

Rudolf Boehm

**Schijnbare werkelijkheid**  
**De idee van een fenomenologische**  
**filosofie**  
**(2010)**

Uit het Duits vertaald door Willy Coolsaet  
en Guy Quintelier

IMAVO  
2014

ISBN: 9789075368239  
Depotnummer: D/2014/9266/1  
NUR-code: 610  
Eindredactie: Guy Quintelier

© 2014: IMAVO

Een uitgave van IMAVO vzw  
Rijsenbergstraat 92  
9000 Gent  
Telefoon: 09/245.13.27  
E-mail: [imavo.vmt@skynet.be](mailto:imavo.vmt@skynet.be)  
Website: [www.imavo.be](http://www.imavo.be)

Want we zijn als boomstammen in de sneeuw.  
Schijnbaar liggen ze effen en zou men ze met  
een kleine stoot kunnen verschuiven.  
Nee, dat kan men niet, want ze zijn stevig met  
de grond verbonden.  
Maar zie, zelfs dat is slechts schijnbaar.

– Franz Kafka, 'Betrachtung' ('Beschouwing')  
(1912)



## **Inhoudstafel:**

	pag.
Eerste voorbeschouwing: Objectieve realiteit en werkelijkheid	9
Tweede voorbeschouwing: De miskennis van de objectieve realiteit	14
Derde beschouwing: De werkelijkheid van de schijn	17
Vierde beschouwing: Zuivere fenomenologie en fenomenologische filosofie	22
Vijfde beschouwing: De 'subjectieve' schijn van de werkelijkheid	27
Zesde beschouwing: De 'objectieve' schijn van de werkelijkheid	31
Zevende beschouwing: De idee van een fenomenologische filosofie	37
Achtste beschouwing: Herinnering en bewustzijn	43
Negende beschouwing: De schijnbare werkelijkheid van de objectieve realiteit	51

*Inhoudstafel*

Tiende beschouwing: Medegeedeeld bewustzijn	57
Elfde beschouwing: Tegemoetkomen	62
Twaalfde beschouwing: De zin van alle filosofie	67

**Eerste voorbeschouwing:  
Objectieve realiteit en werkelijkheid**

De objectieve realiteit geldt voor ons in de huidige toestand van onze cultuur (of van onze wetenschap) als de enig ware werkelijkheid. Wij zouden ons best moeten doen om haar te kennen (wat we weliswaar enkel aan goed bezoldigde onderzoekers plegen over te laten), om ons aan haar te onderwerpen of toch aan te passen; want zij zou juist alle werkelijkheid bepalen. Een mening die wel op het onderscheid tussen slechts schijnbare en ware werkelijkheid berust.

Objectieve realiteit: dat is het geheel van de eigenschappen die een ding of een ander voorwerp vanuit zichzelf toekomen; aan een of ook meerdere of alle van dezelfde soort of wellicht aan alle dingen en voorwerpen in het algemeen.

Ijs smelt bij een temperatuur boven 0 graden Celsius, water kookt bij 100 graden (wat trouwens geen wonder is, daar de Zweedse mijnheer Celsius zijn 0 graden juist op het smeltpunt van ijs en zijn 100 graden op het kookpunt van water vastgelegd heeft). Benzine is brandbaar en onder bepaalde omstandigheden explosief. De atoomkern van uranium is splitsbaar en zet bij zo'n splitsing veel energie vrij. Vallende lichamen vallen (op deze aarde en in een weerstandsvrije ruimte) volgens de valwet van Galilei. Volgens de wet van de traagheid vertoeven lichamen zonder uiterlijke invloeden in rust of in gelijkvormige, rechtlijnige beweging. En licht plant zich met een snelheid van 300.000 kilometer per seconde voort (het is

trouwens een beetje onwaarschijnlijk dat deze snelheid uitgerekend een veelvoud met 5 nullen van onze aardse kilometers zou moeten bedragen – het tienduizendste deel van de aardkwadranten – en dit op het zestigste deel van het zestigste deel van het vierentwintigste deel van ongeveer de tijd van een aardomwenteling die enkele millennia geleden nog korter zou moeten geweest zijn).

Al dit is objectieve realiteit. Maar in werkelijkheid (toegegeven dit woord wordt hier slechts in de betekenis van het alledaagse woordgebruik opgevat) smelt het ijs van de Schelde achter mijn huis bij de nog verder heersende koude in geen geval. In werkelijkheid brengt niets het water van onze meren, rivieren en zeeën ooit tot koken. En zolang het niet in brand wordt gestoken, wiegelt de benzine fris en ongestoord in zijn reservoir. In werkelijkheid liggen nog steeds voldoende uraniumvoorraden ongesplitst en zonder energieproductie in de aarde verborgen.

Niets valt waar ook naar beneden, omdat Galilei's wet het beval; en wanneer op deze aarde iets valt, dan wel niet in een luchtledige ruimte, maar eerder bij wind en weer, en bijgevolg niet in overeenstemming met deze wet. In werkelijkheid komt de traagheidswet om zo te zeggen bijna niet aan bod omdat bijna steeds de door haar uitgesloten invloeden zich laten gelden. De snelheid van het licht wordt opgehouden als slechts iets zijn verspreiding in de weg staat, en wordt wellicht zelfs reeds afgeremd door de dampkring van onze aarde.



Hier is in herinnering te brengen dat in ons traditioneel filosofisch spraakgebruik 'realiteit' iets anders betekent dan 'werkelijkheid', namelijk enkel de zakelijke bepaaldheid van een zijnde, of dit nu werkelijk zou zijn of niet. Nog bij Kant is 'realiteit' een categorie van 'kwaliteit' (in onderscheid tot 'negatie' en 'beperking'), 'werkelijkheid' daarentegen een categorie van 'modaliteit' (in onderscheid tot 'mogelijkheid' en 'noodzakelijkheid'). En Descartes bedoelde met 'objectieve realiteit' een voorgestelde, zij het ook juist voorgestelde realiteit, in onderscheid tot de werkelijkheid van een 'formele of actuele realiteit'. Ons begrip 'werkelijkheid' gaat terug op de schepping van dit woord door Meister Eckhart voor de vertaling van 'actualitas', de Latijnse vertaling van het Aristotelische 'energeia' dat tegengesteld is aan de loutere 'dynamis'.

Nochtans blijven we uitgenodigd om ons aan de objectieve realiteit te houden want ze zou onschendbaar en haar wetmatigheid zou onveranderlijk zijn.

Ondertussen hebben steeds grotere kringen van de mensheid feitelijk aan haar gevolg gegeven, voornamelijk onder de vorm van een grandioze technologische toepassing van de moderne wetenschap van de objectieve realiteit. Elk van deze kringen van de mensheid of hun heersende klassen worden daartoe uitgenodigd, maar geenszins gedwongen; veeleer zijn deze klassen hunnerzijds maar aan de macht gekomen op grond van de verleidelijke successen van het gehoorgeven aan deze uitnodiging. Maar hoe zeer heeft zich

sindsdien en grotendeels ten gevolge hiervan de werkelijkheid van de aarde veranderd!

Het aantal van de mensen die op deze aarde zo goed en zo kwaad als het gaat leven, heeft zich onheilspellend vermenigvuldigd. Massa's van deze mensen concentreren zich steeds meer in de armenwijken van reuzensteden, terwijl omliggende landstreken ontvolken en verlaten worden. Het aantal dieren en planten daarentegen, ja het aantal van hun soorten, is aanzienlijk vermindert. Gigantische woudvlakten zijn van de aardbodem verdwenen, de wouden gekapt of afgebrand. Rivieren werden gekanaliseerd of integendeel opgestuwd tot hele meren met als doel energiewinning door waterkrachtcentrales. Ondertussen wordt er zelfs gesproken over een beginnende verandering van het leefklimaat van de planeet ten gevolge van een toenemende opwarming van de aarde: poolijs en berggletsjers smelten, hele landstreken dreigen onbewoonbaar te worden voor mensen, dieren en planten.

Deze verontrustende, ja beangstigende verschijnselen bestaan. Maar niet daarom worden ze hier in herinnering gebracht, maar omdat daarin en daardoor de mening ondermijnd wordt, dat de onveranderlijke objectieve realiteit de enige en ware werkelijkheid zou zijn. Want de wetten van de objectieve realiteit mogen onveranderlijk blijven, de werkelijkheid echter verandert en is duidelijk vooral veranderd door menselijke handelingen die juist door die mening gemotiveerd werden.

Maar niet alleen dat. De opgesomde verschijnselen zijn vandaag toch 'algemeen' bekend. Maar ondanks alle kennis van objectieve wetmatigheden heeft zagezegd niemand hen op voorhand gezien of voorspeld: 'elkeen' werd door hen volledig verrast, en pas lang nadat ze reeds ingetreden waren, is men schuchter begonnen zich over hulp te bezinnen. Heeft zich daardoor onze hele heersende wetenschap, om over economie en politiek maar te zwijgen, niet als volkomen werkelijkheidsvreemd bewezen?

Nu, al deze hierboven (als voorbeeld) aangehaalde (wetenschappelijke) stellingen over objectieve realiteit worden in een indicatief-presens uitgesproken, maar ze zijn eigenlijk slechts voorwaardelijke bijzinnen. "Ijs smelt bij temperaturen boven de nul graden" betekent eigenlijk maar: Als iets of iemand ijs op hogere temperaturen dan nul graden verwarmt, smelt het. "Water verandert bij een temperatuur van 100 graden in stoom" betekent eigenlijk maar: Als iets of iemand water tot op 100 graden opwarmt, begint het te koken. "Licht plant zich voort met een snelheid van 300.000 kilometer per seconde" betekent eigenlijk maar: Als er een lichtbron bestaat, plant het licht zich voort met lichtsnelheid, als niets zijn verspreiding in de weg staat. Enzovoort. Nu is natuurlijk niet te bestrijden, dat er zulke onschendbare "als ... dan"-relaties bestaan. Maar de werkelijkheidsvraag is niet die van een "als", maar die van een "of" (of van een "zolang"). Of iets of iemand dit of dat veroorzaakt.

**Tweede voorbeschouwing:  
De miskennis van de objectieve realiteit**

Nog op een tweede wijze spreekt de bewering dat de objectieve realiteit alle werkelijkheid bepaalt, zichzelf tegen. Als ze zelf al niet de enige ware werkelijkheid zou zijn, dan nog, zo meent men, zou zij het toch zijn die alle werkelijkheid beslissend bepaalt. Wat trouwens nauwelijks te beweren is, zonder juist de objectieve realiteit als de enige ware werkelijkheid te aanzien: hoe zou ze alle werkelijkheid kunnen bepalen zonder zelf werkelijkheid te zijn, en wel de enige ware?

Maar als de objectieve realiteit (ook) alle (andere) werkelijkheid zou bepalen, wat voor zin zou het dan nog hebben om ons zelf aan te sporen haar te kennen en ons aan haar te onderwerpen of ten minste aan te passen?

Maar dergelijke aansporing is zeer zeker nodig. Want gedurende millennia (laag geschat), tot aan de doorbraak van de moderne wetenschap in onze zeventiende eeuw, leefde de mensheid in volkomen miskennis van de objectieve realiteit, zo goed en zo kwaad mogelijk (zoals mensen immers ook vandaag nog), maar gezien hun verbazingwekkende culturele prestaties, niet zo slecht. En tot vandaag miskent immers nog de overgrote meerderheid van de mensen volkomen de invloed van de moderne wetenschap en de objectieve realiteit op onze werkelijkheid, waarop hun alledaags leven in toenemende mate berust, en ze leven toch zo goed en zo slecht nog niet.

Die bewering dat alle werkelijkheid door de objectieve realiteit bepaald zou zijn, is de stelling

van het zogenaamde determinisme; want waarop anders dan op deze bewering zou een determinisme zich kunnen baseren? Maar dat alles wat ooit geschiedt op voorhand door een objectieve realiteit bepaald zou zijn, is nog niemand in staat geweest te bewijzen. Twee soorten fenomenen staan deze bewering nog steeds in de weg: het toeval en de menselijke besluitvaardigheid. Een dakpan valt op het hoofd van een voorbijganger. Het kan te bewijzen zijn dat juist op dit tijdstip in de storm de pan van het reeds vervallen dak moest loskomen; en ook dat de voorbijganger volgens zijn hele levensinrichting juist op hetzelfde tijdstip zich op de betreffende plaats moest bevinden. Maar waar is de oorzaak voor deze coïncidentie te zoeken? Het blijft, hoe men het ook mag draaien of keren, een toeval. En bovenal, het determinisme van de objectieve realiteit dringt meestal juist niet door tot ons bewustzijn. Daarmee bedoel ik niet dat wellicht alles gedetermineerd is, terwijl wij ons daarvan enkel niet bewust zijn, maar dat wij vaak genoeg, zelfs alledaags, eenvoudig niet weten wat wij moeten doen, laat staan wat wij zullen doen. Wij ervaren deze onbepaaldheid als 'vrijheid'. Maar deze vrijheid is geen verheven goed van de mensheid of minstens een verheven ideaal, maar een last, de vaak zware last van de verantwoordelijkheid. (Indien het determinisme geldig zou zijn, dan zouden wij allemaal opgelucht, steeds en overal zonder schuld zijn.) Slechts als we in 't algemeen geen besluit nemen, zoals immers zo vaak, dan nemen ongetwijfeld de dingen eenvoudig hun beloop; hoewel dan ook weer medebepaald door de mensen die wel een besluit hebben genomen en in staat waren het waar te maken.

