

Denken zonder oordelen

Is alle 'onzin' eruit?
'FENOMETHODE'

Zit alles erin?
'STANDAMETHODE'



Belangstelling
*deelneming met het gemoed of de geest in iets dat wij
aanschouwen of dat tot onze kennis wordt gebracht*

IDEALISME
Alles tot geestelijk beginsel herleiden. Te onderscheiden: metafysisch en kennistheoretisch idealisme.

Interesse
*stoffelijk bij iets betrokken
abstraheren*

MATERIALISME
Aard van mens en wereld herleiden tot hun zuivere materiële staat, meestal gedacht als hun natuur.

HUSSERL IS DE GRONDLEGGER VAN DE FENOMENOLOGIE. Zijn motto *Zu den Sachen selbst* vraagt om een neutrale en onbevooroordeelde denkgeest.

De fenomenologische methode heeft vele sporen achtergelaten. In de *filosofie van de geest*, de relatie *denken-taal-communicatie*, *pedagogiek* en in de *esthetica*:

*De algemene behoefte aan kunst is de redelijke behoefte dat wij ons de innerlijke en de buiten ons staande wereld tot het geestelijke bewustzijn als een object kunnen verheffen waarin wij ons eigen zelf herkennen.*¹

Deze herkenning betekent ook dat leiderschap *reflectie* en *distantie* vereist, dat *wijsheid voorbij kennis ligt*, dat *ruimte geven*, *echt luisteren* en *samenhangen ontdekken* een bruikbare competentie is op fenomenologische basis.

VERENA MAYER schetst in **DEEL I** een diepgaand overzicht van Husserl's denkbeelden en de aard van zijn werk.

DE BIJLAGEN in **DEEL II** wijzen op de verschillende stromingen binnen het fenomenologische domein. Begeleidende artikelen en uitleg van niet-alledaagse begrippen verhelderen de methode. Duidelijk wordt dat veel van ons handelen eigenlijk al *fenomenologisch* te noemen is, ondanks de zekere afschrikwekkende werking van dat woord.

HET KERNBEGRIJP is *aandachtig luisteren en aanschouwen zonder enige ballast*. Het vooruitschuiwen van een oordeel is een van de toverkunsten van de fenomenologie: de oordeelsbehoefte verdwijnt in de harmonie van de aangevoelde weerglans die terugkaatst op de doorvoelde oprechtheid en op strenge wijze terugwijst naar waar het werkelijk om draait.



VERENA MAYER, Fakultät Philosophie van de Ludwig-Maximilians-Universität, publiceerde eerder:

- Gottlob Frege, 1996
- Elfriede Jelinek: ein Porträt, 2007
- Edmund Husserl: Logische Untersuchungen, 2008
- Die Moralität der Gefühle, 2014
- Die Aktualität Husserls, 2014

¹ W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik* 1835.

VGL. *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg-Würzburg 1807/*Fenomenologie van de geest*, Amsterdam 2013.

Verena Mayer

EDMUND HUSSERL

denken zonder oordelen



ABRAXAS/ZUIDER-AMSTEL | *fenomenologie*

2021

FENOMENOLOGISCHE BIBLIOTHEEK № 9
Schort uw oordeel op, wacht ermee tot u meer bijzonderheden kent.

EDMUND HUSSERL heeft zijn eigen plaats binnen de canon van invloedrijke filosofen. Zijn motto «terug naar de dingen zelf» vraagt van de denker een onpartijdige, onbevooroordeelde waarneming. Husserl's gedetailleerde beschrijving van bewustzijnsprocessen binnen de *fenomenologische methode* heeft zijn sporen nagelaten in de filosofie en andere domeinen. Vanuit daar ontstond een fenomenologische esthetiek, -godsdienstfilosofie, -sociologie, -bedrijfskunde en de systeempedagogiek.

Hoewel Husserl lange tijd door Heidegger is overschaduwd, wordt de rijkdom, precisie en het ethisch appèl van zijn werk steeds duidelijker. Vooral daar waar het bewustzijn moet worden geanalyseerd, beschreven, gereconstrueerd of virtueel opnieuw moet worden gecreëerd: dus in het geestelijke proces en de cognitieve wetenschappen zoals de studie van mentale processen en fenomenen. Het gaat dan over kennisverwerving en -verwerking en redeneren, probleemoplossend vermogen (*intelligentie*) en taalgebruik.

VERENA MAYER bespreekt Husserl's ideeën voor een zuivere fenomenologie, over de crisis van de Europese wetenschappen en de teksten uit zijn uitgebreide archief. Het thematische spectrum varieert van de vroege basis van logica en geleerdheid tot zijn concept van de *leefwereld* en zijn ontwerp van een *fenomenologische ethiek*.

DE BIJLAGEN (toegevoegd aan de Nederlandse uitgave) schetsen een gevarieerd beeld van het praktische nut van de methode in verschillende situaties en in allerlei fenomenologische vormen.

Vertaling: Jos Augustus

Redactionele begeleiding: Alfred Scheepers, *Ph.D.*

Eindredactie: Daniël Mok *c.s.*

Verena Mayer: *Edmund Husserl*, Beckse Reihe *Denker*, Hrsg. Otfried Höffe

Oorspronkelijke uitgave: Verlag C. H. Beck oHG, München 2009

© Nederlandse uitgave: 2021 *Abraxas* / Zuider-Amstel, uitgeverijen Amsterdam

NUR 731

ISBN 978-9-079133-05-5

INHOUD

	CITEERWIJZE EN AFKORTINGEN	VIII
I	<i>Inleiding</i>	11
2	<i>Leven en werk</i>	
2.1	Jeugd en opleiding	19
2.2	Halle an der Saale (1887-1901)	24
2.3	Göttingen (1901-1916)	28
2.4	Freiburg im Breisgau (1916-1928)	32
2.5	Na het emeritaat	35
III	<i>Wiskunde, logica en psychologisme</i>	
3.1	De filosofie van de rekenkunde (aritmetica)	47
3.2	Voorstudie (<i>Prolegomena</i>) tot de zuivere logica	63
3.3.	Verdere ontwikkelingen	56
IV	<i>Fenomenologie en theorie van de kennis</i>	
4.1	Inleiding	61
4.2	Uitdrukking en betekenis (L.O. 1)	63
4.3	De ideale eenheid van de species (L.O. 2)	67
4.4	Fundering en deel-geheel-relaties (L.O. 3)	70
4.5	De idee van een zuivere grammatica (L.O. 4)	74
4.6	Intentionaliteit (L.O. 5)	76
4.7	Kennis en evidentie (L.O. 6)	80
V	<i>De fenomenologische methode: epoche en reducties</i>	
5.1	De motivatie van de epoche	89
5.2	Kentheoretische en fenomenologische reducties	93
5.3	De eidetische reductie (toelichting blz. 105)	100
VI	<i>Subjectiviteit: ik, persoon en tijdelijkheid</i>	
6.1	Het ik bij Hume en Kant	107
6.2	Het zuivere ik van <i>Ideen I</i>	109
6.3	Het persoonlijke zuivere ik en de ziel	111
6.4	Andere personen	114
6.5	Motivatie en associatie	117

INHOUD

VII	<i>De constitutiegedachte</i>	
7.1	Overgangen	127
7.2	Noësis en noëma	129
7.3	Bewuste waarneming, inhoud/opvatting	132
7.4	Onveranderlijke en genetische fenomenologie	135
7.5	De opbouw van de wereld	136
7.6	Idealisme en realisme	141
VIII	<i>Leefwereld</i>	
8.1	Het begrip leefwereld	147
8.2	Horizon	148
8.3	Leefwereld en betrekkelijkheid (<i>relativisme</i>)	152
8.4	Leefwereld en wetenschap	156
IX	<i>Ethiek en waardefilosofie</i>	
9.1	Ethiek in de fenomenologie	163
9.2	Emotionele en oordelende handelingen	165
9.3	De logica van de waarden	169
9.4	De ethische imperatief en de wil	173
X	<i>Invloed</i>	
10.1	De fenomenologie tijdens Husserl's leven	181
10.2	Husserl en Heidegger	184
10.3	Husserl in de Europese filosofie	187
10.4	Husserl en de Engels-Amerikaanse filosofie	189
10.5	Husserl's wetenschappelijke invloed	193
	<i>Aanhangsel</i>	
1	Tijdtafel	198
2	Bibliografie	201

DEEL II BIJLAGEN

1	Redactionele eindnoten	212
2	Begrippen	215
3	<i>Philosophie als strenge Wissenschaft</i>	224
4	Wetenschap van het tussenrijk	225
5	Fenomenologie is een methode	226
6	Op het breukvlak van twee eeuwen	227
7	Marburg <i>Filosofie, ethiek & karakter</i>	228
8	Brief aan Rudolf Otto, 1919	229
9	<i>Philipps-Universität Marburg ANNO 1527</i>	230
10	Richard Rorty <i>Filosofie, wetenschap en metafoor</i>	234
11	Peter Sloterdijk <i>De macht over het leven</i>	250
12	Husserl als voorloper	252
13	Henri Bergson <i>Invoelend denken</i>	258
14	C.J. Jung <i>Synthese of compromis?</i>	259
15	A.J. Heschel <i>Fenomenologie en jodendom</i>	264
16	Religiefenomenologie	267
17	Fenomenologische religiepsychologie	274
18	Fenomenologische psychologie	275
19	James' <i>object of thought</i> en Husserl's <i>noëma</i>	276
20	Karl Jaspers <i>Onvoorwaardelijk verantwoordelijk</i>	281
21	Levinas <i>Het is volstrekt persoonlijk</i>	283
22	Max Scheler <i>Fenomenologische mystiek</i>	284
23	Damiaan Denys <i>Fenomenologische psychiatrie</i>	287
24	R. Morgan <i>Fenomenologische pedagogiek</i>	291
25	H. C. Rümke <i>De onrust van de mensen</i>	292
26	H. L. van Breda e.a. <i>De fenomenologische methode</i>	294
27	Fenomenologische literatuurstudie en -hermeneutiek	302
	Husserliana (GW)	314
	Briefwissel (BW)	318
	Nederlandse (secundaire) literatuur	334
	Naamregister	336
	Zaakregister	340
	Colofon	355

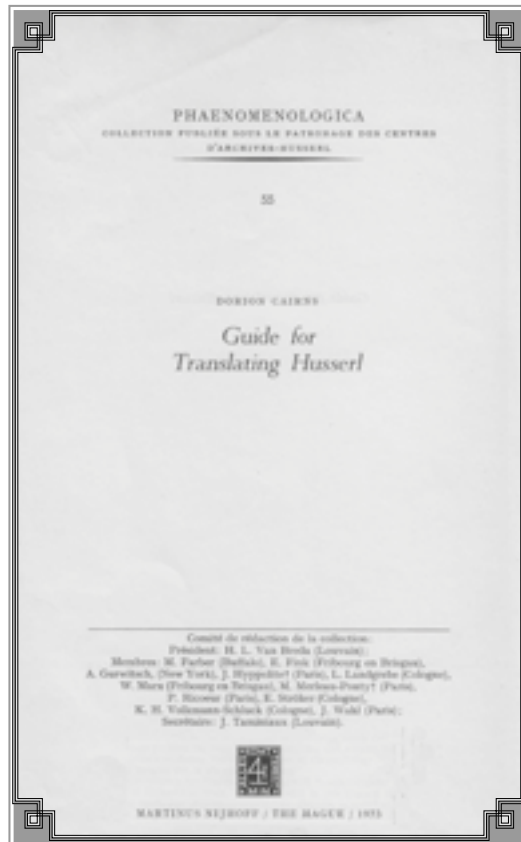
CITEERWIJZE

Husserl wordt, m.u.v. *Erfahrung und Urteil* (EU) en *Strenge Wissenschaft* (Logos), geciteerd volgens de *Husserliana*: HUA III/1, p. 5 = *Husserliana* Band III, erster Teilband p. 5.¹

Naar de literatuur in het aanhangsel wordt d.m.v. de naam van de schrijver en het jaar van verschijnen gerefereerd; bij meerdere uitgaven of drukken wordt de uitgave geciteerd die niet tussen haakjes staat. Naar hoofdstukken en ondervelingen van dit boek wordt met getallen verwezen, bijvoorbeeld 10.2 = Hoofdstuk tien, § 2.

BIJ DE NEDERLANDSE VERTALING: Redactionele opmerkingen staan tussen teksthaakjes. Voetnoten met lexiografische uitleg en duiding van filosofische begrippen zijn door de Nederlandse redactie ingevoegd. Ook voor deze vertaling is gebruik gemaakt van *Guide for Translation Husserl* van Dorion Cairns (1901-1973).

1 ZIE *HUSSERLIANA*: *Verzameld werk* (G.W.) p. 314, *MATERIALIEN & DOKUMENTE*: *lesdictaten, lezingen, onderzoeksresultaten* p. 317, *CORRESPONDENTIE* (B.W.) p. 318



AFKORTINGEN

IN DE TEKST WORDEN GECITEERD:

- BW Briefwechsel
- EU Erfahrung und Urteil
- HUA I Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge,
Hrsg. Stephan Strasser, herdruk v.d. 2^e verbeterde oplage 1991.
- HUA II Die Idee der Phänomenologie, Fünf Vorlesungen, Hrsg. Walter Biemel, herdruk
van de tweede herziene aangevulde editie 1973 (= Idee).
- HUA III Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,
Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Erster
Halbband: Text der 1.-3. Auflage (=Ideen I); Zweiter Halbband: Ergänzende
Texte (1912-1929), Neu Hrsg. von Karl Schuhmann, herdruk 1976.
- HUA IV Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen
Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution,
Hrsg. Marly Biemel 1952 (= Ideen II).
- HUA V Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,
Drittes Buch, Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften;
Hrsg. Marly Biemel, herdruk 1971.
- HUA VI Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente
Phänomenologie, Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie,
Hrsg. Walter Biemel; herdruk van de tweede herziene editie 1975 (= Krisis).*
- HUA X Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins; Over de fenomenologie
van het innerlijk tijdbewustzijn, (1893-1917), Hrsg. Rudolf Boehm;
herdruk van de tweede herziene editie 1969.
- HUA XI Analysen zur passiven Synthesis. (Analyse over de passieve synthese)
Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926);
Hrsg. Margot Fleischer 1966.
- HUA XII Philosophie der Arithmetik; Mit ergänzenden Texten (1890-1901),
Hrsg. Lothar Eley 1970.
- HUA XIII Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, (Over de fenomenologie van
de intersubjectiviteit) Texte aus dem Nachlaß, Erster Teil: 1905-1920;
Hrsg. Iso Kern 1973.
- HUA XVII Formale und transzendente Logik, Versuch einer Kritik der logischen
Vernunft, Mit ergänzenden Texten; Hrsg. Paul Janssen 1974.

AFKORTINGEN

HUA XVIII	<i>Logische Untersuchungen</i> , Erster Band, Prolegomena zur reinen Logik, Text der erste und zweiten Auflage; Hrsg. Elmar Holenstein 1975.
HUA XIX/1	<i>Logische Untersuchungen</i> . Zweiter Band, <i>Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis I</i> ; Hrsg. U. Panzer 1984.
HUA XIX/2	<i>Logische Untersuchungen</i> . Zweiter Band, <i>Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis II</i> ; Hrsg. U. Panzer 1984.
HUA XX/1	<i>Logische Untersuchungen</i> , Ergänzungsband, Erster Teil: Entwürfe zur Umarbeitung der vi. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der <i>Logischen Untersuchungen</i> (zomer 1913); Hrsg. Ullrich Melle 2002.
HUA XXII	<i>Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)</i> ; Hrsg. von Bernhard Rang 1979.
HUA XXIV	<i>Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie</i> ; Hrsg. Ullrich Melle 1984.
HUA XXVI	<i>Vorlesungen über Bedeutungslehre</i> ; Hrsg. Ursula Panzer, 1987.
HUA XXVIII	<i>Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)</i> ; Hrsg. U. Melle 1988.
HUA XXXIX	<i>Die Lebenswelt, Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution, Texte aus dem Nachlaß (1916-1937)</i> ; Hrsg. Rochus Sowa 1993.
Logos	<i>Philosophie als strenge Wissenschaft</i> .**

VERTALINGEN

*	<i>De crisis van de Europese wetenschappen en de transcendentale fenomenologie</i> , Amsterdam 2018
HUA VI Beilage III	<i>Over de Oorsprong van de Meetkunde</i> , Baarn 1977 (<i>Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem 1936</i>) ¹
**	<i>Filosofie als strenge wetenschap</i> Meppel/Amsterdam 1980

De meest recente en volledige bibliografie is: *Edmund Husserl Bibliography*, *Husserliana (Dokumente)* Band 4, Hrsg. von Steven Spileers, Dordrecht 1999, vi-450 p.²

ZIE VERDER *Nederlandse (secundaire) literatuur*, blz. 334-335

1 De tekst werd voor het eerst gepubliceerd in 1954; (Vert. J. Derrida: *L'origine de la géométrie*, Parijs 2010⁶).

2 De uitgever van *HUSSERLIANA*, *Martinus Nijhoff* N.V. (1853-2002), werd in 1970 overgenomen door *Wolters Kluwer* die fuseerde met *Bertelsmann AG* dat in 1999 *Springer Verlag GmbH* overnam. In 2004 werden *Springer Science* en *Kluwer Academic Publishers* geïntegreerd. De redactie van *Husserliana* wordt gevoerd door het *Husserl-Archief* in Leuven, de rechten berusten bij *Springer Science+Business Media* in Dordrecht. In 2003 verkocht *Wolters Kluwer Kluwer Academic Publishers* aan *Candover & Cinven*.

HOOFDSTUK I

INLEIDING

EDMUND GUSTAV ALBRECHT HUSSERL is in veel opzichten een filosoof van de negentiende eeuw. Zijn weelderige baarddracht, die in de Eerste Wereldoorlog uit de mode raakte, droeg hij onverstoord tot het einde van zijn leven. Ook zijn denken ging niet mee met de mode. Van de decadentie van het *fin de siècle*, van de ornamentele esthetiek van de *Jugendstil* of van de crisis in de taal rond de eeuwwisseling is in zijn geschriften niets terug te vinden. In zijn werk volgt hij gedetailleerd zijn eenmaal ingeslagen weg en houdt zich niet bezig met andere grote filosofische stelsels. Husserl, van huis uit wiskundige en vertrouwd met de jonge formele logica van de ‘logicisten’ Gottlob Frege en Bertrand Russell, benut zelden formele hulpmiddelen. Hij kent Wittgensteins *Tractatus* maar hij maakt de wending naar de taal, de *linguistic turn*, niet mee. Hij was een van de beroemdste filosofen van zijn tijd maar toch werd hij al tijdens zijn leven in Freiburg als een fossiel van zichzelf beschouwd. Met opvattingen die Husserl zelf als ‘anti-stroming’ van zijn werk beschouwde, leidde Martin Heidegger met zijn charismatische en dynamische persoonlijkheid de aandacht van hem af.

Toch was Husserl zeker van zichzelf en ervan overtuigd dat hij voor de toekomst filosofeerde. Met hetzelfde zelfbewustzijn dat Wittgenstein in zijn *Tractatus* formuleert, meent hij een filosofische methode ontdekt te hebben die geschikt is om wetenschappelijke wijze over alle filosofische vragen een oordeel te vellen. Wanneer Wittgenstein in zijn inleiding bij *Tractatus logico-philosophicus* uit 1918 meent ‘de problemen in wezen opgelost te hebben’, dan geloofde Husserl met zijn meer realistische instelling dat toekomstige generaties van onderzoekers, die zich langs de fenomenologische weg ontwikkelen, veel van de opengebleven vragen tot een oplossing zullen brengen. ‘Het nageslacht zal mij wel ontdekken’, schreef hij ooit. Hij heeft gelijk gekregen. De fenomenologie is een filosofische methode die steeds meer aan invloed wint en, zoals Husserl voorzag, zich niet beperkte tot de filosofie alleen.

Husserl had het aura van de 19^e eeuwse denker die woonde, werkte en stierf in het interbellum van de 20^e eeuw. Zijn denken vertoonde echter meer overeenkomsten met de modern ogende Wittgenstein. Zijn eis dat: *Alle verklaring*

HOOFDSTUK I

terzijde moet worden geschoven om plaats te maken voor beschrijvingen'¹, is vergelijkbaar met de aanpak die Husserl met de formule «Terug naar de zaken zelf!» eerder omschreef. Niet speculeren, niet naar oorzakelijke verbanden zoeken, maar de dingen zonder vooroordelen beschrijven, dat is het credo van de fenomenoloog. 'Een «koninklijke weg» naar de fenomenologie en dus ook naar de filosofie is er niet. Er is er maar één die de weg wijst naar eigen wezen', en deze is met doornen bezet, schrijft Husserl in de *Ideen*.²

Husserl en Wittgenstein hebben op deze weg dezelfde stadia doorlopen. Beiden begonnen met de vraag naar het fundament van de wiskunde.³ Beiden beschreven eerst een onveranderlijk systeem van de kennis.⁴ Beiden bereikten van daar een dynamische, beschrijving waarin de praktijk van het geleefde leven, de wordingsgeschiedenis, een belangrijke rol speelt. Ook parallellen in hun persoonlijke instelling tegenover de filosofie zijn te vinden. Zowel voor Edmund Husserl als voor Ludwig Wittgenstein was de filosofie geen theorie. Het is een levenswijze waaraan beiden zich met onvoorwaardelijke integriteit gewijd hebben. Het beroep van filosoof vatte Husserl op als een roeping die hem de ethische plicht oplegde om vaart te zetten achter het zoeken naar kennis en waarheid tot aan de laatste fundamenteen. De door hem ontwikkelde fenomenologie is geen filosofische gedachteconstructie. Het is een open methode van filosoferen en geen speculatief systeem van hypothesen. Het is, met de aanspraak van wetenschappelijkheid, een voortdurende betrokkenheid op dat wat vlak vóór ons ligt, inderdaad op de zaken zelf.

Dit motto van zijn geschriften duikt de eerste keer op in de *Logische Untersuchungen* en geeft de specifieke wending aan van de filosofische overwegingen in Husserl's fenomenologie. Vragen we ons af wat de zaken zelf zijn, dan mogen we niet zoals de empirist bij de 'middelgrote waren' blijven staan, zoals de analytische filosoof John Austin de aan tijd en ruimte gebonden zaken, die voor onze zintuigen toegankelijk zijn, ooit genoemd heeft. We kunnen ook niet zomaar, zoals de wiskundige en filosoof Gottlob Frege ooit deed, naar een

1 *Logische Untersuchungen*, §109

2 HUA III/1, p. 223; 'Es gibt nur einen, den ihr eigenes Wesen vorzeichnet.'

3 'De problemen' van Wittgenstein zijn de problemen die door Russells *Principia Wiskunde* ontstonden.

4 ERKENNTNIS: *cognitie*, kenvermogen, het kennen, kennis.

‘derde rijk van de gedachten’ overspringen. We kunnen ons beter afvragen hoe de dingen zich in ons *bewustzijn* manifesteren.¹ Op welk gelijk kunnen we ons beroepen om ze als een of de andere, materiële (*raumzeitlich*) objecten of verheven onderwerpen, te beschouwen? Het is de *legitimerende grondslag*, waarnaar Husserl onvermoeibaar en steeds verder vraagt.²

Hij doorziet al snel dat de filosoof daarbij niet gemakzuchtig naar theorieën en speculaties mag uitwijken. Hij mag beschrijving niet door verklaring vervangen, ook al komen door deze werkwijze onwelkome kwesties zoals transcendentale subjecten in zijn vizier. Ondanks hun respectabele herkomst mag hij traditionele ideeën niet simpel overnemen. Aan de andere kant mag hij ook niet de vormende invloed van dergelijke ideeën op zijn eigen bewustzijn onderschatten. Zo komt Husserl ertoe om vragen te stellen die pas nu praktische betekenis krijgen. Bijvoorbeeld als men machines wil bouwen die menselijke waarneming en menselijk denken imiteren: Waarom nemen we eigenlijk iets dat zich door voortdurend veranderende ‘verschijningen’ manifesteert waar als iets wat hetzelfde is? Hoe komt het dat we een object als rood omschrijven hoewel het zichtbare oppervlak vele kleurschakeringen vertoont en we de achterkant niet eens kunnen zien? In welke zin staat ons een melodie voor de geest, terwijl we die toch in principe nooit ineens als geheel kunnen waarnemen? Hoe komt het eigenlijk dat de vele gedachten, waarnemingen en gevoelens die we op afzonderlijke momenten ervaren, samenvallen tot een vastomlijnd en zinvol gedeelte uit onze werkelijkheid?

Denkers als Descartes, Kant en Hume, hadden ook zulke vragen gesteld en waren voor hun antwoorden ook vergelijkbare wegen gegaan. Geen van hen was consequent bij de fenomenen gebleven. Zij hadden hun herkomst door onbevangen, neutrale waarneming tot in de laatste aantoonbare details gevolgd. Zo gaat Descartes, nadat hij zich van het *ego cogito* (ik denk) verzekerd heeft, meteen over op metafysische argumenten. Ze hebben allemaal haast om na het terugvragen terug te keren naar het gegevene: de natuurkunde die in termen van ruimte en tijd wiskundig beschreven wordt en door de zegen van geleerden als de enige werkelijkheid wordt bestempeld.

1 *BEWUSSTSEIN*: *bewustheid*, geest, gevoel, vermogen tot besef.

2 *rechtsausweisende Begründung*

HOOFDSTUK I

Husserl vraagt in laatste instantie ook naar de bronnen van deze *hypothese*, zonder het nut en de betrouwbaarheid van wetenschappelijk onderzoek ooit in twijfel te trekken. Het is alleen iets anders om de betekenis en bruikbaarheid van iets te erkennen én om uit te leggen hoe we eigenlijk tot de vaststelling van dit feit gekomen zijn en hoe we dit kunnen rechtvaardigen. De gedachtegang van een *rationele reconstructie* mag toch niet bij de pure veronderstelling van logica en zintuiglijke waarneming stoppen? Je moet je ook afvragen hoe ze in het bewustzijn tot stand komen. Dat wil zeggen op welke feitelijke laatste gegevens ze aanspraak maken.

In de ontwikkeling van Husserl's denken vanaf het begin zie je een vergelijkbaar motief dat Kant tot de ontwikkeling van de transcendentale filosofie aanspoorde. Kant ergerde zich aan de metafysische vragen naar God, vrijheid en onsterfelijkheid die door tegenstrijdigheden werden beantwoord. Husserl nam in deze principekwestie binnen het kleinere domein van logica en wiskunde hetzelfde standpunt in. Vanuit de beschrijvende psychologie van Franz Brentano én vanuit zijn opleiding als wiskundige vraagt hij hoe het kan dat we de getallen en de principes van de wiskunde als scherp begrensd, objectief, eeuwig geldig etc. behandelen terwijl we toch alleen door vage, subjectieve gebeurtenissen daarvan weten. Maar als ons tellen en rekenen niet op bovennatuurlijke inzichten mogen steunen, moet hun volmaaktheid (*Idealiteit*) in de realiteit van het denkproces zelf kunnen worden aangetoond, zonder daarbij hun aanspraak op de absolute waarheid te verliezen.

In de *Logische Untersuchungen* ontwikkelt Husserl deze in de *Philosophie der Arithmetik* (filosofie van de rekenkunde) nog niet helemaal uitgewerkte gedachte tot een beschrijving van onveranderlijke bewustzijnsstructuren. Tot die structuren behoort ons vermogen tot inzicht in ideële relaties of essentiële samenhangen.¹ Dit vermogen tot *ideatie* wil geen soort van mystieke identificatie met het object tot stand brengen zoals filosoof Moritz Schlick denkt dat dit Husserl's bedoeling is.² Deze ideeënvorming is een systematisch proces van variatie waarvan de kiem ook in de tegenwoordig populaire methode van het gedachtenexperiment te vinden is.

1 IDEËL (*Du, Lat.*): Alleen in de gedachten bestaand, denkbeeldig; *gericht op de verwezenlijking van een idee.*

2 IDEATIE: het zien van de idee, het schouwen van het wezen.

Husserl volgt de bewustzijnsverbanden van Brentano waar deze bewustzijn als wezenlijk *intentioneel* beschouwt. Dat betekent dat bewustzijn niet simpelweg uit data bestaat die zich door *random* causale processen in het denkvermogen voordoen.¹ Het staat altijd al in verhouding tot de wereld; het is altijd bewustzijn van iets en het geeft deze objecten zin. We nemen geen gekleurde vlekken, tonen of vormen waar, maar bomen en personen. De toegekende zin ligt niet enkel in waarneming besloten. Tastbaarheden worden als zodanig in het bewustzijn gevormd. Bewustzijn is dus *wezenlijk* gericht op iets buiten zichzelf. Hoe? Dat is een vraag die door zorgvuldige observatie van wisselende bewustzijnsprocessen verhelderd kan worden.

Husserl is alleen consequent, wanneer hij langs de weg van beschrijving niet bij de ene pool van de intentionaliteit, het *object*, blijft staan, maar ook naar de kant van die intentionele relatie, het *subject*, vraagt. Hier begeeft hij zich op gevaarlijk terrein voor iedereen die hem vanuit de *wetenschappelijke wereldopvatting*, de overtuiging van de realiteit van de objecten, reëel of ideaal, probeert te begrijpen. In die opvatting gaat men uit van het reëel gegeven zijn van objecten of die nu materieel zijn (*ding*) of ideëel zoals rechtvaardigheid. Het gaat Husserl immers niet om een relatie tussen het concrete bewustzijn en een ‘werkelijke’ wereld. Hij wil aanschouwelijk maken hoe die *werkelijkheid zelf* in het zogenoemde *transcendentale subject*² tot stand komt.³

Roman Ingarden schrijft in 1918 aan Husserl dat ‘de realiteit alleen bestaat voorzover ze iets in zichzelf is. De betekenis die aan de realiteit wordt toegekend is voor de realiteit zelf feitelijk van geen belang’⁴. Hoe kunnen we dit in zichzelf zijn dan toch door een in het bewustzijn voortgebrachte betekenis (*Sinn*) waarnemen?

Husserl had al in de *Logische Untersuchungen* met zijn begrip *ideatie* filosofen die op wetenschappelijke leest geschoeid zijn, zoals Moritz Schlick, als potentiële lezers verloren. Nu kunnen ook de zg. realistische fenomenologen

1 CAUSALITEIT: *oorzakelijk verband* = dat het een het ander veroorzaakt; CAUSALITEIT: *oorzakelijkheid* = de relatie tussen oorzaak en gevolg. Omstreden is de relatie tussen causaliteit en de *finaliteit*, de doelgerichtheid in de natuur, de absolute geldigheid binnen de *humaniora*.

2 [Het bewuste subject als zodanig, zonder eigenschappen of identiteit.]

3 Of, zoals Husserl het uitdrukt, in dit transcendentale subject – dat staat voor iedereen die hoe dan ook bewust is – wordt ‘gevormd’.]

4 Ingarden, 1998, p. 8

hem niet meer volgen. Husserl laat zich niet van de wijs brengen. Hij neemt geen afstand van het principe der principes, 'dat elke oorspronkelijke waarneming, *intuitus*, een rechtsgeldige bron van kennis is'¹. Want juist ook *ideatie* is een bron van zo'n intuïtie.² Hoewel het transcendentale subject als zodanig geen object van directe intuïtie is, kan zijn rijk toch in de fenomenologische reflectie begrepen en beschreven worden. Husserl werkte daar vele jaren lang aan, in steeds nieuwe ruwe schetsen en fenomenologische 'inleidingen'. Zijn nalatenschap bevatte gedetailleerde beschrijvingen van de bijzonderheden van onze bewustzijnsprocessen. In het tweede en derde boek van de postuum verschenen *Ideen* behandelt Husserl de fenomenologie van het subject en zet de taak van de fenomenologie tegenover die van de wetenschappen.

Husserl's fenomenologie komt bij de terugkeer naar het subject steeds meer in beweging. Als hij de beslissende rol van de tijdelijkheid voor het bewustzijn ontdekt, wordt de *onveranderlijke* fenomenologie met een *genetische* aangevuld.³ Daarbij breidt de fenomenologie zich ook in de breedte uit: de andere subjecten, het probleem van de ervaring van de ander, de *intersubjectiviteit*, en de verschillende lagen van de leef- of levenswereld (*Lebenswelt*) moeten ook in het transcendentale subject gevormd worden.⁴ Hoe dit daarbij uit zijn *solipsisme*, de filosofische leer die stelt dat alleen ons eigen ik en zijn bewustzijnsdaden bestaan, loskomt, blijkt een belangrijk probleem te zijn.

Husserl's oorspronkelijke project wordt breder en omvat vanaf nu het begrijpen van anderen, leefwerelden en culturen en hun geschiedenis. Husserl verliest daarbij het probleem van de realiteit, die 'in zichzelf' reëel is, niet uit het oog. Het wordt vanuit twee invalshoeken opgelost. Wanneer hij de gedachte van een wiskundig te beschrijven natuur historisch probeert te reconstrueren, merkt hij dat die idee zelf in het bewustzijn is gevormd (*geconstitueerd*). Dat denkbeeld is door de geglobaliseerde wetenschap inmiddels diep in de leefwerelden verankerd. Maar toch blijken er als laatste grondslagen van een

1 HUA III/1, p. 51

2 [ANSCHAUUNG: *intuïtie*, onmiddellijk inzicht, ingeving. 'Zeg maar in z'n lijfelijke werkelijkheid', Jan Bor, *Een (nieuwe) geschiedenis van de filosofie*, Amsterdam 2011⁴ p. 211.

3 GENETISCH: *genese*, wording ontstaan; *genetica* (filos./wisk.): erfelijkheidsleer. *Genesis/genetisch*: *genese/genetisch* ↔ *statisch*: *onveranderlijk*.]

4 INTERSUBJECTIVITEIT: (het besef van) het samen bestaan; 'dus de ontdekking en ervaring van de ander'.

‘passieve synthese’ realiteiten te zijn die ons op hun eigen, niet door ons te bepalen, manier raken. Daarom kunnen we Husserl, ondanks vele van zijn uitspraken, toch niet als idealist beschouwen. ‘Voor het overige’, schrijft hij in het Nawoord tot *Ideen I* uit 1930, ‘houd ik aan mijn overtuiging vast dat het in de wetenschap minder op kritiek dan op gedane arbeid aankomt.

Die arbeid houdt stand, hoe vaak ze ook verkeerd wordt begrepen, en hoe vaak men ook langs elkaar heen redeneert’¹. In deze zin mag Husserl gerust nog een filosoof van de 21^e eeuw genoemd worden.



{ **H**ET GRIEKSE BEGRIP VAN WAARHEID duidde op de overeenstemming tussen een uitspraak en een stand van zaken. Edmund Husserl introduceert een nieuw begrip: ‘Een uitspraak is waar als hij waar blijkt.’ De waarheid werd afhankelijk van het subject; het doet ertoe wie een verhaal vertelt of een argument opstelt.²



WE KUNNEN NOG STEEDS VAN DE FENOMENOLOGIE LEREN dat als het aankomt op onze directe en belangrijkste toegang tot mensen en dingen – wat we onze volledige voorraad aan zwijgende achtergrondkennis van de sociale wereld zouden kunnen noemen – we geen causale wetenschappelijke of kwakzalverige hypothesen nodig hebben voor obscure oorzaken.

Verwijzend naar Wittgenstein kunnen we het verhelderende opmerkingen noemen: ‘De dingen die het belangrijkste voor ons zijn, zijn verborgen vanwege hun eenvoud en hun vertrouwdheid. (Je ziet ze niet omdat ze altijd aanwezig zijn).’ Verhelderende opmerkingen brengen specifieke kenmerken van ons dagelijkse leven aan het licht: de verborgen vanzelfsprekendheden. Ze waren juist verborgen omdat ze vanzelfsprekend waren. Verhelderende opmerkingen maken deze fenomenen zichtbaarder, ze laten ons de dingen van een andere kant zien en geven daardoor een nieuwe en verrassende kijk. De fenomenologie is in die zin een herschikking van we eigenlijk al wisten maar wat we nog niet hadden opgemerkt. Ze maakt het mogelijk dat we opnieuw naar de wereld leren kijken. Husserl’s werk is minder opwindend dan filosoferen over de ‘baanbrekende gave van het <zijn> op de terugtocht’ of zoiets. Wellicht kunnen we die opwinding ook maar beter missen.³

1 HUA V, p. 140

2 VGL. Gertjan Schutte in *De Groene*, 8 maart 2020. Het begrip *waarheid* komt in dit boek veelvuldig voor.

3 VGL. Simon Critchley in *Blackwell Companion to continental philosophy*, Hoboken, New Jersey 1998.

DER SCHAUENDE

*Die Siege laden ihn nicht ein.
Sein Wachstum ist: der Tiefbesiegte
von immer Größerem zu sein.*

Aus Das Buch der Bilder

SCHAUEN = *schouwen* = innerlijk waarnemen



FILOSOOF EDMUND HUSSERL
GEBOREN OP 8 APRIL 1895 IN PROSTĚJOV

HOOFDSTUK II

LEVEN EN WERK

*De triomfen trekken hem niet aan.
Zijn groei is de diep overwonnene door 't steeds grotere te zijn.
Rainer Maria Rilke, De schouwer*

§ 1 JEUGD EN OPLEIDING

HUSSERL heeft vlak voor zijn dood gezegd dat zijn biografie niet gepopulariseerd mag worden¹. Je zou dan snel klaar zijn. Husserl leidde het onopvallende en naar buiten toe saaie leven van een Duitse professor na de eeuwwisseling. Zijn leven bestond uit werken. Schandalen kwamen in zijn leven niet voor. De gevolgen van tragische gebeurtenissen zoals de Eerste Wereldoorlog en rondom het nationaalsocialisme bleven voor hem beperkt. Zijn internationale reputatie tijdens zijn Freiburgse periode trok studenten en onderzoekers uit veel landen aan en tilde hem boven de andere filosofieprofessoren uit, maar woog nauwelijks op tegen zijn vakisollement.

Wanneer Husserl tegen het trivialisieren van zijn leven protesteert, dan bedoelt hij misschien wel dat het beroep van filosoof hem niet vanzelfsprekend was komen aanwaaien en dat hij kennelijk lange tijd had getwijfeld. Zonder dat hij iets eigens en principieel nieuws aan de filosofie bijgedragen had, leek hem deze beroepskeuze niet gerechtvaardigd. Hij stelde zich niet tevreden met alleen maar lesgeven of het voorborduren op de klassieke uitgangspunten. Zijn eigenlijke biografie moet dus meer gaan over de ontwikkeling van zijn denken dan over de saaie uiterlijkheden van zijn leven.

Deze feiten en inzichten in zijn persoonlijkheid kennen we uit de briefwisseling en de verhalen van zijn vrienden en leerlingen. Zijn vrouw Malvine heeft na Husserl's dood, in haar tachtigste levensjaar, een korte levensschets geschreven. Hieruit stamt ook de aan het begin geciteerde versregel uit Rilke's *Der Schauende*. Een documentatie van de universiteit van Freiburg geeft mede aan de hand van beeldmateriaal de belangrijkste fasen van Husserl's leven weer.² De door Karl Schuhmann uitgegeven *Husserl-Chronik* bevat gedetail-

1 Husserl, M.: *Skizze eines Lebensbildes von Edmund Husserl*; Hrsg. K. Schuhmann, in: *Husserl Studies* 5 (1988), 105–125.

2 Sepp, H. R. (red.): *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung*, Freiburg/München 1988.

leerde aanwijzingen vooral over de chronologie van het materiaal waarmee Husserl zich beziggehouden heeft en zoals deze uit de nagelaten manuscripten van Husserl naar voren komen.

Husserl wordt op 8 april 1859 in Proßnitz in Moravië (nu Prostějov, Tsjechië) in een oude en seculier joodse familie geboren. Edmund is het tweede van vier kinderen van de kledingfabrikant Adolf Abraham Husserl en zijn vrouw Julie. Na zijn schooltijd in Proßnitz gaat hij in 1869 naar het gymnasium in Olmütz. Behalve in wiskunde blinkt hij daar niet bijzonder uit. Malvine vertelt dat hij ongeïnteresseerd, slaperig en zonder enige ambitie was en aan het einde van een schooljaar steeds net voldoende geleerd had om over te gaan. Met een ongehoorde eindsprint vlak voor het eindexamen slaagt hij in 1876 met de hakken over de sloot. Zijn filosofische propedeuse is net voldoende. Hij verlaat de school met het besluit om sterrenkunde te gaan studeren.

Hetzelfde jaar begint hij in Leipzig met deze studie en volgt colleges wis-, natuur- en sterrenkunde. Bij de psycholoog Wilhelm Wundt doet hij filosofie. In Leipzig raakt hij bevriend met de negen jaar oudere Tomáš Masaryk, de latere grondlegger en eerste president van Tsjecho-Slowakije. Masaryk heeft in Wenen bij Franz Brentano gestudeerd. Volgens Husserl brengt Masaryk hem het 'onafhankelijk denken' bij, geneest hem van het 'onethisch nationalisme' en maakt hem met de filosofie van de nieuwe tijd, Descartes, Leibniz en het Engelse empirisme vertrouwd. Hij adviseert hem om bij Brentano in Wenen verder te studeren. Omdat Husserl zichzelf nog door en door wiskundige voelt volgt hij deze raad pas enige tijd later op.

Husserl laat zich in 1878 aan de Filosofische Faculteit van de universiteit van Berlijn inschrijven. De faculteit heeft een goede wiskundige reputatie. Hij studeert drie jaar bij de wiskundige en logicus Leopold Kronecker en bij 'de vader van de moderne analyse' Karl Weierstraß. Beiden noemt hij later eerbiedig zijn 'grote leermeesters'. In 1878 verlooft hij zich met Malvine Steinschneider, een verwante van de bekende oriëntalist Moritz Steinschneider. Zij speelt later een belangrijke rol als zijn, zoals ze ironisch zegt, 'secretaresse'. De enorme hoeveelheid manuscripten en brieven die Husserl nalaat was vermoedelijk zonder haar niet ontstaan, en zou hoogstwaarschijnlijk zelfs later verloren zijn gegaan.

Door Weierstraß' colleges over functietheorie komt Husserl tot de vraag naar de grond van de wiskunde. Weierstraß zelf probeerde evenals tijdgenoot Gottlob Frege de *analysis* door analyse van haar elementaire begrippen en axioma's van een rationeel fundament te voorzien, zodat ze uiteindelijk deductief gefundeerd kon worden.¹ Husserl zegt later dat hij aan Weierstraß het *ethos* van zijn wetenschappelijk streven te danken heeft, een morele houding die ook zijn persoonlijk leven kenmerkt. Voor Husserl is daarna de vraag naar de juiste wijsgerige methode ook een kwestie van leefwijze, de filosofische waarheid is onafscheidelijk met persoonlijke oprechtheid verbonden en hij ervaart de afwezigheid van een filosofisch fundament als ongegrondheid van zijn eigen leven. Deze onvoorwaardelijke aanspraak op een alles doordringende helderheid van gedachten leidt er ook toe dat hij nauwelijks manuscripten kan voltooien en droeg bij aan de opeenstapeling van een nalatenschap van meer dan 40.000 meestal gestenografeerde bladzijden.

Op verzoek van zijn ongeduldige vader, die uitgestelde afsluitingsdata op de binnenkant van de kastdeur krijtte, laat hij zich in 1881 inschrijven voor de promotie in Wenen. De dissertatie *Beiträge zur Theorie der Variationsrechnung* wordt onder Königsberger en Weyr goedgekeurd in 1882. Dat jaar bestudeert Husserl onder invloed van Masaryk intens het Nieuwe Testament, wat hem tot het besluit leidt 'om met behulp van een strenge filosofische wetenschap de weg naar de EEUWIGE en naar een waarachtig leven te vinden.'²

Nadat Husserl in de jaren daarvoor Spinoza, Hobbes, Schopenhauer en Lotze had gelezen, wijdt hij zich nu uitdrukkelijker aan de wijsbegeerte. Nog altijd ziet hij zichzelf vooral als wiskundige, zodat hij na zijn promotie in 1883 naar Weierstraß in Berlijn terugkeert. Maar hij koopt – en leest ongetwijfeld – talrijke filosofische werken.

Husserl's vader overlijdt in 1884 op 57-jarige leeftijd terwijl Husserl als eenjarige vrijwilliger in Olmütz en daarna in Wenen zijn militaire dienstplicht vervult. Daar bezoekt hij ten slotte colleges van Franz Brentano over praktische filosofie. Eerst uit nieuwsgierigheid en later doorslaggevend voor zijn

1 DEDUCTIE (Lat. *deductio*) = lett.: wegvoering, afleiding. Grondregels (*axioma's*) waarin door logische redenering stellingen worden afgeleid, ant.: *inductie*.

2 Schuhmann 1977, p.10

verdere beroepskeuze. Brentano's, bevrogen filosofie-onderwijs overtuigt ook Husserl dat de filosofie met wetenschappelijke strengheid beoefend kan worden en daarom ook moet worden. Het geeft hem de moed om de filosofie als levenvervulling te kiezen. Husserl maakt in deze tijd ook gewag van 'oppermachtige religieuze ervaringen en complete omwentelingen' die hem, vermoedelijk opnieuw onder invloed van Masaryk, van de wiskunde naar de filosofie gebracht hebben. Zij zijn er in elk geval verantwoordelijk voor dat Husserl in 1886 tot het protestantisme overgaat.¹

De combinatie van zijn wiskundige opleiding met de filosofische interesses vindt Husserl in 1884-'85 in Brentano's colleges over *Die elementare Logik und die in ihr notwendigen Reformen*. Hier presenteert Brentano op basis van de *Paradoxien des Unendlichen* van Bolzano een beschrijvende psychologie van de verschillende soorten denkbeelden waar ook die van de wiskundige continua bij horen. In andere bijeenkomsten houdt Brentano zich met de verschillen tussen fantasievoorstellingen, gewaarwordingen² en waarnemingen bezig.

Het is duidelijk dat de 'beschrijvende psychologie' van Brentano de wiskundige onderwerpen en berekeningen uit een heel ander perspectief bekijkt dan de wiskunde zelf. De ene beschrijft, zegt Husserl later, de verrichtingen van het bewustzijn, de andere de uitkomsten van deze verrichtingen. In zijn fenomenologie wijdt Husserl zich, net als Brentano, vastberaden aan de werkingen van het bewustzijn en komt daarmee bij de vraag, *hoe de objectiviteit van de wiskunde door subjectieve handelingen van het indenken of waarnemen gefundeerd kan worden*. Dit leidt tot de eerste ontwikkelingsstap van zijn filosofische overtuigingen en tot het zich losmaken van het *psychologisme*⁽¹⁾ van Brentano.³ Brentano's colleges over ethiek blijven wel de grondslag voor Husserl's werkzaamheden als professor in praktische filosofie.

1 Husserl noemde zichzelf een vrije christen en een ondogmatische protestant in de liberale Marburgse traditie. vgl. BW VII, pp. 205-8 (Husserl aan Rudolf Otto). Brentano zelf had een aristotelisch-scholastische opleiding genoten die bleef doorwerken.

2 *Empfindungen*.

3 [PSYCHOLOGISME: Opvatting dat ieders gedrag is terug te voeren tot psychische processen en belevenissen en te verklaren uit psychologische wetmatigheden en genetisch te beschouwen als de som van mentale ontwikkeling. De mens wordt in alle opzichten de maatstaf en norm van waarheid, recht en moraliteit. Lit. *Logische Untersuchungen*, I (21913).]

Brentano nodigt Husserl in 1886 voor drie maanden uit in St. Gilgen am Wolfgangsee. Daar ontstaat een portret dat Brentano zelf van Husserl vervaardigt.¹



Het portret hing voor haar huwelijk in 1922 enige tijd in de Freiburgse kamer van dochter Elly waar deze foto ook is genomen. Het schilderij bevond zich onder de nalatenschap die in 1939 werd ondergebracht in de *Université Catholique Louvain-la-Neuve*. Op 16 september 1940 vatte de bestelbus, die de persoonlijke bezittingen van Husserl's weduwe naar de haven van Antwerpen bracht voor verscheping naar haar nieuwe woonplaats *Cambridge Massachusetts*, vlam na een luchtaanval van *the Allied Forces*.

Brentano bepaalde, 'als een vader', zoals Malvine schrijft, dat Husserl zich bij Carl Stumpf in Halle zou habiliteren.² Hoewel hij nog nooit filosofisch gewerkt heeft, neemt Husserl na enig tegenstribbelen de uitdaging aan.

1 [Op 29 december 1886 schrijft Husserl aan Brentano:

Sie haben meiner Braut durch das grosse Geschenk, welches Sie ihr mit meinem Portrait gemacht haben, eine unbeschreibliche Freude bereitet! Jeder ihrer letzten Briefe brachte mir hiervon erneute Kunde. Sie findet das Bild prächtig, trefflich, lebensvoll, von der gehörigen Stellung und Beleuchtung, geradezu zum Sprechen ähnlich. Ja sie gesteht mir, dass sie mit dem Wechsel und der Auswahl der Stellungen und Beleuchtungen schier die ganze freie Zeit verspiele und verträume. Kurz sie ist sowohl von dem Werke als auch von dem Künstler, der die Sendung überdies mit so liebenswürdigen Zeilen begleitet, ganz begeistert. So sind meine Erwartungen noch übertroffen worden.

2 **HABILITIEREN:** Lesbevoegdheid (*doceerrecht*) verkrijgen. c. **STUMPF:** tevens psycholoog en musicoloog probeerde de relatie tussen het fysiek en de geest te doorgronden: *Dat wat wij waarnemen is niet hetzelfde als het fysiek zelf.* Stumpf's fenomenologie oefende invloed uit op Husserl.]

§ 2 HALLE

In de herfst van 1886 gaat Husserl naar Halle om bij Stumpf aan zijn proefschrift te beginnen ‘ter verwerving van de habilitatie¹ over de grondslagen van de aritmetica²’. In de volgende dertien jaar, waarover hij achteraf zei dat het geen ‘hemelse vreugdejaren’ waren³, sticht hij een gezin, maakt zich los van Brentano en ontwikkelt zijn eigen filosofische zienswijze. Daarbij vormen Brentano’s beschrijvende psychologie en Carl Stumpfs onderzoekingen over de klankwaarneming (*Tonpsychologie*, 1893-’90) voorlopig een belangrijke basis. Stumpf, Georg Cantor en de filoloog Hans von Arnim behoren hier tot zijn naaste vrienden, een combinatie van natuurwetenschap, wiskunde en geesteswetenschappen die Husserl als zegenrijk voor zijn onderzoekingen ervaart.

In 1887 wordt Husserl gehabiteerd met het geschrift *Über den Begriff der Zahl, Eine psychologische Untersuchung* dat in de vier jaar later verschijnende *Philosophie der Arithmetik* wordt geïntegreerd. In hetzelfde jaar bestudeert hij het enkele jaren eerder verschenen werk van Gottlob Frege, *Grundlagen der Arithmetik*. Daarin argumenteert Frege voor een bepaalde, door Husserl later afgewezen definitie van het getalbegrip.

In juli gaat Husserl’s verloofde ook tot het protestantisme over; in augustus trouwt Husserl met Malvine Steinschneider. Het echtpaar verhuist naar Halle. Na de verkregen van lesbevoegdheid en het begin van zijn privaattochterschap in Halle komt Husserl zichtbaar in een diepe persoonlijke crisis terecht die tekenend is voor de ernst waarmee hij het zoeken naar een eigenlijke roeping gerealiseerd heeft. Over deze tijd schrijft hij dat hij zodanig aan depressies en het totale verlies van zijn zelfvertrouwen geleden had, dat hij zelfs een zenuwarts wilde opzoeken. Zijn toestand zou op zijn ‘filosofisch falen’ gefundeerd zijn geweest, dat hij nu als een falen van die filosofie uit die tijd herkent, die vaag en alleen schijnbaar wetenschappelijk is.⁴ Het is in de toekomst een van zijn belangrijkste bedoelingen die in het Logos-artikel

1 *Habilitationsschrift*; HABILITERING = Na de proeve van bekwaamheid zich als privaattochters vestigen.

2 ARITMETICA: *rekenkunde, getallenleer*. Benoemen en voorstellen, samenstellen en ontbinden van getallen.

3 *Keine Seligkeit*; Kindinger 1965, p.102

4 Schuhmann 1977, p.22

*Philosophie als strenge Wissenschaft*¹ programmatische rijpheid bereikt, om de filosofie uit deze vaagheid naar een hogere wetenschappelijke strengheid te tillen. Twijfel aan zichzelf en depressies blijven Husserl zijn hele leven begeleiden.²

Het zich afkeren van de strenge wiskundige bewijsvoeringen naar filosofische reflecties toe gebeurde niet zonder innerlijke conflicten. De wiskundige aanspraak op wetenschappelijkheid kon Husserl niet opgeven en een passende filosofiemethode was niet paraat. Met dit dilemma begint Husserl zijn activiteit als privaatdocent in de filosofie in oktober 1887 met zijn oratie over *Die Ziele und Aufgaben der Metaphysik*. Ondanks de titel gaat het hem daarbij om de verschillen in de manier van kennen tussen de wis- en natuurkunde.

In de jaren daarna geeft Husserl colleges over grondproblemen van de psychologie, logica, ethiek, wilsvrijheid, over Kant en de Engelse empiristen en vooral over de wiskundige filosofie.³ Hij begint aan eigen wetenschappelijke onderzoeken die in notities en manuscripten worden overgeleverd; vele daarvan houden zich nog met wiskundige probleemstellingen bezig. Vanaf 1890 nemen de *Logische Untersuchungen* gaandeweg vorm aan. Husserl houdt zich intens bezig met Leibniz, John Locke, Berkeley en vooral met Hume. Laatstgenoemde evenals Bernard Bolzano en Lotze verschaffen hem belangrijke inzichten over de vraag naar zin en geldigheidsaard van wiskundige kennis. In 1891 publiceert Husserl het artikel *Der Folgerungskalkül und die Inhaltslogik* en, net als Frege, een kritische bespreking van de *Vorlesungen über die Algebra der Logik* van Ernst Schröder

Begin april 1891 verschijnt de aan Franz Brentano opgedragen *Philosophie der Arithmetik*, waarvan de eerste vier hoofdstukken uit zijn proefschrift overgenomen zijn. In 1894 publiceerde Gottlob Frege een diepgravende bespreking van Husserl's eersteling. Frege bekritiseert dat het in kwesties van de logica en hun fundering 'op onze voorstellingen weinig aankomt, dat het meer de

1 1910/11

2 ['Grote denkers zijn de meest *idiosyncratische* geesten.' Hoge cognitieve intelligentie samen met een hoog (over-) gevoelig gemoedsleven in het van religie doordrenkte *interbellum* van de 20^e eeuw brachten werken voort waarvan de glans niet verwelkt is. Denk aan James' *The Varieties*, Otto's *Das Heilige*, het werk van Gustav Jung; vgl: D. Capps, *Men, Religion and Melancholia*, Yale U.P. 1997.]

3 Gerlach/Sepp 1994, p. 35 e.v.

zaak zelf is waarvan we ons voorstellingen pogen te maken waarmee we ons bezighouden, waarop onze uitspraken doelen'.¹ We kunnen daarin een vroege oorsprong van Husserl's oproep naar *de zaken zelf zien*. Husserl begint nu ook aan een wetenschappelijke briefwisseling; zo correspondeert hij met Alex Meinong en met Frege over *begrip en object*.

Terwijl Husserl in de volgende jaren zijn leven als privatdocent met steeds weer verlengde stipendia van de regering financiert groeit zijn gezin. In 1892 wordt zijn dochter Elisabeth Franziska Carola (Elli) geboren.²

In december 1893 komt zijn zoon Gerhart ter wereld en in 1895 wordt zijn jongste zoon Wolfgang geboren; Husserl krijgt het Pruisisch staatsburgerschap. Malvine vertelt dat Husserl in deze periodes van persoonlijke en filosofische inspanning kracht geput heeft uit de woorden van dat op de gevel van het stichtingsgebouw van Francke te lezen was: *Wie hoopt op de Heer krijgt nieuwe kracht: hij slaat zijn vleugels uit als een adelaar*.³

In de zomer en herfst van 1896 geeft Husserl colleges over logica. Hieruit is de *Prolegomena zur reinen Logik* ontstaan.⁴ Husserl schrijft een recensie van Kasimir Twardowski's *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* waaruit het gevoel van een eigen methodologie al opklinkt. Vanaf 1897 zijn er aanwijzingen dat Husserl nu de 'subjectivistisch-psychologiserende logica' van de school van Franz Brentano (en daarmee in zekere zin ook zijn eigen eerdere standpunt) afwijst. Hij kwam in een antiquariaat de geschriften van Brentano tegen waardoor zijn aandacht op de ontoereikendheid van het psychologisme gevestigd werd. De *Logische Untersuchungen* worden nu steeds verder uitgewerkt en verbeterd waardoor het drukklaar maken vertraging oploopt.

1 Frege 1967, p. 191. [Frege's recensie maakte diepe indruk op Husserl. Het veranderde zijn kijk op de relatie tussen logica en psychologie ingrijpend en uiteindelijk begreep hij dat logica niet gereduceerd kan worden tot psychologie (Critchley 1998).]

2 Vernoemingen naar Franz Brentano en Carl Stumpf.

3 Schuhmann 1988, p. 114 [*Alle die auf den Herrn vertrauen, bekommen immer wieder neue Kraft, es wachsen ihnen Flügel wie dem Adler. Sie gehen und werden nicht müde, sie laufen und brechen nicht zusammen*. Wie hopen op de EEUWIGE, vinden steeds weer nieuwe kracht. Als onvermoeibare adelaars raken zij niet uitgeput, van het lopen worden ze niet moe. *Jesaja* 40:31]

4 *Inleiding (Voorstudie) tot de zuivere logica*; Deel 1 van de *Logische Untersuchungen*

De universiteit van Halle had vanaf 1894 aanhoudend geprobeerd Husserl een buitengewoon hoogleraarschap aan te bieden. Aanvankelijk krijgt Husserl alleen de hoogleraarstitel. In 1900 is de poging succesvol omdat Husserl nu eindelijk en op aandringen van vrienden en collega's de *Logische Untersuchungen* publiceert. Het eerste boek, de *Prolegomena*, verschijnt in 1900, het tweede in april 1901 met de ondertitel *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Een derde deel over het thema waarneming, herinnering en fantasievoorstelling is op afraden van uitgever Max Niemeyer nooit verschenen. Husserl noemt de *Logische Untersuchungen* later een 'onaf, onevenwichtig, niet volledig uitgerijpt werk' dat eigenlijk alleen de basis voor een korter geschrift had moeten vormen. Toch noemt hij het ook een *begin* en een *doorbraak*. Met deze onderzoeken heeft hij zichzelf van de twijfels aan de filosofie genezen.

In 1900 krijgt het Koninkrijk Pruisen uiteindelijk een van staatswege buitengewoon hoogleraarschap voor Husserl voor elkaar en probeert dit over te dragen op de universiteit van Göttingen. De universiteit wijst nog met de stemmen van Baumann en Müller de benoeming van Husserl af. Onder druk van de Pruisische regering vond de inauguratie in september plaats en verhuisde het gezin Husserl van Halle naar Göttingen.



Edmund Husserl op 35-jarige leeftijd
(1894)



Edmund Husserl op 41-jarige leeftijd
(1900)

§ 3 GÖTTINGEN

De *Logische Untersuchungen* krijgen tegen Husserl's verwachting in al snel een enorme invloed. De fenomenologie, waarvoor dit werk het fundament legt, wordt een filosofische beweging, en Husserl trekt in rap tempo studenten aan uit binnen- en buitenland. Van begin af aan berust de aantrekkingskracht van de fenomenologie niet alleen zoals boze tongen over haar beweerden op de uitstraling van haar 'leider'.¹ Eerder lijken de theoretische openheid en de aanspraak op exactheid, haar afgrenzing tegenover de psychologie en tegelijkertijd het 'betrekkelijk gelijktijdig gelden' van het laatstgenoemde de oorzaak geweest te zijn.² Dat Husserl niet als sekteleider optrad maar door de zaak invloed had, toont ook de al spoedig inzettende losmaking van zijn leerlingen aan en hun kritiek op de 'transcendentale omwenteling' die zich in Husserl's volgende colleges en geschriften manifesteert.

Op 14 september 1901 wordt Husserl tot buitengewoon hoogleraar aan de Filosofische Faculteit in Göttingen benoemd met de opdracht om het hele domein van de filosofie te doceren. Het voor Husserl als geheel bevrijdende en bezielende succes werd vertroebeld door het blijvend verzet van zijn Göttingse collega's, de Lotze-leerling Julius Baumann en de psycholoog Georg Elias Müller. Mede door deze afwijzing richt Husserl zich nu tot de natuurwetenschappelijke kringen van waaruit hij stimulans en bezieling van zijn filosofische onderzoeken ondergaat. Hij raakt met de wiskundige David Hilbert bevriend wiens leerlingen Ernst Zermelo, Paul Bernays en Hermann Weyl zijn seminars bezoeken. Ook de Griekse ingenieur Constantin Carathéodory en de wiskundige Erhard Schmidt maken deel uit van de intieme vriendenkring.

Naast zijn colleges spreekt Husserl in het *Wiskundig Gezelschap van Göttingen* over vakthema's en werkt aan definitie axiomasystemen en variëteitenleer.³ Sinds 1902 verzamelen zich leerlingen om hem heen die door de *Logische Untersuchungen* aangetrokken worden. In het zomersemester is Johannes Daubert, leerling van de filosoof/psycholoog Theodor Lipps uit München, toevoerder in Husserl's colleges. Hij was daarvoor van Braunschweig naar Göttingen

1 VGL. de brieven van Erich Jaensch in *Dathe* 1993

2 Elisabeth Ströker in *Gerlach*, sept 1994, p. 33

3 *DEFINIET (wisk.)*: term uit de lineaire algebra m.b.t. kwadratische vormen, (*taalk.*): bepaald.

gefietst. Daubert, die zelf niet publiceerde en zijn academische opleiding niet afrondde, presenteert Husserl's boek in München, haalt door twee jaar propaganda de meeste leerlingen van Lipps naar de kant van Husserl en naar Göttingen over en is daar betrokken bij de oprichting van de *Göttingse Filosofische Vereniging*. Een bezoek van Husserl aan München versterkt de relatie.

Keer op keer staat Husserl kritisch tegenover zijn eigen werk. In een notitie op het manuscript voor zijn colleges over *kennistheorie* schrijft hij: 'wat een hoop onduidelijkheden op deze bladzijden, hoeveel half werk, hoeveel pijnlijke onzekerheid in het detail'.¹ In het wintersemester van 1904-'05 begint hij colleges over innerlijk tijdsbewustzijn waarvoor Natorps recensie van de *Prolegomena* mogelijk de aanzet gegeven had.² Natorp vermoedt dat de combinatie van het reëel psychologische en het ideaal logische door een onderzoek van het tijdsbegrip tot stand gebracht zou kunnen worden.³ In maart 1905 reist Husserl naar Dilthey in Berlijn, die de in de vijfde en zesde *Logische Onderzoeking* uitgevoerde 'terugkeer naar het individu en zijn ervaringen als uiterst vruchtbaar' had beschouwd.⁴ De gesprekken met Dilthey moeten de impuls gegeven hebben die van de *Logische Untersuchungen* naar de *Ideen* heeft geleid.

Terwijl het ministerie Husserl tot hoogleraar wil benoemen, verzetten Müller en Baumann zich binnen de filosofische faculteit weer met het argument dat het Husserl aan wetenschappelijke betekenis ontbreekt. Op 28 juni 1906 wordt de aanstelling toch doorgezet. Het succes geeft Husserl nieuw elan. Op vakantie met Pfänder en Daubert in Seefeld wordt de stap naar de transcendentale fenomenologie ingezet met het begrip *fenomenologische reductie*.

De uitwerking van Husserl's 'transcendentiaal idealisme' leidt ook tot de geleidelijke losmaking van de Münchense fenomenologen die daarin een stap terug zien, in vergelijking met de realistische positie in de *Logische Untersuchungen*. Het eigen leven van de fenomenologische beweging begint.

1 Schuhmann 1977, p. 74. [*Kenleer* en *kennisleer* zijn beide synoniem aan *kennistheorie*. *Epistemologie* wordt ook vaak gebruikt als synoniem voor *kennistheorie*.]

2 Natorp, P., 1901. *Zur Frage der logischen Methode. Mit Beziehung auf Edm. Husserl's 'Prolegomena zur reinen Logik'*, Kantstudien, 6: 270–83.

3 Moran 2005, p. 24

4 Schuhmann 1977, p. 88

In 1907 richt Theodor Conrad het Wijsgerig Gezelschap van Göttingen op, waarin eigen fenomenologische onderzoeken worden bediscussieerd en voortgezet. Af en toe neemt Husserl deel aan de zittingen. In 1906 voegt ook Max Scheler zich bij deze groep.

Husserl laat zich door de kritiek van zijn leerlingen niet van de wijs brengen en verdiept zich steeds meer in de transcendentale fundering van de fenomenologie. Van 26 april tot 2 mei houdt hij vijf lezingen met als titel *Die Idee der Phänomenologie*, die als inleiding in de zg. *ding-colleges* gedacht worden. De voordrachten werken voor de eerste maal de gedachte van de fenomenologische reductie of *epoche* (oordeel) gedetailleerd uit.¹

Het is geen toeval dat Husserl zich nu ook uitvoerig bezighoudt met Kants *Kritik der reinen Vernunft*. De Marburgse school van het neokantianisme is voor Husserl 'de enige te respecteren' school van de huidige filosofie.² Zijn pogingen om een benoeming van Natorp of Ernst Cassirer in Göttingen te bewerkstelligen zijn tevergeefs.

