzichte van mijn besluit om te gaan wandelen, ontstaan.

Indien Boehm hier een juiste beschrijving van de natuurlijke instelling geeft - iets wat o.i. moeilijk kan betwisteld worden - dan begrijpen we onmiddellijk waarom hij de natuurlijke instelling een "Generalthesis" ontzegt: vermits er in de natuurlijke instelling geen plaats is voor (voorpredikatieve) oordelen in de echte zin van het woord, is er ook geen plaats voor het impliciete of expliciete oordeel dat 'de wereld buiten en onafhankelijk van de menselijke geest bestaat'. Derhalve is ook de epoché niet een pure "Urteilsenthaltung", maar een 'desubjektiveren' van de 'stellingnamen' van de tijd-ruimtelijk gesitueerde en alszodanig in de wereld geëngageerde mens. De epoché objectiveert; het is een onthouding van alle subjektieve, persoonlijke stellingen. De objectiverende epoché schakelt zo de "Generalthesis" niet uit, maar integendeel in, want deze (universele) these is, zoals elke these in de echte zin van het woord, een (objektief) oordeel, nl. over het bestaan van de wereld.

Deze kritiek dwingt ons ertoe om de kern van de husserliaanse filosofie eens in het licht te stellen, want Boehms kritiek mag dan volledig terecht zijn - en wij van onze kant hebben geen reden om daaraan te twijfelen - het neemt niet weg dat de hele bedoeling van Husserls beschrijving van de natuurlijke instelling-"Generalthesis"-epoché verhouding, o.i. ook korrekt is, nl. aan te tonen dat de wereld niet onafhankelijk van het bewustzijn bestaat (een 'mening' die door Husserl wel en door Boehm niet aan de natuurlijke instelling wordt toegeschreven) maar integendeel er wezenlijk

van afhankelijk is en dat de onafhankelijkheidsidee een interpreta-
tie is die tot stand komt 'binnen' deze 'afhankelijkheids'relatie.
Het gaat hier om een merkwaardige mengeling van realisme en idealis-
me. Hier komen we uiteraard nog op terug.

b) de "mögliche Leistung" van de epoché
.....

We hebben het wezen van de epoché leren kennen, maar
daarmee nog niet haar mogelijkheid: is de epoché als methode meer
dan een louter theoretische gedachte, een wens; is de epoché wel
toepasbaar? Op zichzelf lijkt deze methode geen problemen i.v.m.
haar toepasbaarheid op te leveren. Hadden we niet gezegd dat men
toch volledig vrij is om zich van een oordeel, hoe evident het ook
is, te onthouden? Ja, maar de epoché wordt door Husserl niet ge-
introduceerd om zich van één oordeel, of van een willekeurig aantal
oordelen te ontdoen, maar om de natuurlijke instelling, resp. de
"Generalthesis" uit te schakelen. Welnu, zoals een eenvoudige re-
flexie zal leren, ligt de mogelijkheid van de uitschakeling van de
"Generalthesis" niet zomaar voor de hand. Laten we deze reflexie
eens maken. Wat betekent het de "Generalthesis" uit te schakelen?
Het betekent dat alles wat de wereld ontisch omvat, 'tussen haak-
jes wordt geplaatst', dat dit alles wordt, om het misleidend woord
toch maar te gebruiken, 'geneutraliseerd'; we doen op niets van dit
alles beroep; we weigeren ook maar iets van wat de wereld ontisch
omvat, als bodem voor kennis te gebruiken. Welnu, laten we eens ver-
onderstellen dat alles, zonder uitzondering, tot de wereld behoort,
door de wereld ontisch omvat wordt, wat dan? Het gevolg zou zijn dat
alles wordt opgeschord, dan blijft er absoluut niets meer over en dat
is nu juist het probleem, want indien er niets meer zou overblijven,

d.w.z. indien de epoché geen enkel existentie-oordeel ongewijzigd laat, dan betekent dat dat tevens de bodem waarop de epoché wordt voltrokken, 'verdwijnt' m.a.w. dan zou de epoché zichzelf onmogelijk maken! Een universele epoché - dat is het wat we nodig hebben - is onmogelijk, als in de totaliteit van alle zijnden niet iets is dat niet ontisch omvat wordt door de wereld. Dus, als de epoché mogelijk is - iets wat we nog niet weten - dan moet er in de epoché iets overblijven wat als epoché bodem kan dienen. Kunnen we a priori niet bepalen wat deze mogelijkheidsvoorwaarde van de epoché, de epoché-bodem, is? Het antwoord is positief. Op grond van het feit dat de epoché de wereld met alles erop en eraan wil en moet uitschakelen, is het evident dat die epoché-bodem iets moet zijn dat niet tot die wereld behoort, iets dat ontisch radikaal verschilt van de wereld. Een tweede kenmerk dat we van deze epoché-bodem a priori kunnen achterhalen is dat hij het bewustzijn is, vermits het alleen het bewustzijn is en kan zijn dat de epoché voltrekt. Vandaar dit besluit: indien we a priori willen achterhalen of een universele epoché, d.i. een epoché die al het wereldse treft, mogelijk is, dan moeten we a priori kunnen aantonen dat het bewustzijn, als voltrekker of beoefenaar van die epoché, fundamenteel verschilt van het zijn van de wereld en als zodanig niet door deze epoché kan getroffen worden; we moeten aantonen dat er "zwischen Bewusstsein und Realität ... ein wahrer Abgrund des Sinnes" bestaat. (Hu III, II7)

Husserl toont dit aan door een beschrijvende analyse te geven, eerst van het onderscheid tussen de gegevenheid van het ding en die van de "Erlebnis" (in de ruimste zin van het woord betekent "Erlebnis" een bewustzijnskomponent, in dit geval gaat het

om een bewustzijnsakt, nl. die van de waarneming van het ding) en vervolgens algemener van het onderscheid tussen de gegevenheid van de wereld en van het bewustzijn. Dit onderscheid in een eerste en een tweede beschrijving is in zoverre artificiëel, dat Husserl in feite alle resultaten van de eerste beschrijving (die van het onderscheid tussen de gegevenheid van het ding enerzijds, en van de "Erlebnis" anderzijds) overneemt voor de beschrijving van het andere onderscheid, nl. dat van de gegevenheid van de wereld en van het bewustzijn.

Wat zijn nu de kenmerken van het ding en van de "Erlebnis" (resp. van de wereld en van het bewustzijn), waaruit blijkt dat de "Erlebnis" (het bewustzijn) totaal anders is dan het ding (de wereld) en daarom niet door een universele epoché geraakt wordt? Vooraleer deze kenmerken te geven, willen we nog opmerken dat, gezien we in het derde hoofdstuk ingaan op de waarneming van het ding, we ons hier beperken tot de hoofdzaken die o.i. niet onmiddellijk een verdere verklaring behoeven.

Alle kenmerken die voor ons belangrijk zijn, hebben uitsluitend betrekking op de wijze van 'verschijnen' (gegeven worden) van beide 'objekten'; waarom uitsluitend hierop, wordt duidelijk uit de beschrijvingen zelf ervan. We zoeken dus naar het "grundwesentlicher Unterschied" tussen het zijn van het ding (algemener: de wereld) en het zijn van de "Erlebnis" (algemener: het bewustzijn). Dit onderscheid betreft het principiële onderscheid in hun wijze van gegevenheid. Laten we hun respektievelijke gegevenheidswijzen eens beschrijven.

Typisch voor de gegevenheidswijze van het ding is

dat het zich 'afschaduw't' ("abschattet"). Het ding geeft zich via "Darstellungen" of "Abschattungen" die relatief zijn aan het hier en nu. (cfr. Hu XIII, I46, I7I; Hu III, 96-97) Wat betekent dit? Dit betekent dat we een (ruimtelijk) ding steeds waarnemen vanuit verschillende standpunten, in steeds verschillende oriënteringen (waarmee noodzakelijk systematische mogelijkheden voor steeds nieuwe oriënteringen, waarvan elkeen zelf overeenkomt met een zekere wijze van verschijnen, voorgetekend zijn); we zien steeds verschillende zijden en perspectieven. Wanneer we bij voorbeeld een standbeeld zien, dan zien we steeds een beperkt aantal zijden en dan nog vanuit een bepaald perspectief, welke de waarneming van de gegeven zijden beïnvloedt. Het waarnemen van een ding is altijd perspectivistisch, vandaar de termen "Abschattung" en "Erscheinung". Het werkelijke ding, begrepen als zijn totaliteit aan eigenschappen, is nooit in één waarneming gegeven. Dit is geen "zufälliger Eigensinn" van het ding, noch een toevalligheid van 'onze menselijke konstitutie'. Het is veeleer, meent Husserl, evident en behorend tot het wezen van de "Raumdinglichkeit", dat 'ruimtelijke zijden' principiëel slechts door zintuiglijke afschaduwingen gegeven worden. (cfr. Hu III, 97)

Hieruit begrijpen we de algemene bepaling van een ruimtelijk ding: het ding is een eenheid, een identificerende (het uit de menigvuldigheid van "Abschattungen" identische distillerende) synthese van alle waarnemingsperspectieven of afschaduwingen. Het ding is dan ook nooit 'af'; het is in infinitum onvolkomen, elk waarnemingsperspectief suggereert er immers nieuwe. (cfr. Hu III, 94, I00-I0I)

Om werkelijk te zijn, is het ding, zoals gemakkelijk in te zien is, volledig afhankelijk van de gegevens van de waarnemingen, want nergens anders dan in de (kontinue) ervaring, wordt de eigenlijke "Sinn" van het ding bepaald. Hoeft ons dit te verwonderen? Husserl vindt in elk geval van niet, want hij vraagt zich af wat dan wel de "Sinn" of de eigenlijke betekenis (inhoud) van het ding bepaalt, als dat niet de waarneming(en) is (zijn). Het ding heet daarom puur fenomenaal te zijn, een "Sein für ein Ich". (Hu III, IOI, II5-II6)

Hoe zit dat nu bij de "Erlebnis"? Geldt dit alles ook voor deze categorie van zijden? Neen, de "Erlebnis" presenteert zich niet en nooit via "Abschattungen". De waarneming van een "Erlebnis" is "schlichtes Erschauen von etwas, das in seinen Gegenwart, in jedem Punkt seiner Jetzt in der Wahrnehmung als Absolutes gegeben (bzw. zu geben) ist und nicht als Identisches von Erscheinungsweisen durch einseitige Abschattung." (Hu III, IOI) Dit staat diametraal tegenover de "Abschattungs"-eigenschap van het hierdoor tot puur fenomeen geworden materiële ding. Inderdaad, niets van wat we over de waarneming van het ding zeggen of reeds gezegd hebben, geldt voor de gegevenheidswijze van de "Erlebnis": een "Erlebnis" schaduwet zich niet 'eenzijdig' af. Richt ik mijn blik op een "Erlebnis", dan heb ik voor elk punt van zijn kontinue tegenwoordigheid ("Gegenwart") iets absoluuts! Het heeft geen zijden, die zich nu eens zo, dan weer zo voorstellen. Datgene "was im schauenden Blick dasteht, ist absolut da mit seinen Qualitäten, seiner Intensität usw." (Hu III, IO2) De absoluteheid van deze gegevenheid staat in contrast met de niet absolute gegevenheid

van het ding. Husserl geeft hier het voorbeeld van een viooltoon: een viooltoon met zijn objektieve identiteit, is "durch Abschätzung" gegeven; hij heeft zijn wisselende verschijningswijzen. Deze veranderen naarmate ik mij van de geluidsbron verwijder of ik er dichterbij ga, naargelang van het feit of ik in een concertzaal zit of buiten voor de gesloten deuren sta enz. "Keine Erscheinungsweise hat den Anspruch als die absolut gebende zu gelten", hoezeer ik ook weet wat 'normaal' of 'abnormaal' (cfr. infra) is voor de weergave van die viooltoon (of van een klank überhaupt). Hier zijn we bij de kern van de zaak beland: (de onderscheidende kenmerken van) de "Erlebnis" (geven) geeft zich absoluut, de materiële, ruimtelijke dingen geven zich niet absoluut! (cfr. o.a. Hu XIII, I69, I7I) Deze ontdekking is belangrijk genoeg om haar nog duidelijker in het licht te stellen. Het 'echte', identische, 'op zichzelf' bestaande ding kan principiëel nooit absoluut gegeven worden, om twee redenen: ten eerste, omdat het slechts geperspektiveerd verschijnt, dus steeds een heel deel van zijn eigenschappen in de waarneming verbergt - als ik de voorkant zie, dan zie ik de achterkant niet - en ten tweede - deze reden is in het kader van een vergelijking met de verschijningswijze van de "Erlebnis" eigenlijk nog belangrijker, zoals we weldra zullen zien - omdat elke verschijning of geperspektiveerde waarneming zelf bepaald wordt, d.i. 'ge- en/of vervormd' wordt, door de variabele omstandigheden waarin zij optreedt. Om het zojuist gesuggereerde belang van deze tweede reden beter te begrijpen, zij erop gewezen dat, niettegenstaande de "Erlebnis" zich volgens Husserl absoluut geeft, hij zich niet en nooit "vollständig" geeft: "in seiner vollen Einheit ist es adäquat nicht

fassbar." (Hu III, I03) De reden hiervan is dat de "Erlebnis" wezenlijk een "Fluss" is, "den wir, den reflektiven Blick darauf richtend, von dem Jetztpunkte aus gleichsam nachschwimmen können, während die zurückliegenden Strecken für die Wahrnehmung verloren sind." (Hu III, I03) Dit neemt echter niet weg dat elk aspekt ("Jetztpunkt") van de "Erlebnis", dat mijn reflektieve blik passeert, een absolute gegevenheid oplevert, m.a.w. ook al 'zie' ik op een gegeven ogenblik niet meer alle aspecten van de "Erlebnis" (b.v. zijn beginpunt dat onmiddellijk wegvliedt en slechts door een zgn. retentie, d.i. een onmiddellijke herinnering, een herinnering van iets dat zopas uit het bewustzijn verdwenen is, opnieuw, maar niet meer aktueel in het blikveld treedt), elk aspekt dat ik op dat gegeven ogenblik 'in het oog heb', heb ik adekwaat dus apodiktisch en absoluut in het oog, zodanig dat een "Erlebnis" zich wel absoluut, maar niet in zijn totaliteit, niet volledig geeft. Een "Erlebnis" is wel apodiktisch gegeven, maar in zijn totaliteit niet adekwaat (wel in zijn stroom van nu-momenten!) gegeven.

In principe zouden we onze beschrijvende analyse van het wezenlijke verschil tussen de gegevenheidswijze van het ding en van de "Erlebnis" reeds hier kunnen stopzetten, want we hebben een grote ontdekking gedaan: het ding geeft zich niet en nooit absoluut en kan derhalve niet iets absoluuts zijn - we herinneren eraan dat de waarneming de inhoud, de eigenlijke betekenis ("Sinn") van het ding bepaalt - de "Erlebnis" daarentegen geeft zich wel absoluut, hoewel in zijn totaliteit niet adekwaat, en is daarom iets absoluuts! Maar Husserl gaat nog veel verder: hij drijft hun onderscheid in zijns- en gegevenheidswijze werkelijk ten top, ja, hij manifesteert

een ware revolutie m.b.t. de opvatting over de zijnswijze van de wereld! Wat betekent, of beter wat impliceert de absolute gegevenheid van de "Erlebnis"? Zijn onbetwifelbaarheid! De "Erlebnis" is onbetwifelbaar, omdat het zichzelf in onze reflektieve waarneming (partiëel) absoluut geeft, d.w.z. geeft zoals het in zichzelf is. Wanneer het reflekterende "Erfassen" zich richt op mijn "Erlebnis", dan vat ik "ein absolutes Selbst", waarvan het bestaan principiëel niet negeerbaar is, dit betekent dat het inzicht, dat de "Erlebnis" niet bestaat, principiëel onmogelijk is; "es wäre ein Widerseinn, es für möglich zu halten, dass ein s o g e g e b e n e s Erlebnis in Wahrheit n i c h t sei." (Hu III, I06) Wanneer ik op mijn "Erlebnisstrom" (d.i. het bewustzijn), "auf das strömende Leben in seiner wirklichen Gegenwart hinblicke und es rein als es selbst nehme und mich selbst dabei als das reine Subjekt dieses Lebens fasse" dan zeg ik zonder meer en noodzakelijk: "I c h b i n, dieses mein Leben ist, Ich lebe: cogito." (Hu III, I06) Dit is een absolute, onbetwifelbare zekerheid! Dat het bewustzijn, als een "Erlebnisstrom" met een daartoe behorend ik, bestaat, dat kan ik met de 'beste' wil van de wereld niet zinvol betwifelen. De eventuele ontdekking dat heel die stroom slechts uit fantasieën, uit "fingierenden Anschauungen" bestaat, verandert aan deze waarheid van de stroom zelf, in geheel niets, want stel dat er inderdaad geen wereld is, stel dat alle waarnemingen slechts fikties zijn, dan is nochtans het bewustzijn van die fikties zelf geen fiktie, vermits dit bewustzijn, deze "Erlebnis" onmiddellijk, absoluut in zijn eigen zijn gevat wordt. Wat er ook van de wereld zij, of er nu dingen en mensen bestaan of niet, mijn bewustzijn überhaupt is voor mijzelf "als

strömende Gegenwart originär und absolut gegeben, nicht nur nach Essenz, sondern nach Existenz." (Hu III, I07)

Vanuit het standpunt van (de waarneming van) het bewustzijn en de singuliere "Erlebnis" - wat voor dit laatste geldt, geldt voor het bewustzijn überhaupt - is de idee van het niet bestaan van de wereld minder absurd dan op het eerste gezicht zou lijken, want ook al bestaat de wereld niet, het bewustzijn blijft in elk geval bestaan; dat dit een opvatting is die de gewone mens (inklus vele filosofen!) zonder meer afwijst, hoeft geen betoog. Maar is die idee van het niet bestaan van de wereld ook 'minder absurd' vanuit het standpunt van de (waarneming van de) wereld zelf? Ja! We weten dat geen enkele waarneming van het ding, dus zeker niet van de hele wereld, hoe 'volkomen' die ook is, iets absoluuts vermag te geven, en daarmee hangt wezenlijk samen, zo meent Husserl, "dass jede noch so weitreichende Erfahrung die Möglichkeit offen lässt, dass das Gegebene, trotz des beständigen Bewusstseins von seiner leibhaftigen Selbstgegenwart, n i c h t existiert." (Hu III, I08) Het behoort tot het wezen van het ding dat het nooit noodzakelijk is; het is integendeel steeds 'toevallig'; het ding en de wereld blijven in infinitum steeds 'faktisch'. Hiermee wordt bedoeld dat datgene, wat we op grond van onze zintuiglijke ervaring 'gezet' hebben, in principe steeds kan moeten worden prijsgegeven! In dat geval zeggen we dan nadien dat iets een illusie, een hallucinatie of droom enz. was. In de sfeer van deze gegevenheden kan en zal er voortdurend tegenstrijdigheid, schijn, anderszijn optreden. Husserl ziet geen enkel bezwaar om deze ideeën ook toe te passen op de wereld zelf! Daarentegen, in de sfeer van de "Erlebnisse", een sfeer

die hij "eine Sphäre absoluter Position" noemt, zijn ze - deze ideeën - volstrekt verkeerd. (cfr. Hu III, I08)

Deze, op het eerste gezicht bizarre ontdekkingen, brengen Husserl ertoe de volgende belangwekkende konklusies te trekken: alles wat voor mij in de "Dingwelt", in de "Realitätenwelt" bestaat, is principiëel slechts presumptieve werkelijkheid. (Hu III, I08) Al het 'wereldse' bezit dan ook niets anders dan "b l o s s e D a s e i n s p r ä t e n t i o n". (Hu XIII, I45) Maar het ik zelf waarvoor de werkelijkheid er is, en mijn "Erlebnisaktualität" is absolute werkelijkheid, welke door een "unbedingte, schlechthin un-aufhebliche Setzung" gegeven is. (Hu III, I08)

Men vergisse zich niet in de radikaliteit van deze konklusies. De presumptiviteit (onophefbare fakticiteit), de 'toevalligheid' betreffen niet alleen de dingen in de wereld, maar tevens de wereld zelf! En omgekeerd, de zijnsabsoluutheid en -noodzakelijkheid gelden niet slechts voor de "Erlebnis" maar voor de hele "Erlebnisstrom", het bewustzijn. Vandaar dat Husserl konkludeert: "D e r T h e s i s d e r W e l t, d i e e i n e 'z u f ä l l i g e i s t, s t e h t a l s o g e g e n ü b e r d i e T h e s i s m e i n e s r e i n e n I c h u n d I c h l e b e n s, d i e e i n e 'n o t w e n d i g e', s c h l e c h t h i n z w e i f e l l o s e i s t." (Hu III, I08-I09) Hoezeer het ding en de wereld lichamelijk gegeven zijn, het niet-zijn ervan is nooit uitgesloten, omdat toekomstige "Erscheinungen" de oorspronkelijke kunnen teniet doen. Dit geldt niet voor de "Erlebnis"(-stroom): i.m.d. die "leibhaft" gegeven wordt, is hij absoluut en noodzakelijk. Er zij hier op gewezen dat de noodzakelijkheid van de "Erlebnis" eigenlijk van twee factoren afhangt: ten eerste, van

het feit dat hij absoluut gegeven wordt, en ten tweede, van het feit dat hij absoluut gegeven wordt; het behoort namelijk tot het wezen van het ik überhaupt en van een "Erlebnis" überhaupt, dat reflexie erop mogelijk is. Zonder deze (onmiddellijk) vattende) reflexie zou er van "Erlebnis" en bewustzijn geen sprake zijn, wat niet betekent dat die er niet zouden zijn, alleen zonder dat wij er kennis van hebben.

We kunnen nu konkluderen dat daar waar de wereld en het ding slechts fenomenaal, presumpatief, toevallig en betwifelbaar zijn, de "Erlebnis" en het bewustzijn absoluut, noodzakelijk en onbetwifelbaar zijn.

Tot slot nog iets over die betwifelbaarheid van de wereld. Het is zeker niet en nooit de bedoeling van Husserl geweest, om ons te doen geloven dat het zeer wel mogelijk is, dat er helemaal geen wereld bestaat. Neen, de wereld heeft een empirische onbetwifelbaarheid, een empirische apodikticiteit, voorzover het namelijk onmogelijk is om, gedurende de ons evident gegeven eenstemmigheid van de zintuiglijke ervaring, te geloven in het niet-zijn van datgene wat we ervaren. Het is veeleer de bedoeling van Husserl (afgezien van de context waarin deze analyses zich voltrekken) te wijzen op de betwifelbaarheid van de wereld, in die zin dat het "Zweifelhaft-werden" en "Nichtig-werden" (de "Explosion", zoals hij ook wel zegt) denkbaar is, dat de mogelijkheid dat de wereld niet is, vanuit het wezen van de ding- en wereldwaarneming, er één van principiële aard is, m.a.w. hoe onwaarschijnlijk ook, nooit is uitgesloten. En moest die wereld-explosie ooit plaatsvinden, "am absoluten Sein der Erlebnisse ist dadurch nichts geändert,

ja sie bleiben immer zu all dem vorausgesetzt." (Hu III, IO9)

c) de voltrekking en het resultaat van de epoché
.....

We hebben de "Sinn" en de "mögliche Leistung" van de (fenomenologische) epoché leren kennen. We hebben leren inzien wat 'epoché oefenen' betekent, maar ook dat ze mogelijk is op grond van "die prinzipielle Ablösbarkeit der gesamten natürlichen Welt von der Domäne des Bewusstseins, der Seinssphäre der Erlebnisse." (Hu III, IIO) Nu gaan we de epoché zelf voltrekken. Hiervoor doen we beroep op de vijf voorlezingen uit I907 en in mindere mate op het tweede hoofdstuk ("Abschnitt") van de Ideen I, de fameuze "phänomenologische Fundamentalbetrachtung". Beide teksten hebben dezelfde meningen omtrent de epoché en haar resultaat, maar alleen de vijf revolutionaire voorlezingen voltrekken de epoché op oorspronkelijke wijze. Daarom vinden wij deze voorlezingen interessanter dan de "Fundamentalbetrachtung"; doordat zij de epoché voor onze ogen voltrekken, worden de zin en de mogelijkheid van de epoché pregnanter voorgesteld. Trouwens, de "Fundamentalbetrachtung", juist doordat ze een "Fundamentalbetrachtung" is, speelt zich af, in tegenstelling tot de 'echte' fenomenologische analyses van de vijf voorlezingen, op het voorfenomenologisch, ja, op het natuurlijke niveau! M.a.w. eerst (I907) voltrekt Husserl de fenomenologische omwenteling (de "Kopernikanische Drehung"), om nadien (I9I3) haar mogelijkheid in de te omwentelen natuurlijke instelling aan te tonen. Aan het feit dat de "Fundamentalbetrachtung" zich afspeelt in de voorfenomenologische instelling, vindt Boehm niets verbazends. Deze stand van zaken vindt hij zelfs noodzakelijk: "Eine Phänomenologie kann sich begründen nur im Ausgang von einer vorphänomeno-

logischen Ebene: d.h. sie muss sich begründen auf dem Boden der 'natürlichen Einstellung' selbst." (3)

Maar laten we dan nu de epoché zelf voltrekken. De voltrekking verloopt in twee fasen: (A) de fase waarin een (te) radikale epoché onder de vorm van een universele twijfel, wordt geoefend; het is een epoché die slechts dat overlaat wat "reell immanent" is; (B) de fase waarin de epoché begrensd wordt op grond van haar eigen intentie, nl. strenge wetenschap mogelijk te maken; het is een epoché die al dat niet uitschakelt, wat "rein immanent" is; het betreft hier de eigenlijke epoché, nl. die van de "Generalthesis".

We gaan over tot de uitleg van deze schets: (A) we knopen aan bij het reeds gekende: we willen strenge wetenschap, wat betekent dat we een niet-psychologistische kennistheorie nastreven. Aangezien we enerzijds ontdekt hebben dat de impliciete of expliciete aanvaarding van de wereld tot een psychologistische kennistheorie leidt en anderzijds, dat een radikale kennisleer (kenniskritiek) zich de vraag naar het hoe van het bewustzijn van alle bewustzijns-transcendente 'dingen' dient te stellen, is elke echte kennistheorie verplicht epoché te oefenen aan alle transcendenties, vandaar dat Husserl o.a. spreekt van een "erkenntnistheoretische ἐποχή". (Hu II, 48) Dit betekent dat alle transcendenties en alle wetenschappelijke, filosofische (cfr. filosofische epoché, Hu III, 40-41) en andere oordelen worden uitgeschakeld. (cfr. Hu II, 30, 44; Hu III, §§ 31-32) Dit leidt tot de paradoxale situatie waarin enerzijds de 'echte' kenniskritiek moet beginnen met alle kennis in vraag te stellen (letterlijk en figuurlijk), maar anderzijds is ze zelf kennis!

(Hu II, 4) Hier stelt zich de vraag van het uitgangspunt, de basis van deze kenniskritiek. Het is duidelijk dat, indien we kenniskritiek willen realiseren, de epoché (uiteindelijk) geen pure negatie van alle kennis mag zijn; dat zou tot een volslagen kontradiktorische en onoplosbare situatie van voortdurende zelfnegatie leiden. Uit deze eenvoudige overwegingen blijkt onmiddellijk wat de eerste bedoeling moet zijn van de opschorting of "Einklammerung" van alle kennis van transcendentie - hét probleem van alle radikale kenniskritiek - nl. de ontdekking van kennis die zo onbetwifelbaar want absoluut gegeven is, dat daaromtrent gewoon geen probleem kan rijzen. Deze kennis zal uiteraard kennis van iets 'immanents' moeten zijn. Wat deze kennis is, kunnen we alleen maar begrijpen door haar samen met Husserl te ontdekken.

Om de gewenste, probleemloze en onbetwifelbare kennis, als vertrekpunt voor een kenniskritiek, te ontdekken, knoopt Husserl bij Descartes aan. Hoe absurd en zelfs onmogelijk een universele twijfel ook is, we gaan deze toch eens voltrekken. We overtuigen onszelf ervan dat alles wat we zien, horen, zeggen enz. eventueel verkeerd is, dus onbetrouwbaar. Het enige wat men in een dergelijk geval kan doen, is aan dit alles te twijfelen. Dit is een eerste en meest radikale vorm van epoché: "nichts steht mir sicher, alles ist mir zweifelhaft." (Hu II, 30) Alles?! Kunnen we werkelijk aan alles twijfelen? Neen, want op het ogenblik dat alles "zweifelhaft" is, is het onbetwifelbaar dat ik zo oordeel, en zo zou het "widersinnig" zijn aan alles, dus ook aan de twijfel zelf, te willen twijfelen. "Und in jedem Falle eines bestimmten Zweifels ist es zweifellos gewiss, dass ich so zweifle." (Hu II, 30) Als ik twij-

fel, dan heb ik een absolute zekerheid omtrent het feit dat ik twijfel. De twijfel(sakt) is een "Erlebnis", een cogitatio, zoals Husserl dat, Descartes indachtig zijnde, ook noemt. Er is dus minstens één iets, een aktuele "Erlebnis", dat niet door deze radikale epoché wordt getroffen. Met één "Erlebnis" kunnen we echter niet veel aanvangen. Van daar de vraag: is de redenering op grond waarvan we de twijfels-"Erlebnis" als absolute zekerheid ontdekt hebben, niet van toepassing op meerdere "Erlebnisse"? Zeer zeker, want wat we ook waarnemen, denken, waarover we ook oordelen, hoe onzeker en betwifelbaar de objecten van deze akten zijn, betwijfelen dat we deze akten stellen is volstrekt onmogelijk! Als we bij voorbeeld een object waarnemen, dan mag onze interpretatie van dat object nog zo verkeerd zijn als maar mogelijk is, dat we waarnemen is onmiddellijk evident. Dit geldt voor alle akten.

We hebben door de epoché blijkbaar reeds ontdekt wat we moesten ontdekken, nl. de sfeer van de "Erlebnisse" (cogitationes) (cfr. Hu II, 30, 33, 50, 56, 60), m.a.w. "die reine Bewusstseinsphäre"! (Hu III, 72) Waarom Husserl van een "reine" bewustzijnssfeer, resp. van "'reine Erlebnisse'" (Hu III, 70) spreekt, is gemakkelijk in te zien: immers, de wereld is uitgeschakeld door de epoché, dus kunnen we het bewustzijn en de "Erlebnisse" niet meer psychologisch opvatten; ze zijn 'gezuiverd' van alle wereldverbondenheid.

We vragen nu tweemaal waarom deze "Erlebnisse" (en hun stroom) ons voorzien van een absoluut betrouwbare en probleemloze bodem voor nieuwe wetenschap. Een eerste en algemeen antwoord is, omdat ze - en slechts in zoverre zij! - "reel immanent" zijn.

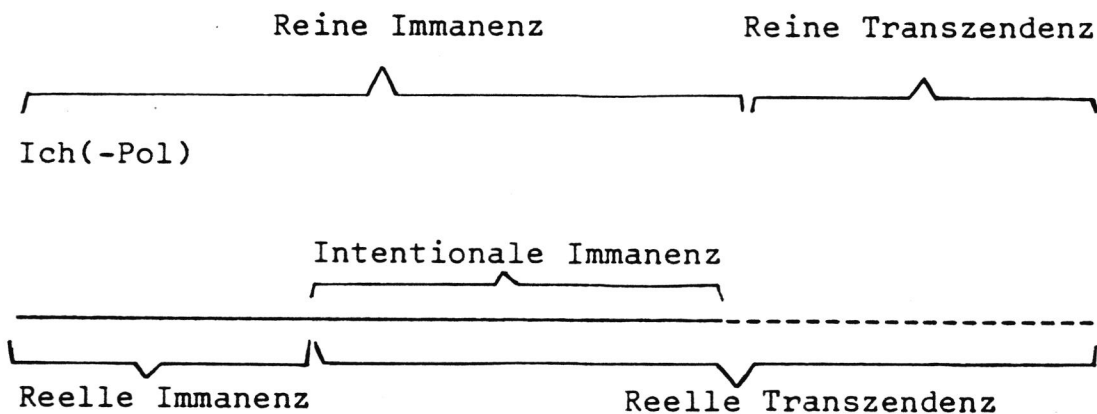
"Reel immanent" zijn betekent het reëel, als konstituerend moment behoren ("enthaltensein") tot een (aktueel) bewustzijn ("Erlebnis"). (vgl. Hu II, 35) Husserl onderscheidt twee dergelijke momenten: het 'noëtische' moment, waarmee de eigenlijke bewustzijnsaktiviteiten worden bedoeld en het 'hyletische', stoffelijke moment, waarmee de stof (b.v. zintuiglijke prikkels) waarop het bewustzijn zijn aktiviteiten uitoefent, wordt bedoeld. (vgl. Hu III, § 97) Deze momenten samen konstitueren een "reelle Immanenz". We geven een voorbeeld: wanneer ik X zie, dan zijn de aktiviteiten van het zien voorzover deze het bewustzijn zelf betreffen (b.v. het besluit mijn hoofd te draaien) en de 'stof', de zintuiglijke prikkels, dus de totale akt zelf, onmiddellijk gegeven in het bewustzijn en daarom onbetwifelbaar, terwijl, zoals we weten, dat niet het geval is voor het ding dat we zien. Het ding dat gepercipiëerd wordt "ist in der cogitatio selbst als Erlebnis, nicht reell als Stück, als wirklich darin Seiendes zu finden" (Hu II, 35), het is 'reëel transcendent'.(4)

Waarom is een 'reële immanentie', m.a.w. een aktuele "Erlebnis" beschouwd vanuit datgene wat het reëel als akt vormt, absoluut betrouwbaar en probleemloos? Omdat zij in een clara et distincta perceptio gegeven wordt (Hu II, 49), een 'reële immanentie' is steeds absoluut evident te geven, ze kan steeds tot een "a b - s o l u t e u n d k l a r e G e g e b e n h e i t, S e l b s t - g e g e b e n h e i t i m a b s o l u t e n S i n n" komen. (Hu II, 35) Dit inzicht zal zeer belangrijk blijken te zijn.