Zo dringt ook de objectieve realiteit zich niet onweersaanbaar aan ons bewustzijn op, veeleer heeft het daarvoor ons overheersend belang aan haar nodig en aan geraffineerde methodes om haar na te jagen en na te vorsen. Slechts als werkelijkheid te willen erkennen wat zich onweersaanbaar opdringt (nu eenmaal de objectieve realiteit) is volstrekt zelfbedrog.

**Derde beschouwing:  
De werkelijkheid van de schijn**

Er was eerder sprake van een mogelijke miskenning van de objectieve realiteit – met nadruk op haar mogelijkheid. Maar berust niet juist omgekeerd het objectivisme op een miskenning van de werkelijkheid? (Wordt onder ‘objectivisme’ niet alleen het inzicht verstaan dat er zo iets als ‘objectieve’ realiteit bestaat – dat ik volstrekt bereid ben te delen –, maar ook de bewering dat ze de enig ware, de enige werkelijkheid zou zijn?) Dit objectivisme berust op de onderscheiding tussen ‘ware’ en slechts schijnbare werkelijkheid (Aristotelisch tussen het ‘pros hemas’ en het ‘kath’auto’, sceptisch of reeds Democritisch tussen ‘phainomenon’ en ‘hypokeimenon’.) Dat zou reeds de verborgene bekentenis kunnen inhouden dat er buiten de ‘ware’ ook nog een andere werkelijkheid bestaat, namelijk juist de ‘schijnbare’. Maar dat is natuurlijk niet de mening waarvoor juist velerlei voor werkelijkheid geldt wat ‘in werkelijkheid’ slechts schijnbaar werkelijk is – niet werkelijk. Maar is ook de schijn niet zelf reeds werkelijkheid? Is ze dat niet zelfs, als men wil, drievoudig? We vergissen ons toch werkelijk in vele gevallen, we zijn onderhevig aan misleidingen en miskenningen. We handelen dan verder werkelijk op grond van onze verkeerde inzichten. En ook zo een verkeerd handelen van onze zijde heeft werkelijk zijn gevolgen in de ons omgevende werkelijkheid.

Zo leven we in de mening dat in het oosten de zon opgaat, ze beschrijft dan haar baan aan de hemel tot haar hoogtepunt ’s middags in het zui-

den, en zinkt dan weer tot haar ondergang in het westen. Dat is een vergissing. Objectief beschouwd is dit slechts schijn die opgeroepen wordt door de dagelijkse omwenteling van de aarde om zichzelf, die we ondanks haar snelheid niet waarnemen, terwijl de zon volledig stilstaat. Maar toch doet zich deze dagelijkse schijn voor en richten we daaraan beantwoordend onze dagindeling in, met o.a. als gevolg dat we allen ongeveer op hetzelfde uur ons op weg naar ons werk bevinden, met als gevolg overvolle treinen en het daarbij verhoogde besmettingsgevaar, en files op de snelwegen.

In de zomer schijnen ons de dagen langer te zijn, in de winter korter. Objectief beschouwd is de wissel van de jaargetijden slechts een gevolg van de scheve stand van de aardas ten opzichte van het vlak van haar omloop om de zon. Maar toch volgt de zon in de winter slechts een lagere baan en vallen haar stralen minder loodrecht op de aarde in, met als gevolg koudere dagen; en volgens deze schijn verwarmen wij ons en kleden ons warmer aan, met eraan beantwoordende gevolgen voor de economie.

Het schijnt ons toe dat het maanlicht een heel ander licht is dan het zonlicht. We vergissen ons, de maan heeft geen eigen licht, ze weerkaatst slechts zonlicht. Zonlicht! En toch is de maneschijn die soms onze nachten verlicht, heel anders dan alle zonneschijn. En soms schijnt voor ons aan de horizon een reuzengrote maan op te gaan, een schijn die objectief gezien door de dichtere luchtmassa's die het maanlicht in zulke



stand doordringen moet, opgeroepen wordt, en toch is deze schijn onontkoombaar werkelijk.

Ik vergis me over de lengte van een weg waarop ik laatst babbelend met goede vrienden gegaan heb. Rustig treuzel ik erlangs en mis wellicht aan het station mijn trein, wellicht met ergerlijke gevolgen. Maar toch laat aardig gezelschap, waarmee ik op een weg ga, deze werkelijk korter lijken. Ik vergis me over de kortheid van een andere weg, omdat ik de grote omweg misken die ik nemen moet omdat de korte wegens wegenwerken onderbroken is. Maar toch scheen me de weg korter, omdat de versperring van de weg in mijn stadsplan natuurlijk niet aangegeven was.

Mijn kruidenier die me voorheen steeds vriendelijk en voorkomend bejegende, ontvangt me op een dag knorrig en nors. Bijna besluit ik, en dat doen wellicht ook andere klanten, zijn winkel in de toekomst te mijden. Maar zij en ik miskennen wellicht dat de goede man juist slecht nieuws ontvangen heeft dat hem volledig in beslag neemt.

In een andere kruidenier vergis ik me wellicht wegens zijn steeds vriendelijke tegemoetkoming en beschouw ik hem bijna als een vriend, terwijl zijn schijnbare vriendelijkheid slechts zijn aangeleerde verkooppraktijk en hijzelf een bedrieger is.

Er was hier door elkaar sprake van 'vergissing' en 'miskenning'. Er zijn inderdaad deze twee vormen van dwaling: vergissing en miskenning. Vergissing is het wanneer ik iets voor iets anders neem, wat het niet is; miskenning wanneer ik iets

niet voor dat neem wat het is. De vergissing is verwant aan leugen, iemands opzettelijke misleiding van een ander door de voorstelling van een zaak als iets wat ze niet is. Miskenning is verwant aan bedrog, of verdoezeling voor een zaak van belangrijke ('relevante') omstandigheden. (Vergelijk de uitvoerige uiteenzetting in het eerste hoofdstuk van mijn *Topik, 2002 – Topica, 2012.*) De veel voorkomende, maar zeker gevaarlijkere vorm van dwaling is de miskenning. Een vergissing zal hoofdzakelijk, maar ook vaak pijnlijk genoeg, spoedig ontgoochelen. Wat men voor mij echter verbergt, kan ik maar met moeite ontdekken. Zo kan men in alle hier gegeven voorbeelden eraan twifelen of het werkelijk om vergissingen gaat of niet eerder steeds om miskenningen. Wellicht is het wezen van de vergissing zelf ook maar een miskenning, en kan ook het onderscheid onmiskenaar voortbestaan; wanneer ik iets voor iets neem wat het niet is, is wellicht het wezenlijke toch dat ik het zo niet voor dat neem wat het werkelijk is. (Zo was ook in de voorgaande beschouwingen over een mogelijke miskenning van de objectieve realiteit of een mogelijke miskenning van de werkelijkheid door het objectivisme bedachtzaam het woord 'miskenning' en niet het woord 'vergissing' gekozen.)

Maar ook wanneer we zonder vergissing of miskening een stand van zaken 'juist' zien en ons bijgevolg 'juist' ertoe verhouden en het 'juiste' doen, doen we dat niet, omdat het het juiste is, maar omdat het ons het juiste schijnt te zijn. Indien het het juiste zou zijn en het ons niet juist zou toeschijnen, zouden we het niet doen; en

wanneer iets anders, iets 'verkeerds' ons als het juiste zou toeschijnen, dan zouden we dat net doen.

Zo schijnt ten slotte de schijn alleen al onze werkelijkheid als het ware glansrijk te overtreffen, en zou men zich kunnen afvragen of niet ook de schijn werkelijkheid is, maar ook of er (ten minste voor ons, dus schijnbaar) überhaupt wel werkelijkheid kan bestaan zonder schijn, zoals hier, en niet enkel voor ons, beweerd zal worden.

**Vierde beschouwing:  
Zuivere fenomenologie en fenomenologische  
filosofie**

Husserl maakte, volgens de titel van zijn hoofdwerk *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, een onderscheid tussen 'zuivere fenomenologie' en een 'fenomenologische filosofie'. Aan de idee van een fenomenologische filosofie moest het derde boek van dit werk gewijd zijn. Maar dit boek heeft hij nooit geschreven. (Het tweede en het derde boek, die uit de nalatenschap door Marly Biemel uitgegeven zijn, waren volgens het oorspronkelijke plan slechts twee delen van het tweede boek.) Maar toch had de in het eerste en tweede boek ontworpen zuivere fenomenologie beslist een filosofische fundering nodig. Anders bleef ze wel een mogelijke, maar eerder nutteloze beschrijving van een voorwetenschappelijke wereldopvatting, die men vandaag best vergeet in plaats van haar nog een grondige beschrijving waardig te achten. Maar toch:

De fenomenologische epoché, waarmee de zuivere fenomenologie begint, is, wanneer ik ze juist versta, de onthouding van de aanname van de 'enige werkelijkheid van een wereld van objectieve realiteit'. Men heeft, schijnt me, veel te weinig erop gelet dat door deze epoché de traditionele idee van de waarheid in 't algemeen op losse schroeven komt te staan. Waarmee zou dan nog een voorstelling moeten overeenstemmen, wanneer over de werkelijkheid van een objectieve realiteit geen sprake meer kan zijn? Het resultaat zou, naïef geconcludeerd, een slechts

meer subjectieve realiteit of werkelijkheid zijn, die steeds reeds medebepaald is door onze subjectiviteit. En ook zou ons bewustzijn van haar haar slechts nogmaals veranderen, in plaats van met een objectiviteit ooit te kunnen overeenstemmen. (Zo iets, als Heisenbergs ‘onzekerheidsrelatie’.) En, – voorbarig gesproken: is het niet werkelijk zo?

Husserl heeft deze leemte in zijn hoofdwerk wellicht proberen op te vullen in zijn (door mij uit de nalatenschap uitgegeven) voorlezingen over de *Erste Philosophie* (1923/24). Die hebben echter ook alleen weer op de zuivere fenomenologie zelf betrekking. Slechts in twee historische zinspelingen verraadt hij iets over de fenomenologische filosofie die hem voor ogen stond: hij noemt Berkeley een van de ‘radicaalste en inderdaad geniaalste filosofen van de moderne tijd’ (G.W. VII, 149). En de laatste zin van de hele voorlezing luidt: “Zo leidt de fenomenologie naar de door Leibniz in geniale *aperçu* geanticipeerde Monadologie” (G.W. VIII, 190). (Ik kom nog op beide fundamentele beweringen terug.)

Reeds hier en ook in de volgende jaren spreekt Husserl niet meer over een ‘zuivere’ fenomenologie die nog een fenomenologische filosofie nodig heeft, maar noemt deze kortweg de ‘transcendentale’ fenomenologie: men kan dit verstaan als de verkorte uitdrukking van de overtuiging dat een zuivere fenomenologie de funderende eerste voorwaarde is voor “iedere toekomstige metafysica die als wetenschap zal kunnen optreden” (Kant). Maar behoefde ook deze overtuiging

geen fundering in een fenomenologische filosofie – of toch juist reeds in een ‘metafysica van de schijn’?

De hoofdtitel van Husserls laatste werk luidt nog: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Maar in de ondertitel heet dit (onvoltooide) werk: *Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Walter Biemel, de verdienstelijke uitgever van dit werk uit de nalatenschap, wou het liefste bij zijn eerste publicatie deze ondertitel laten vallen, daar te vele werken van Husserl zich steeds maar als ‘inleidingen’ wilden voorstellen. Maar minstens als de inleiding tot een fenomenologische filosofie kon deze *Krisis*-verhandeling wel gelden, zij het slechts omwille van de enige zin: “Maar een reeds bij Galilei zich voltrekkende onderschuiving van de mathematisch gesubstrueerde wereld van de idealiteiten voor de enig werkelijke, de werkelijk volgens de waarneming gegeven, de reeds ervaren en ervarbare wereld – onze alledaagse leefwereld” (G.W. VI, 48/49). Ik vraag me enkel af, waarom het Husserl bij deze iets ingeperkte, hoewel als ‘hoogst belangrijke’ benadrukte bemerking gelaten heeft, waarbij schrijvers over Husserl zich dan ook niet veel hebben opgehouden, en hij zelf niet de eenvoudige hoofdzin benadrukt heeft: niet de louter mathematisch bepaalbare objectieve realiteit is de enig werkelijke wereld, maar integendeel: onze reeds ervaren en ervarbare leefwereld.