In 1910 zegt Husserl aan Heinrich Rickert van de *Badense School van het neokantianisme* zijn medewerking toe aan de uitgave van *Logos*.³ In dit tijdschrift verschijnt in hetzelfde jaar het later als *Logos*-artikel bekend geworden geschrift *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Tegelijk werkt Husserl met Adolf Reinach aan een herdruk van het tweede deel van de *Logische Untersuchungen*.

Zijn positie aan de faculteit consolideert en in 1912 wordt Husserl door het Ministerie van Onderwijs tot mededirecteur van het *Filosofisch Seminarie* aangesteld. Hij richt nu het *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* op, waarin in 1913 de *Ideeën voor een zuivere fenomenologie en fenomenologische filosofie* als openingsartikel verschijnen.

1 *EPOCHE*: (Gr.) gedenkwaardig tijdperk; (filos.) onthouding (van oordeel); (fenom.) de opschorting van het oordeel (over het al of niet werkelijk-zijn van het waargenomene).

2 Schuhmann 1977, p. 131

Centraal in het neokantianisme is de idee dat de filosofie wetenschappelijk moet worden opgevat en bedreven. De *Marburger School* met Cohen, Natorp en Cassirer beschouwt filosofie als een onderzoek naar de geldigheid van *kennis* en de *toegepaste methode*. Het zuivere denken schept in de verschillende wetenschappen vanuit het op voorhand de realiteit, terwijl de wetenschappen een oneindige taak hebben, omdat er een steeds wijkende horizon is, welke grens met het *Ding an sich* wordt aangeduid.

VGL. Otto Liebmann, *Kant und die Epigonen*: 'Es muß auf Kant zurückgegangen werden', 1865 (red.).

3 *Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*.

3 GÖTTINGEN

Een groot deel van dit boek ontstond tussen 5 en 27 januari 1913.

Tijdens de Eerste Wereldoorlog wordt Husserl's scheppingskracht ernstig verlamd. Zijn twee zonen Gerhart en Wolfgang trekken evenals veel studenten en jongere collega's ten strijde. De uitbarsting van de wereldhaat, de zondvloed van laster en alle orgiën van de oorlogszuchtige onmenselijking drukken Husserl neer.¹ Hij geeft nog wel colleges en seminars maar moet uiteindelijk in een herstellingsoord tot rust komen. In december 1915 wordt hij als opvolger van Rickert in Freiburg voorgesteld en in januari 1916 benoemd. Kort voor zijn verhuizing in april sneuvelt Wolfgang, net uit het militaire hospitaal teruggekeerd aan het front op 21-jarige leeftijd bij Verdun. Husserl heeft jaren nodig om dit verlies te verwerken. Ook meerdere van zijn studenten waaronder Adolf Reinach sneuvelen in de oorlog.



Huis waar de familie Husserl van 1906 tot de verhuizing naar Freiburg in 1916 woonde.

¹ Schuhmann 1977, p. 191 e.v.

§ 4 FREIBURG

Bij zijn benoeming in Freiburg is Husserl 57 jaar en vreest meer dan ooit dat hij zijn levenswerk niet kan voltooien. De poging om het tweede en derde deel van de *Ideen* af te maken brengt hem tot steeds omvangrijkere onderzoeken over intersubjectiviteit, transcendentale esthetica, tijd, individuatie¹ en passieve synthese. De berg manuscripten groeit onophoudelijk zodat een systematisch overzicht steeds lastiger wordt. In deze tijd valt de voor hem zo noodlottige kennismaking met Martin Heidegger, waarvan hij in 1931 in een ontroerende brief aan Pfänder gewag maakt (ZIE: *Briefwechsel*).

Husserl vestigt nu definitief zijn internationale faam als een van de belangrijkste filosofen van zijn tijd. Zijn studenten en leerlingen komen overal vandaan en bestrijken meerdere wetenschappelijke domeinen en ze introduceren de fenomenologie in de een of andere vorm in hun vaderland. Husserl krijgt nu bovendien de steun van zijn faculteit en universiteit en wordt direct na zijn aanstelling op 9 februari 1916 op meerdere eervolle posten benoemd zoals in het curatorium van het geleerde gezelschap van Freiburg. Husserl krijgt bovendien enkele trouwe medewerkers die zijn manuscripten redigeren, persklaar maken en de fenomenologie in zijn zin uitdragen. Onder hen bevonden zich Ludwig Landgrebe en Edith Stein.²

De eerste Freiburgse jaren staan helemaal in het teken van de oorlog, waarvan de verschrikkingen met de dood van zijn jongste zoon niet voorbij zijn. In april 1917 raakt zijn oudste zoon Gerhart gewond, in juli overlijdt Husserl's moeder in Wenen. Niet toevallig ontwikkelt Husserl een neiging tot de Duitse mystiek. Hij leest meer dan eens het in de veertiende eeuw anoniem verschenen geschrift *Theologia deutsch*; ook door het boek *Das Heilige* van Rudolf Otto wordt hij geraakt.³ In 1917 geeft hij colleges voor betrokkenen bij de oorlog over Fichtes *Menschheitsideal*, waarmee hij bij een eerdere discussie met de humanistische geschriften van Fichte aanknoopt.

1 INDIVIDUATIE: het worden van het individu; *ons ontwaken tot tot het ware mens-zijn*, tot wat Jung noemde: *onze INDIVIDUATIE*.

2 Edith Stein assisteerde Husserl tussen 1916 en 1922 en promoveerde in 1917 in de fenomenologie. Husserl frustreerde haar pogingen tot een verdere academische carrière omdat zij vrouw was, waarna zij afzag van haar assistentschap (*red.*).

3 VGL. Bijlage *Marburg*.

Husserl lijkt de fenomenologie steeds meer als wijsgerig én therapeutisch procédé voor zichzelf te gebruiken. De *epoche*, als oordeelsmatiging en reductie van zijn eigen ik, als gedistantieerde blik op zijn eigen bewustzijnservaringen, helpt hem zijn persoonlijk lijden te kunnen verwerken. Omdat Husserl zoals de meeste professoren van die tijd ‘nationaal gezind’ is grijpen ook de nederlaag van 1918 en zijn gevolgen hem heel erg aan. Maar hij herkent dat de oorzaak van de oorlog in het nationalisme te zoeken is. Een internationale oproep van Romain Rolland voor de onafhankelijkheid en universaliteit van de geest wordt door deze ondertekend.

De relatie met Heidegger neemt intussen zijn beloop. Zijn vanaf zijn habilitatie opgekomen depressieve neigingen, de slagen van het noodlot tijdens de oorlog en de zorg of zijn levensduur voor de voorgenomen arbeid wel voldoende zal zijn, hebben, zoals Husserl aan Pfänder schrijft, ‘tot gevaarlijk gedaald zelfvertrouwen’ geleid.¹ Heidegger verzekert hem dat hij ‘zich in alles wat in de methode en problematiek van belang is op de grondslag van mijn constitutieve (vormende) fenomenologie bevindt’. Hij lijkt de enige werkelijke leerling te zijn die de fenomenologische arbeid kan en wil voortzetten.

In oktober 1916 krijgt Husserl gedaan dat Heidegger een leeropdracht voor een twee uur durend college in Freiburg krijgt. In 1919 wordt Heidegger assistent van Husserl en in 1923 ontvangt Heidegger een benoeming in Marburg.² Op Husserl’s verjaardag op 8 april 1926 overhandigt Heidegger hem een eigenhandig geschreven opdracht bij zijn werk *Sein und Zeit* dat ter perse gaat. Husserl, die de verwijdering van het werk van zijn eigen denken eerst niet opmerkt, vertrouwt de uitgave van de *Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, voorbereid door Edith Stein, aan Heidegger toe. In 1927 is Heidegger wezenlijk betrokken bij de redactie van een artikel van Husserl over fenomenologie voor de *Encyclopaedia Britannica*. In 1928 publiceert hij in het *Jahrbuch Husserl’s colleges* over de fenomenologie van het innerlijk tijdsbewustzijn. Heidegger wordt nu eensgezind als opvolger van Husserl door de universiteit van Freiburg voorgesteld en op 1 oktober benoemd. Amper twee maanden na zijn benoeming verbreekt Heidegger het persoonlijke contact.

1 BW II, p. 180 e.v. [vgl. Donald Caps, *Men, Religion, and Melancholica*, Yale University 1997.]

2 vgl. ‘Prinzipienreiterei in Marburg’ in D. Mok, *Het kwetsbare leven*, Amsterdam 2012, pp. 72-75.

Husserl krijgt steeds meer internationale erkenning. Hij trekt talrijke denkers aan, Amerikanen en veel Japanners. Weinigen volgen zijn transcendentale uitwerking van de fenomenologie tot in detail: zijn filosofie is voor de meesten een stimulans en leidraad tot zelfstandige analyse en verdere ontwikkeling. Ook het leeftijdsverschil met zijn leerlingen wordt groter. Onder zijn toehoorders bevinden zich H.-G. Gadamer (*Waarheid en methode; hoofdlijnen van een filosofische hermeneutiek*, Nijmegen 2014), Aron Gurwitsch, G. Anders (*De vooroudermoord* Bleiswijk 2019), Dorion Cairns, Hasime Tanabe en Rudolf Carnap. Husserl loopt rond met plannen voor een serie die na een inleiding in de fenomenologie haar afzonderlijke domeinen moeten ontwikkelen.

De problemen om de vele aanzetten af te maken zijn niet meer te overzien. Zo werden *Ideen II* en *III* en een bewerking van het 6^e deel van de *Logische Untersuchungen* opgegeven. Husserl schrijft steeds meer voor zijn nalatenschap die hij in eerste instantie aan Heidegger wil toevertrouwen. De thema's, waar hij jaar in jaar uit aan gewerkt heeft, maken de indruk van een steeds opnieuw oppakken van de oude problemen. De fenomenologische reconstructie van oordeel, aanname, wensen en willen, fantasie *etc.* en het probleem van de reductie of het begrip van de zuivere logica duiken steeds weer op. Daarnaast krijgt na de oorlog de gedachte van de praxis steeds meer ruimte; ook wordt de tevoren alleen in colleges gefundeerde ethische aanspraak van de fenomenologie systematisch ontwikkeld. De ethiekcolleges van 1924-'25 en een reeks van artikelen voor het Japanse tijdschrift *Kaizo* laten een duidelijke wending zien naar een persoonlijke ethiek van de vernieuwing, die vanuit individuen uiteindelijk de gemeenschap en de hele mensheid moet omvatten.

Husserl vat de fenomenologie op als een taak die hem voor deze universele doeleinden gegeven werd zodat haar systematische presentatie steeds meer betekenis krijgt. In 1922 schrijft hij dat nu de 'voornaamste gedachten van een systeem' gekristalliseerd worden, hem nu pas 'de universele gedachten ten deel' vallen en hij al zijn voorgaande deelonderzoekingen 'opnieuw [moet] kristalliseren'.¹ Dit 'systeem', een voorbereidende vorm van de latere *Meditaties van Descartes*, presenteert hij in een serie lezingen in juni 1922 in Londen.

¹ Schuhmann 1977, p. 257

Een halfjaar later wordt hij als Corresponding Member van de Aristotelian Society gekozen. Zijn faam blijkt uit de reeks van eerbewijzen in de volgende jaren tot vlak voor zijn dood. In 1926 wordt Husserl namens Duitsland in het internationaal Comité van het internationaal Filosofencongres van Harvard gekozen, in 1928 wordt hij Foreign Honorary Member van de American Academy of Arts and Sciences in Boston, in 1932 Correspondant van de Académie des Sciences Morales et Politiques de l'Institut de France, in 1925 erelid van de Cercle Philosophique de Prague en in 1936 Corresponding Fellow of the British Academy.

Vanaf 1923 studeert Ludwig Landgrebe bij Husserl, hij wordt een van zijn trouwste leerlingen en in hetzelfde jaar zijn persoonlijk assistent. Husserl wordt door het Ministerie van O&W het professoraat van de filosoof en religie-socioloog Ernst Troeltsch in Berlijn aangeboden maar een afvaardiging van de Freiburgse universiteit beweegt hem te blijven. Op 22 november 1927 ten slotte verzoekt Husserl de Minister van onderwijs om zijn emeritaat voor het zomersemester van 1928 met behoud van de aanstelling van zijn assistenten. Hij kan hen voor het voltooien van zijn onderzoekswerkzaamheden niet missen. Hij krijgt een student-assistent voor twee jaar; de posten van Landgrebe en Fink, zijn tweede leerling en medewerker tot zijn dood, worden in de tijd daarna deels met stipendia en subsidies gefinancierd.

§ 5 NA HET EMERITAAT

De eerste jaren na Husserl's emeritaat worden de vruchtbaarste van zijn leven. Bevrijd van onderwijsbedrijf en universitaire verplichtingen kan hij er nu een begin mee maken om orde te scheppen in zijn stelsel en om zo de oogst van zijn lange onderzoeksarbeid binnen te halen. Hij wordt voor een lezingentour in Nederland uitgenodigd waar hij kennis maakt met de wiskundige Jan Brouwer en de Russisch-joodse filosoof en essayist Leo Sjestov die lesgeeft in Parijs. Kort daarop ontvangt hij de eervolle uitnodiging om aan de Sorbonne hoorcolleges te geven. Al van te voren plant Husserl de uitgave van deze voordrachten als *de laatste fase van mijn filosofische ontwikkeling*; ze bestaan zowel uit een uitwerking van de voordrachten van Londen als uit de inleiding in de fenomenologie, die al in 1923 onder de aan Descartes ontleende titel *Meditationes de prima philosophia* gepland was.



FAMILIEFOTO UIT 1929

V.l.n.r.: Jakob Rosenberg, Malvine Husserl, Wolfgang Rosenberg-Husserl, Dodo (Else) Husserl, Gerhart Husserl, Gabriele Husserl, Edmund Husserl, Elisabeth (Elli) Rosenberg-Husserl en zijn 5-jarige kleindochter Ruth Rosenberg.

In de winter van 1928-'29 zet Husserl de *Formale und transzendente Logik* op schrift. In 1929 stelt Landgrebe het boek *Ervaring en oordeel* samen. In februari vinden de colleges in Parijs plaats, lezingen in Straatsburg sluiten daarbij aan. Tot zijn toehoorders in Freiburg behoren Emmanuel Levinas, Gilbert Ryle en Herbert Marcuse. Albert Schweitzer was aanwezig in Straatsburg.

Op 8 april wordt Husserl door de universiteit op zijn zeventigste verjaardag geëerd, Heidegger houdt de feestrede en overhandigt Husserl een door Arnold Rickert, zoon van neokantiaan Heinrich Rickert, geboetseerde buste. Over de invloed van zijn filosofie en persoon schrijft Husserl, zeker vooral op Heidegger zinspelend, dat het 'een tragiek van de situatie' is dat hij aan de ene kant het afgelopen decennium de fenomenologie tot een precisie gebracht heeft 'die voor de filosofie voor de hele toekomst de ware betekenis en de noodzakelijke wegen schetst', terwijl aan de andere kant een nieuwe generatie opgestaan is die de gepubliceerde geschriften radicaal verkeerd begrijpt, 'een vermeend verbeterde fenomenologie propageert en mij als oude papa vereert die nu achterhaald is'.¹ Is hij daardoor uiteindelijk filosofische kluizenaar geworden, los van iedere 'school'?²

1 Schuhmann 1977, p. 356

2 *Ibid.* p. 411

Na het wetenschappelijk isolement volgt de vogelvrijverklaring en vernedering door de nationaal-socialisten. In april 1933 wordt Husserl door het Ministerie van O&W van Baden met verlof gestuurd. Het baart opzien in binnen- en buitenland en op 20 juli wordt het decreet weer ingetrokken. Husserl heeft deze behandeling als de grootste krenking van zijn leven ervaren en tegelijkertijd geprobeerd, en kennelijk met succes, om de situatie fenomenologisch de baas te worden. Uit zijn aantekeningen blijkt dat hij verschijnselen zoals de instorting van de hele existentie, angst, totale bestaansangst, wanhoop onderzoekt.

Eind juni 1933 schrijft Husserl een lange brief aan E. Parl Welch waarin hij zijn eigen ontwikkeling en zijn verhouding tot zijn leerlingen uitvoerig beschrijft en niets zegt over zijn beroepsmatige moeilijkheden.¹ Begin september verlaat Husserl de Deutsche Akademie waarvan hij senator was. Hij ontvangt in november een benoeming aan de University of Southern California als opvolger van Herbert Wildon Carr. Dit keer neemt hij de benoeming serieus in overweging maar slaat deze af door zijn leeftijd, hij is 74 jaar. Dat zijn verzoek om Dorion Cairns tegelijk met hem te benoemen werd afgewezen speelde ook mee. In 1934 krijgt Husserl een uitnodiging van het Congres voor filosofie in Praag om zich schriftelijk over de actuele taak van de filosofie uit te spreken. Hij begint een manuscript te schrijven waaruit ten slotte zijn laatste afsluitende werk, de *Krisis der europäischen Wissenschaften* ontstaat.

In de kring van de Husserl-leerlingen ontstaat het plan om met hulp van internationale middelen een archief voor Husserl's manuscripten in het leven te roepen om ze uit de handen van de nazi's te redden. De *Cercle Philosophique* in Praag stelt middelen ter beschikking om de nalatenschap te ordenen; Landgrebe stelt een gedetailleerde inventaris op. In mei 1935 reist Husserl voor de voordracht *Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit* naar Wenen. De lezing heeft overweldigend succes en moet herhaald worden. Als Husserl op 11 november 1935 naar Praag reist – na het afkondigen van de *Nürnberger Rassengesetze* denkt hij aan een verhuizing – spreekt hij voor het Brentano-Gezelschap en de *Cercle linguistique* uit de losse pols en zonder aantekeningen. Opnieuw vonden de voordrachten grote weerklink.

1 BW VI, p. 456

II LEVEN EN WERK

Op 14 en 15 november 1935 geeft Husserl op twee achtereenvolgende avonden colleges onder de titel *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Psychologie*. Na zijn terugkeer werkt Husserl koortsachtig aan de uitwerking van de voordrachten voor de boekuitgave.

Op 15 januari 1936 wordt hem definitief de lesbevoegdheid ontnomen; in het collegeoverzicht van het zomersemester wordt zijn naam niet meer vermeld. Het ministerie dwingt Husserl om een door Liebert in Belgrado opgerichte wijsgerige organisatie te verlaten. Op 8 juni wijst het ministerie Husserl's verzoeken om toestemming om deel te nemen aan het elfde internationaal Congres voor filosofie in Parijs af.

In 1937 verhuist de familie Husserl van de Lorettostraße naar de Schöneckerstraße. Reden is vermoedelijk de anti-joodse hetze van buurtbewoners. De nieuwe woning is weliswaar kleiner maar idyllisch gelegen en verbeterd in dat opzicht de bedrukkende situatie.

Op 10 augustus, hun vijftigste trouwdag, valt hij in de badkamer. Van de gevolgen, een borstvliesontsteking, herstelt hij zich niet meer.

Op 27 april 1938 overlijdt hij op 79-jarige leeftijd. Als vertegenwoordiger van de universiteit neemt alleen Gerhart Ritter aan zijn begrafenis deel. Eugen Fink houdt de grafrede.

Husserl's vrouw Malvine en de hele nalatenschap¹ worden een paar maanden later onder dramatische omstandigheden door de Belgische filosoof en franciscaan pater Herman van Breda in Leuven gered die ook het nog steeds actieve *Husserl-Archief* Leuven opricht. De nalatenschap wordt na de Duitse inval een tweede maal in veiligheid gebracht en ontloopt amper een bomaanval die alle overige bezittingen van de familie Husserl vernietigt. Malvine, aan haar inzet is de redding in belangrijke mate te danken, reist in 1946 naar haar kinderen in de Verenigde Staten. Vrij snel daarna keert ze terug naar Freiburg en overlijdt in 1950 op 90-jarige leeftijd.

Zij is naast haar man op het kerkhof in Güntersthal begraven.

1 De manuscripten omvatten ca. 40.000 pagina's, waarvan vele in *Gabelsberger-Kurzschrift*, plus 10.000 pagina's getypte transcripties gemaakt door de assistenten van Husserl tijdens zijn leven. vgl. Toon Horsten, *De pater en de filosoof: de redding van het Husserl-archief*, Antwerpen 2018.



In Husserl's 75^e stervensjaar werden er in Freiburg drie Stolpersteine gelegd: een bij de familie-woning aan de *Lorettostrasse* en een bij de *Albert Ludwig Universität*.



Herman van Breda en Malvine Husserl in de haven van Antwerpen, kort voor haar vertrek naar de Verenigde Staten in 1946.

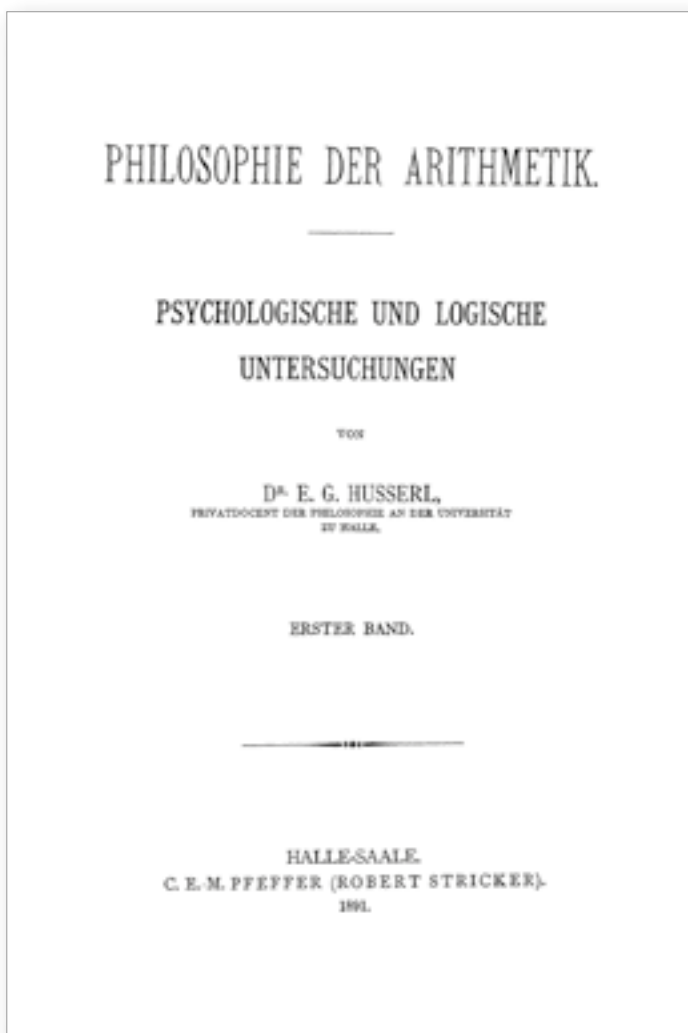


EDITH STEIN PROMOVEERDE BIJ HUSSERL IN 1917 met *Zum Problem der Einfühlung*. Filosofische overwegingen leidden naar de godsdienstfilosofie en naar het religieuze leven. Haar wijsgerig werk omvat een fenomenologische analyse van psychologische, antropologische, sociologische en pedagogische vraagstukken (*Beitrage zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* 1922). Stein probeerde een synthese te vinden tussen het thomistisch realisme en de Husserliaanse fenomenologie in *Endliches und ewiges Sein* (1936) dat in 1950 postuum is uitgegeven. Zij gebruikte de fenomenologische methode eveneens voor de weergave van mystiek in *Kreuzeswissenschaft* (1950).



Het nagelaten werk van Edith Stein berust bij het *Husserl-archief*. Dr. Lucy Gelber en het *Provinciaaloot van het Karmelietessenklooster* verzorgen de uitgaven.

In 2013 zijn bij het klooster in Echt twee *Stolpersteine* gelegd. In 2015 volgden twee stenen aan de *Werthmannstraße 1* in Keulen (foto).



[*APRIORI: *vooraf*, vooruit, op voorhand, van tevoren, zonder ervaring verkregen kennis;
APOSTERIORI (*empirisch*) *achteraf*, door ervaring verkregen kennis;
APRIORISME: vooronderstelling, hypothese.]

HOOFDSTUK III

WISKUNDE, LOGICA EN HET DEBAT ROND HET PSYCHOLOGISME

§ 1 FILOSOFIE VAN DE REKENKUNDE (ARITMETICA)

DE WISKUNDE dringt in de negentiende eeuw tot steeds abstractere sferen door die amper nog aanschouwelijk te maken zijn. Zo ontwikkelen Felix Klein en Henri Poincaré (wis- natuur- & sterrenkundige) modellen voor niet-euclidische geometrieën doordat ze het *parallelaxioma* van de euclidische geometrie laten vallen.¹

Husserl's leermeester Karl Weierstraß ontdekt net als Bolzano een functie die overal constant maar nergens te differentiëren is, een later zogeheten monstercurve.² De behoefte aan een scherpe definitie van de wiskundige grondbegrippen neemt toe en de vraag hoe de wiskunde zich tot de aanschouwing en de feiten verhoudt wordt voor wiskundigen dringend. Daarbij staat vooral het begrip getal of aantal ter discussie. Zo opende Weierstraß, volgens Husserl, zijn colleges regelmatig met de uitspraak: 'De zuivere rekenkunde, zuivere *analysis*, is een wetenschap die enkel en alleen op het begrip getal gebaseerd is'. Om vervolgens het begrip aantal in te voeren.³

Tegenover de ontwikkeling van de wiskunde als een genuanceerde exacte wetenschap staat de zegetocht van de psychologie als empirische wetenschap, die de *apriorische* filosofische overwegingen steeds meer wil opvolgen.* Geen wonder dat de psychologen ook de wiskunde in hun greep proberen te krijgen en verschillende empirisch-psychologische verklaringen van de wiskundige grondbegrippen, zoals het *getalbegrip*, voorstellen. Bijvoorbeeld door de getallen als zintuiglijk waarneembare eigenschappen van groepen objecten op te vatten. Toch past zo'n *psychologische* fundering van de wiskunde slecht bij haar eigen aanspraak op exactheid, objectiviteit en strengheid.⁴

1 Het vijfde postulaat van Euclides van Magara, *De Elementen van Euclides* (Stoicheia)

2 DIFFERENTIËREN: *het uiteenlopen*, het ontstaan van diversiteit uit oorspronkelijke eenvormigheid.

3 HUA XII, 12 NOOT 1

4 [PSYCHOLOGISME: Opvatting dat *logica, kennistheorie, waardefilosofie, ethiek, esthetica* tot psychologische oorzaken te herleiden zijn. PSYCHOLOGISEREN: Pogingen om gedrag theoretisch te benaderen, te herleiden en te benoemen *ohne Ansehen der Person*. De zg. *Goldwaterregel* verbiedt professionals in de v.s. om conclusies/diagnoses te debiteren over personen die zij niet zelf hebben geobserveerd.]

Philosophie der Arithmetik is Husserl's bijdrage aan dit debat. Hij onderzoekt de vraag *Hoe komen we aan de getallen?*, die etwa Gottlob Frege met een formele definitie van het getalbegrip beantwoord had. Doordat Freges oplossing vermoedelijk op begrippen uit de logica steunde leek het getalbegrip in de logica gegrond. Husserl stelt onder invloed van Brentano de vraag naar het beschrijven, analyseren en verklaren van de subjectieve verschijnselen waarin getallen zich aan ons voordoen, want *pas met het oog daarop is inzicht in het wezen van het getalbegrip te krijgen*.¹ In hoeverre Husserl daarbij de verleiding van het psychologisme weerstaat zal nog blijken. Daarbij is het niet in elk geval vanzelfsprekend dat alleen al met de vraag hoe we uit onze voorstellingen bij de getallen uitkomen de hele wiskunde een voorstelling wordt, zoals Frege in zijn recensie van de *Philosophie der Arithmetik* uit 1884 beweert.²

Husserl's interesse voor de grondslag van logica en wiskunde gaat terug tot zijn opleiding bij Weierstrass. Door zijn vriendschap met Cantor en later met Hilbert was hij ermee vertrouwd. De zogezegde verzamelingenleer en de Russell-paradox hield hem meerdere jaren bezig.³ De gedachte van een afleiding van de rekenkunde uit de logica in een formele taal, het logicistisch program van eines Frege en Russell, beoordeelde hij als weinig vruchtbaar.

Philosophie der Arithmetik wordt soms afgedaan als een jeugdwerk waarvan hij later (en zelfs door de invloed van Frege) afstand genomen zou hebben. De kernpunten worden uitgewerkt in de *Logische Untersuchungen* en de *Ideen*. Husserl zelf heeft de verklaring van het aantal in de *Philosophie der Arithmetik* als een vroege fenomenologische constitutie-analyse beschouwd en daar zelfs de ontdekking van de categoriale acten al aan toegeschreven.⁴ Deze naar categorieën ingedeelde handelingen worden later uitgewerkt.⁵

1 HUA XII, p.129. 2 Frege 1967, p.181.

3 Ortiz-Hill 2002. [Voor Russell is het ontdekken en beschrijven van logische vormen de eerste taak van de filosofie. Husserl wil fenomenen beschrijven. *Logische vormen/fenomenen* zijn apriori en verschillen radicaal van natuurlijke feiten en worden bereikt door logische analyse/eidensche reductie. Russell werd beïnvloed door Husserl's idee om alle voorkomende elementen te classificeren als bestanddelen van mentale fenomenen. Beiden analyseerden objecten van gezond verstand (*Urteilstkraft*) in termen van hun perspectieven en profielen.]

4 HUA XVII, § 273; VGL. Miller 1982, p. 38 e.v.; CONSTITUTIE: *opbouw, constructie, structuur, samenstelling*, verankerend, geldigmakend, vormend; *Fil.*: afleiding: *De constitutie van alle wetenschappelijke begrippen uit enkele basisbegrippen*. Lat.: van *constitutio* = inrichting, *constituere* = tot stand brengen.

5 HUA XX/1, 272; *Zesde Logische Onderzoeking*.

Husserl gaat in zijn eerste boek in twee stappen te werk. In deel I vraagt hij naar het ontstaan van onze intuïtieve getalbegrippen *eenheid*, *veelheid* en *aantal* uit één daaraan ten grondslag liggende gemeenschappelijke handeling van het verbinden.¹ Daarna onderzoekt hij de symbolische kardinale getalsbegrippen en ontwikkelt daaruit zijn bepaling van het karakter van de rekenkunde. Verderop in dit hoofdstuk wordt vooral het eerste deel gepresenteerd. De kritiek van Frege daarop heeft tot sommige misverstanden rond Husserl's vroege filosofie geleid.

Husserl gebruikt het begrip *psychisch* in aansluiting op Brentano in tegenstelling tot *fysisch*, maar in wel een specifieke betekenis. Een psychische verbinding tussen willekeurige mentale objecten is een verbinding die niet op inhoudelijke relaties tussen deze objecten berust. Met het contrastbegrip 'fysisch' bedoelt Husserl niet alleen passende natuurwetenschappelijke feiten maar vooral inhoudelijke relaties. Zo is ook de relatie van een herinnering met het herinnerde fysisch omdat hij door de inhoud bepaald wordt. Maar daarom is ook de daad van het verbinden een psychische handeling, voorzover hij totaal afziet van de inhoudelijke verbindingen van de verbonden objecten. *Psychisch* is hier dus een formeel begrip dat niet op de feitelijke bewustzijnsinhoud van empirische personen doelt.²

Husserl gaat mee met de klassieke euclidische definitie dat het getal een *veelheid van eenheden* is. Husserl definieert het aantal als *bepaalde veelheid* en vraagt wat we dan precies onder 'veelheid' en 'eenheid' verstaan. Aan het begin merkt hij al op dat het begrip veelheid in zoverre nauwkeurig begreemd is dat 'niemand [zal] aarzelen of er eventueel van een veelheid sprake kan zijn of niet'.³ Dus dat de begrippen in kwestie niet als betrokken op bepaalde subjecten zijn uit te leggen en daarom eventueel ook anders bepaalbaar zijn. Bovendien stelt Husserl vast dat een veelheid een verzameling van heel verschillende, ook abstracte inhoud kan zijn, bijvoorbeeld roodheid, de maan en Napoleon,⁴ dus eigenlijk een verzameling is.⁵ Het begrip veelheid en de verwante begrippen

1 *Akt des Kolligierens*; *COLLIGER*: verbinden (om tot een synthese te komen), tot een geheel samenvoegen.

2 *PSYCHISCH*: Cf. geestelijk/onstoffelijk(e sfeer), innerlijk/gemoed, 'domein van de ziel' (Cairns, *Guide*).

3 HUA XII, p.15

4 HUA XII, p.74

5 Ortiz-Hill 2002, p.3; VGL. HUA XVII, § 24

eenheid, aantal en de getallen zelf zijn onveranderlijk door de voorstellingen van de meest verschillende zaken heen.¹ We herkennen dingen als veel of één, onverschillig of we een hoop stenen zien, ons een groep mensen voorstellen of een reeks duidelijk afgebakende klanken horen.² Freges bezwaar dat iedereen een ander beeld heeft geldt hier immers juist niet. Veelheid is een formele categorie, zodat we ook in betrekking tot de rekenkundige grondbegrippen van een *categorisch bewustzijn* kunnen spreken.

Vervolgens probeert Husserl te verklaren hoe dingen in het bewustzijn ‘collectief’ tot een veelheid of verzameling verbonden worden. Nu kan als eerste vastgehouden worden dat de voorstelling van een verzameling niet eenvoudig daarin bestaat dat meerdere objecten in het bewustzijn voorhanden zijn. In het bewustzijn zijn zoveel beelden aanwezig die we niet als veelheid of verzameling beoordelen. Dat er objecten tegelijkertijd aanwezig zijn voegt daar niets *wezenlijks* aan toe.

Volgens een andere opvatting zouden veelheden door de tijdelijke opeenvolging ontstaan waarmee de objecten het bewustzijn binnenkomen, een standpunt dat Husserl van de hand wijst met de suggestie dat het psychologisch proces weliswaar noodzakelijk tijdelijk kan zijn, maar dat de tijdelijkheid niet in de inhoud van het begrip wordt geïntegreerd. In het andere geval zou immers ook het begrip conclusie als door de tijd bepaald (*temporal*) begrepen moeten worden, omdat de overgang van premissen naar de conclusie altijd een tijdsspanne beslaat. De tijd speelt dus voor de abstracte inhoud van het begrip verzameling noch als gelijktijdigheid noch als opeenvolging een rol. Daarmee wijst Husserl ook Kants definitie van het getal (‘doordat dat ik de tijd zelf in de aanschouwing voortbreng’) van de hand.³ Positief bekeken veronderstelt het begrip verzameling kennelijk niets anders dan te onderscheiden eenheden met aan de ene kant het begrip eenheid of iets en aan de andere kant de lege vorm van het verschil.⁴ Van andere gehelen zoals hopen, kuddes of reeksen verschillen verzamelingen doordat ze bovendien

1 *VORSTELLUNG*: Cf. (geestelijke) objectivering, intentie/oogmerk, concretisering/omlijning (Cairns, *Guide*).

2 VGL. HUA XII, p. 18

3 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 182

4 HUA XII, p. 49

geen toegevoegde inhoudelijke verbindingen van de eenheden vertonen door overeenkomst (*Ähnlichkeit, similarity*), identiteit of fysische combinatie van de delen. Verzamelingen bestaan uit eenheden die immers *samen gedacht worden*, die in deze psychische sfeer verbonden zijn, meer niet. Dit blijkt juist weer bij de varieerbaarheid van de inhouden: 'bij de collectieve verbinding [kan] ieder element totaal onbegrensd en willekeurig gevarieerd worden en de relatie blijft toch bestaan'.¹ Het verbinden bestaat volgens Husserl dan in een uniforme interesse die zich op de verbonden objecten richt en ze omvat.² Uit deze collectieve verbinding wordt het begrip veelheid 'geabstraheerd'. Op de eenheden als inhoudelijk bepaalde objecten wordt niet speciaal gelet. Deze kunnen alleen als loutere eenheden van belang zijn.³ Als iets in het algemeen.⁴

Deze beschrijving, hoe we tot kwantiteitsvorming (*Mengenbildung*) komen, bevat heel wat onduidelikheden die Husserl later in de *Logische Untersuchungen* wegneemt. Het kwantiteitsbegrip (*Mengenbegriff*) kan ontstaan zijn als we ons niet focussen; het abstracte begrip object in het algemeen (*het iets*) in de weerspiegeling zou op een specifiek soort activiteit berusten. De vraag welk verband er bestaat tussen de reflectie op een handeling of daad en de kennis van de boven alle twijfel verheven indachtige objecten wordt niet uitgewerkt.⁵

In het algemeen heeft Frege, die Husserl psychologisering van de wiskunde verweet, gelijk waar Husserl niet voldoende verschil maakt tussen de psychische acten en hun intentionele objecten, en daardoor het proces van het abstraheren als 'en niet speciaal op iets letten' misverstaat. Toch schrijft Husserl dat we verschil moeten maken tussen het psychologisch beschrijven van een verschijnsel en het aangeven van zijn betekenis: *Het fenomeen is de grondslag van de betekenis, niet zij zelf*.⁶ In de beschrijvende analyse van het begrip verzameling ging het om de betekenis en niet om de loutere psychische actgebeurtenissen. Het begrip aantal resulteert uit dit alles in elk geval als een

1 HUA XII, p. 73

2 HUA XII, p. 74

3 HUA XII, p. 80

4 [*Etwas überhaupt*; *allgemein*=universeel, *generell*=algemeen]

5 Vgl. Bernet-Kern-Marbach, 1996, p. 14 e.v.

6 HUA XII, p. 31

soortbegrip dat als ‘bepaalde veelheid’ valt te definiëren, en de getallen zijn telkens bepaalde veelheden die onder deze soort vallen.

In het 6^e hoofdstuk verdiept Husserl zich in de pogingen van Hermann Graßmann, Benno Erdmann en Gottlob Frege om het getal logisch te definiëren. Deze pogingen werken met het begrip van de *een-op-een-indeling van eenheden*. Husserl's kritiek op deze aanzet is stevig. De logische definities van de getalbegrippen zijn ‘ongerechtvaardigd en wetenschappelijk nutteloos’ en alleen nuttig voor *schrijftlozen die niet verder dan 5 kunnen tellen*.¹ Een verwijt dat misschien wel de gepaste polemiek in Freges *revisie van de Philosophie der Arithmetik* uitlokte. Daarbij geldt voor Husserl dat begrippen als veelheid, aantal en getal eigenlijk ondefinierbare *grondbegrippen* zijn (later: *categoriale objecten*). Beschrijvingen en verklaringen van hun ontstaan mogen dus niet als hun analytische ontbinding worden misverstaan. Integendeel, ze moeten duidelijk maken wat we met deze begrippen bedoelen en zoals Husserl later zegt *hoe ze in het bewustzijn tot stand komen*.

Frege echter probeert om het begrip *aantal* met hulp van de begrippen van een eenduidige indeling en de gelijkheid (*æqualitas*) werkelijk te definiëren, dat wil zeggen door logische begrippen te vervangen: *Twee aantallen zijn daarom identiek als ze een-op-een bij elkaar ingedeeld kunnen worden*. Husserl legt dit uit als bewering over ons oordelen en in deze zin geldt Freges aanname volstrekt niet: het is onjuist om te beweren dat we twee voorstellingen van verzamelingen als identiek beschouwen omdat en wanneer we hun elementen bij elkaar kunnen indelen. Ja, kunnen we een indeling maken als we willen weten of de twee verzamelingen evenveel elementen bevatten, maar we hoeven dit niet noodzakelijk te doen, we zouden *getalsidentiteit* juist ook met eenvoudig doortellen kunnen vaststellen en bovendien zou van identiteit nog in een ander opzicht sprake kunnen zijn.

Freges bezwaar dat verzamelingen geen voorstellingen maar abstracte objecten zijn is correct maar levert niets op. De bijkomstigheid dat voorstellingen *subject-relatieve intrinsieke bewustzijnsinhouden* zijn geldt juist niet voor Husserl. De voorstelling *verzameling* is *psychisch*, niet *fysisch* in de hier gedefi-

1 HUA XII, pp. 96, 106; Husserl gebruikte de term *die Wilden* dat nu *veraltend, noch abwertend* is. ZIE blz. 347.

nieerde zin. Husserl meent dat de zin van het begrip veelheid in de structuur van het verbinden gezocht moet worden. Dat deze structuur, in plaats van persoon tot persoon te verschillen, juist fundamenteel dezelfde is voor alle hogere geestelijke functies van wie dan ook en heeft met de een-op-een-indeling niets te maken. Husserl geeft toe dat Freges definitie een voor alle gevallen geldig, in logische zin noodzakelijk en toereikend criterium voor het bestand van de identiteit van verzamelingen aangeeft.¹ Maar hoe we aan de getallen komen? We kunnen dus met recht zeggen dat Frege de aanzet van Husserl toch niet begrepen heeft omdat de idee van een fundering van de logica in denkacten hem van meet af aan zinloos voorkwam.² Het is moeilijk vol te houden dat Husserl zich door Frege heeft laten overtuigen dat de logica niet in subjectieve bewustzijnsprocessen gefundeerd kan worden. Wel hebben de bezwaren bijgedragen aan die scherpere onderscheidingen en tot de principiële methodologische fundering van dit procédé uit de latere *Logische Untersuchungen*.

§ 2 DE VOORSTUDIE (PROLEGOMENA) TOT DE ZUIVERE LOGICA

In het eerste Voorwoord tot de *Prolegomena*³ geeft Husserl toe dat hij zijn visie op rekenkunde en logica moest overdenken nadat hij kennis maakte met de mathematiserende logica die er als een soort ‘niet-kwantitatieve wiskunde’ uitzag.⁴ Het laatste had een verband tussen wiskunde en logica aangetoond dat hem steeds verder in de thematiek van de *Logische Untersuchungen* voerde, dus ‘tot de fundamentele vragen naar het wezen van de kennisvorm in tegenstelling tot de kennismaterie en naar de zin van het verschil tussen formele (zuivere) en materiële bepalingen, waarheden, wetten’.⁵

Husserl staat niet afwijzend tegenover formele methodes in de filosofie. Zo zet hij vaak variabelen in als hij algemene structuren wil beschrijven. Onderzocht hij de formele logica in wezen als een tekentechniek: de kunst om het redeneren overbodig te maken voorzover het zuiver machinaal⁶ uitge-

1 HUA XII, p. 105

2 Willard 1974, p. 97 e.v.

3 *Prolegomena* (Gr.): inleidende opmerkingen, voorstudie.

4 HUA XIII, p. 6. 5 Idem

6 MECHANISCH: Husserl doelt hier zeker ook op rekenmachines. De massaproductie (ca. 1000 st. p.j.) begon rond 1900. Een vroege producent was *Grimme, Natalis & Co.* uit Braunschweig.

voerd kan worden en ons daarmee deductieve geestesarbeid bespaart.¹ Aan de andere kant beschouwt hij de pogingen van de ‘niet-kwantitatieve wiskunde’ als vormen van een *mathesis universalis* in de zin van Leibniz, dat wil zeggen als procédé om de ideale structuur van de wereld exact te begrijpen en te beschrijven. In zoverre schrijft hij aan haar een belangrijke funderende taak in de kennistheorie toe. Husserl’s overwegingen in de *Prolegomena* zouden we nu tot een metatheorie van de logica rekenen die zich met de geldigheid van de logische grondwetten, van hun herkomst en hun rechtvaardiging bezighoudt.

In de *Prolegomena* argumenteert Husserl dus uitdrukkelijk tegen het psychologisme in de logica. Zijn argumenten hebben betrekking op gerenommeerde filosofen en psychologen van zijn tijd zoals Avenarius, Mach en Wundt. Het is ook in dat opzicht actueel omdat ze opvattingen afwijzen die we vandaag de dag als *naturalisme*² zouden kenschetsen; opvattingen dus die logica en wiskunde op empirische feiten proberen terug te voeren.³ Husserl gaat eerst uit van de psychologistische bepaling van de logica als een praktische discipline die normatieve regels van het juiste redeneren (*eine Kunstlehre*) formuleert. In wat volgt worden het geldigheidsbereik en de grenzen van zo’n bepaling van de logica, haar theoretische grondslagen, vooral ook haar verhouding tot de psychologie aangetoond. Na discussies met talrijke logici en kentheoretici uit zijn tijd en een uitvoerige bespreking van het *relativisme* volgt als resultaat de schets van een zuivere logica als een ‘nieuwe en zuiver theoretische wetenschap’, eigenlijk een wetenschapstheorie als *mathesis universalis* die het uiteindelijk fundament van iedere normatieve discipline vormt.⁴

In zijn bij leven gepubliceerde geschriften wordt de *mathesis* in vorm van een *variëteitenleer* niet meer gerealiseerd, maar het tweede deel van de *Logische Untersuchungen* beschouwt Husserl als een uitleg van haar grondbegrippen.⁵

Husserl begint het debat over *Logica* is een praktische discipline met een algemene overweging. Wetenschap is doelmatig op kennis en weten gericht. Weten

1 HUA XVII, p. 38

2 NATURALISME: Alles kan verklaard worden vanuit beproefde natuurwetenschappelijke methoden; ZIE over Richard Avenarius en Ernst Mach ook blz. 311-313 in Bijlage 27.

3 Kusch 1995; Münch 2002

4 HUA XVII, p. 23 e.v. *Relativisme*=betrekkelijkheid

5 Ortiz-Hill 2002; HUA XVIII, p. 258

verschilt van *louere mening* op grond van *evidentie* (dit wordt later nauwkeuriger verduidelijkt). Wetenschappelijk weten is aangewezen op die *eenheid van de funderingssamenhang* waarin afzonderlijke inzichten systematisch verbonden zijn. Hij is realistisch. De wetenschappelijke systematiek vinden we niet uit. Ze ligt ‘in de zaken waar we haar eenvoudig aantreffen, ontdekken’.¹ De geringste wetenschappelijke waarheden zullen voor ons ooit duidelijk zijn.² Daarom zijn we op steekhoudende onderbouwing aangewezen.

Funderingen (*Begründung*) nu moeten meerdere eigenschappen vertonen om als steekhoudend te kunnen gelden. Ze mogen ten eerste niet willekeurig zijn maar moeten zelf uit theoretische samenhangen stammen. Ze moeten ten tweede de vorm van *geldende wetten* hebben, dus universele uitspraken zijn. En ten derde bestaan er zowel specifieke funderingsvormen voor specifieke wetenschappen (zo kan de hermeneutische interpretatie in de literatuurwetenschap vergeleken worden met het wiskundig bewijs) als algemene regels van de fundering voor alle wetenschappen. Dit zijn vooral de logische redeneervormen die ‘losstaan van elke relatie met een beperkt kennisgebied’.³ Zo hebben we dus, om wetenschappelijke kennis veilig te stellen, zowel theorieën van de afzonderlijke wetenschappen nodig als een *universele wetenschapslogica* of *wetenschapstheorie*, dat wil zeggen een theorie die funderingssamenhangen algemeen opheldert maar ook andere eigenschappen van wetenschappelijke systemen onderzoekt. Tot de idee van de logica als een dergelijke wetenschapstheorie is Husserl vermoedelijk ook door het lezen van Bolzano’s *Wissenschaftslehre* (1835) gekomen.⁴ Is het verrassend dat Husserl juist deze taakomschrijving van een wetenschapstheorie, die in veel opzichten vergelijkbaar met moderne opvattingen is, als ‘normatief’ kenschetst? Ze is in dat opzicht normatief omdat ze op een doel, een basisnorm, met de wetenschappelijke kennis is gericht en expliciet dient om elke feitelijke wetenschap of rationele overweging aan het zo ontworpen ideaal af te meten. Zo zegt ze bijvoorbeeld ‘Iedere groep geestesactivi-

1 HUA XVIII, p. 30

2 *Het met evidentiegevoel beleven van innerlijke structuursamenhangen* (H.C. Rümke); EVIDENT = *klaarblijkelijk*.

3 HUA XVIII, p. 34

4 Beyer 1996; Fisetete 2003

teiten $\alpha\beta\dots$, die in de complexvorm M_1 (respectievelijk $M_2\dots$) verlopen levert een geval van correcte methode op'.¹ Met het geëigend uitbouwen van dergelijke uitspraken wordt de wetenschapstheorie dan een 'techniek', een leer die zegt hoe we (deze of iedere) wetenschap nog het best beoefenen.

Zo'n techniek (*Kunstlehre*) zal dan eventueel ook speciale psychologische en andere empirische feiten verdisconteren om deze bij haar adviezen te betrekken. Omdat nu de logica in engere zin een deel terrein van de algemene wetenschapstheorie is kunnen we haar ook als een techniek opvatten. Husserl is niet afkerig van zulke opvattingen van de logica, alleen vraagt hij dóór of ze de logica zelf wel kunnen funderen, of dat er naast de logica als praktische discipline in deze zin niet nog een theoretische fundering, een 'zuivere logica' nodig is zoals ze bijvoorbeeld rudimentair in de aristotelische logica te vinden was. Daarbij is ook de vraag van belang of een theoretische fundering op haar beurt weer als normatief begrepen mag worden, of dat niet meer de aanname van 'ideale objecten' of van een uiteindelijk vanzelfsprekendheid als kennisfundament noodzakelijk is, een debat dat vandaag de dag bijvoorbeeld draait rond de vraag of en in hoeverre de rechtvaardiging van logische redeneervormen van te voren wel mogelijk is.²

Psychologen huldigden nu de opvatting dat ook de uiteindelijke fundering van het logische en mathematische psychologisch moet gebeuren, doordat bijvoorbeeld regels voor het redeneren met het principe van de denkeconomie worden verklaard. In deze zin zegt Lipps: 'De logica is de fysica van het denken of ze is helemaal niets'.³ Zo'n bewering raakt verstrikt in allerlei moeilijkheden waarvan er hier alleen twee te noemen zijn. Ten eerste zijn psychologische wetten net als die van de *ideënnassociatie* inductieve veralgemeningen van ervaringen en staan daarom geen exacte voorspellingen toe.⁴ Daarentegen zijn de *modus ponens* evenals bijvoorbeeld de mathematische inductie of de wetten van de waarschijnlijkheidsberekening exacte procédés, waarvan de resultaten niet door empirische vaagheden worden

1 HUA XVIII, p. 41

2 Piazza 2006

3 Geciteerd naar HUA XVIII, p. 67.

4 ASSOCIATIE (*psych.*): verbinding van bewustzijnsinhouden, van denkelementen. vgl. Ernst Mach.

ingeperkt. Maar hoe exacte wetten in empirische regels gefundeerd kunnen zijn is totaal onduidelijk. Ten tweede moet verschil worden gemaakt tussen de inhouden van de regels voor het redeneren en de betrokken oordeelsacten. ‘Laatstgenoemde zijn reële gebeurtenissen die hun oorzaken en gevolgen hebben’,¹ eerstgenoemde zijn ideale entiteiten. Voor laatstgenoemde gelden wel psychologische wetten, voor eerstgenoemde niet.

Husserl beschouwt de logische wetten en groundbegrippen dus als ideale objecten die van het empirische onafhankelijk zijn. Hij neemt hier en ook op latere plaatsen Lotzes interpretatie van de platonische ideeën over, die deze laatste in de paragrafen 313 tot en met 321 van zijn *Logik* (1843) had voorgesteld. Lotze vat de platonische ideeën op als predicaten van empirische thema’s. Ze worden als algemene begrippen opgevat en zijn in een netwerk van gedachten opgenomen dat de grenzen van mogelijke ervaring vormt.² Lotze argumenteerde dat deze predicaten in onveranderlijke contrasten en relaties staan zoals bijvoorbeeld zwart en wit, rond en hoekig, hoewel de reële eigenschappen van dingen bijvoorbeeld van zwart in wit kunnen veranderen. Het feit dat zwart en wit contrasteren bestaat nu niet in dezelfde zin als waarin de zwarte en witte voorwerpen bestaan en het wordt ook niet voortgebracht door onze beoordeling van deze dingen. Dat zwart en wit een contrast vormen is waar, het geldt. Dit woordbegrip, dat van de geldende inhoud zowel de werkelijkheid van het zijn ontkent als de onafhankelijkheid van ons denken verdedigt,³ wordt als de specifieke ‘zijnsaard’ van de ideeën geïntroduceerd. Lotze wijst de veronderstelling dat de ideeën werkelijk ‘zijn’ hebben evenals later Husserl scherp af.⁴ ‘Werkelijkheid van het zijn’, schrijft Lotze, ‘genieten ze weliswaar alleen op het moment waarop ze, als objecten of producten van een voorstellen dat nu gebeurt, bestanddelen van deze veranderlijke wereld van het zijn en gebeuren worden.’⁵ Ook Husserl, die in *Prolegomena* soms van een tijdloos rijk van de ideeën spreekt,⁶ gebruikt voor dit ‘rijk’ bewust de term geldigheid

1 HUA XVIII, p. 77

2 Lotze 1989, § 314 en 315

3 Lotze 1989, § 316

4 VGL. HUA XIX/1, p. 106

5 Lotze 1989, § 318

6 HUA XVIII, p. 136

en grenst zich daarmee af tegen een naïef-ontologiserende opvatting van de ideale entiteiten.

Het verschil tussen ideale en psychologische of empirische wetten maakt Husserl ook duidelijk aan de hand van een gedachtenexperiment. We stellen ons een ideale denker voor wiens overwegingen altijd nauwkeurig de logica-regels volgen. We zijn zeker geneigd te verklaren hoe het met zo'n karakter psychologisch gesteld is en waar zijn buitengewone logische exactheid vandaan komt. Maar we zouden niet op het idee komen om voor de verklaring van zijn talent de logica zelf erbij te halen; haar regels zijn kennelijk van andere aard dan de natuurwetten die het logisch wezen (in 't bijzonder van een rekenmachine) verklaren. Zo'n procedé zou bijvoorbeeld overeenkomen met een verwarring van techniek en toepassing van hardware en software.

De scherpste kritiek van Husserl op het psychologisme is het scepticisme en relativisme dat daarmee verbonden is. Husserl verwijt het scepticisme een tegenspraak met zichzelf: 'De inhoud [van sceptische beweringen] ontkent dat wat eigenlijk bij de zin of inhoud van iedere bewering hoort en dus van geen bewering zinvol te scheiden is'.¹ In betrekking tot de zuivere logica en wetenschapstheorie, waar het hier om gaat, ziet het argument er zo uit: Een theorie is een reeks uitspraken die met elkaar in grondrelaties staan. Wezenlijke voorwaarden voor een theorie zijn dan de begrippen als uitspraak/oordeel, waarheid, reden, gevolg enzovoort alsmede de wetten die op deze begrippen gebaseerd zijn, dat wil zeggen die hun betekenis uitmaken. Ontkent nu een theorie deze wetten, bv. doordat de scepticus beweert dat waarachtigheid niet bestaat, dan zondigt hij tegen de voorwaarden van de mogelijkheid van zijn eigen theorie en heft deze daarom uit objectief-logisch oogpunt op.² Het relativisme laat een specifieke vorm van scepticisme zien: het ontkent de objectiviteit van waarheid doordat het haar als afhankelijk van het subject (subjectivisme) of van de soort, de *species* (antropologisme) verklaart. Maar het spreken van een waarheid voor deze of gene is onzinnig omdat objectieve waarheid juist door dit spreken verondersteld wordt. 'De uitspraak waarheid bestaat niet is qua betekenis

1 HUA XVIII, p. 123; SCEPTICISME: De filosofische gedachte dat de mens niets met zekerheid kan weten.

2 HUA XVIII, p. 119

gelijkwaardig aan de uitspraak *er bestaat de waarheid dat er geen waarheid bestaat*.¹ Het *psychologisme* kan dan als een vorm van antropologisch relativisme gezien worden, doordat het de logica op de wetten van menselijk denken probeert te baseren. Zowel scepticisme als psychologisme voldoen niet aan de minimumeis dat theorie vrij van tegenspraak hoort te zijn en om die reden heffen ze elkaar op.

Vraag je nu hoe het komt dat de meeste filosofen van zijn tijd een opvatting verdedigen die met zichzelf in tegenspraak is? Dan diagnosticeert Husserl meerdere vooroordelen als oorzaken. Ten eerste de verwarring van praktische regels met theoretische wetten en de veronderstelling dat deze daarom, omdat alle logische wetten ook als praktische aanwijzingen te formuleren zijn, niets anders zijn dan praktische aanwijzingen. Het tweede vooroordeel berust op de mogelijke dubbelzinnigheden van waarheid in absolute zin, en waarheid in de zin van het voor-waar-houden, voorstelling in de zin van het voorstellen en van het voorgestelde enz. Omdat de alledaagse woorden in dit opzicht dubbelzinnig zijn, meent men dat ook theoretisch de overgang van objecten naar gebeurtenissen kan worden gemaakt. Het derde vooroordeel betreft de term *evidentie*, die pas in de zesde Logische Onderzoeking uitvoerig behandeld wordt. Het houdt in dat evidentie een 'eigenaardig gevoel [is] dat de waarheid garandeert van het oordeel waarmee het verbonden is'.³ Als gevoel is evidentie dan een geëigend object voor psychologische onderzoeken dat met zuivere logica niets meer uit te staan heeft.

Nu tekent zich af dat Husserl in verband met de zuivere logica en wetenschapstheorie de idee van de norm in twee betekenissen op het oog heeft. Er zijn er praktische regels van het beste verstandsgebruik die aan de kennisbevordering bijdragen, zoals de in een praktische regel omgezette *modus ponens*: *Wij je goede resultaten bereiken, redeneer dan op de volgende manier...* Zulke aanwijzingen zijn normen van de rationaliteit in een praktische zin; psychologiek kan aan hun bruikbaarheid bijdragen. Daarnaast vinden we logische wetten die voor de grondbegrippen van specifieke theorieën of van theorieën überhaupt van wezenlijk belang zijn en aan de naleving waarvan daarom

1 HUA XVIII, p. 126 e.v.

2 VGL. Frege 1967, p. 342 e.v.

3 HUA XVIII, p. 183

ook af te lezen valt of en in hoeverre een theorie deze naam verdient. Ook zij zijn dus normatief, maar in een totaal andere zin: het zijn maatstaven in de zin van voorwaarden voor de mogelijkheid van theorieën, niet voor de praktijk van hun toepassing.

Theorieën van de denkeconomie zoals die van Avenarius en Ernst Mach interpreteren de theoretische norm als een biologische.¹ Logisch redeneren gaat sneller en leidt tot betere resultaten dan onlogischheid. Husserl geeft het nut van economische overwegingen in andere zin toe. Zo bestaat ook de verdienste van symbolische en kunstmatige systemen juist daarin dat met behulp van mechanische toepassing van methodes zonder intuïtiviteit (*Verzicht auf Anschaulichkeit*) veilige en exacte resultaten worden geproduceerd die cognitief vaardige hersenen sneller kunnen bereiken. Husserl benadrukt wel dat deze kunstmatige methodes door onderzoekers op inzichtelijke wijze en veiliggesteld door *algemene fundering* ontwikkeld worden: alleen daarom, omdat hun ideale geldigheid op een andere manier al volstrekt duidelijk gemaakt werd, kunnen ze praktisch worden ingezet.

In iets andere zin heeft het principe van de denkeconomie een belangrijke en vérstrekkende functie bij het ontwikkelen van de formele wetenschappen. Zinspelend op het begrip impliciete definitie dat zijn vriend David Hilbert in 1899 ontwikkeld had, spreekt Husserl van een ‘merkwaardige verdubbeling van alle zuiver wiskundige begrippen’, voorzover deze eerst als symbolen voor bepaalde getalbegrippen staan maar daarna ‘als zuivere operatietekens fungeren, te weten als symbolen waarvan de betekenis uitsluitend door de uiterlijke handelingsvormen bepaald wordt.’² De symbolen worden daarmee ‘een soort fiches’, de wiskundige systemen gereguleerde spelen, waardoor dan, als ze verder ontwikkeld worden, alle mogelijke deductieve systemen ontstaan. Maar deze zinvolle vorm van een ‘deductieve denkeconomie’ – eigenlijk het programma van het mathematisch formalisme – is toch aangewezen op inzicht in de geldigheid van de logische begrippen en wetten, hij brengt dit niet eerst voort. Het principe van de denkeconomie kunnen we dan begrijpen als het praktische omzetten van een principe van ‘de grootst mogelijke ratio-

1 ZIE over Richard Avenarius en Ernst Mach ook blz. 311-313 in de bijlagen.

2 HUA XVIII, p. 202 e.v.

naliteit' dat weer als theoretische norm fungeert. Dit principe houdt in dat, als de wereld volgens ideale wetten is ingericht, er 'een kleinste toonbeeld van zo universeel mogelijke en logisch van elkaar afgeleide onafhankelijke wetten [moet] bestaan'¹ waaruit alle andere kunnen worden afgeleid zoals bij meetkunde het geval is. Het is een ideale tendens van het logisch denken² maar juist daarom geen praktische norm om naar deze wetten zoeken

De gedachte van een zuivere logica, dat door de psychologen ontkennd óf als onvruchtbaar afgeserveerd werd, is daarmee gerechtvaardigd gebleken: Het psychologisme is overal op die gedachte aangewezen en leidt naar dit idee terug. Deze zuivere logica heeft nu drie belangrijke taken. De eerste is het aangeven van de grondbegrippen die het theoretische denkbeeld vormen, zoals bijvoorbeeld begrip, uitspraak, waarheid enz.³ Belangrijk is hun betekenis te kennen, hun samenhang te bepalen en hun wezen zonneklaar inzichtelijk te maken.⁴ De tweede taak van de zuivere logica is het vinden van wetten en theorieën die leunen op de basiscategorieën, in de zin dat ze het vormen van nieuwe betekenissen en inhoud van deze categorieën rechtvaardigen en de absurditeit vermijden die daaruit kan voortkomen. Tot de wetten op dit niveau behoort bijvoorbeeld de *modus ponens* als redeneerwet en als theorie de *sylogistiek*,⁵ maar ook de verzamelingentheorie, de getalstheorie.

De derde taak van de zuivere logica is de ontwikkeling van de zuivere variëteitenleer of theorie van de mogelijke theorievormen. Hier gaat het in de eigenlijke zin om een *mathesis universalis*, om een beschrijving van de wereld in de zin van haar formele structuren die niet empirisch worden opgezocht maar uit de categoriale basisvormen ontwikkeld worden. Onder een *variëteit*⁶ verstaat Husserl hier, anders dan bv. Cantor, een verzameling dingen die alleen bepaald zijn doordat ze aan bepaalde grondwetten onderhevig zijn. Die worden dus alleen bepaald door de vorm van de daaraan toegeschreven verbindingen.⁷

1 HUA XVIII, p. 210; (*deductief*)

2 idem

3 *SATZ*: uitspraak/oordeel, bewering, probleem, kwestie.

4 HUA XVIII, p. 245

5 *SYLLOGISME*: logische redenering waaruit men een conclusie afleidt, *sluitrede*.

6 *MANNIGFALTIGHEIT*: verscheidenheid, veelsoortigheid

7 HUA XVIII, p. 250 e.v.

Husserl denkt bijvoorbeeld aan de theorie van de samengestelde getallen die het resultaat was van een oprekking van de theorie van de reële getallen en ten slotte van de theorie van de natuurlijke getallen. Het procédé om uit een hoeveelheid groundbegrippen en -wetten ook met behulp van formele middelen theorievormen en daarmee in zekere zin ‘mogelijke werelden’ af te leiden, d.w.z. mogelijke theorieën met hun objectieve correlaten¹, wordt van tevoren uit de groundbegrippen en grondwetten zelf bepaald. De derde taak verlangt voor zijn uitvoering niet persé inzicht in het ‘wezen’ van deze groundbegrippen maar kan, *supra*, in de zin van een spel met fiches of als een technische constructie gerealiseerd worden. Husserl laat het over aan de wiskundigen. Dit geldt ook voor de wiskundige logica, die louter ‘pleegkind’ van de filosofie was maar niet in haar natuurlijke rechtssfeer thuishoort.

De filosofie houdt dus de taak om inzicht krijgt in het wezen van de groundbegrippen en methodes van mogelijke wetenschappelijke theorie, in hun samenhang voor de kennis, hun betekenis in het denken. Pas daardoor krijgt wetenschappelijk onderzoek zijn fundament en kan zich als echte kennis bewijzen. Daarmee heeft Husserl, wat wel over het hoofd wordt gezien, niet alleen de taak van een zuivere logica maar tegelijkertijd het program van deel twee van de *Logische Untersuchungen* bepaald. De historisch uitermate invloedrijke destructie van het psychologisme dient dus niet alleen als noodsporang die de ontwikkeling van de formele wiskunde en logica theoretisch opent en als vruchtbaar en noodzakelijk bewijst, ze fundeert ook meteen de fenomenologie als de eigenlijk filosofische taak in vergelijking met de alleen maar technische bezigheid van de logici en mathematici.

§3 VERDERE ONTWIKKELINGEN

Wie Husserl's denken tot de *Prolegomena* in 1900 volgt, wordt verrast door de scherpte van zijn verschil tussen de ideale objecten van de zuivere logica en de empirische objecten en voorstellingen van de psychologie. In de *Philosophie der Arithmetik* heeft Husserl niet alleen deze verschillen verwaarloosd; hij heeft expliciet het programma gevolgd om de logica- en wiskundebegrippen op te

1 [CORRELAAT: verhouding van onderlinge afhankelijkheid of beïnvloeding; CORRELATIEF: in wederzijdse betrekking. *Er is een correlatieve houding en band tussen de logicawetten en grondwaarheden.*]

helderen door terug te keren naar de ervaringen en handelingen van psychologische subjecten. Dat dit programma nu, in de *Prolegomena*, nog altijd van invloed is blijkt alleen zo nu en dan, bijvoorbeeld als Husserl zegt dat de ideale verhoudingen en wetten een rijk op zichzelf vormen, dat in psychische handelingen respectievelijk hun correlaten ‘zijn grondslag’ heeft.¹ Hoe de relatie tussen de psychische acten en het rijk van de ideeën precies gedacht moet worden blijft in het duister. Zo heeft ook Natorp in een recensie opgemerkt dat de tegenstelling ‘van het apriorische en empirische, daarmee ook van het logische en psychologische, van het objectieve en subjectieve’ onopgelost blijft en het psychologische ‘als onbegrepen, onredelijke’, ‘vreemde, verworpen en toch niet weg te werken rest’ blijft staan. In het ontwerp van zijn voorwoord tot de tweede druk van de *Logische Untersuchungen* een kritiek die Husserl voluit instemmend citeert.²

Toch wil Husserl het accent op deze tegenstelling insluiten als onderdeel van een strategie die op de nieuwe oplossing wil wijzen die in de *Logische Untersuchungen* ontwikkeld wordt. De raadsels van het begrijpen van ideale objecten in psychische handelingen kunnen nu niet met psychologische middelen worden opgelost, maar alleen met een totaal nieuw soort van onderzoek, en wel met het fenomenologische. Deze nieuwe methode van filosoferen wordt in de *Prolegomena* alleen aangekondigd. Bij de incidentele verwijzingen naar het ‘ideerend³ begrijpen’ van ideale objecten en wezens⁴ kan de lezer zich voorlopig weinig concreets voorstellen.