(B) Totnutoe heeft de epoché ons de konkrete "Erlebnisstrom" opgeleverd (tenminste voorzover het zijn akt-zijde betreft). We kunnen hiermee echter teleurstellend weinig aanvangen,

want wat willen we? We willen echt wetenschappelijke, dit zijn objektieve, universele oordelen, maar de door de epoché gevonden 'reële immanenties' (aktuele "Erlebnisse") laten dergelijke oordelen niet toe! Het enige wat men m.b.t. die "Erlebnisse" kan doen is puur beschrijven in de zin van "dies da! Es ist, zweifellos". (Hu II, 47) Dergelijke beschrijvingen laten geen objektieve wetenschappelijke oordelen toe. Wat nu? Om uit deze vervelende situatie te geraken doet Husserl wederom beroep op Descartes' redenering en vraagt, verwijzend naar de cogitationes: "was ist es, was mich dieser Grundgegebenheiten versichert?" en antwoordt: "Nun, die clara et distincta perceptio" (Hu II, 49), m.a.w. zoals we al weten, hun evidentie, hun absolute zelfgegevenheid. Welnu, hieruit leidt Husserl een nieuw en minder radikaal epoché-beginsel af, een epoché-beginsel dat "mit gutem Grunde" begrensd wordt. (Hu III, 67) Dit nieuw beginsel is volstrekt 'komplementair' aan het evidentie-beginsel; hier blijkt pas optimaal dat het epoché-beginsel niets anders is dan de konsekwente voltrekking van dit evidentie-beginsel: wat niet, zoals de singuliere cogitatio, door een clara et distincta perceptio gegeven wordt, schakelen we uit. Uiteindelijk zal dit, zoals we nog zullen begrijpen, erop neerkomen dat de "Generalthesis" en de naief voorhanden zijnde wereld met alles wat dit ontisch omvat, "eingeclammert" wordt. Dat dit alles moet en kan uitgeschakeld worden, weten we al lang. Al de rest, al het ontisch niet tot de 'natuurlijke' wereld behorende, ontsnapt aan de epoché, want is absoluut evident gegeven en kan dus gebruikt worden. Maar wat is die rest? Daar komt het op aan! We geven eerst een algemeen antwoord: wat niet door de tweede en eigenlijke epoché wordt getroffen, kan in één uitdrukking

uitgesproken worden: de "reine Immanenz", d.i. dus al datgene wat tot "originäre" zelfgegevenheid kan komen, m.a.w. al het absoluut evidente. Een deel daarvan bestaat uiteraard uit de "reelle Immanenz", de rest is "reelle Transzendenz", maar niet alle "reelle Transzendenz" behoort tot de "reine Immanenz"; er is er namelijk die "rein" is, dat is diegene die op geen enkele wijze met het bewustzijn 'in kontakt' komt. De "reine Transzendenz" is dus het deel van de transcendentie dat niet (intentioneel) gevat ligt in het bewustzijn en dat dus geen "intentionale Immanenz" wordt. Het volgende schema van Boehm verduidelijkt de verhouding tussen "reine Immanenz", "reine Transzendenz", "intentionale Immanenz", "reelle Immanenz" en "reelle Transzendenz" (5):



De vraag die we nu moeten beantwoorden is: wat behoort er tot de "intentionale Immanenz", eventueel, wat behoort er naast de "reelle Immanenz" nog tot de "reine Immanenz"? Het eerste en vanuit ons zopas gestelde probleem van algemene, objektieve oordelen, zeker niet minst belangrijke van de intentionele immanenties

(die tegelijk reële bewustzijnstranscendenties zijn) zijn de "A l l g e m e i n h e i t e n , a l l g e m e i n e G e g e n - s t ä n d e u n d a l l g e m e i n e S a c h v e r h a l t e" (Hu II, 5I; Hu III, 70), waarmee Husserl de algemene wezens en de wezenswetmatigheden bedoelt. We begrijpen dat, indien wezens bestaan, we algemene, objektieve oordelen kunnen vormen vermits deze oordelen het algemene zelf als objekt hebben. Gezien het belang van het wezen, moeten we op dit concept dieper ingaan.

We beperken onze uiteenzetting tot het strikt noodzakelijke, nl. tot datgene wat Husserl als mogelijk en noodzakelijk achtte voor de uitbouw van zijn strenge wetenschap. Deze wetenschap heeft nood aan algemene uitspraken en kan deze nood ledigen doordat er algemene, "allgemeinsame" (Hu XVII, 255) of "reine" (Hu III, I3) wezens bestaan. Het algemene of zuivere wezen (eidos) is het identische, het invariante, het typische in het konkrete; het is datgene wat X tot X maakt. Zo heeft elke X iets waarzonder het niet deze X zou zijn; X mag hier niet begrepen worden als dit konkrete objekt, maar als de klasse waartoe dit konkrete objekt behoort. Dit geldt zowel voor dingen als voor "Erlebnisse": het is niet de kleur van een tafel die de tafel tot tafel maakt, netzomin dat het feit dat ik deze tafel waarneem, maakt dat ik waarneem; neen, het is iets heel anders dat de tafel tot tafel en de waarneming tot waarneming maakt, nl. haar algemene wezen, dat het gemeen heeft met alle tafels resp. waarnemingen. En het is dit algemene wezen (van de "Erlebnisse" of van het bewustzijn tout court) dat de strenge wetenschap (de fenomenologie) wil onderzoeken. Men zou kunnen stellen dat het algemene wezen, zoals Husserl het opvat, een definitie

van een klasse (verzameling) van objekten ("Gegenstände") is.

De idee van het algemene wezen berust, zoals blijkt, op de ideeën van kontingentie (toeval) en noodzakelijkheid. Het konkrete feit in zijn totaliteit, is kontingent; het algemene wezen daarentegen is noodzakelijk (vgl. Hu III, § 2), het is "das, was in Ansehung des Andersseinskönnens nicht anders sein kann". (6) Wat kontingent is en wat noodzakelijk, is echter relatief. We be- doelen: t.o.v. de waarneming überhaupt – met het woord überhaupt duidt Husserl aan dat hij over het algemene wezen spreekt, soms zegt hij i.p.v. X überhaupt ook X in specie (cfr. Hu II, 57) – mag deze konkrete waarneming met haar konkrete bestanddelen een kontingentie zijn (een ervaring die als ervaring anders had kunnen zijn), de waarneming überhaupt is zelf een kontingentie t.o.v. het algemene wezen dat de klasse van alle "Erlebnisse" definiëert; immers, de waarneming is niet de enige "Erlebnis", maar om "Erlebnis" te kunnen zijn moet het wel iets wezenlijks gemeenschappelijks hebben met alle overige "Erlebnisse". Voor Husserl is hieruit maar één kon- klusie mogelijk: "Jedes Individuum steht ... hinsichtlich seines ganzen Wasgehaltes unter einer Hierarchie von Wesen verschiedener Allgemeinheitsstufe (verschiedener Stufe der Generalisierung)." (7) Het hoogste wezen is een analytisch-formeel begrip, dat "zu den sachhaltigen Wesen nicht im Verhältnis der Generalisierung (bzw. Spezialisierung), sondern der Formalisierung" staat. ((8); cfr. ook Hu III, § I3) Dit 'hoogste' wezen is het iets überhaupt. In verband met deze wezenshiërarchie kunnen we wijzen op de zgn. boom van Porphirius.

Deze opvattingen zijn niet zo origineel, zeker niet

voor hen die iets van de geschiedenis van de filosofie afweten. Wat wel origineel en, zoals uit vele commentaren blijkt, niet minder omstreden is, is de wijze waarop volgens Husserl zulke algemene wezens 'gevat' worden. Algemene wezens zijn "Gegenstände" die, voorzover zij betrekking hebben op 'zuivere immanenties', dus op dingen die zichzelf absoluut geven - dit zijn de enige dingen die de strenge wetenschap interesseert - adekwaat gegeven worden door een "Wesensschauung" (ook genaamd: "Wesenserschauung", "Wesensanschauung" of "Ideation"), welke, volgens zijn laatste opvattingen hieromtrent, geschiedt via een 'eidetische reductie' die een 'eidetische variatie' veronderstelt. In deze bewering treffen we twee belangrijke aspecten aan: ten eerste, algemene wezens zijn "Gegenstände" en ten tweede, deze "Gegenstände" worden middels een "Wesensschauung" ('eidetische variatie') gegeven.

De algemene wezens zijn "Gegenstände". "D a s W e - s e n (E i d o s) i s t e i n n e u a r t i g e r G e g e n - s t a n d . S o w i e d a s G e g e b e n e d e r i n d i v i - d u e l l e n o d e r e r f a h r e n d e n A n s c h a u u n g e i n i n d i v i d u e l l e r G e g e n s t a n d i s t , s o d a s G e g e b e n e d e r W e s e n s s c h a u u n g e i n r e i n e s W e s e n . " (Hu III, I4) Deze analogie is veel meer dan pure beeldspraak. Ze berust op een radikale gemeenschappelijkheid (ook wat betreft adekwate en inadekwate gegevenheid van resp. de 'gewone' "Gegenstände" en de wezens, cfr. Hu III, § 3). "A u c h W e s e n s s c h a u u n g i s t e b e n A n s c h a u u n g", net zozeer als een eidetisch 'ding' een 'ding' is (Hu III, I4), maar dan geen reëel of metafysisch maar een puur ideëel ding. Even zo-

zeer een empirische aanschouwing (ervaring, waarneming) een bewustzijn van een individuele "Gegenstand" is, en alszodanig deze "Gegenstand" tot oorspronkelijke gegevenheid brengt, zo ook is de wezensschouw bewustzijn van iets, van een "Gegenstand", van een iets, waarop zij haar blik richt en wat in haar 'zelf gegeven' is. (Hu III, 15) Hieruit begrijpen we waarom Husserl stelt dat de wezensschouw niet meer moeilijkheden en "'mystische' Geheimnisse" bevat dan de gewone waarneming. (Logos, 39; Hu III, 16)

Wat is de wezensschouw? Wanneer we de ontwikkeling van Husserls filosofie volgen, dan is op deze vraag niet eenvoudig te antwoorden. Soms wordt gezegd dat één concreet individueel gegeven al voldoende is om tot een wezensschouw te komen: zo bij voorbeeld in de vijf voorlezingen uit 1907. Daar heet het: "Nun, sehen wir uns doch Fälle der Gegebenheit des Allgemeinen an, d.i. Fälle wo auf Grund erschauter Einzelheit ein rein immanentes Allgemeinheitbewusstsein sich konstituiert." (Hu II, 56 (onze onderstreping), 68; Logos, 40; Hu III, 13, 16) Op dezelfde en andere plaatsen wordt van de wezensschouw verondersteld, dat zij voltrokken wordt, niet op één maar op meerdere individuele gegevenheden. (cfr. Hu II, 56; Hu III, 13) Zo zegt hij in het Logos-artikel over het schouwen van het wezen 'waarneming': "wenn wir ... in reiner Schauung, etwa von Wahrnehmung zu Wahrnehmung blickend, zur Gegebenheit bringen, was 'Wahrnehmung', Wahrnehmung an sich selbst - dieses Identische beliebiger fliessender Wahrnehmungssingularitäten - ist, so haben wir das Wesen Wahrnehmung schauend gefasst." (Logos, 39, onze onderstreping) Het is niet duidelijk of Husserl hier reeds het proces van de 'eidetische variatie' op het oog had - vanuit histo-

risch standpunt is dat echter wel betwifelbaar -; het is alleszins niet in strijd met dit proces, want wat is 'eidetische variatie'? Zij houdt in dat we, uitgaande van een voorbeeld waarvan we het algemene wezen willen kennen, dit voorbeeld "g a n z b e l i e - b i g variieren" in de pure fantasie. Dat dit in de fantasie gebeurt heeft twee redenen: ten eerste, omdat de variatie zich dan "im reinen Bewusstsein" (onze onderstreping) kan afspelen - we willen 'zuivere' wezens! - en ten tweede, omdat er in de fantasie meer variatiemogelijkheden zijn. Uit deze vrije variatie ontstaat dan een menigvuldigheid aan variaties, waaruit op haar beurt dan "das in dieser und immer wieder neu zu gestaltenden Variationen notwendig Verharrende, das I n v a r i a n t e ..., das unzerbrechlich Selbige im Anders und Immer-wieder-anders, das allgemeine W e - s e n - an das alle 'erdenklichen' Abwandlungen des Exempels und alle Abwandlungen jeder solchen Abwandlung selbst gebunden bleiben" ontstaat en gehaald wordt. (cfr. voor deze uitleg over de 'eidetische variatie', Hu XVII, 254-255) Dat niet alle variaties nagegaan kunnen worden is voor Husserl geen probleem, omdat hij iedere "Variationsmannigfaltigkeit ... wesentlich das merkwürdige und so überaus wichtige Bewusstsein des 'und so weiter nach Belieben'" behoort. (9)

Zoals opgemerkt wordt door F. Schipper, wordt "op een gegeven moment ... de wezensschouw uitsluitend gezien als een eidetische variatie". (10) Dat deze 'eidetische variatie', hoewel niet absoluut noodzakelijk, zich afspeelt (kan afspelen) in de fantasie is belangrijk, omdat het ons twee samenhangende dingen leert: ten eerste, de 'dualiteit tussen existentie en essentie (wezen, ei-

dos) en ten tweede, het wezen als het echte a priori. Wat het eerste betreft: elk 'ding', elke X heeft een wezen (Logos, 43; Hu IV, 298; Hu III, § 2), maar elk wezen beantwoordt niet aan een 'ding', een X, omdat wezens ook uit "b l o s s e P h a n t a s i e g e - g e b e n h e i t e n" kunnen worden gehaald (Hu III, I6, § 70; Hu II, 68-69; Hu XVII, 255; Logos, 40) - iets wat Husserl m.b.t. de waarnemingsanalyse uitdrukkelijk prefereert, hoewel hij de nadelen van de fantasie wel inziet (vgl. Hu III, I62; Hu V, 52) - zodanig dat het denkbaar is dat er wezens bestaan waaraan 'in werkelijkheid' niets beantwoordt. Herinneren we ons hierbij nog dat de gegevenheidswijze van de wereld der dingen, ons geleerd heeft dat deze wereld eventueel niet bestaat, dan begrijpen we volledig dat Husserl zegt dat een wezen nooit een existentie impliceert; essentie zegt niets over de existentie. (cfr. Hu III, I7; Logos, 40) Deze 'dualiteit', die zich toont in de mogelijkheid om wezens in de fantasie, in een 'fiktie' te ontdekken, openbaart ons op haar beurt het echte a priori: het wezen zelf. Het begrip wezen "definiert den einzigen der Begriffe des vieldeutigen Ausdrucks 'a priori', den wir philosophisch anerkennen. Er ausschliesslich ist es also gemeint, wo je in meinen Schriften von 'a priori' die Rede ist." (Hu XVII, 255, voetnoot) A priori kennis is kennis van de algemene wezens met hun onderlinge, wetmatige verbindingen. Zoals uit de voorgaande beschrijvingen van het wezen blijkt, is voor Husserl het wezen, dus het a priori niets anders "als gegenüber der Erfahrung 'Früheres'". (II) Het is datgene wat er logisch aan voorafgaat.

Totdaar een vogelvlucht over het algemene wezen.

We komen nu terug op de vraag waarop het 'algemene wezen' een ant-

woord was. De vraag luidde: wat behoort er tot de 'intentionele immanentie' of algemener, tot de 'zuiver immanentie'? En daarop hebben we geantwoord: ten eerste, de 'reële immanentie' en ten tweede, de algemene wezens van alle 'zuivere immanenties' (van alle absolute zelfgegevenheden). Hiermee kan de vraag uiteraard niet opgelost zijn. We vragen opnieuw naar de 'intentionele immanenties'. Kunnen we niet een algemene definitie geven van wat intentioneel (algemener: zuiver) immanent is? Ja, al datgene wat door het bewustzijn wordt opgeroepen en slechts voorzover het concreet 'in' het bewustzijn aanwezig is, m.a.w. alle intentionele korrelaten van het bewustzijn. Deze intentionele korrelaten zijn immers dingen die niets van bewustzijnstrascenderende verwijzingen inhouden en daarom zijn ze absoluut gegeven. In die zin zijn de 'natuurlijke' dingen niet intentioneel immanent, omdat ze steeds als ding een oneindigheid aan gegevens voor het bewustzijn verborgen houden: elke geperspectiverde waarneming (mutatis mutandis een noëma te noemen, cfr. infra) verwijst naar andere noëmata waarop het bewustzijn niet aktueel betrokken is; het 'natuurlijke' ding is een eeuwige suggestie. Het noëma zelf is echter, zoals we gemakkelijk kunnen inzien, wel absoluut te geven; immers, niet alleen het 'dat' van bij voorbeeld de waarneming is adekwaat gegeven, ook het 'wat' als de totaliteit van de op een gegeven moment gegeven zintuiglijke 'prikkel' (dit is een betere definitie van het waarnemingsnoëma). Dus: datgene wat strikt bewustzijnskorrelatief is (de noëmata, die geen reël deel van het bewustzijn zijn in de zin waarin de oorspronkelijke zintuiglijke prikkels (als basismateriaal, dus nog niet noëmatisch geïnterpreteerd) en de bewustzijsakten dat zijn) is 'intentioneel

immanent'. Wat is dus het globale resultaat van de epoché? De ontdekking van het bewustzijn (het 'reëel immanente') met zijn intentionele korrelaten als absoluut (gegeven en eidetisch bestudeerbaar) veld, deze korrelaten genomen voorzover ze adequaat bestudeerbaar zijn, wel te verstaan (want de wereld zonder meer is ook een intentioneel korrelaat, zoals nog zal blijken!). Dit is o.a. de ontdekking van haar eigen mogelijkheidsvoorwaarde.

3. de transcendentiaal-fenomenologische reductie

Indien de lezer reeds oppervlakkig vertrouwd is met Husserls filosofie, dan vraagt hij zich ongetwijfeld af waarom we nog niets over de (transcendentiaal-)fenomenologische reductie gezegd hebben. Dat we over deze reductie nog niets gezegd hebben mag des te vreemder zijn, naarmate men beseft dat reductie en epoché onlosmakelijk verbonden zijn met elkaar. Of toch niet? Dit willen we hier onderzoeken. We laten ons leiden door een artikel dat Boehm aan de fenomenologische reductie gewijd heeft. (12) We merken echter op dat, hoezeer we het ook eens zijn met de grondgedachte, die we dan ook overnemen, we anderzijds een iets gewijzigd standpunt innemen betreffende het verschil in betekenis van de epoché en de reductie. Deze wijziging lijkt ons echter niet de kern van de zaak te zijn.

We vertrekken voor onze uiteenzetting bij de vijf voorlezingen uit 1907. Hier vinden we een duidelijke identificatie van epoché en reductie: zo spreekt Husserl van een "erkenntnistheoretische R e d u k t i o n" die (oorspronkelijk) alle transcendenties "mit dem Index der Ausschaltung" moet "behaften". (Hu II, 39, 6, 44, 48) Ook alle wetenschappen moeten eraan geloven. Alles

wat voor de epoché geldt, geldt dus ook voor de reductie, en dit omdat het de reductie is die de epoché moet oefenen. De resultaten van de fenomenologische epoché zijn de resultaten van de fenomenologische reductie. Belangrijk is het in te zien dat, in eerste instantie, de epoché resp. de reductie puur restriktief, puur negatief zijn: daar waar de reductie in de Logische Untersuchungen een restriktie, begrenzing van het onderzoeksdomein van de strenge wetenschap was tot het 'reëel immanente' (I3), is de restriktie in de vijf voorlezingen, zoals we weten, er één op de 'zuivere immanentie'. Deze pure negativiteit, 'restriktiviteit' is kenmerkend voor de vijf voorlezingen (en daarvoor). Nu is het Boehm's opvatting dat in de Ideeën I, de reductie in deze betekenis van restriktie, bij voorkeur onder de naam van fenomenologische epoché genoemd en ^{wordt} voorgesteld terwijl het begrip van de fenomenologische reductie zelf voorbehouden blijft voor een gedachte die "darüber hinaus" voert. (I4) Deze gedachte is de 'produktiviteit' van de fenomenologische reductie. De reductie, doordat zij alles reduceert tot puur fenomeen, tot een reële en/of intentionele bewustzijnsentiteit (restriktie), openbaart in de echte zin van het woord, het absolute bewustzijn als oorsprongsveld van alle zijn; het openbaart de zuivere, transcendentale subjektiviteit. (Hu III, I36; Hu VIII, 432) De negatieve beweging van de fenomenologische epoché (en de reductie, als we ons tot de vijf voorlezingen beperken) resulteert noodzakelijk in de ont-dekking van het bewustzijn als drager van de wereld; ze ont-dekt dat de wereld een puur intentioneel korrelaat is van het bewustzijn en daarbuiten niets, dat het m.a.w. het transcendentaal (allesoverkoepelend, universeel, alomtegenwoordig) bewustzijn is,

dat over het zijn en niet-zijn van de wereld, van alles beslist. "Die Reduktion ist nicht mehr in erster Linie Restriktion. Ihr Sinn bestimmt sich nunmehr im Gegenteil durch eine grundstürzende These, die sich selbst - so können wir uns allerdings ausdrücken - im Vollzuge der Reduktion behauptet (sie lautet: Transzendenz konstituiert sich in der Immanenz der Subjektivität)." (I5) De reductie als restriktie (de epoché in de Ideën I) is tot een produktieve stap geworden. (I6)

Nochthans, de verhouding tussen epoché en reductie is in de Ideën I niet zo eenvoudig, als zou epoché daar slechts een restriktieve en de reductie een positieve, produktieve betekenis hebben. De Ideën I is niet zo ondubbelzinnig. We vinden er namelijk evengoed de omgekeerde situatie: zo zegt Husserl daar niet alleen dat de fenomenologische reductie de transcendentale subjektiviteit openbaart, maar ook dat de fenomenologische epoché dat doet: "Es verbleibt, oder vielmehr es wird durch die allererst eröffnet, die absolute Seinsregion, die der absoluten 'transzendentalen' Subjektivität ..." (Hu III, 72) Vandaar dat hij ook van de transcendentale epoché spreekt; deze transcendentale epoché, zo zegt hij verder, bestaat in het trapsgewijs voltrekken van transcendentale of fenomenologische reducties (Hu III, 73), nl. die van God (cfr. Hu III, § 58), die van de zuivere logika (cfr. Hu III, § 59) en die van alle eidetisch-materiële disciplinen, of gewoon de positieve wetenschappen en de geesteswetenschappen (cfr. Hu III, § 60). Dus: de transcendentaal-fenomenologische reductie oefent transcendentaal-fenomenologische epoché, welke op haar beurt transcendentale of fenomenologische reducties oefent. Hieruit blijkt o.i. dat elke schei-

ding tussen epoché en reductie tegen Husserls bedoelingen indruist. (cfr. o.a. Hu I, 6I) Th. de Boer heeft dan ook zeker geen gelijk, wanneer hij aan de reductie een negatief aspect (de epoché) en een positief aspect (het residu) toeschrijft. (I7), niet alleen omdat het 'residu', zoals we reeds weten, even goed behoort tot de epoché, maar ook omdat hij voorbij gaat aan het feit dat de term 'residu' die in de Ideeën I nog wel gebruikt wordt, een restant is van de epoché (reductie) in haar puur restrictieve betekenis. Later, wanneer Husserl tenvolle het produktieve karakter van de epoché en de reductie onderkent (wat slechts gedeeltelijk gebeurt in de Ideeën I) zal hij de uitdrukking 'fenomenologisch residuum' en 'uitschakeling van de wereld' vermijden. (I8) Wat dit laatste betreft: de reductie schakelt de wereld helemaal niet uit, tenzij de 'natuurlijke' wereld die, door het resultaat van de reductie, blijkt helemaal niet te bestaan! Wat de reductie echt doet is de 'natuurlijke' wereld als een schijn-wereld te onthullen, om de ware wereld, die een puur intentioneel-korrelatieve t.o.v. het bewustzijn is en alszodanig 'in' het absolute, zuivere bewustzijn bestaat, te ont-dekken. (vgl. o.a. Hu III, 94)

Zo besluiten we dat de transcendentiaal-fenomenologische epoché en reductie uiteindelijk op hetzelfde neerkomen, maar dat zij ^{de} wezenlijke en zeer evidente en logische verschuiving van de restrictie-betekenis naar de produktie-betekenis ondergaan, waarbij de verhouding tussen restrictie en produktie zo kan geformuleerd worden: "Das wahrhaft Produktive ist die Enthaltung selbst." (I9)

§ 2. de fenomenologische instelling

I. inleiding

Wanneer we zeggen dat we een grote en beslissende stap in de richting van een strenge wetenschap gezet hebben, dan overdrijven we zeer zeker niet. De ultieme oorsprong van alle onwetenschappelijkheid, de natuurlijke instelling, is ontmanteld! We hebben deze instelling verlaten om onze aandacht te kunnen concentreren op de uit pure fenomenen opgebouwde transcendentale subjectiviteit, op de "reine Immanenz", de ultieme oorsprong van alle wetenschappelijkheid! Deze revolutie, veroorzaakt door de fenomenologische reductie, is een "transzendente Wendung" en resulteert in de fenomenologische instelling. (Deze "transzendente Wendung" is een "Kopernikanische Drehung", een nieuwe revolutie in de filosofische evolutie, een revolutie, te vergelijken met die van Kant. Dit is tenminste de opvatting van Husserl zelf.) Nu vatten we ook wat precies de strenge wetenschap inhoudt: een zuivere en eidetische bewustzijnsanalyse, bewustzijn begrepen als datgene wat reëel en intentioneel tot het bewustzijn behoort.

2. omschrijving van de fenomenologische instelling

Het ligt eigenlijk voor de hand wat we als uitgangspunt voor de omschrijving van de fenomenologische instelling kunnen zeggen: het is de instelling waarin we de fenomenologische reductie - in het vervolg gaan we achter het woord reductie niet meer telkens 'of epoché' aan toevoegen - blijvend voltrekken: de fenomenologische instelling is een instelling die de fenomenologische reductie tot een "H a b i t u a l i t ä t" maakt. (Hu VIII, I72) Vandaar dat alles

wat voor fenomenologische reductie geldt, ook geldt voor de fenomenologische instelling. Het is de instelling waarin we geen enkel "in empirischer Einstellung gesetztes Objekt" als werkelijkheid "hinnehmen"; de objecten verliezen hun empirisch 'object'-karakter. Elke gewone, natuurlijke akt zetten we tussen haakjes, niets van wat hij ons als zijn, als bestaande biedt nemen we aan. "Statt in seinem Vollzug zu leben und statt nach seinem Vollzug seine Setzung mit ihrem Sinn naiv festzuhalten, blicken wir auf ihn selbst hin, machen ihn selbst und was er uns in sich bieten mag zum Objekt, zu einem Objekt, das keine Natur ist und nichts von Natursetzung mehr enthält." (Hu XIII, I48) Elke ervaringsakt, elk ervaringsoordeel, elke volkomen of onvolkomen ervaringskennis nemen we als "r e i n e s Dasein, das es selbst ist. Völlig unterbleibt dagegen alle Mitsetzung desjenigen Daseins, das es als Erfahrung von sich aus zu setzen prä-tendiert." (Hu XIII, I48; vgl. Hu III, II9) De fenomenologische instelling is de instelling van de reflexie, maar dan wel van een bijzonder soort reflexie, nl. van een reflexie die zich radikaal beperkt tot het absoluut, adequaat gegevene, dus een reflexie die het vaag, " etwa 'in leerer Weise'" transcendent verwijzende (cfr. Hu III, I57) uitschakelt. Het betreft hier dus een reflexie die zich beperkt tot de "originäre Gegebenheit". De fenomenologische instelling, de instelling van een bijzondere, nl. zeer radikale, reflexie (cfr. infra) mag, zoals uit het voorgaande reeds gedeeltelijk blijkt, niet eenvoudig geïdentificeerd worden met de psychologische instelling, want deze laatste is een instelling waarin de natuurlijk ingestelde blik op de "Erlebnisse", b.v. op een "Erlebnis" van vreugde, als "Erlebnis z u s t ä n d l i c h k e i t des Menschen bzw.

Tieres" gericht is. (Hu III, I32, onze onderstreping) In de psychologische instelling "geht der erfassende Blick auf den apperzipierten Gegenstand gleichsam durch die transzendierende Auffassung hindurch ..." (Hu III, I32) Dat niets van dit alles geldt voor de fenomenologische instelling, hoeft geen betoog meer.

Men ziet nu wel in waarin precies het 'wezen' van de fenomenologische instelling bestaat: het is de instelling die de onderzoeker, de strenge wetenschapper moet verhinderen dat hij in een *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* vervalt. De reden is duidelijk: "Mit der genannten *μετάβασις* hängen alle Grundirrtümer der Erkenntnistheorie zusammen, auf der einen Seite der Grundirrtum des Psychologismus, auf der anderen der des Anthropologismus und Biologismus. Sie wirkt so überaus gefährlich, weil der eigentliche Sinn des Problems niemals zur Klarheit gebracht worden ist und in der *μετάβασις* völlig verloren geht, teils auch darum, weil selbst derjenige, der es sich zur Klarheit gebracht hat, diese Klarheit nur schwer immerfort wirksam erhalten kann und gar leicht im schweifenden Nachdenken wieder in die Versuchungen der natürlichen Denk- und Urteilsweise verfällt, sowie in alle die falschen und verfälschten Problemstellungen, die auf ihrem Boden erwachsen." (Hu II, 39) De fenomenologische instelling wil m.a.w. voorkomen dat de nieuwe poging om een strenge wetenschap op te bouwen, voor de zoveelste maal in de geschiedenis mislukt, doordat de beoefenaar van de strenge wetenschap al dan niet bewust, gaat beroep doen op natuurlijke vooroordelen, op datgene wat hij uiteindelijk zal moeten verklaren.

Tot slot willen we nog twee dingen doen: ten eerste, een korte en krachtige confrontatie teweegbrengen tussen beide in-

stellingen (de natuurlijke en de fenomenologische) en ten tweede, de in veel verbindingen gebruikte term "Einstellung" verduidelijken. Eerst dus de konfrontatie tussen beide instellingen: de natuurf-natuurlijke instelling is de instelling waarin het objekt absoluut primeert; het is een 'extroverte' instelling waarin zowel een "Welt-verlorenheit" (cfr. Hu I, 183; Hu VI, 121) als een noodzakelijk daarmee verbonden "Selbstverlorenheit" (cfr. Hu VIII, 88) heerst. Dit laatste omdat zelfs het subjezt wordt 'geobjektiveerd' (gemundaniseerd). Niets van dit alles in de konsekwent reflexieve, de fenomenologische (ook wel transcendentale, cfr. Hu VIII, 460) instelling; d.i. de instelling waarin het subjezt absoluut primeert; het is een radikaal 'introverte' instelling waarin beide "Verlorenheiten" worden opgelost: in de fenomenologische instelling (door de fenomenologische reduktie) wordt niets verloren, maar integendeel alles gewonnen (vgl. Hu III, 119; Hu I, 183; Hu VI, 78), de wereld doordat zij 'gesubjeztiveerd' wordt, en zo begrepen wordt in haar ware zijn als puur korrelaat van het bewustzijn, en het subjezt doordat deze gezuiverd wordt van alle 'geobjektiveerdheid', van alle 'wereldse karakteristieken'.

Wat betekent nu het woord "Einstellung"? Heel algemeen betekent instelling voor Husserl "einen habituell festen Stil des Willenslebens in damit vorgezeichneten Willensrichtungen oder Interessen, in den Endzwecken, den Kulturleistungen, deren gesamter Stil also damit bestimmt ist." (Hu VI, 326, onze onderstreping) De instelling heeft betrekking op een belangstelling, dus op een bepaald thema; zich in een instelling 'zetten' is m.a.w. thematiseren. Thematiseren betekent steeds in zekere zin 'abstraheren', wat niet

noodzakelijk "ein tätiges Von-etwas-absehen" betekent, maar, zoals gewoonlijk, "ein ausschliessliches Auf-etwas-hinsehen und infolge dessen auf nichts anderes Achten". (Hu VIII, 308-309) Dit wordt ook uitgedrukt in de zopas gegeven algemene bepaling van de term 'instelling' door het woord "Willensrichtungen"; als men zijn aandacht op X richt, dan niet op Y. De X-instelling 'abstraheert' van Y. Vandaar dat een verandering van de instelling gewoon betekent: een thematische overgang van de ene "Auffassungsrichtung" in een andere, waaraan korrelatief verschillende 'objekten' beantwoorden. (cfr. Hu IV, 210) Men begrijpt dat er zoveel instellingen zijn, als er mogelijke interessegebieden zijn: een oneindig aantal.

H O O F D S T U K III

SYNTHESE : de transcendentale subjektiviteit als eenheid tussen
de wereld en het bewustzijn

- § I. omschrijving van de transcendentale subjektiviteit

I. inleiding

De fenomenologische reductie heeft ons het veld van de absolute gegevens en de transcendentale subjektiviteit, geopend. Het is de fenomenologische instelling die onze blik op deze subjektiviteit ("Ichlichkeit") blijvend gericht houdt. Wat is nu die transcendentale subjektiviteit of het zuivere, absolute bewustzijn? Deze vraag willen we in eerste instantie beantwoorden aan de hand van de vraag naar de verhouding tussen de wereld en het absolute bewustzijn. Dat het antwoord hierop niet bepaald eenvoudig is, mag blijken uit de verschillende interpretaties van deze verhouding. Bij wijze van uitgangspunt schetsen we enkele van die interpretaties.

2. enkele interpretaties i.v.m. de verhouding wereld-absoluut
bewustzijn

De (drie) interpretaties zijn van R. Boehm, R. Sokolowski en Th. de Boer. We beginnen met die van Boehm. (I) Het is Boehm's overtuiging dat het absolute bewustzijn enkel mag begrepen worden als de noodzakelijke voorwaarde van de realiteit en niet als voldoende voorwaarde ervan! Onder noodzakelijke voorwaarde A verstaat hij die voorwaarde, waarzonder B niet kan zijn; als B gerealiseerd is, dan is ook A als voorwaarde gerealiseerd, niet omgekeerd. Wanneer A de voldoende voorwaarde (grond) is van B, dan wordt B auto-

matisch gerealiseerd als A gerealiseerd wordt; A geeft als voldoende voorwaarde (toereikende grond) onmiddellijk aanleiding tot B. Als we deze definities konsekwent doordenken, zoals Boehm doet, dan komen we tot de volgende konklusies: als A noodzakelijke voorwaarde is van B, dan is B voldoende voorwaarde van A en omgekeerd, als A voldoende voorwaarde van B is, dan is B noodzakelijke voorwaarde van A. Als we nu A en B invullen met resp. bewustzijn en realiteit (wereld), dan geldt zeker dat het bewustzijn noodzakelijke voorwaarde is van de wereld. Uit de zopas gegeven konklusies i.v.m. de definities van noodzakelijke en voldoende voorwaarde, zou dan volgen dat de realiteit de voldoende grond is van het bewustzijn; dit laatste is een materialistisch beginsel! Maar over dit beginsel heeft Husserl zich, aldus Boehm, nauwelijks uitgesproken. Dit begrijpen we niet goed, want zoals Boehm zelf aanduidt, heeft Husserl wel gesteld en zelfs zeer uitdrukkelijk dat het bewustzijn de realiteit niet nodig heeft om te bestaan, en is de realiteit dan ^{niet} identificeerbaar met materialiteit? Hoe het ook zij, het bewustzijn is in die zin absoluut. Dus als het bewustzijn de noodzakelijke voorwaarde is van de wereld, dan is de realiteit geen noodzakelijke (dus zeker geen voldoende!) voorwaarde van het bewustzijn. Nu is het evident dat een noodzakelijke voorwaarde maar een noodzakelijke voorwaarde naast andere noodzakelijke voorwaarden kan zijn. De andere noodzakelijke voorwaarde van de realiteit, die tegelijk de voldoende voorwaarde is van de transcendentale subjektiviteit, is God, aldus Boehm. Dus voor Boehm is de situatie als volgt: vanuit het absolute bewustzijn bekeken, is dit bewustzijn noodzakelijke voorwaarde van de realiteit (vandaar dat hij i.v.m. Husserl's idealisme liever van een

'fundamenteel idealisme' spreekt en niet van een 'transcendentiaal idealisme', een term die hij liever voor het idealisme van Fichte gebruikt, hoewel het absolute bewustzijn wezenlijk transcendentiaal is), terwijl God de voldoende voorwaarde is van dit bewustzijn in totaliteit, dus inclusief de realiteit als zijn intentioneel korrelaat; vandaar dat ook God als noodzakelijke voorwaarde van de realiteit optreedt.

In welke zin is nu het absolute bewustzijn of de transcendentale subjektiviteit de noodzakelijke voorwaarde van de realiteit? De vraag anders gesteld: hoe verhoudt zich de realiteit tegenover het bewustzijn? Boehm geeft een 'hegeliaanse' interpretatie: hij spreekt van een "Aufhebung" van de realiteit in het absolute, waarbij echter het 'transcendentale' wezen van de realiteit zijn, t.o.v. het wezen van het absolute, radikaal verschillende zijnszin bewaart. Het is juist in de 'opheffing' van de realiteit in het absolute dat zij haar radikaal anders-zijn krijgt. Dit verklaart niet alleen de "Abgrund des Sinnes" die bestaat tussen de realiteit en het bewustzijn waarin de realiteit "untergeht", maar tevens de relativiteit van de realiteit aan het bewustzijn en dus de absoluteheid van het bewustzijn.