Van nauwelijks iets anders was reeds in de drie hier vooraan geplaatste beschouwingen sprake

als van deze, onze alledaagse leefwereld (waarbij ik me ook nog welbewust onthield van het gebruik van dit woord). En nauwelijks iets anders verstond Husserl wel onder het door hem bestreden objectivisme dan net die ‘onderschuiving’. Over de leefwereld zelf zegt hij reeds iets hoogst opmerkenswaardigs: zij zou vooral bepaald zijn door ons ‘interesseleven’ (VI, 108): “Wij, als de in het wakkere wereldbewustzijn levenden, zijn steeds actief op basis van het passieve wereldbezit, wij zijn van daaruit door in het bewustzijnsveld voorgegeven objecten in beslag genomen, deze of gene zijn wij, volgens onze interesses, toegekeerd, met hen op verschillende wijzen actief bezig; zij zijn in onze handelingen ‘thematische’ objecten ... Wij zijn als handelingssubjecten (ik-subjecten) gericht op de thematische objecten in modi van het eerste en het tweede, en bovendien eventueel nog daarenboven, gericht zijn ... Zo is het wereldbewustzijn in een constante beweging, onophoudelijk is de wereld in het een of andere objectgehalte ... bewust ... in de verandering van aandoening en actie, zodat er steeds een totaalbereik van aandoening bestaat en de daarin aangedane objecten nu thematisch, dan onthematisch zijn ...” (VI, 110-111; vergelijk § 3 in het tweede hoofdstuk van de *Topik*)

Dit is niet meer louter zuivere fenomenologie, dus een door middel van de voltrekking van de fenomenologische epoché mogelijk gemaakte beschrijving, maar een stuk fenomenologische filosofie, omdat deze beschrijving wil beginnen met de fundering van de noodzaak (en niet slechts de mogelijkheid) van deze epoché, doordat ze een vraag voorafgaand aan alle vragen naar de objec-

tieve realiteit ter sprake brengt, namelijk de vraag naar de waarheid van een thematiek (bijvoorbeeld die van de objectieve realiteit) in 'overeenstemming' met onze belangen (de vraag van een 'topische waarheid', zoals ik ze genoemd heb). Daarop moeten we terugkomen, voor het eerst echter in de latere hierna komende achtste beschouwing, daar inderdaad alle bewustzijnsleven wel interesseleven is, en niet ons hele leven maar bewustzijnsleven is, zoals het bij Husserl bijna steeds schijnt te zijn.

Husserl zelf meende wel dat hij maar eerst tot een ontwerp van een 'ontologie van de leefwereld' (IV, 4) in staat zou zijn op grond van de voltrekking van een 'tweede epoché', van een "onthefing" van de bodem van de leefwereld zelf in plaats van beslist zelf voet te zetten op de bodem van deze 'enig werkelijke wereld', deze enig 'vruchtbare *bathos* van de ervaring' (Kant). Zo zeer bleef hij uiteindelijk (anders dan zijn slechts weinig oudere tijdgenoot Nietzsche) aan het antieke theoretische ideaal van de 'ongeïnteresseerde' toeschouwer gehecht. (Zie *Die Krisis*; VI, 150-155). Hij zag niet dat het moderne objectivisme reeds zelf geworteld was in dat theoretisch ideaal van de antieke Griekse filosofie (zoals ik meen bewezen te hebben in mijn *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*, 1974, *Kritiek der grondalgen van onze tijd*, 1977).

Door deze 'tweede epoché' sneed Husserl op het einde voor zichzelf de weg naar een fenomenologische filosofie af. Zo een bezitten we, voor zover ik zie, niet. Daarom de voorliggende onhandige poging.



**Vijfde beschouwing:  
De ‘subjectieve’ schijn van de werkelijkheid**

Met zijn stelling over een “reeds bij Galilei zich voltrekkende onderschuiving van de mathematisch gesubstrueerde wereld van de idealiteiten aan de enig werkelijke wereld” betrok Husserl zich vermoedelijk op Galilei’s fundamentele beschouwing van de moderne natuurwetenschap, waarvoor zintuiglijke kwaliteiten zoals licht en donker, kleur, geluid, geur, smaak, warm en koud niet aan de objectieve realiteit van de dingen zelf zijn toe te schrijven, daar zij alleen optreden in de zintuiglijke gevoeligheid van lichamen, levende wezens, dieren en wellicht ook planten. Daaruit trok hij de conclusie dat alle objectieve realiteit slechts door mathematische (niet-zintuiglijke) bepalingen ontdekt zou kunnen worden, en dat, onder de eerste vooropstelling dat slechts objectieve realiteit werkelijkheid kon zijn, net die ‘mathematisch gesubstrueerde wereld’ de enig werkelijke wereld zou zijn.

Robert Boyle, een tweede grondlegger van de moderne natuurwetenschap, heeft deze beschouwing nog verdiept, zijn leerling Locke heeft ze zorgvuldig en uitvoerig samengevat, Berkeley en Hume hebben ze nog nauwkeurig opnieuw voltrokken, beide reeds met beslist kritische bedoeling. (Men vindt ze ook in een zeer opmerkenwaardige verhandeling, bij Descartes, in zijn beroemde meditatie over het ‘stukje was’.) Deze beschouwing gaat trouwens reeds terug op Democritus, de voltooiër van de antieke Griekse natuurfilosofie, waarvan Galilei vermoedelijk door bemiddeling van Sextus

Empiricus of Lucretius kennis heeft genomen. (Vergelijk mijn uitvoerig referaat met de vereiste citaten en bronverwijzingen in *Ökonomie und Metaphysik*, 2004, *Economie en metafysiek*, 2004, § 10.)

Met deze beschouwing is nu echter volstrekt in te stemmen, hoewel niet met de uit haar getrokken conclusie, en zeker zelfs niet met die genoemde eerste premisse (waarvan die beschouwing slechts de minor aanreikt). Bovengemelde zintuiglijke kwaliteiten zijn inderdaad niet aan de objectieve realiteit zelf toe te schrijven. Nochtans is of schijnt ons de wereld werkelijk gekleurd, luidruchtig, vol reuk en smaak en veelvoudig voelbaar. Zo is dan deze werkelijkheid afkomstig van onze zintuiglijke gevoeligheid als levend wesen. Bijgevolg is echter ook deze werkelijkheid, en ook ten minste een goed deel van de werkelijkheid van onze leefwereld niet aan de objectieve realiteit toe te schrijven. Deze ervaring weerlegt de eerste premisse van deze aan de moderne wetenschap ten gronde liggende conclusie.

En hier gaat het niet enkel om werkelijkheid noch om schijn, zoals ze in de voorafgaande derde beschouwing werd beschreven, maar om een schijn van de werkelijkheid zelf. We vergissen ons immers geenszins (hoewel soms wel), wanneer we onderscheiden tussen licht en donker, rood en blauw, stil en luid, vers en stinkend, walgelijk en smakelijk, warm en koud, hard en zacht, ruw en glad? Deze eigenschappen van de 'dingen' treden in werkelijkheid slechts op in de schijn van de objectieve realiteit. Dat is, zelfs objectief beschouwd, slechts een illusie, maar al

onze wetenschap was niet in staat haar in het werkelijke gevoel van de mensen op te heffen. Zelfs de meest exacte wetenschappers lezen en schrijven, wanneer ze lezen of schrijven, zwart op wit. Trouwens, volgens Kant is een 'illusie', in onderscheid tot 'bedrog', een schijn die niet verdwijnt wanneer men haar ook doorziet. –

Terloops opgemerkt: in onze filosofiegeschiedenis vindt Galilei slechts weinig aandacht, en dus even weinig zijn fundamentele beschouwing, die toch de enige rechtsgrond van onze hele moderne objectieve wetenschap is, die op haar beurt een zo maatgevende rol in onze huidige cultuur speelt. Boyle wordt nu zelfs niet vernoemd, daar hij nu eenmaal als fysicus en chemicus geklasseerd is, terwijl hij filosofisch interessanter is dan zelfs de goede Locke. Deze fundamentele beschouwing komt dan eerst voor als 'Lockes leer over de primaire en secundaire kwaliteiten', terwijl Locke haar toch maar overgenomen heeft van zijn leraar Boyle, en dit wellicht slechts met tegenzin. De uiteenzetting bevindt zich onder de weinig aanlokkelijke titel "Some further considerations concerning our simple ideas of sensation" (*Essay*, Book II, Chap. VIII). Onze filosofiegeschiedenis grenst zich al te ijverig af van loutere wetenschapsgeschiedenis. Daarbij is zonder Galilei niet Descartes te verstaan, zonder Boyle niet Locke, Berkeley en Hume, zonder Newton noch Kant noch Comte. Vooral echter sluit men zich door deze afgrenzing af van het inzicht dat alle baanbrekende grote wetenschappers in hun fundamentele beschouwingen niet alleen wetenschap bedreven hebben, maar ook filosofeerden: ik noem slechts even Galilei en Boyle, Newton

en Einstein; wat net een filosofische standpuntbepaling ten opzichte van hen uitlokt en legitimeert. –

Men moet de filosofie niet overschatten, maar ook niet onderschatten. Alle filosofie blijft, grof gezegd, steeds maar hypothetisch (of wezenlijk of net slechts in het kader van een filosofie, dat laat ik in het midden). Alle wetenschap daarentegen verifieert of falsifieert hypothesen. Maar waar ergens komen haar hypothesen vandaan, indien niet steeds van filosofische overwegingen? Mag dan ook niet een benoemde filosoof, of enkel maar een wetenschapper zelf ze uitvinden?

Popper stelt reeds op een van de eerste bladzijden van zijn *Logik der Forschung*: “We hebben de werkzaamheid van de wetenschappelijke onderzoeker tot nog toe gekenmerkt doordat hij theorieën opstelt en aan een onderzoek onderwerpt. De eerste helft van deze werkzaamheid, het opstellen van de theorieën, schijnt ons voor een logische analyse noch geschikt noch nodig te zijn. In de vraag hoe het gebeurt dat iemand iets nieuws invalt – zij het slechts een muzikaal thema, een dramatisch complot of een wetenschappelijke theorie – stelt wel de empirische psychologie belang, maar niet de kennislogica” (1<sup>ste</sup> hoofdstuk, § 2). Net dit is de ontkenning van de filosofie, namelijk de verzaking aan iedere rationaliteit in de vraag naar het vinden van principes. Daarbij is hun voornaamste, indien niet enige methode, die van de kritiek, namelijk die van de vaststelling en naspeuring van de falsificatie van vooraf aangenomen principes, en is de conclusie: hoe anders ook, niet zo.

**Zesde beschouwing:  
De 'objectieve' schijn van de werkelijkheid**

Onze eerste (zogenaamde primaire) verhouding tot de wereld is toch geen afstandelijke tegenoverstelling zoals die tot de objectieve realiteit, maar die van ons eigen samenzijn, onze verlevting met alle werkelijkheid: wat toch niemand zal ontkennen, ook al beschouwt men het mogelijk als een onontwikkelde naïeve vooringenomenheid. Zouden we dan echter niet in onze, zagezegd eigen lijfelijke gevoeligheid het 'primaire' voorbeeld (of 'paradigma') van het wezen van alle werkelijkheid ervaren? M.a.w. zou niet alle werkelijkheid van de aard van een samenwerking van een door een inwerking betrokkene bij zijn uitwerking zijn, zoals wij het in onze lichamelijk-zintuiglijke gevoeligheid voor objectieve inwerkingen ervaren?

Zijn niet alle gebeurtenissen in de wereld analoog aan de act waarmee onze lichamelijk-zintuiglijke gevoeligheid de schijn van objectieve realiteit van de zintuiglijke, van de zogenaamde 'secundaire' kwaliteiten van de dingen opwekt?

De zon laat water verdampen, laat melk zuur worden, laat boter en was smelten, laat steen en metaal, en niet zozeer hout, gloeiend heet worden, laat mens en dier zweten, bruint onze huid en laat bloemen ontluiken. In al deze gevallen wordt de uitwerking van de zonnestralen, en d.w.z. de werkelijkheid, medebepaald door kenmerkende gevoeligheden – door de eigen 'kwaliteit' (de objectieve realiteit?) van de verschillende getroffen voorwerpen.

Men zal zeggen (niet zonder enige tegenspraak met de aangevoerde beschouwingen over de 'secundaire kwaliteiten') dat de oorzaak van al deze verschijnselen steeds de warmte van de zon is. Dat zal immers hier ook juist niet bestreden worden, maar er zal op gewezen worden dat de uitwerking van een inwerking juist door de medewerking van de getroffen voorwerpen werkelijkheid wordt. Maar het is belangrijk om nog nauwkeuriger toe te zien. Men meent dat de warmte van de zon op water, steen en leven inwerkt. Het is inderdaad in de zon (in dit hemellichaam, niet louter daar waar we 'in de zon' liggen) ontzettend heet. Maar deze zonnegloed plant zich wel niet voort tot op onze aarde. Warmte is volgens onze fysica chaotische moleculaire beweging. Maar in de nabije omgeving van de zon bestaan er geen moleculen die zich in chaotische beweging zouden kunnen verplaatsen, en zeker niet tot bij ons. Het zijn slechts elektromagnetische golven van het zonlicht die op onze aarde (en ook nog elders) chaotische moleculaire bewegingen kunnen teweegbrengen.