Waarom Husserl van zijn oplossing in de *Prolegomena* een geheim maakt is onduidelijk (later zegt hij dat de betreffende hoofdstukken uit de *Logische Untersuchungen* hypothesen zijn). Het heeft de ontvangst van het werk geen goed gedaan zoals hij zelf toegeeft. Want het tweede deel maakte nu in vergelijking met het eerste gewoonweg de indruk van een totaal onbegrijpelijke terugval in het psychologisme, het houdt zich immers met ‘activiteiten’ van het bewustzijn bezig en met hun essentiële uitdrukkingen en objecten.

1 HUA XVIII, p.189

2 HUA XX, p.277

3 [IDEATIE: het zien van de idee, het *schouwen* van het wezen.]

4 HUA XVIII, p.189

Voor Husserl was het van meet af aan duidelijk dat de ideale objecten van de logica niet op de juiste manier beschreven kunnen worden door psychologie. Dat lukt pas door fenomenologische kennistheorie, en wel een analyseren en beschrijven van de manier waarop ze het bewustzijn binnenkomen, omdat we overduidelijk openbare kennis van ze bezitten. Genoemd zwak punt, bij Gottlob Frege bleef dat volstrekt onopgehelderd, immers *hoe* de subjectonafhankelijke, eeuwige, logisch bepaalde ‘gedachten’ door het beschouwende ik ‘begrepen’ worden, is juist het thema en de bezigheid van Husserl in het tweede deel van de *Logische Untersuchungen* en ver daarna.

Toch maakt hij dit project pas in aansluiting op de publicatie van de *Logische Untersuchungen* heel onomwonden duidelijk. Zo bepaalt hij in de *Formale und transzendente Logik* de wetenschap van de logica nu als ‘tweezijdig’, namelijk als de wetenschap van de uitvoerende activiteiten aan de ene kant en van de uitgevoerde resultaten aan de andere kant.¹ Daarbij gaat het bij het beschrijvend analyseren van de bewustzijnsactiviteiten niet meer alleen om de zuivere logica maar om kennis als zodanig, om de vraag hoe we met onze meningen feiten tegenkomen, kennen en ten slotte als objectief constitueren.² Ook met betrekking tot de op te lossen ‘raadsels’ werden de zwaartepunten verlegd. Terwijl in de *Logische Untersuchungen* nog de vraag op de voorgrond stond hoe de objecten van de zuivere logica begrepen worden, gaat het later om de meer algemene relatie tussen immanentie (in het bewustzijn) en transcendentie, om de vraag hoe überhaupt transcendentie in het bewustzijn eigenlijk ‘geconstitueerd’ wordt.³

Hoewel deze aanduidingen in de volgende hoofdstukken wel worden verduidelijkt zullen Husserl’s latere uitwerkingen uit het domein van de zuivere logica alleen aangestipt worden. Ook zij worden gekarakteriseerd door de zojuist geschetste vervorming van de thematiek. In de *Formale und transzendente Logik*⁴ uit 1929 vat Husserl het begrip logica nog altijd op als theorie van de

1 HUA XVII, § 8; Bernet-Kern-Marbach 1996, p. 50 e.v.

2 vormgeven

3 Drummond 2002; IMMANENTIE: inwonend, innerlijk bijblijvend

4 HUA XVII is zekere zin de schets van de zuivere logica uit de *Prolegomena* op basis van de tot dan toe breed ontwikkelde ‘transcendentale’ fenomenologie uitwerkt.

theorieën, al heeft de logica nu ook een taak aan de kant van de ‘activiteiten’ van het bewustzijn. Zij richt zich enerzijds op die theorieën en systemen van de wetenschappelijke rede die op grondbeginselen, stellingen, redeneringen etcetera rusten, anderzijds op de wetenschappelijke rede zelf, dat wil zeggen (aan de kant van het bewustzijn) op ‘oordelen dat gevormd, gestructureerd, verbonden en overeenkomstig laatste ideeën van de rede’ gericht is.¹ Logica is dus wetenschap ‘van de hele oordelende subjectiviteit’ en haar objecten.²

De logica is nog steeds universeel in die zin dat ze ‘van alle feitelijkheid gevrijwaard’ is, niet op bijzondere ‘stoffen’ betrekking heeft en in dat opzicht zuiver formeel is. Ook is de logica net als in de *Prolegomena* normatief, voorzover ze de maatstaven van de hele steer van de rationaliteit bepaalt: Dit is ook haar aanknopingspunt voor haar toegang tot de praxis van de wetenschappelijke bezigheid. En bovendien moet de logica nu ook een program uitwerken dat in de *Prolegomena* als ‘noëtica’³ werd aangekondigd: ze moet begrijpelijk maken waarom en in hoeverre haar logische vormen fundamentele normen zijn en op welke manier de formele ontologie, de kennis van menselijke logica, met de soorten of ‘lagen’ van het oordelen samenhangt. Maar dit betekent niets anders dan dat ook de logica aan fenomenologie moet doen.⁵

1 HUA XVII, p. 30

2 HUA XVII, p. 31

3 NOËTIËK: denkleer, kennisleer; Gr.: *noëtikos* = tot danken in staat, *noëtikom* = denkvermogen, van *noetos* = alleen voor het denken bestaande en bereikbaar, van *noei* = ik denk, van *noös* = het denken. [‘De kosmologie is het voetstuk van het noëtisch onderzoek.’]

4 HUA XVIII, p. 240

5 Sokolowski 2003 [Mgr. **Robert Sokolowski** (1934) promoveerde aan de K.U. Leuven bij Herman Lee van Breda O.F.M. met *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, Den Haag 1964 (*Phaenomenologica* 18) en doceert filosofie aan de *Catholic University of America*, Washington D.C. Hij was gastdocent aan *The New School for Social Research*, *University of Texas* in Austin, *Villanova University* en *Yale University*. In 1996 gaf hij de 26^e *Robert J. Oppenheimer Memorial Lecture* in het *Los Alamos National Laboratory*. Hij schreef o.m. *Introduction to Phenomenology*, *Moral Action*, *The God of Faith and Reason*, *Presence and Absence*, en *Husserlian Meditations*. Zijn laatste boek is *Phenomenology of the Human Person* New York, Cambridge U.P. 2008.]

ZIE OOK Bijlage 26 over Husserl's *Logische Untersuchungen* in het hedendaagse debat op blz. 294.

[RISICO'S VAN ONZUIVERE WAARNEMING]
(*fenomenologische antropologie*)

'De kracht van de fenomenologische waarnemingsmethode is dat zij de oorspronkelijke band tussen waarnemer en wereld, die in de psychologie weleens wordt vergeten, heeft hersteld en daardoor de waarneming van de werkelijkheid weer mogelijk heeft gemaakt.'¹

1 VGL: Han Fortmann *Als ziende de onzienlijke I*, HEST 30 *Het probleem van onjuiste waarneming* (1964), Hilversum 1974.

Fortmann benoemt de gevaren van denken zonder waarneming of met veronderstelde waarnemingen van elders: 'Het is de *eenzijdigheid* van onze blik die de waarheid zo kwetsbaar maakt. Dit maakt de wereld keer op keer demonisch en afgodisch. De fenomenologische methode leert dat demonen en afgoden de overmacht van de profaniteit laten zien bij het kijken en redeneren vanuit één perspectief' (§10). 'Vertroebeling van relaties, blikvervalsing, datgene wat Jung *anima-projectie* noemt, is niet zozeer het bekleden van de ander met eigen subjectiviteit, het is *blikbeperking*. Je ziet alleen wat je verlangt, vreest of haat. Er worden kwaliteiten gecreëerd die *an sich* realistisch zijn, maar niet meer dan dat... en dus te weinig' (§8).

Fortmann verwijst naar Sir James Frazer's zesde deel van de *Golden Bough* over de rituelen van de zondebok (§11). In 1982 verscheen *Le bouc émissaire* van René Girard (*De zondebok*, Kampen 1986).

Dat ongefilterde waarneming bij een niet uitgerijpte cerebrale cortex ongetemperd de instinctieve driften vanuit de hersenstam kunnen triggeren, geeft de urgentie van zuivere waarneming aan. Een argeloos gebaar van een voorbijganger krijgt de betekenis van een bedreiging. De dwaling betekent niet dat de waarneming ondeugdelijk was, een gebaar kan velerlei zin hebben.

Dwaling is een gebrek aan waarneming, niet ervan.

TERZIJDE: *Het belang van de adolescentie*, de ontwikkelingsfase tussen kindertijd en volwassenheid waarin jeugdigen met vallen opstaan hun eigen weg vinden, is evident.

Zo ook het gegeven dat conflictueuze situaties veelal ontstaan door gebrekkige communicatie, onwetendheid, niet tijdig opmerken van signalen, vermoeidheid etc.

VGL: Eveline Crone, *Het puberende brein*, Amsterdam 2009.

ZIE VERDER: Bijlage 24 *Fenomenologische pedagogiek* p. 291; Bijlage 27 *Waarneming in de schriftloze cultuur* p. 308.

HOOFDSTUK IV

FENOMENOLOGIE EN THEORIE VAN DE KENNIS (LOGISCHE UNTERSUCHUNGEN DEEL II)

§ 1 INLEIDING

IN DE INLEIDING tot het tweede deel van de *Logische Untersuchungen* haakt Husserl in op het laatste hoofdstuk van de *Prolegomena* om duidelijk te maken wat de taak van de volgende analyse behelst: de verhouding van het logische tot het psychologische te verhelderen en omgekeerd, dus aantonen hoe ideale thema's in gedachten begrepen worden en hoe het denken en kennen zich op de *Sachverhalt* richt en deze treft.¹ Husserl typeert ze als *fenomenologische analyse*, die hij afzet tegen psychologisch onderzoek. Het is het begrip van de *fenomenologische reductie* dat later ontwikkeld wordt². In de fenomenologische analyse wordt scherp verschil gemaakt tussen de objecten van de acten, dat waaraan we denken of wat we ons herinneren en ons voorstellen *etc.*, en de acten zelf. De objecten worden dus niet, zoals bij de psychologische stromingen binnen de kennistheorie, aan de bewustzijnsinhouden gelijkgesteld. Met deze aanpak wil Husserl «tot de zaken zelf» doordringen in plaats van bij 'kale woorden' te blijven staan.³

Wat hij bedoelt wordt duidelijk in *Ideen* 1, waar hij zijn aanpak tegenover die van een empiristische kennistheorie zet. De empirist verwacht de terugkeer naar de zaken zelf, en wel met de ervaring van natuurfeiten. De achterliggende gedachte, dat alle oordelen terugkeer naar natuurfeiten vereisen, is een vooroordeel.⁴ Husserl verlangt voor de fenomenologie, voor zover ze een echte wetenschap wil zijn, als basis van alle bewijzen onmiddellijk geldige oordelen als zodanig, die hun geldigheid direct uit oorspronkelijk gegeven aanschouwingen putten.⁵ De zaken zelf zijn dus die zaken die in deze aanschouwingen, waarvan we het karakter op deze plaats nog niet kennen, onmiddellijk gegeven zijn, of, zoals Husserl ook wel zegt, *geschouwd* kunnen worden.

1 *SACHVERHALT*: *toedracht, feiten*; stand van zaken, verband, zaak; wezenlijke/feitelijke samenhang, -inhoud.

2 VGL. hierna hoofdstuk vijf.

3 HUA XIX/1, p. 10

4 HUA III/1, p. 42

5 'originär gebenden Anschauungen'; HUA III/1, p. 42

Waaruit de aanschouwing bestaat en hoe ze te rechtvaardigen valt, vormt in wat volgt een belangrijk thema, dit vooral in de tweede en zesde Onderzoeking.

Voor de onbevungen lezer is het niet meteen duidelijk dat Husserl in de *Logische Untersuchungen* op zijn grondvraag een systematisch antwoord geeft. De tekst maakt de indruk van een losse opeenvolging van reflecties over uiteenlopende thema's die allemaal op een of andere manier met het bewustzijn te maken hebben. Husserl zelf beweert in zijn *Inleiding tot het tweede deel* dat de rangschikking van de individuele onderzoekingen een 'natuurlijke volgorde' vertoont, maar dat hij toch 'als het ware zigzaggend' te werk moet gaan om abstracte onduidelijkheden weg te nemen en aangebrachte begripsverhelderingen aan de hand van nieuwe thema's te verifiëren.

Husserl begint met het thema *Uitdrukking en betekenis* omdat taal het medium van wetenschappen en logica is. Omdat hij betekenissen als ideale objecten opvat gaat het in de tweede Onderzoeking om de manier hoe in de kennisleer onze toegang tot dergelijke objecten eruit ziet. Hier wordt de 'ideatie', de ideeënvorming als essentiële vorm van inzicht in ideale samenhangen geïntroduceerd. Voor Husserl's volgende gedachtenontwikkeling is dan van belang dat dingen over het algemeen uit onderdelen opgebouwd kunnen zijn die niet alleen echte onderdelen of stukken maar 'abstracte' delen of momenten zijn. Dit en het essentiële begrip *fundering* wordt in de derde Onderzoeking behandeld. De vierde Onderzoeking houdt zich bezig met de idee van een logische grammatica dat Husserl als opstap naar de eigenlijke logica opvat, doordat ze tussen zin en onzin een grens trekt. Hier wordt het tevoren ontwikkelde begrip van abstracte onderdelen op betekenissen toegepast.

De vijfde Onderzoeking introduceert het begrip *intentionaliteit* en beschrijft de grondstructuren van acten. Ze laat zien dat en hoe we tussen de acten zelf en hun intentionele objecten onderscheiden. In de zesde Onderzoeking maakt Husserl van de voorgaande analyses gebruik om een omvattende theorie van de waarneming, van de evidentie en ten slotte van de kennis van ideale (categoriale) objecten te ontwikkelen. Daarmee is dan een de vraag naar de manier van kennen van het logische in psychische acten beantwoord.²

1 HUA XIX/1, p. 22 e.v.; VGL. HUA III/1, p. 287

2 VGL. voor de samenhang van de *Logische Untersuchungen* D. W. Smith 2003

§ 2 UITDRUKKING EN BETEKENIS (1e LOGISCHE ONDERZOEKING)

Omdat symbolische tekens tussen het beschouwende ik (*subject*) en hun intentionele zaken of mensen (*object*) bemiddelen, is het zinvol om het onderzoek met een waardenbepaling (*semiotiek* of *tekenleer*) te beginnen. Husserl maakt aanvankelijk verschil tussen voortekens¹ en betekenisvolle symbolen. De streep op de brugpijler geeft de hoge waterstand van het afgelopen jaar aan, rook wijst op vuur en de knoop in je zakdoek herinnert. De functie van het aanduiden² is kennelijk gelijk aan die van de associatie³: het een maakt van het ander bewust. Alleen bij conventionele aankondigingen zeggen we ook wel dat ze iets *betekenen*, want in de ‘eigenlijke zin is iets pas aanduiding te noemen als dit en waar dit in een denkend wezen daadwerkelijk als aanwijzing voor iets dient’.⁴

De aanduidende functie vertoont enige bijzonderheden: de streep op de brugpijler brengt niet alleen toevallig het hoge water van het afgelopen jaar in herinnering maar hij ‘legt getuigenis af’, hij motiveert om overtuigd te zijn van het feit dat het toen hoogwater was. Ook leidt het feit dat de streep in de functie van aanduiding wordt gebruikt tot een ‘voelbare’ samenhang, tot een natuurlijk aandoende verwijzingseenheid van het een naar het ander.

Van de loutere aanduidingen onderscheidt Husserl de uitdrukkingen in de taal als eenheden die niet alleen naar iets verwijzen maar iets betekenen⁵. Allereerst bestaat en ontstaat het spreken door middel van taal in een communicatief proces dat Donald Davidson driehoeksmeting, *triangulatie*, noemt. De spreker spreekt zich uit over iets, de luisteraar begrijpt de bedoeling van de spreker doordat hij deze als een persoon opvat die niet louter geluiden produceert maar *tegen deze praat*.⁶ Ook hier fungeren de uitdrukkingen voorlopig als aanduidingen voor de gedachten van de spreker, al kunnen ze in deze functie niet opgaan. Want we praten ook in ons denken zonder dat de woorden als

1 *Anzeichen*

2 *Anzeigens*

3 vgl. hierna 6.5.

4 HUA XIX/1, p. 31

5 HUA XIX/1, § 5; De Palma 2008

6 HUA XIX/1, p. 39

aanduidingen voor gedachten beschouwd zouden kunnen worden. Ze ‘motiveren’ ons niet om naar de betekenis over te gaan maar we *leven in de betekenis*. Nu kan deze betekenis niet zomaar uit mentale ervaringen bestaan die willekeurig op de symbolen gericht staan. Ze brengen eerder de kenmerken ons systematisch bij een bepaalde betekenis die we vervolgens met de symbolen ‘aanduiden’ (*meinen*).

Waaruit bestaat dit *Gemeinte*, wat is zin? Het psychologistische antwoord dat we met de taaltekens onze ervaringen of voorstellingen bedoelen, wijst Husserl van de hand. Als dit zo was dan zouden uitdrukkingen niet van aanduidingen verschillen; met uitdrukkingen zou dan niets objectiefs en met name niets logisch tot uitdrukking kunnen worden gebracht. Wellicht moeten we bij de uitdrukkingen verschil maken tussen de materiële symbolen, de mentale gebeurtenissen die ze vertellen en hun betekenis. Er komt nog een essentieel aspect bij. Met uitdrukkingen brengen we niet alleen een betekenis tot uitdrukking, we praten *over* iets, namelijk over objecten in de ruimste zin. Zo kunnen dus in de talige uitdrukking het materiële symbool, de geestelijke ervaring, de betekenis en het object onderscheiden worden. Met de relatie tot het object komt daarbij van begin af aan het kernthema van de *Logische Untersuchungen* ter sprake: de intentionaliteit als de bewustzijnsfunctie die tussen het subject en het object bemiddelt.

De samenhang tussen deze eenheden van symboolbetrekkingen ziet er ongeveer zo uit. Met een symbool bedoelen we iets *directs* in die zin dat het symbool alleen een soort van houvast voor de betekenis is waarin ons talig beleven plaatsvindt en opgaat. Bekijk je een woord bijvoorbeeld eerst als materiële gebeurtenis van gedrukt zwart en aansluitend als betekenisvol woord, dan blijkt dat het bewustzijn van de waarneming van het materiële object naar dat niveau van de betekenis of van de zin glijdt waarop het symbool als object geen essentiële rol meer speelt.¹ We bedoelen nu met het symbool ‘iets’ en dat wil niet alleen zeggen dat we een zin beleven, maar ook dat we ons op een object in de ruimste zin beroepen. De objectrelatie kan daarbij op zijn beurt óf *aanschouwelijk* voor de geest gehaald óf *louter beoogd* zijn. Is het bedoelde object

1 HUA XIX/1, p. 46 e.v.

ook aanschouwelijk gegeven, dan is het bedoelde, bv. in de waarneming, ‘verwezenlijkt’ (*erfüllt*). Daarmee is dan ook een relatie tussen de uitdrukking en het object tot stand gebracht. Maar we bedoelen soms iets zonder dat zo’n voltooi-de betekenis plaatsvindt of ook maar mogelijk is, bijvoorbeeld als we aan het grootste priemgetal of aan een gouden berg denken. Husserl spreekt hier van *leeren Vermeinen*, leeg veronderstellen. Het innerlijk praten of denken in uitdrukkingen vindt dus plaats in twee soorten ervaringen of acten zoals Husserl nu zegt.

1. Ervaringen die aan de uitdrukking zin en betekenis geven, dus betekenis verlenende acten.
2. Ervaringen die deze betekenis verwezenlijken, de *bedeutungserfüllenden Akten*, betekenis verwezenlijkende daden.

Daarbij ervaren we geen woordvoorstelling die door een betekenis verle-nende handeling naar het object verwijst. We vatten het symbool met-een op als betekenisvol en wijden ons aan de realisatie van de betekenis-intentie. Deze beschrijving van het bedoelen als intentioneel verwijzen naar het object kan als een *genetisch* moment in de semiotiek van de *Logische Untersuchungen* worden begrepen dat Husserl later zal uitwerken.¹ In de rest van de eerste *Logische Onderzoeking* gaat het om dit bedoelen in de taal, dat essentieel in de zinvolle bedoeling van het object bestaat. Maar voor Husserl is niet elke opzet per se een aangelegenheid van de taal. Ook niet-talige intentionele acten worden in de volgende onderzoeken behandeld.

Omdat uitdrukking zijn betekenis of zin niet door ons subjectief bedoelen kan krijgen, anders was de betekenis weer louter subjectief en bleef het raad-sel van de *Prolegomena* onopgelost, gaat het nu om algemene, ideale verhou-dingen.² Het bedoelde is niet het materiële teken zelf, ook niet onze concrete feitelijke handeling, maar zijn ‘ideale inhoud’, dezelfde betekenis in verschil-lende acten van hetzelfde type. Het onderscheid van Charles Peirce⁽²⁾ tussen

1 VGL. hierna 7.4.

SEMIOTIEK: *tekenleer*, m.b.t. de waarde van een teken, *symptomenleer* (geneesk.).

2 Husserl gebruikt, zoals beschreven, de uitdrukkingen *betekenis* of *zin* synoniem. *BEDEUTING* = precieze betekenis; *SINN* = (vaag gevoel, begrip, (instinctief) besef. [*An Meinen und Glauben bindet man kein Pferd fest.*]

type en token¹ past naadloos bij dit onderscheid.² Peirce maakt verschil tussen het vóórkomen (token) van het woord *en* aan deze kant en het *type en* dat met dit vóórkomen veraanschouwt wordt. In de zin van Husserl moeten onze feitelijke handelingen als token worden verstaan die meta-individuele types of zoals Husserl zegt species³ belichamen. De betekenis, een omstreden bepaling die Husserl later corrigeert, is telkens het type of de species van de act-token of preciezer: van bepaalde momenten van act-token, van de betekenisintenties.⁴ De bedoeling die aan een uitdrukking betekenis verleent heeft dus een ideaal aspect dat de objectieve betekenis van de uitdrukking uitmaakt. En bovendien toestaat om deze betekenis ook in een actuele communicatie te herkennen. In deze zin drukt bijvoorbeeld ook een wiskundige hypothese geen ondeelbare hypothetische handeling uit maar een objectieve ideale inhoud.

Terwijl betekenistheoretici zoals Frege de psychische voorstelling die het begrijpen van een symbool begeleidt strikt scheiden van de objectieve zin van dit teken, ligt de zin bij Husserl dus niet in de taalsymbolen maar in de mentale acten die daaraan betekenis verlenen. Zo vindt juist in het betekenen de taak van de *Prolegomena* zijn eerste oplossing: *Het subjectief beleven maakt de objectieve betekenis aanschouwelijk.*⁵

Husserl vult dit beeld nog aan met een analyse van regelmatig gebruikte uitdrukkingen zoals 'ik', 'hier' en 'nu' die zijn analyse zouden kunnen bedreigen. Met zulke uitdrukkingen kunnen we met dezelfde symbolen, en in zekere zin ook dezelfde betekenis, telkens andere objecten bedoelen.⁶ Maar omdat Husserl de zin van de uitdrukkingen naar de mentale acten verlegt ligt de volgende oplossing voor de hand: Aspecten van de context worden meegenomen in de betreffende concrete zin. Hierin wordt ook al een ander belangrijk kenmerk van innerlijke ervaringen aangekondigd. Dergelijke acten zijn in de regel complex en gelaagd; ze kunnen niet tot eenvoudige bestanddelen teruggebracht worden.

1 *Collected Papers*, 4.537

2 Over de verhouding tussen Peirce en Husserl vgl. Spiegelberg 1981.

3 vgl. hierna 4.3. [INDIVIDUEEL, Lat. *INDIVIDUUS* = *ondeelbaar*, op zichzelf staand, apart, het eigene.]

4 HUA XIX/1, p. 105 e.v.; Chrudzimski 2002

5 Voor de vergelijking van Frege en Husserl zie: McIntyre 1987; Welton 1987 en Sokolowski 1987.

6 Ortiz-Hill 2003; Soldati 2008; Van der Schaar (*Instituut voor Wijsbegeerte*, Leiden) 1995.

§ 3 DE IDEALE EENHEID VAN DE SPECIES (2^e LOGISCHE ONDERZOEKING)

Over het globale doel van de tweede Onderzoeking schrijft Husserl in het voorwoord tot de 2^e druk dat het ‘er alleen op aankomt dat we aan de hand van een type, bijvoorbeeld vertegenwoordigd door het idee ‘rood’, ideeën zien en het wezen van dit ‘zien’ leren inzien’.¹ Wat Husserl hier een ‘type’ noemt zijn in de tweede Onderzoeking de *species*, de algemene objecten of ideeën.² Husserl’s strategie is dat hij eerst aantoont dat we in onze kennis toegang tot algemene objecten hebben om dan de onwaarheid van de empiristische en nominalistische³ theorieën uiteen te zetten, die proberen óf de ideeën óf onze toegang daartoe tot iets anders (*categorieën, abstractie*) te herleiden en om zo uiteindelijk langs een negatieve weg (*ex negativo*) te bepleiten dat we over het vermogen tot *ideatie of wezenaanschouwing*, zoals hij later zegt, beschikken.

Onder een *species* verstaat Husserl in de lijn van Lotze een universeel object of idee⁴ dat in verschillende individuele objecten en hun momenten veraanschouwt wordt, bijvoorbeeld zoals het idee van het rode zich in de verschillende roodmomenten van concrete dingen manifesteert. Husserl onderscheidt zowel individuele en specifieke bijzonderheden als individuele en specifieke algemeenheden. Voorbeelden zijn de volgende:

	INDIVIDUEEL	SPECIFIEK
BIJZONDERHEID	dit huis	het getal twee
ALGEMEENHEID	de soort huizen	getal, rood, huis

Husserl bedoelt met *species* specifieke algemeenheden, dus ideale objecten die in individuen of momenten van op zichzelf staande dingen gefundeerd zijn.⁵

In ruimere zin noemt hij ook specifieke individuen *species*, bijvoorbeeld in de *Prolegomena* waar hij het getal vijf een (laagste) *species* noemt.⁶

¹ HUA XVIII, p. 14

² *SPECIES* (Lat.) soort, vgl. *speciaal*.

³ **NOMINALISME:** Filosofie die de algemene begrippen alleen als namen beschouwt en hun elke werkelijkheidswaarde ontzegt.

⁴ VGL. HUA XVIII, p.135; VGL. hierboven 3.2

⁵ Voor het begrip fundering vgl. hierna 4.4

⁶ HUA XVIII, p. 173 e.v.

De specifieke bijzonderheden en algemeenheden vat Husserl later samen in *Ideen I* onder het begrip *wezen of eidos*.¹

Hoe komen we dus van de concrete hele acten bij de betekenissen, of algemener van concrete dingen (*Konkreta*), bij algemene begrippen uit? Eerst verwijst Husserl naar een fenomenologisch onderscheid dat we *evident* waarnemen. Het maakt overduidelijk verschil of we het huis aan de overkant als apart object aanschouwen, het wit van zijn muren bedoelen of dit wit als exemplaar van de kleur wit in het algemeen beschouwen.² In het eerste geval bedoelen we iets concreets, in het tweede geval een moment van dit ding – dit wit – en in het derde geval een ideaal object, de kleur wit. Het *fenomeen* is daarbij elke keer hetzelfde, inclusief de zintuiglijke inhouden, bovendien vatten we ze als eigenschappen van hetzelfde ding op. Daarbij veronderstelt het bedoelen in de twee laatste gevallen het waarnemen van het huis en in het laatste geval ook het wit-moment. Hierin komt een algemene afhankelijkheidsverhouding tot uitdrukking: Species zijn altijd ‘gefundeerd’ in het ondeelbare of in delen en momenten daarvan. In deze zin neemt Husserl de opvatting van Lotze over dat ideale objecten van iets onder woorden kunnen gebracht, dus ‘gelden’, maar niet ‘reëel bestaan’, al vindt hij, om zich van psychologisten en nominalisten te distantieren, dikwijls krachttermen voor het ‘bestaan’ van het ideale.³

Daarmee wijst Husserl evenzeer een radicaal platonistisch antwoord op de vraag naar het bestaan van de ideeën van de hand als een empiristisch, psychologistisch of nominalistisch.⁴ Het empiristische antwoord zou bv. species als categorieën of ‘gelijkheidsferen’ begrijpen. Husserl laat zien dat deze laatste pas aan de hand van voorafgaande specieskennis herkend kunnen worden. Zou immers de categorie van de rode dingen toevallig samenhangen met die van de rechthoekige (d.w.z. rood en rechthoekig zouden naast elkaar bestaan), dan konden we het verschil tussen roodheid en rechthoekigheid niet zien. Voor de psycholoog zijn betekenissen individuele kenmerken van betekenisacten. Maar het lijkt duidelijk – nog los van alle andere argumenten tegen

1 HUA III/1, p. 32

2 HUA XIX/1, p. 136 e.v.

3 VGL. bv. HUA XIX/1, p. 112, 130.

4 ZIE over *platonisme* ook de brief van Husserl aan Julius Stenzel in *Briefwechsel* op blz. 333.

het psychologisme – dat we met concrete bedoelende acten niet opnieuw iets kunnen bedoelen dat in deze acten intrinsiek besloten ligt.¹ De psycholoog vat betekenis soms ook wel als visuele voorstelling op. Zo wordt Locke gedwongen om tegenstrijdige betekenissen te accepteren omdat een algemene driehoek die telkens concreet wordt voorgesteld zowel gelijkbenig kan zijn als het tegendeel. Ook dit is dus geen oplossing.

Het nominalistisch antwoord op de vraag naar het kennen van algemene objecten is dat de algemeenheid van de algemene begrippen überhaupt ontkend en tot ‘bijzonderheden’ loutere namen, herleid wordt.² In zekere zin zijn de empiristische en psychologische antwoorden nominalistisch. Allemaal, zegt Husserl, zien ze ‘het eigenaardige bewustzijn’ over het hoofd ‘dat enerzijds in de levend ervaren zin van de symbolen [...] blijkt en anderzijds in de correlatieve acten van het verwezenlijken die het eigenlijke voorstellen van het algemene uitmaken.’³ Gemist wordt dus dat we met de namen voor species geen individuele kenmerken of categorieën bedoelen en dat deze betekenisacten ook niet in het waarnemen van bijzonderheden of kwaliteiten opgaan.

Species zijn ons door een specifieke soort van aanschouwing gegeven, namelijk in het kennen van het type in het token, dus een soort ‘type (h)erkenning’. Hebben we eenmaal aan de hand van iets roods herkend wat de idee van het rode is, dan is dit voor ons ‘aanschouwelijk’ als ideaal object gegeven en zeker niet als soort of als iets eigens. Husserl spreekt hier ook wel van de *inzichtelijke ideatie of ideërende abstractie* waardoor het algemene voor ons toegankelijk wordt. Pas in de zesde Logische Onderzoeking probeert Husserl op te helderen hoe zo’n ‘*categoriale aanschouwing*’ op basis van de tot dan toe ontwikkelde terminologie precies begrepen moet worden. Het vermogen om in het concrete het algemene te zien is in ieder geval een ‘eigen betekenisvorm’, een ‘nieuwe manier van voorstellen’.⁴ De uitvoerige argumenten tegen de empiristen in de tweede Logische Onderzoeking dienen dan om de niet-herleidbaarheid van deze ideatie te bewijzen.

1 HUA XIX/1, p. 129

2 HUA XIX/1, p. 128

3 HUA XIX/1, p. 149

4 HUA XIX/1, p. 153. [CATEGORIALE AANSCHOUWING: onvoorwaardelijk onmiddellijk inzicht]

§ 4 FUNDERING EN DEEL-GEHEEL-RELATIES (3^e LOGISCHE ONDERZOEKING)

Ideatie, het schouwen van het wezen, is niet de enige methode die Husserl met zijn fenomenologie als iets nieuws in de filosofie introduceert. In de *Derde Onderzoeking* legt hij de basis voor nog een grondbegrip, dat door psychologen zoals Brentano en Stumpf al gebruikt werd maar van de systematische inventaris van de filosofie geen deel uitmaakte. Dit is het begrip *fundering*, dat op een formele analyse van deel-geheel-relaties berust. *Fundering* is zo'n basisbegrip in Husserl's fenomenologie, dat tot in de laatste geschriften amper een tekst te vinden is waarin er niet op een of andere manier naar verwezen wordt. De betekenis van de *derde Onderzoeking* voor Husserl's denken mag dus niet onderschat worden. Hier wordt niet alleen een formeel instrument van de ontologie beschreven maar ook een analytische methode en methodologisch principe dat voor Husserl's fenomenologie bepalend is.¹

Husserl begint met enkele constatering en die tegelijkertijd zijn terminologie vastleggen. Objecten kunnen in de verhouding van gehelen en delen (boom en tak) of in relaties tot elkaar (boom en boom, 'gecoördineerde delen')² staan. Delen zijn daarbij dat wat in een object te onderscheiden en objectief voorhanden is, wat het opbouwt.³ Objecten kunnen bovendien eenvoudig of samengesteld zijn voor zover ze scheidbare delen hebben, dat wil zeggen wel of niet in delen 'uit elkaar gehaald' kunnen worden.

De beslissende constatering is nu dat scheidbare delen van gehelen relatief ten opzichte van elkaar en ook relatief tegenover verschillende gehelen 'zelfstandig' of 'onzelfstandig' kunnen zijn. Als we ons willekeurige complexe objecten voorstellen voor die in de ruimste zin delen vertonen, dan vormen bij veel van deze objecten, vooral de materiële 'middelgrote', de delen op hun beurt zelfstandige objecten. 'Ze blijven naar het schijnt wat ze zijn, ook al worden de tegelijkertijd daarmee verbonden delen als verdwijnend of hoe dan ook veranderend voorgesteld'⁴

Maar nu zijn er kennelijk 'objecten' (in de ruimste zin) die niet in deze zin

1 Drummond 2008; Fine 1995; Simons 1987; B. Smith 1982; Sokolowski 1968

2 HUA XIX/1, p. 229

3 HUA XIX/1, p. 231

4 HUA XXII, p. 93

‘zelfstandig’ kunnen voorkomen. De intensiteit van een toon is niet voor te stellen zonder toon, de figuur niet zonder een kwaliteit als kleur en de zogeheten *figuurkwaliteiten* die Stumpf en Ehrenfels onderzocht hadden zijn juist daardoor gedefinieerd dat het ‘onzelfstandige inhouden’ zijn. Husserl noemt zelfstandige delen voortaan *stukken*, onzelfstandige delen noemt hij *afhankelijke delen*, momenten of abstracte delen van een geheel. Dit spraakgebruik houdt hij onveranderd in al zijn geschriften vast. Heeft hij het dus over een moment, dan wordt daarmee altijd een onzelfstandig deel van een geheel bedoeld. Historisch voert hij het verschil terug op Locke en Berkeley; in de jongere analytische ontologie worden de momenten ook wel onder de benaming ‘Tropen’ bediscussieerd.¹

Husserl verklaart dit idee nu weliswaar nader. Doordat hij notoir naar de ‘voorstelbaarheid’ van bewustzijnsinhouden verwijst, heeft dit het zg. psychologisch misverstand van de *Logische Untersuchungen* in de hand gewerkt. De *deel-geheel-theorie* kan echter heel formeel zonder een dergelijke verwijzing en voor willekeurige objecten x, Y worden gereconstrueerd.² Noemen we de fundamentele deel-relatie ‘ \leq ’, dan kun je bijvoorbeeld definiëren:

D1 (echt deel, $<$) $x < Y$ desda $(x \leq Y \ \& \ x \neq Y)$
 D2 (complex geheel) x is een complex geheel desda.
 $\exists Y (Y < x)$

D3 (scheidbaar deel) x en Y zijn scheidbare delen
 $\neg \exists U (U \leq x \ \& \ U \leq Y)$

Husserl verklaart het spreken van afhankelijke delen of momenten zo dat een dergelijk deel ‘naar zijn wezen’ of ‘noodzakelijk’ niet alleen kan voorkomen. Dit kan met een *modale operator* N (= noodzakelijk) worden voorgesteld:

D4 (moment) x is een moment van Y desda.
 $N(x \leq Y)$ ³

1 Willard 2003; troop: (*fil.*) argument voor het scepticisme.

2 Blecksmith/Null 1991; Simons 1987; HUA XIX/1, p. 240 e.v.

3 DESDA Ndl.: *dan en slechts dan als*; Vl.: *als en slechts als*; GDW Hd.: *genau dann, wenn*; IFF Eng.: *if and only if*.

Een *abstractum* laat zich dan definiëren als een object met betrekking tot de een of andere totaliteit waarvan dit object afhankelijk is. Een *concretum* is echter een object dat als onafhankelijke totaliteit kan bestaan. Ten slotte komt uit de definitie van de afhankelijke delen ook het centrale begrip *fundering* te voorschijn dat Husserl zo definieert: ‘Kan wezenswetmatig een α als zodanig alleen bestaan in een omvattende eenheid die het met een μ verbindt, dan zeggen we dat een α als zodanig *fundering* door een μ nodig heeft of ook wel dat een α als zodanig op aanvulling met een μ aangewezen is’.¹ In alle volgende samenhangen waarin Husserl zegt dat iets in iets anders *gefundeerd* is, wordt deze samenhang bedoeld: het *gefundeerde* kan dus van aard niet onafhankelijk van zijn fundament voorkomen of ‘voorgesteld’ worden; het is een moment of een abstract deel van zijn basis.

Husserl gebruikt het begrip *fundering* niet alleen in een ontologische maar ook in een kentheoretische zin zoals later in de *Zesde Onderzoeking* blijkt: niet alleen objecten in de ruimste zin maar ook bewustzijnsacten kunnen *funderingsrelaties* onderhouden. Deze tweede betekenis van *fundering* blijkt dan zelfs belangrijker te zijn voor de fenomenologie. De relatie van *fundering* is daarbij *transitief*, *overgankelijk*, en zowel *eenzijdige* als *wederzijdse* *fundering* zijn mogelijk. Het ontwerp van de *fundering* heeft een bepaalde overeenkomst met het door Richard Hare (*The language of morals*) in de moraalfilosofie en door Donald Davidson in de *philosophy of mind* gebruikte begrip van de *supervenience*, *bijkomstigheid*, van het veranderen van eigenschappen afhankelijk van eigenschappen van een onderliggend niveau.

Wanneer Husserl hier zegt dat een moment niet onafhankelijk van *Ganzen*, *volkomenheden*, *gedacht* kan worden, dan bedoelt hij dus geen psychologisch onvermogen. *Kunnen-voorstellen* in de zin van iets opmerken, uit een context lichten of de aandacht daarop richten is te onderscheiden van het hier bedoelde ‘zich iets kunnen voorstellen’. Bepaalde verhoudingen kunnen we ons niet voorstellen omdat ze verschillen die op het zuivere wezen van de zaken berusten’ betreffen, zoals het categoriaal verschil van *getal* en *boom* of het afhankelijk bestaan van *intensiteit*. We kunnen ons geen ‘pure’ intensi-

1 HUA XIX/1, p. 267

teit voorstellen omdat intensiteit noodzakelijk een moment van iets anders is. In een formulering die aan de jonge Wittgenstein doet denken zegt Husserl: ‘Wat we niet kunnen denken kan niet zijn, wat niet kan zijn kunnen we niet denken’¹: individuele gedachte-token veraanschouwlijken immers altijd ideale gedachten. Denken betekent daarom altijd al zinvol denken, waaruit als taak van de volgende Logische Onderzoeking resulteert dat zin van onzin onderscheiden wordt.

Afhankelijkheidsrelaties van het beschreven type zijn relaties die tussen de ‘species’ voorkomen, niet louter tussen hun verbijzonderingen. Aangezien ze daarom voor alle individuele token gelden leggen ze hiervoor ‘wezenswetten’ vast: ‘Geen toon zonder intensiteit’, ‘Geen kleur zonder omvang’. Dergelijke wetten gelden noodzakelijk en zonder te refereren naar empirie en zijn dus op voorhand geldig. Herken ik iets als toon, dan weet ik zonder verder onderzoek dat dit een intensiteit moet vertonen. Tegelijkertijd zijn wezenswetten geen analytische uitspraken in de hedendaagse zin; ze verklaren de betekenis van de uitdrukkingen die daarin voorkomen niet. Maar dit zou ook niet passen bij Husserl’s definitie van ‘analytisch’. Volgens Husserl kenmerken analytische uitspraken zich, doordat ze van alle ‘inhoud’ gevrijwaard zijn, waarvan de inhoudelijke uitdrukkingen dus allemaal door variabelen vervangen kunnen worden. Uit dergelijke generaliserende uitspraken kunnen de objecten van de formele ontologie worden afgeleid; het zijn de formele categorieën van de variabelen, dus bijvoorbeeld ‘uitspraak’, ‘begrip’ of ‘object’.

Zulke analytische wetten drukken dan relaties tussen objecten van de formele ontologie uit, bijvoorbeeld: ‘Een complex geheel kan niet zonder delen bestaan’. De concrete instanties van dergelijke wetten noemt Husserl ten slotte analytische uitspraken. De uitspraak ‘Een koning zonder onderdanen bestaat niet’ is analytisch omdat hij een specificatie is van de analytische wet *Correlativa vereisen elkaar wederzijds*.² In tegenstelling hiermee kan de uitspraak *kleur kan niet bestaan zonder een zekere omvang* niet tot een analytische wet worden herleid. Daarom drukken de genoemde voorbeelden *materiële* wetten uit, die voor ‘inhoudelijke categorieën’, dat wil zeggen van species, gelden en zijn

1 HUA XIX/1, p. 242

2 HUA XIX/1, p. 257; CORRELATIE: ‘antecedent’, relatie van onderlinge afhankelijkheid of beïnvloeding.

– met een anders uitgelegde term van Kant – synthetische uitspraken apriori. Dergelijke uitspraken worden met behulp van wezensinzicht gekend en vormen daarom een nieuwe categorie van waarheden die pas met het introduceren van de ideatie systematisch toegankelijk wordt.

5 DE IDEE VAN EEN ZUIVERE GRAMMATICA 4e LOGISCHE ONDERZOEKING

De vierde Onderzoeking past het onderscheid tussen zelfstandige en onzelfstandige objecten en het begrip *fundering* toe in het domein van de betekenissen. Haar doel is het *funderen* van de idee van een ‘zuivere grammatica’ die apriorische wetten beschrijft waardoor bij het combineren van uitdrukkingen zin van onzin gescheiden wordt. Een belangrijke trek van ons taalbegrip is namelijk dat we helder tussen de volgende gevallen kunnen onderscheiden:

- 1 Deze driehoek is rond.
- 2 Is één of niet loopt.

De eerste uitspraak is volgens Husserl zinvol maar ‘absurd’, de tweede is ‘onzinnig’: hij levert helemaal geen zin op. Uitspraken van de eerste soort worden geëlimineerd door de logica: deze laatste stelt vast of de door ons bedoelde objecten vrij van tegenspraak mogelijk zijn. Maar daarvoor nog verwijderd de zuivere grammatica constructies van de tweede soort en bepaalt dus wat überhaupt zinvol gevonden kan worden. De wetten van de zuivere grammatica bepalen zo voor de zuivere logica de mogelijke betekenisvormen, dat wil zeggen de apriorische vormen van complexe, eenstemmig zinvolle betekenissen¹ en wel doen ze dit nu juist ten gevolge van het verschil tussen zelfstandige en onzelfstandige betekenissen. Om dit toe te lichten nuanceert Husserl eerst het verschil tussen *enkelstralige* en *meerstralige* acten: ‘De eigennaam *E* noemt [...] het object om zo te zeggen in één straal die in zich enkelvoudig is en dus in relatie tot hetzelfde intentionele object niet gedifferentieerd kan worden.’² Uitdrukkingen als ‘*E* is *a*’, ‘*E* dat *a* is’ *etc.* zijn meerstralige en uit meerdere acten opgebouwd. De vraag is nu of zulke meerstralige betekenissen op louter eenstralige kunnen worden teruggevoerd, of ieder woord dus één

1 HUA XIX/1, p.302; Ortiz-Hill 2003

2 HUA XIXS/1, p.308

eenvoudige betekenis heeft zoals bijvoorbeeld Bolzano aangenomen heeft. Nu had Anton Marty de *syncategorematische* (‘meebetekenende’) uitdrukkingen als eigen betekenisklasse geïntroduceerd, bijvoorbeeld ‘van vader’, ‘om’, ‘niettemin’. Ook de logische junctoren ‘en’, ‘of’ enzovoort horen hierbij. Syncategorematische uitdrukkingen bevatten alleen samen met andere bestanddelen van het spreken een volledige betekenis.¹

Husserl combineert dit idee van de meebetekenende acten met dat van de onzelfstandige objecten uit zijn derde Onderzoek, en bepaalt syncategorematische uitdrukkingen als die uitdrukkingen die onzelfstandige betekenissen hebben. Daarbij geldt dat ze altijd op zichzelf – als individueel voorkomend – begrepen kunnen worden, al worden ze dan wel als ‘moment’ opgevat, dat wil zeggen ze worden impliciet met een bepaalde aanvulling uitgerust² die op haar beurt niet willekeurig is. Welke aanvullingen zinvol zijn, dat bepalen immers de wetten van de zuivere grammatica.

De syncategorematische betekenissen en uitdrukkingen bevatten in zekere zin ‘lege plekken’, waarin volgens apriorische wetten alleen bepaalde categoriale vormen ingelast mogen worden. Ze zijn daarom ‘onverzadigd’ op een manier die bijvoorbeeld aan de predicatuitdrukkingen (‘... is de hoofdstad van Engeland’) van Frege herinnert.

De syncategorematische uitdrukking is daarmee zeker niet zonder betekenis maar ‘betekenisdrager voor een bepaalde onzelfstandige schakel van de gedachte’.³ Daarmee wijst Husserl Frege’s *compositionaliteitsprincipe*⁴ van de betekenis van de hand want in dat principe is de betekenis van complexe uitdrukkingen uit de betekenis van hun delen samengesteld. Zo schrijft hij in een voetnoot dat niet aan hem, zoals Marty, ‘de gedachte mag worden toegedicht van een opbouw van de totale betekenis uit deelbetekenissen als uit ‘bouwstenen’ die ook op zich zouden kunnen bestaan’.⁵

1 HUA XIX/1, p.311

2 C. Ortiz-Hill 2003

3 HUA XIX/1, p.315

4 COMPOSITIONALITEITSPRINCIPE: De interpretatie van een complexe uitdrukking is geheel bepaald door de betekenis van zijn delen en de wijze waarop deze zijn verbonden.

5 HUA XIX/1, p.316

Integendeel, hij zal juist aantonen dat deze opvatting verkeerd is en dus voor een *contextprincipe* pleiten.¹

Om syncategorematische uitdrukkingen te beschrijven, moeten we ze in contexten van uitspraken (*Satzkontexte*) plaatsen waarbij de categorematische uitdrukkingen door variabelen vervangen worden.² De wetten van de zuivere grammatica bestaan in dergelijke formules; ze regelen de mogelijke zinvolle combinaties van uitdrukkingen en sluiten ‘pure betekenismassa’s of ‘onzin’ (zoals o.c. de tweede uitspraak) uit. Van deze onzin moet de onzinnigheid of absurditeit van mogelijke combinaties van objecten onderscheiden worden.³ Het elimineren van het laatste is de taak van de *apofantische logica*^[2] van de uitspraken of oordelen die zich met de objectieve mogelijkheid en onmogelijkheid van het zijn van betekende objecten bezighoudt. Terwijl de logica dus op het vlak van de objecten opereert heeft de logische grammatica met de zin van de acten van doen. Het verschil tussen onzin en absurditeit was, zoals Bar-Hillel (1977) opmerkte, mogelijk de grondslag van Carnaps onderscheid tussen formatie- en transformatieregels in de *Logische Syntax der Sprache* (Wenen 1934).

§ 6 INTENTIONALITEIT 5e LOGISCHE ONDERZOEKING

Husserl had in de eerste *Logische Onderzoeking* uiteengezet in hoeverre acten van het betekenen een object bedoelen of beogen. Deze stelling wordt in de vijfde *Onderzoeking* tot het hele bewustzijn gegeneraliseerd en daarbij verduidelijkt. ‘Bewustzijn’ bestaat voor Husserl dus niet in een stroom van mentale processen en ook niet in een speciale daad van het innerlijk gewaar worden, maar in het totale bestand van de intentionele ervaringen van een subject. Tot de intentionele ervaringen – Husserl noemt ze acten – behoren waarnemingen, herinneringen, overtuigingen, wensen en gevoelens. Husserl keert zich nu strategisch tegen twee centrale stellingen van zijn leermeester Brentano. Deze had enerzijds beweerd dat alle acten zich intentioneel op een immanent object betrekken, ten tweede dat alle acten óf voorstellingen óf in voorstellingen gefundeerd zijn.

1 J. Benoist 2008

2 TERMINI SYNCATEGOREMATICI: *beslissende betekenis van logische functoren* (Jean Buridan).

3 hierboven de eerste uitspraak; HUA XIX/1, IV, § 12

Aan de hand van een kritiek van de eerste stelling ontwikkelt Husserl eerst het voor hem centrale begrip intentionaliteit.¹

Algemeen geldt dat acten niet eenvoudig gevoelscomplexen zijn zoals bijvoorbeeld Hume dacht, maar ze staan op telkens specifieke manieren op objecten gericht. Je verheugt je over, houdt van, denkt aan, fantaseert iets. Deze structuur is zo fundamenteel voor ons begrip van het bewustzijn, dat we aan een wezen dat niet tot intentionele verwijzingen in staat is geen bewustzijn zouden toeschrijven. Volgens Brentano betrekken nu alle acten zich op een ‘immanente objectiviteit’ die intentioneel of mentaal ‘inexisteert’. Deze omstreden theorie leidt tot het probleem dat bijvoorbeeld de wens van een chocoladetaart zich niet (of niet alleen) op de taart richt maar op een ‘immanent object’ dat zeker niet de gewenste eigenschappen bezit.

Husserl wijst Brentano’s stelling vanwege het impliciet verdubbelen van de objectiviteit van de hand, zoals hij Brentano’s beschrijvende psychologie in die zin afwijst dat ze intrinsieke (reële) bestanddelen van het bewustzijn meent te beschrijven. Het intentioneel object is niet in de act besloten, maar wordt bedoeld en is alleen in dat opzicht met de act zelf al gegeven: ‘Er zijn [...] gevoelsmatig geen twee zaken aanwezig. Het onderwerp wordt niet ervaren en daarnaast de intentionele beleving die zich daarop richt. Er zijn ook geen twee zaken in de zin zoals *deel* en meer omvattend *geheel*. Slechts één ding is present, de intentionele beleving waarvan het essentieel beschrijvende kenmerk juist de betrokken intentie is.’² Daarbij is het intentioneel object niet per se een werkelijk extramentaal object; het is eerder een bedoeld object dat al of niet kan bestaan. Zo bekeken hoort het object tot de zin van intentionaliteit. Dat verschil is een aspect dat Husserl later tussen *noësis* en *noëma* uitbouwt.³

Daarom is de vraag hoe we ons tot gouden bergen of vierkante cirkels verhouden voor Husserl niet problematisch. Een gouden berg intentioneel bedoelen is iets totaal anders dan hetzelfde object als ‘verwezenlijking’ van dit bedoelen beleven: terwijl het eerste zonder meer lukt is het tweede volgens gang-

1 Zahavi 2008

2 HUA XIX/1, p. 386

3 Resp. *Denkproces van het transcendentale bewustzijn en denkbeeld voor zover in dit proces het object als fenomeen verschijnt*; vgl. hierna 7.2. – EXTRAMENTAAL (Lat.): buiten het bewustzijn (gelegen).

bare opvatting onmogelijk. Juist hiermee wordt terugblikkend ook het verschil tussen onzin en absurditeit uit de vierde *Onderzoeking* duidelijk: we kunnen veel, eventueel ook ronde driehoeken, intentioneel bedoelen; iets wat ons om empirische of logische redenen nooit werkelijk gegeven kan worden.

De objectrelatie komt in de acten op de volgende manier tot stand. Grondslag zijn de gewaarwordingen of gegevens die in de acten intrinsiek voorkomen. Bewustzijn bestaat nu daarin dat deze gewaarwordingen als iets opgevat of interpreterend op iets anders betrokken worden. Gewaarwordingen worden dus niet louter 'beleefd' maar 'geappercepieerd'. De *apperceptie*, de bewuste waarneming van de inhoud en kan dezelfde gewaarwordingen op meerdere objecten betrekken, en omgekeerd nemen we gedurende het veranderen van de gewaarwordingen hetzelfde object waar.^[1]

Omdat Husserl bewustzijn door intentionaliteit had gedefinieerd, zouden bewuste maar niet-intentionele toestanden, zoals emotionele roerselen, voor hem problematisch zijn.² Hij beschouwt gevoelens hier als *afgeleid intentioneel* omdat ze zijn gefundeerd in intentionele acten zoals onderliggende voorstellingen. Maar omdat fundering essentiële afhankelijkheid betekent zijn gevoelens wezenlijk intentioneel. De intentionaliteit van de acten uit de 'gemoeds- en wilssfeer' houdt Husserl lange tijd bezig en krijgt betekenis als het hem om de fenomenologische fundering van de ethiek en waardefilosofie gaat en draagt ten slotte bij aan een herziening van de *Logische Untersuchungen*.³ Hij verdeelt de intentionele acten in de aspecten *gewaarwording, materie en kwaliteit*. De gewaarwordingen zijn niet-uitgelegde intrinsieke bestanddelen van de acten (een rood-*qualia*), de materie is de 'bezielde', intentioneel uitgelegde gewaarwording (het rood van deze aardbei), de kwaliteit is de aard van en de manier waarop de intentionele relatie tot uitdrukking komt, dus bijvoorbeeld in de manier waarop het genoemd, beoordeeld, herinnerd of gewenst wordt. Door de materie wordt het object dus op een bepaalde manier, met een

1 Wundt: *Wilsuiting, een voorstellende geesteswerking, opzettelijke en geconcentreerde opmerkzaamheid*.

2 HUA XIX/1, p. 402 e.v.

3 VGL. 9.2.

4 *QUALIA*: subjectieve aspecten van mentale gebeurtenissen *c.q.* kwalitatieve eigenschappen van de waarneming, zoals smaak en kleur.

specifieke zin, begrepen. ‘Gelijkbenige driehoek’ en ‘gelijkzijdige driehoek’ zijn wat de materie betreft verschillend.¹ Kwaliteit en materie leveren samen het ‘intentionele wezen’ van een act op. Het intentionele wezen van betekenisverlenende acten (dus acten die een zin verlenen aan de uitspraak: ‘Deze aardbeien zijn rijp’) is het ‘betekenismatige wezen’ of korter, de betekenis. Daarmee is dan achteraf het betekenisbegrip uit de eerste Logische Onderzoeking verduidelijkt.

Het intentionele wezen, dus dat wat in meerdere acten van meerdere personen die dezelfde ‘zin’ hebben gelijk blijft, put, zegt Husserl, de concrete act juist niet uit.² Een intentionele beleving vertoont een zekere ‘volheid’ of concreetheid: zo kan de voorstelling van een eenhoorn vaag zijn of veel visuele details bevatten, en een fantasievoorstelling heeft in de regel geringere ‘volheid’ dan een waarneming. Weliswaar kan met een toename van volheid soms ook het intentionele wezen veranderen, doordat nieuwe kenmerken zich voordoen en dus ook de materie verandert – bijvoorbeeld wanneer we een vaag als paard waargenomen dier van dichtbij als zebra herkennen –, maar in de regel wordt de identiteit van acten door het intentionele wezen niet door de volheid bepaald. In deze zin kunnen dus meerdere personen hetzelfde wensen of voorstellen, al zien hun wensen en voorstellingen in verschillende concretisering er anders uit.

Na het differentiëren van materie en kwaliteit kan Husserl Brentano’s tweede stelling kritisch analyseren.³ Brentano beweerde dat alle acten óf zelf voorstellingen zijn óf in voorstellingen gefundeerd zijn, dat de voorstellingen dus voor alle andere acten fundamentele actklassen vormen. Husserl laat zien dat deze stelling twee functies moet vervullen. De overige acten een inhoud geven en hun intentionaliteit garanderen. Aan de eerste taak wordt nu al door de materie van acten voldaan. De tweede taak lost Husserl zo op dat hij de secundair intentionele acten op primair intentionele acten fundeert. Dan geldt: Alle acten zijn óf primair intentionele óf objectiverende acten, zoals Husserl nu zegt, óf secundair intentionele acten die in dergelijke acten gefundeerd

1 HUA XIX/1, p. 429

2 HUA XIX/1, p. 433

3 Vgl. Mayer/Erhard 2008.

zijn. Tot de objectiverende acten horen waarnemingen en oordelen, waarbij Husserl *enkelstralige* en *meerstralige* acten onderscheidt, dus bijvoorbeeld tussen eenvoudige voorstellingen en benamingen én als predicaten en complexe uitspraken verschil maakt.¹ Daarmee is dan ook de basis gelegd voor het kentheoretisch onderzoek van de vraag hoe we kennis van objecten krijgen, ook kennis van abstracte aard, en hoe het kentheoretisch gegeven van de evidentie fenomenologisch te verklaren is.

§ 7 KENNIS EN EVIDENTIE LOGISCHE ONDERZOEKING

Het onderscheid tussen betekenisverlenende en betekenis verwezenlijkende acten in de eerste Onderzoeking liep al vooruit op de thematiek van de laatste waarin de volgende stelling wordt uitgewerkt: Gaat een act in vervulling, wordt hij verwezenlijkt, dan is hij waar en zijn waarheid is duidelijk. In de eerste sectie van de zesde Onderzoeking gaat het om evidentie en waarheid, om de meer algemene vraag naar de relatie tussen 'begrip' of 'gedachte' aan de ene kant en overeenstemmende intuïtie aan de andere.²

Omdat de betekenisvervullende acten hier uiteindelijk als elementaire zintuiglijke aanschouwingen worden opgevat is daarmee het programma van de *Logische Untersuchungen* nog niet helemaal gerealiseerd: de kennis en waarheid van logische uitspraken is er met een dergelijke verwezenlijkende verhouding kennelijk nog niet. De tweede sectie is daarom aan het begrip verwezenlijking van 'categoriale' acten of algemener aan de veelbesproken verhouding van zinnelijkheid (*Simllichkeit*) en verstand gewijd.³

Husserl bepaalt in het eerste hoofdstuk eerst het begrip objectiverende act opnieuw - nu niet meer van de objectintentie maar van het verwezenlijkend karakter uit. Deze acten zijn immers 'in vergelijking met alle andere daardoor gekarakteriseerd, dat de verwezenlijkende syntheses die in hun sfeer thuis horen het karakter van het kennen hebben, van het herkennen, het 'gelijkstellen' van wat overeenstemt'.⁴ Daarna gaat het in wezen om waarnemingen en

1 HUA XIX/1, p. 514

2 VGL. Bernet 2008.

3 Lohmar 2008

4 HUA XIX/1, p. 539, 585

waarnemingsoordelen. Het meest eenvoudige geval van een waarnemingsoordeel is het kennen van een waargenomen object als iets, bv. wanneer ik een opvliegende vogel als merel herken. Welke fenomenologische relaties hebben we hier? Blijkbaar is een dergelijk als-iets-kennen geen louter benoemen; evenmin gaat het om een 'som' van twee acten. Eerder bestaat tussen het bedoelen en het waarnemen een *congruentie* of synthese die tot een 'identiteitsbewustzijn', namelijk van de kennis, leidt.¹

Husserl brengt in de objectiverende acten nog een nuancering aan. Acten die van iets, meestal van taaltekens, als intuïtief aanknopingspunt gebruik maken maar daarbij iets bedoelen dat van dit aanknopingspunt totaal verschilt, zijn *signitief* (betekenisaanduidend).² Verwezenlijkingen van signitieve acten hebben met het signitieve aanknopingspunt niets van doen: de naam en het benoemde zijn in de regel niet aan elkaar gelijk. De signitieve intentie wijst op het object.³ Intuïtieve (aanschouwelijke) acten stellen hun object voor of beelden het af. Ze gaan daarom vanwege het gelijke of identieke in vervulling. Het woord *merel* heeft dus signitief op de merel betrekking. Een fantasievoorstelling van een merel is intuïtief. Husserl gebruikt dit verschil om waarneming te karakteriseren. Waarnemingen bestaan voor hem in algemene zin in het veranderlijk representeren van een *inhoud*.⁴ Het zijn dynamische kenprocessen. Het object wordt telkens in zijn geheel aangeduid maar de bedoeling wordt regelmatig door het gegevene alleen gedeeltelijk intuïtief verwezenlijkt en verlangt daardoor signitief naar verdere verwezenlijking. Zo men ik een merel te zien, niet alleen het doorlopend variërende conglomeraat van kleuren en vormen dat mij op dit moment gegeven is. Om daarentegen de hele merel te kunnen opmerken moeten de concrete verschijnselen naar toekomstige aanschouwingen 'verwijzen'. Waarneming bestaat daarom in de 'synthese van de zakelijke identiteit, de zaak wordt bevestigd door 'zichzelf' doordat hij zich van verschillende kanten toont en daarbij aldoor dezelfde is'.⁵

1 CONGRUENTIE (*Deckungseinheit*): overeenstemmend, gelijkvormig

2 SIGNIFICA (*Lat.*): Een teken maken, 'betekenen', *fil.* Leer v.d. mentale communicatiemiddelen, in het bijzonder van de taal als middel tot beïnvloeding.

3 HUA XIX/2, p. 607

4 SACHVERHALTS: toedracht, stand van zaken, situatie.

5 HUA XIX/2, p. 588

De volledige *overeenstemming* of identificatie van acten in de kennis, een *synthese*, vindt meestal plaats tussen het intentionele en betekenismatige wezen van objectiverende acten, in elk geval dan wanneer het om denken in de eigenlijke zin gaat dat predicatief en in dat opzicht talig gestructureerd is. Doordat de overtuiging ‘Een merel vliegt op’ met een aanschouwelijke act overeenkomt, bijvoorbeeld van een opvliegende merel, herken ik dat de overtuiging waar is. Overeenstemming in deze zin vindt in de materie (in de inhoud, zin) van acten plaats, zodat dus met name de materie voor de kennis essentieel is.

Nu zijn de materies van dergelijke acten niet noodzakelijk volledig identiek. Zo kan bijvoorbeeld een druk gefladder achter mijn rug, als ik al weet dat daar een merel zat, de betreffende kennis teweegbrengen. Daarin blijkt enerzijds dat waarnemingen hun betekenis van voorafgaande bedoelingen ontvangen (het gefladder betekent voor mij niets als ik niet de passende bedoeling had gehad), anderzijds dat bedoelingen naar een sfeer van mogelijke bevestigingen vooruitwijzen. Zonder het gefladder was het voor mij eveneens zonder betekenis. Dergelijke relaties hebben te maken met de funderingsstructuur van de acten.¹ Objectiverende acten moeten uiteindelijk altijd met behulp van intuïtieve intenties verwezenlijkt worden. Weliswaar kan kennis soms ook zonder waarneming plaatsvinden, bijvoorbeeld doordat de ene signitieve act de andere verheldert. Maar daarbij gaat het altijd om tussenstadia in de kennis die uiteindelijk in waarnemingsacten moeten uitmonden.

Signitieve en intuïtieve acten verschillen in de ‘volheid’ van hun aanschouwelijkheid, het is de volheid die kennis bepaalt. In de volheid worden kenmerken van het object figuurlijk gerepresenteerd en wel zo dat ze óf als representaties worden opgevat óf als presentaties, als zelfgegevenheden (*Selbstgegebenheiten*) van het object. Alles wat in de act presenterend of presenterend gegeven is noemt Husserl de intuïtieve inhoud van de act. De eenheid van materie en representant noemt hij representatie zonder meer.² Betekenisintenties, zoals benamingen van objecten zoals ‘merel’, zouden idealiter een diepste verwezenlijking moeten krijgen, namelijk dan wanneer het object zoals het bedoeld wordt zichzelf aanschouwelijk in zijn hele volheid presenteert.

1 HUA XIX/2, p. 297 e.v.

2 HUA XIX/2, p. 621

Dan pas is de waarneming van de bedoeling volstrekt adequaat. Nu is zintuiglijke waarneming principieel onvolledig omdat ze noodzakelijk aspecten van iets niet presenteert, slechts signitief representeert en alleen op een steeds accuratere presentatie uit is. Los daarvan kan de ideale verwezenlijking als de eigenlijke realisatie van een *adaquatio rei et intellectus* in deze zin beschouwd worden: 'De intuïtieve representant is het object zelf zo zoals het op zich is. [...] geen gedeeltelijke intentie is nog geïmpliceerd die aan de verwezenlijking zou ontbreken'.¹ De moeilijkheden om de idee van de adequate synthese te verenigen met de filosofische gegevens van de waarneming (nooit zijn bijvoorbeeld alle aspecten ons tegelijkertijd gegeven; welke rol spelen dus bijvoorbeeld herinnering en tijd?) voeren al diep binnen in de latere wordingsgeschiedenis van de fenomenologie.