Ook Sokolowski (2) meent dat het absolute bewustzijn enkel noodzakelijke voorwaarde is van de wereld, dus zeker geen voldoende. Wat zijn zijn argumenten? Ten eerste, het feit dat Husserl een afgrond ziet tussen bewustzijn en realiteit; hieruit leidt hij dan af dat de realiteit niet zonder meer reduceerbaar is tot het bewustzijn. Het bewustzijn kan de realiteit dan ook niet produceren. Dit laatste, de niet-kreativiteit van het bewustzijn, is iets wat

Sokolowski dikwijls herhaalt en blijkbaar beschouwt als het argument tegen de stelling dat het bewustzijn de voldoende voorwaarde van de realiteit is. Een tweede argument is het feit dat nergens in de fenomenologie van Husserl de inhoud van de zintuiglijke waarneming wordt verklaard. Deze inhoud wordt steeds aanvaard als een feit waarmee het bewustzijn nu eenmaal gekonfronteerd wordt. Maar als niet kan verklaard worden hoe de inhoud van de zintuiglijke waarnemingen in het bewustzijn tot stand komt, dan kan niet gesteld worden dat het bewustzijn deze inhoud voortgebracht heeft en als men niet kan stellen dat dit het geval is, dan evenmin dat het bewustzijn het totale ding, kortweg het ding zelf, produceert of schept. Het tweede argument, dat ten nauwste aansluit bij de niet-kreativiteit van het bewustzijn, is dus het feit van de pure, vanuit de subjektiviteit niet te verklaren feitelijkheid in het bewustzijn. Zelfs de genetische fenomenologie (cfr. infra) stoot tegen deze onophefbare feitelijkheid. Een derde argument hangt zeer nauw samen met het vorige: Sokolowski constateert namelijk dat alle analyses m.b.t. het hoe van de opbouw (konstitutie) van de dingen, puur formeel blijven; over het materiële (inhoudelijke) element van het ding en zijn konstitutie, wordt eigenlijk niets gezegd. De inhoud van een ding wordt niet verklaard als produkt van de subjektiviteit. Een vierde en laatste 'argument' waarom het absolute bewustzijn enkel een noodzakelijke voorwaarde en niet een voldoende voorwaarde van de realiteit is, vindt Sokolowski in de uitdrukking dat de realiteit 'zichzelf konstitueert' of 'zichzelf "bekundet"'. Deze uitdrukkingen interpreteert hij in het licht van de vorige argumenten en beschouwt ze als indicatoren voor de idee dat de realiteit zelf ook een rol

speelt in het proces van de eigen konstitutie.

Uit deze argumenten blijkt de zeer 'realistische' interpretatie van Sokolowski. Deze interpretatie is een 'dualistische': het konstitutie-proces is een bipolair proces waarvan de subjektiviteit de ene en de realiteit de andere pool is. Husserl zou echter vooral de subjektiviteitspool hebben benadrukt. We zien dat daar waar Boehm God als andere noodzakelijke voorwaarde van de realiteit beschouwt, Sokolowski hiervoor de realiteit zelf neemt, want deze is het die de pure fakticiteit in de subjektiviteit moet verklaren. De kritiek die Sokolowski op Husserl heeft, bestaat dan ook vooral in de eis om het belang van de wereld voor de konstitutie van de wereld zelf te benadrukken. Zoals we nog zullen zien, is deze interpretatie een echte interpretatie en strookt zeker niet met de fundamentele bedoelingen van Husserl's fenomenologie, al was het 'maar' omwille van het feit dat niet in te zien is hoe de fenomenologische reductie haar volle en radikale betekenis van een methode die een volstrekte "Vorurteilslosigkeit" realiseert, kan behouden. Dat was toch de bedoeling van de fenomenologische reductie?! Indien echter de realiteit zelf een rol speelt - een empiristische visie! - dan treedt meteen de realiteit op als een 'vooordeel'.

De derde en laatste interpretatie die we willen schetsen is die van Theodoor de Boer.(3) Zijn interpretatie zet zich uitdrukkelijk af tegen die van Sokolowski. Het is de Boer's mening dat het bewustzijn noodzakelijke en voldoende voorwaarde van de realiteit is! Vooraleer zijn argumentatie te geven, wijzen we erop dat volgens de Boer deze op het eerste gezicht zeer idealistische opvatting niet in strijd is met de opvatting van een God als grond van

de door Sokolowski zo benadrukte niet verklaarbare fakticiteit in het bewustzijn; de pure fakticiteit wordt door een transcendentale theologie verklaard.

Hoe luidt nu de argumentatie van de Boer? Hij stelt dat Husserl met de onafhankelijkheid van het bewustzijn t.o.v. de realiteit (cfr. infra en supra) wenste duidelijk te maken dat de essentie van het bewustzijn de existentie van de wereld niet implieert. Het bewustzijn is 'vatbaar' ("conceivable") zonder de wereld. Dit wil helemaal niet zeggen dat de aktuele verschijning van een wereld naast het bewustzijn nog andere factoren nodig heeft. Neen, wat Husserl wil zeggen is dat elk feit, waarvan de wereld afhankelijk is, zelf afhankelijk is van (een aktuele structuur van) het bewustzijn. De wereld is totaal en uitsluitend afhankelijk van een zekere orde in het bewustzijn. Wanneer er in het bewustzijn een harmonie van ervaringen (eventueel bij de gratie Gods!) dan volgt daaruit noodzakelijk het bestaan van een wereld. Welnu, deze geordende ervaringen zijn^{zo} wel noodzakelijke als voldoende voorwaarde van de verschijning van de wereld; een aktuele, welbepaalde structuur is de voldoende voorwaarde van het bestaan van de wereld welke aktueel is. Vandaar dat de wereld uitsluitend in het bewustzijn 'gegrond' is.

3. de transcendentale subjektiviteit: noodzakelijke of voldoende voorwaarde?

Uit de voorgaande interpretaties kan men afleiden dat een antwoord op deze vraag niet zomaar te geven is en toch moeten we voor deze vraag niet kapituleren; er is een antwoord mogelijk, een antwoord dat ons overigens bevredigt. Wat wij zullen proberen

te verduidelijken is dat de gestelde vraag als maar meer, d.w.z. hoe meer Husserl's gedachten zich ontwikkelden op het spoor van de genetische fenomenologie, aan zin verliest, m.a.w. dat de verhouding tussen de transcendentale subjektiviteit (het absolute bewustzijn) en de realiteit in de genetische fenomenologie eigenlijk niet zinvol meer kan beschreven worden in termen van noodzakelijke of voldoende voorwaarde, hoewel we wel inzien dat onze interpretatie eerder aansluit bij de idee van het bewustzijn als voldoende voorwaarde, dan als noodzakelijke voorwaarde.

De genetische fenomenologie, d.i. de 'historische' verbanden zoekende, en naar de ultieme oorsprong van alle zijnden teruggrijpende fenomenologie, die vertrekt van de statische, d.i. de louter kategoriserende, naar de noodzakelijke voorwaarden zoekende fenomenologie (4), wordt tegelijk door deze laatste beïnvloed en beïnvloedt haar op haar beurt. Het is dan ook enigszins vreemd dat de gegeven interpretatoren zich in hun argumentaties en besluiten, in grote mate beperken tot de 'eerste', nl. de statische fenomenologie van de Ideën I. Sokolowski merkt wel op dat de genetische fenomenologie een groeiend idealisme impliceert, maar meent daaruit geen konklusies i.v.m. de verhouding tussen bewustzijn en realiteit te moeten trekken, omdat volgens hem ook deze fenomenologie geen verklaring biedt voor de feitelijkheid in het bewustzijn. (5)

Laten we nu beginnen met ons onderzoek naar de verhouding tussen bewustzijn en realiteit. Het eerste wat we verplicht zijn te doen is de idee van de absoluutheid van het bewustzijn en de idee van de relativiteit van de realiteit te verduidelijken. Vervolgens geven we dan een aantal argumenten of beter indicatoren

die aantonen dat Husserl de verhouding tussen beide veel radikaler heeft doordacht dan bovengenoemde interpretatoren suggeren, zodat men in zekere zin van een nieuwe verhouding tussen bewustzijn en realiteit (t.o.v. de Ideen en de statische fenomenologie in het algemeen) kan spreken; een verhouding die o.i. nog veel 'hegeliaanser' is dan die welke Boehm reeds (zeer terecht!) in de Ideen aantreft.

Het bewustzijn is absoluut, wat betekent dit? Dat het bewustzijn absoluut is, een absoluut zijn is, betekent dat het volledig zelfstandig is, dat het on-voorwaardelijk is, dat het niets anders dan zichzelf nodig heeft om te bestaan, "d a s s e s p r i n z i p i e l l n u l l a 'r e' i n d i g e t a d e x i s t e n d u m". (Hu III, II5) Boehm wijst op de problematische, dubbelzinnige interpretatiemogelijkheden van het tussen aanhalingstekens staande woordje 're'. (6) Om deze verklaring te verduidelijken leggen we eerst uit dat het absolute bewustzijn geen God nodig heeft om te bestaan en vervolgens dat hij ook geen realiteit nodig heeft.

We menen te moeten stellen dat voor Husserl het absolute bewustzijn geen God nodig heeft, omdat God niet mag opgevat worden in de zin van "einer dinglich-kausalen Ursache". (Hu III, I39) God is voor Husserl dan ook geen verklaring van de feitelijkheid van het bewustzijn dat de wereld konstitueert. (Hu III, I39) God is een principe dat zich als absoluut principe in het absolute bewustzijn openbaart; het is een teleologisch orde- en zingevend principe. Hij is niet alleen de garant van de (orde in de) wereld (cfr. Descartes), maar ook de zingever van mijn handelen (cfr. Kant). Hij garandeert mij dat het na het leven hier op aarde niet gedaan is; God is de zingever van mijn bestaan en van de daarin voorkomende

kategorische imperatief waarin "ein unbedingtes Handeln-Sollen" ligt. (Hu VIII, 355)

God scheidt de subjektiviteit niet, want dat zou betekenen dat er onafhankelijk van deze transcendentale subjektiviteit - daar gaat het om - nog iets als oorzaak ervan, bestaat, maar dat is onzin, vermits de gedachte eraan alleen al deze 'oorzaak' in de transcendentale subjektiviteit opneemt en zo tot een 'interpretatie' maakt! God is een door "Vernunftgründe" gemotiveerde 'interpretatie'; zo is God geen 'oorzaak', maar eerder het 'gevolg' van de feitelijk voorhanden zijnde orde in de transcendentale subjektiviteit; God wordt echter wel als 'oorzaak' van die orde geïnterpreteerd, en in deze interpretatie krijgt hij een absoluut karakter, maar dat absoluut karakter verschilt volledig van dat van het absolute bewustzijn. (Hu III, I40)

De korrekte verhouding tussen de transcendentale subjektiviteit en God is dus deze: God wordt in de (orde van de) transcendentale subjektiviteit tot God, en wordt geïnterpreteerd als een absolute 'oorzaak' van deze orde. God is bijgevolg tegelijk absoluut en relatief: relatief t.o.v. de transcendentale subjektiviteit - het is de relativiteit die maakt dat het absolute van God een andere absoluutheid is dan die van de niet relatieve transcendentale subjektiviteit - ; de transcendentale subjektiviteit is de noodzakelijke voorwaarde van God, niet de voldoende voorwaarde (tenminste niet van God als eeuwigheid)! omdat de orde, hoezeer God ook uit deze orde wordt 'afgeleid' en er borg voor staat dat deze niet en nooit wordt opgehoften, kan verdwijnen. God is absoluut, omdat hij alzo-danig wordt begrepen of geïnterpreteerd.

We moeten deze korte beschrijving van de verhouding tussen de transcendentale subjektiviteit en God besluiten met de opmerking dat, voorzover wij weten, Husserl deze verhouding nooit zo heeft in het licht gesteld; hij heeft haar eigenlijk nooit grondig geëxpliciteerd. Slechts zeer partiëel komt men iets van die verhouding te weten. Dit geldt ook maar duidelijk in mindere mate voor de verhouding tussen de transcendentale subjektiviteit en de wereld of de realiteit (vanuit de transcendentale subjektiviteit beschouwd!) hoewel daar veel meer informatie voorligt en derhalve de verhouding, bekeken vanuit de transcendentale subjektiviteit, met grote zekerheid te beschrijven is. De verhouding tussen de transcendentale subjektiviteit en God hebben wij beschreven aan de hand van ten eerste, de verhouding tussen de transcendentale subjektiviteit en de wereld of de materiële realiteit zoals we die weldra gaan beschrijven (een beschrijving, er zij op voorhand op gewezen, die op haar beurt geïnspireerd is op de hegeliaanse interpretatie van Boehm) en ten tweede, Husserls algemene opvattingen over de transcendentale subjektiviteit, die we zullen geven bij wijze van besluit na de beschrijving van de verhouding tussen de transcendentale subjektiviteit en de wereld of realiteit.

De transcendentale subjektiviteit heeft de wereld niet nodig om te bestaan, dat moeten we aantonen. Veel moeilijkheden zal dat niet opleveren. We vertrekken van het reeds gekende: de existentie van de wereld is het korrelaat van een menigvuldigheid van ervaringen die in een bepaalde harmonieuze samenhang verlopen. Nu is het voor Husserl niet in te zien, dat aktuele ervaringen slechts in dergelijke samenhangsvormen kunnen verlopen; de

uniciteit van dergelijke samenhangsvormen is zeker niet uit het wezen van de waarnemingen überhaupt of uit andere wijzen van ervarende aanschouwingen af te leiden. "Vielmehr ist es sehr wohl denkbar, dass nicht nur im einzelnen sich Erfahrung durch Widerstreit in Schein auflöst, und dass nicht, wie de facto, d.i. wie es die Empirie in ihrer Art (also nicht etwa apodiktisch) zweifellos macht, jeder Schein eine tiefere Wahrheit bekundet und jeder Widerstreit an seiner Stelle das durch weiterumfassende Zusammenhänge für die Erhaltung der gesamten Einstimmigkeit Geforderte ist; es ist denkbar dass es im Erfahren von unausgleichbaren und nicht nur für uns, sondern an sich unausgleichbaren Widerstreiten wimmelt, dass die Erfahrung mit einem Male konsequent sich gegen die Zumutung, ihre Dingsetzungen jemals einstimmig durchzuhalten, widerspenstig zeigt, dass ihr Zusammenhang die festen Regelordnungen der Abschattungen, Auffassungen, Erscheinungen einbüsst, und dass das wirklich in infinitum so bleibt - dass es keine einstimmig setzbare, also seiende Welt mehr gibt." (Hu III, II4-II5) Dit lange citaat wijst dus op de principiële mogelijkheid dat de harmonische verschijningsamenhangen plots ("mit einem Male") veranderen in een chaos van aan elkaar tegengestelde 'verschijningen', zodat de wereld 'explodeert'; elke chaos van verschijningen vernietigt de aktuele wereld. Men ziet gemakkelijk in dat, indien enerzijds de vernietiging van de wereld een feit is en anderzijds de transcendentale subjektiviteit of het absolute bewustzijn in zijn bestaan niet wordt geraakt, het absolute bewustzijn inderdaad zelfstandig is en de realiteit niet nodig heeft om te bestaan. Welnu, dit wordt door Husserl uitdrukkelijk bevestigd. Het is duidelijk, aldus Husserl, dat het zijn van het

bewustzijn van elke "Erlebnis"-stroom überhaupt, door een wereldvernietiging wel noodzakelijk gewijzigd wordt, maar in zijn eigen zijn of existentie niet "b e r ü h r t". (Hu III, II5) Deze wijziging heeft betrekking op het wegvallen van de voor de wereld in het bewustzijn noodzakelijk aanwezig zijnde orde in de "Erlebnis"-samenhangen. Uit deze stand van zaken besluit Husserl: "A l s o k e i n r e a l e s S e i n, kein solches das sich bewusstseinsmässig durch Erscheinungen dastellt und ausweist, i s t f ü r d a s S e i n d e s B e w u s s t s e i n s e l b s t (im weitesten Sinne der Erlebnisstromes) n o t w e n d i g." (Hu III, II5)

Totnutoe hebben we geargumenteed dat de transcendentale subjektiviteit of het absolute bewustzijn noch God, noch de materiële wereld of realiteit nodig heeft 'ad existendum'. Vandaar dat het absolute bewustzijn te beschrijven is als een volstrekt irrelatief (absoluut!) zijn, d.i. een zijn dat slechts "auf sich selbst relativ" is. (Hu V, I53) Nu draaien we het probleem om en we vragen: wat heeft de realiteit nodig om realiteit te kunnen zijn; heeft zij genoeg aan zichzelf om te kunnen zijn wat zij is, zoals de transcendentale subjektiviteit, of moet zij hiervoor op nog iets anders dan zichzelf beroep doen? We stellen deze vragen enkel m.b.t. de realiteit en niet m.b.t. God, ten eerste, omdat deze vragen i.v.m. God reeds gedeeltelijk zijn beantwoord - God wordt God in de transcendentale subjektiviteit - en ten tweede, omdat het andere deel van dit antwoord afhankelijk is van de verhouding tussen de realiteit en de transcendentale subjektiviteit; immers, indien blijkt dat de realiteit uitsluitend van het absolute bewustzijn afhankelijk is, dan geldt dit ook voor God en omgekeerd, indien blijkt dat

de orde der verschijningen in de transcendentale subjektiviteit niet uitsluitend van deze laatste afhankelijk is, dus - vanuit fenomenologisch, niet vanuit metafysisch standpunt bekeken - (mede) door de realiteit zelf veroorzaakt wordt (een empiristisch standpunt), dan is God slechts gedeeltelijk van de transcendentale subjektiviteit afhankelijk, nl. in zoverre deze nodig is om uit de niet vanuit zichzelf ontstane orde van verschijningen een realiteit "heraus" te "konstruieren". Willen we de verhouding God-transcendentale subjektiviteit ten volle begrijpen, dan is het dus noodzakelijk te onderzoeken hoe afhankelijk de realiteit van de transcendentale subjektiviteit is om de realiteit te kunnen zijn, m.a.w. hoe absoluut de realiteit is.

Dat de realiteit minstens voor een deel afhankelijk is van het bewustzijn, wordt op talloze plaatsen bevestigd: het is (een deel van) de kern zelf van Husserls filosofie. Tegenover de idee dat het absolute (bewust)zijn principiëel "n u l l a 'r e' i n d i g e t a d e x i s t e n d u m" stelt hij: "A n d e r e r - s e i t s i s t d i e W e l t d e r t r a n s z e n d e n t e n 'r e s' d u r c h a u s a u f B e w u s s t s e i n, u n d z w a r n i c h t a u f e i n l o g i s c h e r d a c h t e s, s o n - d e r n a k t u e l l e s a n g e w i e s e n." (Hu III, II5-II6) Dus daar waar het absolute bewustzijn absoluut want irrelatief is, is de realiteit, zijn de dingen vanuit hun eigen zijn relatief, dus niet absoluut.

De realiteit ontbeert een absoluut karakter; de realiteit is een puur intentioneel zijn, een zijn dat de puur sekundaire en relatieve betekenis heeft van een zijn voor het bewustzijn ("ein

Sein für ein Bewusstsein"), van een "in Bewusstseinssubjekten durch Erscheinungen erfahrbares und sich als Bewährungseinheit von Erscheinungen möglicherweise in infinitum bewährendes". (Hu III, II7) De realiteit is een zijn dat door het bewustzijn gezet wordt op grond van een eenstemmigheid in een veelheid van ervaringen ("Abschattungen"). Het bewustzijn is dus een noodzakelijke voorwaarde van de realiteit, omdat het het bewustzijn is dat de realiteit uit de orde van de verschijningen haalt. Bijgevolg is het "widersinnig" de realiteit te verabsoluteren, zoals de natuurlijke instelling dat doet. "E i n e a b s o l u t e R e a l i t ä t g i l t g e n a u s o v i e l w i e e i n r u n d e s V i e r e c k." (Hu III, I34)

Dus de realiteit (het ding of de totale wereld) is niet absoluut omdat zij zich slechts via een 'interpretatie' (synthese van "Abschattungen") geeft. En toch!! Er zijn heel wat ideeën te vinden die erop wijzen dat Husserl de realiteit wel degelijk een absoluutheid toeschrijft. (Het hoeft zeker geen betoog dat deze ideeën aanleiding zijn geweest, naast nog andere ideeën, om een realistische interpretatie te geven van Husserl's fenomenologie.) Of dit werkelijk zo is, of beter, in welke zin deze absoluutheid moet begrepen worden, moet nu onderzocht worden. We moeten onderzoeken of de idee dat de realiteit een zekere absoluutheid bezit - in welke mate? - niet in strijd is met de idee van de fundamentele afhankelijkheid, niet-absoluutheid van de realiteit t.o.v. het bewustzijn. We moeten dus onderzoeken hoe de idee van de absoluutheid (irrelativiteit) met de idee van de niet-absoluutheid (relativiteit) te verzoenen is.

Welke argumenten treffen we in Husserl's geschriften

aan, die de stelling dat hij aan de realiteit of het ding een zekere absoluutheid toeschrijft, onderschrijven? We geven er vier: ten eerste, het feit dat hij nooit het bestaan van het ding op zich ontkent heeft, maar integendeel steeds bevestigd. We wijzen hier op twee ondubbelzinnige uitspraken. Een eerste vinden we in een voorlezing gehouden gedurende het wintersemester 1910/11. In deze voorlezing zegt hij onder meer het volgende: "Das Ding ist, was es ist, ob ich es wahrnehme oder nicht, ob ich also die betreffende Wahrnehmungserscheinung habe oder nicht habe." (Hu XIII, I23, onze onderstreping) Een meer manifeste bevestiging van het bestaan van een ding op zich is nauwelijks denkbaar. Deze uitspraak drukt ondubbelzinnig het zelfstandigheidskarakter (absoluutheidskarakter) van het ding uit! We wijzen er volledigheidshalve op dat de context waarin de geciteerde tekst optreedt, handelt over de fysische natuurwetenschappen en de psychologie, zodat het misverstand zou kunnen rijzen dat ons citaat slechts wil uitzeggen wat we hebben leren kennen als de naïviteit van beide wetenschappen, nl. de verabsolutering van de realiteit. Toch lijkt het ons onbetwifelbaar, gezien andere uitspraken in deze tekst (vgl. Hu XIII, I22), dat Husserl de uitspraak voor zijn rekening neemt, dat hij er m.a.w. achter staat. Hoe hij dit precies kan doen, hoe deze verabsolutering van de wereld in zijn fenomenologie past, begrijpen we reeds oppervlakkig, nl. als 'interpretatie', maar daarover later meer.

Een andere zeer manifeste bevestiging van het ding op zich, dus van een zekere absoluutheid van het ding, vinden we in de "Phänomenologische Fundamentalbetrachtung" (Ideen I) onder de titel: "Aufklärung eines prinzipiellen Irrtums". Daar zegt hij: "Es

ist also ein prinzipieller Irrtum zu meinen, es komme die Wahrnehmung (und in ihrer Weise jede andersartige Dinganschauung) an das Ding selbst nicht heran. Dieses sei an sich und in seinem An-sich-sein uns nicht gegeben." (Hu III, 98) Deze opvattingen bevatten zowel een ontkenning als een bevestiging van het "An-sich-sein" van het ding! De ontkenning, die het meest in het oog springt, heeft betrekking op de idee van het ding op zich dat de 'onbekende oorzaak' is van de verschijningen. (cfr. Hu III, § 52) Waarom hij een dergelijke onbekende oorzaak, die dient om de regelmatigheid en orderlijkheid in het verloop van de verschijningen te verklaren, verworpt is gemakkelijk in te zien: het ding zelf is immers niets dan een intentioneel korrelaat van het bewustzijn, het is er een interpretatie van; hoe zou het dan onbekend kunnen zijn? Husserl verworpt dus een bepaalde - de meest frekwent voorkomende - interpretatie van het kantiaanse (onbekende) ding op zich. Maar hiermee verworpt hij niet zonder meer alle ding op zich-koncepten, zoals blijkt uit het citaat. Hij ontkent namelijk niet het bestaan van het aan zichzelf identisch zijnde en blijvende ding, dus een ding dat t.o.v. de hem ervarende subjektiviteit niet verandert en integendeel een 'autonomie' bezit; hij bevestigt m.a.w. een ding op zich in de betekenis van identisch en zelfstandig ding. Hij ontkent derhalve zeker niet elke vorm van absoluteheid van het ding. Tot hier dan een eerste argument voor de stelling dat volgens Husserl ook het ding een zekere absoluteheid bezit.

Een tweede argument sluit sterk aan bij het vorige en betreft de afgeslotenheid van het ding en de realiteit (de natuur). Deze afgeslotenheid suggereert overduidelijk een autonomie van de

realiteit t.o.v. het bewustzijn. Husserl stelt dat "das Ding und die ganze Natur ... etwas Abgeschlossenes" is. (Hu IV, 344) Hiermee bedoelt hij dat de realiteit een eigenheid bezit die niet wordt beïnvloed door het bewustzijn: "An Naturvorgänge knüpfen sich psychische Folgen, wie psychische Ursachen Folgen in der Natur haben, aber solche, die in Wahrheit die Natur nicht beeinflussen." (Hu IV, 344) M.a.w., en hier komen we opnieuw terecht in het vorige argument, de natuur, de realiteit is een "An-sich-sein", een substantie (cfr. Hu IV, 345) die het bewustzijn (de ziel) niet nodig heeft om te zijn: "die Seele greift nicht in die 'Natur' ein, die bleibt, was sie 'ist', ob die Seele einwirkt oder nicht." (Hu IV, 344) Hier wordt blijkbaar de autonomie (de irrelativiteit) van de natuur, dus haar absoluteheid bevestigd.

Een derde argument betreft de reeds meerdere malen aangevoerde idee van een "Abgrund des Sinnes" tussen bewustzijn en realiteit. Het is niet moeilijk in te zien dat, indien er tussen beide een "Wesensunterschied" (Hu III, 98) bestaat, wat Husserl bevestigt, dit op één of andere wijze betekent dat het ding een stuk zelfstandigheid of absoluteheid bezit t.o.v. het bewustzijn, want daar waar geen "Wesensgemeinschaft" is, kan geen volledige eenheid bestaan (vgl. Hu III, 88, II6), en daar waar geen volledige eenheid (afhankelijkheid) bestaat, is er een (gedeeltelijke) autonomie van de delen waartussen geen volledige eenheid bestaat. Een zekere autonomie van de realiteit t.o.v. het bewustzijn, wordt door Husserl ook hier zeker niet ontkend.

Een vierde en laatste argument om aan te tonen dat het ding een absoluteheidskarakter bezit, heeft betrekking op de

bestaat, maar wel wat er het wezen van is, nl. zijn interpretatorisch karakter. Husserl heeft nooit ontkend dat er een ding op zich bestaat, dat m.a.w. het ding een zekere absoluutheid bevat.

Het ding en/of de realiteit bevatten een absoluutheidskarakter, ze zijn een "An-sich-sein". Maar, dat weten we reeds, ze zijn tevens relatief, nl. t.o.v. het bewustzijn waarzonder ze niets zijn. Deze paradox moet opgelost worden. Vooraleer dit te doen wijzen we op een zeer pregnante formulering van deze paradox, nl. door Boehm, die, zoals ook wij reeds meerdere malen gedaan hebben, zich voor de argumentering van de relativiteit van het ding (uiter-aard) beroept op zijn niet absolute gegevenheid: "Husserl verneint ein absolutes Sein des Realen auf Grund der Behauptung der eigenständigen Seinsart des Realen als des 'An-sich-seins' von Transzendentem, welches prinzipiell die Möglichkeit seiner absoluten Gegebenheit ausschliesst." (8) Scherper kan het nauwelijks geformuleerd worden: omdat het ding een "An-sich-sein" is, en dus, zoals wij daaraan toevoegen, een absoluutheid bezit, geeft het zich niet absoluut, en is dus afhankelijk van het bewustzijn dat de relatieve gegevens synthetiseert en tot ding 'interpreteert'. De absoluutheid van het ding en/of de realiteit - het gaat hier wel, er zij op gewezen, om een specifieke absoluutheid, nl. die van de ruimtelijkheid! - roept de eigen relativiteit op! De 'oplossing' - voor een meer overtuigende oplossing moeten we wachten op de genetische fenomenologie - van de Ideen I en meer algemeen van de statische fenomenologie bestaat erin dat de absoluutheid, het "An-sich-sein" van de realiteit, binnen de transcendentale subjektiviteit tot stand komt, dus dat de absoluutheid relatief is t.o.v. deze subjektiviteit,

omdat zij deze nodig heeft om überhaupt absoluutheid te kunnen zijn. Het is de relativiteit of afhankelijkheid van de realiteit die haar absoluutheid 'schept'. De noodzakelijke voorwaarde van de (absoluutheid van de) realiteit, is haar afhankelijkheid van of relativiteit t.o.v. het bewustzijn, want het is slechts binnen het absolute bewustzijn, dat zij 'tot zichzelf komt'. (cfr. Hu III, 72) De Ideeën I stellen het zo voor dat er buiten de absolute of transcendentale subjektiviteit niets is, dat m.a.w. de transcendentale subjektiviteit in die zin een absolute zijns-"Region" is, dat het de totaliteit van zijnden omvat; datgene wat er buiten valt noemt hij "ein sinnloses Nichts für mich". (Hu VIII, 242) In deze opvattingen krijgt de absoluutheid van het bewustzijn een derde betekenisuitbreiding: de eerste betekenis is die van een onbetwifelbare, apodiktische evidentie; het bewustzijn is apodiktisch evident; de tweede betekenis is die van autonome, zelfstandige entiteit; het bewustzijn is volstrekt irrelatief; de derde en laatste betekenis is die van een allesomvattende, universele dus fundamentele entiteit; het bewustzijn is universeel, alomtegenwoordig. Dat de derde betekenis de tweede omvat, hoeft zeker geen betoog.

We willen nu nagaan in welke mate de 'oplossing' van de Ideeën I, die op zich nog steeds een 'realistische' indruk geeft, verzoenbaar is met de vier argumenten voor de absoluutheid van de realiteit. Het is onmiddellijk evident dat de eerste twee argumenten inderdaad verzoenbaar zijn met de opvattingen van de Ideeën I; immers, en dit wordt uit de context waaruit wij het eerste argument gehaald hebben, duidelijk, het ding op zich is niets anders dan het identische dat het bewustzijn weet te halen uit de menigvuldigheid

van verschijningen. Alszodanig is het ding iets dat tot het bewustzijn behoort, maar tegelijk als fysische identiteit geïnterpreteerd wordt. Het ding wordt nooit geïnterpreteerd als iets psychisch, hoewel het fenomenologisch gesproken, wel iets 'psychisch' is, nl. het is een idee, het is iets dat gedacht wordt, anders is het een zinloos niets. Husserl zegt dit alles zo: "Das Ding ist Physisches und nicht Psychisches. Aber das Haben der Wahrnehmungerscheinungen ebenso wie das darauf gegründete Denken des Dinges ist etwa in den Rahmen der Psychologie Fallendes." (Hu XIII, I23) Wat hij hier en elders eigenlijk bedoelt is dus: het ding is fysisch omdat het alszodanig geïnterpreteerd wordt, maar juist omdat het geïnterpreteerd wordt, is het ook psychisch (wat vanuit de natuurlijke instelling uiteraard ontkend want niet begrepen wordt; het is enkel 'psychisch' vanuit de fenomenologische instelling, maar, zoals men wel begrijpt, mag 'psyche' niet geïnterpreteerd worden als de menselijke psyche, maar als de gezuiverde, de 'transcendentale psyche').

Het tweede argument is even gemakkelijk verzoenbaar met de relativiteitsidee van het ding en/of de realiteit als het eerste argument; immers, wat is de idee van de geslotenheid anders dan de idee van het "An-sich-sein" van het ding? De geslotenheid is niets anders dan de interpretatie van het fysisch zijn van het ding en/of de realiteit. Zonder deze geslotenheid zou het ding geen ding zijn, m.a.w. de geslotenheid behoort tot het wezen van de ding-interpretatie. We merken op dat Husserl ook spreekt van een 'openheid' van de wereld! (Niet alleen het bewustzijn is een openheid, zoals de post-husserlianse fenomenologen menen!) En daarmee bedoelt hij juist de absoluut noodzakelijke relativiteit van de wereld t.o.v.

het bewustzijn, om überhaupt wereld te kunnen zijn; de wereld of het ding hebben namelijk geen eigenwezen, maar zijn integendeel aangewezen op het bewustzijn (dat wel een eigenwezen bezit). Dit wordt duidelijker in hetgeen volgt.

Het derde argument stelt ons op het eerste gezicht voor een groot probleem: enerzijds zou er volgens de idee van de transcendentale subjektiviteit een eenheid tussen realiteit en bewustzijn moeten zijn - de realiteit wordt tot realiteit in de transcendentale subjektiviteit, wat een zekere wezenseenheid of wezensovereenkomst veronderstelt - maar anderzijds is er tussen beide entiteiten een "Abgrund des Sinnes", een "Wesensunterschied" en we weten dat slechts die 'dingen' een eenheid kunnen vormen, die een zekere "Wesensgemeinschaft" bezitten. Blijkbaar hebben we hier een kontradiktie gevonden die de 'oplossing' van de Ideeën I, de transcendentale subjektiviteit, vernietigt. Is dit zo? Neen, zeker niet! De kontradiktie is slechts schijn, het is een paradox. Ter oplossing van de paradox dienen we de "Abgrund des Sinnes" die er tussen de realiteit en het bewustzijn bestaat, goed ^{te} begrijpen. Laten we deze daarom in het licht stellen.

Hoe beschrijft Husserl de "Abgrund des Sinnes" die "zwischen Bewusstsein und Realität gähnt"? Als volgt: "Hier ein sich abschattendes prinzipiell nur mit präsumptiven Horizonten und nie absolut zu gebendes, bloss zufälliges und bewusstseinsrelatives Sein; dort ein notwendiges und absolutes Sein, prinzipiell nicht durch Abschattung und Erscheinung (in präsumptiver Weise, die immerfort das Nichtsein des Selbst-Wahrgenommenen offen lässt) zu geben." (Hu III, II7) Dit alles wisten we reeds. Vraag is nu wat dit precies

betekent? In feite betekent deze 'dualiteit' een 'dualiteit' tussen het zingevende en het zinkrijgende of in onze terminologie, tussen het interpreterende en de interpretatie; het zingevende (het interpreterende) is het bewustzijn en het zinkrijgende (de interpretatie) is alle reële zijn. Hiermee is de 'dualiteit' echter nog niet ten volle geduid: van het grootste belang is namelijk dat daar waar de realiteit steeds een zinkrijgende entiteit is (een interpretatie), is het zingevende bewustzijn een nooit zinkrijgende entiteit, omdat het namelijk aan zichzelf absoluut gegeven wordt. Het bewustzijn behoeft geen zingeving vermits het zelf de bron van alle zingeving is; met de realiteit is het juist omgekeerd gesteld (vandaar de 'dualiteit'): "A l l e r e a l e n E i n h e i t e n s i n d 'E i n h e i t e n d e s S i n n e s'. Sinneseinheiten setzen (...) s i n n g e b e n d e s B e w u s s t s e i n v o r a u s, das seinerseits absolut und nicht selbst wieder durch Sinngebung ist." (Hu III, I34) De "Abgrund des Sinnes" tussen bewustzijn en realiteit bestaat er dus enkel in dat het bewustzijn - "d i e s e S e i n s s p h ä r e a b s o l u t e r U r s p r ü n g e" (Hu III, I35) - zelfstandig, irrelatief is en dat de realiteit wezenlijk relatief is t.o.v. het bewustzijn dat de realiteit als iets irrelatiefs, gesloten interpreteert. De individualiteit van het ding komt van het bewustzijn; alleen het bewustzijn, zoals al gezegd, bezit een eigenwezen. (cfr. Hu IV, 298-299)

De betekenisafgrond tussen bewustzijn en realiteit is dus die tussen absoluteitheid (in welke betekenis ook) en relativiteit t.o.v. deze absoluteitheid, m.a.w. en algemener tussen de oorsprong en datgene wat uit die oorsprong ontstaat. Men begrijpt dat

de 'dualiteit' of afgrond eigenlijk door het absolute bewustzijn zelf wordt opgeroepen en er wezenlijk in wortelt! De "Abgrund des Sinnes" tussen realiteit en bewustzijn betekent bijgevolg geen scheiding tussen realiteit en bewustzijn, maar is zelf noodzakelijke voorwaarde om van realiteit zinvol te kunnen spreken! Zonder deze afgrond kan er van een realiteit geen sprake zijn! R. Boehm heeft overschot aan gelijk wanneer hij zegt: "Es muss vielmehr besagen, dass ein solcher Abgrund nicht das Bewusstsein von der Wirklichkeit trennt, sondern auch das Abgründige im Grundverhältnis von Bewusstsein und Realität zur Wirklichkeit gehört." (9)

De afgrond is een afgrond in de transcendentale subjectiviteit en maakt de realiteit tot realiteit.