En het licht zelf: het is maar enkel in staat te verschijnen, namelijk te stralen, doordat het iets verlicht, waar iets zijn straling tegenhoudt waardoor zijn uitstraling ophoudt; zoals bijvoorbeeld de aardoppervlakte en reeds onze atmosfeer (waarvandaan soms onze stralend blauwe hemel komt), zoals ook de andere planeten en hun manen, zoals ook onze maan. In de 'wereldruimte' zoals die bijvoorbeeld gezien wordt vanuit een ruimtestation, is de hele hemel donker als de nacht. Maar de 'lichtpunten' van de zon en van alle andere sterren zijn toch ook in een ruimte-

station zichtbaar? Zeker, maar toch weerom slechts dankzij de zintuiglijke gevoeligheid van dappere ruimtevaarders.

Volgens onze optica is ons 'wit licht' (zoals ook ons daglicht) samengesteld uit de spectraalkleuren van de regenboog; maar ook deze treden net maar te voorschijn in een regenboog of in het prisma van een spectroscop. Maar toch schijnen ons vele dingen gekleurd, zo bijna alle vaste lichamen (buiten de doorzichtige), veel vloeibare (zoals wijn, koffie of inkten), ja ook enige gasvormige (zoals onze blauwe hemel): al naargelang welke golflengtes van het licht zij ofwel absorberen of zichtbaar reflecteren. Maar dit hangt dan weerom met de juist eigen chemische structuur van de oppervlakte van de dingen samen. (Mijn vader was als chemicus zijn halve leven lang met het onderzoek van deze samenhang bezig; weliswaar zonder resultaat.)

Ook aan Locke zijn de in deze beschouwing genoemde fenomenen natuurlijk niet helemaal ontgaan. Hij vernoemt ze even, voegt ze echter slechts als 'derde' aan de door hem omschreven 'primaire' en 'secundaire' kwaliteiten van de dingen toe; in plaats van in de geschiktheid om een inwerking op te nemen en aan haar uitwerking mede te werken een 'eerste' kwaliteit van alle dingen te erkennen, namelijk die van de door hem bedoelde 'secundaire' kwaliteiten die alleen maar een uitzondering zijn van het genoemde eerste geval, en de vermeende 'primaire' kwaliteiten weerom slechts te erkennen als uitwerking van een bijzonder menselijke opnamebekwaam-

heid voor uiterlijke (en ook innerlijke) verschijningen. (Vergelijk *Essay*, l.c., § 23.)

De bovenstaande beschouwingen werpen ook een ander licht op de ‘zijnsvraag’. Wel niet op de vraag naar het ‘zijn zelf’, zoals Heidegger ze eenmaal stelde (en nooit beantwoord heeft), ook niet op Leibniz’, ook eenmaal door Heidegger weer opgenomen vraag: “Waarom is er überhaupt iets en niet veeleer niets?” (waarop we ook tot op heden geen antwoord kennen), maar op de eenvoudige vraag, wat het voor een zijnde betekent, een zijnde (en niet een niet-zijnde) te zijn. Zijn zijn moet een verschil maken met zijn (mogelijk of feitelijk) niet-zijn. En dit bestaat toch daarin, dat het zijn van een zijnde invloed heeft op een zijn van een ander zijnde. Zijn is werkelijkheid. Of een zijnde is werkelijk, wanneer zijn zijn gevoelig is voor een ander zijn. Zo zou Berkeleys inderdaad paradoxale bewering, ‘esse est percipi’, werkelijk een zo eenvoudig als geniaal inzicht zijn: men moet enkel ‘percipere’ niet met ‘waarnemen’ vertalen (en dus ook niet ‘percipi’ met ‘waargenomen worden’), maar juist met ‘ondervinden’ (respectievelijk ‘ondervonden worden’) en dus zo een gevoeligheid niet alleen bij mensen maar ook bij alle zijnden waarnemen. ‘Waarneming’ is slechts een bewustzijnsfenomeen, het bewustzijn van een ondervinding (vergelijk de achtste beschouwing).

Maar niet alleen dat. De werkelijkheid van het zijn van een zijnde is steeds slechts een schijnbare, want de uitwerking van een inwerking op het zijn van een ander zijnde is steeds al medebepaald door het zijn van net dit ander zijnde, en



dus nimmer in overeenstemming met het vermeende 'zijn op zich' van een eerst werkelijk zijnde. Zo imponeert dan de nog ware en meer stoutmoedige bewering van Leibniz, dat zijn (van enkel aardse substanties?) zelf in de eerste plaats ondervinding ('perception') zou zijn. Echter zo verstaan: het zijn van een zijnde is eerst werkelijk – in het ondervinden van een ander zijnde. Paradoxaal uitgedrukt: het zijn van een zijnde fundeert zich in het zijn van een ander zijnde.

(Overigens heeft reeds ook Berkeley juist niet gezegd 'esse = percipi', zoals steeds afgekort wordt, maar de woordelijke inhoud van zijn veelbesproken aantekening is: "Existence is percipi or percipere"; zie ook voor het bovenstaande reeds *Ökonomie und Metaphysik*, § 11.)

Om echter ook hier nog even terug te komen op onszelf: Wij mensen zijn gevoelige wezens, zoals ook alle andere levende wezens, dieren en planten. Zij allen zijn ook sterfelijk, maar wij mensen zijn wellicht de meest gevoelige. Gevoelig zijn ook alle andere dingen, hoewel 'organische stoffen' meer als 'anorganische' (kolen zijn brandbaar zoals geen ander gesteente ...). Op gevoeligheid echter berust alle werkelijkheid. Zo moeten we ons voor onze gevoeligheid niet schamen en al te zeer naar apathie streven; wat volgens Pyrrhon het streven van alle filosofie was, waarmee hij wel gelijk had wat de hele archaische en klassiek Griekse zoals ook de haar volgende Latijnse filosofie betreft; waarmee ze wel voor het eeuwenlang daarop in Europa heersende christendom de weg bereid heeft; of hoe we nog tot op heden naar vermogen

apathisch over ons laten geschieden wat we ondertussen met onze wereld aangericht hebben (zie de eerste beschouwing). Maar op onze gevoeligheid berust ook al onze intelligentie, zelfs onze verkeerde, zoals nog aan te tonen zal zijn. Een steen is zo dom als hij gevoelig is. Een mens is zo verstandig als hij gevoelig is. (Het goddelijk ideaal is de enig onzinnige voorstelling van een wezen dat zowel wijs als ongevoelig is.)

**Zevende beschouwing:  
De idee van een fenomenologische filosofie**

Dit is dan ook de idee van een fenomenologische filosofie: alle werkelijkheid is subjectief. In klassieke talen uitgedrukt: “Omnis actualitas est in subjecto” – “Enérgeia aeí esti en hypokeiméno”. Bedoeld is niet dat elke mening over de werkelijkheid louter subjectief-menselijk is, maar dat de werkelijkheid, de uitwerking van elke werk-oorzaak steeds medebepaald is door haar subject, namelijk door het aan haar inwerking “onderworpen object”.

Ik bedoel dus met de “idee van een fenomenologische filosofie” niet de gedachte die men zich over zo iets kan maken, maar wel wat haar eigen idee is. Zo is bovenstaande uitspraak ook niet historisch-interpretatief bedoeld als zou dit bewijsbaar de mening van Husserl en Heidegger, Sartre en Merleau-Ponty geweest zijn: hoogstens zou ik kunnen bewijzen dat de genoemden eigenlijk toch deze idee zouden moeten vooropstellen (wat ik hier wellicht zonder veel opzet heb trachten aan te wijzen).

(Wellicht is de uitgesproken idee verwant met de grondidee van de boeddhistische metafysica. Die grondidee schijnt te zijn: niets heeft slechts één oorzaak. En bedoeld is niet een goedkoop multicausalisme, maar dat een ding het werkzame is, een ander echter de opname ervan door de betrokkene. Maar ik ben te weinig kenner van deze, ons veraf liggende filosofie, om op haar te mogen beroep doen.)

Ter verklaring van deze idee van een fenomenologische filosofie kan hier een bezinning op de verwarrende en verwarde geschiedenis van ons 'subject'-begrip dienen.

"Subjectum", letterlijk "het onderworpene", is de Latijnse vertaling van het Aristotelische begrip "hypokeimenon" in een van zijn twee (met elkaar verwante) betekenissen. Het betekende bij Aristoteles, ten eerste, een ten gronde liggende, waarzonder iets anders niet kan zijn (terwijl het zelf wel zonder dit andere kan zijn); scherp onderscheiden als een "waarzonder niet" ("ouk aneu") van het "waardoor" ("dia ti"). Het betekent, ten tweede, het aan een zijnde ten grondslag liggende fundament, in zoverre dit aan de bepaling door iets anders onderligt. (Een bijbetekenis is de logisch-grammaticale betekenis van "zinsonderwerp" dat door een "gezegde" bepaald wordt: zoals dan afgeleid de betekenis van een thema, iets muzikaals of literairs, tot vandaag soms als het "sujet" aangeduid wordt.) Met dit begrip van zijn genoemde eerste betekenis heb ik me grondig beziggehouden in mijn verhandeling over *Das Grundlegende und das Wesentliche* (1965), en kwam ik tot het besluit dat het Aristoteles' grondgedachte was: "Het fundamentele is het fundamentele, maar het is niet het wezenlijke; het wezenlijke is het wezenlijke, maar het is niet het fundamentele". Dat evenwel een fundamenteel iets weliswaar niet het wezenlijke ervan uitmaakt, maar toch diens werkelijkheid meebepaalt, heb ik niet miskend (zoals natuurlijk ook Aristoteles niet): hout is nog lang geen tafel, daarvoor heeft het een meubelmaker en zijn werktuig nodig; maar wanneer een tafel van hout

is, dan is ze juist niet zo zwaar, gemakkelijk te beschadigen en brandbaar. Maar ik heb lang de “fundamentele” draagwijdte van deze opmerking niet gezien, namelijk dat “alle werkelijkheid subjectief is”.

In het Aristotelisme van de middeleeuwse hogescholastiek (Siger van Brabant, Albertus Magnus, Thomas van Aquino) speelt het Aristotelische “hypokeimenon” in zijn eerste betekenis nauwelijks een rol (hoewel door Albertus eenmaal juist vertaald met “fundamentum”); vermoedelijk omdat in een theologisch denken er nauwelijks ruimte is voor een onderscheiding tussen het fundamentele en het wezenlijke; zie maar Johannes I, vers 2-3. (Ik wou dit aantonen in mijn onvoltooide en wellicht iets te hybride essay over *Die Dialektik und das Ende der Entwicklung*, voornamelijk met betrekking tot de moderne metafysica en tot zelfs Hegel en Marx; geschreven in 1978, tot nu toe slechts verschenen in Nederlandse vertaling, 2005.) Thomas zet ze bijeen: “subiectum esse, pati, recipere”. Zeker wordt het “subject” steeds maar verstaan als een aan de bepaling door iets anders onderliggende (terwijl een zijnde als “substantie” nog door zichzelf bepaald is), en niet als een zelf al het wezenlijke meebepalende.

Heidegger heeft stoutmoedig (en zonder enig bewijs in de tekst) beweerd dat met het begin van de moderne metafysica “de mens tot subject werd” (*Holzwege*, 1950, p. 81). Dat is, hoofdzakelijk tekstueel, moeilijk te bewijzen. Ik heb daarentegen in mijn *Kritik der Grundlagen des Zeitalters* (1974) grondig aangetoond dat ten-

minste bij Descartes het begrip van het “subjectum” nog steeds dat van de middeleeuwse scholastiek is (en in deze betekenis blijft het ook in de hele klassieke filosofie van de moderne tijd van kracht, tot wellicht Kant). Zeker kan men aan dit begrip met het oog op zijn (weliswaar slechts terloopse) rol in Descartes’ *Meditationes* een verbazende nieuwe betekenis toeschrijven, die namelijk van een grondbegrip van het moderne objectivisme. Na het verwerven van zijn beroemde zekerheid (enkel van het “cogito” in de tweede meditatie) stelt Descartes (in de derde meditatie) de vraag, in hoeverre we in staat zijn om ons ook van een “objectieve realiteit” (in de huidige betekenis van de uitdrukking) te verzekeren, die aan onze ideeën beantwoordt respectievelijk die onze ideeën weerspiegelen. Met betrekking tot deze vraag onderscheidt hij drie soorten ideeën: ons aangeborene, door ons zelf gevormde en zulke die ons enkel “van buiten” kunnen toegekomen zijn. En in deze samenhang valt het woord “subjectum” als begrip voor iets dat onderligt aan zijn bepaaldheid, dat hem enkel “van buiten” toegekomen kan zijn, zoals de verwarmde steen zijn warmte slechts aan een hem uiterlijke bron te danken heeft (Descartes’ voorbeeld). Descartes maakt van deze gedachte, in een merkwaardige afwijking van zijn gedachtegang, alleen gebruik in functie van een godsbewijs (waarvan de steekhoudendheid op de mijns inziens verkeerde vooropzetting berust dat we een idee van God onmogelijk vanuit onszelf gevormd zouden kunnen hebben). Maar is dit niet het grondidee van alle “objectivisme”, de idee dat enkel de objectieve realiteit de ware werkelijkheid kan genoemd worden, daar enkel

zij het is waartoe we ons “subjectief, passief en ontvankelijk” verhouden (vergelijk Thomas van Aquino)? En dat is inderdaad juist de tegengestelde idee van een fenomenologische filosofie, namelijk dat er geen werkelijkheid van de werking van een oorzaak kan bestaan zonder de medewerking van het subject waarop het inwerkt.