De *genese*, de grondgedachte van een fenomenologische waarheidstheorie is hiermee in elk geval geformuleerd: waarheid is overeenstemming van bedoeling en presentatie. Aangezien nu de volledige verwezenlijking van een bedoeling tegelijkertijd een speciale soort van zekerheid inhoudt, geen partiële bedoeling is immers nog open, karakteriseert Husserl de uiteindelijke verwezenlijking als ervaring van evidentie. Evidentie is dus een uitvoerende act die in het identificeren van bedoeling en presentatie bestaat. Nu zijn identificaties voor Husserl altijd objectiverende acten en deze laatste hebben altijd een 'intentioneel correlaat', ze hebben betrekking op een object. Dit geldt ook voor de evidentie-acten. Het intentioneel correlaat van een evidentie act is 'zijn in de zin van waarheid' of kortweg 'waarheid'.

De fenomenologische *genese* van het waarheidsbegrip berust dus op een fenomenologisch begrip van evidentie en omgekeerd: Evidentie is beleving van waarheid en zij is weer het correlaat van evidentie-acten. Evidentie en waarheid verhelderen elkaar wederzijds. Al naargelang welke aspecten daarbij op de voorgrond geplaatst worden komen verschillende waarheidsbegrippen tevoorschijn.² Ook zijn meerdere niveaus van evidentie mogelijk al naargelang de volledigheid waarin het bedoelde object zich presenteert. De verhouding van bedoeling en verwezenlijking is daarbij objectief: Het is niet

1 HUA XIX/2, p. 647

2 Tugendhat 1967

mogelijk dat voor Onno de inhoud p evident is terwijl Freek evidentie van niet- p bezit voorzover beiden met 'p' hetzelfde bedoelen. Evidentie is dus niet, zoals soms werd beweerd, een gevoel dat de kennis begeleidt en niet verder te analyseren valt, het is een intentionele act waarin eenstemmigheid (*Deckungsgleichheit, congruentie*) wordt beleefd.

Husserl had tot dusver de eenvoudigste gevallen van kennis beschreven. Gevallen waarin een zintuiglijk waargenomen object enkelstralig als iets wordt gekend dat in de betekenisdragende (significatieve) act met één individuele naam wordt benoemd. De meest basale exponent van kennis is dus het herkennen van iets als *merel* of *als groen*. Ook namen c.q. benamingen kunnen dan waar zijn, al spreken we toch gewoonlijk van waarheid in relatie tot oordelen. De tot nu toe ontwikkelde fenomenologie van verwezenlijking, evidentie en waarheid moet dus op ingewikkelde prediceringen overgedragen worden.

Oordelen gaan niet over 'buitenkant' maar over inhoud.¹ Hoe positioneren deze laatste zich aanschouwelijk? Ik zie kennelijk geen eenvoudig witte kleur en wit papier, ik zie dat dit papier wit is. Dit categoriaal verband van subject en predicaat, dit *propositioneel* toeschrijven aan het subject, zou nu op een of andere manier aan de kant van de aanschouwing moeten opduiken zodat de ontwikkelde waarheidstheorie ook voor oordelen opgaat. Vooral de logische complexiteit van oordelen levert hier moeilijkheden op. 'Beantwoorden aan alle onderdelen, en vormen van de betekenis, ook onderdelen en vormen van de waarneming' vraagt Husserl daarom waarmee hij indirect bij zijn vierde Onderzoeking aanknoopt.² En zo ja wat zou dan de aanschouwing zijn van *en, maar, niet dat, is* etcetera, wat beantwoordt aan de bijvoeglijke naamwoorden, aan het meervoud, aan de verbuigingsvormen? Blijkbaar heeft het geen zin om in die zin een een-op-een-afbeelding tussen aanschouwing en uitdrukking te verlangen, dat ook de vormwoorden die in uitspraken voorkomen aanschouwelijk gegeven moeten zijn. Hoe is de relatie van betekening en aanschouwing bij complexe uitspraken dan te begrijpen?

1 [In de *systemische fenomenologie* en *systeempedagogiek* wordt de samenhang der delen van een functioneel, dus *dynamisch geheel* in beschouwing genomen.]

2 HUA XIX/2, p. 658

Van een vormwoord zoals *en, één* en is bestaat blijkbaar geen eenvoudige aanschouwing. Wel kunnen in uitspraken zoals ‘*E is P*’ of ‘*alle s zijn P*’ alleen de betekenissen die met variabelen worden uitgedrukt intuïtief gevuld worden. Voor de hele sfeer van de objectiverende acten legt Husserl dit verschil vast met de tegenstelling tussen ‘*stof*’ en ‘*vorm*’: *Stof* is alles wat in de aanschouwing (dat wil zeggen waarneming of fantasie) direct verwezenlijkt kan worden, al het andere is categoriale vorm.¹ De categoriale vormen beantwoorden aan de *syncategorematische*² uitdrukkingen uit de vierde *Logische Onderzoeking*.

De verwezenlijking van categoriale vormen kan alleen in de aanschouwing van de totale inhoud liggen, die aan de complexe uitdrukking beantwoordt. We ‘*abstraheren*’ categoriale vormen uit de concrete inhouden die intentionele objecten van oordeelsacten zijn. Zo is bijvoorbeeld het ‘*inbegrip*’ (de verzameling) de categoriale vorm van conjunctieve acten *A en B en C...*, waaruit de categoriale vorm ‘*verzameling*’ vervolgens door ideërende abstractie ‘naar het universeel-begrijpelijk bewustzijn getild’ moet worden.³ De *ideatie* (zie de Tweede *Onderzoeking*) gebeurt doordat veraanschouwingen van deze vorm *eidetisch*, aanschouwelijk, gevarieerd worden. Doordat we dus bijvoorbeeld acten zoals ‘*Onno en Freek en Anna*’, ‘*de boom en het huis en de citroen*’ *et cetera* ideërend bekijken herkennen we hun identieke categoriale vorm. Ook de vormen zijn dan ‘*zelfgegeven*’ of ‘*zelf-presenterend*’ in de eerder geïntroduceerde zin omdat ze in dat opzicht niet signitief bedoeld of figuurlijk gepresenteerd worden. Alleen in deze zin is onmiddellijke aanschouwing van categoriale vormen dus mogelijk.

Complexe acten beginnen volgens Husserl nieuwe objectiviteiten: ‘*Er ontstaan acten waarin iets als werkelijk en zelfgegeven zo verschijnt dat hetzelfde, zoals het hier verschijnt, in de funderende acten alléén nog niet gegeven was en gegeven kon zijn.*’⁴ Neem als voorbeeld de complexe act *Deze appel is rood*, die in een waarneming van de appel en van de roodheid gefundeerd is. Dat deze appel rood is, is een categoriale act die beide waarnemingen met

1 HUA XIX/2, p. 664

2 *Bn.* zonder eigen kenmerk, geeft nadere bepaling van de kenmerken van het betreffende *zn.*

3 HUA XIX/2, p. 670

4 HUA XIX/2, p. 675

elkaar in een verband brengt. Hier wordt de sfeer van het louter sensitieve verlaten. Deze 'belevingen' zijn verstandsacten zoals ze het hele denken en met name de logica als de grondslag daarvan bepalen. Daarbij kunnen we trouwens ook externe relaties R waarnemen, zodat het oordeel arvdrie fundamenteen heeft. Maar de categoriale vorm waardoor deze drie elementen op elkaar betrokken worden is geen onderdeel van de relatie en niet extern waarneembaar. Met Wittgenstein zou je kunnen zeggen dat hij zich niet laat zeggen maar zich in de oordelen intuïtief toont.

An sich zou daarmee de vraag naar de kennis van categoriale feiten voor opgehelderd gehouden kunnen worden. Maar de structuur van kenacten zoals Husserl ze eerder beschreven had lijkt een 'representant' voor categoriale vormen te verlangen. Een dergelijke representant is in de funderende acten volgens hun definitie niet voorhanden. In hoofdstuk 7 van deel twee waagt Husserl zich aan een oplossing die hij later niet meer goedvindt.¹ We stippen deze daarom alleen kort aan. In §57 wordt gezegd: *De hele synthetische aanschouwing komt [...] zo tot stand dat de psychische inhoud die de funderende acten verbindt als objectieve eenheid van de funderende objecten wordt opgevat.*²

Husserl stelt dus dat de funderende acten met een soort 'psychische band' verbonden worden die daarna door het bewustzijn reflectief herkend, als 'gewaarwording' behandeld en op de funderende objecten betrokken wordt, zodat bijvoorbeeld de waarneming van een verzameling ontstaat. Dit herinnert aan de 'collectieve verbinding' van de act van het verbinden in de *Philosophie der Arithmetik*, die immers ook door middel van reflectie op de act het begrip verzameling moet opleveren. De idee dat aan de logische structuur van de acten één bestanddeel in de gewaarwording moet beantwoorden is binnen het kader van alle *Logische Untersuchungen* kennelijk onbevredigend en lijkt eerder een ondoordacht erfgoed uit Husserl's begintijd.

In hoofdstuk 8 keert Husserl naar het uitgangspunt van de *Prolegomena* terug wanneer hij deïsche wetten van het denken onderzoekt: dit zijn juist de logische wetten. Nu staan zuiver categoriale aanschouwingen (aanschouwingen die geen zintuiglijke bestanddelen meer bevatten) in bepaalde wetmatige relaties

1 HUA XIX/2, p. 255

2 HUA XIX/2, p. 705

die we met hulp van vrije variaties van willekeurige ‘stoffen’ kunnen ontdekken. Bekijken we bv. een willekeurige deel-geheel-relatie, dan stellen we vast dat hij principieel niet omkeerbaar, dus niet symmetrisch is. Dit geldt ‘zuiver analytisch’, dus los van welke bepaalde inhoud ook.

Zulke analytische wetten waarin we door *ideatie* inzicht verwerven leggen op hun beurt ‘algemene objecten’ vast zoals ‘de species’ van de deel-geheel-relatie of van de voorwaardelijke wijs. De algemene categoriale objecten zijn de correlaten van dergelijke wetten. Zo kan Husserl in aansluiting op Kant zeggen: ‘de ideale voorwaarden van de mogelijkheid van categoriale aanschouwing zijn correlatief de voorwaarden van de mogelijkheid van de objecten van categoriale aanschouwing en van de mogelijkheid van categoriale objecten zonder meer’.¹ Daarbij zijn de ‘ideale voorwaarden van de mogelijkheid’ in de grond gegeven met de ‘generaliseerbaarheid’ van de betreffende acten. Dus het vervangen van hun inhoudelijke bestanddelen door variabelen. De wetten die zo worden ontdekt zijn dan de zuivere wetten van het eigenlijke denken.

De onafhankelijkheid van de logica van het psychologische is daarmee fenomenologisch gefundeerd in het bewijs dat de logische wetten niets feitelijks bedoelen. Ze doen alleen ‘zuivere wezensuitspraken’ over categoriale vormen ‘als vormen van mogelijke correctheid respectievelijk waarheid überhaupt’.² Het logische is dus niet, zoals bij Kant, een formeel apparaat dat louter op de wet van de tegenspraak berust, maar eerder in de zin van de vroege Wittgenstein die vorm van de wereld die zich in intentionele acten toont en met behulp van ideatie toegankelijk is.

1 HUA XIX/2, p. 719

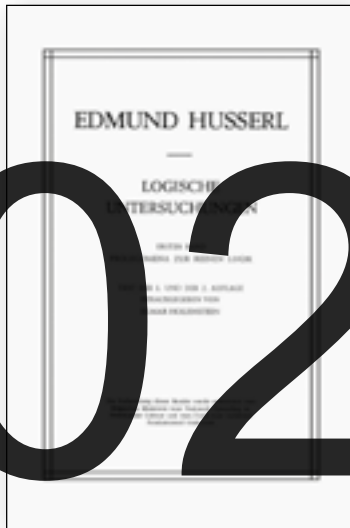
2 HUA XIX/2, p. 728

Logische Untersuchungen

- DEEL I Prolegomena zur reinen Logik.
DEEL II/1 Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis
DEEL II/2 Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis
SUPPLEMENT Ontwerp voor herziening 5^e Untersuchung en Voorwoord t.b.v. de herdruk van Logischen Untersuchungen, zomer 1913.¹



2021



¹ HUA III *Ideen*: 'Psychologie is de wetenschap van ervaringen'.

HOOFDSTUK V

DE FENOMENOLOGISCHE METHODE OPSCHORTING VAN OORDEEL EN REDUCTIES

§ 1 DE MOTIVATIE VAN DE EPOCHE

IN HET VOORWOORD bij de 2^e druk van *Prolegomena* schrijft Husserl: 'De *Logische Untersuchungen* waren voor mij een werk dat een doorbraak heeft bewerkstelligd, dus geen einde maar een begin.¹ In veel opzichten heeft dit boek als basis voor het verdere onderzoek gediend. Husserl is daarbij regelmatig verdergegaan dan in eerdere inzichten. Sommige opvattingen zijn geheel herzien. Het belangrijkste verschil met de standpunten van de *Logische Untersuchungen* markeerde voor zijn tijdgenoten de nieuwe opvatting van de fenomenologische realiteit van het transcendentaal subject.² De eerdere opvatting was door van veel van zijn Göttingse leerlingen met onbegrip en kritiek ontvangen. Daarnaast of in dezelfde lijn heeft Husserl ook zijn theorie van de betekenis en van de objectiverende acten herzien. Hij ontwikkelde een fenomenologie van de tijdelijkheid en van de intersubjectiviteit, integreerde de contexten van levenswereld van de fenomenologische subjecten, bouwde de ontologie van de wezens en essenties uit en spitste zijn begrip van wetenschap en zijn kritiek op het naturalisme toe.

In het algemeen krijgt het begrip van de fenomenologie eigen contouren: van beschrijvende psychologie zoals ook Brentano, Stumpf en Pfänder haar representeerden gaat Husserl over tot de wezensanalyse van het bewustzijn van een transcendentaal subject.³ Het woord transcendentaal gebruikt hij daarbij, zegt hij later, 'in de zin van het terugvragen naar de laatste bron van alle kennisproducties',⁴ dus niet in de formele zin van 'voorwaarden van de mogelijkheid' van onze kennis. Daarbij wordt steeds duidelijker dat de tot dusver ingeslagen weg een speciale methode van filosoferen inhoudt die in wat volgt verduidelijkt wordt en die als methode nu pas gelegitimeerd wordt. Had Husserl in de *Logische Untersuchungen* met de *ideatie* en de *fundering* al twee

1 HUA XVIII, p. 8

2 TRANSCENDENTAAL SUBJECT, *transcendentiaal ego*, *puur ego* en *puur subject* verwijzen naar hetzelfde.

3 Moran 2005

4 HUA VI, p. 100

nieuwe methodische grondbegrippen geïntroduceerd, nu komt daar de epoche als focus en de *fenomenologische reductie* als haar systematische procédé bij.

Het eerste spoor van de epoche of oordeelsonthouding, een begrip uit de Griekse *skepsis*, is te vinden in de Inleiding tot de eerste druk van de *Logische Untersuchungen*. Husserl schrijft over *tegendraadse manier van aanschouwen en denken* die in de fenomenologische analyse verlangd wordt. In de tweede druk gaat hij door: 'In plaats van op te gaan in het uitvoeren van de op tal van manieren op elkaar gebaseerde acten en dus objecten die in hun betekenis bedoeld worden om zo te zeggen na f als bestaand te veronderstellen en te bepalen dan wel hypothetisch aan te zetten, dan gevolgen te veronderstellen en dergelijke, moeten we integendeel 'nadenken' (*reflektieren*), dat wil zeggen deze acten zelf en hun immanente betekenisinhoud tot objecten maken'.¹ Wat Husserl hier met de onschuldige en gangbare benaming *reflectie* uitdrukt, houdt in werkelijkheid een aanpak in die aanspraak maakt op *strenge wetenschappelijkheid* en de filosofie in haar geheel moet *revolutioneren*, omverwerpen.

Hoewel de nieuwe fenomenologische methode in de *Logische Untersuchungen* niet expliciet bewezen wordt, tekent zij zich dus reeds daar af. Het bewustzijn werd er als wezenlijk intentioneel beschreven: het bestaat uit acten die op objecten gericht zijn en deze laatste 'bedoelen'. De objecten worden door acten van de zintuiglijke waarneming verwezenlijkt en blijken zo waar of onwaar te zijn. Om dit resultaat te bereiken moest de fenomenoloog een stap uit deze acten terug zetten en 'daarover nadenken'. Hij moest dus deze acten bekijken en analyseren in plaats van zelf 'in hun uitvoering op te gaan'. Hij mocht zich daarbij niet bezighouden met het bestaan van de objecten die in deze acten bedoeld worden maar moest tegenover hen 'onbevangen' blijven. Denkacten die zich op niet-bestaande of onmogelijke objecten richten waren daarom fenomenologisch interessant, het ging er immers om dat de 'zin van zo'n bedoelen zuiver op grond van de beleving zelf' werd verhelderd.²

Wanneer Husserl deze filosofische instelling in de *Logische Untersuchungen* als 'tegennatuurlijk' beschrijft, veronderstelt hij al wat hij in *Ideen I* expliciet uitwerkt. De natuurlijke instelling is immers niet in deze zin tegenover haar

1 HUA XIX/1, p. 14

2 HUA XIX/1, p. 25

objecten neutraal maar ‘objectiverend’, ‘stellend’, ze maakt van het aangenomen bestaan van haar objecten voortdurend gebruik. Alledaagse intentiona-
liteit betekent niet alleen het gericht-zijn op objecten, maar ook de aanname
dat deze laatste simpel op de ene of andere manier onafhankelijk van ons ‘aan-
wezig’ zijn zodat we daarop kunnen ‘bouwen’ of ze veronderstellen. Precies
daarom, lijkt het, kunnen we ons trouwens op hen betrekken.

In de *Logische Untersuchungen* had Husserl weliswaar met de geciteerde woor-
den een reflectieprocédé gepresenteerd waarmee het bewustzijn beschreven
kan worden, maar de beschrijving blijft – zoals hij later zou zeggen – nog hele-
maal op de bodem van de natuurlijke wereldvisie en zelfs van de ‘beschrij-
vende psychologie’ staan. Het bewustzijn is in de belevingsstroom van empiri-
sche subjecten gefundeerd en de fenomenologische beschrijving gaat in
betrekking tot de acten waarop ze reflecteert dus zelf nog ‘naïef objective-
rend’ te werk. Ze kan in dat opzicht alleen ontdekken hoe empirische subjek-
ten objecten zich *constitueren*, tot stand komen en hoe ze waarnemingen ver-
werken en acten in elkaar funderen. De fenomenologische methode dringt
niet door tot het beschrijven van die zuivere bewustzijnsstructuur waarop ze
in haar strijd tegen het psychologisme eigenlijk aanspraak gemaakt had.

Wanneer Husserl vanaf 1907 in een collegereeks expliciet de idee van de
fenomenologie¹ ontwikkelt met nadruk op de *fenomenologische methode*, dan
knoopt hij weliswaar bij de *Logische Untersuchungen* aan maar gaat ook veel
verder dan hun beperkte doel van een fundering van het logische in het
bewustzijn. Met deze methode vestigt hij niet alleen de fenomenologie als
een eigen wetenschap in zoverre ze strikt onbevooroordeeld te werk gaat en
daarbij het zuiver observeren en beschrijven van de fenomenen volgt. Hij pro-
beert daarmee ook die taak van een kritiek van de rede aan te pakken die hij in
zijn aantekeningen onderstreept had: ‘Een taak die ik voor mijzelf moet oplossen
voordat ik mijzelf een filosoof mag noemen.’² Met zo’n kritiek was hij in zijn col-
lege *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*³ al begonnen. De colleges *Die
Idee der Phänomenologie* zetten de taak voort. Met een redekritiek bedoelt Hus-

1 HUA II, in wat volgt *Idee*

2 Geciteerd naar Biemel, *Einleitung* in HUA II, p. VII.

3 1906-’07, HUA XXIV

serl daarbij niet alleen de theoretische maar ook de waarderende, praktische rede waaraan hij zich aansluitend in zijn ethiekcolleges wijdt. Deze kritiek dus moet in strikte zin fenomenologisch te werk gaan door ze systematisch vanuit een houding van de epoche te beargumenteren en te beschrijven.

De kritiek van de rede is niet alleen een fenomenologische beschrijving van het bewustzijn, ze vraagt naar de fenomenologische voorwaarden van alle kennis. En om het ophelderen van het bijzondere vermogen van het bewustzijn, dat we met onze bewuste acten aan objecten refereren en ze 'treffen', of negatief geformuleerd, om de overduidelijke maar nog altijd op verklaring aangewezen absurditeit van het kentheoretisch scepticisme dat deze 'geldigheid' nu juist ontkent.¹ De *Logische Untersuchungen* hadden deze vraag niet onder ogen gezien omdat ze de objecten van de intentionaliteit op het laagste niveau – de objecten waarop we ons richten – niet systematisch hadden gethematiseerd.

Om het scepticisme het hoofd te bieden moet Husserl nu de correlatie, de wisselwerking tussen act en object in de beschrijving betrekken. In de *Idee* pakt hij dit probleem aan door de sceptische vraag op zijn eigenlijke betekenis terug te voeren. De sceptische twijfel betreft immers niet de kennis in het algemeen maar haar geldigheid maar de vraag hoe we objecten in de wereld met ons bewustzijn zo kunnen kennen zoals ze echt zijn.²

De acten van het bewustzijn als zodanig kunnen door het kentheoretisch scepticisme daarbij niet in twijfel getrokken, maar moeten juist verondersteld worden als het zich niet van begin af aan als onzinnig wil voordoen. Het is dus niet de immanentie die ter discussie staat maar de transcendentie, en het sceptische probleem gaat juist over de vraag die de fenomenoloog zichzelf nu in ernst stelt: hoe komen we van de immanentie bij de transcendentie? Deze vraag, hoe 'transcendentie' in de 'immanentie' van het bewustzijn geconstitueerd wordt, kunnen we de essentiële kernvraag noemen van Husserl's *transcendentale fenomenologie* die nu tot ontwikkeling komt – 'transcendentiaal' namelijk in de zin van het terugvragen naar het bewustzijn. Om het scepticisme doeltreffend het hoofd te bieden mag de fenomenologische redeskritiek daarbij methodisch niets transcendent veronderstellen, niet alleen namelijk

1 HUA II, p. 30 e.v.; vgl. Kern 1977.

2 HUA II, p. 33 e.v.

in het begin maar in het hele verloop van haar onderzoekingen niet. Zo wordt de epoche nog een keer met redenen omkleed.

Voor Husserl was de voortgang van de *Logische Untersuchungen* vooral een natuurlijk vervolg op zijn eerdere onderzoekingen. Hij had eerst de vraag gesteld hoe het logische in het bewustzijn begrepen wordt en daarbij zijn objectiviteit behoudt. Zijn antwoord luidde dat het in enkelstralige waarnemingsacten en hun categoriale syntheses is gefundeerd. Het lijkt consequent om nu de vraag te stellen hoe de tijd-ruimtelijke objectiviteit wordt geconstitueerd en wat aan de kant van het subject de grondstructuren van het bewustzijn zijn. Maar daarvoor moet de 'fenomenologische reflectie' tot al onze objecten en acten worden uitgebreid; ze krijgt daarmee een systematisch karakter. Naar Husserl's idee lopen hier de meningen al uiteen. Er is immers, schreef hij in een brief aan Welch, 'een ongewone consequentie en denkenergie voor nodig om standvastig te blijven, om niet weer in de oude manieren van denken terug te vallen, om het nieuwe werkelijk te bemachtigen zonder het door [...] terugvallen te vervalsen'.¹ Bijna geen van zijn 'leerlingen' was daartoe bereid zodat Husserl al spoedig vrijwel de enige bleef die de ingeslagen weg verder volgde.

§ 2 KENTHEORETISCHE EN FENOMENOLOGISCHE REDUCTIES

De denkrichting van de epoche is een principiële houding die in het methodisch procedé van de reductie tot uitdrukking komt. Met reductie wordt in de 20^e eeuw meestal een benaming voor neopositivistische of naturalistische pogingen om uitspraken over metafysische entiteiten om te zetten in uitspraken over fysische. Husserl's begrip reductie is, zo blijkt uit de houding van de epoche, van totaal andere en in zijn resultaat zelfs tegengestelde aard.² Fysische entiteiten mogen niet als fundamenteel bestaand verondersteld worden. Bewustzijnsacten, die immanent door middel van reflectie gegeven zijn, wél. De reductie reduceert de intentionele objecten juist tot correlaten van deze acten en maakt daar ogenschijnlijk mentale entiteiten van.

1 BW VI, p. 457

2 REDUCTIE: herleiden, terugvoeren; *adductie*:: aanvoeren, tot zich trekken; *abductie*: wegvoeren, afvoeren.

Het procédé van de reductie heeft Husserl als belangrijke werkwijze van de fenomenologie beschouwd voorzover ze wetenschappelijke filosofie wil zijn en tegelijkertijd als didactische opstap naar het fenomenologisch filosoferen. Hij beschrijft haar voor het eerst in de *Idee*,¹ daarna opnieuw in *Ideen I*² en verder in *Erste Philosophie*,³ in de *Cartesianische Meditationen*⁴ en in de *Krisis*.⁵ Husserl presenteert het procédé in de *Idee der Phänomenologie* voorlopig als een *kentheoretische reductie*. In ieder kentheoretisch onderzoek, wordt hier gezegd, moet ‘alle transcendentie die daarbij meespeelt van de index van de uitschakeling worden voorzien of van de index van de onverschilligheid, van de kentheoretische nietigheid, van een index die zegt: het bestaan van al deze transcendenties, of ik ze kan geloven of niet, gaat mij hier niets aan, dit is niet de plek om daarover te oordelen, het blijft buiten spel’⁶

Wat zijn nu de ‘meespelende transcendenties’? In *Ideen I*, waar Husserl het procédé voor de eerste maal publiceert, is het uitgangspunt van de beschrijving de *universele these van natuurlijk gedrag* waarin de tijd-ruimtelijke werkelijkheid als bestaand wordt verondersteld. We nemen haar als werkelijk aan en gaan voortdurend in onze oordelen en handelingen van haar uit. In ruimere zin maakt van deze these (die geen uitdrukkelijke act is maar een impliciete veronderstelling) alles deel uit wat we in het dagelijks leven naïef als bestaand beschouwen, dus niet alleen dingen maar ook hun momenten en aspecten, bijvoorbeeld vormen en kleuren, esthetische eigenschappen, ook culturele objecten (werktuigen, cultusobjecten), wiskundige objecten (het parallelaxioma), psychische toestanden (euforie) of gedachtebouwsels (het communisme) voorzover we daaraan causale effecten toeschrijven en ten slotte de empirische of psychologische subjecten. De wereld is dus voor ons opgebouwd uit een veelheid van objecten van verschillende typen en niveaus die we stilzwijgend met de ‘index van het bestaan’ uitrusten.

1 HUA II

2 HUA III/1, §§ 27-32

3 Tweede Deel, HUA VIII

4 HUA I; [CARTESIAANS: ‘Van Descartes’ = van toepassing op zijn ideeën en methoden.]

5 HUA VI, §§ 38-43; voor de latere ontwikkeling vgl. de teksten in HUA XXXIV en de redactionele *Inleiding*.

6 HUA II, p. 39

Uit deze wereld schrappen we dan zo nu en dan iets, bijvoorbeeld als we ons van een zintuiglijke vergissing bewust worden. Maar over het geheel genomen blijft ze in dat opzicht aan zichzelf gelijk omdat ze op bestaansaannames berust. De natuurwetenschappen gaan eveneens uit van de tijd-ruimtelijke werkelijkheid als gegeven maar proberen haar meer omvattend en compleet te kennen dan het naïeve verstand dit kan. Op hun beurt vooronderstellen Geesteswetenschappen voor hetzelfde doel bovendien de culturele objecten. Principieel geven de wetenschappen de universele these niet op maar modificeren deze hoogstens in een of ander opzicht. Wanneer Husserl hier van 'these' spreekt, dan geeft hij daarmee ook aan dat de natuurlijke wereldvisie helemaal geen 'natuur' maar in de grond zelf een 'theoretische' instelling is. Later, wanneer hij de natuurwetenschap in de Krisis systematisch bekritiseert, noemt hij haar veronderstelling ook een 'hypothesos'.

Als Husserl verlangt dat we de bestaansaannames die met onze natuurlijke wereldvisie verbonden zijn 'reduceren', dan wordt daarmee echt niet bedoeld dat we haar geldigheid moeten betwijfelen zoals Descartes met zijn systematische twijfelexperiment. Twijfel is immers niets anders dan een negatieve bestaansbewering die een andere 'natuurlijke wereld' tot gevolg heeft maar die in zijn onderliggende teneur niet van de alledaagse verschilt. De reductie is dus niet een verandering van de these in een antithese, van de positie in een negatie,¹ ook blijft de universele these in zekere zin bewaard – zo houdt de fenomenoloog bijvoorbeeld niet op van het bestaan van de buitenwereld overtuigd te zijn –, maar hij wordt gemodificeerd in de zin dat hij geen premisse in zijn overwegingen meer inhoudt. Hij wordt dus in zijn functie als fundamenteel buiten werking gesteld. Omdat de reductie zo'n 'onnatuurlijk' procédé is dat de woorden ons daarvoor ontbreken, beschrijft Husserl haar overwegend metaforisch, namelijk als 'tussen haakjes zetten', 'buitenspel zetten', 'belemmeren', 'niet-gebruiken' van de these *et cetera*. Hebben we een waargenomen object, bijvoorbeeld het huis aan de overkant, in deze zin 'gereduceerd', dan speelt de sceptische vraag of dit huis al dan niet bestaat geen rol; al het andere blijft zoals het zich aan ons vóór de reductie heeft voorgedaan.

¹ HUA III/1, p. 63

Wat is nu de zin en het resultaat van deze kunstgreep? Algemeen maakt hij voor ons het observeren van de relaties tussen acten en hun correlaten mogelijk, maar hij leidt daarmee ook tot een afgrenzing tussen inhoud en object, bewustzijn en wereld, tot een fenomenologisch beschrijven van de waarneming, van een karakteriseren van de zuivere subjectiviteit en andere inzichten die we in de volgende hoofdstukken meer van nabij volgen. Door de reikwijdte van de consequenties en van het principieel karakter van het procédé spreekt Husserl in *Ideen* 1 ook niet meer van een ken­theoretische maar van een fenomenologische of transcendente reductie. Hier lopen we eerst de overwegingen van Husserl in grote lijnen na om het doel en nut van deze soort van reductie te bewijzen.

Zetten we de bestaansaanname tussen haakjes die met een waargenomen object, bv. het huis voor ons venster, verbonden is, dan wordt dit object een verschijnsel voor ons bewustzijn. En omdat het bewustzijn ons het object in voortdurend wisselende standpunten en perspectieven aanbiedt, verandert het in een continue reeks van zulke verschijnselen. Zonder dat we ons voor systematische reductie al hoeven in te spannen gaat de waarnemingswereld dus in een wereld van de fenomenen over, die tijdelijk in een bewustzijns- of belevingsstroom uiteengaat. Deze wereld bestaat nu uit individuele belevingen of *cogitationes*, zoals Husserl ze in aansluiting op Descartes noemt, die we ook individueel reflectief kunnen bekijken en op hun structuur bevragen.¹ Zo stellen we vast dat waargenomen objecten zich altijd in een ‘omgeving’ van andere dingen bevinden die eveneens waargenomen worden, maar niet in het middelpunt van onze actuele aandacht staan. Bewustzijn schijnt in deze spanningsboog tussen *actualiteit* en *niet-actualiteit* te fluctueren.² De aandacht wordt voortdurend van het ene object naar het volgende verlegd, waarbij de objecten continu naar de achtergrond overgaan en daaruit opduiken.

1 DESCARTES legt de twijfel aan de basis van de zekerheid van het *cogito*. Toch is zekerheid niet volstrekt uitgesloten. Dus een ieder kan zeggen: *Ik denk, dus ik ben*, en formuleerde dit beginsel als *cogito, ergo sum*.

2 ACTUALISME: De werkelijkheid als continu wordings- en veranderingsproces zonder blijvende ondergrond. ACTUEEL (*fil. metafys.*): aanduiding dat een eigenschap *echt* aanwezig is, niet alleen als *potentieel*.

Met deze constatering komt een nieuw begrip van de intentionaliteit boven-drijven. Bewustzijn is altijd bewustzijn van iets waarop het zich 'richt'. Maar omdat we de transcendente wereld gereduceerd hebben, bestaat bewustzijn niet in een 'relatie tussen een willekeurige psychologische gebeurtenis, genaamd ervaring, en een ander reëel bestaan, genaamd object',¹ maar het wordt door de loutere structuur van het gericht-zijn gekarakteriseerd. Beslis-send is de volgende constatering. In het wezen van de ervaring ligt niet alleen dat het bewustzijn van iets is maar ook waarvan het bewustzijn is² – ik zie niet alleen iets voor mijn venster maar een huis dat ik in veel details zou kun-nen beschrijven.

De vroegere transcendente wereld is nu aan het wezen van de reflectief geobserveerde *cogitationes* af te lezen en komt dus in zekere zin het bewustzijn binnen. Dit moet echter niet zo verstaan worden alsof de werkelijke objecten nu onderdelen of momenten van de ervaringen worden. Husserl onderscheidt nog steeds scherp tussen dat wat in de ervaringsstroom intrinsiek aangetrof-fen wordt, bijvoorbeeld bepaalde gewaarwordingen en vage aankondigingen (*prefiguraties*) van het object, en dat waarover de ervaringen gaan, wat zich door hen presenteert. Daarbij wordt nu een belangrijk verschil tussen ding en ervaring duidelijk. De ervaringen kan ik reflectief observeren, ze zijn mij 'immanent' gegeven. De waargenomen objecten zijn dat niet. Deze zijn prin-cipieel alleen gedeeltelijk in 'ervaringsschakeringen' voor mij toegankelijk.

Daaruit komt een tweede resultaat van de reducerende kunstgreep tevoorschijn. Het bewustzijn bestaat uit mijn ervaringen, dat wil zeggen uit alles wat voor mij immanent toegankelijk is; de 'buitenwereld' bevat echter alles waarvoor dit niet geldt. 'Een fundamenteel verschil komt dus te voorschijn tussen zijn als ervaring en zijn als ding'.³ Dat het ding aan het bewustzijn transcendent is wil namelijk juist zeggen dat het alleen eenzijdig gegeven is. Een ervaring echter 'wordt niet geschakeerd', zij is niet van één bepaald standpunt uit toegankelijk. Zoals Husserl in § 44 van *Ideen I* daarna betoogt, volgt daaruit het 'absolute zijn van het immanente' en het 'louter fenomenale zijn van het transcendente', dus naar het schijnt een sterke idealistische these.

1 HUA III/1, p. 74. — 2 *l.c.*

3 HUA III/1, p. 87

Wil Husserl hier soms beweren dat alleen bewustzijn bestaat en al het andere alleen maar schijn is?

Ook al werd Husserl door sommige van zijn leerlingen zo gelezen, we kunnen van zo'n radicaal idealisme bij Husserl zeker niet uitgaan. Met 'absoluut' wordt hier alleen bedoeld dat het immanente zijn in tegenstelling tot het transcendente adequaat toegankelijk en gegeven is, dus ook op een andere status van zekerheid aanspraak maakt.¹ Husserl leidt zijn stelling bovendien uit observaties onder epoche af die hier nog niet eens systematisch is uitgevoerd. Dit moet de lezer tot voorzichtigheid manen. Zou Husserl het hier over het zijn van het immanente *an sich* hebben, dan had hij immers de instelling van de epoche verlaten. Liever verduidelijkt hij de zin van het spreken van immanentie en transcendentie. We zeggen dat een ding transcendent in de wereld bestaat omdat het ons namelijk alleen partieel gegeven is; een betekenis die trouwens niet door middel van taalanalyse ontsloten wordt. In zekere zin komt Husserl's 'idealisme' dus voort uit een begripsverheldering op basis van fenomenologisch observeren. Zijn stelling van het absoluut zijn van het bewustzijn mag niet als ontologische stelling, dus niet als tegengesteld aan de universele stelling uitgelegd worden.

Husserl protesteert uitdrukkelijk tegen het verwijt van het 'subjectief idealisme' dat hem al in de periode vóór de publicatie van *Ideen I* getroffen had. Dat 'transcendentie' en daarmee 'realiteit' zoveel betekent als 'partieel gegeven-zijn' terwijl 'immanentie' en daarmee ook 'irrealiteit' inhoudt 'absoluut gegeven-zijn', is het resultaat van onbevooroordeelde observatie van de kernstructuren van onze ervaringen. Zo besluit Husserl zijn overwegingen met de voor de vluchtige lezer vermoedelijk verrassende vaststelling dat, na de fenomenologische reductie, waarvan hij hier de mogelijkheid duidelijk aangetoond had, 'het absolute of transcendentiaal zuivere bewustzijn als residu overblijft en waarvan het onzin is om daar nog realiteit van te verlangen'.²

Na deze veraanschouwing van het vermogen van de nieuwe methode gaat Husserl over tot de vraag welke bestaansaannames in het bijzonder door de reductie aangepakt moeten worden. Het ging eerst immers alleen over de

1 VGL. eerder 4.7.

2 HUA III/1, p. 121

‘natuurlijke wereld’ waartoe Husserl daar ook, zonder dit uit te werken, de empirische ik-subjecten en de door waarderende en praktische bewustzijnsfuncties gevormde objecten, dus cultuurobjecten *et cetera*, gerekend had. We kunnen ons nu afvragen hoe het met logica en wiskunde staat, ja met alle ‘wezenswetenschappen’ (*science of essence*)? De fenomenologie moet algemeen op niets aanspraak maken ‘behalve op wat we in het bewustzijn zelf, zuiver immanent en wezenlijk inzichtelijk kunnen maken’,¹ dus geen conclusies trekken en niet deduceren. De logica, de wiskunde, theorieën van het zuivere ik evenals de transcendentie van de **EEUWIGE** vallen dus na elkaar ten offer aan de uitschakeling. De materieel-eidensche wezenswetenschappen, de wetenschappen van de wezensstructuren van transcendente zaken (psychologie, sociologie, meetkunde, zuivere fysica etc.), worden ook ‘geneutraliseerd’. Dus blijven alleen bewustzijnsimmanente essenties over zoals essenties van gedachten, waarnemingen of herinneringen. Deze laatste zijn in de innerlijke waarneming veraanschouwt gegeven, worden ideërend herkend en mogen daarom als absoluut gegeven verondersteld worden.

De *Ideen I* maken deel uit van wat men tot de *onveranderlijke fenomenologie* rekent en waarin Husserl essentiële relaties tussen het bewustzijn en zijn objecten beschrijft. Wanneer hij later de *onveranderlijke fenomenologie* met een *wordingsgeschiedenis* aanvult, die het ontstaan van het bewustzijn zelf nagaat, verandert ook zijn begrip van de fenomenologische reductie. De eerdere methoden, die Husserl nu de *cartesiaanse weg* noemt, heeft weliswaar de sfeer van het zuivere bewustzijn geopend maar kan deze laatste vermoedelijk niet inhoudelijk vullen. Waaronder het zuivere bewustzijn juist deze wereld constitueert blijft vooralsnog open, de transcendentale subjectiviteit lijkt hier zuivere vorm. Tot nu toe was bovendien al gebleken dat bewustzijn in voortdurende overgangen van de aandacht bestaat die iets uit een achtergrond lichten, zodat aldoor vele ‘horizonten van het gelijktijdig gelden’ ingecalculeerd moeten worden. Later blijkt dat de dingen niet alleen door ruimtelijke maar ook door tijdelijke processen en voorbije ervaringen beïnvloed, *vorgezeichnet*, zijn. Het is dus volstrekt onmogelijk om, zoals *Ideen I* nog sugge-

1 HUA III/1, p.127

reert, stapsgewijs te reduceren. M.a.w. om stap voor stap vanuit de natuurlijke wereld, ook wiskunde en logica, transcendent-eidetische wetenschappen en de transcendentie van God tussen haakjes te zetten.

In de Krisis verlangt Husserl daarom van de epoche dat ze minstens voor de tijd van het filosoferen een volledige, universele ‘onthouding’ is. Ze moet de natuurlijke instelling, het vanzelfsprekend op objecten gerichte voortleven met zijn ‘netwerk van de geldigheden’, ineens buiten mededinging zetten.¹

Op de epoche volgt dan ook een andere vraagstelling: het gaat niet meer om wat na de uitschakeling overblijft maar meteen om de vraag hoe de objecten in het bewustzijn geconstitueerd worden. De filosoferende verkrijgt met deze instellingsverandering een meta-standpunt ‘boven’ de leefwereld, die er overigens probleemloos naar toestroomt. Het is een manier van denken die hij zich tot ‘habitus’ moet maken om niet steeds weer in de natuurlijke wereldvisie terug te vallen. Door de noodzakelijke koppeling van alle geldigheden, en tegelijkertijd door het ‘natuurlijke’ van het opgaan in de leefwereld, is het gebruiken van de epoche nu dus geen theoretische kunstgreep meer, maar niets minder dan een levensverandering die een totaal nieuwe wereldervaring tot gevolg heeft. Ook op deze manier wordt de wereld zoals vroeger iets buitengewoons, de werkelijke wereldervaring verandert in transcendentale wereldervaring.² Maar de dingen die daarbij zichtbaar worden zijn geen grootheden meer die onveranderlijke relaties onderhouden maar gestructureerde processen, te weten de constitutieprocessen van de leefwereld.³

§ 3 EIDETISCHE REDUCTIE⁴

Wanneer de fenomenologische reductie zuiver als reflectieve verandering van oogpunt uitgevoerd zou worden, zou ze niet de hierboven beschreven resultaten hebben. Een kijktje op mijn waarneming van een merel zou niets anders opleveren dan een voortdurende reeks van allerlei verschijnselen die ik alleen als ‘nu dit fenomeen!’ zou kunnen vastleggen. In het spreken van ‘wezen en

1 HUA VI, p. 153

2 HUA VI, p. 156; Jern 1977

3 VGL. verder hoofdstuk 8.

4 EIDETISCH: betrekking hebben op, of voortkomend uit aanschouwing.

‘wezenlijk’ – die Husserl’s hele beschrijving van de reductie doortrekt – schuilt daarom een tweede vorm van reductie die in de *Logische Untersuchungen* als ideatie was geïntroduceerd en die Husserl nu ‘wezensaanschouwing’ of ook wel eidetische intuïtie noemt.¹ Ze brengt ons van de concrete verschijnselen naar hun ‘type’ of ‘wezen’. In de *Cartesianische Meditationen* wordt gezegd dat naast de epoche de eidetische intuïtie ‘de basisvorm van alle transcendentale methodes’ is, dat deze twee voor de zin van een transcendentale fenomenologie als zodanig bepalend zijn.²

Husserl’s terminologisch wat ongelukkige keuze om het begrip *species* tot dat van *essenties* of *eidos* te veralgemenen is op goede gronden gerechtvaardigd. Het woord *species* is in zijn gebruik teveel tot natuurlijke soorten beperkt om met de algemeenheid van het fenomenologisch procedé rekening te houden. De uitdrukking *idee* is filosofisch te belast om onbepaald bruikbaar te zijn. Het is duidelijk dat de fenomenologische reductie niet voor het beschrijven van de details van een concrete ervaringsstroom dient. We willen weten wat de *wezenlijke* structuren van bewustzijnsprocessen en hun correlaten zijn, wezenlijk namelijk niet alleen in de zin dat ze gewoonlijk in empirische subjecten te vinden zijn maar eerder in de zin van ‘noodzakelijke en voldoende voorwaarden’, al hoeven ze in het taalgebruik niet vastgelegd te zijn.

Deze structuurvoorwaarden omschrijft Husserl nu met het begrip *wezen* of *essentie*. Omdat het niet om concrete ervaringsstromen maar om hun essentiële structuren gaat, is het spreken van een ‘zuiver’ of ‘transcendentiaal’ bewustzijn dan ook gerechtvaardigd. Het wordt immers niet uit empirische subjecten veralgemeend, het wordt door empirische subjecten aanschouwelijk gemaakt. Daardoor kan de fenomenologie de aanspraak maken op objectiviteit en wetenschappelijkheid die haar tegen psychologische verklaringen beschermt.³

Kennis werd in de *Logische Untersuchungen* bepaald als een synthese van betekenis en het bedoelde. Omdat de fenomenologie op kennis van algemene bewustzijnstructuren uit is, is het voor haar beslissend dat ‘ook algemeenhe-

1 HUA III/1, p. 13

2 HUA I, p. 106

3 HUA II, p. 47

den, algemene objecten en algemene inhouden tot absolute zelfgegevenheid kunnen komen,¹ dus met het bedoelde overeen kunnen stemmen. Net als al in de *Logische Untersuchungen* bestaat de *eidetische* intuïtie in een kennen van het type in het token of van de typische eigenschappen in het exemplaar. Iets individueels wordt dus áánschouwd, het algemene wordt géschouwd. En zo vindt de ideatie zeker niet in een mystiek schouwen van ideeën plaats die als afzonderlijke dingen worden opgevat, ze ‘reducereert’ het ondeelbare tot zijn wezensstructuren en heet daarom ook *eidetische reductie*.

Gevallen van de onmiddellijke gegevenheid van het universele zijn regelmatig gebeurtenissen waarin ‘op grond van geschouwde en zelfgegeven bijzonderheid een zuiver inwonend kosmisch bewustzijn geconstitueerd wordt.’² Daarin wordt dus het bijzondere, zoals het concreet waargenomen roodmoment, niet in eerste instantie als een bepaalde kleurschakering van één bepaald object verklaard. Het wordt bedoeld als voorbeeld van de soort om zo de species te ‘verbeelden’. Husserl beschreef het proces ooit zo:

‘Ik heb een op zichzelf staande aanschouwing of meerdere op zichzelf staande aanschouwingen van rood, ik houd de zuivere immanentie vast, ik zorg voor fenomenologische reductie, ik isoleer wat rood verder betekent zoals het dan transcendent bewust waargenomen kan zijn zoals rood van een vloeipapier op mijn tafel. Dan voer ik zuiver schouwend de betekenis uit van de gedachte rood überhaupt, rood in specie, bijvoorbeeld het uit dit en dat geschouwde identieke algemene. Het bijzondere als zodanig wordt nu niet meer bedoeld, niet dit en dat maar ieder rood.’³

In zijn *Logos*-artikel verdedigt Husserl zijn terminologie door haar als abstract verhoudingsproces voor te stellen. Wanneer we intuïtief volkomen helder ingezien hebben wat kleur is, schrijft hij, dan is het gegevene een ‘wezen’, en wanneer we waarnemingen bekijken met het doel erachter te komen wat waarneming is (dus niet empirisch, als fysiologisch proces van subjecten, maar als begrip, nl. wat we daarmee bedoelen), dan hebben we ook een wezen

1 HUA II, p. 51

2 HUA II, p. 56. [*Allgemeinheitsbewußtsein*]

3 HUA III, p. 56 e.v.

intuïtief ingezien.¹ Voor de wezensverklaring dienen het best fantasievoor- stellingen van de concrete zaak. Omdat ze het vrij variëren van eigenschap- pen vergemakkelijken waardoor het wezen gedifferentieerd wordt. Toch gaat het om *begripsverheldering* in voorlopig niet-talige zin: Definieerbaarheid van de ‘wezens’ wordt niet door de *ideatie* verondersteld. Zo zou het kunnen dat een wezen in het verschil tussen de individuele aanschouwingen tevoorschijn komt zonder een vocabulaire is om dit verschil uit te drukken. De waarne- ming van het verschil gaat dus aan het begripsmatige vastleggen vooraf. Wel kunnen de wezens zelf object van oordelen zijn waarin hun eigenschappen beschreven worden; dit zouden dan de al genoemde synthetische oordelen apriori zijn.

Het begrip van het apriori is in de filosofie van de twintigste eeuw omstreden. Er bestaat in hoge mate overeenstemming over het feit dat een recht- vaardiging of kennis apriori ‘onafhankelijk van ervaring’ moet gebeuren. Of zoiets mogelijk is of moet zijn wordt betwijfeld.² Vermoedelijk niet in de laatste plaats op grond van de kritiek van Moritz Schlick op Husserl’s begrip wezenaanschouwing³ geldt een verklaring van het apriori onder verwijzing naar intuïtie of evidentie vandaag de dag als onbevredigend. Maar Husserl neemt op basis van zijn begrip ideatie ondubbelzinnig stelling: ‘Wat betekent apriorische kennis anders [...] dan kennis die zuiver op algemene essenties gericht staat, die haar geldigheid zuiver uit het wezen put?’⁴

Als kennis dus algemeen op voorhand gerechtvaardigd is wanneer ze op ide- atie berust, dan zijn in een tweede betekenis ook uitspraken over die wezens apriori die op deze manier gekend worden. In de *Formale und transzendente Logik*⁵ maakt Husserl verschil tussen een zuiver contingent (incidenteel) en een formeel apriori. Het eerste betreft oordelen over ‘inhoudelijke’ wezens, het tweede over formele structuren. Zo is een oordeel over klanken in het alge- meen, dat op ideatie berust, in zoverre een contingent oordeel of wet apri-

1 Logos, p. 315 e.v.

2 VGL. G. Bealer in *The Blackwell Guide to Epistemology* 1999, pp. 243-270; Piazza 2008

3 VGL. 10.4

4 HUA II, p. 51

5 HUA XVII

ori dat het een ‘inhoudelijke kern’ vertoont. Daartegenover is een oordeel dat over ‘wezensstructuren van de rede’ gaat in een formele zin apriori omdat het geen aanschouwingen van ‘zaken’ meer bevat.¹ In de zin van de *Logische Untersuchungen* zouden wetten die op categoriale aanschouwing berusten dus formele verstandswetten apriori zijn.

Wezenseigenschappen funderen de hoogste categorieën van wezens, die Husserl ook wel ‘sferen’ noemt, zoals bijvoorbeeld ‘het materiële überhaupt’. Binnen deze sferen bestaan vervolgens onderverdelingen en lagen, bijvoorbeeld binnen de categorie van het materiële de levende essenties en binnen deze subcategorie weer de mensen. ‘Eidetische wetenschappen’ verklaren de relaties binnen dergelijke sferen; ze houden dus bijvoorbeeld de wezenseigenschappen van levende essenties (in de fenomenologische zin!) in synthetische oordelen apriori vast. De empirische wetenschappen houden zich met objecten bezig die zelf wezenseigenschappen veraanschouwlijken en in dat opzicht bij voorbaat onder zulke wetten staan. De bijzondere wetenschappen zijn daarmee aangewezen op *wezenswetenschappen* en uiteindelijk op de *fenomenologie*. De fenomenologie onderzoekt de eidetische sferen als sferen van het bewustzijn en bestaat zo ‘in een betrokkenheid van alle werkelijke en mogelijke objectiviteiten op de betreffende ervarende acten van het bewustzijn, op het subjectief constitutief apriori van het bewustzijn überhaupt’.² De fenomenologie wordt in dat opzicht voor een praktisch oneindige taak gesteld. Ze moet namelijk voor alle denkbare objecten de betreffende wezens en hun constitutieve acten in het kader van het bewustzijn opsporen en beschrijven.³

1 HUA XVII, p. 33 e.v.

2 Bernet-Kern-Marbach 1989, p. 81

3 VGL. Patočka 1977; Lohmar 2002

[EIDETISCHE REDUCTIE]

DE EIDETISCHE REDUCTIE is een proces waarbij in het concreet aanschouwende verschijnsel wordt binnengedrongen.¹ Het maakt kritisch verschil tussen verwijderbare, feitelijke en onmisbaar kenmerkende eigenschappen. Bij de analyse van een verschijnsel wordt de kern er 'uitgelicht'.

Dit denkproces is de toepassing en verdieping van karakteristieke kenmerken van onze oriëntatie op de wereld. Voor- en achtergronden, betekenis en bijkomstigheid, belangrijke en onbeduidende zaken worden onderscheiden.

Samengevat neemt het denken standpunten in en stelt thematische zwaartepunten. De eidetische reductie is gegrond in de menselijke werkelijkheidsbenadering als zodanig en ligt ten grondslag aan alle geleerdheid.

DE THESE VOORAFGAAND AAN ALLE THESEN

Husserl hanteert in *Ideen II* het onderscheid tussen het *transcendentale ego* en het *empirische* (lichamelijke) ego.

In de fenomenologische reductie komen we het *transcendentale ego* tegen. Het *transcendentale ego* is niet slechts datgene wat overblijft als absoluut kenbaar, het is tegelijkertijd het ego dat ik ben in de fenomenologische instelling. Elke fenomenologische reflectie wordt idealiter gedaan door een puur bewustzijn. Dit pure bewustzijn is het resultaat van de fenomenologische reductie. Volgens Husserl schuilt in ieder mens een *transcendentaal ego*, dat wil zeggen iedereen is in staat de reductie uit te voeren en een *transcendentaal ego* te worden.²

1 LOGISCHE EN ARITMETISCHE WETEN zijn niet alleen analytisch: zij worden constant op de werkelijkheid toegepast. Het eigen-aan probleem slaat op het al of niet (bevestiging v.s. ontkenning) toekennen van bepaalde eigenschappen aan de dingen. Onze gewone werkelijkheid *veel* is ook ondergeschikt aan het getal. Ook hier is sprake van een toepassing van een a priori en het al of niet gerechtvaardigd zijn daarvan. Zo heeft alle kennis twee kanten.

1 EEN ABDUCTIEF ASPECT voorzover het infrasubject er op stuit, tot en met het gedachtenexperiment waarin de grondparadox als hoogste beginsel wordt aangetoefd, ervaren, en daarnaast

2 EEN ABDUCTIEF ASPECT, voorzover alles analytisch voortvloeit uit een centraal gezichtspunt, dat begint met de grondparadox als grondbeginsel en vervolgens daaruit afleidt de gehele werkelijkheid in veelheid of menigvuldigheid, hetzij naar de ideale zijde (of het eidetische), hetzij naar de reële zijde (of het hylische). Zie ook: het schema op blz. 2.

ABDUCEREN [wegvoeren] Lat. *abducere* van *ab* [weg] + *ducere* [voeren]; ADDUCEREN [aanvoeren] Lat. *adducere* [naar zich toe halen, samentrekken aanvoeren], van *ad* [naar, tot] + *ducere* [voeren, leiden].

VGL. J. J. Poortman (RU Leiden) *Raakvlakken, wijsgerige opstellen*, Assen/Amsterdam 1976 HFST. III § 2 *De plaats van metafysica in de filosofie* p. 120.

2 VGL. Hanneke Nooijen *Het transcendentale ego en het empirische ego; Over de introductie van een 'duistere natuur' in Husserls fenomenologie*, Radboud Nijmegen 2018.

[HET TRANSCENDENTALE- EN EMPIRISCHE EGO]

*‘Franz Rosenzweig heeft het fenomenologische denken helpen losmaken van zijn verankering in Husserl’s transcendentale ego en op weggeholpen naar een intersubjectieve ‘ethische transcendentiaalfilosofie’.*¹

[HET ZELF ALS VERUITERLIJKT EN VERINNERLIJKT]

Het IK bij Willam James

In 1890 formuleerde William James het inmiddels klassieke onderscheid tussen I en me; hij beseftte dat het zelf steeds aanwezig is in twee hoedanigheden: als subject en als object van zelfkennis. Het ik fungeert als subject van een proces van kennisverwervingen het mij als object daarvan (ik ken mezelf). Daarbij stelde hij dat het meniet louter iets ‘innerlijks’ was: hij constateerde een vloeiende overgang tussen me en mine. De persoon ervaart, in het verlengde van het me, uiteenlopende zaken als behorende tot het mine: ‘not only his body and his psychic powers, but his clothes and his house, his wife and children, his ancestors and friends, his reputation and works, his lands and horses, and yacht and bank account.’²

Deze extensivering van het zelf maakt dat iemand kan zeggen: ‘Als je aan deze komt, kom je aan mij’. Langs dezelfde lijnen wordt het begrijpelijk dat mensen een groot deel van hun identiteit afhankelijk stellen van hun bezittingen en verworvenheden.

Job levert de bijna bovenmenselijke prestatie zijn inwendige ziel in stand te houden bij de gelijktijdige afbraak en ondergang van zijn uitwendige ziel. Het is de uitwendige ziel die overeenstemt met het geëxtensiverde zelf in de zin van James’ term *mother-sea*. Dat kan vertaald worden met *non-lokaal bewustzijn*. Dat begrip is ontleend aan de kwantumfysica om het vermogen van het bewustzijn te duiden om te expanderen buiten de directe omgeving.³

¹ ZIE Herman Heering in *Vier joodse denkers in de twintigste eeuw*, Kampen 1987. Dat openbaring een beslissende rol kan spelen is vanzelfsprekend voor de dialogische (dialectische) filosofie waarvan Rosenzweig naast Buber, Heschel en Gabriel Marcel een van de grondleggers was. Levinas radicaliseert het dialogisch denken. Teksten noch openbaringen vormen een solide basis voor filosoferen. Openbaring dient zich aan bij de fenomenologie van het ik dat door de verzwegen aanklacht van de ander uit eigen zelfbehoud wordt gestoten (Spinoza’s in sese perseverare).

² *The Principles of Psychology I*, New York/Londen 1890; D. Draaisma, *De Hoofdsom van de Psychologie*, Lisse 1992.

³ VGL. W. James *De onsterfelijkheid van het bewustzijn* p. 15, Amsterdam 2016; ZIE blz. 349. James’ beeld van de *mother-sea* is te vergelijken met de cloud die ontelbare data ‘verdeelt’ maar zelf niet produceert.

SUBJECTIVITEIT: HET TRANSCENDENTALE IK, PERSOON EN TIJDELIJKHEID

§ 1 HET IK BIJ HUME EN KANT

DE FENOMENOLOGISCHE REDUCTIE reduceert de intentionele objecten tot correlaten van het bewustzijn dat na de eidetische reductie als ‘zuiver ik’ overgebleven was. De introductie van de methode van de reductie leidt daarmee tot vragen naar de structuur en eenheid van dit zuivere ik. Het feit dat Husserl dit begrip gebruikt houdt een duidelijke afwending in van de *Logische Untersuchungen*. Daar had Husserl (zich op Kant en Natorp beroepend) in § 8 van de vijfde Onderzoeking toegegeven dat hij het ‘meest basale ik als noodzakelijk referentiepunt [van de acten, v.M.] absoluut niet [kon] vinden’.¹ In een aantekening bij deze uitspraak in de tweede druk van de *Logische Untersuchungen* voegt hij vervolgens toe dat hij het zuivere ik nu wel heeft leren vinden en eveneens geleerd heeft zich ‘niet van de wijs te laten brengen door vrees voor de ontaarding van de ik-metafysica in het zuiver beseffen van het gegevene’.²

In *Ideen I* en vooral in de ongepubliceerde *Ideen II* en later vult Husserl het zuivere ik steeds meer met ‘inhouden’. Van een louter veld van het bewustzijn verandert het daarbij in een persoonlijk subject met gewoonten, perspectieven, gevoelens en wensen en een ‘absoluut fundament’. Deze versterking van het subject en het schijnbaar daarmee verbonden idealisme dragen wezenlijk bij aan de afwending van zijn leerlingen; zij veronderstellen bij hem juist die ‘ik-metafysica’ waar hij zich in de geciteerde aantekening tegen afzet.

Hoezeer Husserl hier tegen de tijdgeest ingaat wordt duidelijk als we even terugkeren naar de klassieke argumenten. David Hume had in zijn *Treatise of Human Nature* ontkend dat een ‘ik’ of ‘zelf’ in een substantiële zin kan bestaan. Omdat de basis van al onze begrippen en ideeën door impressies wordt gevormd kan de idee van het ik alleen of uit een dergelijke indruk of uit een conglomeraat uit andere indrukken worden afgeleid. Het eerste is blijkbaar niet het geval. Het ik zou dan namelijk op één gelijkblijvende en

1 HUA XIX/1, p.374

2 *l.c.*

constant optredende indruk moeten teruggaan terwijl al onze andere indrukken zoals pijn of zintuiglijke gegevens voortdurend veranderen.

Hume vindt geen ik in deze zin van een blijvend identieke indruk. Wel wijst hij op de mogelijkheid: het 'zelf' of de 'persoon' is geen indruk maar dat waarnaar onze vele indrukken en ideeën geacht worden te verwijzen.¹ Maar dat zo'n referentiepunt bestaat is louter illusie, een analoge indruk konden we niet vinden. De aanname van een constant ik gaat volgens Hume daarom op de gewoontegetrouwe verbinding van onze ideeën tot één belevingsstroom terug die we dan ten onrechte als fenomenale eenheid interpreteren. De tweede hierboven genoemde mogelijkheid, het ik wordt uit een samenklontering van indrukken afgeleid, klopt dus in zekere zin, maar ze betekent dat het ik geen homogene basis heeft maar alleen uit een hoeveelheid ik-vreemde impressions ontstaat. Ernst Mach maakt deze sceptische theorie van het ik in de 19^e eeuw populair als hij in zijn *Analyse der Empfindungen* het ik als een bepaald complex van elementen voorstelt. Primair zijn dan de gewaarwordingen of (neutraler) de elementen die tot bepaalde kenmerkende complexen verenigd worden. Zeggen: 'Ik word groen gewaar' betekent dan niets anders dan: 'In dit complex komt groen voor'. Als ik sterf wordt het complex opgelost. 'Daarmee is alles gezegd. Alleen een ideële, denkeconomische, geen intrinsieke eenheid is opgehouden te bestaan. Het ik is geen onveranderlijke, bepaalde, scherp begrensde eenheid. [...] Het ik is niet te redden.'²

Dit scepticisme tegenover het subject dat door de kunst en literatuur rond de eeuwwisseling veelvuldig werd opgepakt staat in contrast met de gedachte van een transcendentiaal ik zoals dit volgens Kant 'al onze voorstellingen moet kunnen begeleiden'.³ Het ik in deze kantiaanse zin is een noodzakelijke voorwaarde voor de mogelijkheid van alle kennis. In het beroemde argument uit de B-uitgave van de *Kritik der reinen Vernunft* betoogt Kant dat met behulp van het ik de verschillende voorstellingen als tot één bewustzijn behorend verstaan worden en daarmee ook als grondslag van ken-acten kunnen dienen.

1 ...self or person is not any one impression, but that to which our several impressions and ideas are supposed to have a reference. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Part 4, Section VI. EINDRUCK (Lat.) impressio.

2 Ernst Mach, *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Jena 1900, p. 20

3 *Kritik der reinen Vernunft*, B p. 132 e.v.

Het zo aangetoonde transcendentale ik is de *gedaante* van de representatie. Het wordt niet zelf gerepresenteerd en er bestaat geen aanschouwing van. In de ‘paralogismen van de zuivere rede’ toont Kant bovendien aan dat de idee van een substantiële ziel niet uit het transcendentale ik in deze zin valt af te leiden maar een louter ideaal van de zuivere rede is. Het ik zoals wij het kennen – als psychosomatische realiteit waaraan we voortdurend met het persoonlijk voornaamwoord in de eerste persoon refereren – zou om die reden echt niet te redden zijn. Als Husserl daarna dus een inhoudsrijk fenomenologisch begrip van het subject ontwikkelt, dan keert hij zich in zekere zin tegen beide tendensen in de filosofie. Zijn ik is geen zuivere vorm of louter complex van gewaarwordingen en toch de ‘transcendentale’ grondslag van de wereld.

2 HET ZUIVERE IK VAN IDEEËN I

Het verschil tussen Husserl en Kant, meer nog dan bij Hume en Mach, is een helder begrip van de intentionaliteit als typerend kenmerk van het bewustzijn. Kant had met zijn analyse van de waarneming en van de relatie tussen zinnelijkheid (*Sinnlichkeit*) en verstand ook vragen over de intentionele betrekking met de wereld opgepakt. De intentionaliteit had hij echter niet als criterium voor alle bewustzijn begrepen. Bij Hume en Mach worden intentionele relaties omgezet in causale relaties en zo van hun specifiek ‘geestelijk’ karakter beroofd. Het begrip intentionaliteit vormt voor Husserl nu de belangrijkste motivatie voor de introductie van het subject in de fenomenologie.

In de *Logische Untersuchungen* had Husserl zich alleen op de objectkant van de intentionele acten geconcentreerd, terwijl het ik enerzijds door het materieel-lichamelijke ding, anderzijds als belevingsstroom, dus alleen empirisch werd verondersteld. Zo schreef hij hier dat de fenomenologische inhoud van het empirische ik in de zin van het zielsmatige subject de ‘reëel in zich gesloten, zich tijdelijk verder ontwikkelende eenheid van de *belevingsstroom* is’, die vervolgens op haar beurt object van intentionele verwijzing kan worden en zo het spreken van het subject motiveert.¹ Het ik zelf kan zich daarmee aan de objectkant van de acten voordoen en heeft alleen in deze zin ook realiteit.