Indien dit alles korrekt is en overeenkomt met de bedoelingen van Husserl, dan moet hij toch minstens eenmaal ondubbelzinnig gesteld hebben dat er naast een wezensonderscheid, ook een wezensovereenkomst tussen bewustzijn en realiteit bestaat, een overeenkomst die uiteraard fundamenteeler is dan het onderscheid. Dit heeft hij inderdaad gedaan: "Es [das Reich des transzendentalen Bewusstseins, L.F.] ist die Urkategorie des Seins überhaupt (oder in unserer Rede die Urregion), in der alle anderen Seinsregionen wurzeln, auf die sie ihrem Wesen nach bezogen, von der die daher wesensmässig alle abhängig sind." (Hu III, 174) Uit dit citaat blijkt dat Husserl een wezensgemeenschap ziet tussen de realiteit en het bewustzijn; de realiteit is wezenlijk verbonden met het bewustzijn. Men ziet dat de "Abgrund des Sinnes" niet alleen niet in kontradiktie staat met de idee van een transcendentale subjectiviteit, maar er integendeel wezenlijk mee verbonden is en wel

- uiteraard! - op dezelfde wijze waarop de realiteit zelf ermee verbonden is. Uiteraard, zeggen we, omdat de realiteit niet kan gedacht worden zonder de "Abgrund", maar evenzeer, de "Abgrund" niet zonder de realiteit.

We zijn nu beland bij het vierde en laatste argument waarvan we moeten aantonen dat het te verzoenen is met de idee van een allesomvattend bewustzijn, een bewustzijn waarbuiten wezenlijk niets valt (kan vallen, want als we het als daarbuiten vallend denken, valt het er al niet meer buiten!): de feitelijkheid van verschijningen, "Abschattungen", noëmata, ... welke in het bewustzijn, maar niet als reëel deel, aanwezig zijn. Wanneer we weldra dit probleem van de feitelijkheid - een echt probleem! - bekijken, dan zullen we twee dingen kunnen konstateren: ten eerste, het lijkt niet gerechtvaardigd te stellen dat de statische fenomenologie, zoals Husserl die in zijn *Ideen* presenteert, het bewustzijn als voldoende voorwaarde beschouwt van de wereld en ten tweede, het lijkt niet gerechtvaardigd om in de context van de genetische fenomenologie nog te spreken van een (noodzakelijke en/of voldoende) voorwaardelijkheid; het begrip 'voorwaarde', in de verhouding wereld-bewustzijn, lijkt ons niet veel zin meer te hebben in een genetische fenomenologie.

We beginnen met het probleem van de feitelijkheid in de statische fenomenologie van de *Ideen I*. We zijn hier echter snel uitgepraat, omdat het probleem er juist in bestaat dat er niets wordt over gezegd; de feitelijkheid, het materiaal waaruit de wereld wordt gevormd, wordt niet in het minst naar zijn oorsprong expliciet verklaard; over het statuut van het voor de wereld noodzakelijke basismateriaal, de "Empfindungsdaten", komen we expliciet niets te

weten! Door deze opvallende afwezigheid – de afwezigheid is des te opvallender omdat hij wel spreekt over dit 'grondmateriaal' – ont-
komt men niet aan de indruk dat Husserl niettegenstaande alles (de
fenomenologische reductie en haar konsekventies, de idee van een
alle zijden omvattend bewustzijn, de transcendentale subjektiviteit)
een 'empiristische' kennisleer opbouwt; door namelijk impliciet het
bestaan van een wereld als oorsprong van de "Empfindungen" en ver-
schijningen voorop te stellen. We begrijpen dan ook de interpreta-
tie van o.a. Sokolowski, net zozeer we begrijpen waarom Boehm, die
zich in de discussie over het bewustzijn als noodzakelijke en/of
voldoende voorwaarde, hoofdzakelijk beroept op de Ideen, weigert
het bewustzijn te beschouwen als voldoende voorwaarde van de reali-
teit: de konkrete kennistheoretische analyses laten dat niet toe!

Ter verduidelijking van ons uitgangspunt dat men het
bewustzijn in de statische fenomenologie van de Ideen niet mag be-
schouwen als een voldoende voorwaarde, onderzoeken we de basisidee
van de kennistheoretische reflexies in de Ideen.

Het vertrekpunt waarop Husserl's hele epistemologie
georiënteerd is, is het volgende: de konstitutie van de wereld en
van het ding is gebaseerd op "diese merkwürdige Doppelheit und Ein-
heit von s e n s u e l l e r *ἴσχυς* und i n t e n t i o n a l e r
μοεφή ." (Hu III, 209) De wereld- en/of dingkonstitutie wordt door
een fundamentele 'dualiteit' gedragen, nl. deze tussen de 'van bui-
ten' komende zintuiglijke prikkels (de vormloze stof) – dat de stof
van buiten komt wordt in de Ideen zeker niet expliciet gesteld, maar
een andere interpretatie is hier niet mogelijk! – en de uit het be-
wustzijn afkomstige "Funktionen", "Auffassungen" (stofloze vormen).

De wereld- en/of dingkonstitutie gebeurt dus volgens het materie ("h y l e t i s c h e oder s t o f f l i c h e D a t a, auch schlechthin S t o f f e" genaamd (Hu III, 2I0)) - vorm schema. Het ding, de wereld is een 'hylemorfistische' entiteit. Dit fenomenologisch basisschema verwijst naar een dubbele onderzoekingsmogelijkheid in de fenomenologie: "Phänomenologische Betrachtungen und Analysen, die speziell auf das stoffliche gehen, können h y l e - t i s c h - p h ä n o m e n o l o g i s c h e genannt werden, wie andererseits die auf noetische Momente bezüglichen n o e t i s c h - p h ä n o m e n o l o g i s c h e." (Hu III, 2I2) De laatste zijn veruit de belangrijkste: zij omvatten de 'funktionele of vorm'-problemen, d.w.z. de problemen m.b.t. "die Art, wie z.B. hinsichtlich der Natur, Noesen, das stoffliche beseelend und sich zu mannigfaltig-einheitlichen Kontinuen und Synthesen verflechtend, Bewusstsein von Etwas so zustande bringen, dass objektive Einheit der Gegenständlichkeit sich darin einstimmig 'bekunden', 'ausweisen' und 'vernunftig' bestimmen lassen kann." (Hu III, 2I2) De 'funktionele' problemen zijn de eigenlijke konstitutie-problemen; ze vragen naar de werkwijze van de psyche, die door zijn akten (noësen) betekenis- of funkties verschaffen aan de 'hyle' en zo dingen konstitueren. De 'funktionele of noëtische' problemen vormen het eigenlijke kernstuk van de fenomenologie. (cfr. Hu III, 2I3)

Dat Husserl de 'funktionele of noëtische' problemen (de aan de 'hyle' betekenis- of funkties verschaffende problemen) tot het centrale gezichtspunt van de fenomenologie proklameert, is niet toevallig, immers, door het dualistische materie-vorm schema wekt hij willens nillens een 'empiristische', eventueel zelfs

'sensualistische' indruk. Deze indruk wil Husserl ten alle prijzen voorkomen, want fenomenologie is geen empirisme, laat staan een sensualisme. Wat is dan het onderscheid tussen sensualisme of empirisme enerzijds en fenomenologie anderzijds? De sensualist (empirist) stelt dat het bewustzijn niets anders is dan een complex van gesmolten, op zichzelf zinloze "Empfindungen"; het bewustzijn bezit als zodanig niet de minste a priori structuren waarbinnen of op grond waarvan de "Empfindungen" een betekenis (functie) krijgen. De fenomenologie zoals die zich in de Ideen presenteert, bevestigt in tegenstelling tot het sensualisme, zulk een autonomie t.o.v. de haar in wezen vreemd zijnde zintuiglijke grondstof. Het bewustzijn, als a priori dus autonome instantie, is bron van alle (on)redelijkheid, (on)recht, realiteit (fiktie) enz..

Men kan zich nu afvragen waarom Husserl dit misleidend, want, hoewel zeker niet zonder meer terecht, 'empiristisch' te interpreteren schema gebruikt? De idee van de transcendentale subjektiviteit lijkt dit schema toch geenszins te impliceren?! Volgens Sokolowski moet men dit materie-vorm schema en daarmee wezensmatig verbonden het "Empfindungs"-koncept begrijpen als "a pedagogical aid". (10) Voor een fenomenologische beginner is het immers veel gemakkelijker te vertrekken van dit dualistische schema waarin een 'onproblematische' "Empfindung" 'bezield' wordt (betekenis krijgt) door een al even 'onproblematische' bewustzijnsakt (noëse) en zo wordt tot een verschijning (noëma) van een objekt. Dit is de 'klassieke' (mutatis mutandis, wel te verstaan!) interpretatie van de basis van onze kennis. Aangezien de Ideen een eerste systematisatie is van de idealistisch-fenomenologische analyses, is het argument

van Sokolowski naar alle waarschijnlijkheid korrekt.

Het materie-vorm schema is een eerste, oppervlak-
kige benadering van het kennisprobleem. Deze eerste statisch-feno-
menologische benadering is echter niet te begrijpen wanneer we niet
minstens impliciet beroep doen op een bewustzijnsonafhankelijke we-
reld die de subjektiviteit voorziet in "ready-made" zintuiglijke
prikkel ("Empfindungen"). Het lijkt ons derhalve duidelijk: de kon-
krete epistemologische analyses van de Ideen benaderen de faktici-
teit in de subjektiviteit op een dusdanige wijze, dat deze niet ver-
zoenbaar is met de idee van een transcendentale subjektiviteit! We
zien niet in hoe de fakticiteit van de statische fenomenologie iden-
tificeerbaar is met die die logisch volgt uit de idee van een trans-
cendentale subjektiviteit. Hieruit volgen twee belangrijke konklus-
sies: ten eerste, in de Ideen zijn twee onverzoenbare bewustzijns-
concepten werkzaam: een eerste is het filosofisch-fenomenologische,
in hoge mate spekulatieve en, zoals nog zal blijken, anticipatieve
concept, nl. de transcendentale subjektiviteit (het absolute bewust-
zijn) die de totaliteit van alle zijn omvat en het tweede concept
is datgene wat volgt uit de epistemologisch-fenomenologische deskrip-
tieve analyses: de 'pure ziel', die slechts impliciet - daarom spre-
ken we van pure ziel - verbonden is met de wereld en slechts schijn-
baar alles omvat. We verduidelijken het onderscheid: wanneer Husserl
over de transcendentale subjektiviteit spreekt, dan zegt hij dat
het verkeerd is deze te beschouwen als "eine partielle Region der
totalen Realitätsregion Weltall"; neen, de wereld bestaat niet naast
de transcendentale subjektiviteit, maar er uitsluitend binnenin.
(cfr. Hu III, 72-73) De 'pure ziel' en de epistemologisch-fenomeno-

menologische analyses gaan er echter impliciet vanuit, dat de wereld ook naast het bewustzijn bestaat – en niet uitsluitend als interpretatie! – zoals de empiristen (psychologen) en ook nog Kant dat stellen. Dit laatste neemt echter niet weg dat de 'pure ziel' de wereld ook intentioneel (als interpretatie) omvat, maar door het feit dat de ziel de wereld nodig heeft voor de wereld zelf, kunnen we niet stellen dat zij werkelijk alles omvat, zoals de transcendentale subjektiviteit; vandaar dat we stelden dat de 'pure ziel' schijnbaar alles omvat en dus verschilt van de 'echte' transcendentale subjektiviteit.

Een tweede konklusie heeft betrekking op de verhouding tussen het bewustzijn en de realiteit: indien we in overeenstemming willen blijven met de puur deskriptieve methode van de fenomenologie, dan mogen we slechts stellen dat het bewustzijn een noodzakelijke en geen voldoende voorwaarde van de realiteit is, omdat dit volgt uit de idee zelf van de 'pure ziel', het enige van beide concepten dat op deskriptieve analyses gebaseerd is; de transcendentale subjektiviteit is, zoals nog zal blijken, veel spekulatiever en, zoals reeds gesteld, eigenlijk een anticipatie van de genetisch-fenomenologische resultaten, welke, minstens in intentie, de 'pure ziel' overstijgen, of beter "aufheben" in de transcendentale subjektiviteit. In de statische fenomenologie is het bewustzijn enkel noodzakelijke voorwaarde van de realiteit.

Maar in het perspectief van een radikale kenniskritiek kan een statische fenomenologie onmogelijk een eindpunt zijn. De daarin gebezigde concepten moeten kritisch getoetst en naar hun systematische samenhang en ultieme oorsprong onderzocht worden.

Na de statische fenomenologie met haar specifieke defekten komt de genetische fenomenologie, die in zeker opzicht gedeeltelijk verschijnt als een 'meta-epistemologie', als een 'epistemologie van de epistemologie'. Na een algemene kategoriserende benadering komt het fundamentalistisch samenhangsonderzoek. Deze periode begint rond 1917/18.

We gaan deze ontwikkeling zeker niet op de voet volgen, maar enkel de voor ons probleem relevante konklusies onderzoeken. De belangrijkste en algemeenste konklusie is, na een groeiend scepticisme t.a.v., de uiteindelijke verwerping van het psychologisch schema dat de materie ("Empfindungsdaten") stelt tegenover de vorm ("Auffassungen" van de "Empfindungsdaten"). Deze verwerping is het gevolg van zijn analyses op het meest elementaire kennistheoretische niveau, nl. op dat van de "Empfindungsdaten". Welke ontdekking heeft Husserl dan op dit niveau gedaan, dat hem het materie-vorm schema niet meer toereikend scheen? Het feit dat een "Empfindungsdatum" geen pasklaar, elementair 'ding' is, dat het geen "fertige Gegenstand" is welke een onmiddellijke gegevenheid is - dit feit is een vooropstelling van het materie-vorm schema - maar integendeel iets dat zelf reeds met "Auffassungen" behept is. De genetische fenomenologie heeft Husserl doen inzien dat het puur zintuiglijke, dat iets passief voorgegevens is, zelf als produkt van een passieve, in het ik anoniem blijvende, subjektieve vorming moet begrepen worden. (II) De algemene idee die hier wordt uitgedrukt, is in wezen niet zo moeilijk te begrijpen. Indien de statische fenomenologie ons leert dat een ding (op zich) niets anders is dan een interpretatie, een "Auffassung" of ook wel een "Apperzeption" genaamd, dan is het toch onmiddellijk evident dat ook datgene wat eraan

toegeschreven wordt, b.v. dat het oorzaak is van bepaalde zintuiglijke prikkels, slechts interpretatie is! Alleen omdat er dingen zijn, zijn er zintuiglijke prikkels, maar de dingen blijken interpretaties te zijn, hoe kunnen de zintuiglijke prikkels dan iets anders zijn dan interpretaties, nl. interpretaties volgens dewelke de zgn. zintuiglijke prikkels zintuiglijke prikkels zijn en afkomstig van één of ander ding? "Und somit zeigt sich am Ende dass allem voran die vermeintlich ursprünglich gegebenen Empfindungsdaten, insofern gerade sie zum voraus aufgefasst sind als Repräsentanten einer objektiv an sich seiender Realität, so nur sich darstellen auf Grund einer Deutung und Interpretation, welche schon fusst auf der Vermeinung das im Noema ursprünglich dargestellten Gegenstand." (I2) Het "Empfindungsdatum" is als "Empfindungsdatum" zelf reeds gekonstitueerd; het is geen irreducibele entiteit die alszodanig het ultiem basismateriaal vormt waaruit de realiteit door het bewustzijn opgebouwd wordt. Men mag dit niet verkeerd begrijpen: Husserl blijft de "Empfindungsdaten" wel als "letzte Material" beschouwen (I3), maar het "Empfindungs"-begrip wordt wezenlijk anders opgevat en wel op zulk een wijze, dat evengoed gesteld kan worden dat het (klassieke) "Empfindungs"-begrip normaliter, dit betekent konsekvent doordacht, volledig zou moeten gelijkwideerd worden. Dit heeft Husserl, alldus Höltenstein, nooit gedaan. (I4) Wel is het zo dat Husserl i.p.v. het "Empfindungs"-concept voortdurend te gebruiken, meer en meer de term "Affektion" verkoos, een term die enerzijds één van de ekwivalente uitdrukkingen is voor de "Empfindung" en anderzijds vooral gebruikt wordt met verwijzing naar de noëmatische gegevenheidswijze! De "Empfindung" wordt iets noëmatisch;

haar oorspronkelijk niet-intentioneel (niet naar een ding verwijzend) karakter, wordt veranderd in een wel intentionele karaktereigenschap. Het basismateriaal waaruit het bewustzijn de wereld voortbrengt, bestaat niet meer uit uit de wereld afkomstige en pasklare "Empfindungsdaten", maar uit het ik "affizierende" noëmata. Deze "Affektionen" motiveren - Husserl spreekt in het gebied van het bewustzijn niet van 'oorzaak' (veroorzaken) maar van 'motief' (motiveren); "Erlebnisse" motiveren elkaar - dan (een) aktie(s) van het bewustzijn of het ik. Uit deze akties (reproduktie, associatie, tetentie, protentie ...) kunnen dan de objekten van de wereld ontstaan. Zo konkludeert Husserl dat het ik bestaat uit een affektie- en een aktie-pool. (I5)

Het is dus duidelijk: het "Empfindungs"-begrip wordt als maar meer vervangen door het noëma-begrip. Dit betekent dat niet alleen het "Empfindungs"-begrip verdwijnt, maar ook - tenminste op het elementairste of primitiefste bewustzijnsniveau - het noësis-koncept. Het enige wat overblijft is het resultaat van hun versmelting, of beter datgene wat als hun resultaat in de statische fenomenologie wordt geïnterpreteerd, nl. het noëma. Dit wordt zeer scherp uitgedrukt in de Krisis, nl. daar waar hij in § 50 een "erste Ordnung aller Arbeitsprobleme" schetst en wel onder de titel "Ego-cogito-cogitatum" of, zoals het in de tekst zelf heet "E g o - c o - g i t a t i o - c o g i t a t a". Dat van noësis en van "Empfindungsdatum" geen sprake meer is in een radikale fenomenologie, blijkt uit de verduidelijking van dit schema: "Der Ichpol (und das in ihm eigene seiner Identität), das Subjektive, als Erscheinung in synthetischer Verbundenheit, und die Gegenstandspole, das sind für die

Analysen verschiedene Blickrichtungen, und entsprechen verschiedene Weisen des allgemeinen Titels Intentionalität: Richtung auf Etwas [Ich, L.F.], Erscheinung von Etwas [Noema, L.F.], und Etwas, Gegenständliches als das, was in seiner Erscheinungen Einheit ist und woraufhin, durch diese hindurch, die Intention des Ichpols geht [Ding, L.F.]" (Hu VI, 174-175)

Welke konsekwentie hebben nu deze vluchtig geschetste genetisch-fenomenologische ontdekkingen voor de fakticiteitsidee en daarmee samenhangend, voor de verhouding tussen het absolute bewustzijn en de realiteit? Voor de fakticiteitsidee betekenen deze ontdekkingen een belangrijke vooruitgang: de fakticiteit wordt – minstens in intentie – verklaard, het blijkt namelijk dat de fakticiteit zelf niets anders is dan een interpretatie, m.a.w. een "Leistung" van het bewustzijn!! De fakticiteit van de "Empfindungen" ontstaan zelf uit een subjektieve vorming (cfr. supra) en elke andere fakticiteit die aan de basis zou liggen van de fakticiteit van de "Empfindungen", kan eveneens niets anders zijn dan interpretatie, in de zin van iets gekonstitueerds, omdat datgene waaruit de fakticiteit op het lager niveau wordt afgeleid, zelf interpretatie is. (I6) En zo heeft de "reine Seele" haar (achter)poorten gesloten en wordt zij tot een transcendentale monade, monade in de betekenis die de vader van de monadenleer, Leibniz, eraan geeft. Hier krijgt de transcendentale subjektiviteit pas haar volle betekenis: alles ligt in haar opgesloten. "A l l e s 'S e i e n d e s' i s t I d e e". (Hu VIII, 496) In de genetische fenomenologie krijgt de fenomenologie haar volle idealistische betekenis!

Men is allicht geneigd om nu te konkluderen dat het

bewustzijn dan toch voldoende voorwaarde is van de wereld, zoals o.a. de Boer meent (cfr. supra), te meer omdat Husserl zegt: de onophefbare bewustzijnstranscendentie van de wereld "ändert nichts daran, dass es das Bewusstseinsleben allein ist, in dem jedes Transzendente als von ihm Unabtrennbares sich konstituiert, und das speziell und als Weltbewusstsein in sich unabtrennbar den Sinn Welt und auch diese wirklich seiende Welt trägt." (Hu I, 97) Het bewustzijn alleen draagt de wereld, hoe kan dan nog ontkend worden dat het bewustzijn voldoende is voor het bestaan van de wereld, dus er voldoende voorwaarde van is? Omdat de wereld nog altijd niet en nooit als noodzakelijke voorwaarde van het absolute bewustzijn verschijnt! Maar hoe moet de verhouding tussen realiteit en bewustzijn dan beschreven worden? Het lijkt ons dat het niet met Husserl's bedoelingen overeenstemt om van een verhouding en/of voorwaarde te spreken, tenminste niet op het meest fundamentele fenomenologische niveau. Het heeft werkelijk geen zin meer om in de context van een genetische fenomenologie het bewustzijn als voorwaarde van de wereld te beschouwen. De wereld wordt hoe langer hoe meer als een (ideel immanent) deel van de transcendentale subjektiviteit of transcendentale monade beschouwd; het lijkt ons veeleer in overeenstemming te zijn met Husserl's opvattingen, om de wereld te identificeren met een deel van het absolute bewustzijn. De wereld is gewoon bewustzijn (idee). Heeft het dan nog zin om het bewustzijn als voorwaarde van de wereld te beschouwen? Net zomin het zin heeft om X als voorwaarde te beschouwen van X! Hierbij komt dan nog, en dit is zeker niet onbelangrijk, dat de idee dat het bewustzijn de voldoende voorwaarde is van de wereld, veronderstelt dat de wereld even

noodzakelijk is dan het bewustzijn, wat zeer zeker niet juist is, dat weten we al lang.

Alles wat tot de wereld behoort blijkt interpretatie te zijn. De wereld moet beschouwd worden als "geistiger Leistung" (Hu VI, 345) en daarbuiten is zij niets; het diepste wezen van de wereld of de realiteit, zo ontdekt de fenomenologie, is haar idee-zijn, dus haar bewustzijn-zijn. Het is slechts de inhoud van haar idee die haar tot iets bewustzijnstrascendents maakt en die bijgevolg steeds toelaat te zeggen dat er "ein himmelweiter Unterschied" bestaat tussen het ding en het bewustzijn. (Hu VI, 306) Dit onderscheid is immers een onderscheid tussen het zijn als interpretatie en het zijn als absoluut, niet geïnterpreteerd zijn, resp. tussen wereld of realiteit en bewustzijn.

Als algemene konklusie en bij wijze van antwoord op de in de titel van deze paragraaf gestelde vraag of het bewustzijn noodzakelijke en/of voldoende voorwaarde is van de realiteit, stellen we dat er genetisch-fenomenologisch gesproken, niet zinvol sprake kan zijn van een voorwaardelijke verhouding tussen bewustzijn en realiteit, omdat in het diepste wezen, realiteit en bewustzijn een absolute eenheid vormen (cfr. het transcendentale bewustzijn als "Ureinheit, Hu VIII, 224); de realiteit, zoals alles trouwens, is bewustzijn ("Geist"), dit leert ons de genetische fenomenologie. De natuur "rückt selbst in die Geistessphäre" (Hu VI, 345) waaruit zij haar zin en zijn haalt.

De genetisch en/of historisch 'eerste' wereld, die, zoals alle werelden (de fysikalistische, mathematische, ethische ...) als een puur geestelijke entiteit wordt geïdentificeerd, is de zgn.

"Lebenswelt", ook wel "Lebensumwelt" of gewoon "Umwelt" genaamd. Deze wereld is in het perspectief van ons huidig probleem zeer interessant, omdat ze weinig twijfels laat omtrent het statuut van de wereld in haar verhouding tot het bewustzijn. Vandaar dat we er bij wijze van een nota bene nog even blijven bij stilstaan.

De "Lebenswelt", het ongetwijfeld gekendste begrip uit de Krisis, is een wereld die voortdurend in beweging is (Hu VI, 465) en ons dus slechts voorziet in relatieve waarheden. (Hu VI, I30, I35, 463) Toch vormt zij de bodem van alle 'eeuwige' en 'definitieve' (objektieve) waarheden, die niets anders zijn dan de uitdrukking van de 'ware' wereld; deze 'ware' wereld is zelf "eine theoretisch-logische Substruktion" van de "Lebens(um)welt". (Hu VI, I30) De "Lebenswelt" heeft namelijk een algemene structuur (onderbouw), waaraan alle zijndengebonden zijn, maar die zelf niet relatief is; van deze objektieve structuur zegt Husserl in de Cartesianische Meditationen dat zij de monade ingeboren is! Hiermee bedoelt hij "dass jede Monade, die als konkrete Möglichkeit Geltung hat, ein kompossibles Universum, eine geschlossene Monadenwelt vorzeichnet ...". (Hu I, I67-I68) Het faktische ego kan daarom a priori bepalen wat structureel (wezensmatig) wel en niet tot de wereld behoort (kan behoren), hoe deze er structureel uitziet, wat echter niets zegt over het feitelijk verloop van de waarnemingen van die wereld en dus evenmin over het feitelijke zijn van die wereld! 'Echte' voorspelbaarheid is dus uitgesloten, voorzover het het verloop van de "Erscheinungen" van de wereld betreft.

Wat is nu die "Lebenswelt"? In feite niets anders dan de natuurlijke wereld van het dagelijkse leven; het is de wereld

waarin meer "horizontmässig", dus verborgen 'aanwezig' is, dan uitdrukkelijk geëxpliciteerd in woorden of gedachten."Die Lebenswelt ... ist für uns seiend, 'Boden' für alle, ob theoretische oder nicht-theoretische Praxis. Die Welt ist uns, den wachen, den immerzu irgendwie praktisch interessierten Subjekten, nicht einmal, sondern immer und notwendig als Universalfeld aller wirklichen und möglichen Praxis, als Horizont vorgegeben." (Hu VI, I45) Dat Husserl in de Krisis de wereld opvat als een deel van het bewustzijn, als iets 'geestelijks', mag reeds blijken uit het feit dat hij o.a. zegt dat de wereld haar "ganzen Inhalt" en "Seinsgeltung" wint "und immer schon gewonnen hat" uit het 'bewustzijnsleven' van de transcendentale subjektiviteit. (cfr. Hu VI, I55) We willen hier vooral de aandacht vestigen op de "ganzen Inhalt" van de wereld, die door het bewustzijn wordt geleverd. Dit lijkt ons minder moeilijk te begrijpen, wanneer we eraan herinneren dat alles, wat we als feitelijke inhoud aan de wereld toeschrijven, alszodanig door het bewustzijn geïnterpreteerd wordt, dus eigenlijk van het bewustzijn afkomstig is. En zo is de wereld dan niets anders dan bewustzijn. In een voordracht uit het jaar 1935 zegt Husserl nog scherper hoe 'geestelijk' de wereld wel is: "Umwelt ist ein Begriff, der ausschliesslich in der geistigen Sphäre seine Stelle hat. Dass wir in unserer jeweiligen Umwelt leben, der all unser Sorgen und Mühen gilt, das bezeichnet eine rein in der Geistigkeit sich abspielende Tatsache. Unsere Umwelt ist ein geistiges Gebilde in uns und unserem historischen Leben." (Hu VI, 3I7) Kan het nog duidelijker?! En is het zinvol te zeggen dat de geest of het bewustzijn een voldoende voorwaarde is van iets dat zelf geest is, maar dat op een gegeven ogenblik kan

blijken niet te bestaan. Ons lijkt het dus, om Husserl's opvattingen over de verhouding tussen de wereld en het bewustzijn korrekter weer te geven, het beste de term 'voorwaarde' niet meer te gebruiken (tenzij dan wanneer men zich beperkt tot de statische fenomenologie, meer bepaald tot haar konkrete analyses). Slechts wanneer we dit doen, krijgen we zicht op de verhouding tussen het bewustzijn en de wereld. (Wanneer we stellen dat het bewustzijn voldoende voorwaarde is van de wereld— een opvatting die, zoals al gezegd, het dichtste bij onze opvattingen aansluit— dan spreken we eigenlijk niet over de verhouding tussen het bewustzijn en de wereld, waarin de mogelijkheid van haar niet bestaan besloten ligt, iets wat toch tot die verhouding zelf behoort, maar wel over de verhouding tussen het bewustzijn en deze aktuele, aktueel gegeven, dus empirisch apodiktische wereld; we vernauwen dan m.a.w. in belangrijke mate de problematiek. De term 'voorwaarde' belemmert a.h.w. het zicht op de complexe verhouding tussen wereld en bewustzijn, doordat het een bijzonder aspekt van het zijn van de wereld, versluiert. Alleen reeds hierom moet de term 'voorwaarde' vermeden worden.)

4. de transcendentale subjektiviteit als "Erlebnisstrom" met een ik

Uit de vorige analyses kunnen we zeker de volgende konklusies trekken: de transcendentale subjektiviteit is 'irrelatief', het is enkel "auf sich selbst relativ". (Hu V, I53) Zij heeft haar bestaansmotivatie uitsluitend in zichzelf. Het transcendentale zijn is immers "in sich völlig abgeschlossen" (Hu VIII, 77) en tegelijk is het een konkrete oneindigheid, omdat het alle zijnden omvat. (Hu VIII, 269) Het zijn van de transcendentale subjektiviteit is

een "Ursein". (Hu VIII, 377) We merken hier terloops op dat Husserl, wanneer hij over de transcendentale subjektiviteit spreekt, dikwijls de term "ur" gebruikt zoals bij voorbeeld in "Urregion", "Urkatégorie", "Ureinheit", "Urgrund" enz. Dit kan uiteraard alleen maar wijzen op het fundamentele van de subjektiviteit.

Hoe is nu dit "Ursein" precieser te omschrijven? Het is een bewustzijn en daarom een "Erlebnisstrom". Wat is echter een "Erlebnis"? We beperken ons tot wat de Ideen ons hierover leert. (cfr. Hu III, §§ 36, 85) Daarin maakt Husserl een onderscheid tussen de intentionele "Erlebnis" enerzijds en de "Erlebnis überhaupt" anderzijds, resp. "Erlebnis" in enge en in brede zin van het woord. De intentionele "Erlebnis" is een "Erlebnis" die een bewustzijn van iets is, m.a.w. die op iets betrokken is. Deze intentionaliteit is "in ihrem Wesen 'a priori', in unbedingter Notwendigkeit beschlossen". (Hu III, 80) In het wezen van elke intentionele "Erlebnis" ligt echter niet alleen, dat het, maar ook waarvan en hoe het bewustzijn is. De intentionele "Erlebnis" is eigenlijk een bewustzijnsakt in breedste zin. Telkens wij van "Erlebnis" gesproken hebben, bedoelden we deze "Erlebnis". Voorbeelden zijn: een fictie (welke steeds een fictie van iets is), een waarneming (welke steeds een waarneming van iets is), een oordeel (welke steeds een oordeel over iets is), enz. Dergelijke (intentionele) "Erlebnisse" kunnen aktueel en potentiëel zijn.