Hoe het eerwaardige begrip van het subject kon degenereren tot een loutere naam voor “de mens”, zijn “ik” of zijn “bewustzijn”, schijnt me tot op heden onopgehelderd (wellicht, omdat men meende enkel aan het menselijke bewustzijn het buitengewone vermogen te kunnen toeschrijven, een inwerking te kunnen ondergaan zonder diens uitwerking ten minste mee te bepalen en te “veranderen” (zie Locke). Ik zie slechts twee bronnen: Kant en het klassieke taalgebruik van onze geneeskunde en de haar navolgende psychologie. Kant omschreef zoals bekend het “ik denk” als het “transcendentale subject”, hoewel slechts in het hoofdstuk van de *Kritik* over “de paralogismen van de zuivere rede” en enkel in de zin van de hierboven vernoemde antieke bijbetekenis van het “hypokeimenon”: in werkelijkheid is het eigenlijke subject van al onze uitspraken steeds maar het “ik denk” (wanneer ik zeg: “de hemel is blauw”, bedoel ik eigenlijk slechts: “ik denk dat de hemel blauw is”.) Kants grondgedachten staan veel dichter bij het hier gedachte (zie *Topik*, § 8).

In de geneeskunde betekende nog tot in de 19<sup>de</sup> eeuw “sujet”: “malade qu’on traite, cadavre qu’on dissèque” – “zieke die men behandelt, lijk dat men ontleedt” (volgens de oude Larousse).

Tot zover de historische toelichting van het idee: “alle werkelijkheid is subjectief”. De uitwerking van deze idee zelf vindt men in de voorafgaande en de nog volgende beschouwingen.



### **Achtste beschouwing: Herinnering en bewustzijn**

Indien echter in deze zin alle werkelijkheid subjectief is – namelijk als de uitwerking van de inwerking van een zijnde op een ander, medebepaald door de subjectiviteit van dit subject (namelijk van het zijnde waarop de inwerking plaatsheeft) – zijn we dan niet verplicht om zo ook de werkelijkheid van het bewustzijn te verstaan, namelijk als de uitwerking van een bijzondere inwerking van een zijnde op “ons”, medebepaald door onze subjectiviteit? (Ik bedoel echter met de “werkelijkheid van het bewustzijn” niet het voorhanden zijn van deze eigenschap of van dit vermogen dat “bewustzijn” wordt genoemd bij de mens of bij ook maar de drager van deze eigenschap, maar de nieuwe werkelijkheid die iets (het dan bewuste) krijgt doordat het aan iemand (mens of dier) bewust wordt.)

Bestaat er dan wel zo een bijzondere inwerking van een zijnde op “ons” (men mag niet voorbarig zeggen: op “ons bewustzijn”), die aan zijn mogelijke bewustwording (of, wanneer men beslist wil: al aan “ons” bewustzijn) ten gronde ligt? Want het kan niet nogmaals de inwerking van de dingen op onze zintuiglijke gevoeligheid zijn, die onophoudelijk, merendeels onbewust, op ons instroomt. Want er is of wordt ons velerlei bewust dat we nooit in staat zijn gewaar te worden. Zo is het ons als moderne welopgevoede mensen bewust dat de aarde zich dagelijks eenmaal om de eigen as draait, met een razende snelheid die we niet in het minste gewaarworden (het aardoppervlak moet – aan de evenaar – in 24 uur 40.000

kilometer overwinnen, wat nog op onze breedte een snelheid van ruim 1000 kilometer per uur betekent). We zijn ons veel van het al lang vergane bewust, zonder het toch ooit zelf te kunnen gewaarworden. En we zijn ons soms de pijn bewust waaronder een ander lijdt, zonder ze toch zelf te kunnen gewaarworden (we kunnen ons hoogstens in zijn gevoelens “inleven”).

Er bestaat toch inderdaad naast onze zintuiglijke indrukken nog een verdere instroom die we onophoudelijk ondergaan en die niet alleen een verder stromen van de eerste is: elke gewaarwording die we ooit gewaarworden respectievelijk hebben gewaargeworden, zoals bijgevolg ook alles wat ons ooit reeds tot bewustzijn is gekomen (zoals ik hier onvermijdelijk vooruitlopend moet zeggen), laat, ook wanneer we het reeds niet meer gewaarworden respectievelijk ons ervan niet meer bewust zijn, een ooit volgens onze gewaarwording meer of minder diep spoor na in onze hersenen, waarin het zich opslaat. Enkel dit veelomvattende proces van een “verinnerlijking” van al onze belevissen, die ook “passieve herinnering” wordt genoemd, zou onze “primaire herinnering” kunnen zijn, en niet alleen de door Husserl zo genoemde “retentie” (wat een bijzonder geval van deze primaire herinnering is, waarvan nog sprake zal moeten zijn). Dit proces speelt zich verregaande zonder ons bewustzijn af, en onbewust blijft, ook soms voor altijd, het meeste van alles wat zich op deze wijze mettertijd in ons geheugen opgestapeld heeft. (Zoals bekend is dit het onderzoeksgebied van de psychoanalyse.) Toch zijn we in staat ons veel daarvan “actief” te herinneren, en dat betekent, ons tot bewustzijn te

brengen. Bewustzijn is gewoon niets anders dan zo een herinnering, en slechts wat ooit onbewust in ons geheugen sluimerde is in staat ons ooit bewust te worden (Zie mijn opstel over “Bewußtsein als Gegenwart des Vergangenen”, 1975, herdrukt in *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, tweede deel, 1981.)

In deze zin is alles wat ons bewust is en ooit in staat was bewust te worden, volkomen waar – in de betekenis van ons traditioneel begrip van waarheid als overeenstemming van onze “voorstelling” met haar “voorwerp”, en bestaat er geen “vals bewustzijn”. Want mij kan slechts bewust worden, wat ik werkelijk gewaargeworden heb respectievelijk wat me werkelijk ooit tot bewustzijn is gekomen. (Zo is het me wellicht enkel bewust dat ik de zon in het oosten heb zien opgaan en in het westen heb zien ondergaan; ik ontken immers in ’t geheel niet dat de oorzaak van deze schijn de omwenteling van de aarde om zichzelf is, enkel is me dan dit wel niet bewust.) De vraag van de waarheid in deze zin is zelfs geen vraag waarvan de adequate waarheidseis ongefundeerd is, want ze is juist reeds vervuld. De vraag is enkel waarover of waarvan we ons ooit bewust zijn, en waarvan niet. En waaraan ligt het, dat we ons dan daarvan bewust zijn – en we het ons herinneren?

Eenvoudig gezegd: aan ons belang, onze interesse. Van alles wat in ons geheugen (ons “onbewuste”) opgeslagen is, herinneren we ons enkel, wordt ons enkel bewust waarin we belang stellen. En wat is dat, een belang? Het zoeken naar iets wat aan een gewaargeworden gemis in staat

is een einde te maken; zeker reeds geleid door een vage voorstelling, een schematische inbeelding van wat dat mag zijn, maar nog zonder een bewustzijn daarvan. Zo stel ik bijvoorbeeld “plotseling” (waarom?) belang in de naam van de schrijver van een boek dat ik gelezen heb en waaraan ik ooit iets had. Ik overpeins in mijn geheugen waar het ergens, waarvan ik terecht zeker ben, neergelegd moet zijn. Iets wat me bij het zoeken behulpzaam kan zijn, is me misschien bewust: misschien de titel, de taal of juist iets van de inhoud van het boek in kwestie. Enkel even niet die naam die ik me graag zou herinneren. Het belanghebbende als zodanig is iets onbewusts. Indien het me eindelijk toch bewust wordt, dan is in mijn belang voorzien. Of om twee “praktische” voorbeelden aan te halen (want onze belangen zijn zeker niet enkel van intellectuele aard): ik heb bijvoorbeeld honger (het zintuiglijk gevoel van een gebrek). Het is in mijn belang of er nog iets eetbaars in huis is, en wellicht tracht ik me te herinneren wat ik laatst nog ingekocht heb. Het ligt echter eenvoudig voor de hand om in de koelkast te kijken. Ik vind iets en in mijn belang is voorzien. Of ik stel belang in een nieuwe mantel, omdat de oude wellicht nog warm genoeg maar weinig toonbaar geworden is. In mijn ijdelheid ervaar ik dit als een gebrek van mijn verschijning in deze mantel. Ik heb een voorstelling ervan hoe ongeveer de nieuwe mantel er zou moeten uitzien. In een kledingwinkel bekijk en betast ik de aangeboden mantels en probeer ze uit. En eindelijk komt me tot bewustzijn: deze is juist de mantel (zeg ik iets vermetel) die ik zou willen hebben.

Eerst hier kan ik ingaan op een voor de hand liggende tegenwerping, die reeds tegen mijn voorgaande bewering zou moeten oprijzen: als alle bewustzijn steeds enkel herinnering kan zijn, is waarneming dan niet het met een gewaarwording gelijktijdig bewustzijn van het gewaargewordene, dat niet eerst een herinnering behoeft, die veeleer steeds maar op haar kan volgen. Maar neen, is het antwoord, ook alle waarneming fundeert zich op die (boven bepaalde) primaire herinnering (hoewel in een bijzondere vorm ervan) en is zelfs enkel een “actieve herinnering” van het geheugen. Hiervoor moet ik toch enkel maar verwijzen naar Husserls *Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. In ieder geval, wat de genoemde “tijdsobjecten” betreft, is het toch wel onbetwistbaar dat wij zulke eerst maar kunnen waarnemen, wanneer de gewaarwordingen waarin ze zich “opbouwen”, reeds zijn opgeklonken en weggestorven zijn. Een melodie bijvoorbeeld neem ik eerst waar wanneer haar laatste toon reeds opgeklonken en weggestorven is; iets gelijkaardigs geldt reeds voor iedere afzonderlijke toon en dan toch eerst juist voor een heel muziekstuk; maar ook voor elke uitgesproken redevoering en zelfs voor hele (ook filosofische) verhalen. Maar zijn eigenlijk niet alle objecten “tijdsobjecten”? Dat iets reeds “ineens” volledig tegenwoordig is of veeleer was, neem ik toch na verloop van enige tijd waar, terwijl het zichzelf onveranderd gelijk bleef. (In de momentopname van een foto is niet te onderscheiden of een voertuig zich soms in beweging of in stilstand bevindt.)

Ongetwijfeld moet de instroom van de primaire herinnering (in mijn betekenis) om juist in een “retentie” (in Husserls betekenis) als het ware tot een stilstand te komen (in plaats van onmiddellijk in het donker van ons geheugen te vervagen) en zo een waarneming te kunnen worden, onmiddellijk op de voet gevolgd worden, of veeleer op voorhand reeds beoogd zijn, door ons belang bij het bedoelde object. (Husserl schijnt gemeend te hebben dat reeds alle primaire herinnering retentie is.) Bij gebrek aan zulke vooruitlopende belangen worden wij toch al te veel gewaar, zonder in staat te zijn het ooit waar te nemen.