1 HUA XIX/1, p. 369

Nu wordt intentionaliteit in *Ideen I* van een relatie tussen een empirisch ik en de reële wereld tot de loutere structuur van het ‘bewustzijn-van-iets’ gereduceerd. Deze structuur is noodzakelijk tweezijdig: de acten gaan van een ik uit of naar een ik toe zoals Husserl nu zegt, ‘en dit ik is het zuivere, hier heeft reductie geen vat op’.¹ Uitdrukkelijk bij Kant aanknopend en impliciet bij Hume stelt Husserl nu vast dat het zuivere ik na de transcendentale reductie geen ‘beleving onder belevingen’ blijft. Het is weliswaar voortdurend en noodzakelijk aanwezig maar niet in de zin van een *stupid* volhardende beleving, van een ‘pasklaar idee’. Van Natorp, met wie hij na de *Logische Untersuchungen* diepgaand in discussie treedt, neemt Husserl de uitdrukking over dat de ‘blik’ van het ik door iedere actuele beleving heen op het object is gericht.²

Het zuivere ik in deze zin houdt nu voorlopig niets anders in dan een samenhangende pool van intentionele acten; het heeft geen speciale inhouden los van het feit dat het inderdaad ‘drager’ of uitgangspunt van acten is, het kan daarom ook niet verder verklaard worden. In het eerste deel van de *Ideen* gaat Husserl daarom uitdrukkelijk verder de objectiverende kant van de acten na. Pas in het tweede deel wordt het subject expliciet voorwerp van onderzoek en de subjectieve kant van het beleven wordt uitvoerig gethematiseerd. Daarmee creëert Husserl tegelijkertijd een totaal toegang tot de fenomenologie. In plaats van de al gevormde onveranderlijke wereld van objecten als intentionele bewustzijnsobjecten te beschrijven, is de opdracht nu dat de verschillende typen en lagen van het subject zo worden geanalyseerd, ‘dat blijvend zijn voor het ik zijnsbetekenis krijgt’³ dus dat verhelderd wordt hoe de schijnbaar onveranderlijke fenomenen in het bewustzijn ontstaan. Daarmee komt dan ook het constitutieproces als afhankelijk van tijdelijkheid en opvattingwijzen op de voorgrond te staan, en de onveranderlijke fenomenologie wordt geleidelijk aangevuld met een *wordingsgeschiedenis*.⁴

1 HUA III/1, p.179

2 *Ideen I*, § 56

3 HUA XXXIV/, p.123

4 Genetische fenomenologie

§ 3 HET PERSOONLIJKE ZUIVERE IK EN DE ZIEL

Het zuivere ik is dan zuiver omdat het zuivere ik uitgangspunt van alle intentionele acten is, dus de oorsprong van acten zoals het aandachtig bepaalde objecten uit een achtergrond lichten en andere daarin laten verzinken. Vanaf *Ideen I* noemt Husserl het ik in deze betekenis een pool of centraal punt waar 'ik-stralen' van uitgaan die zich op een intentioneel object richten. Deze acten van de aandacht volgen elkaar niet willekeurig op, ze vertonen regelmatig-heden die met de overtuigingen, meningen en ervaringen te maken hebben. Personen verschillen in de structuren van de aandacht waarmee hun wereld wordt 'gevormd'. Waar dergelijke structuren bestaan spreken we van een persoon. Om het ik fenomenologisch analyseren, kunnen we het niet als een leeg referentiepunt beschouwen. We moeten daaraan stabiele gewoontes, 'meningen' en 'stellingnames' toeschrijven. Zulke habitualiteiten komen voort uit acten die met hun stellingen een 'thema' vastleggen waarop het individu (subject) later kan terugkomen en waarvan het kan uitgaan: '...zodat ik van nu af aan, als ik mijzelf begrijp zoals ik vroeger was, [...] ook mijn thema's vasthoud en ze als actuele thema's overneem zoals ik ze eerder aangenomen heb'.¹

Persoonlijke identiteit ontstaat dus doordat het subject de door hemzelf aangenomen thema's volgt en daarin 'consequent blijft'. Deze inhoudelijke verrijking van het zuivere ik is nog steeds heel algemeen. Ze sluit niet uit dat iemand consequent inconsequent is of zijn eigen acten als 'ik-vreemd' ervaart. De verrijking heeft echter wel tot gevolg dat er evenveel zuivere ikken (zijn) als er reële ikken zijn,² dat het begrip van het zuivere ik dus niet meer op een louter formele eenheid, op een louter 'ik denk' duidt. Het zuivere ik in deze zin is ook geen object van intentionele acten maar voor zichzelf direct toegankelijk. Het ik is namelijk 'uit de originele gegevenheid van ieder cogito' [...] origineel en absoluut zelf op te maken,⁴ omdat aan de act zelf zijn 'thematiek' en zijn vastleggingen af te lezen zijn. Dit geldt al op lagere niveaus want de waarneming van een object heeft tot gevolg dat toekomstige waarnemin-

1 HUA IV/, p. 112

2 HUA IV, p. 110

3 Axioma van Descartes; denkend bewustzijn.

4 HUA IV, p. 111

gen niet meer perceptief ‘onschuldig’ zijn. Beter gezegd licht een herkennen als dit-toen het object uit zijn context met toegewijde aandacht (*attentionale Zuwendungen*) tot gevolg. Het herkennen verwijst ook terug naar de eerdere waarnemingen en roept daarmee een hele intentionaliteitsstructuur op.

In *Ideen II* contrasteert Husserl dit zuivere ik met het begrip ziel. Met ‘ziel’ bedoelt hij het psychisch aspect van een psychofysische eenheid waartoe hij mensen zowel als dieren rekt.¹ Tot het zielsmatige of psychische horen karakter, intellect, gevoelens, talenten enz. Het psychische manifesteert of openbaart zich in een ‘lijf’. Het lijf wordt op zijn beurt als een fysiek lichaam aangetoond waarin het zielsmatige is gefundeerd.² Door zijn fundering in het lichamelijke blijkt het zielsmatige substantieel afhankelijk ‘van omstandigheden’, niet alleen van fysiek-lichamelijke feiten maar ook in de ruimere zin van zijn tijdelijke en ruimtelijke ‘omgeving’ waar ook andere personen deel van uitmaken. Lijf & ziel vormen daarmee niet alleen een reële maar zelfs een essentiële eenheid. Gewaarwordingen, gevoelens, waarnemingen enzovoorts zijn ons ‘in de ervaring niet gegeven als onsamenhangende aanhangsels van materiële beleefde lijven’, ze zijn zo nauw met het lijf verbonden dat ze een volstrekt onafscheidelijke indruk maken.³ De ziel wordt als ‘in de lichamelijke realiteit vervlochten’ geconstitueerd.

Het persoonlijk ik in de hierboven beschreven zin en het zielsmatige zijn niet identiek maar juist fundamenteel verschillend, zoals Husserl in *Ideen II* één voor één aantoonde. In samenhang met dit verschil bespreekt hij talrijke aspecten van het ‘lichaam-ziel-probleem’, waarbij hij in heel wat opzichten verbluffend modern is. Zo stelt hij bijvoorbeeld de vraag of een bewustzijns-toestand per se na een analoge toestand van de hersenen moet optreden⁴ en wat dit voor de vrijheid van het subject betekent. Het verschil tussen ziel en zuiver ik is voor Husserl juist dat de ziel wel van ‘omstandigheden’ afhankelijk is maar het zuivere ik niet, dit is vrij in de keuze van zijn aandacht. Het

1 PSYCHOFYSICA: onderzoek dat ligt tussen psychologie, het domein van de fysieke prikkels en de psychische processen. [VGL. *Theo Fechners filosofie*, p. 308.]

2 Voor de constitutie van het lijf VGL. hieronder 7.5.; lichamelijke/geestelijke gesteldheid, aanleg, aard.

3 HUA IV, p. 92

4 HUA IV, p. 291 e.v.

zuivere ik bevindt zich namelijk op een 'dieper' niveau van de lichamelijke gesteldheid dan het zielsmatige ik. Dus om mijzelf als zielsmatig ik te kunnen begrijpen moet ik mijzelf als eenheid van lichaam en ziel begrijpen en daarmee een wereld van fysieke lichamen en natuur al veronderstellen. Voor mijn toegewijde aandacht geldt dit niet. Ook heeft de betrokkenheid op mijzelf als zielsmatige eenheid langs de betrokkenheid met mijn fysieke lichaam plaats terwijl mijn fundamentele persoonlijkheid mij direct gegeven is.

Het vrijheidsbegrip dat met deze analyse van zuiver ik en ziel verbonden is slaat dus niet op handelingen of beslissingen van psychosomatische subjecten, maar op de intentionale treken van persoonlijke ego's. De vrijheid van de mens als zuivere 'denkgeest' bestaat dan in de vrije keuze van zijn toegewijde aandacht. Juist omdat de mens in deze zin vrij is ligt ook het tot-zich-nemen van de fenomenologische instelling van de epoche in zijn vrijheid en blijkt zo mogelijk te zijn. Omgekeerd kunnen we zeggen dat de fenomenologische methode een dergelijk vrijheidsbegrip impliciet veronderstelt. Toch ziet de wezenlijke relatie tussen ziel en persoon er in bijzonderheden heel ingewikkeld uit en wordt in *Ideen II* steeds opnieuw opgepakt en besproken. Het zuivere ik bijvoorbeeld waardeert, maar om te kunnen waarden heeft het bepaalde gevoelens en zintuiglijke gewaarwordingen nodig die het als objecten in de wereld in relatie tot zichzelf duidt. Je zou deze relatie zo kunnen begrijpen dat het zuivere ik zich pas kan realiseren doordat het een reële context binnentreedt, of omgekeerd dat het zuivere ik juist het reële is al wordt het onafhankelijk van contextuele omstandigheden beschouwd.¹ Daarmee rijst wel de vraag of zuivere ego's wel per se psychofysisch gefundeerd zijn. Nu hoort ook het zuivere ik aanvankelijk tot een reële eenheid van lichaam en ziel (want er zijn evenveel zuivere ikken als reële ikken) en kan pas door 'abstractie' los van zijn acten gedacht worden.

Aan de andere kant neemt het zuivere ik een speciale positie in tegenover alle overige dingen. Deze laatste zijn namelijk alleen denkbaar als correlaten van ik-acten, terwijl het zuivere ik in een niet-objectiverende 'zelfwaarneming' aan zichzelf gegeven is.² En nog iets typisch kenmerkt dit speciale 'object': het

1 Sakakibara (*The University of Tokyo*) 1997

2 vgl. hierna 6.6

zuivere subject ontstaat of vergaat fenomenologisch gezien niet omdat we van zo'n ontstaansproces geen ervaring kunnen hebben. 'We zouden dan de onzinnigheid hebben dat het absoluut zijnde ik in de duur van z'n zijn zichzelf als niet-zijnd aantreft'.¹ Het zuivere ik kan in dat opzicht alleen actueel of niet-actueel zijn, het kan 'optreden' of 'aftreden' maar niet als niet-bestaand gedacht worden. In deze zin geldt dan ook: 'Het zuivere ik moet al mijn voorstellingen kunnen begeleiden'.² Het vrije zuivere ik is vergeleken met lichaam en ziel in deze fenomenologische zin primair.

§ 4 ANDERE PERSONEN

Husserl's beschrijvingen van de aanleg van intentionele objecten gaan meestal uit van een persoonlijk ik als individu, een *solus ipse*, dat de natuurlijke wereld geleidelijk aan door zintuiglijke waarneming veroverd. Het eigen lijf wordt gevormd doordat het subject bepaalde gewaarwordingen als in deze plaatsvindend lokaliseert. Het lijf kan dus te midden van de andere objecten geïsoleerd worden, bijvoorbeeld doordat we onszelf betasten. Dit geïsoleerde object gehoorzaamt, zoals ik vaststel, op zijn minst ten dele direct aan mijn wil. Daarna worden dan die waargenomen dingen waarvoor geen eigen gewaarwording beschikbaar is als 'verschijnselen' opgevat die bepaalde observeerbare afhankelijkheidsrelaties met het lichaam onderhouden. Zo veranderen ze hun grootte in relatie tot het standpunt van het ik. De zo waargenomen wereld is die van een *monade*, een solipsistische wereld die alleen van het eigen standpunt uit wordt gestructureerd.³

Daarmee wordt ons gevoel van eigen identiteit als subject niet genoeg begrepen. We begrijpen onszelf niet als centra van een subjectieve wereld maar als ego's in een lichaam dat deel uitmaakt van een objectieve wereld. Ik ervaar de wereld – zoals Husserl in de vijfde *Cartesiaanse Meditatie* schrijft – 'inclusief de anderen en conform haar betekenis in de ervaring niet als mijn zgn. synthetische privéproduct, maar als aan mij vreemde, als intersubjectieve, voor

1 HUA IV, p.103

2 HUA IV, p.108

3 SOLIPSISME (wijsb.): *Alleen ons eigen ik en zijn bewustzijnsdaden bestaan*; MONADE (wisk., wijsb.): *Eenheid, ondeelbaar bestanddeel van stof of geest* (m.n. bij Leibniz).

iedereen bestaande (*daseiende*), in haar objecten voor iedereen toegankelijke wereld.¹ Maar hoe kan ik de ander als ‘aan mij vreemd’ constitueren als al mijn intentionele objecten door hun afhankelijkheid van mijn standpunt worden gekenmerkt? Is de fenomenologie na de reductie van de wereld tot het bewustzijn gedoemd tot een transcendentiaal solipsisme? Als antwoord op deze dringende vraag ontwikkelt Husserl – ten slotte wil hij immers een objectieve wereld bereiken – in deze *Meditatie* een onveranderlijke oplossing, al ervaart hij die van genetisch standpunt uit als onbevredigend.²

Husserl begint met een specifieke variant op de fenomenologische reductie, de zg. *primordiale* of *solipsistische* reductie: Alle ‘ik-achtige wezens’ moeten net zo tussen haakjes worden gezet als alles wat daarnaar verwijst, zoals culturele predicaten. De wereld wordt daarmee beperkt tot onze ‘eigenheidssfeer’ of ‘primordiale sfeer’. Deze is altijd rijk aan inhoud: Ze bevat zowel mijn lichaam, ziel, wil, gevoelens als mijn persoonlijke ik en alle fenomenale belevingen en hun correlaten en tenslotte ook waarden. De Anderen duiken daarin als lichamen naast anderen op met hun bepaalde observeerbare verschijningsvormen. Ze maken van een in zekere zin ‘transcendent’ aspect van mijn primordiale sfeer deel uit: van die lichamen die van mijn lijf te onderscheiden zijn en een zeker ‘eigen leven’ vertonen. Ze verschijnen zeker niet als autonome personen.

Met deze solipsistische reductie kan ze met onze werkelijk transcendente wereld worden gecontrasteerd om zo de overgang van de ene naar de andere vast te leggen. Het principiële probleem, hoe ik *werkelijk* zijn kan ervaren ‘dat niet het mijne is of zich niet als bestanddeel aan het mijne aanpast, terwijl het toch alleen in het mijne zin en verificatie kan krijgen’.³ Dit lukt namelijk alleen door het constitueren van andere subjecten.

We volgen kort de *constitutie* van het *alter ego* zoals Husserl in de 5^e *Meditatie* voorstelt.⁴ Als een ander optreedt in mijn tot de primordiale sfeer gereduceerde wereld, dan oogt deze aanvankelijk als lichaam (*Körper*). Als deze een gelijkenis met mij vertoont en daarom ook als een mij verwant ‘ervaren

1 HUA I, p. 123

2 Sakakibara 2008

3 HUA I, § 48

4 HUA I, §§ 49 e.v.

lichaam' (*Leib*) ervaar, d.w.z. als gewaarwordend lichaam. En weliswaar vat ik het andere fysieke lichaam in een 'vergelijkende apperceptie' als aan mij analoog op, omdat ik zijn lijfelijheid daar niet direct aan aflees maar het daar ook niet uit kan opmaken. Daarmee wordt verondersteld dat ik mijzelf oorspronkelijk als iets naar een navenante oer-instelling (*Urstiftung*), zoals een waarneming, terugverwijst.

Uit de *verbinding* (een associatie van het gelijke die vanzelf, passief, verloopt) van mij en de ander ontstaat de ervaring van de ander als een wezen buiten mijn oergrond. Dit proces noemt Husserl *inleving*. Een primitieve vorm van deze *Appräsentation* komt ook in de waarneming van objecten voor: de achterkant van iets is mij niet direct gegeven (*gepresenteerd*) maar uiteraard meegegeven (*geappresenteerd*). In dat appresenteren wordt de 'zin' van de voorkant op de achterkant overgedragen, bijvoorbeeld als we 'veronderstellen' dat hij bepaalde structuren van de voorkant, b.v. qua kleur, vorm en functie, herhaalt. Met de voorstelling van een ander menselijk en zijn paring met mijn ego word ik vervolgens ook zelf in de ander geappresenteerd en wel eveneens in analogie: ik schrijf aan de ander gelijke belevenissen en een gelijke psychische structuur toe als ik ze zelf in mij ervaar.

Deze vorm van *inleving* is op uiterlijke tekens aangewezen. De ander moet er niet alleen uitzien zoals ikzelf, hij moet zich ook op dezelfde wijze gedragen, zijn gebaren en andere uitdrukkingsvormen moeten stroken met de mijne. 'Het lijf wordt als schijnlijf ervaren als het daarmee juist niet overeenstemt',¹ een verschijnsel waar soms in science fiction-films mee wordt gewerkt. Het gedrag van de ander dient dan als 'verificatie' dat het werkelijk om een andere mens met eigen ervaring gaat, dus om een eigen monade met een specifieke primordiale sfeer. Met het andere monadische beleven kan ik vervolgens zo'n echte relatie aanknopen dat ik mij bijvoorbeeld in zijn plaats in tijd en ruimte verplaats of inbeeld en zo vooruitloop op zijn eigen ervaringen die weer met behulp van zijn lichamelijke of talige 'uitdrukkingen' geverifieerd kunnen worden. Zo doet zich ten slotte, uitgaande van mijn eigenheidssfeer, een aan mij vreemde en toch gelijke maar andere wereld voor.

¹ HUA I, p. 144

Alle monaden onderhouden met elkaar zulke relaties van inleving en wederzijds begrijpen, dat zich op lichamelijke aandoeningen en op taal of andere uitingsvormen richt en daarin wordt geïnterpreteerd. Ze worden dus wederkerig in hun werelden weerspiegeld. Zo ontwikkelt zich een intersubjectieve gemeenschap die op zijn beurt het begrip van een gemeenschappelijke, intersubjectieve en objectieve natuur vormt. Want de ander bevindt zich in die wereld die in mijn primordiale sfeer aan mij als transcendent verschijnt. Door deze verliest deze wereld haar status van afhankelijkheid van mij als haar 'nulpunt'; ze wordt door de analoge ervaringen van de ander als een gemeenschappelijke objectieve wereld geïnterpreteerd, de wereld van de natuur. Het proces van het constitueren van de ander heeft uiteindelijk zijn weerslag op mijn eigen subjectvering: ik ervaar mijzelf nu niet als solipsistisch middelpunt van de wereld. Ik ben onderdeel van een gemeenschap in een ruimte die van mij onafhankelijk is, als wezen met bepaalde te onderscheiden, soorteigenschappen, kortom als mens in een objectieve wereld.

§ 5 MOTIVATIE EN ASSOCIATIE

Husserl heeft zijn conceptie van het subject ontwikkeld door uit te gaan van de natuurlijke instelling, die met behulp van fenomenologische reductie buiten werking werd gesteld en zo het veld van het zuivere bewustzijn had opengelegd. De fenomenologische analyse van dit subject heeft vervolgens meerdere lagen aangetoond waar de constitutie van andere subjecten en die van mijzelf als persoon in een objectieve wereld essentieel deel van uitmaakt. Deze beschrijving helpt Husserl nu ook om de natuurlijke instelling zelf verder te nuanceren. In deze natuurlijke instelling zijn namelijk kennelijk niet alleen objecten als zijnde gegeven maar andere personen, en deze laatsten zijn niet door middel van waarneming alleen toegankelijk maar door inleving. Aangezien nu de objectieve wereld voor mij pas door de anderen wordt gevormd is de natuurlijke instelling wezenlijk een 'personalistische instelling', die de wereld voortdurend als snijpunt van vele aan elkaar analoge persoonlijke werelden voor zich creëert.

In *Ideën I* werd de natuurlijke instelling in hoge mate geïdentificeerd met de wetenschappelijke wereld. De wetenschapper veronderstelt de dingen hier – net als de ‘natuurlijke mens’ – in hoge mate onbevraagd als zijnd, hij stelt louter andere eisen aan hun beschrijving en verklaring. Na de constitutie van de intersubjectieve persoon maakt Husserl de natuurlijke instelling los van de *naturalistische* instelling van de geleerde. De wetenschappen accepteren alleen reële objecten en causale relaties. Bewustzijn dat door middel van inleving ontsloten wordt – het hele immanente standpunt – kennen ze (tenminste als wetenschappers) niet. Psychofysische belevingen kunnen ze daarom alleen als causale (bijvoorbeeld prikkel-reactie-) relaties begrijpen maar daarmee blijft ook de hele subjectieve en intersubjectieve wereld voor hen gesloten. Husserl zal later in de *Krisis* daar een principiële kritiek op het wetenschappelijk wereldbeeld uit ontwikkelen.

Als Husserl in de hierboven aangeduide zin het zuivere ik onderscheidt van de realiteit, dan betekent dit ook dat subjecten en personen geen causale relaties onderhouden, of althans alleen in het opzicht dat ze in fysieke lichamen gefundeerd zijn. Een persoon wordt in zijn of haar gewaarwordingen, gedachten en handelingen niet fysisch bepaald maar *gemotiveerd* door objecten van zijn of haar omgeving; deze objecten geven deze redenen om op een bepaalde manier bezig te zijn en ze intentioneel te beïnvloeden. Motieven oefenen invloed uit doordat ze stellingnames uitlokken en daarmee ‘praxis’ tot gevolg hebben. Globaal verstaat Husserl onder motivatie elke relatie van het ‘omdat-dus’ of nog algemener de samenhangen in het rijk van alle zuivere fenomenen überhaupt.¹

Motivatie is dus – zoals Husserl in hoofdstuk twee van de derde sectie van *Ideën II* uitwerkt – de ‘grondwet’ van de geestelijke wereld en omgekeerd: de geestelijke wereld wordt alleen door motivatie-relaties geconstitueerd. Dus verschillen geestelijke en fysieke wereld niet alleen door het onmiddellijk karakter van hun intentionele toegang maar ook door de wetten van motivatie enerzijds en van causaliteit anderzijds die daarin gelden.

1 VGL. HUA III/1, p. 101; HUA IV, p. 220 e.v.; Rang 1973, p. 112 e.v.

Zo wordt in *Ideen II* het subject het ik van de motivatie, het is nu ‘het ik van de ‘vrijheid’, het aandachtige ik bekijkt, vergelijkt, onderscheidt, oordeelt, waardeert, dat aangetrokken wordt, afgestoten, toegenegen is of afkerig, dat wenst en wil’ maar juist niet causaal veroorzaakt wordt.¹ Tot de zin van het ‘ik’ hoort dus de stellingname, de omgang met de objecten. In zekere zin wordt motivatie zo ook een synoniem voor intentionaliteit.

Naast ideatie, fundering en reductie vormt de motivatie dus nog een fenomenologisch grondbegrip. De constatering dat intentionele acten en in het algemeen de relaties in het rijk van de fenomenen niet causaal veroorzaakt maar gemotiveerd zijn, was al te vinden in de *Logische Untersuchungen*, maar daar bleef ze – omdat het zuivere ik, de ‘eigenlijke plek van de motivatie’, ontbrak – fenomenologisch onopgehelderd. Wel vestigde Husserl hier al de aandacht op het feit dat het begrijpen van symbolen op motivatie berust, dat er in het rijk van de intentionaliteit dus in zekere zin een onherleidbare eigen soort van ‘veroorzaking’ heerst.² Maar het symbool is niet echt een ‘reden’ om naar de betekenis over te gaan, het is alleen maar een ‘houvast’ of ‘stimulus’ (veroorzaker) voor de betekenis, en ook is de overeenkomst van twee dingen geen ‘reden’ om haar bij een begrip onder te brengen – toch doen we dit onwillekeurig en zonder dat dit fysisch bepaald wordt.

Bij motivaties moet daarom nogmaals onderscheid worden gemaakt tussen actieve en passieve motivatie. Actieve motivatie vinden we in iedere rationeel reconstrueerbare fundering, dus bijvoorbeeld bij het overgaan van premissen naar de conclusie. Maar voor Husserl’s variatie van het ‘transcendentale idealisme’ is de passieve motivatie – het onwillekeurig overgaan van het een naar het ander – van meer belang. De passieve motivatie ontstaat zonder actief toedoen van het subject op het laagste niveau van de fundering, vooral in de sfeer van de zintuiglijke waarneming. Hier dienen zich oorspronkelijke ‘prikkel’ aan die niet gelijkwaardig worden opgenomen maar in bepaalde zin voorgestructureerd zijn, en wel in zoverre dat ze zonder verder toedoen het vormen van bepaalde objecten tot gevolg hebben. Zo dringen harde plotselinge geluiden of pijnscheuten zich ‘op de voorgrond’, andere, zoals continue lichaams-

1 HUA IV, p. 213

2 VGL. hierboven 4.2.

waarnemingen, blijven op de achtergrond. De waarnemings sfeer van de intentionaliteit betekent dat de aandacht voor bepaalde zaken of aspecten van een waarnemingsveld naar voren treedt. Nu dwingen dergelijke objecten die ‘eruit springen’ dus de intentionele toewending af en vormen zo een passief voorgegeven ondergrond van de geconstitueerde wereld.

De belangrijkste passieve wet van de motivatie is de wet van de associatie. Onder associatie verstaat Husserl uitdrukkelijk geen ‘psychofysisch’ proces maar een ‘geestelijke’ wet van het zuivere ik, die psychofysische belevingen pas constitueert.¹ In een heel ruime zin houdt de wet in, dat als een willekeurige bewustzijnsinhoud M eenmaal samen met een C optreedt dan de tendens bestaat dat bij een opnieuw optreden van M of van een aan M gelijke inhoud ook C of iets dergelijks opgeroepen of geproduceerd wordt. Het herkennen van een object berust daarmee al op associatie, want ‘het tegenwoordige herinnert aan het reproductief tegenwoordig gestelde’,² dat wat nu waargenomen wordt duidt op iets dat in het verleden waargenomen werd. Associatie is dus heel algemeen een verwijzingsstructuur die op voorbije ervaring berust en deze ‘wekt’.³ Niet alleen waargenomen objecten worden gewekt maar ook eigenschappen of momenten, die op hun beurt naar verschillende ervaringen terugverwijzen. Met behulp van associatie worden herinneringen en waarnemingen tot één netwerk van eenstemmige ervaring samengevoegd.⁴

Associatie reikt ook in de toekomst of in het niet waarneembare ruimtelijke heden doordat ze het niet-waargenomen van te voren structureert. Zo gaan we bijvoorbeeld ervan uit dat het patroon van een tapijt onder de tafel gelijkvormig wordt voortgezet, of we ‘veronderstellen’ dat de wereld in het komende uur op een vergelijkbare manier verloopt. Associatie is zo een passieve basisfunctie van het bewustzijn die het materiaal aanlevert waar alle actieve functies op voortbouwen. Ze stelt de objecten in een compacte verwijzingsverband beschikbaar, rangschikt ze volgens bekendheid en over-

1 HUA XI, p.117; HUA I, § 39

2 HUA XI, p.121

3 HUA IV, p.224 e.v.; EU, p.78

4 VGL. de paragrafen *Godsdienstpsychologie en Evolutie* in D. Mok, *Het kwetsbare leven*, Amsterdam 2012, resp. p. 87 en 91.

eenkomst en schept dus een fundamentele wereld waarop we ons vervolgens actief intentioneel, stelling nemend en waarderend kunnen beroepen.

De associatieve anticipatie van een ruimtelijke of tijdelijke horizon in deze zin noemt Husserl *horizon-intentionaliteit*. Ze wordt een belangrijke beweegreden voor de overgang van de *onveranderlijke fenomenologie*, die Husserl's denken na *Ideen I* bepaalt, naar *wordingsgeschiedenis*. Intentionaliteit is nu geen puur bedoelen meer van een object. In de intentionaliteit wordt wezenlijk een streven naar voortzetting en vervollediging, bijvoorbeeld van de waarneming, opgenomen. Zo schuilt in de perceptie van een object een principiële en onvervulbare aanspraak op completering. De in de 6^e *Logische Onderzoeking* ontwikkelde gedachte van *waarheid en evidentie*, dat op een *congruentie* tussen denkproces en het waargenomen beruiste, boet daarmee aan betekenis in voor de sfeer van de waarneming. De synthetische processen zijn principieel onvolledig en in beweging, de horizons zijn open en steeds verder verkenbaar. Het beschrijven van de wereld als *onveranderlijk*, als – zoals Wittgenstein zal zeggen – *logisch kristal*, wordt opgelost ten gunste van een tijdelijk zich verder ontwikkelend netwerk van intentionele processen.

§ 6 ZELFBEWUSTZIJN EN TIJDELIJKHEID

Doorzien we op deze manier steeds dieper de lagen van de gesteldheid van het subject dan blijkt het aspect van de tijdelijkheid steeds belangrijker te zijn. Dit is in een zeker opzicht niet verwonderlijk. De basis was immers een belevingsstroom die in zichzelf al tijdelijk gestructureerd is. In *Ideen I*, waar het subject nog niet fenomenologisch wordt geanalyseerd, laat Husserl ook de tijd ('een totaal afgesloten probleemsfeer [...] van uitnemende moeilijkheid'¹) buiten beschouwing. In *Ideen II* wordt vervolgens mét de vraag naar de structuren van het zuivere ik tijdelijkheid een belangrijk thema van de fenomenologie.

Het subject krijgt zijn eenheid tijdelijk doordat het zich voorbij ervaringen weer herinnert en met het vooruitzicht op toekomstige ervaringen, dus door een soort intentionele blik langs de ervaringstroom. Dit feit blijkt uit zijn analyse van temporele objecten zoals melodieën. Husserl's leermeesters

1 HUA III/1, p.182

Brentano en Stumpf hadden zich hiermee uitvoerig beziggehouden. De waarneming van melodieën heeft iets paradoxaals in zich omdat de verstreken tonen immers niet actueel aanwezig zijn, dus ook van waarneming in strikte zin geen sprake kan zijn. Weliswaar werd waarneming algemeen als partieel en appresenterend getypeerd maar bij de tonen schijnt de zaak iets anders te liggen. Terwijl we veronderstellen dat het object zijn achterkant tegelijkertijd met onze waarneming van zijn voorkant heeft deze aanname bij melodieën geen zin. Wat gebeurt er dus bij het waarnemen van temporele objecten?

Husserl begint de behandeling van deze vraag al in 1905 in zijn fenomenologie-colleges over het innerlijk tijdsbewustzijn.¹ Hij sluit hier bij Brentano aan die meende dat melodiawaarneming een fantasievoorstelling is. Het is namelijk volgens Brentano een algemene wet 'dat bij iedere gegeven voorstelling zich van nature een continue reeks van voorstellingen aanknoopt die allemaal de inhoud reproduceren van de voorafgaande, maar zo dat ze aan de nieuwe inhoud steeds het moment van het verleden vasthechten'.² Het waarnemen van een melodie zou dus in een reeks van reproducties van de gehoorde tonen bestaan die met 'tijdsmarkeringen' zijn uitgerust. Dergelijke temporeel gemarkeerde reproducties zouden dan ook de oorsprong van alle tijdsvoorstellingen vormen. Maar zijn gereproduceerde inhouden dan soms niet tegenwoordig, vraagt Husserl nu, en zo ja hoe kan dan uit louter tegenwoordige inhouden de idee van de tijd ontstaan? En wordt wat zojuist gehoord werd in de fantasie wel werkelijk gereproduceerd?

Husserl's reëliek op de door Brentano ontwikkelde verklaring van de waarnemingen van melodieën bevat al de kern van zijn fenomenologie van de tijdelijkheid. Karakteristiek voor Husserl's beschrijving van temporele verschijnselen is dat zo-even verstreken evenals de geanticipeerde fasen van de ervaring nog steeds van het veld van de waarneming zelf deel uitmaken, dus in zekere zin 'aanwezig' zijn. In de primaire herinnering of retentie³, zoals hij later zal zeggen, wordt de gehoorde toon, de oerimpressie, gemodificeerd als daarnet geweest; hij zinkt doorlopend in het bewustzijn 'weg' en wordt daar-

1 HUA X, §§ 3-6

2 HUA X, p. 11

3 RETENTION: vasthouden van wat voorbij is; PROTENTION: vooruitkijken op wat nog komt.

bij van retentie tot retentie zwakker tot hij ten slotte ongemerkt verzinkt.¹ Tegelijkertijd verschuift de oerimpressie langs een tijdslijn naar voren toe en breidt vóór zich een vergelijkbare continue reeks van primaire verwachtingen, *protenties*, uit. Het innerlijk tijdsbeleven bestaat uit dit constant naar voren schuivend veld van retentie, oerimpressie en protentie. De retentionele toon is daarbij geen nagalm van de aanwezige toon, het is geen intrinsiek bestanddeel van de actuele waarneming maar bevat alleen een 'toonmoment'. Daarmee verruimt Husserl de logica van de deel-geheel-relaties tot temporele objecten. Terwijl de tijdsvoorstelling bij Brentano een fantasieproduct was is ze voor Husserl daarmee een waarnemingsobject. Zo is ook te verklaren dat tijdelijkheid – zoals alles wat waargenomen wordt – op realiteit aanspraak maakt, weliswaar met bepaalde modificaties.

Deze modificaties verduidelijkt Husserl door verschil tussen de retentie, dat wil zeggen het op het moment *wegzinken* van een indruk, én de secundaire reproducerende herinnering van deze indruk. Roepen we een voorbije tijdservaring in onze voorstelling opnieuw op, bv. ooit gehoorde muziek, dan ervaren we het waargenomene nog een keer in de fantasie, we reproduceren dus het hele tijdelijk uitgebreide waarnemingsveld inclusief oerimpressie, retentie en protentie. Hoewel de ervaring en de herinnerde melodie daarbij structureel identiek zijn, kunnen ze toch fenomenologisch duidelijk onderscheiden worden. Waarneming is een zelfgevende act, de herinnering niet. Het overgaan van oerimpressie naar retentie en protentie is een constant schakeren.² Het overgaan van waarneming naar zich-opnieuw-herinneren betekent een sprong in de kwaliteit van de acten. Het reproduceren ligt in de vrijheid van het subject, de retentie niet, deze behoort tot de passieve synthese. Het directe beleven van een tijdsobject en het beleven in de fantasie zijn daarom fenomenologisch twee gescheiden typen gebeurtenissen. Daarmee lijkt Brentano's analyse te zijn weerlegd. Dit fenomenologisch detail krijgt betekenis doordat alle intentionele objecten door associatie of andere motivatie in een tijdelijk verloop worden geconstitueerd. De constitutie-analyse bevat dus altijd een essentieel temporeel moment en tijdelijkheid. Daarmee wordt de overgang

1 HUA X, p. 31

2 ABSCHATTEN: afschaduwend, een vage voorstelling geven, prefigureren.

retentie-oerindruk-protentie bedoeld. Dat blijkt überhaupt de grondstructuur van alle bewustzijn te zijn.

Het verschil tussen waarneming en reproductie van tijdsobjecten helpt Husserl met de kritiek op Brentano en zijn beschrijving van verschillende tijdsvormen. In het waarnemingsveld van tijdsobjecten en het proces van alle waarneming wordt de *gegeven tijd* of immanente tijd gevormd, die tijdstroom waarin de waarneming plaatsvindt en die door het voortdurend naar voren schuiven van de oerindruk wordt gekenmerkt. Echter, in de reproductie wordt objectieve tijd geconstitueerd, een duur bestaande uit tijdstippen die in bepaalde verhoudingen tot elkaar staan, waarop ik steeds weer kan terugkomen en die in iedere reproductie dezelfde blijft. Deze objectieve tijd wordt vervolgens onderverdeeld in de innerlijke en de transcendente natuurtijd die voor haar constitutie weer op intersubjectiviteit aangewezen is. De gegeven tijd is die temporele structuur waarin de basale constitutieprocessen van het bewustzijn verlopen, waarin het bewustzijn dus zichzelf constitueert.

Daarmee rijst de vraag naar de mogelijkheid van zelfbewustzijn: 'Hoe is het mogelijk om van een eenheid van de uiteindelijke constituerende bewustzijnsstroom weet te hebben?'¹ Husserl had in *Ideen I* aangeduid dat het transcendentale 'absolute', het zuivere ik, niet het laatste is maar zelf 'in een laatste en waarlijk absolute' wordt geconstitueerd.² Dit wordt nu begrijpelijk doordat meerdere typen van tijdservaring worden onderscheiden. Het zuivere ik kan namelijk op twee manieren terugrijpen op zijn ervaringsstroom. Enerzijds kan het zijn blik zo op een ervaring richten dat het deze in haar duur als onderdeel van de fenomenologische tijd van de ervaringsstroom waarneemt. Daarmee krijgt de ervaring een temporele 'plek' in de ervaringsstroom en doet zich als subjectieve maar toch geobjectiveerde tijdsspanne voor.

De ervaring van de fenomenologische tijd zelf, een soort zichzelf-gewaarworden in het beleven als een continue verstrengeling van retenties van retenties³ beschouwt Husserl als absoluut fundamenteel. Terwijl de eerste vorm van zelfbetrokkenheid een reflectief, objectiverend zich-betrekken op de eigen belevingen

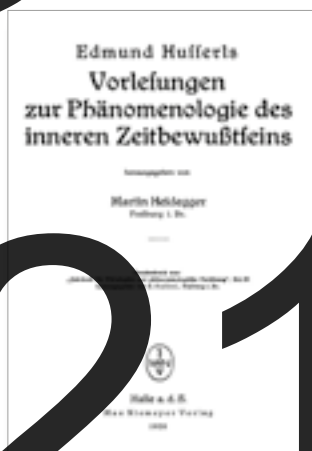
1 HUA X, p. 80; VGL. Bernet-Kern-Marbach 1989, p. 101 e.v.

2 HUA III/1, p. 182

3 HUA III/1, p. 183

inhoudt dat noodzakelijk altijd ‘te laat komt’ – telkens als ik mij op een oerindruk richt zinkt hij al in retentie weg –, is het tweede belevingstype een gewaarworden van belevingen dat tijdelijk gelijktijdig met de belevingsstroom verloopt. De twee typen van het tijdsbeleven zijn daarbij tegelijk typen van intentionaliteit. Het pre-reflectief gewaarworden noemt Husserl ‘lengte-intentionaliteit die in de loop van de stroom constant congruent met zichzelf is’.¹ In de ‘dwars-intentionaliteit’ staat het bewustzijn echter op een oerindruk met haar retenties en protenties gericht zonder dat congruentie tot stand komt.

De dubbele intentionaliteit van het bewustzijn is geordnet, gerangschikt: Voordat de inwaartse blik op de eigen belevingen mogelijk is moeten ze zelf prefenomenaal en preïmanent gegeven zijn, de belevingsstroom is niet alleen voorhanden, hij verschijnt aan zichzelf en vormt zich in zichzelf.² De pré-inwaartse awareness, het gewaarworden van de belevingsstroom zelf, vormt het diepste fundament van het bewustzijn en daarmee de voorwaarde voor elke vorm van opbouw. Dit is de eigenlijke zin waarin Husserl het zijn van het bewustzijn als absoluut gegeven veronderstelt en zichzelf als transcendentiaal idealist laat zien.³

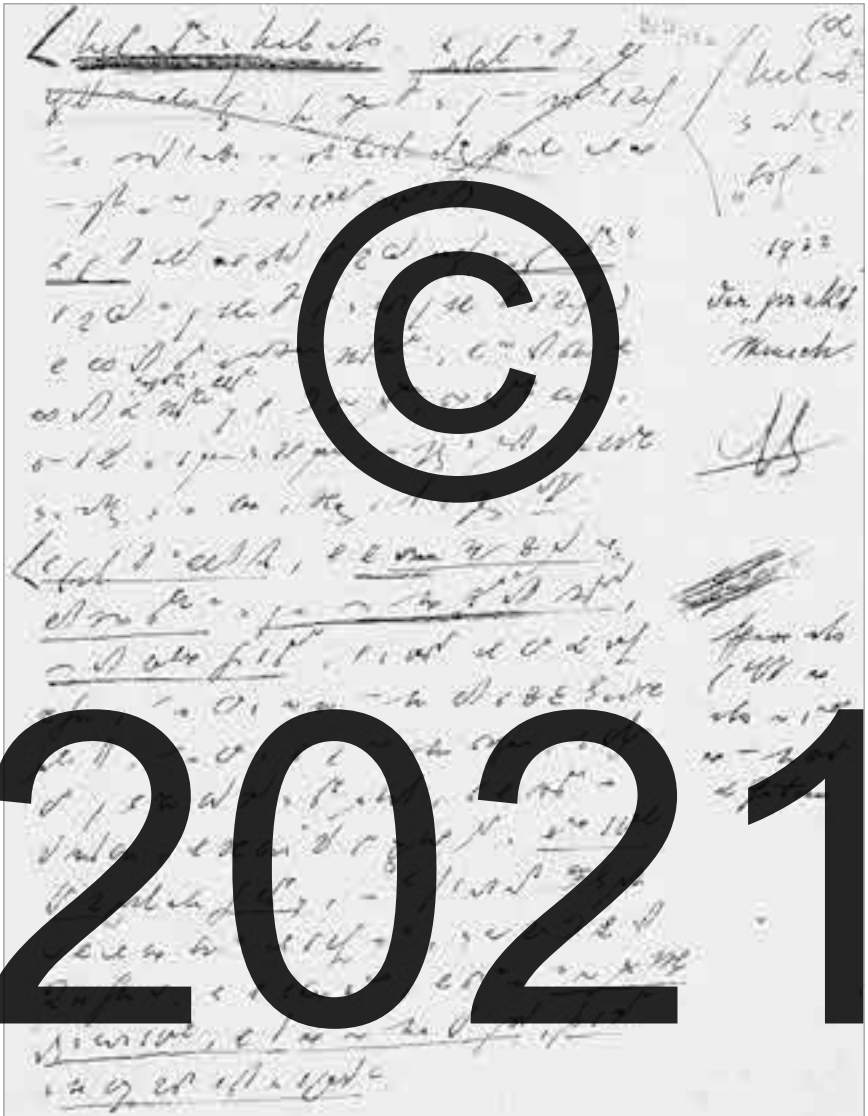


¹ HUA X, p. 81

² HUA X, p. 83; Zahavi 2003

[The pre-phenomenal, pre-immanent temporally is constituted intentionally as the form of temporally constitutive consciousness and in the latter itself. HUA X, Zweiter Abschnitt: Analyse des Zeitbewußtseins. vgl. M. J. Larrabee: *Time and Spatial Models; Temporality in Husserl*, Phil. and Phenomenological Research, vol. 49, № 3, 1989.]

³ Brentano herintroduceerde met zijn opvatting over de *intentionaliteit* van het menselijk bewustzijn een middeleeuwse notie in het filosofisch debat, en werd zo de vader van de fenomenologie. Dat laatste trouwens, als positivist, zijns ondanks. vgl. V.d. Brink *Oriëntatie in de filosofie*, HFST. 9 §1 2007³.



Schrijfproef uit een Husserl-manuscript
Husserl-Archiv B I 21/95a

DE CONSTITUTIEGEDACHTE

§ 1 OVERGANGEN

IN DE *Logische Untersuchungen* – het ging Husserl om de vraag hoe ideale objecten door het bewustzijn worden begrepen – kwam het intentioneel object zelf alleen zo nu en dan in het vizier. ‘Voor de intrinsiek-fenomenologische benadering’, schrijft hij hier, ‘is de objectiviteit zelf niets; ze is immers algemeen gezegd aan de act transcendent’.¹ De relatie tussen act en object stelt Husserl zich zuiver functioneel voor: Er bestaat geen structurele of inhoudelijke correlatie tussen de materie die door de gewaarwording intentioneel wordt ‘bezield’ en het object. Ook de kwaliteit van de acten komt in het object niet tot uitdrukking: Dezelfde inhoud kan in de wens worden gewenst, in de voorstelling voorgesteld, in het oordeel als geldig aangenomen.

De idee van een systematische correlatie tussen act en objectstructuur krijgt vorm met het introduceren van de epoche in 1905 en in *Ideen I* met een herformulering van de theorie van de intentionaliteit. Met de methode van de reductie en de daarmee samenhangende opening van de sfeer van het subject wordt het intentioneel object nu in het veld van het bewustzijn geïntegreerd als te bepalen X. De functionele analyse van de acten in de *Logische Untersuchungen* wordt daarbij met meerdere dimensies verruimd die in hun mogelijkheden a priori beschreven kunnen worden, dus wezensbepalingen zijn.

De objectkant van de intentionele relatie is nu geen transcendente wereld die neutraal tegenover het bewustzijn staat. Het is een wereld die zich daarin voordoet of geconstitueerd wordt en daarom structureel daaraan correleert. De constitutie van de bewustzijnsobjecten, zoals de objecten zich in het bewustzijn presenteren, vormt dan een nieuw hoofdthema van de fenomenologie. De constitutie-analyse is nu de voornaamste taak. Husserl geeft ook het verschil aan tussen acten die wel en acten die niet objectiveren. Omdat acten ook binnen de gevoels- en wilssfeer liggen, zijn deze in de verruimde zin ‘stellend’. Zo gaat de vraag naar de opbouw van de wereld niet meer alleen over waardevrije zaken zoals bij de wis- en natuurkunde. Zij omvat alle objecten van mogelijke intenties: van alle mogelijke werelden.

1 HUA XIX/1, p. 427

De beschrijving van de systematische correlatie tussen bewustzijn en wereld die Husserl nu in vele aanzetten ten uitvoer legt noemt hij terugblikkend een onveranderlijke fenomenologie, ze laat immers de tijd buiten beschouwing en mét de tijd het ontstaan van objecten en hun motivatiegeschiedenis. Pas in *Ideen II*, als Husserl door de analyse van de subjectiviteit naar tijdelijke structuren verwezen wordt, komt deze *statica*, deze evenwichtslcer in beweging en het begrip constitutie krijgt daarmee een essentieel temporele dimensie. Tussen 1917 en 1921 ontwikkelt Husserl de *genetische fenomenologie* waarmee de statische wordt onderbouwd en aangevuld. Zij houdt zich, zoals bij de analyse van de subjectiviteit al gebleken was, anders dan de empirische psychologie niet bezig met causale samenhangen maar beschrijft apriorische motivatiere- laties in het zuivere ik.¹

Husserl maakt nu ook verschil tussen een onveranderlijke constitutie en een genetische. Aan het 'horizontale' onderzoek van het zijn wordt een 'verticaal' onderzoek van het worden toegevoegd.² In een tekst uit de nalatenschap beschrijft hij de 'universele constitutieve fenomenologie' als een universele leer van de bewuste waarnemingen 'die correleert aan een universele leer van de hoogste categoriën van mogelijke objecten en hun categoriale variaties'.³ Laatstgenoemde leer is dus de wezensbepaling van de mogelijke bewustzijns- objecten in afhankelijkheid van fundamentele apperceptieve bewustzijns- processen. Een 'universele fenomenologie van de algemene bewustzijnsstruc- turen' – dus een leer zoals ze in de *Logische Untersuchungen* begonnen werd – gaat aan haar vooraf en een fenomenologie van de genese voltooit haar.⁴ De constitutieve fenomenologie vervult aan de ene kant de rol van een overgang en van een verbindende schakel, maar Husserl noemt nu ook de fenomenolo- gie in haar geheel constitutief.⁵ Hierna lopen we enkele grondbegrippen uit deze constitutieve fenomenologie na.

1 Vgl. Bernet-Kern-Marbach 1989, p. 181 e.v.

2 Welton 2003, p. 260

3 HUA XI, p. 340

4 *I.c.*

5 BW 6, p. 142

§ 2 NOËSIS EN NOËMA

Husserl's belangstelling richt zich dus nu op de vraag naar de correlaties tussen bewustzijn en al zijn objecten. De analyses van de *Logische Untersuchungen* zijn door hun functionele karakter ontoereikend. 'Want daarmee zijn we er nog helemaal niet' – schrijft Husserl – 'dat je zegt en inziet dat ieder voorstellen op het voorgestelde, ieder oordelen op het geoordeelde enzovoort betrekking heeft'.¹ Het transcendente object ligt nu zelf in het domein van het zuivere bewustzijn – het onderzoeksterrein van de epoche – en het waargenomen, gedachte, herinnerde of gevoelde moet zo begrepen en beschreven worden zoals 'het zich in het bewustzijn aandient'.

Het verschil tussen dat wat intrinsiek in de bewustzijnsstroom besloten ligt en de objecten die zich daarin aandienen geeft Husserl daarbij niet op, wel modificeert hij in § 41 van *Ideen* het begrip transcendentie. Niet alleen het materiële in de wereld, ook de verschijningswereld zelf geldt nu tegenover de bewustzijnsstroom als 'transcendent': het verschijnen van iets is niet zijn eenzijdige *schakering* maar het hele ding zoals het aan ons verschijnt. Zo is de waargenomen computer wel als iets identieks in de waarneming bewust maar hij is niet als iets identieks 'intrinsiek' in het bewustzijn besloten. Zo wordt het transcendente object zelf een fenomeen dat door het epoche systematisch 'gereconstrueerd' kan worden.

Laten we zo kijken naar de relatie tussen de act als intrinsiek onderdeel van de belevingsstroom en het object als fenomeen. De act bevat bepaalde 'gegevens' zoals kleurervaringen en gevoelens en bepaalde 'blikrichtingen' van het zuivere ik op het object 'dat dit ik bezighoudt'. Zo kan ik op meer manieren naar het object grijpen: het centraal 'op het oog hebben', in zijn geest vasthouden terwijl het al naar iets anders kijkt, daarover praten, het met andere samenvoegen, het beoordelen enz. Deze acten noemt Husserl *noësen*, d.w.z. zingevende acten. Alle noëtische acten stemmen overeen met zinvormen, dat wil zeggen *noëma's*, die het object bepalen. Bekijken we bijvoorbeeld met genoeg de bloeiende appelboom in de tuin en zetten we in fenomenologische reductie onze navenante existentie-aannames tussen haakjes, dan staat

1 HUA III/1, p. 200

er voor ons toch een bloesemende appelboom in de tuin die plezier oproept, dat wil zeggen een verschijnsel dat in zijn bepalingen aan onze noësen correleert en daarom ook voor een systematische wezensanalyse toegankelijk is.¹ De opdracht is dan om de waarnemingsnoëma van de bloeiende appelboom – te verklaren als ‘zin’ van de noëtische belevingen.

Gaat het hier over het ‘aan elkaar beantwoorden’ of ‘correleren’ van *noësis* (het denken) en *noëma* (denkbeeld), dan niet in de zin dat noëtische en noëmatische onderdelen of momenten zich tegen elkaar laten afspiegelen. De vormenleer van de noëma’s is geen ‘spiegelbeeld’ van de vormenleer van de noësen.² Zo beantwoorden bijvoorbeeld aan homogene kwaliteiten van een dingnoëma allerlei ‘gegevenheidswijzen’ in de daarbij horende acten. Elke nieuwe waarnemingsact van de bloeiende appelboom is wat dit betreft anders, de ‘eigenschappen’ die daarmee onderscheiden worden blijven dezelfde. De kwestie van de werkelijke overeenkomsten is, zoals Husserl zegt, ‘met grote, nog heel erg op verheldering aangewezen problemen behept’;³ hij kan in elk geval niet algemeen maar alleen concreet aan de had van individuele noëtisch-noëmatische typen verhelderd worden.

We bekijken een noëtische act in eidetische variatie. Dan veranderen we bv. bij gelijkblijvende inhoud de kwaliteiten uit de *Logische Untersuchungen*. Zo kunnen we de bloeiende boom waarnemen, herinneren of als mooi beoordelen. Elke keer presenteert hij zich aan ons in de kern als dezelfde boom met enkele wisselende kenmerken van verleden of schoonheid. Variëren we de zakelijke inhoud van de appelboom uit het oog te verliezen, betrekken we ons op deze dus bijvoorbeeld als ‘de plek van de merels om te nestelen’ of als ‘het ding in de hoek van de tuin’, dan blijft hij nog steeds dezelfde boom maar vertoont uiteenlopende inhoudelijke eigenschappen.

Het noëma heeft dus ‘lagen’ die analoog aan de actstructuren ‘om het noëma heen liggen’: Het volledige noëma dat aan de complexe act beantwoordt bevat alle bepalingen die in de act besloten liggen, ook die van kwaliteit.⁴

1 HUA III/1, p. 204

2 HUA III/1, p. 230

3 HUA III/1, p. 231

4 Vgl. de uiteenzetting in HUA III/1, p. 297 e.v en § 133.

De bloeiende appelboom als object van de waarneming vertoont dan alle eigenschappen van zulke objecten zoals de voor waarnemingen kenmerkende partiële gegevenheid. De beschrijvingen waarmee het object in de act bedoeld wordt, vormen de *noëmatische kern* van het object, hier dus ‘appelboom’, ‘bloeit’, ‘staat in een tuin’ en ‘ruikt heerlijk’. Aan deze zakelijke bepalingen wordt die aanschouwlijke ‘volledigheid’ nog toegevoegd waarmee het object bedoeld wordt of gegeven is, bijvoorbeeld als helder waargenomen, vaag herinnerd of alleen (zonder ‘volheid’) figuurlijk verondersteld (*signitiv vermeinter*). De elementaire objectiviteit, het *pure object*, komt dan te voorschijn als het subject dat in wisselende *noëmatische* beschrijvingen identiek gewaand wordt, in zekere zin als het grammaticale subject van de verschillende predicatieve bepalingen. Husserl noemt deze kern ‘in de kern ‘centraal noëmatisch moment’, ‘het identieke’, het ‘bepaalbare subject van zijn mogelijke predicaten’, ‘het pure x geabstraheerd van alle predicaten’, ‘het pure object-iets’, ‘het pure eenheidspunt’ of ‘het noëmatisch object zonder meer’.¹

Het pure object is dus niet van te voren gegeven of ‘aangeduid’ maar een ‘moment’, een afhankelijk abstract onderdeel van het volledige noëma.

Het noëma heeft dus vier lagen:

Het volle noëma

De noëmatische kern

— de kern in het ‘hoe’ van zijn gegevenheidswijzen

(= in de modus van zijn volledigheid)

— de kern in het ‘hoe’ van zijn bepaaldheden (= de zin)

Het pure x (de kern in de kern)

Het noëma als zin en het bepaalbare x als object vertoont enige gelijkenis met het verschil van Frege tussen zin en betekenis van uitdrukkingen. De verschillen zijn diepgaander. Noëtisch-noëmatische structuren betreffen algemene bewustzijnsacten en taaltkens voorzover die alleen zulke acten uitdrukken. Zin en puur intentioneel object vormen voor Husserl een noëmatische eenheid; ze maken niet zoals bij Frege deel uit van verschillende ontologische ‘domeinen’. Dit verwijst naar het verschil in de kentheoretische positie van

¹ HUA III/1, p.30

beide denkers. Terwijl Frege drie van dergelijke domeinen onderscheidt, de psychologische, de fysische en de logische wereld, vallen deze in dat opzicht bij Husserl na de fenomenologische reductie in het bewustzijn zo samen dat ze daarin geconstitueerd worden. Het referentiepunt van de acten (het pure *x*) is daarom ook geen te isoleren stuk wereld. Het is het *x* van die veranderlijke noëtische bepalingen die in dit stuk wereld een synthese bereiken. Het is in zekere zin een knooppunt in het netwerk van de overtuigingen, geen object in een wereld die los daarvan bestaat.

Tegenover de natuurlijke instelling wordt de benadering nu simpelweg omgedraaid: wat we daar als het objectieve voorwerp zien, als iets dat los van onszelf staat en vanuit velelei gezichtshoeken en beschouwingen toegankelijk is, doet zich nu voor als een abstractie uit alle mogelijke intentionele acten met het identieke referentiepunt als snijpunt van mogelijke noësen.

§ 3 BEWUSTE WAARNEMING EN HET INHOUD-OPVATTING-SCHEMA

Voordat Husserl in *Ideen I* het verschil tussen *noësis* en *noëma* ontwikkelt introduceert hij een ander verschil dat al in de *Logische Untersuchungen* voorkwam. Belevingen bevatten ten eerste *primaire inhouden*, d.w.z. gewaarwordingen of zintuiglijke gegevens zoals kleur of pijngewaarwordingen, en ten tweede intentionele momenten die deze gegevens ‘bezielen’ of met zin uitrusten, ze intentioneel duiden. Husserl spreekt nu van stof en vorm of zintuiglijke *hylè* en intentionele *morphè*. Uidrukkelijk beperkt hij dit verschil tot het statische benaderingsniveau dat ervan afziet om ‘in de donkere dieptes van het laatste bewustzijn dat alle belevingstijdelijkheid constitueert’ af te dalen. Hij stelt dus niet de vraag naar de constitutie van de ‘stoffen’ zelf.¹ De stoffen worden in de noësen op een typische manier ‘opgevat’ en net als in de *Logische Untersuchungen* tot intentionele belevingen ‘gemodelleerd’.² Ook zintuiglijke waarnemingen zijn in deze zin ‘opvattingen’, *appercepties* van stoffen.⁽³⁾

Dat tussen gewaarworden en opvatten in deze zin te onderscheiden is vindt Husserl in de *Logische Untersuchungen* volkomen duidelijk.³ Maar hoe dieper

1 HUA III/1, p. 191v; VGL. HUA XVII, p. 292

2 XIX/2, p. 761

3 HUA XIX/1, p. 397

hij afdaalt in de constitutielagen van het bewustzijn, des te twijfelachtiger wordt dit functionele model. In een manuscript uit 1921 definieert hij bewuste waarneming als *intentionele belevingen* ‘die in zichzelf van iets bewust zijn als gepercipieerd wat daar niet zelf in gegeven is’.¹ Door dit meer aan niet gegeven inhoud motiveert de apperceptie het subject om tot vervollediging over te gaan. Het houdt dus in zekere zin een dynamisch moment van de intentionaliteit in.

Daarin manifesteert zich een ondermijning van het schema van inhoud en opvatting die typisch is voor de *genetische fenomenologie*. Wanneer Husserl namelijk na *Ideen I* ‘in de donkere diepten’ van de tijdelijkheid afdaalt valt het schema van zintuiglijke inhoud en formele opvatting niet meer op dezelfde manier overeind te houden. In de *Formale und transzendente Logik* verklaart hij nu dat er ‘ook in de immanente innerlijkheid’ van het ego geen objecten op voorhand en geen evidenties [voorkomen] die alleen omvatten wat al op voorhand is’.² Ook de objecten van de innerlijkheid van het ego, de gewaarwordingen, moeten uiteindelijk als geconstitueerd worden opgevat en in hun constitutiegeschiedenis beschreven worden.

Het onderzoek van het innerlijk tijdsbewustzijn³ vormt het motief voor het liquideren van het schema van inhoud-opvatting. Het is met name de reeks van memorie (*Retention*)-oerindruk-protentie die tot een doordenken van dit schema dwingt. Een direct gehoorde toon die retentioneel wegzinkt bestaat niet in een toongewaarwording die als herinnerd wordt opgevat. ‘Het retentioneel bewustzijn bevat intrinsiek een verleden-bewustzijn van de toon, primaire toon-herinnering, en is niet onder te verdelen in gevaargeworden toon en opvatting als herinnering’.⁴ Beter kunnen we hier spreken van een tijdelijk vooruit- en terugwijzen, namelijk van een ‘meer’ aan niet gegeven inhoud. Omdat tonen niet anders dan in de tijdreeks retentie-oerindruk-protentie waargenomen kunnen worden, valt de toon door zijn retentioneel element niet volgens het schema gewaarwordingsgegeven-opvatting te begrijpen. En aangezien de retentie noodzakelijk tot in het actuele nu reikt wordt de stati-

1 HUA XI, p. 336

2 HUA XVII, p. 292

3 HUA X; VGL. hiervoor blz. 131.

4 HUA X, p. 31 e.v.

sche optiek geliquideerd: de ‘gegevens’ worden nu in een stroom geconstitueerd die op zijn beurt zelf pas de objectieve tijd voortbrengt en waarin de gegevens vervolgens als gegeven feiten van het bewustzijn verschijnen.

Husserl’s beschrijving van deze fenomenologie van het ‘nu’ herinnert niet toevallig zo nu en dan aan mystieke geschriften. Omdat de tijd pas in deze stroom geconstitueerd wordt heeft deze stroom zelf geen tijd, hij kan sneller noch langzamer verlopen, het is een stroom van constante verandering. ‘Vervolgens ontbreekt hier ieder object dat verandert. En voorzover zich in ieder proces ‘iets’ afspeelt gaat het hier niet om een proces. Er is niets aanwezig dat verandert en daarom kan ook niet in vol sprake zijn van iets dat duurt’.¹ In de waarneming van hun constitutie worden de gewaarwordingen dus evenzeer opgelost als de tijd waarin ze zich ‘bevinden’.

De nieuwe definitie van de bewuste waarneming volgt nu niet meer het inhoud-opvatting-schema maar het principe van de motivatie. Zo stelt Husserl in deze *Husserliana* over de statische en genetische fenomenologie een andere definitie voor van de bewuste waarneming: *een bewustzijn dat zich niet alleen algemeen van iets bewust is, maar zich van dit iets tegelijk als motiverend voor iets bewust is, [...] dat op dit andere duidt als iets dat daarbij hoort, daardoor gemotiveerd wordt.*² Want, zo betoogde hij eerder, bestaat er geen bewustzijn (geen aanwezigheidsgalerij van de belevingsstroom) dat niet, zoals de toonwaarneming, over zichzelf heen grijpt. Ieder bewustzijn heeft retentionele en protentionele horizonen die nu als bewuste waarnemingen worden opgevat. Daarbij gaat het niet om totaal willekeurige toevallige samenhangen maar op zijn minst deels om ‘oerwetten’ die even universeel geldig en te beschrijven zijn als de retentionele momenten van de toonwaarneming. Tot deze ‘oerwetten’ behoort ook de wet van de associatie waarbij het bewustzijn van één inhoud overgaat naar een andere. Hier ligt de fundamentele structuur van de belevingsstroom:

«Een stroom van een voortdurende genese, geen loutere reeks maar ontplooiing, een ontstaan vanuit de strikte wetten van oorzaak & gevolg».³

1 HUA X, p. 74

2 HUA XI, p. 338

3 HUA XI, p. 339. VGL. R. Otto: *Het heilige*, HFST. 8 *Overeenkomsten en andere gevoelens*,

§ 2 *Wet van de gevoelsassociatie*, Amsterdam 2012 p. 109.

§ 4 ONVERANDERLIJKE EN GENETISCHE FENOMENOLOGIE

Husserl beschouwt de *statische fenomenologie* als noodzakelijk bestanddeel van de hele fenomenologie en accepteert voor deze vorm van beschrijving dus ook het inhoud-opvatting-schema. De onveranderlijke fenomenologie wordt voor Husserl met het verschil tussen noësis en noëma gefundeerd. Ze gaat van de als noëma's gegeven ideale of reële objecten uit en onderzoekt hoe ze in het bewustzijn 'gegeven worden', welke noësen daaraan beantwoorden. Het onderzoek van de objecten in de onveranderlijke fenomenologie gebeurt door fenomenologische en eidetische reductie. Het object wordt dus onderzocht 'in het hoe van zijn bepaaldheden' in het zuiver bewustzijn en vanuit de vraag welke wezenseigenschappen dit object vertoont. Onveranderlijk wil daarbij beslist niet zeggen tijdloos maar eerder *systematisch*, want ook onveranderlijke constitutie is in een zekere zin procedureel: je kunt bijvoorbeeld verschillende verlopen beschrijven waarin een waarnemingsobject steeds vollediger bepaald wordt, steeds ' vollediger' in zijn presentatie wordt en daardoor ook steeds meer het karakter van 'werkelijk' krijgt.¹

De volgorde en de relaties die in een dergelijke analyse de volgorde bepalen worden als bij het object horend opgevat, het zijn abstracte tijdstippen in een gegeven systeem van een 'zich tonen' en 'zich manifesteren', van een intentioneel bedoelen en verwezenlijking. Zo kunnen we ons indenken dat 'ervaring [...] werkelijk eerst in de gegevenheden van het laagste niveau alleen plaatsvindt, dat daarna het nieuwe zich op het nieuwe niveau voordoet etc.'² Eigenlijk worden alleen formele afhankelijkheidsrelaties bedoeld waarmee helemaal niet per se een tijdelijke rangorde gepaard gaat. De *statische fenomenologie* in deze zin, schrijft Husserl in 1921, 'levert begrip van de intentionele operatie op, met name van de rede-operatie en haar ontkenningen. Ze laat ons de gradatie van intentionele objecten zien die zich in hoger gefundeerde appercepties als objectieve zin en in functies van de zingeving voordoen en hoe ze daarbij fungeren enzovoort'.³ De *genetische fenomenologie* benadert dingen zoals ze in het passief en actief bezige bewustzijn door bewuste waarne-

1 VGL. bv. *stysteem pedagogiek*: fenomenologische pedagogiek gebaseerd op waarneming, ZIE blz. 290 e.v.

2 HUA X, p.125

3 HUA XI, p.340

ming in nieuwe zin, d.w.z. door het teruggrijpen op voorbije en het vooruitgrijpen op toekomstige bevindingen ontstaan (*wordingsgeschiedenis*), niet hoe zij als pasklare resultaten met het bewustzijn samenhangen. De fenomenologie gaat daarmee van een zuiver beschrijvende over naar een *verklarende*. Ze beschrijft bijvoorbeeld de passieve genese, met name de associatie, waardoor dingen onwillekeurig aan het bewustzijn gegeven worden. Ook de praktische betrokkenheid van het ik, de actieve genese zoals bij het toeschrijven van predicaten, maakt deel uit van haar thema's en de samenhang tussen activiteit en passiviteit, bijvoorbeeld de manieren waarop het geconstitueerde habitueel en daarmee passief wordt.