Onder "Erlebnis" in breedste zin, "Erlebnis überhaupt", verstaat Husserl "alles und jedes" wat men in de stroom van "Erlebnisse" kan aantreffen, dus niet enkel de aktuele of potentiële, intentionele en in hun volle konkreetheid genomen "Erlebnisse", maar

ook "was irgend an reellen Momenten in diesem Strom und seinen konkreten Teilen vorfindlich ist". (Hu III, 80) Men ziet gemakkelijk in, zo vervolgt Husserl, dat niet elk reëel moment in de concrete eenheid van een intentionele "Erlebnis" zelf het grondkarakter van de intentionaliteit heeft, dus de eigenschap 'bewustzijn van iets' bezit. Als voorbeeld geeft hij de "Empfindungsdaten", die in de perceptieve dingaanschouwingen een zo grote rol spelen. Husserl beschouwt het "Empfindungsdatum" (b.v. het "Empfindungsdatum" wit, waaronder hij niet verstaat het wit van dit papier, maar het in de fenomenologische reductie gezuiverde, dus 'abstrakte' wit, iets wat in de genetische fenomenologie niet meer bestaat, tenminste niet als bepaling van "Empfindungsdatum") als "'darstellende' Inhalt" voor de verschijnenden eigenschap (b.v. het wit van dit blad), waardoor het "T r ä g e r" van een intentionaliteit wordt, maar niet zelf een bewustzijn van iets is. (Hu III, 81) Een ander voorbeeld van niet-intentionele "Erlebnisse" zijn de "sinnliche Gefühle". (cfr. Hu III, 81)

Hoewel in de genetische fenomenologie het onderscheid tussen wel en niet-intentionele "Erlebnisse" zoals het hier gepresenteerd wordt, niet meer mogelijk is, vermits een "Empfindungsdatum" noëmatisch geïnterpreteerd wordt, dus als iets intentioneels, hoewel dus alle "Erlebnisse" eigenlijk intentioneel zijn, is een onderscheid binnen de (intentionele) "Erlebnisse" niet zinloos, zeker niet vanuit pedagogisch standpunt. Men kan namelijk een onderscheid maken tussen een bewustzijnsakt (noësis) en datgene wat daardoor gevat wordt (noëma): beide bezitten intentionaliteit, maar van een verschillende soort. (cfr. infra)

De "Erlebnisse" vormen een stroom, net zozeer één enkele "Erlebnis" een stroom vormt. (cfr. supra) Dit stroom-zijn van het bewustzijn wijst op zijn eenheid. Deze eenheid geldt voor de individuele "Erlebnis", maar net zo goed voor het totale bewustzijn. Wat de eenheid van één "Erlebnis" betreft: wanneer we bij voorbeeld een objekt waarnemen, dan kan dat alleen via een synthese (eenheid) van meerdere noësen die elk hun eigen noëma motiveren en die, eens gesynthetiseerd, een objekt konstitueren. Buiten deze synthese van een menigvuldigheid aan noësen, korrelatief noëmata, is geen ding, dus evenmin een dingperceptie mogelijk. (vgl. Hu III, § 93) Wanneer de waarneming van een objekt gepaard gaat met bij voorbeeld een esthetisch oordeel over dit objekt, dan treedt er opnieuw een eenheid op, nl. die tussen de funderende akt (de waarneming) en de gefundeerde akt (het eigenlijke oordeel). Beide akten tesamen vormen één "Erlebnis", welke oorspronkelijk uit twee "Erlebnisse" ontstaan is. Het probleem dat hier ter sprake wordt gebracht, is het probleem van de mogelijkheid om van een polythetische akt een monothetische akt te maken. (vgl. Hu III, §§ II8-I20)

Ook het totale bewustzijn, welke een stroom is, een 'heraklitische stroom', is een eenheid, uiteraard een eenheid van "Erlebnisse". "Wie fremd Erlebnisse einander im Wesen auch sein können: sie konstituieren sich insgesamt als ein Zeitstrom, als Glieder in der einen phänomenologischen Zeit." (Hu III, 292) Het bewustzijn is een "Erlebnisstrom" (een eenheid van "Erlebnisse") en in deze stroom 'leeft' een ik (cfr. infra) dat door Husserl als het 'uitstralings-' en 'instralingscentrum' wordt beschouwd. Dit ik kan zijn blik (straal) richten waarop het wil, zo ook op "Erlebnisse" die

reeds voorbij zijn ("Wiedererinnerung"), waardoor het verleden echt verleden wordt (als verleden wordt begrepen), maar ook op "Erlebnisse" die nog moeten plaatsvinden ("Vorerinnerung", verwachting), waardoor de toekomst pas echt toekomst wordt en tevens de idee van toekomst gestalte krijgt: de "Erlebnisstrom" met zijn ik konstitueert het verleden en de toekomst, maar uiteraard evengoed het heden, kortom, de tijd! "Die sich im Unendliche hinziehende, eindimensionale Zeitstrecke als objektiv gültige und universale Form alles Bewussten gibt es nur dank der Weckung von Wieder- und Vorerinnerungen." (I7) De "Erlebnisstrom" met zijn ik konstitueert dus de fenomenologische (immanente) tijd. Deze tijdskonstitutie gebeurt voortdurend en noodzakelijk: het behoort tot het wezen van het bewustzijn dat dit (deels 'passief', d.w.z. zonder een 'bewust' gewilde ik-participatie) gebeurt. Het bewustzijn is dus wezenlijk tijd; alle zijn is tijd! Ook de materiële dingen zijn puur tijd: "Alles dingliche Sein ist zeitlich ausgedehnt; es hat seine Dauer und ordnet sich mit seiner Dauer in fester Weise der objektiven Zeit ein. Es hat also mit seiner Dauer eine feste Stelle in der einen Weltzeit, die eine allgemeine Daseinsform für alle Dinglichkeit ist. Alles, was das Ding sonst 'ist', nach jeder sonstigen Wesensbestimmung, die ihm zukommt, ist es in seiner Dauer, ist es mit der näheren Determination eines Wann." (Hu IV, 28; vgl. Hu III, 367-368) Deze objektieve tijd (wereldtijd, kosmische tijd), die meetbaar is (horlogetijd), verhoudt zich tot de fenomenologische of immanente tijd "in gewisser Weise analog, wie sich die zum immanenten W e s e n eines konkreten Empfindungsinhaltes (etwas eines visuellen im Felde der visuellen Empfindungsdaten) gehörige 'Ausbreitung' zur objektiven räumlichen

'Ausbreitung' verhält, nämlich der des erscheinenden und sich in diesem Empfindungsdatum visuell 'abschattenden' physischen Objektes." (Hu III, I97) Husserl verduidelijkt dit als volgt: het is "wider-een-sinnig" om een "Empfindungsmoment", zoals kleur of uitbreiding, fundamenteel hetzelfde wezen toe te schrijven als het zich daardoor afschaduwende "dingliche" moment, zoals de kleur van het ding of de "Ausdehnung" ervan; welnu, men mag dat evenmin doen m.b.t. de wezens van de fenomenologische en de wereldse tijd. In een "Erlebnis" en zijn momenten kan zich de transcendente tijd "erscheinungsmässig" presenteren ("dastellen"), maar, zo vervolgt Husserl, het heeft nergens zin, dus ook hier niet, om tussen de presentatie en het gepresenteerde een "bildliche" gelijkenis te veronderstellen, een gelijkenis die als gelijkenis een "Wesensgemeinschaft" zou vooropstellen. Men mag de analogie nu ook weer niet te ver doortrekken: de wijze waarop de kosmische tijd zich in de fenomenologische tijd openbaart, is niet zomaar dezelfde als de wijze waarop zich andere, zakelijke wezensmomenten van de wereld fenomenologisch presenteren. Het zich presenteren van kleuren en andere zintuiglijke dingkwaliteiten gebeurt wezenlijk anders, en nog anders gebeurt het zich afschaduwen van "dinglicher Raumgestalten" in de uitbreidingsvormen binnen de "Empfindungsdaten", maar, aldus Husserl, in hetgeen we hier allemaal uiteenzetten bestaat duidelijk "Gemeinsamkeit". (cfr. Hu III, I97)

Tot slot moeten we nog terugkomen op het ik. In de natuurlijke instelling is het ik een ik van een mens: ik, deze mens, heeft behoefte aan dit of dat, ik, deze mens, leest, schrijft, enz. Het ik van de mens is een psychologisch ik, d.w.z. het bestaat in de

objektieve tijd dus in de tijd waarin ook de "Raumwelt" bestaat. Dit natuurlijk ik is tijdruimtelijk aan een lichaam gebonden; het ik in zijn psychologische toestanden en akten, die eveneens gesitueerd zijn in de objektieve, kosmische tijd, is afhankelijk van het funktionieren van het lichaam. Zonder lichaam geen menselijk, psychologisch ik. Er is geen "Dasein" of "Sosein" van het psychisch funktionieren zonder lichaam. "Alles Psychische [im natürlichem Sinn] ist raumzeitlich: Mag man es für absurd erklären ..., dass das psychische Ich selbst (und seine Erlebnisse) Ausdehnung und Ort hat, es hat Dasein im Raum, nämlich als das Ich des betreffenden Leibes, der im Raum seine objektive Stelle hat. Und darum sagt jeder naturgemäss und mit Recht: ich bin jetzt da und nachher dort." (Hu XII I24)

Wat gebeurt er nu, zo moeten we ons vervolgens afvragen, met dit ik dat aan het lichaam gekluisterd is, wanneer we de natuurlijke instelling verlaten door de fenomenologische reductie? M.a.w. wat is de invloed of het gevolg van de reductie (epoché) op het ik? Het ik wordt 'gezuiverd', het wordt een "reine Ich". Wat Husserl hiermee bedoelt, leggen we eerst uit aan de hand van de Ideeën I. Zijn meningen hierover blijven echter niet steeds dezelfde. We zullen daarom na de uiteenzetting over het "reine Ich" in de Ideeën I schetsen waarin precies de vernieuwing bestaat en welke konsekventie deze heeft, d.w.z. hoe hij het ik 'uiteindelijk' bepaalt. We laten ons hier leiden door het overzicht dat Kern van de ik-problematiek geeft. (I8)

Het eerste wat opvalt wanneer we het zuivere ik bekijken, is dat het voortdurend en noodzakelijk aanwezig schijnt te

zijn. Deze bestendige aanwezigheid mag niet begrepen worden als een "verharrende Erlebnis", of als een 'idée fixe'. Het ik is helemaal geen "Erlebnis" onder andere "Erlebnisse", evenmin is het een eigenlijk "Erlebnisstück", dat ontstaat en vergaat samen met de "Erlebnis" waarvan het een stuk is. "Vielmehr gehört es zu jedem kommenden und verströmenden Erlebnis, sein 'Blick' geht 'durch' jedes aktuelle cogito auf das Gegenständliche." (Hu III, I37) Elke nieuwe cogito heeft zijn eigen "Blickstrahl" welke met deze cogito zowel 'tevoorschijn treedt' als verdwijnt. Maar het zuivere ik is iets identisch! Principieel kan elke cogitatio wisselen, komen en gaan, maar het zuivere ik is even principieel iets noodzakelijks; "als ein bei allem wirklichen und möglichen Wechsel der Erlebnisse absolut Identisches, kann es in keinem Sinn als reelles Stück oder Moment der Erlebnisse selbst gelten." (Hu III, I38) Doordat het er geen reëel stuk vanuit maakt, spreekt Husserl van het ik als van "eine eigenartige - in gewissem Sinne nicht konstituierte - Transzendenz, eine Transzendenz in der Immanenz." (Hu III, I38)

In de Ideen I wordt frekwent gewezen op de gerichtheid van het ik (cfr. Hu III, §§ 37, 80, 92); het ik is een 'uitstralingscentrum', zoals we al zegden, nochtans, eigenaardig genoeg, wordt dit ik als een weliswaar intuïtief vatbare, dus onbetwifelbare en absoluut zekere, maar tegelijk ook als pure, lege (ik-) pool beschouwd. Het zuivere ik wordt als in zichzelf onveranderbaar, absoluut "einfach", als zonder enige inhoud begrepen: het ik is steeds als een 'ik denk' op te vatten, vandaar dat Husserl Kants idee: "Das 'Ich denke' muss alle meine Vor-

s t e l l u n g e n b e g l e i t e n k ö n n e n" onderschrijft. (cfr. Hu III, I38; deze kantiaanse idee is trouwens een middel om uit te maken wat wel en wat niet tot mijn konkrete monade behoort: alles wat begeleid kan worden door het 'ik denk' behoort tot mijn monade, cfr. Hu IV, III) Precies deze opvatting van de leegheid van het "reine Ich" ondergaat een belangrijke evolutie en zelfs vrij snel na de publikatie van de Ideen I (1913), nl. reeds rond 1915/16. De teksten die deze evolutie in het licht stellen, zijn opgenomen in de Ideen II.

Na in de §§ 22-28 van de Ideen II een aantal ideeën betreffende het zuivere ik terug op te halen en verder uit te werken, zal Husserl in § 29 een nieuwe, voor de verdere ontwikkeling van het ik-koncept en voor het inzicht in de eenheidskonstitutie van de wereld (in de wereld-konstitutie zonder meer) belangrijke idee ontwikkelen: het pure ik is niet leeg! Het bevat integendeel "bleibende Meinungen als Niederschläge", "Habitualitäten" welke op "Setzungen" of stellingnamen ("Thesen") berusten, die, eenmaal door het ik voltrokken, voor hen blijvende geldigheid bezitten; ze worden tot 'blijvende meningen', tot overtuigingen in de meest rigoureuze zin van het woord. In de Ideen II krijgt het ik dus "'habituelle'" meningen toegeschreven. De identiteit van het ik wordt zo een identiteit van zijn meningen of stellingnamen, die niet als 'mundane', puur menselijke, relatieve overtuigingen, maar als 'a priori' vaststaande meningen moeten begrepen worden. "Die Identität des reinen Ich liegt nicht nur darin, dass ich (wieder das reine Ich) im Hinblick auf jedes cogito mich als das identische Ich des cogito erfassen kann, vielmehr: ich bin auch darin und a priori

das selbe ich sofern ich in meinen Stellungnahmen notwendig Konsequenz übe ..." (Hu IV, III-II2) Slechts latere en veelvuldige onderzoekingen zullen aantonen hoe het ik tot zijn meest fundamentele these komt, die van de wereld, en hoe de verhouding tussen deze "Ursetzung" enerzijds en de konsekwentie en identiteit van het zuivere ik anderzijds, moet gedacht worden. Daarover spreekt Husserl niet in de Ideen II! (I9) Het resultaat van deze onderzoekingen is de ontdekking van "das absolute [transzendente, L.F.] ego als das letztlich einzige Funktionszentrum aller Konstitution". (Hu VI, I90) Het ik blijkt dus uiteindelijk alles te konstitueren: zichzelf, als 'vat' van 'blijvende meningen', de (eenheid van de) "Erlebnisstrom", de immanente en de transcendente, objektieve tijd en de realiteit, kortom, de hele transcendente subjektiviteit.

§ 2. een konkrete benadering van de verhouding tussen de realiteit en het bewustzijn

I. inleiding

We hebben zopas een algemeen inzicht verworven in de eenheid tussen de wereld en de transcendente subjektiviteit: het blijkt dat de wereld moet gedacht worden als uitsluitend bestaande in de transcendente subjektiviteit, dat er m.a.w. een ideëel deel van uitmaakt. Nu willen we deze verhouding konkreter benaderen, hoewel we toch nog, maar dan in een heel ander opzicht, algemeen blijven. Eerst vestigen we, bij wijze van inleiding, onze aandacht op het intentionaliteitsbegrip en vragen ons af wat het betekent dat het subjekt, het ik intentioneel betrokken is op de wereld; vervolgens vestigen we onze aandacht op het probleem van het lichaam

en de ziel en tot slot op de konstitutie van het ding. In een laatste onderverdeling spreken we dan over het ('produktieve' en/of 'kreatieve') emanerende bewustzijn en de fenomenologische paradox.

2. de intentionaliteit en de intentionele betrokkenheid op de wereld

De betrokkenheid van het ik (algemener, het bewustzijn) op de wereld is van dubbele aard: enerzijds is er de reële betrokkenheid tussen objekt (wereld) en subjekt (ik, bewustzijn) en anderzijds de intentionele betrokkenheid (intentionaliteit staat steeds tegenover 'realiteit': intentionele betrokkenheid tegenover reële betrokkenheid, of nog duidelijker, intentioneel tegenover reëel). De reële betrekking is een reëel-kausale betrekking van een objekt op een ik-mens, dus in de eerste plaats tot zijn lichaam. (vgl. Hu IV, 215) Het gaat hier om een soort van betrekking "des realen Subjekts zu realen Gegenständen (Dingen, Personen etc.), die wirklich reale, also real-kausale Wirkungen sind. Die Gegenstände und Personen sind dabei als Naturhaftes, Reales gesetzt, als ihrem realen Dasein und Sosein nach voneinander abhängig." (Hu IV, 232-233) Wanneer nu het objekt niet bestaat, dan valt in elk geval de reële betrekking weg, maar de intentionele betrekking blijft! Wat is deze betrekking en wat is intentionaliteit in het algemeen? Eerst de intentionele betrekking: d.i. een niet reëel-kausale betrekking! Het gaat hier om een betrekking tussen een subjekt, dat niet als een reëel-kausale "Gegenstand" "gesetzt" wordt, maar integendeel puur 'geest' is, en een aanschouwd, beoordeeld enz. ding 'alszodanig', d.i. tussen een subjekt en een dingnoëma (een ding voorzover het zich hier en nu geeft). Typisch voor deze betrekking

is dat de reëel-kausale verhouding van de reële betrekking vervangen wordt door een nieuwe soort van kausaliteit: de "M o t i v a t i - o n s k a u s a l i t ä t". (cfr. Hu IV, 216) De motivatie beschouwt Husserl "als das Grundgesetz der geistigen Welt". (cfr. de titel van het tweede "Kapitel" van het derde "Abschnitt" van de Ideen II) Het objekt prikkelt het subjekt niet enkel in de psychofysische zin van het woord (reële betrekking), het 'prikkelt' ook in de motivationele zin van het woord; het ding waarop ik intentioneel betrokken ben, motiveert mij tot het stellen van deze of gene geestelijke en/of lichamelijke akt. Dat deze intentionele (motivationale) ik-ding betrokkenheid kan bestaan zonder een reële betrokkenheid, kan door een voorbeeld gemakkelijk aangetoond worden: wanneer ik 's avonds laat over een landweg loop, dan kan ik bij het zien van een mens, die helemaal geen mens is maar een struik! gemotiveerd worden tot een typische angstreactie: sneller doorlopen en dit zonder dat er een reële mens-ik betrokkenheid bestaat, want die mens bestaat niet. Om de 'dualiteit' tussen de reële en de intentionele betrokkenheid met een voorbeeld uit de wereldliteratuur te staven, verwijzen we naar de 'Ridder met de Droevige Figuur', alias de 'Ridder van de Leeuwen', alias Don Quichot van de Mancha, die (intentioneel) in een heel andere wereld leefde dan diegene waarop hij reël betrokken was: windmolens worden reuzen die hem motiveren tot een buitengewoon dappere, onverschrokken aanval; een herberg wordt een kasteel dat hem ertoe aanzet de 'kasteelheer' (de waard) te vragen hem tot ridder te slaan; een watermolen wordt een burcht, welke hem er dan weer toe aanzet te veronderstellen dat er een prinses in opgesloten zit, met de nodige rampzalige gevolgen vandien enz. enz.

Om deze intentionele betrokkenheid verder te verduidelijken, willen we de idee van intentioneel objekt uitleggen. Deze verduidelijking zal ons de dubbele betekenis van het intentionaaliteitsbegrip leren kennen, een dubbele betekenis die in het wezen zelf van het bewustzijn verborgen ligt.

We vertrekken voor onze uiteenzetting met een onderscheid: Husserl zegt dat moet onderscheiden worden tussen "intentionales Objekt eines Bewusstseins" enerzijds, en "erfasstes Objekt" anderzijds. (cfr. Hu III, 82) Wat is nu een "erfasstes Objekt"? Wat is "erfassen" (vatten) in het algemeen? Husserl bepaalt het vatten als een "Herausfassen"; vatten is "Auf-etwas-achten", "bemerken", "aufmerksam sein oder nebenbei beachten". (Hu III, 77, 82) Vooral eer dit te verduidelijken wijzen we erop dat we ons beperken tot het begrip vatten binnen de context van de zintuiglijke betrokkenheid op de wereld. Alleen als we ons hiertoe beperken mogen we het vatten identificeren met de "Modus der Aktualität", alleen dan mogen we stellen dat vatten aktualiseren is, maar wat veel belangrijker is, dat aktualiteit onmiddellijk verwijst naar vatten, wat niet het geval is "für alle Erlebnisse des Denkens, des Fühlens und Wollens". (cfr. Hu III, 78, § 36) Het vatten of het bewustzijn in zijn aktualiteitsmodus is de "Modus aktueller Zuwendung", het is een 'expliciet' bewustzijn, een bewustzijn in strikte zin. (vgl. Hu III, 77-78) Welnu, deze aktualiteitsmodus ('expliciet' bewustzijn) kan in een inaktualiteitsmodus ('impliciet' bewustzijn), korrelatief het "erfassen" kan in een puur "im-geistigen-Blick-haben" overgaan, d.w.z. het gevatte objekt is er nog wel (in de geest en eventueel zelfs in het zintuiglijke blikveld) maar de geest is er niet 'echt'

op gekoncentreerd. (Ook de overgang van inaktualiteit naar aktualiteit is mogelijk (cfr. het horizon-begrip); het is trouwens deze mogelijkheid die het bestaan van de inaktualiteit openbaart.) Zo heeft men de horizon rond het bewust gepercipiëerde objekt op 'lege' wijze "im geistigen Blick", zodanig dat het bewustzijn (het ik) zijn blik kan richten op een fragment van die horizon waardoor het gepercipiëerde objekt op zijn beurt op 'lege' wijze "im geistigen Blick" treedt, d.w.z. slechts in de veel ruimere zin 'aktueel', nl. intentioneel (puur vermenend) in het bewustzijn, eventueel ook nog in het zintuiglijk blikveld, aanwezig blijft. De 'dingen' die zo in de horizon bestaan, zijn potentiële aktualiteiten ('vatbaarheden'). Het vatten blijkt dus een bijzondere aktmodus te zijn, welke elke (potentiële of impliciete) akt, die deze modus dus niet bezit, kan aannemen, waardoor potentiële 'dingen' (reële dingen, maar ook "Erlebnisse" als akten die ook hun horizon hebben (cfr. Hu III, 79)) aktuele, gevatte 'dingen' worden.

Het onderscheid tussen intentioneel en gevat objekt - een onderscheid binnen de intentionaliteit ("Bewusstsein von Etwas") in het algemeen - kunnen we nu beter begrijpen: het gevatte objekt is dat objekt dat enkel aktueel intentioneel, dat enkel aktueel in het bewustzijn aanwezig is. Het intentioneel objekt bevat daarenboven ook de potentiële aktualiseerbare aspecten van dit objekt; onder deze aspecten moeten alle facetten van de 'inwendige' objekthorizon begrepen worden, d.w.z. alle facetten die behoren tot de idee van dit objekt. En zo zijn we "eine d o p p e l t e i n t e n t i o, und eventuell ein zweifaches Zugewendetsein" op het spoor gekomen: een expliciete, aktuele of 'echte' en een (daarin ge-

motiveerde) impliciete, inaktuele (potentiële) of mogelijke. Van-
daar dat de intentionele analyse in de Pariser Vorträge en de Car-
tesianische Meditationen als een "Enthüllung der Aktualitäten und
Potentialitäten" beschouwd wordt. (cfr. Hu I, 19, 82 e.v.)

Het bewustzijn, waarvan de fundamenteelste eigenschap
zijn intentionaliteit, zijn "Bewusstsein von etwas"-zijn is, blijkt
op een veel complexere wijze intentioneel betrokken te zijn op de
wereld, dan op het eerste gezicht zou lijken. Elk 'ding' ("Erlebnis"
(noësis) of (deel van een) objekt (noëma)) bevat een oneindige reeks
(noëtische en noëmatische) 'intentionele implicaties' en verwijst
zo op een zeer uitvoerige wijze naar de "Erlebnisstrom" of de reële
wereld. Het begrip intentionaliteit als expliciet en impliciet be-
wustzijn van iets - d.i. de dubbele betekenis van intentionaliteit -
leert ons hoezeer er een eenheid, een hechte vervlochtenheid tussen
de wereld en het bewustzijn bestaat, doordat elke aktuele betrokken-
heid steeds een hele horizon van gegevens, die elk op hun beurt naar
een horizon verwijzen, met zich meebrengt.

3. de verhouding tussen lichaam en geest (ziel): de mens

Tot het algemene probleem van de objekt-subjekt
verhouding behoort natuurlijk ook het probleem van de geest of ziel-
lichaam verhouding. Om in deze verhouding klaarheid te scheppen,
beginnen we met een aantal beschouwingen over het lichaam. De meest
voor de hand liggende beschouwing is dat het lichaam gekonstitueerd
wordt; het lichaam is geen pure gegevenheid, maar integendeel iets
dat, zoals ook de wereld, in een proces 'groeit'. Dit 'groeien' gebeurt
in een wederzijdse afhankelijkheid van de wereld(-konstitutie). Eén
van de belangrijkste besluiten die uit de konstitutie-analysen van

het lichaam volgt, is dat "die 'N a t u r' und der L e i b, ..., s i c h i n W e c h s e l b e z o g e n h e i t a u f e i n a n - d e r, in eins miteinander k o n s t i t u i e r e n." (Hu V, I24) Geen wereld zonder lichaam, geen lichaam zonder wereld. Wat het eerste betreft – geen wereld zonder lichaam – zegt Husserl o.a. het volgende: opdat het ding of de wereld zou kunnen bestaan, heeft het identiteit nodig, d.w.z. moet het als een "An-sich-sein" kunnen begrepen worden; welnu, hiervoor heeft het subjekt als noodzakelijke voorwaarde het "Verkehr" met andere subjecten nodig, m.a.w. er is geen wereld, geen in de echte zin van het woord 'objektieve wereld of werkelijkheid' zonder intersubjectiviteit; het is maar in de ervaring van de andere of **b**eter, in kommunikatie met de andere(n) dat ik tot een radikale "Ausweisung der Identität" kom. Maar deze voor de "Ausweisung der Identität" noodzakelijke intersubjectiviteit, dit "Verkehr" is slechts mogelijk door het lichaam, dus het lichaam is noodzakelijke voorwaarde van de wereld. (cfr. Hu V, I27-I28, 8I; i.v.m. het thema van de intersubjectiviteit als voorwaarde van de objektieve werkelijkheid, cfr. o.a. Hu V, II0; Hu I, I53-I55; voor nog andere redenen waarom het lichaam noodzakelijk is voor de wereld, cfr. Hu IV, § I8) Maar omgekeerd is de wereld ook noodzakelijke voorwaarde van de konstitutie van het lichaam: moest er geen wereld zijn (geen materiële objekten), dan waren er ook geen "Empfindnisse", waaronder hij verstaat: op en in het lichaam gelokaliseerde "Empfindungen" zoals warmte, pijn, druk enz. Deze "Empfindnisse" spelen echter een zeer belangrijke rol in de lichaamskonstitutie. (cfr. Hu IV, § 36) Zonder de "Empfindnisse" zou er geen sprake van een lichaam kunnen zijn. Het zijn deze "Empfindnisse" die het menselijke "Kör-

per" tot een "Leib" maken. Wat betekent dit onderscheid? Onder "Körper" verstaat Husserl het puur materiële ding-lichaam; als zodanig is het "eine apperzeptive Einheit des apprehensiven Typus 'Raum-ding'" (Hu XIII, 48) Het "Körper" is een tijdruimtelijke, een substantiële-kausale eenheid. "Der Körper ist ein Ganzes von körperlichen Elementen, von physischen Teilen, die ein Ganzes bilden, wie eben physische Dinglichkeiten ein Ganzes bilden; und hier kann und muss von einer inneren Kausalität der physischen Teile in bezug aufeinander gesprochen werden. Die körperlichen Elemente sind selbst wieder Substanzen." (Hu XIII, 68) Het "Körper" kan enerzijds beschouwd worden in zoverre het als materiële ding verschijnt - zoals alle "Körper" van de materiële wereld, verschijnt ook het menselijke "Körper", met de daartoe inherent behorende vergissingsmogelijkheid (cfr. Hu XII, 49) - en anderzijds kan het vanuit zijn fysikalistisch ~~wezen~~ bekeken worden. (cfr. Hu IV, 284) Dit puur materiële ding is, wanneer we het over de levende mens hebben, geen puur materiële ding! Het verschilt namelijk van de gewone dingen in het feit dat het kan "empfinden"; het menselijke "Körper" heeft, in tegenstelling tot de andere materiële dingen "Empfindnisse". Dit maakt het "Körper" tot "Leib". Het relatieve verschil tussen "Leib" en "Körper" is dus het afhankelijk zijn van het "Leib" van het "Körper"; het "Leib" is gefundeerd in het "Körper", nl. als "Lokalisationsfeld der Empfindungen" "Der Leib ist, sagten wir, oft Träger von Empfindungen und immer von neuen 'reizbar'. Er 't r ä g t' Empfindungen, mannigfache Empfindungen wie die Tastempfindungen, kinästhetische Empfindungen, Temperatur-, Geruchs-, Geschmacksempfindungen sind auf ihm und in ihm 'l o k a l i s i e r t', sie bilden eine auf und in ihm liegende

Seinsschicht." (Hu V, II8)

Het lichaam moet - dit in tegenstelling tot het "Körper" - verder opgevat worden als "Willensleib" (Hu IV, 284), als "Willensorgan" (Hu V, II9), als "das Feld und vor allem das Organ des Ich" (Hu XIII, 70), waarmee niets anders wordt bedoeld dan dat het lichaam de uitdrukking is van de 'ziel', de geest of het bewustzijn. Elk "Körper" is 'onvrij': elke beweging die het maakt is puur mechanisch. Het lichaam daarentegen is 'vrij' in de zin van autonoom (spontaan) omdat het vanuit zichzelf, meer bepaald vanuit de in hem wonende ziel, beweegt. (vgl. Hu V, I20)

Het fundamentele onderscheid tussen "Körper" en "Leib" is dat het "Leib" 'bezield' is, het is 'doordrongen' van ziel of geest, waartoe die "Empfindnisse" reëel behoren. Het "Körper" daarentegen is zonder ziel. Het "Leib" bevat dus twee "Schichten": een "körperliche" en een "geistige". "Der Leib als Leib hat danach ein doppeltes Gesicht, zunächst innerhalb der Anschauung. Er ist Realität hinsichtlich der Natur als der anschaulichen Sachenwelt und zugleich Realität hinsichtlich des Geistes." (Hu IV, 284) Deze tweeledigheid van het lichaam als "Leib" drukt Husserl uit in de uitdrukking "das s u b j e k t i v e O b j e k t". (cfr. Hu V, I24)

Opdat het lichaam lichaam zou zijn, opdat het "Körper" tot "Leib" zou worden, heeft het een ziel of geest nodig. De vraag die nu opduikt en waarmee menig filosoof zich gekonfronteerd heeft geweten en zich nog steeds gekonfronteerd weet, is hoe de verhouding van het lichaam t.o.v. de ziel moet gedacht worden. De beantwoording van deze vraag geeft meteen een deel van het antwoord op de vraag wat de ziel dan wel is.

Het ongetwijfeld belangrijkste wat men kan zeggen over de ziel is, dat zij een 'substantiële realiteit' is, d.w.z. dat de ziel in een analoge zin als het materiële "Leibesding" een 'substantiëel- reële' eenheid is, in tegenstelling tot het zuivere ik of bewustzijn. Dit komt doordat de ziel met het lichaam "real verknüpft" is. (Hu IV, I20) "Die Einheit der Seele ist reale Einheit dadurch, dass sie als Einheit des seelischen Lebens verknüpft ist mit dem Leib als Einheit des leiblichen Seinsstroms, der seinerseits Glied der Natur ist." (Hu IV, I39) De ziel is (iets als) een 'substantie' (cfr. infra) omdat het met materie verbonden is, omdat het een eenheid vormt met een "Körper". Maar hoe die eenheid of "Verknüpfung" dan te denken? De eenheid is een specifiek fenomenologische eenheid, nl. een eenheid tussen het interpreterende - i.p.v. interpretatie gebruikt Husserl ook de termen 'apperceptie' en "beseelung"! want "beseelen" betekent "Sinn" geven - en het geïnterpreteerde: het zuivere bewustzijn interpreteert het lichaam tot lichaam en zo zichzelf tot een in het lichaam levende (voortdurend "beseelende", konstituerende) ziel. Het is dus in zekere zin, nl. wanneer we even niet tot de allerdiepste fundamenteën van de konstitutie doordringen, de ziel die het lichaam "beseelt", interpreteert tot haar lichaam (haar 'omhulsel'). De ziel is een het hele lichaam doorstromende interpreterende akt, die lichamelijke aktie fundeert, motiveert. Daar waar in het lichaam een dgl. akt volledig ontbreekt en wel principiëel, b.v. in een lam lichaamsdeel, wordt dit lichaamsdeel tot puur verscijnend materiëel ding, tot "Körper".

Zoals uit deze beschouwingen blijkt, is er voor Husserl een onlosmakelijke eenheid tussen het lichaam als "Leib" en de

ziel in dit lichaam. Deze eenheid drukt zich uit in talrijke formeel-algemene analogieën. De meest fundamentele overeenkomst is dat het lichaam als puur ding en de ziel beide "Realität" zijn. Beide zijnden behoren tot het formeel-algemene wezen "'Einheit bleibender Eigenschaften mit Beziehung auf zugehörige Umstände'". (Hu IV, I36) Maar al naargelang het het lichaam (de materie) of de ziel betreft, verschillen zowel de eigenschappen als de omstandigheden, wat niet wegneemt dat er tussen de eigenschappen in hun resp. totaliteit bepaalde analogieën bestaan. Zo noemt Husserl de eigenschappen van de ziel "'Einheiten der Bekundung'". Wat dat wil zeggen bespreken we nadat we eerst meer in het algemeen de idee van "seelische Eigenschaften" besproken hebben.

Zoals het ding, zo is ook de ziel "nichts weiter als die Einheit ihrer Eigenschaften; in ihren Zuständen 'verhält' sie sich so und so, in ihren Eigenschaften 'ist' sie, und jede ihrer Eigenschaften ist ein blosser Strahl ihres Seins." (Hu IV, I23) De ziel is dus slechts de totaliteit van haar eigenschappen. Tot die eigenschappen behoren alle aspecten van het intellectuele karakter van de mens, alle intellectuele disposities (talenten), maar evenzeer alles wat tot de persoonlijkheid van een mens behoort, b.v. vriendelijkheid, vrijgevigheid, opvliedendheid enz. (vgl. Hu IV, I22) Van de "seelische Eigenschaft" zegt Husserl dat zij "Ausdruck" is "für gewisse geregelte A b h ä n g i g k e i t e n d e s S e e l i s c h e n v o n L e i b l i c h e n. Sie ist Seiendes, konditional bezogen auf leibliche Umstände, auf Umstände in der physischen Natur." (Hu IV, I32) In dit citaat treffen we twee analogieën aan tussen de stof en de ziel: de eerste analogie bestaat

in hun 'substantiëel' karakter: een ding is een substantie, dit betekent dat het een "An-sich-sein" is en anderzijds iets "verharren-des", iets 'hards' of 'vast'. Het 'substantiëel' karakter van de ziel, dat, zoals we al weten, ook ligt in de sterke verbondenheid met het lichaam, is voor de rest in zoverre analoog met dat van het ding als het enerzijds, niettegenstaande deze afhankelijkheid van het lichaam, toch een eigenheid, een eigen eenheid ("Der Fluss des Seelenlebens hat seine Einheit in sich" (Hu IV, 132)) en in die zin een autonomie bezit en anderzijds, en dit blijkt uit het citaat, iets 'blijvends' of 'vast' bezit: een regel wijst immers steeds op iets 'vast'. Het is echter duidelijk dat er niets meer bestaat dan een pure analogie tussen ding en ziel (materie en geest): "es gibt keine Seelensubstanz" wanneer men substantie definiëert als substantie van het ding. (cfr. Hu IV, 132) Een andere analogie die in het citaat gesuggereerd wordt is de volgende: het ding is kausaal verbonden met zijn "Umwelt", de ziel daarentegen enkel konditioneel: er zijn omstandigheden en enkel omstandigheden (kondities, "gewisse geregelte Abhängigkeiten") waarin de ziel 'leeft' en 'beweegt', er zijn geen eenduidige, ondubbelzinnige oorzaken in de natuurwetenschappelijke zin van het woord die de veranderingen in de zielstoestand determineren. I.p.v. kausaliteit (van het ding) spreekt Husserl m.b.t. de ziel liever van konditionaliteit. (cfr. o.a. Hu IV, 64) Men kan zich afvragen van welke kondities (omstandigheden) de ziel zoal afhankelijk is? De twee fundamenteelste "Seiten" zijn volgens Husserl: ten eerste, "die psychophysische (oder besser physiopsychische) Seite". (Hu IV, 135) Hiermee wordt enkel bedoeld dat de ziel, de psyche afhankelijk is van het lichaam en dus van de

fysische natuur en haar betrekkingen. In de eerste plaats bestaat deze afhankelijkheid m.b.t. het geheel der "Empfindungen" (inkluis de zintuiglijke "Gefühls- und Triebempfindungen") en vervolgens m.b.t. de bijbehorende reproducties; "schon dadurch wird das g a n z e B e w u s t s e i n s l e b e n v o n d i e s e r A b h ä n g - i g k e i t ergriffen, da überall Empfindungen und Reproduktionen von Empfindungen (Phantasmen) ihre Rolle spielen." (Hu IV, 135) Ten tweede, "die idiopsychische Seite". Het bewustzijn is ook afhankelijk van zichzelf. Binnen één en dezelfde ziel is de "jeweilige Gesamt-Erlebnisbestand" afhankelijk van de vroegere "Erlebnisbeständen", d.w.z. dat het opnemen en verwerken van aktuele gegevens steeds wordt bepaald door reeds opgedane kennis in de breedste zin van het woord. (cfr. Hu IV, 135-136) Het is dus duidelijk: de ziel is zowel "geestig" als "leiblich bedingt". (vgl. ook Hu IV, 284-286)

We keren nu terug tot de idee van de "seelische Eigenschaften" als "'Einheiten der Bekundung'". Het betreft hier wederom een analogie. Inderdaad, niet alleen de eigenschappen der ziel zijn "'Einheiten der Bekundung'", maar ook de puur materiële, de ding-eigenschappen zijn dat; immers, de eigenschappen van een ding geven zich niet zomaar, a.h.w. in één oogopslag, maar ze openbaren ("bekunden") zich in een associatieve eenheid, in een synthetiserend proces waarin elkaar motiverende "Erscheinungen" versmelten tot een eigenschap. Welnu, "ebenso weisen die seelischen Eigenschaften auf Mannigfaltigkeiten der seelischen Erfahrung zurück, auf entsprechende zugehörige und in einem Einheitsbewusstsein auffassungsmässig verknüpfte Erlebnisse, die in der Weise ihres Verfliessens, Ineinanderübergehens und Verknüpftseins die betreffenden Charaktereigen-

schaften bekunden und nicht nur vage bekunden sondern erfüllungs-
mässig und originär beurkunden, oder mit anderen Worten, zur aus-
weisenden Erfahrung bringen." (Hu IV, I22) Dus ook de eigenschappen
der ziel 'verschijnen' en geven zich oorspronkelijk slechts via
een menigvuldigheid van 'verschijningen'.