Wat dan, zou men wellicht mogen insisteren, met de vormen van de zogenaamde “actieve waarneming”: de observatie, de navorsing, de toetsing van het experiment, in het bijzonder het wetenschappelijke experiment? Is daar niet op zijn minst iedere “waarneming” (zoals men ze dan dadelijk noemt) bij voorbaat begeleid, ja geleid door een bewustzijn? (Voor mij is wel zeker iedere waarneming belangstellende “actieve” herinnering.) Maar het in zulke “waarnemingen” voorafgaande is ook maar een belang, niet enkel een bewustzijn (van misschien het resultaat van de opgestelde observatie, navorsing enz.) Ter bewijs kan hier Kants beroemde beschrijving van de methode van de moderne wetenschap dienen: De natuuronderzoekers “begrepen, dat de rede alleen inziet wat ze volgens een eigen ontwerp zelf voortbrengt, dat ze met de principes van haar oordeel volgens vaste wet [ik zou graag willen lezen, volgens de principes van haar oordelen volgens vaste wetten] vooruit moet gaan en de natuur moet dwingen antwoorden op haar vragen

te geven, en dat ze zich door haar niet alleen als aan een leiband mag laten meevoeren. Want in dat laatste geval zouden toevallige observaties, verricht zonder vooraf ontworpen plan, helemaal niet zonder een noodzakelijke wet samenhangen, terwijl de rede zo'n wet juist zoekt en nodig heeft" (*Kritik der reinen Vernunft*, B XII-XIII; vergelijk opnieuw *Topik*, tweede hoofdstuk, § 2). Wat ook hierbij aan alle observaties voorafgaat, is niet reeds een bewustzijn (misschien van dat wat men het eerst van de natuur door vragen probeert te weten te komen), maar enkel "wat de rede zoekt en nodig heeft" (dus het "belang van de rede", zoals Kant op andere plaatsen zegt). (Het is een andere vraag of het werkelijk dit en enkel dit zal zijn, of het werkelijk dit en enkel dit is, "wat de rede zoekt en nodig heeft" – "observaties die in een noodzakelijke wet samenhangen".) –

Maar hiermee nog eens terug naar ons belang. Waaraan ontspringen eigenlijk onze (wellicht juist niet zo menigvuldige) belangen? Een belang, zo werd hierboven gezegd, zou het zoeken naar iets zijn dat in staat is te voorzien in een gewaargeworden gebrek (niet reeds het bewustzijn daarvan wat werkelijk in staat is te voorzien in dit gewaargeworden gebrek). Bijgevolg worden al onze belangen in de gewaarwording van een gebrek gefundeerd. En inderdaad zijn wij (mensen, maar ook wel dieren, en wellicht zelfs ook planten) niet enkel gevoelig voor dat wat ons "raakt", ons treft, en indruk maakt, op ons inwerkt, ons aangaat, waaraan het ons ontbreekt, wat we ontberen en missen. We noemen zulke gewaarwordingen: behoeften; en er bestaan daar-

van in de grond slechts tweeërlei: onze zogenaamde “materiële” behoeften, die we bevredigen moeten om ook maar (een tijdlang) te overleven, en ons (toch wel enkel bij de mensen) verlangen naar een zinvol leven, naar een zin van ons overleven, waarmee we overigens zo onvertelbaar druk bezig zijn. (Vergelijk de uitvoerige uiteenzetting in het derde hoofdstuk van de *Topik*.) Wat we echter in deze behoeften gewaarworden (zeker zonder daarvan reeds bewust te zijn), is in de grond onze eindigheid, onze onvolkomenheid, onvolledigheid, ons aangewezen-zijn op zijnden buiten ons (dingen zoals water en brood en lucht en andere mensen); en vandaar ontstaat al onze interesse in “de wereld”, en daarmee al ons bewustzijn.



**Negende beschouwing:  
De schijnbare werkelijkheid van de objectieve  
realiteit**

Maar toch zijn we ongetwijfeld ook in staat tot een bewustzijn van de objectieve realiteit. En ook dit bewustzijn steunt op onze herinnering, ja is er zo een. Maar het is zeker niet gebaseerd op de herinnering aan een vroegere gewaarwording van objectieve realiteit (want alles, wat we gewaarworden is medebepaald door onze subjectieve gevoeligheid), maar wel voornamelijk op het bijzondere vermogen van de synchronisatie dat aan al onze herinneringen eigen is: we zijn in staat ons tegelijk de meest verschillende gewaarwordingen en waarnemingen uit de meest verschillende momenten van het verleden te herinneren. Op hun daardoor mogelijk gemaakte samenvatting berust al ons bewustzijn van objectieve realiteit.

Dat is, geïllustreerd: Aan de straat voor mijn huis staan langs het voorbij vloeiende kanaal bomen. (Het zijn platanen.) Hoog, rechtop en statig staan ze daar, hoewel nog kaal, daar het nauwelijks lente is, reeds ontbladerd sinds de al lang voorbij herfst. Ik kan me echter herinneren hoe ze reeds in de voorlaatste winter kaal stonden, hoe ze in de daarop volgende zomer rijk van bladeren voorzien hun schaduwen schonken, hoe ze dan echter hun bladeren lieten vergelen en afvallen. En ik herinner me ook hoe enige van hen die nieuw geplant werden, aanvankelijk lang niet zo groot waren zoals ze nu geworden zijn. Ik heb ook gezien hoe bomen in rijen gekapt werden (ja, ik heb zelfs eenmaal een boom geveld). En ik

heb gehoord of gelezen over reusachtige bosbranden (in Griekenland of Californië) die hele landschappen van hun boombestand beroofden. Doordat ik me gelijktijdig al deze in werkelijkheid ongelijktijdige toestanden van bomen herinner, verwerf ik een eerste bewustzijn van een objectieve realiteit (hier dat van bomen). Bomen zijn van zichzelf uit noch groot of klein, maar geleidelijk tot op zekere hoogte gegroeid gewas, vanuit zichzelf noch kaal of van bladeren voorzien, maar met de seizoenen meelevende wezens, vanuit zichzelf tamelijk bestendig rechtopstaand maar toch nauwelijks tegen ijs en vuur gewaepend. Enz.

En daar al zulke herinneringen dan toch herinnering aan iets voorheen gewaargeworden (voornamelijk gezien en gehoord) zijn, is ook zo een bewustzijn van een objectieve realiteit “op zich” volkomen waar in de zin van het overgeleverde waarheidsbegrip van overeenstemming van het bewustzijn met het bewuste.

Toch kunnen we ons slechts weer van zo een objectieve realiteit bewust worden door ons bijzonder belang bij genoemde gelijktijdige herinneringen. Dat wordt hier in bijzondere mate duidelijk doordat zo een belang geschikt is om onze interesse in de werkelijkheid, en dan ook ons bewustzijn van de werkelijkheid ‘op zich’ te verdringen. (Want een belang, een interesse wordt steeds maar verdrongen door een ander belang, een andere interesse, en bijgevolg een bewustzijn steeds maar door een ander bewustzijn, en niet enkel, zoals Freud meende, door wat voor duistere driften ook, zij het ook wellicht als een gevolg daarvan.) Want in de werkelijkheid is een boom

niet gelijktijdig groen en kaal, maar enkel groen of kaal, niet groot en klein, maar groot of klein, niet rechtstaand en geveld, maar 't een of 't ander. Zo komt de vraag van de waarheid weer enkel neer op dat waarvan we ons bewust zijn of bewust zouden moeten zijn. Ze kan zich hier dubbel stellen: Zijn we ons voldoende van de objectieve realiteit bewust, bijvoorbeeld in de bovenstaande beschrijving van de objectieve realiteit van de planten? Objectief-wetenschappelijk is ze nauwelijks bevredigend. Maar ook: hoe interessant is überhaupt de ultieme objectieve realiteit?

Zo is dan ook objectieve realiteit inderdaad in staat om zelf werkelijkheid te worden, ofschoon (voorlopig) enkel in ons bewustzijn, enkel "voor ons". En daar ze, medebepaald door ons belang, enkel een werkelijkheid "voor ons" is, is ze ook enkel een schijnbare werkelijkheid, namelijk volstrekt niet in overeenstemming met haar bepaling 'voor het geheel van de eigenschappen die aan een of menig zijnde vanuit zichzelf ("op zich") toekomt' (zoals ik trachtte te definiëren).

Maar deze schijn heft geenszins de reeds genoemde werkelijkheid van de objectieve realiteit op, voor zover tenminste aan de hier overwogen idee van een fenomenologische filosofie de schijn van alle werkelijkheid toebehoort. En dit "voor ons" betekent geenszins, zoals men het wellicht gemakkelijk kan misverstaan, dat objectieve realiteit enkel in onze gangbare voorstelling, maar niet in werkelijkheid bestaat; neen, voor ons, in ons kan objectieve realiteit inderdaad werkelijk worden, doordat ze ons namelijk

in hetzelfde belang waaraan we haar bewustzijn danken, tot een doen en handelen kan bewegen, kan “motiveren”, met het gevolg dat ze dan ook in onze “buitenwereld” werkelijkheid kan worden, hoewel opnieuw enkel schijnbaar.

Zo herinneren we ons bijvoorbeeld geobserveerd te hebben dat water, dat tot koken is gebracht, in stoom verandert (een objectieve realiteit); en dat deze stoom een veel grotere uitbreiding neemt dan het water waaruit het ontstaan is (ook een objectieve realiteit). Meestal gaat hij dan ook tamelijk onopvallend in de vrije lucht op. Wanneer voor de stoom echter elke uitweg versperd is, ontwikkelt hij een druk die in staat is om iets in beweging te zetten. Zo komen we op de idee een ketel te smeden, die de stoom (haast) volledig insluit zodat zijn druk moet stijgen, echter voorzien van een opening waardoor hij niet kan ontsnappen zonder een zuiger in beweging te zetten, waarmee we weer andere machines in gang kunnen zetten. Zo hebben we de stoommachine uitgevonden, en daarmee kon de objectieve realiteit haar intocht ook in onze uiterlijke werkelijkheid vieren. Maar een stoommachine is geen “perpetuum mobile”: haar werkzaamheid wordt ook nog medebepaald, als het ware “gefalsifieerd” door haar extern subject, namelijk de brandstof die ze nodig heeft om eerst water tot koken te brengen (zoals overigens voordien reeds om de genoemde ketel te smeden): hout, kolen, olie, gas of splijtbaar uranium, waarvan bij het verbruik koolzuur (koolstofdioxide, CO<sub>2</sub>) of “kernafval” ontstaat. En bij massale exploitatie van stoommachines (en ook een kernreactor is eigenlijk juist ook zo een) hopen zich deze verbrandings-

gassen in onze atmosfeer op en brengen het in-  
tussen beruchte “broeikaseneffect” voort, dat van-  
daag reeds ons klimaat dreigend verandert, of  
kernafval waarmee we volstrekt geen blijf weten.

Vanuit welk belang echter streven we sedert de  
industriële revolutie bijna enkel nog naar zo een  
“industrialisering”? (Het woord “industrie” bete-  
kent zelfs niets; “industrie” betekent louter  
“vljht”, en nog in de tijd van Adam Smith bete-  
kenden akkerbouw en handwerk: industrie.)  
En waarom interesseren we ons in ’t algemeen  
“wetenschappelijk” zo goed als uitsluitend voor  
objectieve realiteit?

Ik citeerde reeds boven (in de achtste beschou-  
wing) Kant. Ook volgens hem (hij was reeds een  
besliste, weliswaar geniale pleitbezorger voor de  
moderne wetenschap) was “wat de rede zoekt en  
nodig heeft” alleen “wat in een noodzakelijke  
wet samenhangt”, waarin alleen trouwens objec-  
tieve realiteit tot uiting komt. Maar waarom?  
Kant preciseerde op een andere plaats: het is “het  
pathologisch belang bij het voorwerp van de  
handeling, daar namelijk de rede slechts de  
praktische regel aangeeft, hoe in de behoefte van  
de neiging voorzien kan worden” (*Grundlegung  
zur Metaphysik der Sitten*, BA38, vergelijk  
*Topik*, derde hoofdstuk § 1 en 8). Voor dit belang  
zouden zo wel vaste regels gelden, waardoor in  
elke (materiële) behoefte “regelmatig”, dus met  
zekerheid, voorzien zou kunnen worden. Dit  
“pathologisch belang” zou dus uit een diep  
aangevoeld gebrek aan zekerheid van elk bestaan  
respectievelijk uit een diep aangevoelde onzeker-  
heid voortspuiten.

Nu is inderdaad al het sterfelijke bestaan wezenlijk onzeker. “Mors certa, hora incerta” of om met Pascal te spreken: “Il est certain qu'on mourra, et incertain qu'on vivra une heure”. Maar deze onzekerheid is een elementair bestanddeel van onze eindigheid (waarover aan het einde van de voorafgaande achtste beschouwing sprake was); en er kan geen regel bestaan, waardoor aan haar verholpen kan worden. Is dan echter elk belang van ons in een objectieve realiteit (want daarvan is steeds sprake) niet inderdaad “pathologisch”, namelijk ziekelijk? (Terwijl Kant het blijkbaar enkel in tegenstelling tot een werkelijk “praktisch belang” als “pathologisch” aanduidde.)

In zo een belang nemen we alles op de aarde waar wat slechts enigszins brandbaar is en splijten alle materiaal wat maar ergens splijtbaar is – om “energie” te winnen (vergelijk de eerste voorbeschouwing). Een mateloos verlangen naar zekerheid verhoogt slechts de onzekerheid van ons aards bestaan (vergelijk mijn *Tragik*, 2001). (Voor kenners van mijn werk: doodsvlucht is doodsdrift.)