Als verdere thema's van de *genetische fenomenologie* noemt Husserl ook die wetten die een homogene monade bepalen en de typen van mogelijke monaden; de verbindingen van monaden en de bijbehorende kwesties van de intersubjectiviteit, de constitutie van de leefwereld als een homogene wereld voor de monade en de metafysische vragen naar de mogelijkheid van een wereld.¹ De genetische fenomenologie heeft een universele reductie nodig die niet meer wereldaspecten partieel 'tussen haakje zet', maar het *hoe* van de constitutieprocessen in het bewustzijn onmiddellijk observeert.² De genetische fenomenologie is eigenlijk een wetenschap van de bewustzijnsprocessen en reikt ook thematisch vaak in domeinen die nu (maar niet via epoche) door de cognitieve wetenschappen worden onderzocht.³

§ 5 DE OPBOUW VAN DE WERELD

Hierna zullen we stapsgewijs de geleidelijke, deels onveranderlijk deels genetische constitutie van de objecten nalopen zoals Husserl ze in *Ideen II*, de *Cartesianische Meditationen*,⁴ in *Erfahrung und Urteil*⁵ en in de colleges over passieve synthese⁶ voorstelt.

1 HUA XI, p.342 e.v.

2 VGL. 5.2

3 VGL. 10.5

4 HUA I

5 EU

6 HUA XI

‘*Der Logische Aufbau der Welt*’ is het boek waarin Carnap Husserl’s constitutiesysteem heeft getekend. Daarbij heeft hij, overigens zonder te wijzen op opvallende overeenkomsten, het voornaamste oogmerk gericht op een formalisering van de aanpak: in wezen een kwantitatief-theoretische reconstructie.



De terminologie wordt vaak aan Husserl ontleend. Carnap noemt zijn systeem een *constitutiesysteem* dat op bevindingen, het *gegevene*, in een *beleevingsstroom* berust die door *gelijkenissen* verbonden zijn. Hij spreekt van *gezichtsvelden* en *klassen van zinvormen* en gebruikt de idee van de *inleving*. Carnap volgt in grote lijnen de, toen net in kopie beschikbare, *Ideen II*: zo worden eerst de visuele dingen, dan het eigen

lichaam, het terrein van het *psychisch eigene*, de waarnemingswereld en de natuurwetenschappelijke wereld geconstitueerd, voordat Carnap bij het *psychisch vreemde* en bij de constitutie van de geestelijke objecten uitkomt.

Eerder werd al getoond hoe de constitutie-analyse te werk gaat: In een veld van objecten of gegevens tekenen bepaalde typen zich daardoor af dat ze aan bepaalde wetten gehoorzamen. We beginnen dus systematisch bij het eerste en laagste niveau, de *passieve genese*. Hier staan ons *zintuiglijke gegevens* of *gewaarwordingen* ter beschikking die uit *constante continuïteiten* bestaan, waarin fasen met elkaar versmelten en breukloos in elkaar overgaan.¹ Nu is het waarnemingsveld geen *loutere gelijktijdigheid* van *zintuiglijke indrukken*, het is geen ‘*gewoel van gegevens*’² maar door gegevens die zich hebben afgetekend in zichzelf al *gestructureerd*. Het zich aftekenen heeft een *affektieve tendens*. Zo trekt een *individuele toon* die het *omgevingsgeluid* overtreft *passief de aandacht* naar zich toe. ‘*Geraakt worden wil zeggen onderscheiden worden van zijn omgeving*’, zegt Husserl daarom in *Erfahrung und Urteil*.³

1 HUA XI, p.141; *Aufbau*, § 68

2 EU, p.75

3 EU, p.24

Deze uitgelichte data verbinden zich associatief met andere op basis van gelijksoortigheid of verschil.¹ Gelijkheid van gegevens maakt dat deze laatste zelfstandig tot *bewustzijnsmatige eenheid*, een soort verwantschap, worden verenigd. We kunnen dus niet anders dan enig roodverschijnsel als inzicht van een *specie 'rood'* ervaren. Daarin verschilt passieve associatie van actieve, waarbij de verbinding min of meer zelfstandig verloopt. Verwantschap is *gradueel* en kan gedeeltelijk optreden of volledig zijn (*congruentie*). Worden bevindingen van gelijke aard in het tijdelijk verloop van de bewustzijnsstroom herhaald, dan vindt een soort over het ene bewustzijn heen *schuiven van het andere*² plaats, de beschouwde eenheid breidt zich in de tijd uit. Zo blijkt uiteindelijk dat door verbinding van identieke of gelijke kleurgegevens op meerdere objecten 'dezelfde kleur' wordt waargenomen. Door een *omvattende homogeniteit* van de gegevens die daarin voorkomen worden *zintuiglijke velden* ontwikkeld: *Zichtbaarheid wordt door visuele, het tastbare door voelbare gelijkaardigheid verbonden enz.*³

Husserl maakt nog op andere oerwetten van passieve synthese attent die het veld van het bewustzijn ordenen zoals de belevingsduur of de intensiteitstoename. Ordening maakt meer indruk dan wanorde. Een gelijkmatigheid in een veld dat verder rommelig is wekt belangstelling. Het valt sterker op in het bewustzijn dan versnipperde details. *Genetische fenomenologie* kan zo beschrijven hoe op grond van een bepaalde structuurorde objecten worden vastgesteld die dan de basis van actieve synthese vormen.

Onze dagelijkse bevindingen zijn geen kale data maar complexe noëma's: tijd-ruimtelijke objecten, mijn eigen lichaam, andere mensen, culturele objecten, geestelijke objecten. Dit zijn ook tegelijkertijd de grote constitutieniveaus van Husserl en Carnap in opklimmende volgorde. We vragen ons af hoe deze objecten op basis van die objecten die passief begonnen 'te voorschijn komen, op welke manier we dus eerst in de gekleurd of tactiel samenhangende zintuiglijke velden tijd-ruimtelijke objecten gaan waarnemen. De constitutie-analyse laat zien dat dergelijke dingen op hun beurt door bepaalde 'ordenende structuren' worden gekenmerkt. Zo hebben waarnemingsdingen

1 HUA XI, p.129

2 HUA XI, p.130

3 HUA XI, p.138; *Aufbau*, § 115

in hoge mate identieke gedaantes, hun plek is principieel veranderlijk, ze reageren op een bepaalde manier op stoten en drukken etcetera. Daarbij verwijzen de verschillende lagen apperceptief naar elkaar: een materieel lichaam dat ik in de ruimte gezien heb laat mij bijvoorbeeld bepaalde tactiele gewaarwordingen ‘protenderen’ of omgekeerd: betast ik iets in het donker, dan ga ik ervan uit dat ik bij licht een object vind. Het lichaam is eenheid maar ook een ‘index voor een veelheid van ervaringen’,¹

Tijd-ruimtelijke objecten worden aanvankelijk ‘zelfvergeten’ geconstitueerd, dat wil zeggen zonder dat hun afhankelijkheid van het subject en zijn toestanden al wordt opgemerkt. Nemen we deze afhankelijkheid erbij, dan tekent het eigen lichaam zich als bijzonder tijd-ruimtelijk object af. Het lichaam is ten eerste ‘bij alle waarneming noodzakelijk aanwezig’,² Bovendien lijken de tijd-ruimtelijke dingen in hun eigenschappen van de spontane activiteiten van het lichaam afhankelijk: verwijder ik mij van hen dan worden ze kleiner, houd ik mijn ogen dicht dan verdwijnen ze uit beeld. Ieder verschijnend aanschouwelijk ding³ heeft dus een ‘oriëntatiepunt op het eigen lichaam’ dat om zo te zeggen het nulpunt van de waarneming is. Ook hier bestaan solide ‘motivatiereksen’ en protenties: deze oogbeweging zal bijvoorbeeld die verandering tot gevolg hebben.⁴

Twee gewaarwordingsreeksen die functionele relaties met elkaar onderhouden werken hierbij samen: de kinesthetische gewaarwordingen (ik beweeg mij in de ruimte, ik kijk naar links) en de analoge visuele en andere gewaarwordingen (ik zie het ding van achteren, het verdwijnt uit mijn gezichtsveld).⁵

1 HUA IV, p. 40; *Aufbau*, § 127

2 HUA IV, p. 56

3 Carnap; visueel ding, *Aufbau*, § 128

4 Aanwezigheid is verbonden met voorbije (*retenties*) en toekomstige momenten (*protenties*).

5 KINESTHESIE (Gr.) *bewegingszin*: vermogen tot bewustwording van bewegingen. In *Transcendentie en begrijpelijkheid* schrijft E. Levinas: ‘Een verwijzing naar iets streeft dat de hand omsluit of dat de vinger van de hand aanwijst; deze aanwezigheid is al een **verwijzing** – vertrekkend van een perceptie die eerst een beogen was, een intentie en dus een verwijzing naar iets, naar een eindpunt, naar een zijnde’. Husserl karakteriseert het bewustzijn als intentionaliteit met de formule dat het bewustzijn altijd *bewustzijn-van-iets* is. Dit geldt op alle niveaus van het leven van de geest: het waarnemen is altijd *waarnemen-van-iets*, het verlangen is *verlangen-naar-iets*, enz. Levinas beklemtoont dat het woord *intentionaliteit* impliceert dat het bewustzijn bezielde is door doelgerichtheid. Het is een *auf-etwas-hinauswollen*. vgl. Levinas *Tussen ons*, Baarn 1994, p.185.

Het lichaam wordt algemeen gekenmerkt doordat het als het enige ding dergelijke gelijktijdige gewaarwordingen toelaat: ik kan mijn eigen lichaam zien, aanraken en de aanraking voelen of, doordat ik het beweeg, mijn zintuiglijke waarnemingen op een karakteristieke manier veranderen.¹

Niet alle verschijnselen zijn van mijn lichaam afhankelijk: dingen veranderen hun kleur niet alleen omdat ik een gekleurde bril opzet maar ook omdat ze met een gekleurde schijnwerper worden belicht. Door deze verandering van de waargenomen objecten in afhankelijkheid van andere objecten wordt de idee causaliteit geconstitueerd.² Causaliteit is volgens Carnap niets anders dan functionele afhankelijkheid van een bepaalde aard.³ Ze wordt, in zoverre ze niet als afhankelijk van het eigen lichaam ervaren wordt, als 'objectieve' relatie opgevat; door haar wordt vervolgens een transcendente natuurwetenschappelijke wereld als wereld onder causale wetten geconstitueerd.

De constitutie van andere mensen en van de intersubjectieve wereld is de volgende taak van het systeem. Husserl is druk met dit thema in de vijfde *Cartesiaanse Meditatie*. Al in *Ideen II* ontwikkelt hij de grondgedachten (zie hoofdstuk 6). Carnap, die de constitutie van de hogere niveaus alleen schetst, volgt Husserl hier heel duidelijk al gebruikt hij het woord *inleving* niet. We geven hier voor de afwisseling Carnap weer: In de *Aufbau* worden eerst de biologische objecten (Husserl: *animalia*) als speciale categorie van de tijd-ruimtelijke dingen gekarakteriseerd waarvan vervolgens weer de mensen als die biologische dingen worden gescheiden die aan 'mijn eigen lichaam' gelijk zijn. Het proces dat Husserl als invoelend of *appresentatie* omschrijft, de 'overdracht' van mijn eigen innerlijkheid op het andere lichaam, berust bij Carnap op een systeem van gestructureerde aanduidingen die zich in het solipsistisch subject al vertonen. Bijvoorbeeld de samenhang tussen bepaalde lokale gewaarwordingen en tastoppervlakken. Zie je een ander 'beleefd lichaam' dat bv. met een naald gestoken wordt, dan is de pijn die je zelf zou voelen in de aanblik 'co-present'.⁴ Op dezelfde manier wordt aan de ander op grond van

1 HUA IV, p.158 e.v.; *Aufbau*, § 129, *Mein Leib*

2 HUA IV, p.59; *Aufbau*, § 165

3 *l.c.*; ['betrekking van oorzaak en gevolg']

4 Husserl: *Hij wordt geappresenteerd.*

lichamelijk zichtbare (of ook taal-) tekens een ziel toegeschreven. Het lijfelijk aspect van de uitdrukking is dat bij één klasse van processen in mijn eigen psyche, die vaak met bepaalde waarneembare fysieke processen in mijn eigen lichaam voorkomen, de klasse van deze fysieke processen als ‘uitdrukking’ wordt ingedeeld.¹ Het zogeheten ‘psychisch vreemde’ wordt dan zo gevormd ‘dat op grond van de fysieke processen in een mens met behulp van het eerder geconstitueerde aspect van de uitdrukking aan deze mens psychische processen worden toegeschreven.’² Net als bij Husserl volgt op de constitutie van de ander die van de intersubjectieve en van de geestelijke wereld.

De vergelijking tussen Husserl’s constitutiesysteem en Carnap’s *Aufbau* kan dus op alle afzonderlijke niveaus worden doorgevoerd; wel gaan beide systemen op een beslissend punt uiteen. Als Carnap probeert de constitutie kwantitatief-theoretisch te reconstrueren doordat hij ‘gelijkheidsferen’ definieert of categoriseert, dan had Husserl een dergelijke poging al veel eerder in zijn *Logische Untersuchungen* als ongeschikt van de hand gewezen.³ Carnap heeft met zijn nominalistische getinte aanpak geprobeerd algemene objecten tot bijzonderheden te reduceren om zo de ideatie te omzeilen. De kritiek van Goodman in 1966 op de *Aufbau*, namelijk dat het procédé onder het probleem van de coëxtensionele eigenschappen valt⁴, is bij Husserl al te vinden. Constitutie kan eidetische reductie niet buiten beschouwing laten.

§ 6 IDEALISME EN REALISME

We keren van deze beschrijving van de constitutie van de objectieve wereld in het bewustzijn terug naar de vraag in hoeverre Husserl als ‘idealist’ moet worden verstaan. Deze vraag heeft de school van Göttingen al beziggehouden. Ingarden bijvoorbeeld heeft de ‘realistische’ kritiek in een bijdrage aan het *Husserl-Festschrift* van 1929 samengevat. Husserl heeft de vraag regelmatig als teken van onbegrip en als ontbrekende consequentie van de hand gewezen. De fenomenologie gaat immers strikt door middel van epoche te werk, ideo-

1 *Aufbau*, § 138

2 *Aufbau*, § 140

3 HUA XIX/1, tweede *Logische Onderzoeking*, §§ 4-5; VGL. hierboven 4.3

4 Nelson Goodman, *The Structure of Appearance*, Indianapolis 1966

listische en navenant realistische posities berusten echter op bestaansaannames: een realistische positie beweert algemeen dat er dingen los van het denken bestaan; een radicale idealist echter beweert dat alleen het bewustzijn zelf bestaat. Daarom schrijft Husserl in het Nachwort bij *Ideen I* dat zijn fenomenologie ‘allesbehalve één van de gebruikelijke onderhandelingen tussen idealisme en realisme is en door geen argumenterende bezwaren daarvan getroffen kan worden’.¹

Husserl had de wezens van immanente bewustzijnsbelevingen buiten de epoche gehouden omdat ze ‘absoluut zelfgegeven’ zijn. Tegelijk had hij aange-toond dat we aan deze belevingen geen ‘realiteit’ in de zin van de tijdruimte-lijke, intersubjectief gegeven dingen kunnen toeschrijven. Husserl heeft niet voor het bestaan van het absolute bewustzijn gepleid, maar aangetoond hoe we van dat wat ons het meest zeker gegeven is, uitkomen bij dat wat alleen inductief voor ons ontsloten wordt en waarin de betekenis van ‘realiteit’ in de totaliteit van onze gevoelsverbanden bestaat.

Laten we, even los van de epoche, bezien in hoeverre Husserl’s systeem als idealistisch of realistisch te typeren valt. Door zijn taalgebruik ontstaan er snel begripsverwarringen. In *Logische Untersuchungen* is Husserl in die zin (begrips-) realist dat hij het bestaan van species veronderstelt. Hij neemt een positie tussen Plato en Aristoteles in als hij meent dat er ook niet-veraanschouwlijkte species bestaan.² Toch noemt hij zelf dit standpunt *idealisme*, waarmee hij zich tegen het *relativistisch en empiristisch psychologisme* afzet, maar voegt toe dat dit ‘geen metafysische theorie is maar die vorm van kennistheorie die het ideale als voorwaarde van de mogelijkheid van alle objectieve kennis erkent en niet psychologistisch wegpraat’.³ Ook in zijn theorie van de intentionaliteit – die dingen in de buitenwereld toch gewoon veronderstelt – toont Husserl zich in de *Logische Untersuchungen* realistisch. De fenomenologen uit Göttingen en München waren soortgelijke realisten.⁴

1 HUA V, p.151

2 D. W. Smith 2007, hoofdstuk vier

3 HUA XIX/1, p.112

4 VGL. Reinach 1989

Husserl verstaat het verwijt van het idealisme in de regel alsof hij het bestaan van de buitenwereld ontkend zou hebben. Dit verwijt wijst hij expliciet van de hand: ‘Het fenomenologisch idealisme ontkent het werkelijk bestaan van de reële wereld (en allereerst van de natuur) niet, alsof het zou bedoelen dat het een schijn is waarvan het natuurlijk en het positief-wetenschappelijk denken, hoewel ongemerkt, het slachtoffer zou zijn. [...] Dat de wereld bestaat, dat ze in de continue [...] ervaring als zijnd universum gegeven is, staat volstrekt buiten kijf’.¹ Merk op dat in dit citaat het bestaan van de buitenwereld met de ‘continue ervaring als zijnd universum’ wordt geïdentificeerd.

Als positie die aan zijn werkelijke eigen opvatting is tegengesteld, beschouwt Husserl de stelling dat ‘het werkelijk waargenomene [...] op zijn beurt als verschijnsel, respectievelijk als instinctieve veronderstelling van iets anders dat daar innerlijk vreemd aan en daarvan gescheiden is’, van een ‘ding op zich’ zou moeten worden beschouwd. Deze positie noemt Husserl in *Ideen I* ‘realisme’ of ook wel ‘gewoon realisme’.² Husserl wijst dus de gedachte af dat er principieel niet kenbare dingen in de wereld zouden zijn. Daarentegen toont hij aan dat we onmiddellijke toegang hebben tot de ‘buitenwereld’ die daarmee natuurlijk eveneens verondersteld wordt.³ Husserl grenst zijn positie tegen het gewone realisme af in de paragrafen 93 tot en met 95 van de *Formale und transzendente Logik*, in het Nachwort tot de *Ideen* in 1930,⁴ in de *Cartesianische Meditationen* en in de *Krisis*.⁵

Veel van de argumenten zijn in de loop van onze beschrijving al ter sprake gekomen. Ze kunnen ongeveer zo worden samengevat: de fenomenologie verheldert de zin van het spreken van transcendente objecten, ze stelt de vraag wat ons ‘ motiveert ’ om een objectieve wereld waar te nemen. De transcendent objecten zijn nu (wat hun fenomenologische zin betreft) intentionele objecten die in de beleevingsstroom partieel door zintuiglijke schakeringen gegeven en intersubjectief oneindig bepaalbaar zijn. De vraag of ze achter

1 HUA V, p.152

2 HUA III/1, p.110, 114; De Palma 2005; VGL. ook Philipse 1995; Harrison Hall 1982

3 VGL. de bezw. tegen de *beeldentheorie* in *L.U.* (HUA XIX/1, p.436 vv; ook HUA III/1, p.89 e.v.

4 HUA V, p.138-162

5 HUA 1, bv. §§ 11, 40-41 (*Cartesianische Meditationen*) en HUA VI, §§ 41-43, 50-52, 72-73 (*Krisis*).

onze bepaalbaarheden en gegevenheden onafhankelijk bestaan is daarom letterlijk zinloos; wie deze toch stelt heeft de zin van het fenomenologisch project niet begrepen.

In Husserl's incidentele empathische getuigenissen van het absoluut karakter van het bewustzijn mogen we daarom niet de verwijzing naar de zinverheldering over het hoofd zien. In *Ideen I* zegt Husserl ooit dat een hypertranscendente wereld zoals de gewone realist haar propageert 'logisch denkbaar' (in de zin van 'theoretisch denkbaar') maar 'zakelijk absurd' (in de zin van 'fenomenologisch absurd') is. Een dergelijke wereld zou namelijk feitelijk moeten kunnen bestaan zonder voor een mogelijk ik 'als aantoonbare eenheid van zijn ervaringsverbanden' waarneembaar te zijn,¹ want dit is juist de zin van 'werkelijke wereld'. Als Husserl dus zegt dat iedere mogelijke wereld 'tot in mijn ervaring en in die van ieder ik [moet] kunnen reiken',² dan betekent dit: een wereld waarvoor dit niet geldt is in strijd met een fenomenologisch opgehelderd wereldbegrip en is daarom geen wereld. Alleen al de voorstelling daarvan brengt immers (juist omdat dit de zin van 'wereld' voor ons is) de samenhang met mijn ervaring tot stand.

Ook in de gewone zin mag Husserl's opvatting uiteindelijk niet als 'idealistisch' worden verstaan. Terwijl Husserl's ontwikkeling meestal zo gelezen wordt dat hij bij een idealisme in *Ideen I* en daarna uitgekomen is, kun je de ontwikkeling ook omgekeerd interpreteren. In de *Logische Untersuchungen* richt Husserl zich tegen het gewone realisme met zijn aanname van het onkenbare maar werkelijke ding op zich, maar is tegelijkertijd overtuigd van het feit dat mentale acten in verschijnselen of gewaarwordingen zijn gefundeerd die ze 'interpreteren'. Beide posities staan in zekere zin in conflict met elkaar omdat het realisme juist zijn stelling met een versie van de tweede aanname fundeert. Het transcendentiaal idealisme 'geneest' dit conflict doordat het van een constitutieve correlatie tussen bewustzijn en wereld uitgaat, maar daarmee ook het latente idealisme van de *Logische Untersuchungen* blootlegt.

Doordat Husserl het schema van opvatting en inhoud opgeeft wordt vervolgens een weg geopend voor een echte overwinning van het verschil van

1 HUA III/1, p.102

2 HUA III/1, p.103

wereld en bewustzijn. De belangrijkste aanwijzing daarvoor is het feit dat bewustzijnsprocessen in ‘verschijnselen’ zijn gefundeerd, die schakeringen van waargenomen objecten zijn en door middel van passieve synthese tot ‘zintuiglijke gegevens’ worden geconstitueerd. Als Husserl schrijft dat het waargenomen object in de waarneming ‘zelfgegeven’ is of dat de waarneming ‘tot in de dingen’ reikt, dan moet de reden niet daarin gezocht worden dat waargenomen dingen ‘bewustzijnsinhouden’ zijn (zoals het ‘realisme’ beweert), het zijn integendeel ‘bewustzijns-correlaten’. Eerder zijn hun schakeringen belevingen – een punt dat in zekere zin in strijd is met Husserl’s kritiek op de *beeldentheorie*¹ – die niet aan de willekeur of actieve constitutie van het subject onderhevig zijn. Een geschakeerd roodmoment kan niet passief geassocieerd worden met een toonmoment, maar de roodmomenten krijgen in het bewustzijn volgens hun eigen wezensbepalingen de structuur van de aan hen toekomende ‘kwaliteitsklassen’.

Ook de gedachte van een synthetisch apriori – inhoudelijke wezenswetten die het netwerk van ‘gegevens’ vormen, bijvoorbeeld ‘iedere toon heeft een intensiteit’ – pleit ertegen dat het bewustzijn de wereld volledig zou bepalen. En ten slotte duidt het woord ‘schakering’ er al op dat de werkelijke wereld in ons bewustzijn reikt.

De passief opgenomen gegevens uit de werkelijkheid vormen dus het grondmateriaal waarop alle volgende constituties gebaseerd zijn; deze werkelijkheid is de bodem waarin het bewustzijn verankerd en waarmee het onafscheidelijk verbonden blijft. Bewustzijn en wereld vormen op het laagste niveau een procedurele eenheid van affectie en motivatie, waaruit vervolgens door een voortgaand constitutieproces de verschillende afhankelijke zijnsniveaus worden gedifferentieerd. Husserl moet in deze zin in zijn latere fenomenologie niet als realist of als idealist worden begrepen, maar als monist worden verstaan.²

1 VGL. De Palma 2005

2 MONISME (Gr. *monos*): De gedachte dat er geen twee beginselen zijn (dualisme), maar dat er één grondbeginsel is waartoe alles wat leeft en beeft te herleiden is.

[Vanuit het monistisch gedachtegoed is ook het *psychofysisch parallelisme* van Gustav Fechner ontstaan dat één werkelijkheid kent waarvan de verschijnselen zich lichamelijk of geestelijk voordoen naargelang men zich op het ene of op het andere standpunt plaatst. ZIE blz. 112-120 en 346.]

EDMUND HUSSERL

DIE KRISIS DER EUROPÄISCHEN
WISSENSCHAFTEN UND DIE
TRANSZENDENTALE
PHÄNOMENOLOGIE

2021

Das Werk ist Eigentum der Universitäts- und Landesbibliothek Bonn
und steht unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike
4.0 International License (CC BY-NC-SA 4.0).
Bonn, den 12.11.2021

HOOFDSTUK VIII

LEEFWERELD

§ 1 HET BEGRIIP LEEFWERELD

DE LEEFWERELD is de voortheoretische en onbevraagde wereld van de natuurlijke instelling, ‘de wereld waarin we leven, denken, werken, scheppen’.¹ Het begrip levenswereld of leefwereld (*Lebenswelt*) duikt in Husserl’s manuscripten vanaf 1917 op, maar de grondslag ervan werd al veel eerder gelegd. Husserl’s belangstelling voor de leefwereld als de subjectief aanschouwelijke wereld kan van meerdere kanten uit worden gemotiveerd.

De vraag naar de fundering van de wetenschappen heeft al in de Göttingse tijd geleid tot het project van een beschrijvende apriorische wetenschap van de leefwereld, waarin de structuren van de voorwetenschappelijke ervaring als grondslag van de wetenschappelijke onderzocht moesten worden.² Met de overgang naar de *genetische fenomenologie* werd daarna steeds duidelijker dat en hoe de wereld in het bewustzijn van transcendentale subjecten die zich in intersubjectieve samenhangen bevinden geconstitueerd wordt. De expliciete aanspraak van de natuurwetenschappen om de werkelijke, objectieve wereld tegenover de relatieve en subjectieve wereld van personen te onderzoeken moest de fenomenologie daarom kritisch bestrijden, doordat ze de fundering van deze aanspraak in historisch-genetische wordingsprocessen aantoonde. Husserl’s *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* – waarvan de eerste twee delen in 1936 verschenen zijn – vormt het natuurlijk eindpunt van deze gedachtenontwikkeling. Hier treedt in het derde deel de universele reductie tot de leefwereld als nieuwe (niet-cartesiaanse) weg in de transcendentale filosofie op.³

Voor het begrip leefwereld speelt ook de gedachte van de horizon een centrale rol. De ‘horizon’ van belevingen is datgene wat daarin over het onmiddellijke ‘nu’ heen tegenwoordig is.⁴ Dus allereerst dat wat geprotendeerd (toekomstig), geretendeerd (voorbij) en gelijktijdig is. Iedere ervaring heeft een ‘eer-

1 HUA MAT IV, p. 18 aantekening

2 Sowa 2007

3 HUA VI, p. 49

4 HUA III/1, p. 184 e.v.

der' en 'later' dat in bepaalde kaders inhoudelijk is vastgelegd. En er is een ruimtelijke omgeving die haar voorwaarden oplegt. De waargenomen domeinen die geest en verstand kunnen overzien (*horizon*) maken de mens principieel 'onzelfstandig'. Niets kan los van de omgeving gedacht worden. Dit principiële holisme van de waarneming geldt ook voor de intersubjectieve wereld en getuigt van de verankering van alle kennis in de leefwereld als een structuur van mogelijke gezichtseinders.

§ 2 HORIZON

Husserl introduceert het begrip *horizon(t)* in § 35 van *Ideen I* als de *halo* of *achtergrond* van waarnemingen. Zo ben ik waarnemend op het beeldscherm vóór mij gericht, ik licht dit uit de achtergrond terwijl de spullen in het waarnemingsveld eromheen weliswaar perceptief aanwezig of in mijn aanschouwelijk veld voorhanden zijn en niet opgemerkt worden. Iedere waarnemende beleving heeft z'n halo van 'achtergrondaanshouwingen', waar wel die dingen die zich in mijn gezichtsveld bevinden bij horen maar niet alles wat verder nog objectief 'in de ruimte' is. Fenomenologisch opmerkelijk is het feit dat we dingen zien en dus ook bewustzijn daarvan hebben zonder dat ze in het middelpunt van onze aandacht staan of ook maar terloops worden opgemerkt. Bij het schrijven is weliswaar de stapel boeken rechts in mijn gezichtsveld, maar ik let daar niet op, ik ben daar 'niet actueel op gericht'.

Zo heeft waarneming een dubbel karakter: het aandacht-hebben voor het object van de waarneming zelf waarop de aandacht doelt én het niet-opmerken-van de achtergrond waar de aandacht dit object 'uitlicht'. Deze structuur bevat dan ook de mogelijkheid van 'attentionele verandering' of modificatie: de niet alleen fysieke maar ook geestelijke blik kan zich richten op een ander object in het gezichtsveld. Dus bepaalt de achtergrond die niet opgemerkt wordt mogelijkheden van de aandacht en maakt het veld waarin zij zich ontvouwt klaar (*berettit*).

De omstandigheden uit de waarneming past Husserl vervolgens ook toe op andere soorten 'gezichtseinders'. Zo kan een object ons in de herinnering met een bepaalde achtergrond voor ogen staan, door een niet actueel herinnerde maar toch voorhanden zijnde waarnemingshalo omringd, waar we ons

op kunnen richten. Ook hier is er dus ‘die merkwaardige modificatie [...] die bewustzijn in de modus van actuele toewending naar bewustzijn in de modus van de inactualiteit overbrengt en omgekeerd’.¹ Dit geldt voor alle denkervaringen, voelen en willen. Bewustzijnsacten ‘in de pregnante zin’ noemt Husserl pas die bewustzijnsacten waarin iets actueel opgevat of beleefd wordt, maar waarbij het nu tot het wezen van cogitationes behoort dat ze voortdurend door een ‘medium van inactualiteit’ omringd worden en navenant ook in inactualiteit kunnen overgaan. Richt ik mij dus van het beeldscherm naar de stapel boeken terwijl het beeldscherm zich nog steeds in mijn gezichtsveld bevindt, dan is de waarneming van het beeldscherm in inactualiteit overgegaan maar geldt ze nog steeds als bewustzijn van een beeldscherm, dus ook als intentioneel.

Husserl verruimt nu het begrip horizon van de niet actueel meebeleefde bestanddelen naar die kanten en aspecten van de objecten die zich niet in het gezichtsveld bevinden maar die zich bijvoorbeeld door situatieverandering voordoen. Gewoonlijk wordt in de *Cartesianische Meditationen* gezegd dat iedere beleving een ‘intentionele horizon van verwijzing naar potenties van het bewustzijn [heeft] die tot haarzelf behoren’.² In deze zin ‘verwijst’ de waarneming van de voorkant van het huis naar de meebedoelde, te verwachten en ‘aanschouwelijk leeg’ geanticiperde achterkant en ook naar alle andere aanschouwingen die ik bijvoorbeeld door middel van beweging in mijn waarneming kan inbrengen: het ding blijkt ‘leidraad’ voor toekomstige ervaringen te zijn.

Iets dergelijks geldt voor de herinnering. In het algemeen maken alle eerder op hetzelfde object betrokken belevingen mede deel uit van de temporele horizon van een beleving. De waarneming van een huis zou nooit compleet worden als iedere beleving die nu actueel is niet eerst retentioneel en daarna in de herinnering beschikbaar was. Husserl definieert horizons als ‘voorgetekende potenties’.³ Het zijn die mogelijkheden waarin een intentioneel gegeven ding verder geconcretiseerd en bepaald kan worden.

1 HUA III/1, p.72

2 HUA I, p.82

3 *l.c.*

Horizonnen zijn weliswaar oneindig maar niet willekeurig; getallen kunnen niet zwaar of giftig blijken te zijn hoewel er oneindig veel van zijn. Principieel wordt een intentioneel object in een gegeven bewustzijnsact alleen 'aangekondigd'; zijn zin wordt namelijk verhelderd doordat zijn horizon wordt uitgelegd. Wat het getal één is wordt daarom daardoor bepaald dat de mogelijkheden van zijn 'actualisatie' in concrete acten door middel van eidetische variatie worden onderzocht. Het object is een 'identiteitspool'; het is hetzelfde in meerdere *cogitationes* waardoor het verder vorm krijgt, 'steeds met een tevoren bedoelde en te verwerkelijken zin bewust, in ieder bewustzijnsmoment index van een zinvol daarbij horende noënsche intentionaliteit waarnaar gevraagd, die geëxpliciteerd kan worden'.¹

Horizonnen zijn dus in geen geval alleen vage onbepaaldheden en vormen geen soort nevel waarin de dingen zweven. Het zijn concretiseerbare structuren die in detail fenomenologisch beschreven worden en waarin het object pas structuur krijgt. Zo schrijft Husserl in een nagelaten tekst dat de horizon een concrete structuur heeft, een ordenende vorm van een directe en indirecte implicatie van ervaringen en ervaringsinhouden' die met het concreet bedoelde object mogelijk zijn.² Werkelijke ervaring met dingen bestaat steeds daarin dat van een gegeven ervaring uit bepaalde andere mogelijke ervaringen van te voren aangekondigd, gewaagd en verwerkelijkt worden.

De fenomenologie kan, nadat de wordingsgeschiedenis is geïntegreerd, niet bij het louter beschrijven van het object en zijn horizonintentionaliteit blijven staan. Ze moet naar het subject terugkeren. Immers, verklaard moet worden hoe gedurende de immanente en voortdurende stromende bewustzijnsacten blijvende objectieve eenheden bewust kunnen worden. Omdat die in het onverdeelde ik, als gewoonte geworden zijnde, is gefundeerd, verwijst de genetische fenomenologie op haar beurt naar de geschiedenis van de persoon. Mijn eigen ervaring bestaat al in een horizon van aankondigingen vooraf en achteraf, van mijn verworven kennis en mijn meningen.

Zo gaat het waargenomene bijvoorbeeld samen met bepaalde eerdere herinneringen aan iets vergelijkbaars die in continue nieuwe aanschouwingen ver-

1 *I.c.*

2 HUA XXXIX, p.112

anderd kunnen worden. De herinneringen verwijzen weer naar oorspronkelijke waarnemingen die op hun beurt in een ruimtelijke en tijdelijke horizon gelegen hadden.

Omdat waarneming van dingen in de buitenwereld de constitutie van anderen en van hun innerlijke en uiterlijke standpunten al impliceert, veronderstelt het fenomenologisch exploreren van horizonintentionaliteit de leefwereld al. Lapidair zegt Husserl dan ook: 'Begin ik bij mijzelf en beschouw ik mijzelf zuiver als het bedoelde van mijn zelfervaringen en van andere meningen over mijzelf, ook van de oudere die verworven en voor mij blijvend geldig zijn, dan zie ik al spoedig dat de hele wereld van mijn voorgegevenheid deel uitmaakt'.¹ De voorgegeven wereld is dan weer – zoals Husserl in de *Krisis* schrijft – 'horizon van alle zinvolle inducties', dat wil zeggen van alle patronen van mogelijke ervaringen.²

De leefwereld staat nu onder dezelfde voorwaarden als de periferie (*Hof*) van, of rondom, de waarneming van een ding. De wereld als horizon wordt ons principieel niet in de modus van de actualiteit gegeven, maar we zijn ons haar telkens bewust, al is ze niet actueel meegegeven zoals de dingen die zich rondom mijn computer groeperen die in het brandpunt van mijn aandacht staat. Van de horizon zijn we ons dus 'alleen als horizon voor bestaande objecten bewust en hij kan niet actueel zijn zonder objecten waarvan we ons speciaal bewust zijn'.³ De wereld in deze zin is in zekere zin onuitsprekelijk: telkens als we ons een wereld tot object maken lichten we haar uit een voorgegeven wereldhorizon, die daardoor in voorbijheid wegzinkt. Husserl spreekt hier van 'fundamenteel verschillende correlatieve bewustzijnswijzen' waarmee we ons op binnenwereldlijke objecten en op de wereld als horizon betrekken. Het probleem dat voor de fenomenoloog nu ontstaat bestaat daarin dat het onderzoek van de horizonintentionaliteit weliswaar naar de leefwereld verwijst, maar dat deze laatste niet meer met een loutere fenomenologische reductie zichtbaar wordt. Het heeft immers geen zin om het bestaan van de leefwereld 'tussen haakjes te zetten' of 'buiten werking te stellen'.

1 HUA VI, p.50

2 HUA XXXIX, p.119

3 HUA VI, p.146

De leefwereld als fundament van alle constituties kan pas gethematiseerd worden d.m.v. die universele epoche die haar als voortgaand constitutieproces begrijpt, die dus gadeslaat 'hoe in de verandering van relatieve geldigheden, subjectieve verschijnselen, meningen de ene universele geldigheid wereld, de wereld voor ons tot stand komt'.¹ In deze *echte transcendentale reductie*' wordt niet meer het veld van de subjectiviteit maar wordt de leefwereld met haar specifieke apriori als leefwereld geopend. Daar horen de onveranderlijke structuren van de waarneming bij. Evenals de tot nu toe ontsloten constitutiefasen, de structuren van de intersubjectiviteit en eigenlijk al die onveranderlijkheden die uit de waarneming van feitelijke processen voortvloeien.

§ 3 LEEFWERELD EN BETREKKELIJKHEID

In het constitutieproces vervult de leefwereld een fundamentele rol. Als wereld waarin we leven, denken en handelen is ze niet zozeer onderhevig aan de wetten van de causaliteit als wel aan die van de motivatie. Het is een geestelijke wereld waaruit de wereld van de natuur door middel van een abstractieproces resulteert. De natuurwetenschapper 'reducert' enerzijds de geestelijke en waarderende predicaten van de dingen en hun relatie met het subject, en bouwt anderzijds voort op de hypothese dat de eenstemmigheid van de ervaring in betrekking tot natuurwetenschappelijke dingen in iedere toekomst bevestigd zal worden.² Doordat deze veronderstellingen worden geïdealiseerd en verabsoluteerd komt het begrip van een 'totale natuur' tot stand die als ervaren 'stof' tegenover ons schijnt te staan. Echter, in de concrete ervaringswereld kleeft aan alles 'het niet-natuurlijke, de geest'. Alles in de natuur heeft vele 'verschijningsvormen' die ze in contact brengen met het subject en omgekeerd slaan alle ervaringen die subjecten met de dingen opdoen hun zin op. De schijnbare natuurobjecten worden dus door omringd een 'ervaringszin' die het getuigenis van de handelende omgang met deze objecten is. Zo wonen we niet in natuurwetenschappelijke objecten maar in huizen die doeleinden en ervaringen uit de leefwereld belichamen en in deze zin 'geestelijke' vormen zijn.

1 HUA VI, p.147, vgl. hierboven 5.2

2 HUA XXXIX, p.280 e.v.

Als leefwereld in het constitutieproces dus ‘eerder’ is dan natuur, kunnen in de praktijk dan niet totaal uiteenlopende leefwerelden worden geconstitueerd? Zo ja, hoe staat het dan met de aprioriteit en universaliteit van die kennis die Husserl van de *fenomenologie als strenge wetenschap* verwacht? Komt de fenomenologie met haar begrip leefwereld niet in dat cultuurrelativisme terecht dat Husserl in de *Prolegomena* en in het *Logos*-artikel toch als een variant van het psychologisme scherp van de hand gewezen had?

Husserl's antwoord is zover tweesporig dat hij twee verschillende begrippen van de leefwereld (niet altijd volstrekt duidelijk) onderscheidt. In de *Krisis* heeft hij het over de leefwereld in het enkelvoud als een aanschouwelijke wereld op de bodem waarvan weliswaar historische sedimentaties te vinden zijn maar die door onmiddellijke presentie van de tijdruimtelijke dingen zoals ze zich in intersubjectieve ervaringen tonen verschilt. Deze leefwereld bevat, zo bleek, een universeel apriori van de leefwereld, waartoe bijvoorbeeld behoort dat de wereld de ‘totaliteit van de dingen’ is die in onbezielde en bezielde lichamen uiteengaat. Ook in *Erfahrung und Urteil* heeft Husserl het over een dergelijke laag van passieve doxa van voorgegeven objecten die als identiek substraat voor alle logische en praktische waarderungen en handelingen dienen. Het apriori in deze zin vormt een ‘noodzakelijke typica’ die door de historische veranderingen heenloopt en inderdaad de leefwereld uitmaakt.²

Ook wezensstructuren van het bewustzijn maken deel uit van deze typica zoals de mogelijkheid van waarneming. Ook moeten er bewustzijnsmodi zijn die voor culturele afwijkingen verantwoordelijk zijn (formele typica van de mogelijke verschillen), waardoor te verklaren is waarom de ene cultuur mythen en de andere metafysische verklaringen ontwikkelt. Een centraal aspect in de vergelijkbaarheid van culturele verschillen blijft het feit dat ook voor de ander, hoe vreemd hij ook ervaren wordt, één enige door onze ervaringen heen standhoudende wereld wordt verondersteld, zoals Husserl zegt: ‘de wereld als dat wat inderdaad in het evidente bewustzijn van objectieve identiteit door de universele stroom van de ervaring gegeven is’.³

1 HUA VI, p.136, 141

2 HUA XXXIX, p.691

3 HUA XXXIX, p.692

Cultuurrelativisten ontkennen de realiteit van een universeel identieke aanschouwelijke wereld door verwijzingen naar verschillende taalstructuren.¹ Husserl, geen taalfilosoof in de zin van de twintigste eeuw is, zou dit argument niet accepteren. De constitutie-analyse heeft met de sfeer van de passieve synthese een vërreikende voorpredicatieve ervaring aangetoond die zelfs waarnemingsoordelen zoals ‘Dit daar is rood’ omvat. Husserl kan daarom ook aan dieren omvattende individualiteit en verstand toeschrijven. Zo staat in *Ideen I* ooit te lezen dat er ook ‘dierlijke ik-subjecten’ met een ‘wakker ik’ zijn.² Juist de gemeenschappelijke kenmerken op het niveau van de passieve synthese maken de inleving in andere subjecten immers pas mogelijk en dragen daarmee essentieel bij aan de constitutie van de leefwereld. Voorzover de leefwereld dus de aanschouwelijke wereld van een zuiver ego is, bedreigt het relativisme de fenomenologische kennistheorie niet.

Teksten over de leefwereld laten zien dat Husserl later ook een genetische uitweg uit het relativisme probleem inslaat die met de verruiming van het begrip leefwereld samenhangt. Hij beperkt de leefwereld niet meer tot de door aanschouwing gegeven tijdruimtelijke dingen waarvan we kunnen aannemen dat ze universeel gelijk geconstitueerd worden, maar omvat daarmee ook de ‘milieus’ van subjecten en subjectgemeenschappen.

Er bestaan nu dus meervoudige leefwerelden.³ Zo bevatten ze ook culturele objecten, boeken en culturele deelwerelden als de wetenschappen. Daarom verschilt onze leefwereld met die van schriftlozen, meent Husserl, omdat dat eenvoudig geen wetenschap, boeken, kranten enz. bestaan. Hoewel de boeken als (mogelijke) dingen met magie verbonden en aanwezig kunnen zijn.⁴

Tot iedere cultuur opgevat als relatieve totaliteit van levenssamenhangen (deelmenigheid), behoort een historische leefwereld die door de tijd heen vanwege traditie intentioneel varieert, haar eenheidsvormende activiteiten naar de toekomst toe doelgericht voortzet en op deze manier, net als in persoonlijke wordingsgeschiedenis, een temporele, ‘meta-persoonlijke’ identi-

1 VGL. Carr 1979

2 HUA III/1, p. 73

3 HUA I, p. 160

4 HUA XXXIX, p. 691; over het begrip *schriftlozen*, ZIE: blz. 347.

teit krijgt.¹ Leefwereld valt in deze zin niet van een ‘feitenwereld’ te scheiden. Integendeel zijn het altijd feiten uit een bepaald ‘milieu’, van de wereld waarop een subject in de ruimste zin vat heeft.² Dit geldt trouwens niet alleen voor de leden van verschillende culturen maar ook voor de individuele subjecten in verschillende levensfasen.

Nu kunnen de leefwerelden in de tweede zin op hogere niveaus van de constitutie relativistische vragen oproepen. Zo kunnen we de vraag stellen of de bewering van de domoor dat er geen wetenschap bestaat, of die van de wetenschapper dat er geen magie bestaat wel een objectieve waarheidsaanspraak kan opeisen, en in hoeverre met de gedachte van een ‘deelnemendheid’ eigenlijk ook die van een ‘deelwaarheid’ of ‘deelfeit’ gepaard gaat.

Husserl's antwoord is tweesporig waar hij twee verschillende begrippen van de soms vage leeuwewereld onderscheidt. Deze laatste is een wereld op zich voorzover al haar bekende werelden van haar horizon deel uitmaken waarvoor zij zich individueert. De kwestie van het relativisme is dan irrelevant waar de leeuwewereld van een subject zich even ver uitstrekt als zijn ervaring en voorstelling reikt. ‘Bijvoorbeeld als er nieuws over vreemde volken komt en er zelfs gedachtenwisselingen plaatsvinden, dan ontstaat daardoor een ander milieu dan dat wat de volken die nu communiceren samen hebben’.³ De vraag, of met twee buurculturen die elkaar kennen soms objectief verschillende waarheidsbegrippen gegeven kunnen zijn, heeft vanuit dit innerlijk standpunt gezien dus geen zin: Het louterere van elkaar op de hoogte zijn voegt aan de dingen een nieuwe ervaringszin toe die niet meer rationeel gegerend kan worden. Dat hij psychologisch ontkend kán worden, waardoor er in deze beperkte zin dus een zg. *situatiowaarheid* bestaat, is een andere zaak.⁴

1 Husserl's antwoord op de vraag hoe wij kennis vergaren is *intentionaliteit*. Hij doet dan op psychische verschijnselen die een object en een inhoud hebben. Pijn is een psychisch verschijnsel en niet intentioneel omdat het geen betrekking heeft op een object. Pijn is er (of niet). Denken is wel intentioneel want het heeft altijd betrekking op een object. Je denkt aan iets. Pijn e.d. hebben een oorzaak, geen inhoud. Spreken, denken en voorstellen drukken wel een inhoud uit. *Husserl ziet intentionaliteit als de eigenschap waardoor het bewustzijn zichzelf overstijgt en iets uit de wereld tot voorwerp neemt.*

2 VGL. HUA XXXIX, nr. 46 en bijlagen, nr. 61 en bijlagen

3 HUA XXXIX, p. 523

4 Mohanty 1997

Het begrip horizon krijgt hier een nog meer omvattende betekenis: de verschillende naast elkaar bestaande milieus zijn door het besef van hun veelheid in een hogere, mondiale horizon opgenomen waar ze, zodra we ze thematiseren, uitgelicht worden. Met de verbreiding van wetenschap en techniek en met de toename van de interculturele communicatie worden alle culturen in onze horizon inbegrepen. Principieel ‘verwijst’ zo een cultuur al naar een soort van ‘internationaliteit en mondiale cultuur’, die in het verder verloop van de geschiedenis tot een ‘aardse’ cultuur moet leiden en daarmee het psychologisch relativisme – dat op een tijdelijk uitschakelen van de meer omvattende horizon berust – zal overwinnen. Van beide begrippen van de levenswereld uit gezien blijkt het probleem van het relativisme voor Husserl in dat opzicht overkomelijk te zijn.

§4 LEEFWERELD EN WETENSCHAP

In alle stadia van zijn fenomenologie heeft Husserl zich met de wetenschap beziggehouden als een bevoorrechte toegang tot de realiteit. Terwijl zijn vroege geschriften in dienst staan van de kwesties van haar fundering en hij o.a. in zijn *Logos*-artikel voor de fenomenologie zelf de status *strenge wetenschap* opeist, wordt zijn gedrag tegenover de natuurwetenschap steeds kritischer. Het laatste werk, de *Krisis*, is een systematische afrekening met de aanspraken van de natuurkunde. Globaal gezegd maakt Husserl duidelijk dat de wetenschap overal in haar theorieën en bezigheden leefwereld veronderstelt maar haar anderzijds tegelijkertijd als louter subjectief, voor vergissing vatbaar en daarom voor haar eigen doeleinden irrelevant desavouert en zo het werkelijkheidsbegrip van de moderne mens paradoxaal in tweeën splitst. Om dit te bewijzen gaat Husserl ver in de Europese geestesgeschiedenis terug.

Het beginstadium van de gemathematiseerde natuurwetenschap vindt hij in de nieuwe tijd bij Galileï door wie de gedachte van een ‘rationeel, onbegrensd zijnsuniversum met een systematisch te beheersen rationele wetenschap werd gefundeerd.¹ Voorwaarde was de ontwikkeling van de meetkunde: zij beschouwde de werkelijke dingen die in hun alledaagse vormen veranderlijk,

¹ HUA VI, p.19

onvolmaakt zijn als zuivere limietvormen die ze onderzocht en reconstrueerde. Ze bereikte daarbij een sfeer van ideale exacte objecten, bijvoorbeeld ideaal gelijkbenige driehoeken en rechte lijnen, die vervolgens een rijk van eigen en speciale objectiviteit fundeerde. De meetkunde was op haar beurt al een technisch middel geworden, werd dus aangewend voor metingen in de werkelijke wereld die men zo aan de limietvormen poogde aan te passen. Van daaruit schrijft Husserl aan Galilei de impuls toe om een vergelijkbare aanpak voor de natuur als geheel te ontwikkelen om zo principieel het onnauwkeurige en relatieve van de subjectieve opvattingen te overwinnen en een objectieve waarheid te bereiken.

Deze aanpak vormt de mathematiserende natuurwetenschap. En daarmee zet de principiële vervreemding van de wetenschap van de leefwereld in. De objecten van de wiskunde zijn abstracties van de limietvormen van tijdruimtelijke objecten. De objecten van de ervaring zijn complexen van zintuiglijke kwaliteiten zoals kleuren en geuren die volgens bepaalde afmetingen veranderen en in causale verbanden met elkaar staan. Kunnen de werkelijke objecten als ideale objecten worden beschouwd, dan moeten ze ook op voorhand wiskundig bepaald kunnen worden. En dat betekent geometrisch dat de methode van het meten op alle werkelijke eigenschappen en relaties moet worden toegepast, ook op de zintuiglijke kwaliteiten. Maar deze laatste zijn alleen indirect meetbaar doordat ze als natuurwetenschappelijke gebeurtenissen worden beschouwd die op hun beurt meetbare eigenschappen vertonen, dus klanktrillingen, warmtestraling etc.

Wat vandaag vanzelfsprekend lijkt, was nieuw voor Galilei. Weliswaar stonden waarnemingen ter beschikking zoals de afhankelijkheid van een toonhoogte van de lengte van een snaar die een 'meetbaar' verband tussen kwaliteiten en vormen lieten vermoeden, maar deze waarnemingen waren niet systematisch verkregen of beschreven. De idee van de mathematiseerbaarheid van de wereld dwingt de *Naturalisierung* van de wereld dus af. Het indirect mathematiseren van de kwaliteiten levert vervolgens natuurwetten op die zich in getalsvormen laten uitdrukken en met behulp waarvan concrete individuele gevallen beschreven en wiskundig geobjectiveerd kunnen worden. Daarbij blijft de correlatie tussen formules en kwaliteiten een hypothese

die in de loop van het onderzoek steeds verder bewezen wordt en zo steeds betere voorspellingen mogelijk maakt.

Van daaruit wordt de overtuiging duidelijk dat het ware zijn van de natuur zelf in de formules ligt. Maar het 'toedichten van de wiskundig beschouwde wereld van de idealiteiten aan de enig werkelijke, de werkelijk in de waarneming gegeven [wereld]' wordt door de voorspelbaarheid van wereldprocessen noch door het combineren van formules alleen gerechtvaardigd.¹ Het eigenlijke, op de gewone wereld gerichte doel van de wetenschap was de voorspelbaarheid te verbeteren. De veronderstelling van een objectieve wiskundige natuur is haar onbedoelde maar zwaarwegende gevolg. Daardoor valt het subject met zijn vaag begrensde kwalitatieve belevingen immers buiten de objectieve wereld en vormt daarin als het ware een enclave met een psychische binnenwereld die vergeleken met de 'werkelijke' feiten irrelevant aandoet.

De principiële en verstrekkende constituerende daad van het subject, het feit dat de gemathematiseerde objecten eerst als zintuiglijke objecten geïndividueerd moeten worden voordat de wetenschap ze ook maar kan zien, en het nog verder strekkender feit dat de wetenschappen zelf een speciale praxis van subjecten representeren, verliezen samen met de subjectiviteit steeds meer aan waarde. Dit heeft, zoals zal blijken, ook ethische consequenties omdat zo de autonomie en verantwoordelijkheid van de subjecten een dubieuze aangelegenheid wordt. Niet alleen verschaft het het psychische door zijn veronderstelde afhankelijkheid van het materiële geen echte eigen wereld, het bestaansrecht van het psychische staat steeds meer ter discussie.² Toch blijft het dualisme dat uit de mathematisering ontstaat een hardnekkig paradigma. De filosofie van Descartes tot Kant probeert dit vervolgens in een coherent wereldbeeld te veranderen dat het 'naturalistisch rationalisme' – de gedachte van een meetbare natuur die fundamenteel objectief is – op welke manier ook onaangetast laat.

De grootste uitdaging vormt daarbij de tegenbeweging van het scepticisme die Berkeley en Hume als reactie op de universele rationalisering ontwikkelen. Want de wetenschappelijke vorderingen en prestaties die de jonge

1 HUA VI, p.49

2 HUA VI, p.61

natuurwetenschap met zich heeft gebracht waren van de optiek van het subject uit onbegrijpelijk en paradoxaal geworden: zijn eigen subjectieve kennisoperaties waren nu immers niets meer waard hoewel de inzichten van de natuurwetenschap zich toch in zijn binnenste afspeelden.

Daarmee wordt ook de subjectieve leefwereld – die zich toch als een op zijn minst intersubjectieve wereld voordoet – raadselachtig. Hoe de objectieve wiskundige wereld daarin tot uitdrukking komt, welke relaties deze twee onderhouden en hoe ze gefundeerd kunnen worden zijn essentiële vragen van de filosofie die ten slotte de ‘verandering van het wetenschappelijk objectivisme in een transcendentiaal subjectivisme’ tot gevolg hebben.¹ Hoewel Husserl het transcendentiaal idealisme van Kant nog niet als de juiste oplossing beschouwt omdat dit het naturalistisch rationalisme niet echt overwonnen heeft, ziet hij in de filosofie van de nieuwe tijd toch een tendens die naar de fenomenologie als ‘eindvorm van de transcendentale filosofie’ leidt.²

Deze ‘deconstructieve’ beschrijving van de ontwikkeling van de moderne natuurwetenschappen wordt ook bevestigd door de verandering van het wetenschapsbegrip sinds de oudheid.³ In de antieke filosofie wordt de *episteme*, het weten, de rede, tegenover de *doxa* als loutere onbevestigde mening geplaatst. In de lezing *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* volgt Husserl deze antieke beoordeling.⁴ *Doxa* is relatieve, *episteme* is onvoorwaardelijke waarheid. De idee van de *episteme* geldt hier als het eigenlijke positieve erfgoed van het Europese denken dat ook de gedachte van wetenschappelijkheid stempelt en een specifiek ‘Europees geesteshouding’, het leven uit een autonome rede, bewerkstelligt.

In de *Krisis* en de bijlagen bij dit boek beschrijft Husserl de degeneratie van dit begrip en rehabiliteert tegelijkertijd de *doxa* als natuurlijke instelling van de leefwereld waarin de dingen met behulp van ervaring – dat betekent ten slotte door het aanschouwen van objecten – bevestigd worden. In *Erfahrung und Urteil* is de *doxa* vervolgens de voorpredicatieve ervaring, de ‘sfeer van

1 HUA VI, p.69

2 HUA VI, p.71

3 VGL. Biemel 1979

4 HUA VI, p.314-348

de uiteindelijk oorspronkelijke evidenties die nog niet exact en mathematisch-natuurwetenschappelijk geïdealiseerd zijn.¹ De bevestiging door evidentie vindt voortdurend en vloeiend plaats, het tot stand brengen van ‘eenstemmigheid’ gebeurt op de manier van een zelfregulerend principe, doordat meningen wederzijds en relatief betrokken op subjecten en hun omgevingen standhouden. De doxa levert hier kennis op die even exact is als de omstandigheden in de leefwereld verlangen.² Ze is dus aan de praktische doeleinden volmaakt aangepast. Haar kennis is daarom helemaal niet slechts schijn, haar waardevermindering door toedoen van de wetenschap blijkt ongerechtvaardigd.

De episteme wordt in de moderne wetenschap en filosofie als ratio verstaan, te weten als die rede die met behulp van het mathematiseren van de wereld ideale absolute waarheid bereikt en zich daardoor boven de doxa verheven voordoet. Husserl begrijpt dit als een soort verraad aan het oorspronkelijk idee van de episteme, dat zich autonomie van en zelfbeschikking uit de rede ten doel gesteld had. De moderne ratio berust immers op een louter ‘vooroordeel’, ze vraagt niet meer naar de voorwaarden van het weten in de doxa maar probeert deze over te slaan doordat ze in de wiskundige methode direct toegang tot eeuwige waarheden meent te bezitten. Maar dit blijft een loutere en oneindige hypothese. In plaats van autonoom te zijn is episteme daarom onbereflecteerd afhankelijk van doxa omdat haar werkelijkheidsbegrip in de leefwereld gefundeerd en aan een abstraheren daarvan ontleend is. Daartegenover stelt het Husserl het zich ten doel om het klassieke begrip episteme als autonome rede te herstellen. Dit kan pas slagen doordat de wetenschapper of filosoof door middel van de instelling van de universele epoche naar de leefwereld terugkeert.

De kennis van de exacte wetenschappen wordt daarmee niet op losse schroeven gezet of gedegradeerd maar in haar betekenis bepaald en begrensd. Het aantonen van de fundering in de leefwereld moet nieuwe denkwegen openen omdat van het fundament in de voortheoretische omgeving uit ‘meerdere richtingen van de explicatie overeenkomstig meerdere lagen van de

1 EU, p.44 [VGL. <James’ *object of thought* en Husserl’s *noëma*> in bijlage 19.]

2 HUA VI, p.358

aanschouwelijke wereld ingeslagen kunnen worden'.¹ Uit de terugkeer naar de leefwereld zouden dan nieuwe theoretische vraagstellingen tevoorschijn komen die zonder deze fundering niet mogelijk waren geweest, en omgekeerd kunnen vragen van meet af aan zinloos blijken die anders wetenschappelijke onderzoeksprogramma's hadden teweeggebracht.

R. Sokolowski heeft erop gewezen dat er enkele belangrijke aspecten van de leefwereld zijn die geen wetenschappelijke waardigheid genieten omdat ze niet meetbaar of voorspelbaar maar contextafhankelijk en subjectgebonden zijn.² Daartoe behoren vaardigheid en oordeelskracht (*skills*) die bijvoorbeeld in de geneeskunde of in het vliegverkeer beslissend zijn; op moreel terrein deugden en ondeugden die eveneens heel reële gevolgen voor de leefwereld kunnen hebben. We zouden daar ook het feit bij kunnen rekenen dat de in de kennis alomtegenwoordige 'ideatie' niet tot de algemeen erkende filosofische procédés behoort hoewel ze bijvoorbeeld in de methode van het gedachtenexperiment een belangrijke rol speelt. Zo leidt het 'naturalistisch rationalisme' van meet af aan tot een waardering in de sterkste zin tussen datgene wat als 'realiteit' geaccepteerd en datgene wat als 'subjectief' daaruit geëlimineerd wordt, en dit zonder ooit na te denken over de oorzaken van deze scheiding en zonder de gevolgen te kunnen inschatten die binnen dit rationalisme immers irreëel zijn.

Her fenomenologisch onderzoek geeft dan gehoor aan de episteme in de eigenlijke en oorspronkelijke zin doordat ze de historiciteit van de mens – de historische ontwikkeling van zijn leefwereld en de zinvormen die daarop gebaseerd zijn – in de wetenschap integreert.³ Filosofie in deze zin is zoals Husserl aan het einde van de *Krisis* schrijft niets anders dan 'rationalisme', namelijk 'ratio in de voortdurende beweging van de zelfverheldering' die ten slotte tot 'universele zelfbezinning en eigen verantwoordelijkheid' leidt.⁴

1 HUA VI, p.498

2 1979

3 HISTORICITEIT: Het waar-gebeurd-zijn; HISTORISME: Aandacht voor het *concrete* en *individuele*. Alles is te verklaren uit historische ontwikkeling, er zijn dus geen blijvende waarden. *HISTORICISME* p.212 en 253.

4 HUA VI, p.272 e.v.

DE WAARDEFILOSOFIE van realistische, aristotelisch-scholastieke zijde is beïnvloedt door Brentano en vond navolging bij Meinong, Max Scheler e.a.¹ De waardefilosofie staat in nauw contact met de fenomenologie. De betekenis ligt in het om zeep helpen van abstracte tegenstellingen zoals *verstand-werkelijkheid* en *theoretische-praktische rede* en positief in de diepere synthese die er tussen menselijk oordeel en objectieve werkelijkheid te zien is. De waardefilosofie heeft sterk ingewerkt op het domein van de ethiek.²

WAARDE-ETHIEK stelt het menselijk handelen aansprakelijk onder een reeks van objectieve normen: *de waarden*. Waarden zijn wat wij belangrijk vinden, normen de handhaving daarvan.

Het protest van Friedrich Schiller (*Über Anmut und Würde* 1793) tegen de te abstracte tegenstelling tussen *plicht* en *neiging* heeft de visie van de waarde tot een onontbeerlijk bestanddeel voor de filosofische en theologische ethiek gestempeld.³

Max Scheler en Nicolai Hartmann waren meer idealistisch gericht en probeerden tegenover de zuiver formele ethiek een materiële waardenethiek op te bouwen.⁴

Zij hielden nadrukkelijk rekening met menselijke vitale, emotionele, esthetische en erotische neigingen. De verfijning van zg. waardeschalen, vanuit het vitale in het ethische naar het metafysische (religieuze) krijgen vooral bij Hartmann een brede uitwerking.⁵

DE WAARDEFILOSOFIE binnen het domein van ethiek is door Angelsaksische denkers als Dewey overgenomen.⁶ Waardefilosofen verstaan de psychologisch-subjectieve momenten in het morele handelen als wezenlijke bestanddelen van de ethiek. Binnen de school van Husserl is belangrijk werk m.b.t. de analyse verricht door o.a. Dietrich von Hildebrand en Hans Reiner.⁷

De doordachte waardetheorie is belangrijk voor pedagogiek en didactiek. De ontwikkeling van het waarden- en normbesef en het stimuleren van de ontvankelijkheid daarvoor behoren, naast de kennisoverdracht, tot de kerntaken van het onderwijs.⁸

TAALEN EN TAALEMBEHOEFEN hebben hierbij een belangrijke functie.⁹ (Wat Frege's filosofie van taal verbindt met de fenomenologie van Husserl is de kritiek op het psychologisme in combinatie met de categorische verwerping van alle pogingen om de filosofie te reduceren tot empirische wetenschap.)

1 WAARDEFILOSOFIE (*axiologie*, Gr. *axia*=waarde, *logos*=woord, bezinning op de menselijke waarden).

2 Lit. Heinrich Rickert, *System der Philosophie*, Tübingen 1921.

3 Lit. S. C. A. Drieman, *Schiller en de crisis in de hedendaagse cultuur*, Leiden 1981.

4 Robert S. Hartman, *General theory of value* 1958.

5 N. Hartmann, *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*, Berlijn 1923/29.

6 J. Dewey, *Theory of valuation*, Chicago U.P. 1939.

7 H. Reiner, *Pflicht und Neigung*, Meisenheim 1951.

8 VGL. BIJL. § 18 *Fenomenologische psychologie*, § 23 *Fenomenologische psychiatrie* en § 24 *Fenomenologische pedagogiek*.

9 VGL. BIJL. § 10 *Filosofie als wetenschap en metafoor*.

ETHIEK EN WAARDEFILOSOFIE

§1 ETHIEK IN DE FENOMENOLOGIE

IN HUSSERL'S bij leven gepubliceerde geschriften is ethiek als eigen filosofisch onderzoeksterrein amper aanwezig. Ze duikt op in de statische fenomenologie als het gaat om zaken als het constitueren van waarden of het beschrijven van gevoels- en wilsacten. Ze doet zich voor in de *genetische fenomenologie* als universele verantwoordelijkheid van de mens om zich tot een meestal autonoom vertegenwoordiger van zijn soort te ontwikkelen die zijn diepste 'roeping' volgt. In een serie artikelen voor het Japanse tijdschrift *Kaizo*¹ heeft Husserl onder het thema 'vernieuwing' zijn ethische opvatting gepubliceerd. In Halle had hij over ethiek gedoceerd. Twee cycli uit de Göttingse en Freiburgse periode, de *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*² en de *Einleitung in die Ethik 1920 en 1924*³, zijn intussen in de *Husserliana* verschenen. In beide colleges sluit Husserl nauw aan bij de ethiek van Brentano. In de loop van de tijd hebben ook de fenomenologie van het willen van Alexander Pfänder en de waardefilosofie van Max Scheler hem beïnvloed.⁴

De ethiek houdt Husserl aanvankelijk systematisch bezig voor zover dat normatieve oordelen en beslissingen van het bewustzijn deel uitmaken en daarom in het hele systeem van de intentionaliteit geïntegreerd moeten worden. In ethische oordelen betrekken we ons op waarden. We zeggen bijvoorbeeld dat een handeling moreel goed is, zodat de leer van de intentionaliteit ook waarde-aspecten moet kunnen beschrijven. Aansluitend op Brentano fundeert Husserl voor dit doel morele overtuigingen en waarderingen in gevoelens en wilsacten.