De eenheid tussen de ziel en het lichaam ("Leib")
- geen "Leib" zonder ziel, anders is het "Leib" een puur "Körper";
geen ziel zonder het haar 'voedende' "Leib", anders is de ziel een
zuiver bewustzijn - met de daaruit voortvloeiende talrijke analo-
gieën, kunnen niets verhelpen aan het wezenlijk verschil dat er tus-
sen lichaam en ziel bestaat. We hadden ook niets anders verwacht:
het lichaam is geen ziel en de ziel is geen lichaam. Net zozeer er
een "Abgrund des Sinnes" gaapt tussen het absolute (zuivere) be-
wustzijn en de wereld, bestaat er één tussen de ziel (res cogitans)
en het lichaam (res extensa): "Das Wesen der cogitatio und das We-
sen der extensio haben prinzipiell, eben als Wesen, miteinander
nichts zu tun." (Hu XIII, I43) Het wezen van de ziel is het zuivere
(absolute) bewustzijn en het wezen van lichaam de pure materie ("Kör-
per"), en toch, de mens is de eenheid tussen deze wezenlijk ver-
schillende entiteiten! De mens is een eenheid van lichaam ('akt-
produkt') en ziel (akt); de mens is zowel een belichaamde ziel, als
een bezielde lichaam. Beide, lichaam en ziel, zijn noodzakelijk om
mens te zijn. De mens is "beseelt"; hij is drager van "Sinn".

4. de dingkonstitutie: het noëma en het ding op zich

Een laatste en zeker niet minst belangrijke aspekt
van de objekt-subjekt verhouding welke wij nu willen bespreken, is
de dingwaarneming of de dingkonstitutie. M.b.t. de waarneming be-

tekent konstitueren het opbouwen uit "Erscheinungen"; deze term wil vooral afrekenen met de naïviteit van het natuurlijke denken dat meent dat de dingen in het bewustzijn aanwezig zijn "so wie in einer Schachtel". (Hu II, 7I)

Het is niet onze bedoeling om breedvoerig de dingkonstitutie of de dingwaarneming uiteen te zetten, dat vergt een lijvig onderzoek op zich. We willen enkel onze aandacht richten op twee facetten van de dingkonstitutie: ten eerste, op het noëma, dat een basisbegrip is in de analyses van de dingkonstitutie, en ten tweede, op het radikaal transcendente ding op zich, dat het resultaat is van het konstitutie-proces. Van beide begrippen willen we de belangrijkste aspecten in het licht stellen. Voor de uitleg van deze begrippen doen we beroep op resp. Ideeën I (en een schema van de Boer (20)) en Ideeën II.

Wat is een noëma? M.b.t. de waarneming definiëert Husserl het (waarnemings)noëma als "das Wahrgenommene als solches". (Hu III, 2I9) Zo heeft men ook het herinnerde, het geoordeelde enz. als zodanig. Waarop slaat dit 'als zodanig'? Op het feit dat het noëma datgene is wat verschijnt "wenn wir rein dieses Erlebnis selbst befragen", d.w.z. wanneer we ons in de beschrijving van het waarnemingsobject uitsluitend houden aan datgene wat ons daadwerkelijk geboden wordt. (Hu III, 2I9) Het noëma is dus dat deel van het waarnemingsobject, dat zich "in vollkommener Evidenz" laat beschrijven (Hu III, 22I), het is het ding voorzover het zich in één intentionele, waarnemende bewustzijnsakt (noësis) "originär" geeft. Zo is een noëmatische kleur, de kleur die ik hier en nu, in deze tijdruimtelijke omstan-

noëmatische
digheden, vanuit dit perspektief enz. waarneem. In de kleur "schatt-
tet" zich de objektieve, werkelijke kleur "ab".

Elk noëma is het intentioneel korrelaat van een noësis, d.w.z. van een zingevende, interpretatieve akt. Verandert de noësis, dan verandert ook het noëma. Het noëma is dus wezenlijk onzelfstandig. "Sein e s s e besteht ausschliesslich in seinem 'p e r c i p i'", maar omgekeerd mag men niet stellen dat het 'per-cipi' het 'esse' als reële komponent bevat, dus mag men de bekende uitspraak van Berkeley "esse est percipi" niet begrijpen zoals hijzelf dat doet. (Hu III, 246; vgl. ook § 97) Meteen zitten we in de grote moeilijkheden van de noëma-noësis verhouding: de moeilijkheden waarop we doelen betreffen "das Verständnis der Seinsweise, die Art wie es im Erlebnis 'liegen', in ihm 'bewusst' sein soll. Sie betreffen die reinliche Scheidung zwischen dem, was in der Weise reeller Bestandstücke Sache des Erlebnisses selbst und was Sache des Noema sein, diesem als eigen zugemessen werden soll." (Hu III, 240) Hoe groot deze problemen ook zijn, één ding is zeker: er is een wezensmatige, hechte verbondenheid tussen het noëma en de noësis, "das Eidos des Noema weist auf das Eidos des noetischen Bewusstseins hin, beide gehören e i d e t i s c h zusammen. Das Intentionale als solches ist, was es ist, als Intentionales des so und so g e a r t e t e n Bewusstseins, das Bewusstsein von ihm ist." (Hu III, 246-247) Niettegenstaande de onophefbare aangewezenheid van het noëma op de noësis, zijn ze beide, het noëma en de noësis, bestudeerbaar in een respektievelijke algemene en zuivere vormenleer, aldus Husserl in de Ideen I. (cfr. Hu III, 247) Dat is de taak van de statische fenomenologie. Het is interessant en belangrijk op te

merken hoe Husserl in de Ideen t.o.v. de Logische Untersuchungen i.v.m. deze vormenleren geëvolueerd is en nog zal evolueren t.o.v. de Krisis: de evolutie kan men algemeen als volgt schetsen: in de Logische Untersuchungen primeert duidelijk de noësis en zijn onderzoek, in de Ideen wordt het onderzoek van zowel de noësis als van het noëma beschouwd als wezenlijk voor de fenomenologie en in de Krisis blijkt het onderzoek van het noëma te primeren (cfr. supra). Er is dus een duidelijke evolutie merkbaar van de analyses van de noësis, resp. van het (menselijk) bewustzijn naar de analyses van het noëma, resp. de wereld, om het bewustzijn te analyseren! In de Krisis treft men inderdaad de terugkeer naar de "Lebenswelt" aan; dat we van terugkeer spreken is te verklaren vanuit de wereld-"ein-klammerende" epoché. De Ideen vormen in deze evolutie een zeer belangrijke schakel (als we van de Ideen spreken, bedoelen we natuurlijk de statische fenomenologie in het algemeen): op grond van het noësis-noëma parallellisme konkludeert hij tot een meer algemeen parallellisme, nl. dat tussen de "ordo et connexio rerum" en de "ordo et connexio idearum", m.a.w. tussen de structuren van de wereld en van het bewustzijn. (cfr. Hu III, 249) Vanuit dit parallellisme is gemakkelijk in te zien dat een wezensanalyse, een analyse van de structuur van de wereld, ons een inzicht verschaft in de structuur van het bewustzijn en ook in de noodzakelijke voorwaarden van de wereld en zijn ervaring. (Voor Husserl, zoals o.i. uit het voorgaande niet moeilijk af te leiden is, geldt de kantiaanse idee dat de noodzakelijke voorwaarden van de ervaring van de wereld, de voorwaarden van de wereld zelf zijn! Het typisch idealistische aan deze idee is dat deze voorwaarden als voorwaarden van en in het be-

wustzijn worden beschouwd. De statische fenomenologie wil deze voorwaarden ontdekken; de genetische wil ze verklaren naar hun ontstaan en werken (en dit enkel vanuit het bewustzijn!) Wanneer we nu nog weten dat Husserl in de eerste plaats geïnteresseerd is in strenge wetenschap, in een wetenschap die niet uit voorlopige, maar integendeel uit eeuwige waarheden bestaat, dan is het evident dat hij het belang van een analyse van de wezensstructuur (ontologie) van de "Lebenswelt" onderstreept; immers, ten eerste is gebleken dat de "Lebenswelt" een intentioneel korrelaat is van het bewustzijn en de kennis van het bewustzijn is voor een strenge wetenschap van het hoogste belang, aangezien alles bewustzijn is, en ten tweede, omdat tevens blijkt dat de "Lebenswelt" de genetisch eerste, fundamenteelste wereld (kennis) is, dus wezensmatig verwijst naar de meest wezenlijke bewustzijnsstructuren, welke men uiteraard nodig heeft om een strenge wetenschap te kunnen opbouwen. Hieruit blijkt dat de analyse van het parallellisme tussen de noësis- en de noëmastructuren, die een intentionele analyse is, van wezenlijk belang is geweest voor de 'blikwending' naar de "Lebenswelt". Indien deze analyses op niets zouden uitgedraaid zijn, dan was het parallellisme, welke niets anders is dan de uitdrukking van hun intentionele korrelatie, niet aangetoond (ja, zelfs niet gewoon gesuggereerd) en dus de terugkeer naar de "Lebenswelt" om de fundamenteelste en irreduciebele, irrelatieve, absolute structuren van het bewustzijn (korrelatief, van de "Lebenswelt") te leren kennen, fenomenologisch ongemotiveerd en zelfs fout, want het zou de opheffing van de epoché betekenen. Nu echter, op grond van het noësis-noëma parallellisme, is de terugkeer naar de "Lebenswelt" een konsekwente en

laatste stap in de 'logische' ontwikkeling van de fenomenologie.

Maar dan nu terug tot het noëma. We hebben reeds een algemene omschrijving gegeven van het noëma-begrip. Om iets van de ingewikkeldheid van de waarneming en haar analyses te begrijpen, gaan we een aantal onderscheidingen m.b.t. dit begrip in het licht stellen.

We beginnen met het begrip van het volle noëma, dat het intentionele en volle "Was" is van een volle noësis. (cfr. Hu III, 317) Het volle noëma bestaat uit twee componenten: opdat een noëma een vol noëma zou worden, dient men niet alleen zijn aandacht te richten op het 'verschijnend objekt als zodanig' met zijn 'objektief' hoe van het verschijnen (cfr. infra), maar ook op zijn gegevenheidswijze: één en hetzelfde noëma kan immers op verschillende wijzen bewust zijn, b.v. 'oorspronkelijk', via de herinnering, via een beeld enz. Deze en andere gegevenheids- of bewustzijnswijzen zijn een deel van wat Husserl de "noematische 'Charaktere'" noemt. I.v.m. deze wijzen wijst hij uitdrukkelijk op het feit dat daarmee geen noëtische momenten bedoeld worden (waarvan ze wel en enkel een korrelaat zijn), maar "W e i s e n , i n d e n e n d a s B e w u s s t s e l b s t u n d a l s s o l c h e s s i c h g i b t ." (Hu III, 250) Het betreft hier dus 'dingen' die 'aan' het noëma en niet in de akt als reëel bestanddeel aangetroffen worden.

De noëmatische 'karakters' omvatten ook nog andere componenten: zo spreekt Husserl van de zijnsmodaliteiten en de geloofsmodaliteiten (doxische modaliteiten) aan een noëma. Een noëma kan zeker (b.v. bij een waarnemingsnoëma), betwifelbaar (b.v. bij een herinneringsnoëma), onwaarschijnlijk, neutraal enz. zijn. (cfr.

Hu III, §§ I03) Een nog andere groep van noëmatische 'karakters' betreffen b.v. de ethische en esthetische kwalifikaties: een noëma kan mooi, lelijk, goed, verwerpelijk enz. zijn. (cfr. Hu III, §II6) Al deze 'karakters' zijn korrelaten van overeenkomstige noëtische momenten.

De noëmatische 'karakters' worden gedragen door een zgn. noëmatische 'kern'. (cfr. Hu III, o.a. 3I7, 323) Het gaat om de kern in brede zin, om de volle kern. Deze kern is niets anders dan "die volle Konkretion des betreffenden noematische Bestandstückes" (Hu III, 323) Het betreft het eigenlijke 'wat', de eigenlijke en volledige 'inhoud' van het noëma (waaronder ook zijn gegevenheidswijze wordt begrepen). Door deze 'inhoud', door deze noëmatische "Fülle" betreft het zich op zijn identisch blijvend objekt (cfr. infra), en door deze noëmatisch intentionele betrokkenheid heeft deze 'inhoud' een "Sinn"; de 'inhoud' is "Sinn". Husserl noemt de noëmatische kern dan ook de "Sinn im Modus seiner Fülle". (cfr. Hu III § I32; cfr. infra)

De noëmatische kern ("Sinn") is een verschijning, of beter de verschijning wordt bepaald in termen van het noëma: "Nehmen wir diesen Sinn voll, mit seiner anschaulichen Fülle, so ergibt sich ein bestimmter und sehr wichtiger Begriff von Erscheinung." (Hu III, 325) "Erscheinung" (noëmatische 'kern' of "Sinn") is derhalve niets anders dan, om het met een uitdrukking van de Logische Untersuchungen te zeggen, "Gegenstand so wie er intendiert ist". (2I) Dit begrip, dat gewoon het noëma is zoals wij dat totnogtoe algemeen gekarakteriseerd hebben, wordt door Husserl in de Ideen I zelf verder gespecifiëerd.

Wanneer hij over de noëmatische kern ("Gegenstand so wie er intendiert ist") spreekt, dan onderscheidt hij twee elementen: hij onderscheidt de "Gegenstand im Wie seiner Bestimmtheiten" (Hu III, 32I) van de "Gegenstand im Wie seiner Gegebenheitsweisen" (Hu III, 323). De eerste "Gegenstand" heeft betrekking op het wat van de gegevenheid in een noëma, m.a.w. uitsluitend op de eigenschappen die in een noëma 'zichtbaar' worden. Het kan best zijn dat in verschillende noëmata deze "Gegenstand" onveranderd blijft, maar dat de noëmata verschillen in het enige waarin ze dan nog kunnen verschillen, nl. in hun gegevenheidswijzen van de identisch blijvende eigenschappen. De "Gegenstand im Wie seiner Bestimmtheiten" kan in verschillende noëmata dezelfde zijn, de "Gegenstand im Wie seiner Gegebenheitsweisen" zal telkens anders zijn, als het tenminste echt om andere noëmata gaat. Vandaar dat de "Gegenstand im Wie seiner Bestimmtheiten" een noëmatische kern in beperkte zin kan genoemd worden, en Husserl de eigenlijke en uiteindelijke "Sinn" van het volle noëma in deze "Gegenstand" situeert. Dit laatste betekent dat 'noëmatische kern' niet zomaar door "Sinn" mag vervangen worden, omdat het noëma als kern de "Sinn" omvat - het is een "Grundstück" van het noëma - en er niet identisch aan is. Het noëma-begrip omvat, zoals al gezegd, ook nog de "Gegenstand im Wie seiner Gegebenheitsweisen". Het betreft hier de wijze waarop we van een objekt bewustzijn hebben, het gaat om de 'subjektieve' verschijning, het gaat niet, we moeten het uitdrukkelijk onderstrepen, om de "noëmatische 'Charaktere'". Husserl wil met dit "Gegenstands"-koncept de nadruk leggen op "die Unterschiede der Klarheitsfülle, welche er-

kenntnismässig so sehr bestimmend sind." (Hu III, 323) Het ene noëma kan de "Gegenstand im Wie seiner Bestimmtheiten" op heldere, een andere dezelfde "Gegenstand" op een donkere, duistere wijze 'zichtbaar' maken. "Ein dunkel Bewusstes als solches und dasselbe klar Bewusste sind hinsichtlich ihrer noematischen Konkretion sehr verschieden, ...Aber nichts steht im Wege, dass der Bestimmungsgehalt, mit dem das dunkel Bewusste vermeint ist, absolut identisch sei mit demjenigen des klar Bewussten." (Hu III, 323) Wanneer we nu de twee "Gegenstände" (de "Sinn" en zijn gegevenheidswijze) te samen nemen, dan hebben we de volle noëmatische kern, en begrijpen deze als "Sinn im Modus seiner Fülle".

Deze volle kern, zoals al aangestipt, is betrokken op een identisch blijvend objekt, op "der 'Geg e n s t a n d', das 'Objekt', das 'I d e n t i s c h e', das 'bestimmbare Subjekt seiner möglichen Prädikate' - d a s p u r e X i n A b s t r a k t i o n v o n a l l e n P r ä d i k a t e n -" (Hu III, 32I) Deze betrokkenheid (noëmatische intentionaliteit!) is een verwijzen van het noëma naar "das 'bestimmbare X'", naar het objekt waarvan het een 'subjektief' fragment is en dat bepaalbaar is en bepaald wordt in een eenheidsbewustzijn van een in principe oneindige menigvuldigheid van noëmata. Dit bepaalbare X, dit identische objekt (deze "Gegenstand welcher intendiert ist") dat zich in een veelvuldigheid van noëmata afschaduwet, is de drager van de dingeigenschappen, het is een identiteitspool. Husserl omschrijft deze pool als noodzakelijk "Zentralpunkt" van de noëmatische kern, als 'drager' van "für ihm speziell zugehörige noematische Eigenheiten ..., nämlich für die noematisch modifizierten Eigenschaften des 'Vermeinten als

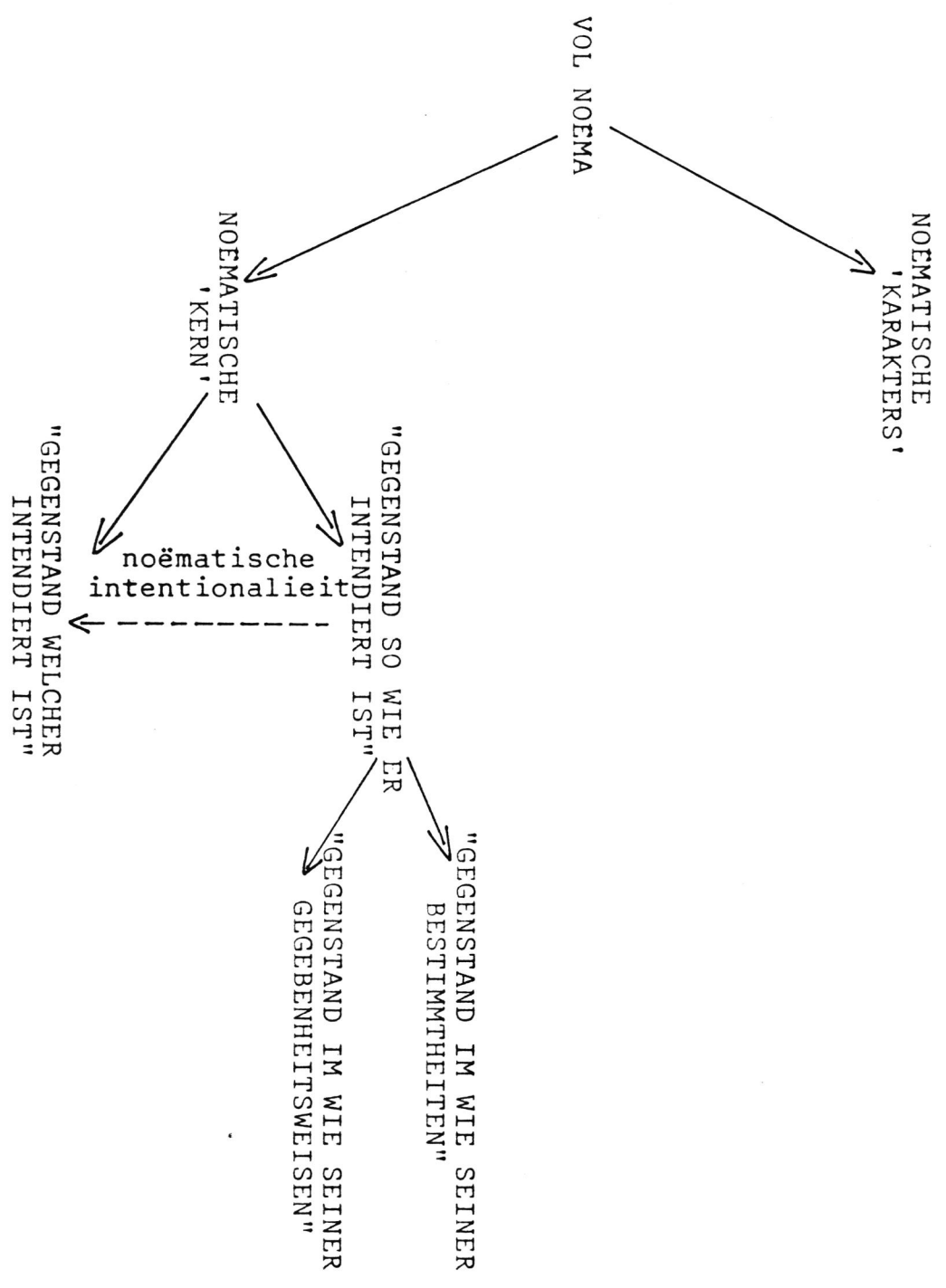
solches'." (Hu III, 318)

Voor een goed begrip van hetgeen we gezegd hebben over het noëma geven we op p. 152 een schema waarin de nieuwe begrippen in hun onderling verband worden samengebracht.

Niet alleen m.b.t. het noëma maakt Husserl een aantal onderscheidingen, maar ook m.b.t. datgene wat uit de veelvuldigheid der noëmata te voorschijn treedt: het ding. De filosofie van het ding, zoals Husserl die heeft ontwikkeld, is zeer complex. We zullen ons dan ook, na een aantal meer algemene bedenkingen omtrent de dingkonstitutie gemaakt te hebben, beperken tot het uiteenzetten van een ding-indeling welke als uitgangspunt voor een rigoureuze benadering van Husserl's filosofie van het ding kan dienen.

Een algemene ding-bepaling, welke we als uitgangspunt voor een aantal reflexies betreffende de ding-konstitutie willen gebruiken, treffen we o.a. aan in de "Phänomenologische Fundamentalbetrachtung": het ding, zo zegt Husserl daar, is "die intentionale Einheit..., das identisch einheitlich Bewusste im kontinuierlich geregelten Abfluss der ineinander übergehenden Wahrnehmungsmannigfaltigkeiten, in der Einstimmigkeit der Wahrnehmungskontinuität als seiend und mit dem und dem anschaulichen Merkmalbestand wahrgenommen". (Hu III, 94) Het ding wordt gekonstitueerd uit verschijningen, maar aangezien deze verschijningen van één en hetzelfde ding principiëel oneindig kunnen variëren - niet alleen kunnen de menselijke, psychofysische omstandigheden zich wijzigen, maar ook en veel eerder de 'mundane' omstandigheden, het milieu waarin het ding zich bevindt - en de menselijke eindigheid verhindert deze oneindigheid aan variatiemogelijkheden te doorlopen, aangezien dus

Schema bij p. I 51



de eindige mens het irrelatieve ding op zich nooit in zijn absolute volheid bereikt, is en blijft het ding op zich een "unendliche Idee". (Hu VI, 499) Het ding als oneindige idee is "eine Antizipation einer passenden, durch diese Erfahrung /eine endlich abgeschlossene Gesamterfahrung, L.F./ geforderten, in ihr liegenden Idee". (Hu VI, 282)

De ding-konstitutie is wezenlijk een 'asymptotisch' proces, waarin het ding op zich als oneindige idee de rol vervult van een adequaat gegeven grens welke in de oneindigheid, dat wil dus feitelijk zeggen nooit bereikt wordt. (vgl. wat Husserl zegt over het ding op zich als "ein Approximationsideal", Hu VIII, 52) Deze grens (idee) geeft ons een inzicht in de wezensmogelijkheden van het verder verloop van het konstitutie-proces. Vandaar dat Husserl deze idee als een idee "im Kantischen Sinn", nl. in de zin van een regulatieve idee, beschouwt. Deze regulatieve idee levert ons een kijk op "ein a priori bestimmtes Kontinuum von Erscheinungen" op. (Hu III, 35I) We weten dus op voorhand aan de hand van het ding op zich als oneindige idee welke verschijningen (noëmata) we wel en welke we niet wezensmatig mogen verwachten (wat niets zegt over de feitelijkheid: het is en blijft steeds denkbaar dat onze **verwachtingen** feitelijk worden tegengesproken, dan 'explodeert' het ding); de verschijningsmogelijkheden zijn m.a.w. "vorgebildet", "vorgezeichnet" en in die zin 'ingeboren'! Daarom noemt Husserl het ding op zich ook wel kortweg "eine Regel möglicher Erscheinungen". (Hu IV, 86)

Uit de voorgaande beschouwingen konkluderen dat er voor Husserl geen ding op zich zou bestaan, dat al het wereldse

"An-sich-sein" illusie zou zijn, bewijst o.i. dat men Husserl's bedoelingen niet begrepen heeft. We herhalen met klem wat we reeds onderstreept hebben toen we het hadden over de relatieve absoluteheid van het ding of van de wereld: voor Husserl heeft het ding of de wereld op zich steeds bestaan, omdat het een faktisch noodzakelijke interpretatie (idee) van het bewustzijn is. (Trouwens, als het feit dat iets wordt verklaard vanuit het bewustzijn, reeds een voldoende reden is om het niet meer als bestaande te erkennen, dan is alles potentiëel onbestaande vermits het juist Husserl's bedoeling is om alles vanuit het bewustzijn te verklaren, dus impliciet om aan te tonen dat, zoals de fenomenologische reductie ons leert, het bewustzijn absoluut is in de zin van universeel.) De "Vernunft" kan vanuit factische en wezensnoodzakelijke gronden niet anders dan stellen dat er een ding of een wereld op zich is, zoals dezelfde "Vernunft" de mogelijkheid inziet dat zij zich ooit voor de noodzakelijkheid geplaatst weet, met dezelfde kracht waarmee zij voordien het "An-sich-sein" van een ding of een wereld bevestigde, deze wereld überhaupt, als onbestaande te moeten beschouwen. Het enige wat men moet stellen is dat Husserl het 'ware wezen' van het ding (wereld) op zich heeft begrepen: het reële is een interpretatie, een idee, maar daarom geen fictie! Eén van de filosofisch relevante konklusies die hij hieruit trekt is dat het ding op zich radikaal fenomenologisch gesproken, d.w.z. wanneer we naar de bodem, de wortel van alle reële zijn vragen, zeker geen ultieme oorzaak, laat staan een onbekende (cfr. I. Kant) oorzaak van de verschijningen, dus van zichzelf in het bewustzijn is. (vgl. o.a. Hu III, § 52) Dat de wereld een oorzaak is van haar eigen verschijningen — een na-

tuurlijke idee - is zelf een in het absolute bewustzijn gekonstitueerde en fenomenologisch bestudeerbare interpretatie. Feitelijk toont de fenomenologie aan, of zou ze willen en moeten kunnen aantonen gezien haar basisopvattingen, dat de wereld op zich geen oorzaak is, maar eerder het 'gevolg' ('produkt', 'schepping' (cfr. infra)) van het absolute bewustzijn. Dit neemt niet weg dat de idee dat de wereld oorzaak is van haar verschijningen in het menselijke bewustzijn, een noodzakelijke idee is en op het menselijke niveau een zeker niet zinloze idee is.

Zonder de ding-konstitutie volledig te willen beschrijven, geven we er een aantal aspecten van aan de hand van een ding-indeling. Als uitgangspunt van deze indeling nemen we wat Husserl zelf een "Unterstufe" van de ding-konstitutie noemt: "Das Ding selbst (wie es selbst ist) mit seinen konstitutiven Merkmalen, wie sie selbst sind gegenüber den verschiedenen und je nachdem vollkommener oder minder vollkommenen Gegebenheitsweisen." (Hu IV, 76-77) Dit 'ding zelf' is enerzijds het 'optimale', 'objektieve' resultaat van de ding-konstitutie, maar anderzijds wordt het door de mens beschouwd als "Unterstufe" van deze konstitutie, nl. als noodzakelijke voorwaarde van de verschijningen. Het 'ding zelf' is dus zowel het 'begin-' als (bijna) het 'eindpunt' van de ding-konstitutie. We beschouwen het gemakkelijks halve als beginpunt, dan kunnen we namelijk beter een aantal belangrijke ding-konstitutieve onderscheidingen aanbrengen. We beschouwen "das Ding selbst" bijgevolg natuurlijk, nl. als ding op zich in de wereld en als uitstralingscentrum van verschijningen.

Het 'ding zelf' verschijnt en verschijnen betekent

steeds verschijnen t.o.v. een mens, dus verschijnen t.o.v. een lichaam met een geest. Het verschijnende ding zal derhalve relatief zijn t.o.v. mijn subjektiviteit, welke als aktuele toestand steeds 'toevallig' is. Bijgevolg zal ook het verschijnende ding "das in seinem qualitativen Bestand relativ ist auf meine Subjektivität" (Hu IV, 77, 385) een 'toevallig' ding zijn. Dit verschijnend en toevallig ding, dat het fenomenologisch eerste ding is dat voor ons bestaat, noemen we het subjektieve (relatieve) ding; verandert de lichamelijke konstitutie zich, dan verandert ook het verschijnend ding zich. Een voorbeeld van een dergelijke lichaamsverandering dat Husserl meermaals geeft, is de 'vergeling' van het gepercipiëerde o.i.v. het natuurlijke produkt santonine; door het innemen van een beperkte hoeveelheid santonine wordt alles met een gele schijn overgoten, door de inwerking van dit produkt op onze ogen.

Het subjektieve ding is geen eindpunt, maar zoals gezegd, veeleer een beginpunt van de 'eigenlijke' ding-konstitutie. Doorheen de menigvuldigheid van subjektieve gegevens (verschijningen) van een ding, ontstaat het identische, het konstante 'ware', 'objektieve' ding "das bleibt was es ist, auch wenn in meiner Subjektivität und abhängig davon in den 'Erscheinungen' des Dinges Änderungen auftreten." (Hu IV, 77, 385) Het gaat hier om een algemene ding op zich-opvatting. Men zal misschien geneigd zijn om, in overeenstemming met de karakterisering van het subjektieve ding als relatief (t.o.v. de subjektiviteit), het ware, objektieve ding als irrelatief te beschouwen. Uit een nadere specificering van het objektieve ding kunnen we afleiden dat deze identifikatie van objektiviteit en irrelativiteit zeker niet zonder meer korrekt is.

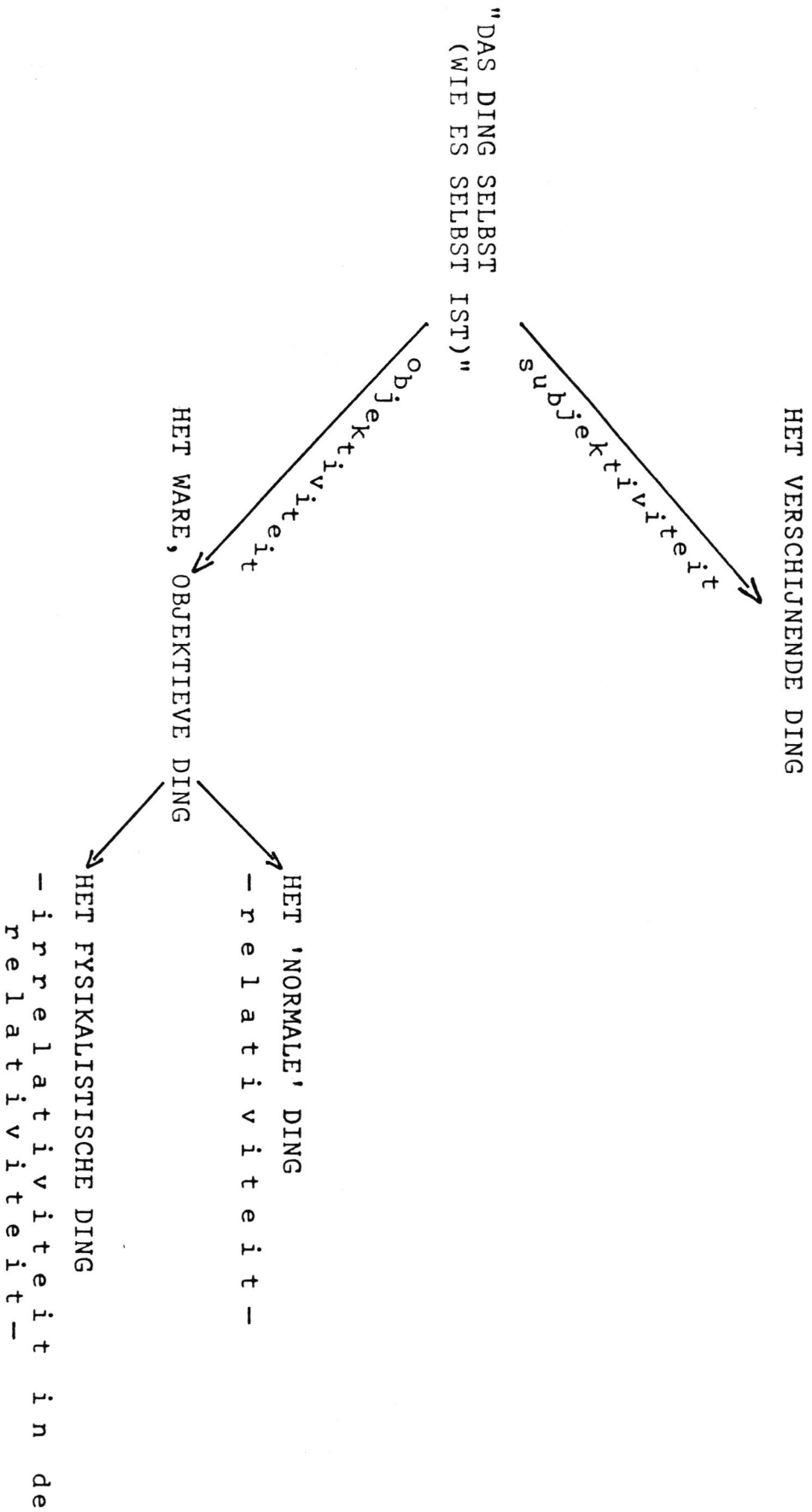
Wanneer Husserl over het objektieve ding spreekt, dan denkt hij letterlijk aan twee dingen: het eerste is "das Ding, wie es sich unter 'normalen Bedingungen' darstellt, demgegenüber alle anderen dingartigen Einheiten - die unter 'anormalen' Bedingungen konstituierten - zum 'blossen Schein' herabsinken". (Hu IV, 77, 82) Het ware, objektieve ding is in de eerste plaats dat ding dat wij als 'normaal' bestempelen, datgene waarvan wij menen dat het zich op 'normale', d.i. 'optimale' wijze geeft. Het blijft dus relatief t.o.v. mijn lichamelijkeheid (vgl. o.a. Hu IV, 171), maar niet alleen ten opzichte daarvan, ook t.o.v. zijn 'milieu'-omstandigheden: het ding is maar wat het is m.b.t. zijn reëel-kausale omstandigheden. (vgl. Hu IV, 41-43) "Das Ding ist relativ zu anderen Dingen und in dieser Relation hat es dinglichen Beschaffenheiten: als kausale Zustände und kausale Eigenschaften. Es ist, was es ist, in der Einheit einer Natur -" (Hu IV, 34I; Hu V, 4, 30; Logos, 33-34)

Het 'eerste' objektieve ding is dus het 'normale', 'optimale' ding. Deze optimaliteit hangt vooreerst af van het optimum dat bereikt wordt m.b.t. het milieu van het ding. Men kan inderdaad moeilijk loochenen dat we beseft hebben van bepaalde 'normale' voorwaarden waarin het ding gepercipiëerd wordt; één van die 'normale', het ding 'optimaal' gevende voorwaarden, is bij voorbeeld het zonlicht. "Das 'Optimum', das hierbei erreicht wird, gilt als die Farbe selbst, im Gegensatz etwa zum Abendrot, das alle Eigenfarbe 'überstrahlt'." (Hu IV, 59) De optimaliteit van het ding hangt echter ook nog af van de eigen lichamelijke en geestelijke kondities. Wanneer we ons tot het lichaam beperken, dan is het duidelijk dat

we van een normale en een abnormale toestand van (een deel van) het lichaam kunnen spreken; beide toestanden geven aanleiding tot een specifieke gegevenheidswijze van het ding. De vraag die hierbij rijst, is hoe men kan achterhalen dat een deel van het lichaam abnormaal (pathologisch) is, dus niet behoorlijk of optimaal funktioneert. Husserl ziet een aantal mogelijkheden: solipsistisch beschouwd, zijn er twee mogelijkheden: ofwel heeft men een onmiddellijke ervaring van de abnormaliteit van het orgaan (het voorbeeld dat hij geeft is dat van het zien van mijn verbrand, gezwollen enz. hand, dat mij abnormale "Dingempfindungen" geeft), ofwel, wanneer men geen dergelijke onmiddellijke perceptie heeft, ervaart men de abnormaliteit van het orgaan door het optreden van kontradikties in de "Empfindungsdaten". Deze kontradiktie(s) kan (kunnen) slechts opgelost worden door het besef van een defekt in één van de organen. (cfr. Hu IV, 73) Indien geen van beide solipsistische methoden in werking treden, dan blijft er nog de intersubjektieve methode over: in de kommunikatie met anderen kan blijken dat ik de dingen verkeerd percipiëer. (cfr. voor een uitgebreidere uiteenzetting over de verkeerde perceptie, Hu IV, § 18)