### **Tiende beschouwing: Medegedeeld bewustzijn**

Hoogst noodzakelijk nog bij te voegen is het volgende: De rijkste bron van al ons bewustzijn – of moet ik zeggen: de alles overspoelende bron? – is niet onze eigen ervaring van neerslagen in ons geheugen, maar de mededeling van het bewustzijn van anderen, die we overvloedig ontvangen. Anderen kunnen hun bewustzijn, waaraan ze ons laten deelnemen, trouwens ook weer niet anders verworven hebben dan wij ons eigen bewustzijn, zoals beschreven is in de voorgaande achtste beschouwing. Tenzij ze hun bewustzijn, dat ze ons mededelen, ook weer enkel aan de mededeling van derden te danken hebben, waarvoor dan weer hetzelfde geldt. Daarbij moet dan aan de kant van de mededelende zijn belang komen om “zich” mede te delen, zijn “mededelingsbehoefte” (zo dat het dan niet enkel een belang, maar inderdaad een gewaargeworden behoefte zou moeten zijn). Waarvandaan komt dit, moeten we ons afvragen, want een groot deel van ons bewustzijn hangt van zo een “mededelingsbehoefte” van onze medemensen af.

Dit belang aan een mededeling (aan de zijde van een mededeelzame) kan niet aan zijn gewaardwording van een “materieel” gebrek ontspringen, want dan zou ze juist ontspringen aan een ontbrekend bewustzijn van de betreffende om in dit gebrek te voorzien, en zou ze een zodanig bewustzijn bij de aangesprokene zoeken. (Niet dat dit niet veelvuldig genoeg zou voorkomen, maar het is geen mededeling van een eigen

bewustzijn, maar een belang aan de mededeling van een bewustzijn van anderen; waarover wel-dra). Maar er bestaat, zoals boven reeds even aangeduid, naast onze “materiële behoeften, nog een tweede diep aangevoeld gebrek van ons bestaan: het gebrek aan een zin van ons leven. En enkel dit gevoelen kan al onze “mededelings-behoefte” verklaren. Want een zin van ons bestaan kan er enkel in bestaan dat het voor “iets” noodzakelijk, of toch goed, of tenminste nuttig is. En dit “iets” kan weer alleen maar “iemand” zijn: een mens, enige of wellicht vele, of wellicht net (zoals juist in de voorstelling van een kunstenaar of ook van een filosofische auteur) alle mensen. Wanneer dit me bewust wordt (uit eigen ervaring of weer door de mededeling van het bewustzijn van een andere), begrijp ik mijn met mijn verlangen naar een zinvol leven verbonden moreel belang. Een moreel belang – dit wil zeggen: mijn eigen belang om mij tegenover anderen moreel te verhouden – daar ik duidelijk voor anderen enkel daardoor meer of minder onvervangbaar wordt wanneer ik mede opkom voor hun eigen (materiële) behoeften en hun daarmee verbonden belangen. Aan de behoeften van anderen kom ik tegemoet door een daad (doordat ik bijvoorbeeld een dorstige te drinken geef of een zieke verpleeg); aan hun belang kom ik echter tegemoet door middel van een mededeling van mijn bewustzijn, over hoe te voorzien is in hun nood. (Tussen “raad en daad” bestaan er overgangen: iemand die niet weet hoe verder te gaan met zijn arbeid, kan ik (wellicht) vanuit mijn bewustzijn zeggen (mededelen) hoe hij verder kan, of ik kan het daadwerkelijk tonen, “voor-



doen”, ook een vorm van medegedeeld bewustzijn.)

Er bestaat weliswaar ook een toch te ver verbreide, ontaarde mededelingsbehoefte: iemand flapt het een en het ander of ook alles en nog wat eruit, wat hem (of haar) juist bezighoudt, of wellicht niet eens bezighoudt, zonder enige inachtneming van het belang van de aangesprokene, enkel om zich zelf (zogenaamd) interessant te maken, tot en met de gewichtigdoenerij. Zo overvalt ons iemand met een mededeling van iets wat hij juist, en wij nog niet, op de radio gehoord heeft, en wil zich daarmee interessant maken, hoewel het wellicht niet eens hem zelf werkelijk interesseert. (De mededeling van eigen lijden of tegenspoed is iets anders, want zo iets is net juist mededeling van een eigen radeeloosheid en van een interesse in het bewustzijn van de aangesprokene hoe daarmee om te gaan.) Het kan een “ontaarde” mededelingsbehoefte zijn of schijnen, daar het nog steeds, zoals de vooraf beschrevene, aan de andere geïnteresseerde mededelingsbehoefte, van een aangevoelde behoefte aan een zinvol leven afstamt. Toch is “ontaard” wel niet het juiste woord. Want zo een verdwaalde mededelingsbehoefte is narcistisch, uitdrukking van een verlangen naar liefde, enkel omdat men nu eenmaal daar is, en enkel-juist zo zoals men nu eenmaal is en met de dingen bezig is. Alle narcisme is echter infantiel, kinderlijk, achterlijk; want zeker heeft een kind, vooral een net geborene, een “narcistische” aanspraak op liefde, enkel omdat het daar nu eenmaal is en zo als het nu eenmaal is. Maar daarin te volharden is onheilbrengende onvolwassenheid.

En wat ons betreft, wanneer ik (aansluitend bij de voorafgaande achtste beschouwing) onder “ons” weer vooral de ontvanger van ons door anderen medegedeeld bewustzijn versta, zo hangt het toch weer van ons belang af, of en hoe een door anderen ons medegedeeld bewustzijn werkelijk ons eigen bewustzijn raakt: vooral, daar alle mededelingen, in welke vorm ook, steeds “tijdsobjecten” zijn. (Trouwens soms verzinkt een mededeling, waaraan ik weinig aandacht schenk, enkel ongemerkt in mijn geheugen; toch kan ik me later “plotseling” haar betekenis herinneren.) En een medegedeeld bewustzijn wekt mijn interesse op, wanneer het aan mijn voorstelling van iets, wat kan voorzien in een door mij gewaargeworden gebrek, tegemoetkomt. (Bijvoorbeeld in deze of gene winkel is er nog dit en dat wat ik nodig heb; of over dit of gene verschijnsel dat me verontrust, heeft deze of gene iets verstandigs weten te zeggen.)

De tegenhanger van zo een “ontaarde mededelingsbehoefte” is een enkel oppervlakkige interesse voor een ontvangen mededeling, ook al mag ze in al te vele gevallen volstrekt fascinerend zijn. Maar soms is ze daarvan nauwelijks te onderscheiden: men interesseert zich enkel voor de mededeling, om zich van zijn kant, terwijl men ze verder verspreidt, bij weer anderen daarmee interessant te maken. Algemeen gesproken is echter slechts een oppervlakkige interesse aan het medegedeelde bewustzijn zo een die slechts de mededeling als zodanig geldt, en niet de zaak waarvan iemand bewust geworden is en waarvan men de mededeling ontvangt. (Een variatie is

het, wanneer we menen de medegedeelde zaak bewust te zijn geworden, zonder enig bewustzijn dat we enkel maar een mededeling over haar ontvangen hebben. We zeggen: “dit en dat is gebeurd”, terwijl we slechts zouden mogen zeggen: “Ik heb gehoord of gelezen dat dit en dat gebeurd is.”)

Dan weer interesseren we ons voor een medegedeelde stand van zaken, hoewel deze “op zich” ons maar interesseert omdat we ons voor de mens interesseren die zich aan ons mededeelt of wie de mededeling betreft, en bijgevolg ook voor alles wat hem (of haar) zelf interesseert, net omdat het hem (of haar) zelf interesseert. Dat schijnt verwant aan dat wat boven ons “moreel belang” aan anderen genoemd werd, en is het ook, maar niet zo eenvoudig. Dit “moreel belang” is er een aan de interesse van anderen voor ons. Toch is het omwille van zichzelf aan het bestaan van een ander geïnteresseerd te zijn iets anders: het wordt beter een “politiek belang” genoemd. En wanneer beide belangen elkaar ontmoeten, ontstaat zo iets als de basis van al het menselijke gemeenschapsleven; de verwantschap met elkaar.

Maar hoort deze beschouwing hier?

### **Elfde beschouwing: Tegemoetkomen**

Het is verbazingwekkend dat in een tijdperk van de wetenschap zoals het onze, in een cultuur van objectieve realiteit, de interesse van de gewone burger voor de mededeling van een bewustzijn van objectieve realiteit slechts gering is. (Het kan hem bijna enkel schoolmatig opgedrongen en ingepompt worden.) Maar zo verwonderlijk is het ook weer niet. Want wanneer alle werkelijkheid bepaald wordt door de objectieve realiteit, wordt het bijna tot bijzaak om zich van haar ook nog bewust te zijn; ze zal reeds vanzelf blijken (vergelijk de tweede voorbeschouwing). Haar onderzoek dat wellicht niet nutteloos is, kan men gerust aan de nieuwsgierigheid van daarvoor goed betaalde onderzoekers overlaten die het ook nog juist becijferd vooraf zullen berekenen.

Maar toch heeft onze cultuur van de objectieve realiteit duidelijk de algemene houding van bijna al onze medeburgers diep ingekleurd: Iedereen wil altijd en overal volstrekt objectief zijn. Men wil de dingen (en in 't bijzonder ook de mede-mensen) volstrekt niet tegemoetkomen maar ze naar vermogen onvooringenomen op zich laten toekomen om ze dan objectief te beoordelen; tegemoetkomen geldt als gemakkelijke toeganke-lijkheid voor allerlei misleidende beïnvloedin-gen. Men wil blijkbaar überhaupt niets anders voor waar hebben en erkennen dan wat zich on-vermijdelijk overweldigend opdringt.

Maar bestaat er ergens iets dat zo waar, zo goed of zo schoon is, dat het niet, om waar, goed of schoon te worden bevonden, het tegemoetkomen van een interesse nodig heeft? Geen nog zo dwingend mathematisch bewijs kan overtuigen, wanneer men het niet stap per stap oplettend volgt. (Men kan echter

niet zeggen dat het “op zich” dwingend is, want men kan steeds weer beweren: “wanneer men het met de nodige oplettendheid volgt”). Ook zelfs “objectieve realiteit” heeft volgens Kant, om inzichtelijk te worden, een passende interesse van de rede nodig (zie de citaten in de achtste en negende voorafgaande beschouwing). En geen kunstwerk is zo overweldigend schoon, of de haastige museumbezoeker, wellicht na een minuut van beschouwing, zou zich dadelijk voor het volgende beeld kunnen “interesseren”.

En hoe met mensen?

Twee verhalen:

Van een vriend komt me iets ter ore wat mij aan zijn vriendschap laat twijfelen. Ik besluit hem op de proef te stellen, doordat ik hem bij onze volgende ontmoeting volkomen objectief tegemoet tred, alles vergetend en terzijde latend, wat ons sinds jaren met elkaar verbindt en onvoor-ingenomen door mijn nog steeds vriendschap-pelijke gevoelens voor hem. Dat doe ik dan ook bij ons volgend weerzien. En verbouwereerd zal hij zich (en mij) vragen: wat is er dan met jou aan de hand? En zich hoofdschuddend afwenden. En ik zal bij mezelf zeggen: Nu heeft hij zijn waar gelaat getoond: hij is zelfs niet mijn vriend. Zeker? Wellicht was het hem juist aan een onder-houd met mij gelegen om onze vriendschap te hernieuwen, maar dat heb ik door mijn objectiviteit tenietgedaan.

Soms kan echter, ja moet een tegemoetkomen ook de vorm van een tegemoet treden aannemen. Mijn tweede verhaal:

Op het perron van een metrostation staan vijftig mensen die op hun trein wachten. Plotseling stort zich iemand op een vrouw, slaat ze neer, rukt haar handtas weg en rent weg. Men roept de poli-tie. De getuigen

van de overval worden gehoord. En ziedaar, allen hebben nauwkeurig toegezien en kunnen over het verloop objectief exact getuigen. En toch is dat niet de waarheid: de “waarheid” is dat allen slechts nauwkeurig toegezien hebben maar niemand ingegrepen heeft, zodat de dader bij zijn daad gehinderd werd of toch zijn vlucht verhinderd werd. Zulke objectieve waarheid is: een verloochening van de werkelijkheid. En het optreden tegen de dader zou nog steeds een vorm van tegemoetkomen geweest zijn: niet enkel beschermend de overvallen vrouw ter hulp te komen, maar ook zelfs het belang van de dader tegemoet te komen: hij zou moeten begrijpen dat hij in een maatschappij leeft die zulke daden om zijn materiële behoeften te bevredigen, niet duldt; niet alleen de politie, maar alle burgers.

En wat is dan een tegemoetkomen? Men komt het belang van een ander (wellicht niet alleen van een andere mens) tegemoet zonder zijn eigen belang daarbij te verloochenen, daar dit ook voor de andere van belang is; of men spreekt een ander in zijn eigen belang aan zonder diens belang daarbij te miskennen, daar dit ook voor iemand zelf van belang is.