De vraag welke intentionele structuur gevoels- en wilsacten vertoont (marginaal besproken in de *Logische Untersuchungen*) heeft daarom voor de ethiek systematische betekenis. In de *Logische Untersuchungen* beschouwt Husserl waarderende en gevoelsacten als niet-objectiverend, dat wil zeggen als acten

1 1923/24

2 HUA XXVI

3 HUA XXXVII

4 RESP. 1911 EN 1913

die niet zelf een object stellen. Wanneer hij in zijn vroege colleges (1908-'14) de stelling van een verregaande parallel tussen logica en ethiek verdedigt waardoor ook de axiologie – een logica van de waarden – mogelijk moet zijn, brengt de niet-objectiverende structuur van de gevoelens hem in impasses.¹ In *Ideen I* herziet Husserl daarom zijn eerdere opvatting en schrijft nu ook aan emotionele en waarderende acten hun eigen intentionele acten toe. Deze formele objecten zijn als lagen rond hun noëmatische kern in omvattende intentionele structuren geïntegreerd. De zo gefundeerde ethiek neemt Husserl vervolgens in zijn latere colleges (1920 en 1924) mee in een geschiedenis van de moraalfilosofie. Hier bespreekt hij – opnieuw in aansluiting op Brentano – verschillende historische posities vanuit het standpunt van een 'fenomenologische ethiek'. Hij komt daarbij met name tot een kritiek op de empiristische gevoelsethiek enerzijds en op de 'gevoelloze' ethiek van Kant anderzijds. Het relativisme is daarbij voor hem geen zinvolle optie net zoals hij in de logica en kennistheorie geen relativistische posities geaccepteerd had.

Husserl's latere ethische opvatting staat niet los van zijn 'transcendentiaal idealisme': Omdat de mens zijn wereld in levend contact met zijn omgeving actief en passief constitueert is de ethiek die op deze constituties berust in essentie persoonlijke ethiek die in eigen verantwoordelijkheid, zelfopvoeding en zelfverwerkelijking van de persoon bestaat. De Eerste Wereldoorlog sterkt Husserl bovendien in de overtuiging, zoals in het *Logos*-artikel geformuleerd, dat de fenomenologie in de zin van strenge wetenschap aan een vernieuwing van de mensheid moet bijdragen doordat ze 'uit ethisch-religieus oogpunt een door zuivere redennormen geregeld leven' mogelijk maakt.² Daar moet een apriorische zuivere ethiek aanbijdragen die wezenlijk een logica van de waarden omvat.

Husserl grijpt daarom ook in zijn latere filosofie weer terug op de analogie tussen logica en formele waardefilosofie, die niet in de laatste plaats op de relatie tussen waarheid en waarachtigheid berust. Zo kunnen we het 'principe van alle principes' uit *Ideen I*, 'dat iedere origineel gevende aanschouwing een

1 AXIOLOGIE (Gr. *axia* = waarde, *logos* = woord, leer): *Waarden- en normenleer*. 'Een perspectief op wat een goed leven is, in morele zin (*ethische waarden*) en in termen van de kwaliteit van leven (*esthetische waarden*).

2 HUA XXV, p.3

rechtsbron van de kennis is' ook als ethische eis lezen. Dan kunnen we focussen op dat wat zich in zelfgegevenheid toont. De niet op traditionele uit de leefwereld of uit de wetenschap stammende vooroordelen blijven dan buiten beeld. De krachtige persoonlijke eis die Husserl aan de waarachtigheid van zijn leven als filosoof gesteld heeft blijkt dus systematisch het diepste einddoel van de fenomenologie te zijn.¹

§2 EMOTIONELE EN OORDELLENDE HANDELINGEN

Wanneer Husserl in de vijfde Logische Onderzoeking even de fenomenologie van de gevoelens aanstipt beroept hij zich expliciet op Brentano, die immers de intentionaliteit als wezenskenmerk van de 'psychische' verschijnselen begrijpt. De gevoelens vormen in zoverre een probleem voor de beschrijvende psychologie van Brentano (en daarmee ook van Husserl) dat het op zijn minst bij sommige belevingen uit deze categorie onzeker lijkt of ze wel een objectbetrekking vertonen terwijl ze duidelijk van 'psychische' aard zijn. Ze zouden dus de kwaliteit van het bewustzijn als intentioneel kunnen bedreigen. Dit geldt voor schijnbaar 'zuivere' gewaarwordingen zoals pijn maar ook voor loutere stemmingen zoals de melancholie en mogelijk ook voor sommige 'hogere' gevoelens.

Voor Brentano vormen voorstellingen, oordelen en gevoelens de drie basis categorieën van psychische belevingen, waarbij de voorstellingen fundamenteel zijn in die zin dat een eenzijdige afhankelijkheidsrelatie bestaat: voorstellingen kunnen op zichzelf voorkomen, oordelen en gevoelens veronderstellen steeds voorstellingen. Maar tussen oordelen en gevoelens bestaat anderszijds ook een analogie in meerdere opzichten. Oordelen worden gekenmerkt door een zekere mate aan zekerheid, de gevoelens – al naargelang of ze heftig of gematigd zijn – door een zekere intensiteit. Terwijl oordelen, waartoe Brentano ook de waarnemingen rekent, in het 'erkennen of verwerpen' van een voorgestelde inhoud als waar of onwaar bestaan, vertonen gevoelens deze inhoud als 'goed' of 'slecht', aangenaam of onaangenaam. Daar horen ook bepaalde deugden bij: erkenning van de waarheid respectievelijk vergissing

1 HUA III/1, p.51

op het terrein van de kennis beantwoordt aan het zedelijk goed respectievelijk slecht handelen op het terrein van de gevoelens. Brentano brengt zelfs speciale aspecten van het redeneren onder de aandacht die zowel het oordelen als het liefhebben bepalen: zo heeft de liefde voor het ene object de liefde voor het andere tot gevolg net zoals één oordeel logisch uit een ander volgt.

Slechts in één opzicht zijn de oordelen fundamenteeler dan de gevoelens: er zijn wezens voorstelbaar die niet voelen maar wel oordelen terwijl het omgekeerde voor Brentano niet opgaat: liefhebben zonder de voorstelling ‘dat iets is’ is onmogelijk, en de relaties die gevoelens als redenering bepalen veronderstellen gewoonweg het geloof in bepaalde relaties tussen de betreffende objecten, dus oordelen. Zo zijn we niet bang zonder te geloven dat er iets is dat bepaalde angstwekkende eigenschappen bezit.¹

Wanneer Husserl in hoofdstuk twee van de vijfde *Logische Onderzoeking* zich bezighoudt met de vraag in hoeverre voorstellingen aan de basis van oordeels- en gevoelsacten kunnen liggen, spelen de oordelen of preciezer de objectiverende acten voor hem een veel grotere rol dan de gevoelens. Dit komt zeker ook daardoor dat Husserl met de vijfde *Onderzoeking* de zesde al op het oog heeft die vragen van de kennis en van de waarheid behandelt, terwijl ethiek en waardefilosofie in de *Logische Untersuchungen* niet gethematiseerd worden. Husserl wijst Brentano's indeling van de acten in voorstellingen, oordelen en gevoelens voor voorstellingen van de hand: deze laatste vormen slechts één soort van acten naast de oordelen, herinneringen etcetera, terwijl de fundamentele rol aan de objectiverende acten toekomt. Daaronder vallen acten die wat hun materie betreft óf nominaal óf propositioneel zijn, dus bijvoorbeeld van het type *deze boom* of *deze boom daar bloeit* zijn en die stellend karakter hebben óf zich van dit stellen onthouden, het ‘openlaten’. In dat opzicht vallen Brentano's objectiverende acten ‘voorstellingen’ en zijn ‘oordelen’ of – zoals Husserl met inperkingen formuleert – onder de voor-waar-houdende en de louter inbeeldende acten.²

1 Brentano 1924, p.66 e.v.

2 HUA XIX/1, p.509

De gevoelsacten zowel als de waarderende acten die bijvoorbeeld ‘voor goed houden’ zijn niet objectiverend. Hun intentionaliteit krijgen ze pas daardoor dat ze in objectiverende acten gefundeerd zijn. Dit is voor Husserl beslissend: fundering is immers geen verhouding van een louter naast-elkaar-bestaan maar een afhankelijkheidsverhouding; gevoelsacten krijgen hun hele inhoud pas door de funderende belevingen, bijvoorbeeld door voorstellingen.

Toch is er een uitzondering op dit schema: de ogenschijnlijk niet-intentionele gewaarwordingen zoals pijn en onbestemde gevoelens als melancholie. Wat de eerste categorie betreft had Brentano al geantwoord dat ook in de pijn een gewaarwording als pijn opgevat en met een lichaamsdeel in verband gebracht wordt; dat de pijn dus geen zuivere gewaarwording maar zelf intentionele beleving is. Terwijl Husserl dit accepteert maakt hij er toch op attent dat pijn dan een totaal andere soort van gevoel inhoudt dan de eigenlijke ‘gemoedsbewegingen’. Pijn lijkt immers niet op gevoelens zoals angst en blijdschap maar veel meer op intentioneel teruggelegde gewaarwordingen zoals roodheid, kou of smaak, dus op dat wat Brentano ‘voorstellingen’ genoemd had. In Husserl’s schema van de objectiverende acten fungeert de pijngewaarwording nu op dezelfde manier als de ‘presenterende inhoud’ van een waarnemingsact: ze wordt ‘opgevat’ en in verband gebracht met een intentioneel object zoals de plek waar het pijn doet.

Daarmee krijgt de vraag ‘welke relatie er tussen gevoelens (*emotions*) en gewaarwordingen (*feelings*) bestaat’ een fenomenologisch antwoord dat Husserl met het voorbeeld van de blijdschap om een gelukkige gebeurtenis analyseert. Wordt een gebeurtenis met genot waargenomen, dan wordt het genot als ‘gevoelsopwekking van het voelend psychofysisch subject én als objectieve eigenschap opgevat en gelokaliseerd [...] de gebeurtenis lijkt als door een rozige schemer omstroond.’¹

De gebeurtenis krijgt daarna (*als intentioneel object*) een secundaire eigenschap die dan intentioneel object van een gevoelskwaliteit, bijvoorbeeld van de blijdschap om de gebeurtenis, is. We zijn dus eigenlijk niet blij met de gebeurtenis zelf maar met zijn secundaire, genotsopwekkende eigenschappen.

1 HUA XIX/1, p.408

Gevoelens van blijdschap mogen we dus niet met de genotsvolle waarneming van de gebeurtenis verwarren. Eerder bevat eerstgenoemde een stellingname of 'toewending' die in de waarneming zelf niet besloten is. Daarom kunnen, stelt Husserl, de genots- en pijngewaarwordingen die bij een gebeurtenis optreden aanhouden terwijl de gevoelskwaliteiten wegvallen: het is mogelijk om op het genot van een chocoladetaart niet met blijdschap te reageren maar bijvoorbeeld met ergernis of zelfs schaamte. Anderzijds zal ook een gebeurtenis die geen genotsgewaarwordingen voortbrengt' geen toewending van blijdschap kunnen ondergaan. Er bestaat dus een essentiële relatie tussen de blijdschap om iets en het genot van iets: het genot levert als secundair intentioneel object van de genotsvolle waarnemingsact die 'roze schemer' rond de primaire intentionele objecten op waarmee we vervolgens met name blij zijn. Toch vermeldt Husserl dit aspect alleen in de *Logische Untersuchungen*; in de *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* wordt het veronachtzaamd. De gemoedsacten duiken hier op als over het algemeen gefundeerd in intellectuele acten zoals waarnemingen, voorstellingen of overtuigingen. Dat waarnemingen ook genots- en pijnbelevingen kunnen zijn wordt stilzwijgend aangenomen.

Het meest basale niveau van het proces is an sich niet problematisch: voorzover gevoelsgewaarwordingen waarnemingen zijn, gaan ze door voor objectiverende acten. Problemen ontstaan op het tweede niveau: Hoe kan blijdschap zich op de kwaliteit van het genoegen richten als ze zelf niet objectiverend is? In de *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* groeit het probleem vervolgens uit tot een impasse. Gevoelsacten zijn waarderende acten, ze waarden eigenlijk alleen door de kwaliteit. Zo bestaat het waarden van iets als 'goed' aanvankelijk in niets anders dan een 'optredend gevoel'.¹ Daarom geldt: 'louter waarderend verstand ziet niet, begrijpt niet, expliciteert niet, prediceert niet' – in dat opzicht heeft het namelijk geen objectiverend karakter.²

Daarmee staat niet alleen ter discussie hoe waarderende acten eigenlijk 'waarde-nemend' kunnen zijn maar ook hoe een axiologie, een logica van het waarden, mogelijk moet zijn. Het antwoord van de *Logische Untersuchungen*

1 HUA XXVIII (*Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, 1908-1914), p.254

2 HUA XVIII, p.69

dat waarderende acten in objectiverende acten gefundeerd zijn is hier niet toereikend.¹

In *Ideen I* herziet Husserl zijn theorie van de objectiverende acten. Hier wordt gezegd dat ‘alle acten, ook de gemoeds- en wilsacten, ‘objectiverend’ zijn, objecten die oorspronkelijk constitueren, noodzakelijke bronnen van verschillende zijnssferen en daarmee ook van bijbehorende ontologieën’.² Het voelen en waarden komt nu als een ‘laag’ rond het object te liggen die zelf object van acten, zoals van een eidetische reductie, kan worden. Ook gevoelsacten constitueren nu dus ‘oorspronkelijk’ objecten en wel doordat ze hun typische noëtische momenten (in de *Logische Untersuchungen* de kwaliteit) op het object weergeven. De wezens die door middel van dergelijke acten gesteld worden zijn de waarden. Zij vormen een eigen sfeer in de ontologie die aan objectieve wetten onderhevig is. Maar ook hier geldt dat de gemoedsacten alleen ‘lagen’ constitueren. De noëmatische kern moet gesteld worden door de ‘oerthesen’ die daaraan ten grondslag liggen.

§ 3 DE LOGICA VAN DE WAARDEN

In de colleges van 1908 tot 1914 – tegelijkertijd met het ontstaan van de *Ideen* – beschrijft Husserl ‘analogieën voor de oordelende stellingname van het geloof in de categorieën van de gemoeds- en wilsacten’ die voor hem de basis voor een verregaande parallellisering tussen ethiek en logica leggen. In overeenstemming met Brentano wordt hier gezegd dat ieder ‘wensen, verlangen een soort van viseren [is], daarin zit zelf al een voor-goed-houden respectievelijk een voor-slecht-houden in het geval van het negatieve verlangen’.³ Net zoals de oordeelsacten gewoonlijk op een algemeen intentioneel doel gericht zijn dat je kort de waarheid of juistheid zou kunnen noemen, zijn de gevoelsacten op algemene doelen gericht die door hun specifieke kwaliteit voorgegeven zijn. Ook deze doelen kunnen bij het begrip juistheid respectievelijk onjuistheid worden ondergebracht. Zo richt blijdschap zich op het verblijdende, verdriet op het verdrietige etc.

1 VGL. HUA XXVIII, p.322 e.v.

2 HUA III/1, p.272

3 HUA XXVIII, p.60

We kunnen nu oordeelsacten onderzoeken of ze het nagestreefde doel wel recht doen. Zijn ze waar? Kunnen ze bevestigd of als onjuist ontmaskerd worden? Zoiets geldt ook voor de gemoedsacten.¹ Zo kunnen we bij uitingen van blijdschap onderzoeken of ze hun verblijdende doel werkelijk treffen. Dus vaststellen of die blijdschap wel adequaat of juist is. Deze samenhang is even objectief als de blijdschapswaarde op zich objectief is. Daarom kan een algemene axiologie en werkwijze (Praktik) geformuleerd worden die, zoals de logica in het domein van het oordelen, de apriorische wetten van het goed waarde- ren en meevoelen onderzoekt. Enkele voorbeelden voor axiologische wetten zijn: ‘Wie overtuigd is dat A is kan A niet willen, het zou onredelijk zijn. Wie overtuigd is dat A niet is kan redelijkerwijs aan A niet ontkomen. [...] Wie louter op grond van voorstelling waardeert zonder het bestaan van iets aan te nemen, voor wie [...] A er mooi uitziet, die moet redelijkerwijs blij zijn met de zekerheid dat dit mooie werkelijk bestaat en verdrietig zijn om de zekerheid dat dit niet bestaat.’² Uit een waardering moet dus redelijkerwijs een gevoel volgen en overtuigingen zijn axiologisch met wilsacten verbonden.

Maar de relaties in het rijk van de gemoeds- en wilsacten zijn niet identiek met relaties die logische redeneringen bepalen, ze zijn daarmee alleen ‘vergelijkbaar’. Zo maakt Husserl bij de objectiverende acten nu verschil tussen acten die iets laten ‘gelden’ enerzijds en acten waarin iets ‘behoort te zijn’ anderzijds. De wil zelf oordeelt niet maar hij ‘spreekt, hij geeft als het ware een stem, hij is een waarden en kiezen.’³ Het oordeel is bewustzijn van zijns- feiten, de wil bewustzijn van een ‘zo hoort het’. Daarmee hangt vervolgens samen dat de hierboven als voorbeelden aangehaalde axiologische redeneringen niet op de kennis maar op het gemoed inwerken en wel in de zin van redelijke motivatie. Zo is de wet ‘Is B een waarde, dan is in het overwegen van de situatie dat als A zou zijn ook B is ook A een waarde’ geen loutere theoretische overtuiging die andere overtuigingen tot gevolg heeft.⁴ En ook geen zuiver normatieve eis. Integendeel, als we waarderende wetten op deze manier expli-

1 HUA XXVIII, p.34 e.v.

2 HUA XXVIII, p.74

3 *o.c.* p.64

4 HUA XXVIII, p.77

ciet maken en toepassen waardenen we A anders, voelen tegenover A dus op een nieuwe manier.

Husserl heeft op dit punt geen eensluidende opvattingen bereikt. In een manuscript uit ca. 1914 stelt hij de directe relatie tussen waardenen en voelen weer ter discussie. Onder de titel *Onjuistheden in mijn theorie over het waardenen in het college over formele axiologie en practica'* constateert hij een fenomenologisch verschil tussen waardenen en voelen dat aan de tot nu toe beschreven samenhang doet twijfelen. Acten van het wensen en voelen beschouwt hij nu als *terminerende* acten, dat wil zeggen acten die een verwezenlijking op het oog hebben of zelf in het verwezenlijken van andere acten bestaan zoals tevredenheid. Waardenen heeft dit karakter niet. Het is in zekere zin 'categorisch'. Gevoelens hebben intensiteiten, waardenen niet, ook de wil heeft geen intensiteit. Leek het tot nu toe alsof de waardenen op de gevoelsacten en deze laatste weer op zintuiglijke waarnemingsacten berusten, nu lijkt het net omgekeerd: De blijdschap berust op het voor-waardevol-houden van het doel terwijl het voor-waardevol-houden zelf geen gevoel is. 'Het niet-voor-waardevol-houden is niet zelf een afgestoten-woorden [...] maar het fundeert dit'.¹

In de ethiekcolleges van 1920 en 1924 lijken deze vragen te worden opgelost. Aan de hand van een kritiek van historische posities ontwikkelt Husserl nu de samenhang van gevoel en waarde op de volgende genetische manier. Het verschil uit de *Logische Untersuchungen* tussen gevoelsgevoelens (waarnemingen) en gevoelskwaliteiten duikt nu op als een verschil tussen passieve 'zintuiglijke' en actieve 'voor-waardevol-houdende' gevoelens. Bij eerstgenoemde is 'het ik niet zoals bij alles wat we gewoonlijk waardenen noemen als stellingnemen betrokken en van een intentionele ik-relatie en actrelatie met een waarde [lijkt] geen sprake te zijn'.² Hier maken we liever geen verschil tussen voelen, zoals genot en het gevoelde als intentioneel object. Een melodie wordt weliswaar waardenend begrepen, maar het waardenen is hier één met het voelen, de waarde wordt niet als los van de melodie ervaren waardoor het ik geraakt wordt. Wel kan het ik zich ook actief op dit voelen en daarmee op de waarde richten, zich de waarde 'toe-eigenen', een 'waarde-nemen'

1 HUA XXVIII, p.156

2 HUA XXXVII, p.326

uitvoeren. Het neemt nu gevoelsstellingnames tegenover deze waarde in of voert wilsacten in betrekking daarmee uit.¹ Objecten kunnen waarden aanschouwelijk maken en zo object van gevoelens en wilshandelingen worden, zoals bijvoorbeeld een porseleinen beeld voor een verzamelaar begeerlijk of object van zijn genegenheid is. De intentionele gevoelstoewending komt dan als 'zintuiglijke laag' in het object tot uitdrukking, zodat materiële objecten niet alleen bijvoorbeeld profane sieraden of auto's zijn maar culturele of persoonlijke waarden aanschouwelijk maken die vervolgens zelf weer basis voor passieve gevoelsgebaarwordingen kunnen zijn. Gevoelens zijn dus noch zuivere geaarwordingen noch zuiver cognitieve intentionele operaties, het zijn intentionele processen die van een passieve tot een actief axiologische instelling leiden en daarom altijd al het potentieel van het inwaartse bewustzijn bevatten.

Gevoelens gaan dus niet uiteen in gevoelsgeaarwordingen en complexe emoties zoals in de *Logische Untersuchungen* leek, maar in passieve affecties en actieve stellingnames. Pas deze stellingnames laten een scheiding zichtbaar worden tussen gevoel en secundair intentioneel object, de waarde. Hier spelen dan ook de gevoelsgeaarwordingen geen beslissende rol. Komen ze op de voorgrond te staan, dan daarom omdat het object ons nu met zijn volledige 'emotionele noëma' passief raakt. Maar in dit geval kan altijd de vraag gesteld worden of de waarde die ons subjectief tot gevoelsgeaarwordingen prikkelt wel een 'ware' waarde is, dat wil zeggen een waarde waar tegenover we ons op de manier waarop we het doen stellingnemend gedragen en die onze wil moet bepalen.

De principes en wetten die ons daarbij leiden of moeten leiden behoren tot de ethiek. Ethiek heeft hierin altijd met redelijke waardering te maken. De traditionele scheiding tussen een 'gevoelsethiek' en een 'verstandsethiek' wordt door Husserl opgeheven: waarden zonder gevoel zijn weliswaar ondenkbaar maar de intentionele objecten van gevoelens zijn juist niet die gevoelens zelf, het zijn de als objectief aangesproken waarden waarvan de objectiviteit dus ook voor rationele toetsing openstaat. Het verschil in de gevoelsfeer tussen

1 HUA XXXVII, p.355

passieve affectie en actieve emotionele toewending en de daarmee samenhangende mogelijkheid van 'emotionele verantwoordelijkheid' opent een nieuw perspectief voor de samenhang tussen ethiek en gevoel die Husserl in zijn colleges tot het ontwerp van een persoonlijke ethiek verruimt.

§4 DE ETHISCHE IMPERATIEF EN DE WIL

Husserl geeft zijn ethiekcolleges tegen de achtergrond van zijn gedetailleerde analyse van het bewustzijn en van zijn transcendentale fenomenologie. De daarbij ingebrachte intentionele beschrijving van de samenhang van waarde, oordeel en gevoel vormt het uitgangspunt voor een uitvoerige discussie met klassieke ethische posities. Husserl bekritiseert de moraalfilosofie van Kant omdat ze mét het degraderen van de gevoelens de band met het waarderen en willen van subjecten totaal doorsnijdt en daarmee de motivatie voor het moreel handelen niet integreert. De natuur staat voor hem, Husserl, niet onbemiddeld tegenover de rede, maar natuurlijke objecten zijn objecten die door waarneming, aandacht, houding, waardering en gewaarwordingen van het subject geconstitueerd worden en daarmee vanzelf (*eo ipso*) tot ethische oordelen motiveren. De empiristische gevoelsethiek blijkt van de andere kant onbevredigend omdat ze enerzijds de intentionaliteit van gevoelens en daarmee de constitutie van waarden niet begrijpt, anderzijds omdat ze de gevoelens van de rede afsplitst en daarmee de ethiek niet meer als rationeel project kan aantonen. Een door de rede geleide ethiek moet daartegenover de wil van subjecten die noodzakelijk in hun waarden en gevoelens is gefundeerd thematiseren en het goede handelen in betrekking tot dat willen, dus persoonlijk bepalen.

In zijn eerste ethiekcolleges noemt Husserl als leidend principe van de persoonlijke ethiek de door Brentano geformuleerde *formele objectieve imperatief*, 'Doe het beste onder de bereikbare goederen binnen je hele concrete praktische sfeer!'.¹ Deze eis is formeel omdat hij niet een materiële axiologie gevuld moet worden die zegt wat het beste tegenover iets anders is. De imperatief stelt daarmee het handelend subject voor de taak om in zijn levenssfeer waarden af te wegen en zijn eigen mogelijkheden en vermogens daar goed mee in ver-

1 HUA XXVIII, p.142

band te brengen. Een belangrijk aspect daarbij is het feit dat een bevoorrecht van een geringere waarde (zoals in handelingen uit wilszwakte gebeurt) de ‘positieve waarde’ van deze handeling zozeer bederft dat hij ophoudt positief te zijn. Met andere woorden: de geringschatting van het betere komt in het degraderen van de handeling zelf tot uiting.¹

De *formele imperatief* van Husserl verschilt duidelijk van de *categorische imperatief* van Kant, die door zijn universalisering juist die subjectieve ‘neigingen’ en waarden buiten werking moet stellen waartussen het subject van Husserl moet afwegen.² Toch geldt hier iets vergelijkbaars als bij de Kantiaanse imperatief: zou de ethiek door deze imperatief alleen bepaald zijn, dan zou het goede handelen door de objectieve of subjectieve waardenhiërarchie en door de oordeelskracht van het subject voorgegeven zijn.

Nu wordt aangetoond dat de imperatief het wezenlijk ethisch aspect van een handeling niet compleet benoemt. Het zou nl. mogelijk zijn om je eis blindelings en toevallig op te volgen doordat je wat als waarde is voorgegeven gewoon conform je vermogens doet. We noemen niet iemand die toevallig of automatisch goed handelt goed. Iemand die toevallig goed oordeelt is niet per definitie verstandig. Zoals Husserl in de latere colleges zegt is de vraag ‘Wat moet ik doen?’ helemaal niet identiek met de vraag ‘Welke van de voorgegeven mogelijkheden is de beste?’³ De ethische eis richt zich juist niet op de resultaten van het handelen maar op degene die handelt en kan daar alleen berekenen dat hij het beste inzichtelijk moet willen, niet alleen blindelings moet doen.

Hier volgt Husserl Kant, voor wie immers eveneens niet het plichtmatige maar het handelen ‘uit plicht’ telt. Maar dat betekent dat we degene die handelt aanspreken als iemand ‘die willend zijn wilsleven beheerst, dit zelf tot veld van praxis, tot wilsfeer maakt en nu echt willen nastreeft’.⁴ Daarmee is de grondgedachte al aangeduid die Husserl in zijn ethiek volgt: ethische eisen zijn die eisen waaraan door het werken aan jezelf voldaan wordt en de moge-

1 HUA XXVIII, p.131

2 CATEGORISCHE IMPERATIEF: Onvoorwaardelijke ethische norm.

3 HUA XXXVII, p.246

4 HUA XXVIII, p.143

lijkheid van beïnvloeding niet alleen op je eigen handelen maar op je eigen willen veronderstellen. Een fenomenologie van de wil is daarmee essentieel bestanddeel van de fenomenologische ethiek.

Deze overgang naar een ethiek van de persoon ontkracht de formele axiologie niet maar maakt haar eerder tot noodzakelijk instrument van de ethische wilsbepaling. Daarbij is de wil een specifiek vermogen van het subject dat verdergaat dan zijn loutere vrijheid tot ‘attentionele veranderingen’. De wil behoort tot die praktische sfeer die weliswaar in de gevoelens en waarden is gefundeerd maar daar niet toe herleidbaar is. De wil heeft betrekking op de eigen vermogens om iets te bereiken, hij komt daarom tot uiting in het inzicht ‘Ik kan’.¹ De intentionele structuur van wilsacten is lastig, aan de ene kant richt de wil zich op het toekomstig blijven of ontstaan van objecten, aan de andere kant wordt hun bestaan niet eerst aangezet maar door de wil gewaarborgd. ‘Het bewustzijn zegt gewissermaßen niet: Het zal zijn en zo wil ik het. In zeker zin zegt het: Omdat ik het wil zal het zijn.’²

Aan het Ik kan als grondslag van de wil wordt dus een Er zij! toegevoegd. Het geloof in het toekomstige is een geloof dat ontspruit uit het willen, zodat ook het gerealiseerde niet ins Blaue Hinein als waargenomen voor ons staat maar als iets dat gedaan is. Daarbij doen zich weer rede-implicaties voor zoals: Wil je dat een gebeurtenis zich voordoet, dan wil je redelijkerwijs ook de handeling die dat teweegbrengt.³ Voorwaarde voor een wilsdaad is de voorstelling van het gewilde, want ik kan niets willen dat ik mij niet kan voorstellen.⁴

Ook kan ik niets willen wat ik niet waardevol acht, hoewel de wil méér is dan louter begeerte of een wens. Dit meer stamt nl. uit de praktische sfeer van het Ik kan dat bij het loutere wensen niet voorhanden hoeft te zijn. Een ‘zuivere wil’ in de zin van Kant, die los van ‘neigingen’ zou staan, bestaat dus niet.⁵

1 HUA IV, p.328 e.v.

2 HUA XXVIII, p.107

3 Een herinnering aan Kant: ‘Wie het doel wil, wil [...] ook het daarvoor onontbeerlijke middel dat binnen zijn vermogen ligt’. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe VI, p.417

4 (Ook dit is een *analytische* implicatie)

5 HUA XXXVII, p.212 e.v.

De bepaling van de wil als kenmerk van een nieuwe praktische sfeer wees al op genetische tendensen in de fenomenologie na de *Logische Untersuchungen*.

1. De intentionaliteit wordt nu niet meer als een louter zich-richten op gegeven objecten verstaan maar als het bewuste voortbrengen daarvan.
2. De funderingsverhoudingen worden daarmee minstens voor een deel omgekeerd. De voorstelling van een object is voorwaarde voor de wil, zijn bestaansaanne name gebeurt door de wil, gaat aan het object vooraf.¹

Het persoonlijk subject is dan een subject dat in een bepaalde hyletische facticiteit is gefundeerd,² wanneer dat het van gevoels- en waarnemingsgewaarwordingen, instincten en disposities uitgaat. Dat het zichzelf en zijn wereld opzettelijk met behulp van actieve aannames door het ik, in de beschreven bewustzijnsamenhangen, schept. Dergelijke ik-acten zijn vrij in die zin dat ze niet causaal veroorzaakt maar gemotiveerd zijn, maar de motivaties kunnen en moeten wel rationeel gerechtvaardigd en gefundeerd worden. De funderingen ten slotte gaan weer terug op logische en axiologische principes die redelijk kunnen worden ingezien, maar bovendien ook op de coherentie van de persoon en zijn wil om rationeel over zichzelf te beschikken.

Aan het slot van de *Krisis* was duidelijk geworden dat Husserl aan de geschiedenis van de Europese geest een teleologisch principe van de 'zelfverheldering van de rede' toeschrijft. Aan dit principe beantwoordt al in de *Einleitung* in die *Ethik* een 'wil tot normgerechtigheid' die in het streven naar een doot rede bepaald leven bestaat: 'We leven in de wil om inzichtelijk te denken, te waarderen, te willen en zo blijvend oorspronkelijke overtuigingen te hebben, oorspronkelijke verworvenheden uit een echte rede'.³ In de *Kaizo*-artikelen schrijft Husserl dan ook dat de ethiek 'de wetenschap van het hele handelend leven van een redelijke subjectiviteit onder gezichtspunten van de rede [is] die dit hele leven homogeen regelen'.⁴ Dit wordt steeds individueel bedoeld: het

1 VGL. Spahn 1995, p.35 e.v.; Varjas Bejarano 2006, p.124 e.v.

2 Melle 2004, p.336. HYLE (Gr. *hylē*): materie, duidt op de stoffelijke bewustzijnscomponent.
FACTICITEIT: feitelijkheid.

3 HUA XXXVII, p.248; VGL. HUA XXVII, p.87 e.v.

4 HUA XXXVII, p.21

goede leven voor iedere mogelijke subjectiviteit bestaat niet, eerder moet het individu zoveel mogelijk overzicht van zijn concrete leven in zijn verleden en zijn mogelijke toekomst krijgen om daarna zo te handelen dat hij ook in de hele toekomst zichzelf redelijk zal kunnen rechtvaardigen.

Een leven uit praktische rede leiden betekent in zelfharmonie zo beslissingen nemen dat de funderingen daarvoor ideaal gedurende mijn hele leven gelden. Dit betekent omgekeerd een leven leiden dat in zijn persoonlijk karakter zichzelf trouw blijft, dus bijvoorbeeld eenmaal genomen beslissingen blijvend laat gelden en verworven overtuigingen vasthoudt. Om daar geen star vooroordeel van te maken moeten deze overtuigingen en beslissingen dan tot in de laatste onweerlegbare (apodictische) fundamenteën gefundeerd zijn, met andere woorden: het ethisch en het filosofisch leven in de zin van de fenomenologie zijn één.

We kunnen nu de vraag stellen in hoeverre dit ethisch ontwerp recht kan doen wedervaren aan de aanspraak van ieder ethisch systeem om juist de intuïtief goede handelingen ook als ethisch goed te bepalen. Waardoor wordt in deze ethiek gegarandeerd dat een dierenbeul voor zijn handelen niet een heel coherente en levenslang geldige fundering kan aanvoeren die op zijn gevoelens en waarden staat gericht? Deze vraag heeft enig gewicht omdat de fenomenoloog zich in zijn epoche tegenover aanwijzingen uit de leefwereld neutraal moet opstellen en zijn leven 'apodictisch', dat wil zeggen reflectend op zijn eigen handelen (acten), zelf moet bepalen.

Nu is juist dit voorbeeld geschikt om aan te tonen in hoeverre de eis van coherente zelfbeschikking concrete fenomenologische analyses veronderstelt. De potentiële dierenbeul zou in zijn fenomenologische reflectie kunnen herkennen dat zijn wereld door inleving in andere subjecten wordt geconstitueerd, maar dat er op een dieper niveau van de constitutie ook 'dierlijke ik-subjecten', dus wezens met voorpredicatieve oordelen en intentioneel geduide gewaarwordingen waaronder pijn zijn, en dat het toebrengen van pijn voor de dierlijke subjecten dus net zo aanvoelt als voor hemzelf. Onder de mogelijke handelingen kan dit dan niet de beste zijn omdat hij zelf aan pijn negatieve waarde toeschrijft. Gecombineerd met de wet dat de keuze van het slechtere zichzelf omlaaghaalt komt dan het inzicht te voorschijn dat de eigen wil

op deze manier niet bepaald kan worden, tenminste niet voorzover dit een algemeen gefundeerde wil tracht te zijn. Dergelijke overwegingen zouden voor alle concrete gevallen uitgevoerd moeten worden en wel zo dat hun geldigheid ook voor toekomstige vergelijkbare gebeurtenissen vaststaat, zodat het subject ze tot een 'blijvend bezit' kan maken.

Het lijkt dat Husserl tegen het einde van zijn leven de oplossing van alle ethische vragen niet meer van dit door de rede bepaalde ethische ideaal verwacht heeft. Dat wordt in zijn Göttingse periode al aangekondigd. Zo stelt hij in 1909 de vraag of onverbiddelijkheid of bevoorrechtiging van eigen waarden niet gerechtvaardigd kan zijn. 'We mijden dikwijls de aanblik of de duidelijke voorstelling van het lijden om ons niet tot iets niet-egoïstisch te laten meeslepen. We willen als het ware egoïst zijn'.¹ Zijn er dus toch geen goede redenen om vanuit onze eigen wil tot onethisch gedrag te komen? In een aanvullende tekst bij de *Einleitung in die Ethik* stelt Husserl de 'zuiver rationele motivatie' gelijk aan de motivatie uit 'zuivere liefde' voor het schone en goede.² De keuze van het door de rede bepaalde leven zelf gebeurt daarom niet louter uit de rede. Melle heeft erop gewezen dat Husserl in zijn latere manuscripten ethiek in de liefde tracht te funderen die op haar beurt theologisch gefundeerd is.³ Maar deze gedachte is Husserl niet uitvoeriger nagegaan.

Los hiervan kunnen twee principiële conclusies uit de geschetste vorm van de ethiek getrokken worden.

1. Ethiek bestaat niet in een systeem van regels of doeleinden maar in afwegingen die door waarden worden geleid en die het individu afhankelijk van zijn concrete leven moet uitvoeren, en wel zo dat alle voorbijgeen en mogelijke toekomstige beslissingen een redelijk gefundeerde indruk maken. De criteria voor 'redelijke fundering' komen enerzijds voort uit eidetische inzichten die weer aan axiologische wetten onderhevig zijn, anderzijds uit het fenomenologische beschrijven van de constitutie van de subjectieve en objectieve wereld. Zo komt voor het

1 HUA XVIII, p.420

2 HUA XXXVII, p.340

3 Melle 2004, p.348 e.v.

individu de eis te voorschijn om zijn leven te ‘vernieuwen’ in die zin dat hij een ‘universele zelfbezinning’ uitvoert, waarmee hij het voor zijn hele leven doorslaggevende besluit neemt om voortaan een in deze zin redelijk gefundeerd leven te leiden.

- 2 – Uit de hele vervlechting van het beschouwende ik met een leefwereld, die meegevormd wordt door *empathie* voor anderen, blijkt al dat zo’n vernieuwing niet alleen op individueel maar ook op collectief vlak kan en moet plaatsvinden. Omdat het subject doordat het ‘tot zijn verstand komt’ zich eigenlijk pas tot mens in de eigenlijke zin maakt, is de ethische vernieuwing een vernieuwing die aan de hele mensheid gericht is. Husserl beschouwt menselijke gemeenschappen niet als collectiva maar als ‘subjecten’ die behalve de fundering in hun leden een eigen wil kunnen ontwikkelen. Onder deze premis beschrijft hij de ‘humane mensheid’ utopisch als een mensheid die in zoverre een ethische wil ontwikkeld heeft dat ze uit vrije rede, met haar geschiedenis en haar ontwikkelingsmogelijkheden voor ogen, opnieuw – dat wil ook zeggen als overgeleverde tradities op losse schroeven komen te staan – over zichzelf beschikt. Het nationalisme dat voor de Eerste Wereldoorlog verantwoordelijk was komt daarbij op subjectief vlak overeen met het egoïsme en moet opgegeven worden ten gunste van een mondiale gemeenschap, maar die wordt niet per decreet maar geleidelijk ontwikkeld doordat de rationaliteit van de milieus van zijn leden wordt verruimd.

2021

HOOFDSTUK X

INVLOED

§1 DE FENOMENOLOGIE TIJDENS HUSSERL'S LEVEN

DE INVLOED van Husserl op de filosofie van zijn tijd is al begonnen met de *Prolegomena*, dat een werk van grote overtuigingskracht bleek te zijn. Het psychologisme in de logica en kennistheorie gold met dit boek als voorbijgestreefd, ook al scheen voor veel lezers de schrijver zelf met zijn *Logische Untersuchungen* – die een jaar later verschenen – daarin weer teruggevallen te zijn. Hoewel Husserl niet de enige was die de benaming ‘fenomenologie’ gebruikte, kwam pas met de *Logische Untersuchungen* een fenomenologische beweging op gang met uitlopers allereerst in München. Haar kroniekschrijver Herbert Spiegelberg was zelf student van Alexander Pfänder, de aanvoerder van de Münchense realistische fenomenologie.¹

De fenomenologen van München kwamen oorspronkelijk uit de kring rond de psycholoog Theodor Lipps. Lipps verdedigde een *beschrijvende psychologie* die door Husserl in de *Prolegomena* als *psychologistisch* bestreden werd. Toen Lipps zich tegenover zijn studenten probeerde te verdedigen liepen zij naar Husserl in Göttingen over. De eersten waren Adolf Reinach en Johannes Daubert, later volgden Theodor Conrad, Moritz Geiger, Hedwig (Conrad-) Martius, Roman Ingarden, Edith Stein en anderen. De naar platonisme tenderende realistische fenomenologie heeft zich kritisch tegenover Husserl's transcendentale fenomenologie afgezet omdat deze laatste het ‘realisme’ van de *Logische Untersuchungen* scheen op te geven. De realistische fenomenologen vormden een kring die vanaf 1907 meestal zonder aanwezigheid van Husserl bij elkaar kwam en zich op de *Logische Untersuchungen* bleef richten. Het in 1907 in Göttingen ontstane zogeheten fenomenogenieel vat de kritiek van deze kring parodiërend samen. Daarin wordt gezongen:

*Wat bloeit toch de filosofie / sinds de fenomenologie! / je verkleint deze wereld
en twijfelt aan haar bestaan. / Je houdt je aan essenties, essenties, essenties – bis.²*

1 VGL. Spiegelberg 1982

2 Diemer 1956, p.38 aantekening

Das Phänomenologienlied

Wie blüht doch die Philosophie,
Seit sie Phänomenologie!
Man reduziert sich diese Welt
Und Existenz in Frag' man stellt.
Man hält sich an Essenzen *etc*

Essenz von Punsch und von Likör
Gehören freilich nicht hierher
Die Essenz, die man brauchen kann,
Die trifft man ganz woanders an,
Da geht man zu den Müttern *etc.*

Die Mütter sitzen still and stumm,
Wohl um ein Klärbassin herum;
Drin muß man rühren früh und spat,
Bis man Essenz gefunden hat,
Und ziemlich ausfiltriert, filtriert.

Sie bilden dann die Dingstruktur
Grad wie bei einer Perlenschnur;
Die Schichten stecken an 'nem Speer,
Der geht wohl mitten durch sie quer,
Und das ist die Intentio, Intentio *etc.*

Schon wächst empor das neue Haus,
Da plötzlich stürzt es ein, o Graus!
Denn auch, die Schichten in der Tief'
Sie lagen alle gänzlich schief,
Weil vag die Evidenzen, Videnzen *etc.*

Von neuem sich die Arbeit regt,
Die Schichten werden umgelegt,
Die Reihenfolg hat keinen Sinn,
Und alles muß wo anders hin,
Und so geht's immer weiter, Ja weiter.

[Alfred von Sybel schreef dit lied in 1909 t.g.v. de slotceremonie van de *Göttinger Philosophische Gesellschaft*. Het werd galmend ten gehore gebracht in aanwezigheid van Edmund Husserl, wiens *Ding*= college op de hak werd genomen. Husserl schonk zijn foto als dank voor de inzet.]

Von Sybel (Marburg 1885) was filosoof en psycholoog. Hij studeerde tussen 1907 en 1912 bij Edmund Husserl in Göttingen en promoveerde in 1909 bij Elias Müller. Samen met Theodor Conrad, Hedwig Conrad-Martius, Jean Hering, Alexandre Koyré, Hans Lipps en Edith Stein vormde hij de *Bergzaberner Kreis*, een groep van de vroege fenomenologische beweging. Von Sybel stierf in de nacht van 5 op 6 juni 1945 in Berlijn.¹

Met Husserl's overgang naar Freiburg en het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog werd de *Göttinger Philosophische Gesellschaft* ontbonden.

1 ZIE: *Das Phänomenologienheim: Der Bergzaberner Kreis im Kontext der frühen phänomenologischen Bewegung*, Joachim Feldes, Traugott, 2016

De fenomenologenkring in München rond Pfänder bleef overeind. Hij overleefde vooral in gedaante van zijn centrale figuren Alexander Pfänder, Adolf Reinach, Hedwig Conrad-Martius en Roman Ingarden. Thematisch waren de Münchenaren (in tegenstelling tot de logisch-wiskundig geïnteresseerde Göttingers) meer op esthetica en waardentheorie geconcentreerd. De Poolse filosoof Roman Ingarden, die bij de Brentano-leerling Kasimir Twardowski vandaan kwam, bleef Husserl's 'meest geliefde en trouwe leerling'. Husserl heeft altijd contact met hem gehouden. Ingarden is later vooral met zijn door Husserl gewaardeerde *fenomenologie van de kunst* bekend geworden.¹

Wanneer Husserl in 1916 naar Freiburg gaat komt een nieuwe kring van leerlingen tot stand. Daartoe behoorden zijn nauwe medewerkers Edith Stein († Auschwitz, 1942), Ludwig Landgrebe en Eugen Fink. Beiden waren later wezenlijk bij de uitgave van Husserl's nalatenschap betrokken. Zij hebben geprobeerd de fenomenologie aanvankelijk congeniaal in de zin van Husserl voort te zetten. Zo heeft Landgrebe in 1939 het uit Husserl's manuscripten gecompileerde en aangevulde geschrift *Erfahrung und Urteil* geredigeerd en Eugen Fink heeft nog tijdens Husserl's leven een zesde *Cartesiaanse Meditatie* geschreven. Maar al spoedig na Husserl's dood hebben beiden eigen filosofische aanzetten ontwikkeld. Landgrebe waagde in 1949 in een publicatie een nieuwe fundering van de metafysica.² Eugen Fink keerde zich af van de husserliaanse fenomenologie en zich richtte op Heidegger.

Studenten en gastonderzoekers in Freiburg volgden overwegend hun eigen projecten of sloten zich bij Heidegger aan. Zoals Spiegelberg schrijft was de fenomenologie in Freiburg *much more a seedbed than a mold*: meer een voedingsbodem dan een voorgegeven kader.³ Dit was aanleiding tot uiteenlopende ontwikkelingen en continueerde de transcendentale fenomenologie alleen in aanzetten. In Husserl's optiek gaf het een vertekend beeld. In 1936 schrijft hij aan Welch: 'Dat iemand mijn leerling is geweest of onder mijn invloed filosoof is geworden houdt [...] lang niet in dat hij tot het werkelijk begrijpen van de innerlijke bedoeling van mijn, van de originele fenomenologie en haar

1 *Das literarische Kunstwerk*, 1931

2 *Phänomenologie und Metaphysik*

3 Spiegelberg 1982, p.257

methode doorgedrongen is en in de door mij geopende nieuwe probleemhorizonten die de toekomst hebben (waar ik volledig van overtuigd geraakt ben) onderzoek doet'.¹ Als voorbeeld voor 'terugvallen in de oude filosofische naïviteiten' noemt hij Max Scheler en Martin Heidegger. Omdat vooral de terugval van laatstgenoemde voor de receptie van Husserl's fenomenologie rijk aan gevolgen is geweest staan we daar in wat volgt iets gedetailleerder bij stil.

§2 HUSSERL EN HEIDEGGER

Husserl en Heidegger worden vaak in een soort ambtelijk verband gezien terwijl het om twee verschillende denkers gaat. Ja, ze houden zich bezig met dezelfde thematiek, hebben in dezelfde stad gedoopt en hebben elkaars gedachtegoed doorlopend en consistent verder ontwikkeld. Het beeld van twee handen op één buik paste bij wat Husserl ooit van Heidegger gehoopt had. Het strookt niet met de historische feiten. In het Nachwort zu den *Ideen I* uit 1930 verwijst Husserl impliciet maar onmiskenbaar naar Heidegger als hij het heeft over een uitiem verschil van filosofische stromingen die contrasteren met zijn fenomenologische gedachtegoed. Hij kan de hier gemaakte tegenwerpingen van loutere verstandelijkheid niet als gerechtvaardigd beschouwen. Evenmin het verwijt dat hij zou zijn blijven hangen in zijn eigen methodiek en abstracte eenzijdigheden. De claim over het überhaupt en principieel niet bereiken van de oorspronkelijk-concrete, de praktisch-bezige subjectiviteit en van de problemen van de zg. *Existenz* en van de metafysische problemen', vond Husserl onterecht.² Het gaat hierbij om niets minder dan een terugval in het transcendentale antropologisme of zelfs psychologisme. Uit de pen van Husserl klinkt dit als een vernietigend verwijt.

Hierna worden de verschillen geschetst. Centraal thema van Husserl was de intentionaliteit als het gericht-zijn van acten op objecten. Dit gericht-zijn is niet meteen een begripen van de objecten. Er zijn ook intentionele belevingen die op de achtergrond van de waarneming wel voorhanden zijn maar juist niet begrepen worden. Daarmee is de intentionaliteit in de zin van het louter gericht-zijn de basis van het bewustzijn. Het begripen is in zekere zin

¹ BW VI, p.457

² HUA V, p.140

secundair. Heidegger ziet nu in tegenstelling hiermee de basis van de intentionaliteit in de zorg, die aan het begrijpen van Husserl, aan de toewending naar het object beantwoordt. Juist deze *Sorge* lijkt de fenomenologische methode van de epoche uit te schakelen. Zij maakt daarmee van de intentionaliteit een theoretische fictie. Zij roept de intentionaliteit tegelijkertijd de kloof tussen immanentie en transcendentie in het leven, die ze van de andere kant juist met behulp van deze methode toch wil overwinnen. De fenomenologie bevat volgens Heidegger dus een interne tegenspraak. Dat komt omdat ze het fenomeen van de intentionaliteit alleen fragmentarisch en van buitenaf bekijkt. De theoretische instelling van de epoche creëert dus juist de problemen die ze bezig is op te lossen. Daarmee wijst Heidegger het centrale fenomenologische procédé als filosofisch ongeschikt van de hand.

Daartegenover noemt Heidegger een act intentioneel in zoverre hij *eo ipso* 'gedrag' en 'zich ophouden bij het voorhandene' is. Intentionaliteit in deze betekenis van begrijpen is de 'voorwaarde van de mogelijkheid van iedere transcendentie'.¹ Hoewel omgekeerd de transcendentie de voorwaarde voor intentionaliteit inhoudt. Daarmee wordt vervolgens ook het subjectbegrip van de intentionaliteit uit bepaald en deze laatste weer op de feitelijkheid van het 'gedrag' teruggevoerd. Het subject 'ontsluit zich' primair in de actuele toewijding, de zorg. De existentie is dus eigenlijk ek-sistentie, het verlaten van de immanente sfeer. Maar daarmee lijkt de kernvraag van de transcendentale fenomenologie van Husserl – hoe de transcendentie van de immanentie uit wordt geconstitueerd – een irrelevant of theoretisch construct te zijn. In het *Nachwort zu den Ideen I* refereert Husserl aan dergelijke bezwaren 'van het totaal en principieel niet bereiken'.

Tegen Heidegger werd ingebracht dat deze her 'feit' over het hoofd ziet dat Husserl veronderstelt de act als *co-gito* waarin het denken aan zichzelf gegeven is.² Zo wordt in dezelfde paragraaf van *Ideen I* gezegd waar Heidegger in zijn kritiek van de intentionaliteit aan refereert, dat de belevingen al vóór de reflectie als *achtergrond* voorhanden waren en in dat opzicht ook aan reflectie

1 Heidegger 1975, p.91

2 vgl. Masullo 1989

ter beschikking staan.¹ Dit feit nu breidt Husserl uit tot een belevingsstroom die voortdurend in beweging is. Het bestaat dus in het leven van het denken, maar Husserl blijft zoals we gezien hebben niet bij het louter empirische denken en beleven staan.² Integendeel wordt de belevingsstroom op zijn laatste veronderstellingen bevraagd waarvan de temporaliteit één van de belangrijkste is, en bovendien wordt de belevingsstroom ‘als exemplaar voor zuivere mogelijkheden’ beschouwd.

Als Husserl dus zegt dat de ‘anti-stroming’ nu juist die filosofie is die hij met de fenomenologie onmogelijk wilde maken, dan bedoelt hij daarmee (al of niet terecht) dat de existentiële filosofie van Heidegger deze laatste op een variant van het psychologisme vastlegt, omdat ze de reflectie op de eidetische structuren van het bewustzijn belemmert en in het louter empirische blijft steken. Daar stelt Husserl de radicale zelfbezinning tegenover, die uit een terugvragen naar de diepste denkbare voorwaarden van de kennis bestaat. Dit terugvragen voert weliswaar in de eerste stap naar het universele subjectieve zijn en leven, dat als voorwetenschappelijk in alle theoretiseren al verondersteld wordt, maar van daaruit in een tweede en beslissende stap naar de transcendentale subjectiviteit als de oerplek van alle zingeving en zijnsverificatie.³ In Husserl’s ogen voldoet de heideggeriaanse filosofie niet aan de laatste voorwaarden en is dus geen strenge Wissenschaft. Haar kritiek laat juist zien dat ze gewoonweg een stroming is die aan de wetenschappelijke fenomenologie is tegengesteld.

De vernieuwing van de filosofie die met de transcendentale fenomenologie werd nagestreefd wordt zo onmogelijk gemaakt; de existentiële filosofie is dus een filosofische ‘terugval’. Als Husserl tot van zijn *Cartesianische Meditationen* het augustijniaanse *Noli foras ire, in te redi* citeert: *Ga niet naar buiten maar keer in tot uzelf*, kan dit vermoedelijk wel als antwoord op Heidegger gelezen worden. Toch bleek de ‘anti-stroming’ voor de ontwikkeling van de Europese filosofie minstens zo belangrijk te zijn als de fenomenologie zelf. Het feit van de rede, in de zin van Husserl, zou later in elk geval geen hoofdrol spelen.

1 HUA III/1, p.95

2 Dit verwijt werpt Husserl Heidegger opnieuw voor de voeten.

3 HUA V, p.139

§3 HUSSERL IN DE EUROPESE FILOSOFIE

De ontvangst in Europa heeft Husserl vaak achterwaarts vanuit Heidegger begrepen. Zo schrijft bijvoorbeeld Waldenfels dat Husserl's leer van de intentionaliteit 'het moderne dualisme van binnen en buiten, van immanent beleven en transcendente werkelijkheid' ondergraaft. Husserl zou daarmee nog instemmen, hij probeert de zin van dit onderscheid immers met de terugkeer naar de fenomenen op te helderen en ontwikkelt in zijn *genetische fenomenologie* een monistische positie. Maar als Waldenfels vervolgt: 'Doordat iemand iets beleeft of ervaart is hij in zichzelf bij het andere, is hij buiten zichzelf, overschrijdt hij zichzelf', dan lijkt Heideggers existentiebegrip alweer in het spel.¹

Toch beginnen voor Husserl dingen door de kwaliteiten van onze belevingen. Act en object zijn niet louter uitwendig door een semantische relatie met elkaar verbonden. Ze kunnen intrinsiek niet zonder elkaar, het zijn momenten van een eenheid. Hiermee werkt Husserl zijn 'heideggerisering' in zekere zin in de hand. Hannah Arendt maakt gewag van het destijds levendige gerucht dat 'er iemand is die de zaken die Husserl heeft geproclameerd werkelijk bereikt'.² Oftewel dat Heidegger het natuurlijk vervolg op Husserl's theoretische fenomenologie zou zijn. Dit gerucht zal Husserl's fenomenologie bij de Europese ontvangst steeds begeleiden.

Voorzover de Europese filosofie bij Husserl aansluit wordt ze tenminste gekenmerkt door het feit dat ze het dualisme van wereld en bewustzijn niet (of op zijn minst niet in de oude Cartesiaanse vorm) accepteert, maar juist de dynamische krachten de eenheid van transcendentie en immanentie, hun wederkerige verhouding van naar-elkaar-verwijzen thematiseert. Met name in Frankrijk wordt de openheid van het filosofisch onderzoeksprogramma niet zo verstaan dat de door Husserl voorgegeven projecten moeten worden uitgevoerd maar als het verder ontwikkelen van de fenomenologie in haar geheel onder de thematiek van de existentie.³ Gezien het centrale fenomenologische procédé van de epoque moet dit op Husserl een gewoonweg ketterse indruk hebben gemaakt.

1 Waldenfels 1998, p.16

2 Hannah Arendt in Neske-Kettering 1988, p.232. [ZIE over Arendt: *Bijlagen* blz. 228 en 247.]

3 Ricoeur 1957

Emmanuel Levinas, die in 1929 bij Husserl en Heidegger studeerde en in 1930 op Husserl's begrip intuïtie is gepromoveerd, heeft met de Franse Husserl-ontvangst een begin gemaakt. Hij was daarna wezenlijk bij de verbreiding van Husserl's naam in Frankrijk betrokken.¹ Over hem zegt Husserl in een brief aan Welch dat hij 'mijn fenomenologie met de heideggeriaanse op hetzelfde niveau plaatst en daardoor van haar zin berooft'.²

In 1933 ging Jean-Paul Sartre naar Berlijn om het werk van Husserl, Heidegger, Scheler en Jaspers te bestuderen. Hij ontwikkelde een existentialistische variant van de fenomenologie die de mens en zijn toegang tot de wereld primair op basis van gevoelens interpreteert. Hij verandert Husserl's beschrijving van de *gevoelsacten als waardeschepend* in een bijzondere theorie van de emoties die nog steeds in de filosofie van de gevoelens de aandacht trekt.³

Merleau-Ponty, die dichter bij Husserl staat dan Sartre en Levinas, was een van de eerste bezoekers van het in 1939 opgerichte Husserl-Archief in Leuven. Zijn fenomenologische variant concentreert zich op het eigen lichaam als het hart van de wereldervaring en -constitutie. Hij ontwikkelde op basis van Husserl's beschrijvingen een *fenomenologie van de waarneming* die nog steeds in de kunstmatige intelligentie en de robotica gerecipieerd en omgezet wordt. Merleau-Ponty is een belangrijke brug die Husserl naar de cognitiewetenschappen leidt. Pogingen om projecten in Husserl's geest voort te zetten zijn schaars gebleven. De aanspraak om filosofie als *strenge wetenschap* te beoefenen betekent voor Husserl eigenlijk dat 'de wezensvormen van het bewustzijn en van zijn immanente correlaten in hun systematische samenhang, zuiver schouwend onderzocht en gefixeerd, de normen afgeven voor de wetenschappelijke betekenis en inhoud van de begrippen van ieder verschijnsel'.⁴ Husserl verlangt dus met andere woorden dat aan wetenschappelijk onderzoekingen, om

¹ Emmanuel Levinas schreef over zijn studietijd in Freiburg: 'De studenten willen de droom van Husserl waarmaken: een wetenschappelijke filosofie als magnum opus van generaties werkers die ieder hun steentje bijdragen aan het traditionele bouwwerk van de filosofische traditie, wedijverend met de kabouterjes uit de sprookjes die het met alle geweld in één nacht wilden optrekken'. ZIE R. Burggraeve, *Emmanuel Levinas une bibliographie primaire et secondaire*, Leuven 1986. — Levinas werkte mee aan de vertaling van de colleges die Husserl in 1929 aan de Sorbonne gaf (*Méditations Cartésiennes*, Parijs 1931).

² BW VI, p.458

³ Sartre 1982 ⁴ *Logos*, p.64

het even van welk karakter, een systematische fenomenologische ‘begripsbepaling’ vooraf moet gaan. Hoe vruchtbaar de opname van Husserl in de Europese filosofie in veel opzichten ook is geweest: in de zin van de wetenschappelijke fenomenologie is hier weinig gebeurd.

§4 HUSSERL EN DE ENGELS-AMERIKAANSE FILOSOFIE

In 1924 toog de Amerikaan Dorion Cairns op basis van lovende opmerkingen van Bertrand Russell over Husserl naar Freiburg.¹ Hij werd door Husserl daar direct belast met studies aan de *Logische Untersuchungen*. Daarna studeerde hij twee jaar bij Husserl die in een brief aan Welch zijn werkelijke begrip van de fenomenologie bevestigt. Cairns is in Harvard op Husserl’s fenomenologie gepromoveerd en heeft daarover de rest van zijn leven les gegeven.

Husserl’s zoon Gerhart Husserl, Felix en Fritz Kaufmann en de socioloog Alfred Schütz emigreerden naar de Verenigde Staten en namen het fenomenologisch denken mee. Gerhart Husserl was rechtsfilosoof en ontwikkelde een eigen fenomenologie van het recht. De rechtswetenschapper en filosoof Felix Kaufmann wordt soms een *fenomenoloog uit de Weense Kring* genoemd, hij heeft bijvoorbeeld geprobeerd Husserl’s fenomenologie op de constructieve wiskunde toe te passen. Fritz Kaufmann, die al in 1913 met Husserl kennismaakte, doceerde van 1926 tot 1936 als privaatdocent in Freiburg en werkte aan de filosofie van de kunst. Hij emigreerde in 1938 naar de Verenigde Staten, doceerde aan universiteiten in Illinois en Buffalo en was betrokken bij de uitgave van de reeks *The Library of Living Philosophers* van Arthur Schilpp.

Aron Gurwitsch, die bij in Freiburg college gelopen had en later een synthese van fenomenologie en *Gestalt-theorie*² ontwikkelde, ging eerst naar Frankrijk waar hij in contact met Merleau-Ponty kwam.

¹ Al staan ze niet het door Cairns genoemde artikel.

² GESTALT is een *geheel* dat zichtbaar wordt in een stel losse elementen. Ons brein neemt via de zintuigen dingen waar. Die gewaarwordingen kunnen solitair blijven staan, onverbonden blijven, niet geïntegreerd raken. Onze hersenen streven naar het zien van een betekenisvolle samenhang in die losstaande gewaarwordingen. Onze hersenen zijn erop gericht om in een oogwenk een betekenisvol geheel – *Gestalt* – te construeren uit gewaarwordingen die fysisch gesproken niet met elkaar samenhangen maar die zich op hetzelfde moment aan de waarnemer voordoen. *Het geheel is méér dan de som der delen en het geheel is er eerder dan de delen.* vgl. D. Kohnstamm, *Ik ben ik; De ontdekking van het zelf*, Amsterdam 2002.

Gurwitsch emigreerde later naar de Verenigde Staten en doceerde vanaf 1959 aan de *New School for Social Research* in New York. Zo bevonden zich na afloop van de oorlog een reeks van Husserl's studenten in de Verenigde Staten die actief probeerden een fenomenologische beweging op gang te brengen. Sommige van zijn leerlingen, waaronder Martin Farber en Fritz Kaufmann, richtten de *International Phenomenological Society* op in Buffalo en riepen met het tijdschrift *Philosophy and Phenomenological Research* een nieuw forum in het leven nadat Husserl in 1938 het *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* gestaakt had. Het tijdschrift is tot de dag van vandaag een van de toonaangevende publicatieorganen van de filosofie in het Engels.

Tegelijkertijd met veel Husserl-leerlingen waren ook de leden van de Weense Kring geëmigreerd. Deze laatste waren door Moritz Schlick tegenover Husserl 'opgezet' en representeerden als taalfilosofen een andere en onmiskenbaar modernere richting in de filosofie waaruit geleidelijk de *analytische filosofie* voortkwam.¹ Deze richting beriep zich op Bertrand Russell, Rudolf Carnap en de tijdens Husserl's leven in hoge mate onbekende en in Duitsland als onbetekenend geldende Gottlob Frege. Zij kon met Husserl's variant van het *transcendentale idealisme*, zijn beroep op *onmiskenbaarheid*, *aanschouwende intuïtie* of *wezensaanschouwing*, met de merkwaardige methode van de *epoche* of met de hele *pathetische kritiek* op natuurwetenschap en *naturalisme* niets beginnen. De Noord Amerikaanse wijsbegeerte erfde zo in zekere zin de weerstand van Schlick tegen Husserl. Daarom gaan we op dit punt iets nauwkeuriger in.