'Naast' het ware, objektieve ding dat expliciet relatief is t.o.v. zijn milieu en mijn (en de intersubjektieve) lichamelijke en geestelijke, is er nog een ander waar, objektief ding: het fysikalistische ding, "der identische Bestand an Qualitäten, der sich unter Absehung von aller Relativität herausarbeiten und logisch-mathematisch fixieren lässt". (Hu IV, 78) Het gaat hier om de objectiviteit van het ding in de meest radikale zin van het woord. Het gaat om "das Irrelative in den Relativitäten". (Hu IV, 76)

Meestal, maar niet altijd, identificeert Husserl het ware, objektieve ding met het fysikalistische ding (het ding van de natuurwetenschappen), dat door het denken, niet gekonstitueerd, maar gekonstrueerd wordt. (cfr. Hu IV, 87) Dit ding wordt door een objektivatieproces uit het relatieve, ware, objektieve ding "herauspräpariert"; het is datgene wat uit de sekundaire kwaliteiten, de zgn. zintuiglijke, in een objektivatieproces aan primaire niet-zintuiglijke kwaliteiten gehaald wordt. Het fysikalistische ding is een geheel van primaire, niet expliciet relatieve, kwantificeerbare kwaliteiten. Het fysikalistische ding wordt door objektivatie verkregen zeggen we; men moet dit goed begrijpen: het gaat hier om een kritiek op de verhouding tussen de primaire en sekundaire kwaliteiten zoals die door de wetenschappen begrepen wordt. Meestal beweren de natuurwetenschappen, aldus Husserl, dat men de primaire kwaliteiten overhoudt als men de sekundaire elimineert (als men ervan abstraheert); de "'Ausschaltung der sekundäre Qualitäten', 'Ausschaltung des bloss Subjektiven an der Erscheinungen'" zou volgens de natuurwetenschappen moeten leiden tot de "Festhaltung der überbleibenden, der primären Qualitäten". (Logos, 35; Hu III, 90) Van deze theorie zegt Husserl echter: "Doch ist das mehr als ein undeutlicher Ausdruck, es ist eine schlechte Theorie für ihr gutes Verfahren." (Logos, 35) Wat is er dan verkeerd aan deze opvatting? Het feit dat gesuggereerd wordt dat de primaire kwaliteiten in het geheel niet verschijnen. Husserl meent dat beide kwaliteiten, de primaire én de sekundaire 'verschijnen', dus ook de primaire, want die worden uit de sekundaire gehaald! (cfr. Hu III, 90) In die zin is ook het fysikalistische ding fundamenteel relatief t.o.v. zijn milieu en



als taak de mens en de wereld (en niet alleen de materiële) als emanaties van het bewustzijn of, zoals Husserl ook zegt, van de absolute geest, te begrijpen dat al het objektieve "ein Modus blosser Subjektivität" is (Hu VIII, 441), dus dat de subjektiviteit aan "Seinsdignität" vooraf gaat t.o.v. de objektiviteit (Hu VIII, 215); indien zij daarin slaagt, dan keert de geest, die zich in het objektieve zijn gemanifesteerd heeft, maar in zijn zelfmanifestatie niet wordt herkend, tot zichzelf terug, en slechts dan "kann er sich genügen". (Hu VI, 345-346)

Het objektieve is steeds een emanatie van het subjektieve; de wereld en de mens zijn uiteindelijk geestelijke emanaties. Het is opvallend hoezeer het emanatie-schema dat we zojuist gegeven hebben, dialektisch kan ("hinein") geïnterpreteerd worden: alle aspecten, de these, de antithese en de synthese zijn voor een dgl. dialektische "Hineininterpretierung" aanwezig: de these, als noodzakelijk, niet willekeurig vertrekpunt - elke 'echte' dialektiek veronderstelt een noodzakelijk vertrekpunt - is uiteraard het absolute bewustzijn of geest (eventueel het transcendentale ik), de antithese is de daaruit geëmaneerde objektieve, materiële wereld (natuur en mens) en de beide 'antipoden' - in een dialektische verhouding is er eigenlijk geen sprake van 'antipode', voorzover men daaronder 'absoluut tegendeel' (cfr. wit-zwart) verstaat; ook bij Husserl is er geen sprake van 'antipode' in de echte zin van het woord, gezien blijkt dat de materiële wereld juist een emanatie, nl. een interpretatie is van de geest! - opheffende (dit heeft niets met vernietiging, maar veeleer met verzoening of versmelting te maken - zwart kan zich nooit met wit verzoenen! -) synthese is de

mens, die via zijn ziel, sterk bij de zuivere geest en via zijn lichaam, sterk bij de natuur aanleunt. Het is dit synthetisch karakter, deze 'apperceptieve overbrugging' van de "Abgrund des Sinnes" tussen de wereld en het bewustzijn, die de mens tot ontdekker van de universaliteit van de geest, van de transcendentale subjektiviteit maakt. Het is de mens die de geest tot zichzelf kan laten brengen (en, in de persoon van Husserl, heeft gebracht). Op enige affiniteit tussen de husserliaanse en de hegeliaanse filosofie moet allicht niet meer verder gewezen worden als we deze dialektische verhouding tussen bewustzijn en wereld mutatis mutandis aanvaarden. Ons lijkt in elk geval een algemene voorkennis van Hegel niet oninteressant bij de studie van Husserl: men kan, zo lijkt ons, gemakkelijker toegang vinden tot enige kerngedachten van Husserl, wanneer men zich een weinig oriënteert aan de ideeën van Hegel. Ja, zelfs de opvatting van de geschiedenis bij Husserl, is niet totaal vreemd aan een hegeliaanse inslag (zonder te beweren dat Husserl zich ook daadwerkelijk door Hegel heeft laten beïnvloeden): ook Husserl beschouwt de geschiedenis teleologisch en zelfs dialektisch in die zin dat er een geschiedenis (van de wetenschap en de filosofie) nodig geweest is om de transcendentale subjektiviteit tot zichzelf te laten komen. Vanzelfsprekend was het Husserl die deze geschiedenis beëindigde en tevens, hierin ligt de grote en begrijpelijke bescheidenheid van Husserl - bescheidenheid was ook niet bepaald Hegel's strekste zijde - aanvatte; Husserl beschouwde zichzelf als een laatste (oneindige) stap in de ontwikkeling van de geest. Van nu af aan kon het alleen nog maar goed gaan!

De vraag die vele Husserl-interpretatoren zich ge-

steld hebben is hoe deze emanatie - voorzover wij weten werd dit woord nooit door Husserl gebruikt - moet gedacht worden, als produktiviteit en/of creativiteit (in de zin van oorspronkelijke geschapenheid)? De vraag wordt meestal opgeworpen in de context van de meer algemene vraag of het bewustzijn een voldoende voorwaarde is, of niet, een vraag die wij negatief beantwoorden, ten eerste omdat de wereld een deel van de transcendentale subjektiviteit (het transcendentale bewustzijn) is, waardoor het begrip voorwaarde fundamenteel-fenomenologisch o.i. niet zoveel zin meer heeft, ten tweede, omdat voldoende voorwaarde betekent dat de noodzakelijkheid van de wereld even groot is als de noodzakelijkheid van haar voorwaarde (grond), wat precies het tegendeel is van Husserl's opvatting (dit laatste argument hebben we ook gebruikt i.v.m. God), en ten derde, omdat, indien het bewustzijn voldoende voorwaarde is van de wereld, omgekeerd de wereld een noodzakelijke voorwaarde van het bewustzijn is, wat andermaal indruist tegen Husserl's gedachten. (Hoezeer wij ook tegen het gebruik zijn van het begrip van 'voldoende voorwaarde', de fundamentele bedoeling ervan, nl. de benadrukking van de volle-
dige autonomie van het bewustzijn in zijn 'kreatieve' konstitutie-akten, ligt volledig in de lijn van onze interpretatie. Indien de uitdrukking niets anders beoogt dan dit te willen uitdrukken, indien bijgevolg de uitdrukking afziet van haar konsekwenties, dan hebben wij geen bezwaar tegen haar gebruik!) Steeds is het zo dat het aanvaarden van de 'kreativiteit' van het bewustzijn gepaard gaat met de aanvaarding dat dit bewustzijn voldoende voorwaarde is van de wereld; dus omgekeerd, als het bewustzijn geen voldoende voorwaarde van de wereld is (maar slechts noodzakelijke) dan wordt haar el-

ke 'kreativiteit' ontzegd. Om ons eigen, radikaal idealistisch standpunt te bepalen, spenderen we een aantal woorden aan Kern's opvattingen dienaangaande.

"Nach Husserl, aldus Kern, 'produziert' die Subjektivität die Welt, aber sie erschafft sie nicht. Darum besitzt nach Husserl die Welt für die Subjektivität auch einen unaufhebbaren Charakter der Fremdheit." (22) Wat die "Fremdheit" betreft, daar komen we nog op terug. Eerst vestigen we onze aandacht op het onderscheid dat Kern blijkbaar maakt tussen 'produktie' en 'schepping' ('kreatie'): dit is een onderscheid dat niet iedereen maakt.(23) Kern bevestigt de 'produktieve' kracht van het bewustzijn, van de konstitutie, op voorwaarde dat ten eerste, deze konstitutie als de genetische wordt begrepen (alsof konstitutie niet steeds een genetisch proces is!) en ten tweede, het geproduceerde "An-sich-sein" een puur "Sein-für-mich" (een objekt) en geen "Sein-für-sich" (een bewustzijn) is: het vreemde bewustzijn is geen 'produkt' van mijn subjektiviteit, omdat deze zin vanuit zichzelf heeft - het bewustzijn geeft immers zichzelf zin - dus absoluut is t.o.v. mijn bewustzijn. Het vreemde bewustzijn behoeft voor zijn zin geen tussenkomst van mijn bewustzijn. (24) Mits deze beperkingen is de konstitutie dus een 'produktie'. Maar waarom 'schept' het bewustzijn de dingen niet? Omdat, zo argumenteert Kern, voor Husserl eigenlijk alleen God 'schept' (heeft geschapen). God treedt op als verklaring voor het irrationele feit dat er überhaupt een wereld is en niet veeleer een chaos. De wereld zou een 'genade Gods' zijn; zij is dan "etwas radikal Gegebenes", zodat het 'produceren' van de wereld door de transcendentale subjektiviteit niet mag opgevat worden als "eine eigene

Möglichkeit" van de transcendentale subjektiviteit, maar als iets dat deze laatste als mogelijkheid "immerfort empfängt". (25)

Wat antwoorden wij nu op deze bedenkingen van Kern? Wat betreft het niet-geproduceerd worden van het vreemde bewustzijn: dit lijkt ons geenszins in overeenstemming te zijn met Husserl's opvattingen over de "Fremderfahrung". Het is zonder meer duidelijk dat het vreemde bewustzijn, de vreemde subjektiviteit ook gekonstitueerd wordt. Het is zelfs zo dat er meerdere fundamentele analogieën bestaan tussen de ding- of wereld-konstitutie en de konstitutie van het vreemde bewustzijn: we denken, om meteen de fundamenteelste analogie te geven, aan het feit dat ook de konstitutie van het vreemde bewustzijn een "Interpretation" is! (cfr. Hu VIII, 495) Een andere opvallende analogie is dat het vreemde bewustzijn 'zich' maar zal 'geven' - de aanhalingstekens wijzen erop dat het niet om een 'oorspronkelijk' ("originär") geven gaat - in een continue, harmonische ervaring! (cfr. o.a. Hu I, I44, I75) Hoeveel andere analogieën er ook mogen zijn, de konkrete konstitutie van het vreemde bewustzijn gebeurt uiteraard anders, volgens andere wetten en principes, zodat ook de verhouding ik-ander ik en ik-ding er anders (heel anders!) zal uitzien. Dit neemt niet weg dat ook de andere zich in mijn transcendentale subjektiviteit konstitueert (cfr. Hu I, I75-I76); daarom heet mijn transcendentale subjektiviteit de "Urmonade", waarbinnen alle zijnden zijn.

Het is niet omdat het andere bewustzijn zich fundamenteel anders konstitueert - konkreet gesproken wel te verstaan - nl. via de "Appräsentation" (cfr. Hu I, § 50) en mijn verhouding tot dit vreemde bewustzijn anders is dan bij de gewone dingwaarne-

misleidende term: enerzijds suggereert hij een 'vrijheid', willekeur die de transcendentale subjektiviteit zeker niet heeft (cfr. o.a. Hu I, I67-I68; cfr. supra), en anderzijds suggereert de term ook een zeker 'materialisatie'-proces in de hegeliaanse zin van het woord: 'kreëren' is geen metafysisch proces, zoals van God wordt gezegd dat Hij de wereld gekreëerd heeft.

Wij beschouwen dus de activiteiten van de transcendentale subjektiviteit als 'produktieve' en 'kreatieve' emanaties. Dit lijkt ons het meeste met de geest en de letter! (cfr. o.a. Hu II, 7I; Hu III, 300; Hu XIV, 29 hier spreekt hij van "stiften") van Husserl's filosofie overeen te komen: daarin ligt ook de gehele zin van de transcendentale epoché, want wat toont deze anders aan dan dat alles moet begrepen worden vanuit de transcendentale subjektiviteit.

De emanaties van de transcendentale subjektiviteit liggen aan de oorsprong van een door Husserl meermaals in het licht gestelde paradox. In de Ideeën I formuleert hij deze zeer duidelijk: "Also e i n e r s e i t s s o l l d a s B e w u s t s e i n d a s A b s o l u t e s e i n , i n d e m s i c h a l l e s T r a n s z e n d e n t e , a l s o s c h l i e s s l i c h d o c h d i e g a n z e p s y c h o p h y s i s c h e W e l t k o n s t i t u i e r t u n d a n d e r e r s e i t s s o l l d a s B e w u s t s e i n e i n u n t e r g e o r d n e t e s r e a l e s V o r k o m m n i s i n n e r h a l b d i e s e r W e l t ." (Hu III, I30) De paradox bestaat er dus in dat het bewustzijn enerzijds "für die Welt" is en anderzijds "in der Welt" (het menselijke bewustzijn). (cfr. Hu VI, §§ 53-54) We gaan niet in op de oplossing van deze paradox vermits de kern ervan reeds gekend is onder het begrip van de "Selbstobjektivation"

("verweltlichende Selbstapperzeption" (cfr. Hu I, 130)). We willen i.v.m. dit probleem wel wijzen op een concept dat de eenheid tussen het transcendentale en het menselijke ego en hun resp. instellingen moet uitdrukken: de "Einströmung". Net zoals het concept van de "Einfühlung" nooit geëxpliciteerd werd, zo ook werd het veel later ontstane concept van de "Einströmung" nooit gedefiniëerd. Het is evenwel, vanuit de context waarin het gebruikt wordt, duidelijk wat ermee bedoeld wordt. Husserl wil erop wijzen dat de resultaten van de fenomenologische instelling "einströmen" in de natuurlijke instelling: "Jede neue transzendente Entdeckung bereichert also im Rückgang in die natürliche Einstellung mein und (apperzeptiv ohne weiteres) eines jeden Seelenleben." (Hu VI, 214) Zo wijst het fenomeen van de "Einströmung" op de nauwe verbondenheid van beide ikken, resp. instellingen. Zo wijst het er ook op dat de fenomenologie geen levensvreemde bezigheid hoeft te zijn en is, maar dat zij integendeel daadwerkelijk positieve invloed heeft op het menselijke leven. Dat is ook haar uitdrukkelijke bedoeling. Voor Husserl is fenomenologie niets minder dan een, neen, de ethische eis bij uitstek! Zij moet de diepe crisis van de westerse wereld (van de westerse rationaliteit, die een positivistisch -wetenschappelijke, dus 'irrationele' rationaliteit is) voor eens en altijd oplossen: deze crisis, die een crisis van de wetenschappen is - de wetenschappen zijn puur "Tatsachenwissenschaften", waardoor ze nooit tot een metafysische vraagstelling betreffende de zin des levens en van de geschiedenis komen, zij staan volledig onmachtig tegenover de "radikale Lebensnot" die alom heerst, zij hebben hun oorspronkelijke "Lebensbedeutsamkeit" verloren - maar die ook een crisis is van de

filosofie "die ja in unserer Gegenwart der Skepsis, dem Irrationalismus, dem Mystizismus zu unterliegen droht" (Hu VI, I), deze crisis heeft als fundament de "Zusammenbruch" van het geloof – het 'antieke' geloof – aan "eine 'a b s o l u t e' Vernunft, aus der die Welt ihren Sinn hat", van het geloof "an den Sinn der Geschichte, den Sinn des Menschentums, an seine Freiheit, nämlich als Vermöglichkeit des Menschen, seinem individuellen und allgemeinen menschlichen Dasein vernünftigen Sinn zu verschaffen." (Hu VI, II) Slechts door middel van het fenomeen van de "Einströmung" wint de fenomenologie aan "Lebensbedeutsamkeit", want slechts door "das Einströmen des Transzendentalen in das seelische Sein und Leben" (Hu VI, 215) wordt aan de mens de werkzaamheid van de absolute rede geopenbaard, waardoor hij zich als vrij en dus zinvol wezen leert kennen.

§ 3. het probleem van de wegen tot de transcendentale subjektiviteit

I. inleiding

Een laatste probleem waarmee we ons willen bezighouden, is een probleem dat uitdrukkelijk te maken heeft met een bijzonder (moeilijk) aspekt van Husserl's filosofische ontwikkeling. Het is namelijk zo dat hij de procedure op grond waarvan hij de transcendentale subjektiviteit ontdekt heeft en die wij algemeen besproken hebben in het tweede hoofdstuk, meerdere malen kritisch herdacht heeft omwille zelf van haar resultaat; de vergelijking tussen procedure en resultaat deed principiële tekorten in het licht treden, zodat zich de noodzaak opdrong om de 'weg tot de transcendentale subjektiviteit' te herdenken. Hier staan we echter voor zeer grote problemen: zo is het namelijk nauwelijks uit te maken hoeveel 'wegen'

Husserl gekoncipieerd heeft, laat staan er een systematisch overzicht van te geven. (26) Niettegenstaande deze quasi-onmogelijkheid zijn er Husserl-interpretatoren geweest die zich aan een dergelijke systematisatie gewaagd hebben. Kern bij voorbeeld onderscheidt drie 'wegen': de cartesische weg, de weg over de intentionele psychologie en de weg over de ontologie; Pazanin neemt deze indeling over maar verwerpt daarom niet de acht (!) wegen die Boehm meent te kunnen onderscheiden. (27) Wat ons betreft, wij willen in de eerste plaats een aantal kritische bedenkingen van Husserl zelf bij de 'cartesische weg' (de weg van ons tweede hoofdstuk) formuleren, om vervolgens iets te zeggen over de weg over de psychologie zoals vooral de Krisis deze presenteert. We zullen dan meteen de gelegenheid hebben om nog iets te zeggen over het zo belangrijke fenomeen van de fenomenologische epoché.

2. kritische bedenkingen bij de cartesische weg tot de transcendentale subjektiviteit

Dat de weg tot de transcendentale subjektiviteit, die wij in het tweede hoofdstuk bewandeld hebben, door Husserl de cartesische weg wordt genoemd, kan ons moeilijk verbazen. De affiniteit met de eerste en tweede meditatie van Descartes' "Meditationes de prima philosophia" (1641) kan bezwaarlijk over het hoofd gezien worden. Welke kritische bedenkingen heeft Husserl nu geformuleerd t.a.v. zijn 'cartesische weg'?

Een eerste kritiek betreft het feit dat de cartesische weg, hoezeer het ook in de bedoeling lag, ons niet konkreet tot het zuivere bewustzijn heeft gebracht, maar veeleer tot de "reine Seele". (cfr. Hu VI, 82; (28)) Inderdaad, we hebben er reeds

op gewezen dat in de Ideën I er twee bewustzijnsconcepten werkzaam zijn: enerzijds, treffen we in de Ideën I impliciet de "reine Seele" aan, nl. daar waar het de concrete analyses van het bewustzijn betreft, en anderzijds treffen we daar ook de idee van het radikaal gezuiverd bewustzijn als veld waarbinnen zich alle zijn (en niet-zijn) afspeelt, aan, m.a.w. de transcendentale subjektiviteit. Wat dan dit laatste betreft 'bekritiseert' Husserl begrijpelijkerwijze dat de transcendentale subjektiviteit en korrelatief de transcendentale wetenschap via de (epoché van de) cartesische weg slechts anticipatief gevonden wordt. (cfr. Hu VIII, 264; Hu VI, 201) Het is namelijk typisch voor de cartesische weg dat de transcendentale subjektiviteit 'in één sprong' wordt bereikt, maar aangezien reeds uit een oppervlakkige aanschouwing van het bewustzijn blijkt hoe buitengewoon complex en alles behalve adequaat vatbaar dit bewustzijn wel is, kan deze 'sprong' niet veel meer blijken te zijn dan een schijnbaar lege anticipatie. In de Krisis zegt Husserl m.b.t. de cartesische weg dat het "den grossen Nachteil" heeft "dass er zwar wie in einem Sprunge schon zum transzendentalen ego führt, dieses aber, da jede vorgängige Explikation fehlen muss, in einer scheinbaren Inhaltsleere zur Sicht bringt, in der man zunächst ratlos ist, was damit gewonnen sein soll, und gar wie von da aus eine neue und für eine Philosophie entscheidende, völlig neuartige Grundwissenschaft gewonnen sein soll." (Hu VI, 158)

Het lijkt ons toe dat de voorafgaande kritieken verwijzen naar een heel algemene en tegelijk fundamentele methodologische kritiek, die Husserl echter nooit zo expliciet geformuleerd heeft als wij dat nu zullen doen. Niet alleen lijkt ons de kritiek logisch,

maar tevens zijn er een aantal afzonderlijke kritieken op de cartesianaanse weg die perfect passen in deze algemene kritiek, o.a. de reeds gegeven kritieken. De algemeen methodologische kritiek formuleren we als volgt: er is een paradoxaal verhouding tussen de procedure (methode) die de cartesianaanse weg volgt en diegene die wordt opgeroepen, meer nog, geeist, door het resultaat van de methode van de cartesianaanse weg zelf. Algemeen komt het fundamenteel methodologische verschil hierop neer dat de methode van de cartesianaanse weg, de cartesianaanse weg zelf, veeleer 'spekulatief' is - reeds een eerste, oppervlakkige analyse van de "Phänomenologische Fundamentaltbetrachtung", van de voorlezingen uit 1907 en van ons tweede hoofdstuk leert dat er veel 'spekulativiteit' in de cartesianaanse weg zit, niettegenstaande het ideaal van strenge wetenschap, d.i. radikaal deskriptieve wetenschap - terwijl deze methode het veld van de transcendentale subjektiviteit ontdekt, dat niet alleen allesomvattend is, dus ook haar eigen ontdekkingsweg bevat, maar puur deskriptief behandeld moet worden. Dus alles wat zich in de transcendentale subjektiviteit afspeelt, dat is alles zonder meer, inclus haar eigen ontdekking, moet, dat is overigens de eis van strenge wetenschap, deskriptief behandelbaar zijn en deskriptief behandeld worden. Dit is niet het geval bij de cartesianaanse weg, die, zoals gezegd, meer van spekulatie weg heeft - onder spekulatie verstaan we een niet puur immanent deskriptief gemotiveerde overgang in het denken - dan van deskriptie. (Dit wil nu weer niet zeggen dat de cartesianaanse weg niets deskriptiefs bevat; dat zou zeker overdreven zijn. Er is gewoon te weinig deskriptie.) De methodologische kritiek op de cartesianaanse weg komt er derhalve op neer dat de para-

doxale verhouding tussen de ontdekkingsweg of -methode (spekulatie) en de ontdekte methode (deskriptie) moet opgelost worden uiteraard ten voordele van de methode van deskriptie, niet alleen omdat dat nu eenmaal de eis van de strenge wetenschap is, maar ook omdat niet kan ingezien worden hoe de transcendentale subjektiviteit spekulatief kan behandeld worden. Hoe de ontdekkingsweg veel meer deskriptie kan bevatten, zullen we nog zien, laten we er hier in elk geval op wijzen dat de 'goede' weg minstens een op zuivere deskriptie gebaseerde kritiek op de apodicticiteit van de "transzendente Schau" moet geven, iets wat de cartesische weg niet doet! (cfr. Hu VI, I26) Nochtans is dat van het grootste belang; immers, van de mogelijkheid van de "transzendente Schau" hangt de ontdekking (smogelijkheid) van de transcendentale subjektiviteit, maar ook haar wetenschappelijke bestudering, volledig af!

Een andere niet bepaald onbelangrijke kritiek op de cartesische weg is dat hij, afgezien van het feit dat hij ons concreet de "reine Seele" oplevert, en de transcendentale subjektiviteit voor de rest slechts anticipeert, niet datgene oplevert waarvoor hij eigenlijk was voorbestemd, m.a.w. dat hij niet (meer) noodzakelijk is. Laten we eerst zeggen waarvoor hij was voorbestemd: voor de ontwikkeling van een 'prima philosophia', een "Erste Philosophie". Wat is dat? Het is "eine wissenschaftliche Disziplin des Anfangs" die alle andere disciplinen voorafgaat en methodisch en theoretisch fundeert. (Hu VII, 5) Boehm omschrijft de idee van de 'eerste filosofie' - een cartesisch ideaal! - als volgt: "Die Erste Philosophie ist somit der Idee nach diejenige, mit der die Philosophie überhaupt ihren 'absolut notwendigen Anfang' nehmen muss. Ge-

nauer noch: Die Erste Philosophie ist diejenige, die selbst ihren Anfang als einen 'absolut notwendigen' macht. Der 'absolut notwendige Anfang' 'der Philosophie, sofern wir sie uns ja als eine Wissenschaft denken', kann nur in einer 'vollkommensten Einsicht' in eine 'absolut standhaltende Wahrheit' liegen, welche ihrerseits noch in einem anderen, wesentlicheren Sinne eine 'notwendige' sein muss /nl. in de zin van het immanente/, ihre Einsicht demnach eine 'apodiktische'." (29) De idee van de 'eerste filosofie' omvat twee componenten: ten eerste, moet deze filosofie het noodzakelijke aanvangspunt voor alle wetenschap en filosofie zijn en ten tweede, deze 'eerste filosofie' moet zelf een noodzakelijk, apodiktisch aanvangspunt bezitten, anders kan zij zich moeilijk als fundament van alle kennis aandienen. Welnu, de cartesische weg voorziet ons niet in een, voor de verwerkelijking van de idee van een 'eerste filosofie' bruikbaar, noodzakelijk, apodiktisch aanvangspunt!! Dit moet goed begrepen worden: wat levert ons de cartesische weg, waartoe leidt hij ons? Tot het ego cogito, het "Ich denke", het bewustzijn. Is het ego cogito dan niet apodiktisch? Het antwoord is overduidelijk positief! Maar men dient zich het volgende te bedenken: Husserl's concept van de 'eerste filosofie' is opgevat in een periode waarin apodiktischeit zonder meer met adequate evidentie werd geïdentificeerd. Dit gebeurt nog tot 1924. (cfr. Hu VIII, 35) Het is zeker niet overdreven te stellen dat de idee van een 'eerste filosofie' geïnspireerd is door het feit dat (schijnbaar) apodiktischeit steeds adequate evidentie impliceert: het wetenschappelijke karakter van de 'eerste filosofie' ligt in haar gebaseerd zijn op adequaat evidentie inzichten, die slechts 'toevallig' steeds apodiktisch zijn en v.v.

Wat dus Husserl met de idee van een 'eerste filosofie' wilde zeggen is, dat alle kennis, die streng wetenschappelijke kennis wil zijn, moet vertrekken van adequate evidenties; doordat hij deze echter met apodiktische en apodiktische met adequate evidentie identificeerde, stelde hij dat 'eerste filosofie' van een apodiktische bodem moet vertrekken (dus van een adequaat evidente bodem!). Maar wat blijkt nu? In 1925 constateert Husserl: "Selbst das Ich-denke ist, wenn auch apodiktisch erkennbar - nämlich als Erfahrung jederzeit auf die Gestalt einer apodiktischen Seinssetzung zu bringen -, nicht a d ä q u a t erkennbar." (Hu VIII, 397) Het ego cogito is niet adequaat vatbaar omwille van zijn tijd- of stroom-karakter. (30) Welnu, hoe zou het ego cogito, het apodiktische bij uitstek, maar dat op de koop toe een concrete oneindigheid is, het fundament van een 'eerste filosofie' kunnen zijn, als het niet, wat in deze idee zelf vervat ligt, alszodanig adequaat kenbaar en beschrijfbaar is?! De 'vergissing' van de idee van een 'eerste filosofie' bestaat in de oorspronkelijke, verkeerde taxering van het ego cogito: Husserl heeft lang gedacht de concrete subjektiviteit, die "Heraklitische Fluss", onmiddellijk, adequaat in zijn facticiteit en wezensstructuren te kunnen beschrijven. Uit de pogingen om de idee van een 'eerste filosofie' te verwezenlijken, blijkt echter de adequate beschrijving van de subjektiviteit slechts in een oneindig proces mogelijk wordt. Zo worden de 'waarheden op zich' van de subjektiviteit, zoals de 'dingen op zich' oneindige ideeën; "also in dem Versuch zur Verwirklichung der Idee der Ersten Philosophie erfährt diese selbst ihre Auflösung." (31) Zo wordt de 'eerste filosofie' - een term die na 1924 als maar minder wordt gebruikt, om in de Krisis

zelfs volledig uitgesloten te worden - veralgemeend tot een 'fenomenologische transcendentiaalfilosofie', die een zich in een oneindige "Progressus" ontwikkelende "Universalwissenschaft" is. Zo heeft de cartesische weg zich als enige en noodzakelijke weg ontmanteld en verplicht hij ons tot een andere aangepaste weg.

I.v.m. de verhouding tussen de 'eerste filosofie' en de haar schijnbaar verwezenlijkende, maar haar en zichzelf wezenlijk opheffende cartesische weg, is er nog een ander belangrijk probleem: wil de 'eerste filosofie' echt als zodanig optreden, dan moet zij zich ook kritisch bezinnen over de vraag "nach ihrer Möglichkeit und dem Wie ihrer Verwirklichung" (Hu VIII, 210); "so bedarf es einer universalen Besinnung von Ziel und zu führenden Wegen, die nicht die ausführende Handlung selbst sein will und in gewisser Weise auch nicht ist." (Hu VIII, 210, 249-250) Voorziet de cartesische weg ons echter in dergelijke inzichten? Neen, hij plaatst ons wel in de zgn. "Absolute Situation" (Hu VIII, 22) waarin zelfs niet mag worden verondersteld dat er een universele, strenge wetenschap mogelijk is, maar bezinnen over de mogelijkheid van deze wetenschap is er niet bij in de cartesische weg. We hebben er in dit verband al op gewezen dat de cartesische weg geen kritiek geeft van de "transzendentale Schau". Bijgevolg kan de cartesische weg niet voldoen aan de idee van een 'eerste filosofie', "d.i. die zunächst 'naive' Phänomenologie und die auf sie bezogene apodiktische Kritik, als die radikalste Erkenntniskritik." (Hu VIII, 252)

Dus: enerzijds heft de cartesische weg, die oorspronkelijk door de idee zelf van de 'eerste filosofie' wordt geëist, deze 'eerste filosofie' op, waardoor hij niet meer verschijnt

als de noodzakelijke weg - daarin bestaat nochtans zijn wezen! - en anderzijds voldoet deze weg sowieso niet aan de idee van een 'eerste filosofie', d.i. een zelfkritische 'eerste filosofie'.

3. een alternatieve weg: de weg over de psychologie

Dat een alternatieve weg tot de transcendentale subjectiviteit gaat over de psychologie, kan nauwelijks verbazen. We willen immers alle zijn vanuit het bewustzijn begrijpen. Maar het zal al evenmin verbazen, wanneer we Husserl veel kritiek horen geven op de psychologie. De kern van deze kritiek is natuurlijk dat de psychologie niet onbevooroordeeld te werk gaat. Eigenlijk zegt dit niets anders dan dat zijn niet radikaal is.

Wat is het uitgangspunt van deze weg? De idee van de psychologie zelf, maar dan radikaal begrepen. Het uitgangspunt is de idee van een streng wetenschappelijke psychologie als puur deskriptieve wetenschap, in tegenstelling tot een zuivere natuurwetenschap. Dit onderscheid wordt gemotiveerd door het onderscheid m.b.t. de mens tussen zijn 'innerlijke' ervaring (waarneming), d.i. de gerichtheid op de psyche en zijn stroom van psychische "Erlebnisse", en zijn 'uiterlijke' ervaring (waarneming), d.i. de gerichtheid op "seine blosse Körperlichkeit". (cfr. Hu VI, 233) Gemotiveerd als we zijn door de cartesiaanse weg (cfr. Hu VIII, 139) met zijn anticipatief resultaat, zijn we geïnteresseerd aan het zuiver psychische van de mens, meer nog, ons tot psycholoog promoverend willen we de "reine Seele" in haar eigenheid en eigen wezenlijkheid leren kennen.

De eerste stap die we als psycholoog die naar het eigenwezen van de "reine Seele" vraagt, zetten, is het "abstrahie-

ren ... an einem Menschen von seinem körperlichen Leib", want dat is het thema van de natuurwetenschappen. (Hu VI, 238) Deze abstraktie doet echter niets af aan de intentionele betrokkenheid van de mens op de reële wereld. Ook na de abstraktie blijven zowel de bestudeerde mens als de psycholoog betrokken op 'wereldse zekerheden', beiden blijven staan op de bodem van de natuurlijke wereld. Nu is het de bedoeling van de psycholoog eerst aan de hand van voorbeelden en dan in het algemeen het concreet eigenwezenlijke van de pure geest of ziel van de mens, uit te leggen. Tot dit eigenwezenlijke van de ziel behoren de intentionaliteiten. Maar om de ziel en haar intentionaliteiten zuiver te winnen, moet de psycholoog afstand doen van alle "Geltungen" van de intentionele objekten. Hij mag zich niet bekommeren om de vraag of het intentioneel objekt wel 'korrekt' is en niet veeleer schijn enz. Kortom, hij moet een "Geltungsepoché" oefenen: hij onthoudt zich van elke "Mitvollzug der Geltung" (Hu VI, 240) die de bestudeerde persoon voltrekt. "In Absicht auf eine reine Psychologie darf der Psychologe selbst niemals die wie immer verschiedenartigen Geltungen der sein Thema bildenden Personen mitgelten lassen, er darf überhaupt während seiner Erforschung zu ihnen keine eigene Stellung nehmen und haben." (Hu VI, 240) Voltrekt hij, de psycholoog, de "Geltungsepoché", dan pas kan hij puur deskriptief tewerk gaan zonder het gevaar te lopen dingen te zeggen of op dingen beroep te doen die zelf niet puur deskriptief, d.i. streng wetenschappelijk, opgehelderd zijn.