Nu hebben we (zoals reeds tegen het einde van de achtste beschouwing vermeld en ~~reeds~~ iets meer van nabij besproken in de tiende beschouwing) tweeërlei soorten belangen, materiële en morele; de ene ontsprongen aan onze behoefte om te overleven, de andere aan ons verlangen naar een zinvol leven. En zo kunnen we aan een ander op tweeërlei wijzen tegemoetkomen; en wel zo dat we in elk van deze beide manieren steeds ook bij de andere de andere wijze tegenkomen.

Zo benader ik soms een ander met het verzoek mij bij een materieel werk (bijvoorbeeld huis- of tuinwerk) met raad en daad bijstand te verlenen; en hij zal

### *Tegemoetkomen*

wellicht mijn verzoek tegemoetkomen, daar hij in het aan anderen en wellicht in 't bijzonder aan mij materiële hulp te verlenen, de zin van zijn leven ziet; of ook, daar hem mijn bestaan in 't algemeen gelegen is, ofwel daar het hem bewust is dat ik van mijn kant bereid ben hem materiële hulp te verlenen of echter ook, daar ik-zijn verlangen naar een zinvol leven ook nog op andere manieren tegemoetkom (bijvoorbeeld doordat ik gehoor schenk aan mededelingen die hem aan het hart liggen).

Of ik benader vanuit mijn eigen verlangen naar een zinvol leven een ander met het aanbod, in deze of gene (materiële) aangelegenheid voor hem in te springen; en hij zal wellicht dit aanbod tegemoetkomen, daar hij in deze aangelegenheid inderdaad mijn hulp nodig heeft; of ook weer, daar het hem aan mijn bestaan gelegen is, daar ik hem ook nog op andere wijzen dienstbaar ben of daar ik ook zijn eigen verlangen naar een zinvol leven niet misken.

Ter vergelijking: hoe met dieren?

Het valt op dat dieren ons slechts weinig materiële diensten kunnen bewijzen: katten en de meeste honden zelfs geen; enige honden als blinden- of waak-, jacht- of herdershonden; paarden nog als rijen trekdieren. Koeien geven ons melk, hoenderen leggen voor ons eieren. En alle slachtvee en enig wild voorzien ons weliswaar van vlees, maar toch eerst nadat we het geslacht respectievelijk gedood hebben. Zo kunnen dieren ons bijna enkel tegemoetkomen, wanneer we in hun kweken en verzorgen (of doden) de zin van ons eigen leven zien. (Ook aan elkaar bewijzen dieren maar weinig materiële diensten behalve soms door seksuele bevrediging of bij het kweken van hun jongen.)

Iets van het bovenstaande is ook reeds in de voorafgaande tiende beschouwing ter sprake gekomen, maar daar ging het net hoofdzakelijk enkel om “medegedeeld bewustzijn” (ofschoon ook reeds om gevoeligheid voor een dergelijke mededeling); en een tenminste even zo grote rol speelt in het menselijk samenzijn het vragen, dat men zelfs (zonder psychoanalytische zinspeling) ook als medegedeeld onbewust zijn zou kunnen verstaan. (“Ik weet het niet verder; weet jij soms raad?” of “wat kan ik voor je doen?”) En in ’t algemeen kunnen mensen elkaar niet enkel “bewustzijnsmatig”, maar ook daadkrachtig tegemoetkomen respectievelijk zo een daadkrachtig tegemoetkomen van elkaar verwachten.

Evenwel is wellicht in dit alles toch het meest interessante het ons door anderen medegedeeld bewustzijn en onze gevoeligheid daarvoor – vanuit ons eigen belang alsook in het belang van een zinvol leven van de zich aan ons mede-delende andere; want veelal stelt zo een medege-deeld bewustzijn (zoals natuurlijk ook het zelf verworven bewustzijn) ons daartoe in staat iets zelf te doen. En ten slotte moet toch elkeen zelf iets doen, ook al omdat hij anders ook geen beroep kan doen op het belang van een ander.



## **Twaalfde beschouwing: De zin van alle filosofie**

De idee van een fenomenologische filosofie zoals die hier ontworpen werd, is ook geschikt om de zin van alle filosofie überhaupt duidelijk, ja zelfs waar te maken. Ik wil dit ophelderen vanuit een blik op Fichte. Ik knoop aan bij de “Einleitung” tot zijn *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (beter bekend onder de redactionele titel *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*); niet enkel omdat ik deze “Einleitung” een van de hartigste brokken filosofie vind die ik geproefd heb; ook niet omdat men in de “Wissenschaftslehre” van Fichte een eerste aanhef van een fenomenologische filosofie zou kunnen zien; maar omwille van volgende bijzondere grond:

Fichte verklaart als taak van de filosofie de bepaling van de grond van de ervaring. Er zijn volgens hem maar twee gronden denkbaar: de intelligentie, zoals het idealisme beweert, of het ding op zichzelf, zoals het dogmatisme het graag zou willen hebben. Hij pleit “natuurlijk” voor het idealisme. Maar hij geeft toe, ja bevestigt, met alle nadruk, dat geen van beide “systemen” in staat is om het andere rationeel te weerleggen. En hij trekt daaruit het besluit: “Wat voor een filosofie men kiest, hangt dus daarvan af wat voor een mens men is”. Bijvoorbeeld: “Wie inderdaad slechts een product van de dingen is, zal zich ook niet anders zien”, maar dan voegt Fichte – met de soms hem meesleurende overhaasting – eraan toe: “en hij zal gelijk hebben, zolang hij louter over zichzelf en zijns gelijken spreekt” (al deze citaten komen uit § 5). Bijgevolg zou immers van wat voor een mens men is, niet enkel afhangen welke filosofie men zou “kiezen”, maar ernstiger, welke filosofie er aan de waarheid beantwoordt, ja welke – ten minste voor dit slag mensen – werkelijkheid wordt. En wanneer het waar

is, zoals Fichte erkent, dat er inderdaad mensen bestaan die slechts producten van dingen zijn en wanneer deze vermoedelijk steeds in de meerderheid zullen zijn, dan zou dit de alles steeds overweldigende werkelijkheid zijn en blijven. (Hoewel de “dingen” in kwestie, waarvan de producten zulke mensen zijn, dan hoofdzakelijk ook weer enkel menselijke maaksels zullen zijn.)

Volgt ook zelfs dit uit Fichtes gedachtegang? Waarschijnlijk niet. Ik neem hem nog eenmaal iets uitvoeriger door, zoals ik meen hem met zijn toestemming te kunnen mee voltrekken.

Onder “ervaring” verstaat Fichte “het systeem van de door het gevoel van noodzaak begeleide voorstellingen” (§ 1), in onderscheid met de wils- en fantasievoorstellingen waarin we ons vrij voelen. De bepaling van de filosofie, de grond van deze ervaring “en dit gevoel van noodzaak zelf” is toch niet de eenvoudigste opheldering zelf over de oorsprong van alle filosofie überhaupt. Want welke andere vraag beantwoordde vroeger immers de beroemde zin van Parmenides, waarmee de antieke Griekse filosofie juist eigenlijk begonnen is: “Het is toch het zijn” (esti gar to einai)?

En het schijnt me terecht dat Fichte meent dat slechts tweeërlei gronden voor dit gevoel van noodzaak van enige van onze voorstellingen zouden in aanmerking komen: onze (wellicht beperkte) intelligentie of de dingen op zich, die wellicht zijn wat en hoe ze nu eenmaal zijn. (Niet ten onrechte zal men daar tegen inbrengen: Ervaring kan toch het resultaat zijn van een wissel- en samenwerking van realiteit en intelligentie. Enkel blijft ook dan, zoals bij elke wisselwerking, de vraag welke medewerkende grond van deze of gene aard het resultaat van de samenwerking is; hier dit gevoel van noodzaak.)

Ook met de bewering van een wederkerige onweerlegbaarheid van beide onderstellingen stem ik in. Ik leg ze me weliswaar iets anders uit dan Fichte: Komt ze niet daarvandaan dat “idealisme” en “dogmatisme” in een merkwaardige cirkelverhouding tot elkaar staan? Volgens Fichte zelf dwingt onze intelligentie het gevoel van de noodzaak van de onderstelling af door middel van door zich zelf bepaalde dingen; hun onderstelling echter levert het gevoel van de noodzaak op – van een bepaalde soort intelligentie. (Beide systemen stellen elkaar voorop.) Hoe dat?

In plaats van “intelligentie” (die hij in deze “Einleitung” nauwelijks definieert) spreekt Fichte drie jaar later (in *Bestimmung des Menschen*, 1800) eenvoudig en ronduit over “weten”. Hij kent echter duidelijk, volgens onze traditie, geen ander begrip van weten dan dat van een zuiver “theoretisch” weten dat nagestreefd en verkregen wordt enkel ter wille van het weten zelf, en verheven is boven het slechts “politieke” of “praktische” weten dat nagestreefd wordt vanuit een technisch, politiek, economisch of ethisch belang. En ik meen, in mijn *Kritik der Grundlagen des Zeitalters* (1974) historisch-logisch aangetoond te hebben, dat het moderne objectivisme aan dat antieke ideaal van zo een zuiver “theoretisch” weten ontsprongen is. Zakelijk gesproken: Het was dat theoretisch ideaal dat de vooronderstelling van een enige werkelijkheid van een objectieve realiteit opdrong. (In plaats van over “dingen op zich” spreek ik liever over “objectieve realiteit”; want zeker is lood lood, onveranderlijk een metaal dat bij een temperatuur van 335 graden smelt, toch is het evenwel in werkelijkheid niet onveranderlijk dat het tot zulke hitte verwarmd wordt.) Zo kent onze moderne wetenschap – respectievelijk de haar funderende filosofie – geen andere werkelijkheid dan enkel de uit haar eigen idee met een gevoel van noodzaak voortkomende voorstelling. En

deze vereist dan weer een bepaalde soort intelligentie, namelijk net de wetenschappelijke, of het objectivisme.

Wel komt Fichte deze – zeker ver boven de tekst van de “Einleitung” uitgaande – verklaring ruim tegemoet, wanneer hij in de *Bestimmung des Menschen* zegt: “Al het weten echter is slechts afbeelding, en erin wordt steeds iets gevraagd wat aan het beeld beantwoordt. Deze vraag kan door geen weten bevredigd worden; en een systeem van weten is een systeem van loutere beelden, zonder elke realiteit, betekenis en doel.” (Tweede boek, besluit) Het wil allemaal inderdaad maar theoretisch, maar objectief weten en enkel “afbeelding” van een objectieve realiteit zijn, zonder enige verantwoording buiten juist die van de objectiviteit. (In ’t algemeen heeft Fichte toch de overmacht van het “Ik”, van de “intelligentie”, van het “weten” boven alle “realiteit” steeds maar benadrukt, om ze haar beperkingen voor te houden.)

Maar er volgt uit niets van dat alles, ook niet uit mijn voorafgaande inmengingen in Fichtes gedachtegang, dat wat de mensen als werkelijkheid overkomt, ervan afhangt welke filosofie ze aanhangen (zoals we die ontstellende zin van Fichte ook wel kunnen omkeren). Integendeel: Niet enkel pleitte Fichte in zijn gehele gedachtegang onophoudelijk voor de enige waarheid van het idealisme (wat ik niet in ’t bijzonder moet staven), maar men zou toch kunnen menen dat alleen reeds uit de wederkerige onweerlegbaarheid van idealisme en dogmatisme de waarheid van het idealisme volgt: want enkel met het idealisme, en met geen enkel dogmatisme zou dit dilemma verenigbaar zijn.

Wel echter volgt deze bewering uit de idee van een fenomenologische filosofie, zoals ze hier geschetst werd. Fichte zelf zegt: “Daar op redelijke gronden

geen beslissing tussen idealisme en dogmatisme te funderen is, schijnt deze beslissing een vraag van louter willekeur; daar echter het besluit van de willekeur toch een grond moet hebben, (wordt deze) door neiging en belang bepaald" (§ 5, nog voor het hiervoor geciteerde). Volgens de idee van een fenomenologische filosofie echter is al ons bewustzijn (niet het "juiste" of "valse", maar het bewustzijn waarvan we ons bewust zijn) bepaald door ons belang. En van ons bewustzijn hangt het toch wel af hoe we ons verhouden en hoe we handelen. En daardoor bepalen we mede wat werkelijkheid zal worden (zoals uitvoerig uiteengezet in de uitwerking van een slechts objectief bewustzijn in de negende beschouwing).

Fundeert zich echter in zo een fenomenologische vooropstelling niet de zin van alle filosofie überhaupt, ten minste in de mening van de filosofen, en weliswaar zelfs nog van de filosofische grondleggers van het objectivisme? (Vergelijk de eerste en tweede voorbeschouwing.) Het objectivisme is trouwens de, hoewel zelfs filosofisch gefundeerde, bewering van de overbodigheid van alle filosofie.