De psycholoog ziet echter in dat de "Geltungsepoché" zijn eigen specifieke problemen heeft. (Hoe zou de voltrekker van de cartesische weg dit kunnen inzien?!) Hij kan en zal namelijk

in de natuurlijke reflexie een belangrijk onderscheid ontdekken: het onderscheid tussen de aktuele "Geltung, die im werktätigen Vollzug von Akten liegt", en de potentiële en eventueel habituele "Geltung, die ein besonderer Geltungsmodus ist, der in der Überführung in eine entsprechende Aktualität seinen Sinn und seine Leistung enthüllt". (Hu VIII, I44) "Korrelativ ist der Unterschied von Gegenständen, die die jeweilig thematischen der Akte sind, und von allen sonstigen Gegenständen, die dem unthematischen gegenständlichen Hintergrund zugehören." (Hu VIII, I45) Deze onderscheidingen verwijzen naar het concept van de intentionele implikatie. (vgl. Hu VI, 240) De ontdekking van de intentionele implikatie is zeer belangrijk omdat het de psycholoog doet inzien dat hij op grond van reducties aan enkelvoudige akten niet zijn eigenlijk thema, nl. het eigenwezenlijke van de 'echte' zuivere ziel, wint, maar slechts "seelische Innerlichkeiten" (Hu VIII, I41). Hij leert integendeel inzien dat hij, indien hij de idee van de zuivere deskriptieve psychologie wil realiseren, een universele epoché moet oefenen: "'Mit einem Schlage' muss er die Totalität aller Mitgeltungen ausser Vollzug setzen an den Geltungen, welche explizit oder implizit die thematischen Personen vollziehen; und das sind alle Personen überhaupt." (Hu VI, 242) Dit "'mit einem Schlage'" staat in contrast met de theoretische mogelijkheid "j e d e n meiner und anderer Akte der ἐποχή zu unterwerfen". (Hu VIII, I42; Hu VI, 254) Dus de psycholoog moet ook zichzelf "einklammern"! "Der Psychologe etabliert in sich selbst den 'uninteressierten Zuschauer' und Erforscher seiner selbst wie aller Anderen" (Hu VI, 242), want alleen zo kan hij het eigenwezenlijke

van de zuivere ziel ontdekken.

De epoché (reduktie), zoals die totnogtoe beschouwd werd, noemt Husserl een fenomenologisch-psychologische epoché (reduktie). Deze openbaart ons, als we onze analyses tenminste konsekvent in de korrelatieve instelling voltrekken, de intentionaliteit van het bewustzijn (ziel). (cfr. Hu VI, 256) Meer bepaald levert het de psycholoog het volgende inzicht op: "in der wirklich sich selbst verstehenden universalen Epoché zeigt es sich, dass es für die Seelen in ihrer Eigenwesentlichkeit überhaupt keine Trennung des Aussereinander gibt. Was in der natürlich mundanen Einstellung des Weltlebens vor der Epoché ein Aussereinander ist, durch Lokalisation der Seelen an den Leibern, das verwandelt sich in der Epoché in ein reines intentionales Ineinander" (Hu VI, 259), met het gereduceerde ik van de psycholoog als het absolute, apodiktische ego waarbinnen de wereld als intentioneel korrelaat en het puur intentioneel "Ineinander" aanwezig zijn. En zo blijkt de konsekvente uitwerking van de fenomenologisch-psychologische epoché te leiden tot de, van meetaf aan 'inhoudsvolle' ontdekking van de transcendentale subjektiviteit! "So sehen wir mit Überraschung, wie ich denke, dass sich in der reinen Auswirkung der Idee einer deskriptiven Psychologie, die das Eigenwesentliche der Seelen zu Wort kommen lassen will, notwendig der Umschlag der phänomenologisch-psychologischen Epoché und Reduktion in die t r a n s z e n d e n t a l e vollzieht;" (Hu VI, 259) en zo blijkt dat de zuivere, deskriptieve, intentionele psychologie radikaal begrepen (de zuivere ziel radikaal begrepen), niets anders is dan de fenomenologische transcendentiaal-filosofie (resp. de transcendentale subjektiviteit)! "Also reine

Psychologie in sich selbst ist identisch mit Transzendentalphilosophie als Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität." (Hu VI, 26I)

Na deze korte en algemene, en daarom ten onrechte spekulatief uitziende schets van de weg over de psychologie, vragen we naar het grote voordeel van deze weg. Het grote voordeel ervan had Husserl al in een voorlezing uit het jaar 1923/24 uitgedrukt en als volgt geformuleerd: "so hat doch unser neues Vorgehen den gewaltigen Vorteil, dass es uns das weiteste und tiefste Verständnis der Strukturen der Subjektivität selbst eröffnet, auf denen die Möglichkeit der ἐποχή beruht, und damit ein tiefstes Verständnis ihres reinen Sinnes." (Hu VIII, 164) De nieuwe weg geeft ons tegelijk "eine Phänomenologie der phänomenologischen Reduktion"! Dit betekent dat alle overgangen die deze weg maakt, deskriptief motiveerbaar zijn! Ze berusten immers op de structuren zelf van de subjektiviteit. Eén voorbeeld hebben we reeds gegeven: de overgang van de epoché aan een "Einzelakt" naar een universele epoché berust op het deskriptief gemotiveerde inzicht in de intentionele implicatie. Een veel fundamenteler voorbeeld betreft de epoché zelf, of zoals we ook kunnen zeggen, van "der uninteressierte Zuschauer und Erforscher". Wat is 'epoché oefenen' of 'niet-geïnteresseerde toeschouwer' zijn? Het is zeker niet ongeoorleefd op deze vragen een weinig dieper in te gaan.

Laten we als volgt beginnen: ik reflekteer, ik ben op mijn eigen ik (bewustzijn) gericht. Wezenlijk voor de reflexie

is dat zij een "Ichspaltung" veroorzaakt, nl. de splitsing in een patent en een latent ik. (cfr. Hu VIII, 90) Hiermee bedoelt Husserl niets anders dan dat de reflexie het ik in het licht stelt, 'bewust', patent maakt. Dit patent maken van het ik, deze reflexie, gebeurt echter ook door een ik (dat wezenlijk identisch is aan het patente ik!): het latente ik. Dit latente ik is zelf in een nieuwe reflexie patent te maken en zo tot in het oneindige: die oneindig in aantal zijnde ikken zijn wezenlijk dezelfde. Reflekteren is dus patent maken. Gezien het belang van de reflexie voor de fenomenologie, verdient zij onze aandacht. Wanneer de mens aan reflexie denkt, dan denkt hij in de eerste plaats aan de natuurlijke reflexie. Deze moet als volgt beschreven worden: in de reflexie richten wij ons op de akt en op het 'aktmatig' gericht zijn op een objekt. Typisch voor deze reflexie is nu dat haar gerichtheid impliceert dat de geldigheid van het aktobjekt na de reflexie, of beter tijdens de reflexie even groot is als er voor. Bijgevolg moet men in het geval van de natuurlijke reflexie spreken van een dubbele intentionaliteit: een expliciete, de akt en zijn intentioneel objekt voorzover dit in de akt gegeven is en een impliciete, de geldigheid van het aktobjekt, dus het objekt zonder meer. Een eenvoudig voorbeeld verduidelijkt dit: als ik een boom bekijk, dan meen ik dat hij bestaat (met onder meer de kwaliteiten, brandbaar, groeiend, enz.); reflekteer ik nu op de akt van het waarnemen, dus op de boom voorzover deze hier en nu gegeven is (noëma), dan blijf ik niettemin de mening toegedaan dat hier een brandbare, groeiende enz. boom staat (ik ben m.a.w. op nog iets anders betrokken dan op het noëma, want een noëma heeft uiteraard deze kenmerken niet (cfr. Hu VI, 245)).

Wat gebeurt er nu als ik epoché oefen? Dan onthoud ik mij, dat ligt in mijn vrijheid, van elk oordeel over de wereld alszodanig, ik hef de impliciete intentionaliteit op; dan valt de in zekere zin autonome betrokkenheid op de wereld helemaal weg, zodat er slechts een betrokkenheid op de eenheid van de akt met zijn objekt (noëma) overblijft. Dit is het wezen van "der uninteressierte Zuschauer": een enkelvoudige intentionaliteit: de betrokkenheid op het natuurlijke ik alszodanig, d.w.z. zoals en voorzover het zich geeft. De pregnante vraag "heisst nicht Wissenschaft als Idee, als Ziel einer gewissen vernünftigen Praxis, die Welt überhaupt leugnen?" moet dus zonder twijfel positief beantwoord worden!! (Hu VIII, 322)

De epoché veroorzaakt dus een 'merkwaardige' "Ich-spaltung": enerzijds krijgt men het patente, naïef-in-de-wereld-levende ik, dat in de wereld geïnteresseerd is en anderzijds "etabliert sich über" dit naïef ik het latente, aan de wereld alszodanig niet geïnteresseerde ik, dat zelf patent kan worden middels een reflexie van een 'ander' fenomenologisch ik. (cfr. Hu I, 73) (De reflexie is dus in de reflexie bestudeerbaar!) Zo ziet men dat de term 'niet-geïnteresseerd' misleidend is: het impliceert immers een interesse aan het natuurlijke ik. Zo ziet men ook dat het fenomenologische, transcendentale ik eigenlijk reeds bestaat vóór de epoché. (Voor een meer uitgebreide uiteenzetting van dit alles, cfr. o.a. Hu VIII, 97-III; Hu I, § I5)

I.v.m. de weg over de psychologie wijzen we nog op het volgende: aangezien een wezensanalyse van het bewustzijn "die Klärung aller Grundarten von Gegenständlichkeiten" impliceert (Logos, 22), aangezien tevens de "Lebenswelt" de genetisch 'eerste' en

subjektieve wereld is, is het onvermijdelijk dat een analyse van het bewustzijn zich laat leiden door een ontologie van de "Lebenswelt". (cfr. supra; cfr. Hu VI, 223-224; Hu I, 165) Zo leidt de weg over de psychologie onvermijdelijk tot de weg over de (ontologie van de) "Lebenswelt". (cfr. Hu VI, 3^e deel A)

N A B E S C H O U W I N G: Husserl's fenomenologie als antwoord op
het 'epistemologisch agnosticisme'?

Reeds voor onze aanvang met de studie van Husserl's filosofie, hadden we een opvatting m.b.t. de epistemologie, die we het 'epistemologisch agnosticisme' noemden. Deze theorie, die niets anders beoogt dan haar eigen en in vele (alle?) filosofische systemen voorkomend, zeer naïef, dogmatisch uitgangspunt te ontmaskeren, willen we nu uiteenzetten, omdat we menen dat die wonderwel als basis kan dienen voor de husserliaanse filosofie.

De vraag die ons filosofisch van het grootste belang lijkt, is de vraag naar de objekt-subjekt verhouding. Deze vraag omvat een hele reeks problemen, maar ons lijkt dat deze verhouding in de eerste plaats een kennis-verhouding is, dus de eerste filosofische vraag is een kennistheoretische vraag! Immers, zonder kennis kan er moeilijk sprake zijn van een objekt-subjekt verhouding; als de verhouding tussen mens en wereld ergens begint, dan is het toch in zijn kennis van de wereld, kennis in de breedste zin van het woord. Voor ons bestaat de kern van de epistemologische problematiek, gezien het algemene kader waarin zij past, in de vraag of de mens het ding op zich, het ding buiten en onafhankelijk van het bewustzijn, kan kennen of niet. Het lijkt ons dat men slechts aan de hand van deze vraag, die oorspronkelijk een zeer naïeve, dogmatische vraag is, vermits zonder meer wordt verondersteld dat er een ding op zich bestaat, een adekwaat antwoord kan krijgen op de verhoudingsvraag in het algemeen. Voorzover wij de geschiedenis van de filosofie kennen, werden op deze vraag naar de kennisverhouding twee antwoorden gegeven: een eerste groep filosofen, gedragen door een dui-

delijk naïef realistisch visie, kent de menselijke kennis de mogelijkheid toe het ding op zich te kennen. Hun impliciet of expliciet argument is de neutraliteit van het 'totale kenorgaan'. Een andere groep filosofen, de op het eerste gezicht minder naïeve, gelooft niet in de neutraliteit van ons 'totale kenorgaan' en daarom geloven zij dat de mens nooit in staat zal zijn om het ding op zich te kennen; het wordt immers 'getransformeerd'. Wat is nu onze positie? Wij stellen: het is principiëel onmogelijk om te achterhalen of we het ding op zich (kunnen) kennen of niet! Vandaar het 'epistemologisch agnosticisme'. Dit agnosticisme keert zich dus tegen het naïef realisme, zowel als tegen elke vorm van scepticisme: beide theorieën noemen we "widersinnig"! We zullen nooit weten, aldus het agnosticisme, of we het ding op zich kennen of niet, waarmee meteen aangetoond wordt dat het ding-op-zich-begrip een onbruikbaar begrip is, tenzij ... (en meteen ook zal de weg van Husserl een meer dan ooit zinvolle weg blijken te zijn, tenminste wat betreft zijn kerngedachten!). Het komt er nu op aan de zinvolheid van het 'epistemologisch agnosticisme' aan te tonen.

Het 'epistemologisch agnosticisme' is op grond van zeer eenvoudige redeneringen aan te tonen. Aangezien de (on)kenbaarheid van het ding op zich (het ding zoals het 'werkelijk' is) uitsluitend afhangt van de (niet) 'neutraliteit' ('transformatorisch karakter') van het totale kenapparaat, is het ter beantwoording van de vraag of we het ding op zich kunnen kennen of niet, noodzakelijk te ontdekken of ons kenapparaat al dan niet neutraal ^{is}. Dit is evident! Maar dit betekent dat we de werking van het kenapparaat moeten kunnen achterhalen. Is dat mogelijk? Indien niet, dan is het 'episte-

mologisch agnosticisme' sowieso aangetoond. We gaan er echter vanuit dat het wel mogelijk is en meer nog, we gaan ervan uit dat het kennen, dat we zelf kennen, allerlei ingewikkelde transformaties van de 'oorspronkelijke' prikkels (die we uiteraard niet kennen) veronderstelt, m.a.w. dat het kennen meer is dan pure receptiviteit. Men is zeer geneigd om deze ontdekking als voldoende grond van de onkenbaarheid van het ding op zich te beschouwen. Welnu, wij stellen: het inzicht in de transformerende werking van ons kenapparaat is volstrekt onvoldoende om te besluiten tot de onkenbaarheid van het ding op zich, omdat het best denkbaar is dat de transformerende werking juist nodig is om het ding op zich te 'ontmoeten', om er tot door te dringen. We zeggen 'het is best denkbaar', ook dat is dus niet zeker. Is het niet evident dat we, om zekerheid te verkrijgen omtrent de daadwerkelijke invloed van het kenapparaat op het gekende, laten we zeggen op het fenomeen, een vergelijking moeten maken tussen het gegevene, het fenomeen, enerzijds en anderzijds het ding op zich dat minstens gedeeltelijk het fenomeen veroorzaakt? We zien niet in hoe het anders mogelijk zou zijn. Maar is een dergelijke vergelijking wel mogelijk? Uiteraard niet! We kennen alleen maar fenomenen (niet als fenomenen), t.t.z. we kennen de dingen maar voorzover ze via de transformaties 'in' ons bewustzijn aanwezig zijn. Het is onmogelijk om het ding op zich te leren kennen zonder dat het verschijnt, dus fenomeen wordt. We kunnen dus geen vergelijking maken. En de transformerende werking is, zoals ook al gesteld, op zich geen voldoende argument voor de onkenbaarheid van het ding op zich. We kunnen dit met een voorbeeld aantonen: het is duidelijk dat de bouw van een bandopnemer een enorme hoeveelheid transformaties van

de oorspronkelijke luchttrillingen veroorzaakt (de luchttrillingen worden omgezet in iets fundamenteel anders, nl. in elektro-magnetische trillingen, etc.) en wat is het eindresultaat? Min of meer de oorspronkelijke luchttrillingen. Min of meer! Dus toch verandering ...?! Ja, maar die kunnen we maar ontdekken door een vergelijking te maken tussen het begin en het eindresultaat; een vergelijking die wij als 'buitenstaander' gemakkelijk kunnen maken. Zijn wij echter zelf de bandopnemer, dan hebben we steeds één gegeven: het eindresultaat of het fenomeen. Een vergelijking tussen fenomenen en dingen op zich is dan uiteraard volstrekt uitgesloten: het fenomeen zou hiervoor moeten gekend worden zonder dat het onderhevig geweest is aan de transformerende werking van het kenapparaat, m.a.w. het moet gekend worden zonder dat het gekend wordt: dit is "widersinnig"!

Uit deze reflexies lijkt ons maar één konklusie mogelijk: zelfs als ons kenapparaat transformeert, dan nog kunnen we allerminst met zekerheid stellen dat we het ding op zich niet (kunnen) kennen.

Maar laten we nu eens veronderstellen dat ons kenapparaat volkomen 'neutraal' is, zou dit dan te achterhalen zijn? Neen! Immers, in deze situatie zouden het ding op zich en het fenomeen identiek zijn; we zouden dan tweemaal identiek hetzelfde kennen; we zouden geen onderscheid kunnen maken tussen het ding op zich als ding op zich en het fenomeen als fenomeen. Maar hoe kunnen we dan te weten komen dat de ene kennis gebaseerd is op het kenapparaat en de andere, hoe absurd het ook moge klinken en zijn, niet? We zouden nooit met zekerheid kunnen stellen dat ze niet beide fenomenen zijn (wat ze uiteraard ook steeds zijn). Hoe is het voor

een vergelijking noodzakelijke onderscheid tussen fenomeen en ding op zich dan nog mogelijk? Vermits ze in hun eigenheid niet te onderscheiden zijn, is er geen vergelijking mogelijk. Konklusie: indien het kenapparaat niet de minste invloed uitoefent op het kenobject, dan kunnen we dat nooit achterhalen! En daarom kunnen we nooit zeker weten of we het ding op zich werkelijk kennen of niet!

Wanneer we de twee uitgangspunten en hun respektievelijke konklusies tesamen nemen, dan kunnen we terecht konkluderen: het is in principe onmogelijk om de kenbaarheid van het ding op zich te bevestigen of te ontkennen. Q.E.D.

We vragen ons nu af wat de algemeen filosofische grondslag is van het 'epistemologisch agnosticisme': het is de specifiek fenomenologische (onlosmakelijke) verbondenheid van de wereld met het subjekt, kortom, de transcendentale subjektiviteit! Inderdaad, ons lijkt het 'epistemologisch agnosticisme' het beste spekulatieve bewijs voor de zinvolheid van Husserl's idealistisch concept van de transcendentale subjektiviteit. De waarheid van het 'epistemologisch agnosticisme' ligt in de waarheid van de transcendentale subjektiviteit. Het is echter ditzelfde transcendentale bewustzijn dat ons de weg toont om het 'epistemologisch agnosticisme' op te lossen, nl. door de introductie van het specifiek fenomenologisch en enig zinvol ding-op-zich-begrip, want het is door de combinatie van de idee van het ding op zich als ding buiten en onafhankelijk van het bewustzijn - dit wordt door de fenomenologie als een vals begrip ontmanteld en zeer terecht, want het ding kan uiteraard niet onafhankelijk van het bewustzijn bestaan; dat is een kontradiktie - met de idee van de transcendentale subjektiviteit, dat de theorie van het 'epistemologisch agnosticisme' ontstaat. Zo kan men begrijp-

pen waarom wij Husserl in zekere zin als antwoord op het 'epistemologisch agnosticisme' beschouwen: door de radikale uitwerking van het thema van de transcendentale subjektiviteit, stelt zich het probleem van het 'epistemologisch agnosticisme' - een probleem dat ons op het eerste gezicht niet veel oplevert - niet: de fenomenologie overwint in zekere zin het 'epistemologisch agnosticisme' omdat zij een heel andere vraag stelt, nl. niet of we het ding op zich kennen, maar wat het ding op zich is (omdat we nu eenmaal van een ding op zich spreken).

Deze anticipatieve overwinning van het 'epistemologisch agnosticisme' door de fenomenologie kan men als zeer positief beschouwen, maar het is niet minder gevaarlijk, vooral omdat het juist anticipatief gebeurt, nl. zonder dat het bewust gewild wordt, zonder dat Husserl bepaalde belangrijke konsekwenties ervan doorzag (en toch is hij o.i. aan het gevaar ontsnapt wat slechts het bewijs is dat hij het begrip van de transcendentale subjektiviteit zeer konsekwent doordacht heeft!). Immers, het 'epistemologisch agnosticisme' stelt noodzakelijk de vraag naar het statuut van alle a priori's en we weten hoe belangrijk de aprioriteit voor de fenomenologie wel is! Het probleem dat het 'epistemologisch agnosticisme' i.v.m. het a priori stelt, kan als volgt geformuleerd worden: doordat het 'epistemologisch agnosticisme', naar de oorzaken zoekend, de specifiek fenomenologische eenheid tussen objekt en subjekt (weliswaar op 'lege' wijze) vindt, begrijpt het onmiddellijk dat niet alleen de kenbaarheid van het ding op zich een in infinitum onbeantwoorbare vraag blijft, maar tevens de 'plaats' van het a priori. We verduidelijken ons: het 'epistemologisch agnosticisme' leert ons dat we ook

nooit zullen kunnen achterhalen of het a priori afkomstig is van het bewustzijn (in de zin van een kantiaanse categorie, tenminste in bepaalde interpretaties) of het integendeel het resultaat is van een "custom" à la Hume (dus uiteindelijk gelokaliseerd in de wereld zelf). We kunnen alleen aprioriteiten ontdekken in de resultaten van onze kennis - we hebben niets anders dan resultaten - maar 'wat' die precies zijn (een categorie of een "custom") blijft een eeuwig raadsel! (Veel algemener kunnen we stellen: we weten wel dat we kennen, maar nooit wat, nl. we kunnen nooit achterhalen wat in onze kennis precies van het bewustzijn en wat precies van de wereld (die we willens nillens als iets bewustzijnsonafhankelijk beschouwen) afkomstig is.) Nu schijnt het ons toe dat de fenomenologie van Husserl ook dit probleem volledig heeft opgevangen: ons lijkt er namelijk niets fundamenteels in de weg te staan om het a priori-begrip bij Husserl te interpreteren als iets dat enkel naar de bruikbaarheid (naar 'het niet anders kunnen denken') van de inhoud van het a priori verwijst en niet naar zijn 'lokalisatie', zoals men Kant wel eens interpreteert. Indien dit het geval is, dan heeft Husserl inderdaad een adequaat antwoord op het a priori-probleem zoals het 'epistemologisch agnosticisme' dat stelt, gegeven.

Niettegenstaande de anticipatieve overwinning van het 'epistemologisch agnosticisme' door de fenomenologie van Husserl, zouden wij, na het inzicht in dit agnosticisme en zijn konsekventies, o.a. konsekventies m.b.t. de zinledigheid van bepaalde (alle?) epistemologieën, een heel andere richting inslaan, nl. in de richting van een voorstellingsfilosofie; waarmee we bedoelen een filosofie die als centrale vraag heeft: wat moet ik mij voorstellen (wat is

NOTEN

INLEIDING

- (1) cfr. Husserl et la pensée moderne-Husserl und das Denken der Neuzeit, Colloque Krefeld Kolloquium, 7, 47-48. Voor een voorbeeld van een dergelijk stenografisch blad, cfr. Erste Philosophie, I, textkritische Anmerkungen, Husserliana VII.
- (2) In hoeverre terecht van een breuk sprake kan zijn, zijn we niet nagegaan omdat ons onderzoek zich concentreert op de periode vanaf 1907. Intuïtief zijn we echter sterk geneigd om deze 'breuk' te relativieren. Immers, de periode van voor 1907, o.a. de periode van de Logische Untersuchungen (1899/1901), wordt gedomineerd door de intentionaliteitsidee: alle zijnden zijn een intentioneel korrelaat van het bewustzijn. Wat wij ons afvragen is of de intentionaliteit, konsekvent doordacht, niet noodzakelijk leidt tot de idee van het zuivere, absolute bewustzijn en dus tot de idee van een studie van het 'zijn' vanuit dit absolute bewustzijn, en dit op konsekvente wijze? En roept deze laatste idee op zijn beurt niet de noodzaak van een fenomenologische reductie op, die dan wezenlijk verschijnt als de methode die dient om elke 'metabasis' van de transcendentiaalfilosofie in de positiviteit, in de objektief-mundane instelling te vermijden?
- (3) onder zulk een fundamenteel realistische interpretatie verstaan we een interpretatie die de wereld als fundamenteel autonoom t.o.v. het bewustzijn beschouwt. Een voorbeeld van zo'n interpretatie dat wij zullen bespreken is R. Sokolowski.
- Men heeft twee grote klassen van interpreters: de realistische met o.a. A. de Waehlens, en de idealistische met o.a. R. Ingarden.

(cfr. Bakker, de geschiedenis van het fenomenologisch denken,
II6-II20)

HOOFDSTUK I

- (1) cfr. b.v. R. Reininger, *Metaphysik der Wirklichkeit*, II, IOI-IO2.
- (2) cfr. ook de uitvoerige studie van Iso Kern, *Husserl und Kant*.
- (3) cfr. I. Kern, op. cit., 70.
- (4) cfr. I. Kern, op. cit., 76.
- (5) cfr. I. Kern, op. cit., 72, 84-85.
- (6) De psycholoog gelooft niet in de mogelijkheid van het onmiddellijke zien, hij gelooft niet in de evidentie, in het adequate "schauen" van het 'ideële' (b.v. van het wezen, iets waarin de psycholoog ook niet in gelooft!). Op dit onmiddellijke 'zien' berust echter de diepste zin en eigenlijk ook de mogelijkheid van het ideële; deze is er maar dankzij, we hebben er maar kennis van door dit "schauen". Loochent de psycholoog dus de mogelijkheid van het evidente, apodiktische "schauen", dan loochent hij de idealiteit dus uiteraard ook (de idealiteit van) de wetten (voorwaarden, waarvan het evidente "schauen" er zelf één is!
- (7) cfr. R. Boehm, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, I, II9.

HOOFDSTUK II

- (1) I. Kern, *Husserl und Kant*, 236.
- (2) R. Boehm, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, II, 67-79.
- (3) R. Boehm, op. cit., I, I68-I69.
- (4) voor een uitgebreidere uitleg over immanentie en transcendentie,

- cfr. R. Boehm, op. cit., I, I4I-I85.
- (5) cfr. R. Boehm, op. cit., I, I30, I49.
- (6) L. Eley, *Transzendente Phänomenologie und Systemtheorie der Gesellschaft*, 34.
- (7) I. Kern, *Husserl und Kant*, 55.
- (8) I. Kern, op. cit., 55.
- (9) cfr. voor dit citaat, F. Schipper, *intuïtie en konstruktie in de filosofie van Husserl en Carnap*, 94.
- (IO) F. Schipper, op. cit., 98.
- (II) I. Kern, *Husserl und Kant*, 57.
- (I2) R. Boehm, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, I, II9-I40.
- (I3) vgl. R. Boehm, op. cit., I, I24, I26.
- (I4) cfr. R. Boehm, op. cit., I, I28.
- (I5) cfr. R. Boehm, op. cit., I, I35.
- (I6) cfr. R. Boehm, op. cit., I, I35.
- (I7) cfr. Th. de Boer, *The Development of Husserl's Thought*, 308-323.
- (I8) cfr. R. Boehm, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, I, I34.
- (I9) cfr. R. Boehm, op. cit., I, I37.

HOOFDSTUK III

- (I) R. Boehm, op. cit., I, 72-I05; II, 4I-65.
- (2) R. Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, I36 e.v..
- (3) Th. de Boer, *The Development of Husserl's Thought*, 354-357.
- (4) vgl. ook F. Schipper, *intuïtie en konstruktie in de filosofie van Husserl en Carnap*, I49.
- (5) vgl. R. Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Con-*

- stitution, 159.
- (6) cfr. R. Boehm, Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie, I, 82-85.
- (7) cfr. Th. de Boer, The Development of Husserl's Thought, 397-399.
- (8) R. Boehm, Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie, I, 92-93.
- (9) R. Boehm, op. cit., I, XXI.
- (10) R. Sokolowski, The Formation of Husserl's Concept of Constitution, 178.
- (11) cfr. I. Kern, Husserl und Kant, 272.
- (12) R. Boehm, Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie, I, XVIII.
- (13) cfr. I. Kern, Husserl und Kant, 274.
- (14) E. Holoenstain, Phänomenologie der Assoziation, 107.
- (15) cfr. E. Holoenstain, op. cit., II3.
- (16) vgl. R. Boehm, Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie, I, 227.
- (17) E. Holoenstain, Phänomenologie der Assoziation, 65.
- (18) cfr. I. Kern, Husserl und Kant, 286-293.
- (19) cfr. I. Kern, op. cit., 288.
- (20) cfr. de Boer, The Development of Husserl's Thought, 438-443.
- (21) cfr. de Boer, op. cit., I43, I70, 438.
- (22) Kern, Husserl und Kant, 298.
- (23) cfr. F. Schipper, Intuïtie en constructie in de filosofie van Husserl en Carnap, 150.
- (24) cfr. I. Kern, Husserl und Kant, 278-280.
- (25) cfr. I. Kern, op. cit., 297-300.
- (26) cfr. R. Boehm, Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie, I, 206.
- (27) cfr. I. Kern, Husserl und Kant, 194-239; A. Pažanin, Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie E. Husserls, 62-III.
- (28) cfr. I. Kern, Husserl und Kant, 204.

(29) R. Boehm, Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie, I, 213.

(30) cfr. I. Kern, Husserl und Kant, 210-212.

(31) R. Boehm, Vom Gesischtspunt der Phänomenologie, I, 214.

B I B L I O G R A F I E

A. werken van Husserl

I) de Husserliana-reeks

Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Herausgegeben und eingeleitet von S. Strasser. Husserliana I. Den Haag 1963².

Die Idee der Phänomenologie. Herausgegeben und eingeleitet von Walter Biemel. Husserliana II. Den Haag 1959².

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie, erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Neue, auf Grund der Handschriftlichen Zusätze des Verfassers erweiterte Auflage. Herausgegeben von Walter Biemel. Husserliana III. Den Haag 1950.

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Herausgegeben von Marly Biemel. Husserliana IV. Den Haag 1952.

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, drittes Buch: Die Phänomenologie und die fundamente der Wissenschaften. Herausgegeben von Marly Biemel. Husserliana V. Den Haag 1971.

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie. Herausgegeben von Walter Biemel. Husserliana VI. Den Haag 1966.

Erste Philosophie (1923/24), erster Teil: Kritische Ideengeschichte. Herausgegeben von Rudolf Boehm. Husserliana VII. Den Haag 1956.

Erste Philosophie (1923/24), zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Herausgegeben von Rudolf Boehm. Husserliana VIII. Den Haag 1959.

Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925. Herausgegeben von Walter Biemel. Husserliana IX. Den Haag 1968².

Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917). Herausgegeben von Rudolf Boehm. Husserliana X. Den Haag 1966.

Analysen zur passiven Synthesis aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926. Herausgegeben von Margot Fleischer. Husserliana XI. Den Haag 1966.

Philosophie der Arithmetik mit ergänzenden Texten (1890-1901). Herausgegeben von Lothar Eley. Husserliana XII. Den Haag 1970.

Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass erster Teil: 1905-1920. Herausgegeben von Iso Kern. Husserliana XIII. Den Haag 1973.

Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass zweiter Teil: 1921-1928. Herausgegeben von Iso Kern. Husserliana XIV. Den Haag 1973.

Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass dritter Teil: 1929-1935. Herausgegeben von Iso Kern. Husserliana XV. Den Haag 1973.

Ding und Raum, Vorlesungen 1907. Herausgegeben von Ulrich Claesges. Husserliana XVI. Den Haag 1973.

Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten. Herausgegeben von Paul Janssen. Husserliana XVII. Den Haag 1974.

Logische Untersuchungen, erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Text der I. und der 2. Auflage. Herausgegeben von Elmar Holenstein. Husserliana XVIII. Den Haag 1975.

2) niet in de Husserliana-reeks opgenomen

Philosophie als strenge Wissenschaft. Herausgegeben von W. Szilarski. Frankfurt am Main, 1971².

B. werken over Husserl en algemene werken

BAKKER, R., De geschiedenis van het fenomenologisch denken. Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen 1974.

BOEHM, R., Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien. Martinus Nijhoff, Den Haag 1968.

BOEHM, R., Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie, zweiter Band. Studien zur Phänomenologie der Epoché. Martinus Nijhoff, Den Haag 1968.

DE BOER, Th., The development of Husserl's Thought. Translated by Theodore Platinga. Martinus Nijhoff, Den Haag 1978.

ELEY, L., Transzendente Phänomenologie und Systemtheorie der Gesellschaft. Zur philosophische Propädeutik der Sozialwissenschaften. Rombach, Freiburg 1972.

HOLENSTEIN, E., Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl. Martinus Nijhoff, Den Haag 1972.

KERN, I., Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. Martinus Nijhoff, Den Haag 1973.

PAZANIN, A., Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie Edmund Husserls. Martinus Nijhoff, Den Haag 1972.

REININGER, R., Metaphysik der Wirklichkeit. Ernst Reinhardt, München Basel 1970.

SCHIPPER, F., Intuïtie en constructie in de filosofie van Husserl Carnap. Rodopi, Amsterdam 1980.

SOKOLOWSKI, R., The Formation of Husserl's Concept of Constitution. Martinus Nijhoff, Den Haag 1964.

COLLOQUE KREFELD KOLLOQUIUM, Husserl et la pensée moderne-Husserl und das Denken der Neuzeit. Martinus Nijhoff, Den Haag 1959.

I N H O U D S T A F E L

INLEIDING	i-iv
HOOFDSTUK I: these: de mens in de natuurlijke instelling	I-36
§ I. de natuurlijke instelling	I-7
I. inleiding	I
2. omschrijving van de natuurlijke instelling	2
§ 2. de natuurlijke instelling en de wetenschap	7-II
I. inleiding	7
2. de naïviteit van de natuurwetenschappen	7
§ 3. pogingen om de naïviteit van de wetenschappen te overwinnen	II-20
I. inleiding	II
2. de ontoereikendheid van de prehusserliaanse kennistheorieën	I3
§ 4. op zoek naar een nieuwe kennistheorie	20-29
I. inleiding	20
2. de idee van strenge wetenschap	22
3. de idee van een radikale kenniskritiek	26
§ 5. het evidentie-beginsel als konsekwentie van een radikale kennistheorie, dus van de idee van strenge wetenschap	29-36
I. inleiding	29
2. het evidentie-beginsel	30
3. het evidentie-begrip	34
HOOFDSTUK II: antithese: het zuivere bewustzijn	37-8I
§ I. epoché en reductie	37-77
I. inleiding	37
2. de transcendentaal-fenomenologische epoché	38-73
a) de "Sinn" van de fenomenologische epoché	38
b) de "mögliche Leistung" van de epoché	48
c) de voltrekking en het resultaat van de epoché	59
3. de transcendentaal-fenomenologische reductie	73
§ 2. de fenomenologische instelling	77-8I
I. inleiding	77
2. omschrijving van de fenomenologische instelling	77

HOOFDSTUK III: synthese: de transcendentale subjektiviteit als eenheid tussen de wereld en het subjekt	82-185
§ I. omschrijving van de transcendentale subjektiviteit	82-129
I. inleiding	82
2. enkele interpretaties i.v.m. de verhouding we- reld-absoluut bewustzijn	82
3. de transcendentale subjektiviteit: noodzakelij- ke of voldoende voorwaarde?	87
4. de transcendentale subjektiviteit als "Erlebnis- strom" met een ik	I20
§ 2. een konkrete benadering van de verhouding tussen de realiteit en het bewustzijn	I29-I70
I. inleiding	I29
2. de intentionaliteit en de intentionele betrok- kenheid op de wereld	I30
3. de verhouding tussen lichaam en geest (ziel): de mens	I34
4. de dingkonstitutie: het noëma en het ding op zich	I42
5. het emanerende bewustzijn en de fenomenologische paradox	I60
§ 3. het probleem van de wegen tot de transcendentale subjektiviteit	I70-I85
I. inleiding	I70
2. kritische bedenkingen bij de cartesische weg tot de transcendentale subjektiviteit	I7I
3. een alternatieve weg: de weg over de psychologie	I78
NABESCHOUWING	I86-I93
NOTEN	I94-I98
BIBLIOGRAFIE	I99-20I
INHOUDSTAFEL	202-203