De kritiek van Schlick die zich tegen het begrip *wezensaanschouwing* en daarmee tegen het begrip *synthetisch apriori* richt, vinden we in zijn *Allgemeine Erkenntnislehre* uit 1918 en wordt later onder een andere vlag voortgezet in het artikel *Gibt es ein Materiales Apriori?* uit 1932. Schlicks aanvallen op de *wezensaanschouwing* worden door zulke verregaande misverstanden gestempeld, dat Husserl er maar één keer kort en afwijzend op ingaat.²

1 [Woorden als *het zijn* of *het goede* verwijzen niet naar profane zaken. De uitspraak van Wittgenstein luidt: *Was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen*. Waarom moet je zwijgen? Omdat je niet kunt spreken! Het is een sprakeloos-zijn, een *met stomheid geslagen zijn*, geen woord meer kunnen uitbrengen van verbazing. Het is een zwijgen als geestelijke activiteit, een *metafysisch* zwijgen: een *mystiek* zwijgen. vgl. Zacharias in Lucas 1]

2 Voorwoord tot de tweede druk van de zesde *Logische Onderzoeking*.

Schlick neemt de door Husserl zo bejubelde uitspraak dat het zien van de idee, het schouwen van het wezen ‘geen psychische reële act’ zou zijn terug in de 2^e druk.¹ Hij persisteert zijn kritiek op de fenomenologie en zijn kijk op de wezensaanschouwing. Deze laatste is in de 2^e druk nog te vinden in de volgende vorm: Schlick rekent Husserl tot de vertegenwoordigers van het ‘radicale standpunt’ dat begrippelijke en aanschouwelijke kennis tegenover elkaar staan, dat begrippelijke kennis geen echte kennis maar alleen een surrogaat daarvan oplevert en dat de ware methode van de filosofie uit aanschouwing bestaat.² Als bewijs combineert Schlick een citaat van Bergson – filosofie bestaat daarin dat ze met het aanwenden van de intuïtie zich in het object zelf verplaatst – met de slotzin uit het *Logos*-artikel dat ‘met wat in de ware zin filosofische intuïtie c.q. ingevening mag heten, het fenomenologisch begrijpen van het wezen’, strenge kennis los van logische gevolgtrekkingen verkregen kan worden.³ Hij suggereert daarmee dat de wezensaanschouwing in de zin van Husserl met Bergsons vorm van de intuïtie identiek is en tegen begrippelijk en zich logisch denken keert. Husserl stelt daarom terecht vast dat Schlick zijn kritiek niet op incidentele vergissingen baseert maar op een ‘toedichtingen die de bedoeling’ bewust ‘vertekenen’.⁴

In Schlicks artikel uit 1932 wordt de steen des aanstoets gevormd door Husserl’s bewering dat uitspraken zoals ‘Iedere toon heeft een intensiteit’ wel synthetisch apriori in de door hem gedefinieerde zin maar niet analytisch zijn, terwijl Schlick het bestaan van het synthetisch apriori ontkent en dergelijke uitspraken een herhaling van zinnen noemt. Daarbij is onder invloed van Wittgenstein zijn opvatting zo veranderd, dat hij de vraag nu wil verhelderen met te verwijzen naar het gebruik van de taal, en onder ‘tautologie’ een ‘begrippelijke waarheid’ verstaat die wordt vastgelegd door het spraakgebruik. De betekenis van een woord wordt alleen door die regels bepaald die voor zijn gebruik gelden. Wat dus uit deze regels volgt volgt uit de louter woordbetekenis en is daarom zuiver analytisch-tautologisch-formeel.⁵

1 Vgl. Schlick 1979, p.163, aantekening 39

2 Schlick 1979, p.103; BEGRIPPELIJK: *bn.*, uit (cognitieve) begrippen bestaande (kennis).

3 *Logos*, p.340

4 HUA XIX/2, p.536

5 Schlick 1969, p.30

Husserl had juist argumenten aangedragen tegen de taalafhankelijkheid van het synthetisch apriori. Dat iedere toon een intensiteit heeft is volgens hem een eigenschap van de zaak, niet van de taal, en van totaal andere aard dan bijvoorbeeld de uitspraak dat iedere vader een kind heeft die naar zijn smaak analytisch (maar niet ‘taalanalytisch’) is. Daarmee druist de fenomenologie van Husserl in tegen de neiging van veel Noordamerikaanse filosofen van de twintigste eeuw om synthetische uitspraken apriori als empirische beweringen, als logische uitspraken of als betekenisconsolidaties te begrijpen. Deze twee kenmerken van de filosofie van Husserl – het beroep op intuïtie en op wezensaanschouwing – en in verband daarmee de bewering dat er niet te elimineren synthetische oordelen apriori bestaan, heeft ertoe geleid dat Noordamerikaanse filosofen Husserl lange tijd als loutere voorloper van Heidegger begrijpen en aan de Europese filosofie overgelaten hebben.¹

De geleidelijke publicatie van Husserl’s nagelaten werken en het verschijnen van een serie Engelse vertalingen stonden aan de wieg van de serieuzering van het fenomenologische gedachtegoed binnen de Engels-Amerikaanse wijsbegeerte. Edmund Husserl is niet meer weg te denken in de hedendaagse filosofie. Verrassende parallellen tussen Husserl en Quine (monisme, het web of belief), Husserl en Davidson (*anomalous monism*) en het oppakken en verbreden van Husserl’s ideeën door filosofen zoals Føllesdal, hebben op de mogelijkheid attent gemaakt dat niet alleen deelaspecten uit Husserl’s fenomenologie zoals de intentionaliteit maar dat zijn hele ‘wereldvisie’ in het Engels-Amerikaanse filosoferen kan worden geïntegreerd.²

Door de stijgende invloed van Husserl’s ideeën werd zijn *Jahrbuch* in 2000 opnieuw werd opgericht bij de Noesis Press onder de titel *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. Ook talrijke fenomenologische organisaties getuigen van de vitaliteit van Husserl’s onderzoeksprogramma. Het *Center for Advanced Research in Phenomenology* registreert voor het jaar 2008 167 van dergelijke organisaties wereldwijd waaronder het door Dan

1 Voor de thematiek Schlick-Husserl vgl. Van de Pitte 1984; Shelton 1988; Livingston 2002 (*Husserl and Schlick on the Logical Form of Experience in Synthese*.)

2 vgl. D. W. Smith 2007

3 In de sectie *Briefwissel* v.a. blz. 318 wordt geciteerd uit vol. IX – 2010².

Zahavi geleide *Center for Subjectivity Research* in Kopenhagen of het *Center for Phenomenological Research* in Tokio. Meerdere grote tijdschriften leggen zich toe op het publiceren van werken in de sfeer van Husserl's fenomenologie, waaronder de *Husserl Studies*, en vooral op het interpreteren van zijn oeuvre. Het tijdschrift *Phenomenology and the Cognitive Sciences* geeft aan op welke terreinen Husserl's denken steeds meer invloed ontplooit: overal waar het gaat om het onderzoek van het bewustzijn, dus in de filosofie van de geest en in de cognitiewetenschappen. Husserl's gedetailleerde onderzoekingen naar intentionaliteit, subjectiviteit, tijdelijkheid of constitutie die op zijn tijdgenoten een langdradige indruk maakten zijn hier van onschatbare waarde. Ze zijn vaak in tegenstelling tot de sporadische eigen observaties en gedachtenexperimenten van Angelsaksische filosofen die bovendien vaak naturalistisch gemotiveerd zijn, systematisch worden uitgevoerd en in een totaalbeeld van het bewustzijn geïntegreerd. Husserl's transcendentaal realisme, ooit tegenover zijn vroegere 'realisme' als betreutenswaardige terugval in klassieke metafysische posities beoordeeld, is inmiddels een gedetailleerd, scherpzinnig en modern gemotiveerd (externalistisch) eerherstel van het *in-de-wereld-zijn* te zijn, al krijgt het met de fenomenologische reductie een nieuw perspectief: het dilemma internalisme – externalisme moet van Husserl's standpunt uit zelf immers zelf eerst nog fenomenologisch getoetst worden.¹ In deze zin wordt Husserl in de Engels-Amerikaanse filosofie steeds meer geïntegreerd.

5.5 HUSSERL'S WETENSCHAPPELIJKE INVLOED

Vanaf het begin waren Husserl's studenten niet alleen uit de wijsbegeerte afkomstig; andere academische disciplines waren net zo belangstellend. Zijn denken had grote invloed op de psychologie: het psychologisme verloor aan invloed en de *Gestalttheorie* won aan betekenis. De scholen van de Gestalt-psychologie van Graz en Berlijn zijn door hun stichters Meinong en Stumpf verankerd in de school van Brentano en zijn van daaruit historisch verwant aan de fenomenologie. Gestalt-theoretici zoals Wolfgang Köhler, Kurt Koffka en Kurt Lewin hebben eigen wetten van gestalten en structuren beschreven en

1 Zahavi 2008

daarmee zelf al een stuk beschrijvend fenomenologisch onderzoek verricht.¹ Merleau-Ponty heeft later geprobeerd de fysicalistische basisaannames van de Gestalt-theoretici fenomenologisch te reconstrueren.

Husserl's aanzet had bovendien invloed op de school van de psychologie van het denken in Würzburg en met name op Karl Bühler, die in 1916 met de Husserl's leerling Charlotte Malachowski trouwde. In Nederland ontwikkelde zich de sterk door Husserl beïnvloede *Utrechtse school* van het gedrags- en milieu-onderzoek dat zich scherp tegen het Cartesiaans dualisme in de gevestigde psychologie uitsprak.² In de Verenigde Staten heeft de fenomenologie bijgedragen aan de ontwikkeling van de zogeheten Humanistische Psychologie van Carl Rogers en aan de *client centered* gesprekstherapie die zich tegen behaviorisme en psychoanalyse afzette.

De socioloog Alfred Schütz, die Husserl in 1932 via Felix Kaufmann leerde kennen, werd later mede-oprichter van de *International Phenomenological Society*. Zijn belangstelling lag bij de fenomenologische fundering van de sociologie waarvoor hij veel inzichten van Husserl, vooral het begrip *levenswereld*, raadpleegde. Zo onderscheidde hij verschillende structuren in de levenswereld zoals de *Umwelt*, de *Mitwelt*, de *Vorwelt* en de *Folgewelt* en ontwikkelde een theorie van de intersubjectiviteit op basis van Husserl's (en Schelers en Sartres) begrip *alter ego*.³

In de receptie van Husserl in de cognitiewetenschappen kreeg de concurrentie tussen Husserl en Heidegger een vervolg. Zo heeft Hubert Dreyfus een verwantschap van Husserl's fenomenologie met bepaalde ontwikkelingen in de kunstmatige intelligentie geconstateerd.⁴

In 1973 heeft Marvin Minsky aan het *Massachusetts Institute for Technology* (MIT) een geheugenstructuur (*frames*) voorgesteld die alledaagse kennis moest representeren, waarbij het hoogste niveau onveranderlijke informatie (analoog aan Husserl's noëmatische kern) moest bevatten, terwijl de lagere

1 W. Köhler, *Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand*, Braunschweig 1920; K. Koffka *Die Grundlagen der Psychischen Entwicklung*, Osterwieck am Harz 1921

2 ZIE over de 'Utrechtse fenomenologische school' *Bijlage 16*, blz. 273 en *Bijlage 19*, blz. 277

3 Natanson 1970 (ZIE over Alfred Schütz ook: *Fenomenologische antropologie van het werkelijkheidsbesef*, blz. 310.)

4 Dreyfus 1997

niveaus contextafhankelijk gespecificeerd moesten worden.¹ Volgens Dreyfus kan Husserl als *computationist* begrepen worden omdat hij net als de kunstmatige intelligentie de wereld als een 'systeem van overtuigingen' beschouwt.² Dreyfus, zelf een criticus van de kunstmatige intelligentie, steunt echter op Heidegger en contrasteert diens begrip *in-de-wereld-zijn* met Husserl's begrip intentionaliteit.³ Zo probeert hij te laten zien dat intentionele structuren niet geschikt zijn om onze feitelijke omgang met objecten te begrijpen, omdat deze omgang door zijn complexiteit niet totaal formaliseerbaar en daarmee ook niet implementeerbaar is.

De cognitiewetenschappen, een interdisciplinair project van filosofie, psychologie, neurowetenschap, linguïstiek en informatica, hebben de afgelopen jaren het computermodel van de geest bekritiseerd en andere aanzetten zoals het connectionisme en de theorie van neuronale netwerken ontwikkeld. Hier komen aspecten in de belangstelling te staan die in Husserl's denken, vooral in zijn nalatenschap, te vinden zijn, bijvoorbeeld de intrinsieke tijdelijkheid van het bewustzijn en zijn fundering in het eigen lichaam. Fenomenologie en cognitiewetenschap stellen vergelijkbare vragen, bijvoorbeeld in betrekking tot de waarneming: Hoe komt het dat een niet-gelijkmatig oppervlak als eenkleurig waargenomen wordt? Waarom en hoe kunnen we één ding vanuit heel verschillende standpunten als hetzelfde herkennen? In welke samenhang staan aandacht en waarneming? Bestaat er een prereflectief bewustzijn? Lackerhoff (1987) heeft bijvoorbeeld een waarnemingstheorie ontwikkeld die

1 Husserl's 'volheid'

2 COMPUTATIE (Lat.): *berekening*, inz. die van verwantschapsgraden en paasdatum.

3 Met het beeld *ter wereld komen* neemt de fenomenologie afscheid van het biologisme: hun benaderingswijze 'kent' de wereld niet als onze *levenshorizon*, als achtergrond waartegen en waarin zich onze geschiedenis en alles wat we doen of laten afspeelt en die de voorwaarde is van alle begrippen, inzicht en van elke mogelijke kennis en verklaring. Ons bestaan is daarom *IN-DE-WERELD-ZIJN* (*Dasein*).

Wij kunnen ons bestaan niet voorstellen zonder onszelf in de wereld te ontdekken en wat wij voortdurend doen: de wereld die er al is ontdekken en ter sprake brengen zonder die ooit tegelijkertijd te omvatten. Onze wereld, hoe vreemd hij ook blijft al is hij de onze, is geen ding en nog minder een object. Het is onze materialiteit, onze natuur, onze werkelijkheid en ons zijn. ¶ Bewust te zijn van de werkelijkheid, van het levende heden, is ontdekken dat op elk moment het ervaren alles is.

VGL. blz. 199; ZIE: Jacques de Visscher, *Een te voltooiën leven* Kampen 1996 p.30;

Alan Watts, *Lof der onzerheid* Meppel/Amsterdam 1977² p. 76.

onbedoeld in veel bijzonderheden op die van Husserl lijkt. Algemeen wordt waarneming vandaag de dag niet meer als spiegel van de realiteit beschouwd maar als geconstitueerd; voorbegrijpelijke ervaring geldt als fundamenteel; en niet in de laatste plaats wordt het belichaamd subject als een zichzelf organiserend systeem begrepen – een gedachte die we ook in Husserl's begrip transcendentale subjectiviteit kunnen lezen (Grush 2006; Zahavi 2006).

Het direct integreren van Husserl's fenomenologische analyses in de cognitiewetenschappen staat voor de moeilijkheid dat de naturalistische instelling volgens Husserl juist 'gereduceerd' moet worden en dat de resultaten niet op hun beurt weer zomaar 'geexistencialiseerd' mogen worden. Toch beschouwen de cognitiewetenschappen bewustzijn als *continuous* met lichaam en hersenen. Over deze vorm van reductionisme had Husserl het een en ander te zeggen, zoals de bovenstaande beschrijvingen hebben laten zien. De tijdelijkheid van het bewustzijn, het samenwerken van affectie en motivatie, zijn principiële dynamische verwijzingsstructuur zou je als manifestaties van een dergelijke continuïteit kunnen verstaan. Het gesprek over deze aspecten van Husserl's fenomenologie is nog maar pas begonnen.¹



2021

¹ VGL. de redactionele inleiding in Petitot e.a. 1999

‘Deze nogal gewichtige en beminnelijk aandoende man die er onberispelijk uitzag en zich verder niet om uiterlijkheden bekommerde, afstandelijk maar zeker niet hautain en als het ware een beetje onzeker over zijn zekerheden, toonde de trekken van zijn werk dat bezeten is van strengheid en toch openstaat, gedurfd en steeds opnieuw beginnend als een permanente revolutie, en dat vormen aannam die wij destijds graag wat minder klassiek en didactisch hadden gezien met een liefst wat dramatischer en minder eentonig taalgebruik. De echt nieuwe klanken in dit oeuvre zullen altijd alleen maar doordringen tot fijngevoelige of getrainde oren, en dan nog alleen wanneer ze erop gespist zijn.’¹

ALDUS EMMANUEL LEVINAS BIJ HUSSERLS HONDERDSTE GEBORTEJAAR, dertig jaar na zijn ontmoeting in 1928 met de auteur van ideeën. Hij herinnerde het zich levendig, vol eerbied tegenover deze hoogleraar van de oude stempel die hem hartelijk had verwelkomd. Als hij in Duitsland verbleef logeerde Levinas bij de Husserls die vol vertrouwen Franse les bij hem namen met het oog op een komend bezoek aan Parijs. Dit soort discrete bijstandverlening aan arme studenten hoorden bij hun hulpvaardigheid en gastvrijheid. Husserl was joods van huis uit. Zijn vrouw vergat dat soms en toonde zich naïef verheugd over een voordelige aankoop: ‘en dat nog wel in een joodse zaak’. Husserl voelde het ongemak bij zijn gast en herstelde de orde. ‘Ach meneer Levinas, ik kom zelf uit een familie van winkeliers...’ Levinas: ‘Ik verheelde niet dat het me pijn deed, Husserls opmerking bracht me weer tot rust’.²

Levinas dacht aan zijn eerste Duitse leermeester met gepast respect terug als de man die niet alleen zijn nieuwe filosofische horizon maar ook zijn huis voor hem had opengesteld. Toen Levinas voor het eerst op zijn eigen manier als filosoof aan het werk ging had hij bij Husserl en in diens filosofie ‘een indruk van openheid [gekregen] en tegelijk van methodische aanpak: je kreeg het gevoel dat het stellen van filosofische vragen en het doen van filosofisch onderzoek passend en gerechtvaardigd waren’.³ Levinas vond de middelen om eigen gedachten ‘wetenschappelijk’ te verwoorden zoals de andere Freiburgse studenten nastreefden – in alle nuchterheid, zonder zich louter op intuïtie te verlaten. Na het college over fenomenologische psychologie in 1928 geeft Husserl in de winter van 1928-’29 zijn laatste colleges over de constituering van de intersubjectiviteit. Eind juli 1928 houdt Levinas een referaat tijdens de laatste bijeenkomst van Husserls laatste seminar. Husserl gaat met pensioen en de aflossing staat gereed.⁴

1 *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* p. 126, Parijs 1988.

2 *Ibid.* p. 19.

3 *Ethique et Infini* Parijs p. 18, Parijs 1984.

4 Marie-Anne Lescourret, *Emmanuel Levinas*; Een biografie (1994), Baarn 1996.

1 TIJDTAFEL

- 1859 Husserl wordt als tweede van vier kinderen op 8 april in Proßnitz Moravië) geboren.
- 1876-1882 Studie wiskunde, natuurkunde, sterrenkunde en filosofie aan de universiteiten in Leipzig, Berlijn Wenen.
- 1882-1883 Promotie, titel van de dissertatie: *Beiträge zur Theorie der Variationsrechnung*.
- 1883-1887 Studie bij Brentano in Wenen en Carl Stumpf in Halle.
1984: dood van zijn vader.
- 1887 Huwelijk met Malvine Sreinschneider, habilitatie.
Titel van het proefschrift ter verkrijging van de lesbevoegdheid: *Über den Begriff der Zahl, Psychologische Analysen*.
- 1887-1901 Privaatdocent aan de universiteit van Halle.
- 1891 *Philosophie der Arithmetik, Logische und psychologische Untersuchungen*.
- 1892-1895 Geboorte van zijn kinderen Elisabeth ('92), Gerhart ('93), Wolfgang ('95).
- 1900 *Logische Untersuchungen, Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik*.
- 1901 Buitengewoon hoogleraar in Göttingen.
- 1906 Aanstelling tot gewoon hoogleraar.
- 1903-1915 Colleges over het innerlijk tijdsbewustzijn 1905-1910;
id. over ding en ruimte 1907; id. over betekenisfilosofie 1908;
colleges over ethiek & waardefilosofie 1910 en 1914.
- 1911 *Philosophie als strenge Wissenschaft* verschijnt in *Logos*, I.
- 1913 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*.
- 1916 Benoeming in Freiburg (5 januari) als opvolger van Heinrich Rickert. Op 8 maart sneuvelt zijn zoon Wolfgang bij Verdun.
- 1916-1919 Edith Stein is medewerkster van Husserl in Freiburg.
- 1917 Husserl's zoon Gerhart raakt gewond. Husserl's moeder sterft.
Entreerede: Die reine Phänomenologie, ihr Forschungsgebiet und ihre Methode. Drie voordrachten over Fichtes *Menschheitsideal* in het kader van de academische cursussen voor oorlogsdeelnemers.
- 1919-1923 Heidegger werkt als docent en assistent van Husserl in Freiburg.
Husserl ondertekent in 1919 de oproep van Romain Rolland *Für die Unabhängigkeit des Geistes*.

AANHANGSEL (1)

- 1922 Colleges aan University College in Londen. Husserl ontmoet G. E. Moore. Verkiezing (Wahl) tot corresponding member van de Aristotelian Society.
- 1923-1924 *Erneuerung, Ihr Problem und ihre Methode* (1923), *Die Methode der Wesensforschung en Erneuerung als individuaethisches Problem* (1924) verschijnen in het Japanse tijdschrift *Kaizo*.¹
- 1925 Colleges over fenomenologische psychologie.
- 1927-1928 Werkt aan het *Encyclopaedia Britannica*-artikel *Phenomenology* met Heidegger 1928. Uitgave van Husserl's *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* door Heidegger in het *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, deel 9.
- 1928 Husserl gaat met emeritaat. Heidegger wordt zijn opvolger op de leerstoel in Freiburg. Voordrachten over *Phänomenologie und Psychologie, Transzendente Phänomenologie* in Amsterdam. Husserl ontmoet L.E.J. Brouwer en Lev Sjestov.
- 1929 Colleges aan de Sorbonne in Parijs; *Formale und transzendente Logik* verschijnt in deel 10 van het *Jahrbuch*.
- 1930 Het *Nachwort zu meinen 'Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie'* verschijnt in deel 11 van het jaarboek. E. Levinas publiceert *Theorie de l'Intuition Dans La Phénoménologie de Husserl*.

1 EIND TWINTIGER JAREN volgt de Japanse filosoof Kuki Shūzō Husserl's fenomenologie-colleges in Freiburg. Thuis, bij Husserl, ontmoet hij in 1927 Heidegger die een persoonlijk/intellectuele relatie met Kakuzō Okakura heeft en uit wiens *Boek van de Thee* (1906) Heidegger het begrip *Dasem* heeft afgeleid. Okakura noemt het de kunst van het in de wereld zijn. Kuki Shūzō besprak met deze het Japans-esthetische ideaal *iki* (verfijnde elegantie met een zweempje erotiek) dat Heidegger, in relatie met Graf Shūzō Kuki, in herinnering roept (*Unterwegs zur Sprache* (GA 12)). In 1930 publiceert Shūzō *The Structure of 'Iki'*, (*Reflections On Japanese Taste*), een fenomenologische analyse van *iki*. Het was de periode van *das Man, de Zij*, waarover Heidegger zegt: We genieten van onszelf en hebben plezier in de manier (*de weg = dao/tao*) waarop zij genieten van zichzelf. We lezen, zien en beoordelen literatuur en kunst op de manier (*dao*) zoals zij zien en oordelen (*Sein u. Zeit*, § 27). Okakura citeert de Chinese dichter Ku Zu-gen: *De wijzen bewegen de wereld. Bewegen in de zin van een ontwakende maatschappij uit vergeetachtigheid of vergetelheid – de woorden lijken nu donker geschaduw.* — (Kakuzō Okakura, *Hét boek van de thee; De oosterse geheimenis van de ceremonie op leven en dood in De kunst van het in de wereld zijn* p.104-109, Amsterdam 2015)

TIJDTAFEL

- 1931 Reis naar Duitsland voor voordrachten: Husserl spreekt in de *Kant Gesellschaft* in Frankfurt, voor circa 1600 toehoorders in Berlijn en in Halle over *Phänomenologie und Anthropologie. Méditations Cartésiennes, Introduction à la Phénoménologie*, vertaald door G. Pfeiffer en Levinas.
- 1933 Op 14 april 1933 bracht de rector in Freiburg hem op de hoogte van zijn ‘verlof’. Een aanbod van *University of Southern California* sloeg hij af.
Een week later volgde Heidegger de rector op.
- 1935 College in Wenen: *Die Philosophie in der Krise der europäischen Menschheit*.
- 1936 Ontnemen van de leerbevoegdheid op 31 december 1935.
Voordrachten in Praag: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Psychologie*. Manuscripten voor *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (De crisis van de Europese wetenschappen en de transcendentale fenomenologie), postuum gepubliceerd. Het *Reichsministerium* dwingt Husserl om de door Liebert in Belgrado opgerichte filosofische organisatie te verlaten.
- 1937 Het *Reichsministerium* wijst Husserl’s deelname aan het 9^e *Internationaal Congres voor filosofie* in Parijs af.
- 1938 Husserl overlijdt op 27 april op 79-jarige leeftijd in Freiburg.



Graf van Edmund Husserl in Günterstal
foto Fredie Beckmans.

2 BIBLIOGRAFIE

2A WERKEN

- Briefwechsel 1859-1938, Bd. 1-X; Hrsg. Elisabeth Schuhmann und Karl Schuhmann, Dordrecht-Boston-Londen 1994.
- Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge; Hrsg. Stephan Strasser, herdruk v.d. tweede herziene uitgave 1991 (= HUA I).
- Die Idee der Phänomenologie, Fünf Vorlesungen; Hrsg. Walter Biemel, herdruk v.d. tweede aangevulde uitgave 1973 (= HUA II).
- Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie; Hrsg. Walter Biemel, herdruk v.d. tweede herziene uitgave 1976 (= HUA VI).
- E. Husserl – Gesammelte Schriften, Bd. 1-8; Hrsg. Elisabeth Ströker, Hamburg 1992.
- Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik, red. und hrg. von Ludwig Landgrebe (Praag 1939), met navoord en register van Lothar Eley, Hamburg 1985.
- Formale und transzendente Logik, Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, met aanvullende teksten; Hrsg. Paul Janssen, 1974 (= HUA XVII).
- Husserliana (HUA): Edmund Husserl – Gesammelte Werke, Den Haag-Dordrecht 1950 e.v..
- Husserliana: Edmund Husserl – Materialien; Hrsg. Ulrich Melle, Leuven 2001 e.v..
- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Erster Halbband: Text der 1.-3. Auflage; Zweiter Halbband: Ergänzende Texte (1912-1929), Neu Hrsg. von Karl Schuhmann, herdr. 1976 (= HUA III).
- Logische Untersuchungen, Erster Band, Prolegomena zur reinen Logik, Text der ersten und zweiten Auflage; Hrsg. Elmar Holenstein 1975 (= HUA XVIII).
- Logische Untersuchungen, Zweiter Band, Erster Teil, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis; Hrsg. Ursula Panzer 1984 (= HUA XIX/1).
- Logische Untersuchungen, Zweiter Band, Zweiter Teil, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis; Hrsg. Ursula Panzer 1984 (= HUA XIX/2).
- Phenomenology, vertaald door C. V. Salmon, in: The Encyclopædia Britannica, 14th ed. vol. 17 (1929), kol. 699-702.
- Philosophie als strenge Wissenschaft, in: Logos (1910-'11), p.289-340.
- Philosophie der Arithmetik, mit ergänzenden Texten (1890-1901); Hrsg. Lothar Eley 1970 (= HUA XII).

BIBLIOGRAFIE

2B LITERATUUR

1 ALGEMENE INLEIDINGEN IN DE FENOMENOLOGIE

- Cerbone, D. R. *Understanding Phenomenology*, Stocksfield 2006.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenologie van de geest*, Meppel/Amsterdam 1992.
- Hammond, M.-Howarth, J.-Keat, R. *Understanding Phenomenology*, Mass 1991.
- Koning, A. J. J. *Phenomenology and Psychiatry*, Londen 1982.
- Lampert, J. *Synthesis and backward ref. in Husserl's Logical investigations*, Dordrecht 1995.
- Lembeck, K.-E. *Einführung in die phänomenologische Philosophie*, Darmstadt 2000.
- Lester Embree (ed.) *The Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht-Boston-Londen 1997.
- Moran, D. *Introduction to Phenomenology*, Londen 2000.
- Sokolowski, R. *Introduction to Phenomenology*, Cambridge (Mass.) 2000.
- Spiegelberg, H. *Phenomenological Movement, A Historical Introduction*, Den Haag 1982.
- Ströker, E.-Janssen, P. *Phänomenologische Philosophie*, Freiburg-München 1989.
- Waldenfels, B. *Einführung in die Phänomenologie*, 1992.
- Zahavi, D. *Phänomenologie für Einsteiger*, Paderborn 2007.

2 INLEIDINGEN IN HET WERK VAN HUSSERL

- Bell, D. *Husserl, The Arguments of the Philosophers*, Londen 1990.
- Bernet, Kern, Marbach *Edmund Husserl, Darstellung seines Denkens*, Hamburg² 1996.
- Boer, Th. de *De ontwikkelingsgang in het denken van Husserl*, Assen 1966.
- Diemer, A. *Edmund Husserl, Versuch einer syst. Darst. sr. Phänomenologie*, Meisenhem 1967.
- Landgrebe, L. *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh 1967.
- Marr, W. *Die Phänomenologie Edmund Husserls*, München 1987.
- Mohanty, J. H. *The Philosophy of Edmund Husserl*, Yale 2008.
- Moran, D. *Edmund Husserl, Founder of Phenomenology*, Cambridge-Malden 2005.
- Precht, P. *Edmund Husserl zur Einführung*, Hamburg 2002.
- Reynaert, Peter (red.) *Husserl. Een inleiding*, Kapellen-Kampen 2006.
- Ricœur, P. *An Analysis of Husserl's Phenomenology*, Evanston 1967.
- Römpf, G. *Husserls Phänomenologie, Eine Einführung*, Wiesbaden 2005.
- Smith, D. W. *Husserl*, Londen 2007.
- Ströker, E. *Husserls transzendente Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1987.
- Szilasi, W. *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*, Tübingen 1959.
- Welton, D. *The Other Husserl; The Horizon of Transcendental Phenomenology*, 2000.
- Zahavi, D. *Husserl's Phenomenology*, Stanford 1999.

HOOFDSTUK 2 LEVEN EN WERK

- Bartels, Jeroen De geschiedenis van het subject III, Husserl, Heidegger en Ryle, Kampen 2002.
- Dathe, U. Eine Ergänzung zur Biographie Husserls, in *Philosophie und Logik*; Frege-Kolloquien 1989/1991; Hrsg. W. Stelzner, Berlin-New York 1993, p.160-166.
- Gerlach, H. Sepp, H. Husserl in Halle, Spurensuche im Anf. der Phänomen., Frankfurt a. M. 1994.
- Husserl, M. Skizze eines Lebensbildes von E. Husserl, ed. J. Schuhmann *Husserl Studies* 5 1988, p.105-125.
- Kindinger, R. (ed.) *Philosophenbriefe, Aus der wissenschaftl. Korresp. v. Alexius Meinong*, Graz 1965.
- Mok, D. *Rudolf Otto; het kwetsbare leven*, Amsterdam 2012.
- Otto, R. *Het heilige*, Amsterdam 2012.
- Schuhmann, K. *Husserl-Chronik, Denk- und Lebensweg Husserls*, Den Haag 1977 (*Husserliana* Dok. 1).
- Sepp, H.R. (red.) *Husserl und die Phänomenologische Bewegung*, Freiburg-München 1988.
- Van Breda, H. L. Die Rettung von Husserls Nachlaß und die Gründung des Husserl-Archivs, in: *Geschichte des Husserl-Archivs*, Red. Rudolf Bernet, Dordrecht 2007, p.1-38.

HOOFDSTUK 3 WISKUNDE, LOGICA & OVER PSYCHOLOGISME

- Beyer, C. Von Bolzano zu Husserl – Eine Untersuchung über den Ursprung der phänomenologischen Bedeutungslehre (= *Phaenomenologica* 139), Dordrecht 1996.
- Drummond, J. Frege and Husserl: Another look at the issue of influence, in: *Husserl Studies* 2 (1985), p.45-265.
- Frege, G. *Kleine Schriften* (red.) Ignacio Angelelli, Hildesheim 1967.
- : *Wholes, Parts and Phenomenological Methodology* in: Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen* Hrsg. Verena Mayer (*Klassiker Auslegen* 35) Berlin 1008, p.104-123.
- Fin, K. Part-Whole, in: *The Cambridge Companion to Husserl*, ed. B. Smith and D. Woodruff Smith, New York 1995.
- Fisette, D. Husserl's Program of a Wissenschaftslehre, in the *Logical Investigations* in: *Husserl's Logical Investigation Reconsidered*, ed. D. Fisette, Dordrecht 2003, p.35-58.
- Kusch, M. *Psychologism, A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*, Londen 1995.
- Lotze, H. R. *Logik, Erstes Buch; Vom Denken*, Hrsg. G. Gabriel, Hamburg 1989.
- Miller, J. Number in Presence and Absence, *A Study of Husserl's Philos. of Math*, Den Haag 1982.
- Münch, D. The Relation of Husserl's Logical Investigations to Descriptive Psychology and Cognitive Science, in *One Hundred Years of Phenomenology, Husserl's Logical Investigations Rev.*, Ed. Dan Zahavi and Frederik Stjernfelt, Dordrecht/Londen 2002, p.97-114.
- Nenon, T. Two models of foundation in the logical investigations, in *Husserl in Contemp. context, prospects and projects for phenomenology*, ed. B. Hopkins, Dordrecht 1997, p.97-114.

BIBLIOGRAFIE 2 LITERATUUR

- Ortiz-Hill, C. Tackling Three of Frege's Problems: Edmund Husserl on Sets and Manifolds, in: *Axiomathes* 13 (2002), p.79-104.
- Piazza, T. *Apriori Knowledge; Toward a Phenomenological Explanation (= Phenomenology and Mind, Ed. Akadiusz Chrudzinski and Wolfgang Huemer)*, Frankfurt-Leicester 2006.
- Simons, P. *Parts*, Oxford 1987.
- Smith, B. (ed.) *Parts and Moments*, München 1982.
- Sokolowski, R. The logic of parts and wholes in Husserl's *Investigations*, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 28 (1968), p.537-553.
- Tieszen, R. Husserl's Concept of Pure Logic, in: *Edmund Husserl; Logische Untersuchungen; Hrsg. Verena Mayer (= Klassiker Auslegen, 35)*, Berlin 2008, p.8-26.
- Willard, D. Concerning Husserl's View of Number, in *The S.W. Journ. of Phil.* v 1974, p.97-110.
- : The theory of wholes and parts in Husserl's explication of the possibility of knowledge in logical investigations, in *Husserl's Logical Investigations Reconsidered*, Ed. Denis Fissette, Dordrecht-Boston-Londen 2003, p.163-182.

HOOFDSTUK 4 DE FENOMENOLOGIE EN THEORIE VAN DE KENNIS

- Alves, Pedro M. *Sprache und Kommunikation, eine phänomenologische Interpretation*, PDF 2002.
- Bar-Hillel, Y. Husserl's Conception of a Purely Logical Grammar, in: *Edmund Husserl's Logical Investigations*, ed. J. N. Mohanty, Den Haag 1977, p.128-136.
- Benoist, J. *Grammatik und Intentionalität*, in: *Edmund Husserl; Logische Untersuchungen; Hrsg. Verena Mayer (= Klassiker Auslegen, 35)*, Berlin 2008, p.123-138.
- Berni, R. *Intention und Erfüllung, Evidenz und Wahrheit*, in: *Edmund Husserl; Logische Untersuchungen; Hrsg. Verena Mayer (= Klassiker Auslegen, 35)*, Berlin 2008, p.189-208.
- Beyer, C. *Intentionalität und Referenz; Eine sprachanalytische Studie zu Husserls transzendentaler Phänomenologie*, Paderborn 1999.
- Bleeksmith, R.-Null, G. Matrix Representation of Husserl's Part-Whole-Foundation Theory, in *Notre Dame Journal of Formal Logic* 32 (1991), p.87-111.
- Chrudzinski, A. Von Brentano zu Ingarden; Die Phänomenologische Bedeutungslehre, in: *Husserl Studies* 18 (2002), p.185-208.
- De Palma, V. Husserl's phänomenologische Semiotik, in: *Edmund Husserl; Logische Untersuchungen; Hrsg. Verena Mayer (= Klassiker Auslegen, 35)*, Berlin 2008, p.43-60.
- Hopkins, B.C. Phenomenological cognition of the apriori: Husserl's Method of Seeing Essences (*Wesenserschauung*), in *Husserl in Contemporary Context, Prospects and Projects for Phenomenology*, ed. B. Hopkins, Dordrecht 1997, p.209-238.

- Lofmar, D. *Kategoriale Anschauung*, in: Edmund Husserl; *Logische Untersuchungen*; Hrsg. Verena Mayer (= *Klassiker Auslegen*, 35), Berlijn 2008, p.209-238.
- Mayer, V.-Erhard, C. *Die Bedeutung objektivierender Akte*; in: Edmund Husserl; *Logische Untersuchungen*; Hrsg. Verena Mayer (= *Klassiker Auslegen*, 35), Berlijn 2008, p.159-188.
- McIntyre, R. Husserl and Frege, in: *The Journal of Philosophy*, 84 (1987), p.528-535.
- Melle, U. *Objektivierende und nichtobjektivierende Akte*, in; Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung; Hrsg. S. Ijsseling, Dordrecht-Boston-Londen 1990, p.35-49.
- Moran, D. *The Meaning of Phenomenology in Husserl's Logical Investigations*, in: Husserl and the logic of experience, ed. Gary Banham, Basingstoke 2005, p.8-37.
- Münch, D. *Intention und Zeichen*, *Untersuchungen zu Franz Brentanos und zu Edmund Husserls Frühwerk*, Frankfurt 1993.
- Ortiz-Hill, C. *Incomplete Symbols, Dependent Meanings, and Paradox*, in: Husserl's Logical Investigations, ed. D. O. Dahlstrom, Dordrecht 2003, p.69-93.
- Simons, P. *Parts, A Study in Ontology*, Oxford 1987.
- Smith, D.W. *The Unity of Husserl's Logical Investigations: Then and Now*, in: Husserl's Logical Investigations Reconsidered, ed. Denis Fiset, Dordrecht-Boston-Londen 2003, p.21-34.
- Sokolowski, R. *Husserl and Frege*, in: *The Journal of Philosophy* 84 (1987), p.521-528.
- Soldati, G. *Die Objektivität der Bedeutung*, in: Edmund Husserl; *Logische Untersuchungen*; Hrsg. Verena Mayer (= *Klassiker Auslegen*, 35), Berlijn 2008, p.61-76.
- Spiegelberg, H. *Husserl's and Peirce's Phenomenologies; Coincidence or Interaction (1965)*, in: *The Context of the Phenomenological Movement*, Den Haag Martinus Nijhoff 1981, p.27-50.
- Tugendhat, E. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlijn 1967.
- Vander Schaar, M. *The Cognitive Value of Indexical Sentences: Kaplan versus Husserl*, in: *Karlovy Vary Studies in Reference and Meaning*, Praag 1995, p.286-299.
- Welton, D. *Husserl and Frege on Sense*, in: *The Journal of Philosophy* 84 (1987), p.535-536

HOOFDSTUK 5 DE FENOMENOLOGISCHE METHODE

- Jen, I. *The Three Ways to the Transcendental Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl*, in: Husserl, Expositions and Appraisals, Ed. F.A. Felliston and P. Cormick, Notre Dame, Londen 1977, p.126-150.
- Lofmar, D. *Die Idee der Reduktion: Husserls Reduktionen – und ihr gemeinsamer methodischer Sinn*, in: *Die erscheinende Welt*, Festschrift für Klaus Held; Hrsg. H. Hüni, Berlijn 2002, p.751-771.
- Lübcke, P. *A semantic interpretation of Husserl's epoche*, in: *Synthese* 118 (1999), p.1-12.

- Luft, S. Die Konkretion des Ich und das Problem der Ichspaltung in Husserls phänomenologischer Reduktion, in: *Epoche und Reduktion: Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*; Hrsg. R. Kühn und M. Staudigl, Würzburg 2003 (*Orbis Phaenomenologicus* 3), p.31-49.
- Overgaard, S. Epoche and transcendental Reduction, in: *Husserl Studies* 18 (2002), p.209-222.
- Patočka, J. The Husserlian Doctrine of Eidetic Intuition and its Recent Critics, in: *Husserl, Expositions and Appraisals*, Ed. F.A. Felliston and P. Cornick, Notre Dame, Londen 1977, p.150-159.

HOOFDSTUK 6 TRANSCENDENTALE IK, KARAKTER EN TIJDELIJKHEID

- De Palma, V. Ist Husserls Phänomenologie ein transzendentaler Idealismus?, in: *Husserl Studies* 21 (2005), p.183-206.
- Kern, I. Husserl und Kant, *Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag 1964.
- Marbach, E. Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls, Den Haag 1974 (*Phaenomenologica* 59).
- Mayer, V. Die Konstruktion der Erfahrungswelt – Carnap und Husserl, in: *Erkenntnis* 35 (1991), p.287-304.
- Rang, B. Kausalität und Motivation, Den Haag 1973.
- Rinofer-Kreidl, S. Edmund Husserl, *Zeitlichkeit und Intentionalität*, Freiburg-München 2000.
- Sakakibara, T. Das Problem des Ich und der Ursprung der genetischen Phänomenologie bei Husserl, in: *Husserl Studies* 14 (1997), p.21-39.
- Zahavi, D. Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness, in: *The New Husserl, A Critical Reader*, Ed. D. Welton, Bloomington-Indianapolis 2003, p.157-180.
- : Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy, in: *The New Husserl, A Critical Reader*, Ed. D. Welton, Bloomington-Indianapolis, 2003, p.233-251.

HOOFDSTUK 7 DE GEDACHTE VAN DE CONSTITUTIE

- Føllesdal, D. Husserl und Frege, Oslo 1958.
- Hall, H. Was Husserl a Realist or an Idealist? in: *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, ed. H. L. Dreyfus and H. Hall, Cambridge (Mass.) 1982, p.169-192.
- Ingarden, R. Bemerkungen zum Problem Idealismus-Realismus, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Ergänzungsband (= feestbundel voor Husserl bij zijn zeventigste verjaardag)*, 1929, p.159-190.
- Mohanty, J. N. Husserl and Frege, Bloomington 1982.

AANHANGSEL (2)

- Philipse, H. *Transcendental idealism*, in: *The Cambridge companion to Husserl*, ed. Barry Smith and David Woodruff Smith, Cambridge 1995, p.239-322.
- Reinach, A. *Über Phänomenologie*, in: *Adolf Reinach, Sämtliche Werke, Textkritische Ausgabe in zwei Bänden, Bd. I: Die Werke, Teil I: Kritische Neuausgabe (1905-1914), Teil II: Nachgelassene Texte (1906-1917)*; Hrsg. Karl Schuhmann und Barry Smith, München-Wenen 1989, p.531-550.
- Smith, A. D. *Husserl and the Cartesian Meditations*, Londen-New York 2003.
- Sokolowski, R. *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, Den Haag 1970.
- Solomon, R. C. *Husserl's Concept of the Noema*, in: *Husserl, Expositions and Appraisals*, Ed. F.A. Felliston and P. Cormick, Notre Dame, Londen 1977, p.168-181.
- Ströker, E. *Husserls transzendente Philosophie*, Frankfurt am Main 1987.
- Welton, D. *The Systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy*, in: *The New Husserl, A Critical Reader*, Ed. D. Welton, Bloomington-Indianapolis 2003, p.255-288.

HOOFDSTUK 8 LEEWERELD

- Biemel, W. *Zur Bedeutung von Doxa und Episteme im Umkreis der Krisis-Thematik*, in: *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*; Hrsg. Elisabeth Ströker, Frankfurt am Main 1979, p.10-22.
- Carr, David *Welt, Welbild, Lebenswelt; Husserl und die Vertreter des Begriffsrelativismus*, in: *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*; Hrsg. Elisabeth Ströker, Frankfurt am Main 1979, p.23-44.
- Mohanty, J. N. *Husserl on Relativism in the Late Manuscripts*, in: *Husserl in Contemporary Context*, ed. B. C. Hopkins, Dordrecht-Boston-Londen 1997, p.181-188.
- Smith, B. *Common Sense*, in: *The Cambridge Companion to Husserl*, Ed. Barry Smith and David Woodruff Smith, Cambridge-New York 1995, p.394-437.
- Soffer, G. *Husserl and the Question of Relativism*, Den Haag 1991.
- Sokolowski, R. *Exact Science and the World in Which We Live*, in: *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*; Hrsg. Elisabeth Ströker, Frankfurt am Main 1979, p.92-106.
- Sowa, R. *Einleitung*, in: *Husserliana Deel xxxix: Edmund Husserl, Die Lebenswelt, Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*, Dordrecht 2007.
- Van Kerckhoven, G. *Die Grundansätze von Husserls Konfrontation mit Dilthey im Lichte der geschichtlichen Selbstezeugnisse*, in: *Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert*, Hrsg. Wolfgang Orth (= *Phänomenologische Forschungen*, deel 16), Freiburg-München 1984, p.134-160.

Welton, D. *World as horizon*, in: *The New Husserl, A Critical Reader*, Ed. D. Welton, Bloomington-Indianapolis, 2003.

HOOFDSTUK 9 ETHIEK EN WAARDEFILOSOFIE

Drummond, J. *Moral Objectivity; Husserl's Sentiments of the Understanding*, in: *Husserl Studies* 12 (1995), p.165-183.

Lotz, C. *Husserls Genuß, Über den Zusammenhang von Leib, Affektion, Fühlen und Werthaftigkeit*, in: *Husserl Studies* 18 (2002), p.19-39.

Melle, U. *Husserls personalistische Ethik*, in: *Fenomenologia della Ragion Pratica, L'etica di Edmund Husserl*, ed. Beatrice Centi e Gianna Gignotti, Napoli 2004, p.327-356.

—: *Husserl's Personalist Ethics*, in: *Husserl Studies* 23 (2007), p.1-15.

Pfänder, A. *Motive und Motivation*, in: *Gesammelte Schriften, Phänomenologie des Wollens*, München 1963.

Schefer, M. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1913-1916.

Spahn, C. *Phänomenologische Handlungstheorie; Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik*, Würzburg 1996.

Trincia, F. *The Ethical Imperrative in Edmund Husserl*, in: *Husserl Studies* 23 (2007), p.169-186.

Vargas Bejarano, J. C. *Phänomenologie des Willens; Seine Struktur, sein Ursprung und seine Funktion in Husserls Denken*, Frankfurt am Main 2006.

Vongehr, T. *Husserl über Gemüt und gefühl in den Studien zur Struktur des Bewußtseins*, in: *Fenomenologia della Ragion Pratica, L'etica di Edmund Husserl*, ed. Beatrice Centi e Gianna Gignotti, Napoli 2004, p.227-254.

HOOFDSTUK 10 INVLOED

Cairns, D. *My Own Life*, in: *Phenomenology, Continuation and Criticism, Essays in Memory of Dorion Cairns*, ed. Fred Kersten and Richard Zaner, Den Haag 1973, p.1-13.

Cristin, R. *Edmund Husserl; Martin Heidegger – Phänomenologie (1927)*, Berlijn 1999.

Dreyfus, H. (ed.) *Husserl, Intentionality, and Cognitive Sciences*, Cambridge (Mass.) 1982.

—: *Artificial Intelligence*, in: *The Encyclopedia of Phenomenology*, ed. Lester Embree et al., Dordrecht-Boston-Londen 1997, p.34-38.

Grush, R. *How to, and how not to, bridge computational cognitive neuroscience and Husserlian phenomenology of time consciousness*, in: *Synthese* 153 (2006), p.417-450.

Heidegger, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (1925)*, Gesamtausgabe deel 20, Frankfurt am Main 1979.

AANHANGSEL (2)

- : Die Grundprobleme der Phänomenologie (1927), Gesamtausgabe deel 24, Frankfurt am Main 1975.
- Jackendoff, R. *Consciousness and the Computational Mind*, Cambridge (Mass.) 1987.
- Livington, P. Husserl and Schlick on the Logical Form of Experience, in: *Synthese* 132 (2002), p.239-272.
- Masullo, A. Sorge, Heideggers Verwandlung von Husserls Intentionalitätsstruktur, in: *Phänomenologie im Widerstreit*; Hrsg. C. Jamme und O. Pöggeler, Frankfurt am Main 1989, p.234-254.
- Natanson, M. (ed.) *Phenomenology and Social Reality; Essays in Memory of Alfred Schütz*, Den Haag 1970.
- Neske, G.-Kettering, E. (red.) *Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen 1988.
- Petitot, J.-F. Varela-B. Pachoud-J.-M. Roy (ed.): *Naturalizing Phenomenology, Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford 1999.
- Ricœur, P. *Phénoménologie existentielle*. in: *Encyclopédie Française XIX* (1957), 19.10-8-19.10.12.
- Sartre, J.-P. *Skizze einer Theorie der Emotionen*, in: Sartre, *Die Transzendenz des Ego*, Reinbek 1982, p.255-321.
- Schlick, M. *Gibt es ein materiales Apriori?*, herdruk: Gesammelte Aufsätze, Wenen 1969, p.20-30.
- : *Allgemeine Erkenntnislehre*, Berlin 1918, tweede druk, 2^e ed., Frankfurt a/M 1979.
- Shelton, J. *Schlick and Husserl on the Foundations of Phenomenology*, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 48 (1988), p.557-561.
- Smith, D. W. *How to Husserl a Quine – and a Heidegger too*, in: *Synthese* 98 (1994), p.153-173.
- Vande Pitte, M. *Schlick's Critique of Phenomenological propositions*, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 45 (1984), p.195-226.
- Waldenfels, B. *Die Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main 1983.
- : *Phänomenologie in Deutschland, Geschichte und Aktualität*, in: *Husserl Studies* 5 (1988), p.143-167.
- Zahavi, D. *Phänomenologie und Kognitionswissenschaft: Möglichkeiten und Risiken*, in: *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie, Neue Felder der Kooperation*; Hrsg. D. Lohmar und D. Fonfara, Dordrecht 2006.
- : *Internalism, Externalism, and Transcendental Idealism*, in: *Synthese* 160 (2008), p.355-374.



'De grondige uitleg van de nauwkeurig formulerende andersdenkende filosoof die een traditioneel leven leidde, loont de moeite. Het boek van Verena Mayer vat Husserl's werk overtuigend samen.'¹ ¶ De focus van Mayers uitleg ligt op de fenomenologie als methode voor wetenschappelijk onderzoek die met de precisie van de wiskundig opgeleide Husserl steeds verder werd verfijnd. Fenomenologie *an sich* is geen wetenschap, het is didactiek. Over H.C. Rümke, fenomenologisch psychiater in de lijn van Jaspers, noteerde Alexander Poslavsky (uu):

"Hij had een fabelachtig invoelend vermogen en maakte van de onmogelijkste gevallen unieke mensen. Als wij bij een cliëntbespreking het gevoel hadden: 'er is nog iets', dan ging hij er eens mee praten en er kwam iets totaal onverwachts uit. Hij zei dan: 'zo invoelende denk ik, dat...'. En ja hoor. Het was fascinerend om te zien hoe hij structuur aanbracht in de disparate uitingen van psychiatrische patiënten. Hij deed dat niet volgens een bepaald patroon, maar per persoon. Je hoorde hem dan ook zoeken. Hij tastte dat dan ook altijd af."

In deze sfeer zijn de bijlagen samengesteld. Een eclectische en twijfelachtige keuze met het accent op het invoelend begrijpen van aard, samenhang en werking, met name binnen de *humaniora*. Het is bedoeld voor verder begrip van de fenomenologische methode in de pedagogisch/therapeutische praktijk.²

D.M.

ALGEMENE GRAADPLEEGDE LITERATUUR³

- J. H. van den Berg (RU Leiden) *Psychologie en geloof* § VI, Nijkerk 1958.
 Jan Bor (red.) *25 Eeuwen westerse filosofie*, Amsterdam 2003.
 K. A. H. Hidding (RU Leiden) *Mens en godsdiens*, Delft 1954.
 Tatjana Kochetkova, *Pluraliteit van de levenskunsten*, Antwerpen/Apeldoorn 2013.
 Karel Kuypers (red.) *Encyclopedie van de filosofie*, Amsterdam 1977.
 Michael Landmann (FU Berlin) *Philosophische Anthropologie*, Berlin 1964.
 J. Nota (*Berchmaniaum* Nijmegen) in *W.P. Encyclopaedie 1952, Theologisch Woordenboek 1958*
 N. Perquin, H. van Breda *cs.* in *Katholieke Encyclopaedie van Opvoeding en Onderwijs* (3 delen), 's-Gravenhage 1951-'52 en '54 (geciteerd als KEO).
 Peter Reynaert (red.) *Husserl*, Kapellen 2000.
 H. Störig, *Geschiedenis v.d. filosofie DEEL VII § VI Fenomenologie* Utrecht 1982.
 K. Waaijman, *Spiritualiteit; vormen, grondslagen, methoden*, Kampen 2000.

1 Johanna Schmeller, *Die Welt*, 25 april 2009 (ingekort).

2 VGL. BIJLAGE 23 *Het tekort van het teveel*.

3 Specifieke bronnen en verwijzingen staan als voetnoot onder de betreffende tekst.

BIJLAGEN

1	Redactionele eindnoten	212
2	Begrippen	215
3	<i>Filosofie als strenge wetenschap</i>	224
4	Wetenschap van het tussenrijk	225
5	De fenomenologie is een methode	226
6	Op het breukvlak van twee eeuwen	227
7	Marburg: <i>Filosofie, ethiek en compassie</i>	228
8	Brief aan Rudolf Otto	229
9	Marburg am Lahn	230
10	Richard Rorty <i>Filosofie als wetenschap en metafoor</i>	234
11	Peter Sloterdijk <i>Demacht over het leven</i>	250
12	Husserl als voorloper van de 20 ^e eeuwse filosofie	253
13	Henri Bergson <i>Invloed denken</i>	259
14	Synthese of compromis	261
15	Fenomenologie als filosofie van het jodendom	264
16	Religiefenomenologie	267
17	Fenomenologische religiepsychologie	274
18	Fenomenologische psychologie	275
19	James' <i>object of thought</i> en Husserl's <i>noëma</i>	276
20	Karl Jaspers <i>Onvoorwaardelijke verantwoordelijkheid</i>	281
21	Levinas <i>Het is volstrekt persoonlijk</i>	283
22	Max Scheler <i>Fenomenologische mystiek</i>	284
23	D. Denys <i>Fenomenologische psychiatrie</i>	286
24	R. Morgan <i>Fenomenologische pedagogiek</i>	291
25	H. C. Rümke/G. van der Leeuw <i>De onrust van de mens</i>	292
26	H. L. van Breda e.a. <i>De fenomenologische methode</i>	294
27	Fenomenologische literatuurstudie en -hermeneutiek	302
	<i>Husserliana</i> (GW)	314
	<i>Briefwissel</i> (BW)	318
	Nederlandse (secundaire) literatuur	334
	Naamregister	336
	Zaakregister	342
	Colofon	355

BIJLAGE 1 REDACTIONELE EINDNOTEN

1 P.22 – PSYCHOLOGISME is de gedachte dat aard en eigenschappen van de menselijke ziel het leidend beginsel voor alle domeinen binnen de filosofie hoort te zijn. De uitgangsvorm *isme* verheft het oorspronkelijke begrip tot de exclusieve en dogmatisch/orthodoxe wereld- c.q. levensbeschouwing. Geestelijke waarden worden tot psychologische oorzaken herleid. Dit idee werd scherp bestreden door Husserl in *Logische Untersuchungen I*. Hij stelt er Kant tegenover, die uitgaat van objectief-geldende inhouden in wetenschap, ethiek en esthetica die niet tot een psychologische oorsprong in het menselijk subject kunnen worden herleid.¹

BIOLOGISME = overtuiging dat alles biologisch verklaard kan worden.

MIRCEA ELIADE beschrijft de mentaliteitswissel van de geschiedenisbeleving.

– **HET SCHRIKBEWIND VAN DE GESCHIEDENIS** is moeilijk te verdragen in het licht van de verschillende *historicistische filosofieën* waarin de totstandkoming van elke historische gebeurtenis in zichzelf is gelegen en te verklaren vanuit een ononderbroken reeks historische opvolgingen: *l'histoire se répète* is de volledige en enige zin. Het oude *archetypische historicisme* staat tegenover de *moderne na-Hegeliaanse historische opvattingen*. Onder *historisme* of *historicisme* vallen de verschillende waarden van de zoste eeuwse historie zoals het *relativistische vitalisme* van Dilthey, het *storicismo assoluto* van Croce, het *attualismo* van Gentile, de *historische rede* van Ortega y Gasset. Het *historicisme* bleek in zijn verschillen en nuances, van het *lot* van Nietzsche tot de *tijdelijkheid* van Heidegger, niet over de juiste wapens te beschikken. Het is geen toeval dat de *amor fati*, de wanhoop, en het pessimisme bij *historisten* de waarde van *heroïsche deugden* en *kenmiddelen* krijgen.² *Historisme* is de geschiedschrijving die het unieke van elke gebeurtenis benadrukt door zich in te leven in de situatie; het onderwerp moet *verstehen* worden. De *historicistische* zienswijze heeft geen definitief beslag gelegd op het hedendaagse denken en is vooral verkondigd door denkers die nooit een ononderbroken schrikbewind aan den lijve hebben ondervonden, zoals zij die getekend zijn door het durende noodlot der geschiedenis waar niet *al wat geschiedt goed is omdat het geschiedt*.

ISLAMISME = ongetemperde nietsontziende *geloofsyver*;

NATURISME = natuur als oerbeginsel.

1 LIT.: M. Scheler, *Die transzendente und die psychologische Methode*, Leipzig 1900; tweede herz. druk 1922.

2 Karl Popper vatte zijn kritiek samen in *De armoede van het historicisme* (1944) *Aula* № 532 1967 en *De vrije samenleving en haar vijanden* (1945) Rotterdam 2007³

2 P. 65 – CHARLES SANDERS PEIRCE introduceerde het verschil tussen *type* en *token*. Dit verschil wordt uitgedrukt d.m.v. verzamelingen waarbij een token een element is van een oneindige verzameling tokens die identiek zijn onder een bepaalde eigenschap. De verzameling staat dan voor het type. Een plant is dan een component van de oneindige verzameling gekarakteriseerd door de eigenschappen die maken dat een plant een plant is. Het *type-token-onderscheid* lijkt geen empirisch onderscheid maar een constituerend aspect van onze realiteit want we kunnen wat we waarnemen of wat we over praten alleen zien als tokens van een bepaald type (dus als elementen van oneindige verzamelingen). Door het apriorische karakter van het type-token-onderscheid komt het in aanmerking voor een Platonische of Kantiaanse interpretatie.

3 P. 76 – APOPHANSIS nennt Aristoteles ein sprachliches Gebilde, das wahr oder falsch sein kann. Gelegentlich verwendet er stattdessen auch protasis. Im Lateinischen stehen *enunciatio, sententia, propositio*. Die Apophansis kann nach Aristoteles als *Kataphasis*, Bejahung (s.d.), oder Apophasis, Verneinung, auftreten. Die traditionelle Logik sagt auch *Urteil*. Heute hat sich in der Logik der Terminus *Aussage* eingebürgert. © 1971 Schwabe Verlag AG, Basel. (Albert Menne in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*.)

4 P. 220 – FENOMENALISME (fil): Stelling dat de eigenschappen van dingen slechts de wijze zijn waarop het ons onbekende *Ding an sich* aan ons verschijnt; kennis is de verschijningsvorm, niet het wezen.

5 HFST. VI § 4 – PRINCIPES VAN OORZAAK & GEVOLGEN OVEREENSTEMMING

De werkelijkheid is niet per definitie het gevolg van zichtbare oorzaken. Bewustzijn – bedorlingen, gedachten en gevoelens – ‘regelen’ een zichtbare wereld van gevolgen. Logischerwijs heeft iets *at random* een oorzaak die buiten ons bereik ligt en alleen binnen ons vermoeden aanwezig kan zijn.¹

6 P. 241 BIJLAGE 10, § 2 – BUITENREDELIJK, *Außerhalb des Rationalen*, onmeetbaar, kan slechts bij benadering worden (aan)geduid; niet te verwarren met *irraisonabel*.

¹ TERZIJDE: Niet toevallig gebruikt dit boek het begrip ‘toeval’ als *notion négative*: *Het is geen toeval dat...*

SYNCHRONICITEIT is een Jungiaans begrip dat zinvolle *coïncidentie* of *equivalentie*¹ uitdrukt tussen een geestelijke en lichamelijke staat of een fysieke gebeurtenis die geen *causaal verband* hebben. Zulke *synchronistische* verschijnselen zijn innerlijke ervaringen als dromen en voorgevoelens die overeenkomsten in de buitenwereld vertonen. Het innerlijke beeld of voorgevoel was 'echt'. Het is ook de gelijktijdigheid tussen soortgelijke of gelijkende dromen, gedachten etc. die op hetzelfde moment op verschillende plaatsen voorkomen.² Geen van beide verschijnselen kunnen *causaal* verklaard worden. Parallele psychologische verschijnselen *zonder causaal verband* hebben dus een andere *relatie* met het gebeuren. De kern van dit verband lijkt de *relatieve gelijktijdigheid*, vandaar *synchronistisch* alsof tijd geen abstract maar een *concreet*, een als vorm gedacht *continuüm*³ is dat kwaliteiten of fundamentele voorwaarden bevat die zich *relatief*³ gelijktijdig op verschillende plaatsen in een *causaal onverklaarbaar* *parallelisme*⁴ kunnen manifesteren, zoals bij het gelijktijdig verschijnen van dezelfde gedachten, symbolen of gemoedsrust.⁵ De gelijktijdigheid van twee naar betekenis en niet *causaal* verbonden gebeurtenissen is hier wezenlijk. Het algemene begrip *synchroniciteit*, in de betekenis van *tijdelijke coïncidentie* van meerdere niet *causaal* op elkaar betrokken gebeurtenissen die eenzelfde of aan elkaar verwante zin hebben, verschilt van *synchronisme* dat alleen de gelijktijdigheid van twee gebeurtenissen uitdrukt.⁶ Synchroniciteit is niet mysterieuzer dan 't *discontinuüm*, de losse eindjes van de natuurkunde. Voor de *causaliteit* als *streng* *Wissenschaft* is het ondenkbaar dat er oorzaakloze verschijnselen bestaan. Zinvolle samenvallingen zijn denkbaar als zuivere toevalligheden. Hun 'onverklaarbaarheid' is niet zozeer dat de oorzaak onbekend is, alswel dat hun 'onbegrijpelijkheid' voor categoriserend en classificerend denken ondenkbaar is.'

1 COÏNCIDENTIE: *toeval*= samenloop van omstandigheden, EQUIVALENT: gelijkwaardig.

2 SYNCHRONICITEIT: *Het synchron*= zijn =gelijktijdigheid van twee of meer, niet strikt *causaal* op elkaar betrekking hebbende gebeurtenissen waarvan de betekenis van gelijk of verwant gehalte is;

SYNCHRONISCH (Fr.): *Van gelijke tijd*=in de tijd samenvallend; SYNCHRONISTISCH (Du.): *gelijktijdig*.

3 RELATIEF (Fr, Lat.): *betrekkelijk*=afhanginge van iets anders; CONTINUÛM (Lat.): *doorlopend*, aansl. geheel.

4 PARALLEL (Fr, Gr.): *overeenkomend*=vergelijkbaar, overeenkomstig geval.

5 R. Wilhelm en C. G. Jung: *Het geheim van de gouden bloem*, Amsterdam 1953 p. 15.

6 Jung: *Naturerklärung und Psyche Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge*, Zürich 1952 p. 26.

BIJLAGE 2 BEGRIPPEN

— AANSCHOUWING

Intuïtie, onmiddellijk inzicht, ingeving. Aandachtig richten op iets dat zelf onmiddellijk gegeven is. Kennis komt tot stand door samenwerking van aanschouwing en denken: *Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauung sind leer.*¹ Voor Husserl is *Anschauung* zowel zinnelijkheid (*Sinnlichkeit* = ook ‘aanschouwelijkheid’) als bovenzinnelijk (zaken van hoger orde) en stelt dit tegenover de zg. Engelse abstractietheorieën. Zo komt hij tot zijn ideeën over de wezenschouw. Aanschouwing is verwant met de begrippen evidentie en intuïtie (*intuitionisme*). Duits kent een rijke inhoud toe aan *Anschauung* omdat het historisch is gegroeid – vanuit *contemplatio* (beschouwing) en *intuitio* (aanschouwing).² Duits spreekt van *Weltanschauung* = wereldbeschouwing en ook van *historische Anschauung*.

— ACT

Ágere = doen/daad, handeling; *het naar de tijd begrensde en kwalitatief bepaalde moment van een activiteit*, bv. *denktact, wilsoct*. In de metafysica tegenover *potentie* en betekent daar *het zijnde* op de wijze van *werkelijk (in actu)* zijn, *werkelijk* dit of dat zijn, tegenover het zijnde bij wijze van *mogelijkheid (in potentia)*, d.i. kunnen dit of dat zijn. Beide zijn een reële wijze van zijn en wel zó dat beide de samenstellende beginselen van één iets of zijnde zijn. *Act* en *potentie* hebben dus een onderlinge relatie. Aristoteles ontdekte deze *dynamis* en *energeia* in zijn analyse van de reële verandering in de dingen. Thomas van Aquino vatte alle (*ontologische*) structuurverbanden op naar dit model van de onderlinge relatie van act en potentie.²

— BELEVING, INTENTIONALITEIT, ERVARINGSHORIZON & TIJDSBEWUSTZIJN

De fenomenologie gaat uit van de *Erlebnis*, de geleefde ervaring (*expérience vécue*), de alledaagse leefwereld (*Lebenswelt*), die gekenmerkt wordt door een polaire structuur: in de beleving zijn een *ervarend bewustzijn* en een *ervaren werkelijkheid* op elkaar betrokken (*Intentionalität*). Binnen deze intentionaliteit tekenen de dingen in de wereld en het bewustzijn zich ten opzichte van elkaar af.

– **DE BELEVING.** *Alfa & Omega* van de fenomenologische benadering is dat, *waar zich de laatst toegankelijke bronnen van de ervaring bevinden.*³ Gewoonlijk gaan onze bele-

1 BEGRIPPE: gedachte, denkbeeld, idee; ANSCHAUUNG: inhoud.

2 LIT. L. Fuetscher, *Akt und Potenz* (1933); L. Lavelle, *De l'acte* (1946); C. Giacon, *Atto e potenza* (1947).

3 Karl-Heinz Lembeck, *Einführung in die phänomenologische Philosophie*, Darmstadt 1994, p. 27.

vingen op in het alledaagse. De fenomenologie haalt de *beleving* naar voren, analyseert, bekijkt de verschillende kanten en verheldert haar grondstructuur. Het doel is de beleving in haar wezenlijke structuur te doorgronden. Daartoe moet het vanzelfsprekende en ondoordachte doorbroken worden. Dat gebeurt door het toepassen van fenomenologische technieken, die ons *naar de zaak zelf* voeren.

– **DE INTENTIONALITEIT.** De beleving kent twee polen: de pool van het ervarend subject (*noësis*) en die van de bewustzijnsinhoud (*noëma*). ‘Het noëma omvat de intentionele *zininhoud* waarnaar de intentionele beleving uitgaat. De noësis is het *bezielende*, het zin-verlenende moment in de intentionele voltrekking.’¹ De noëtisch-noëmatische correlatie is een beweeglijk gebeuren. Eén zelfde noëmatische inhoud kan zich van verschillende kanten tonen en het noëtisch bewustzijn kan hetzelfde van meerdere kanten naderen. Je kunt een tafel van voor naar achteren en van opzij bezien (*noëma*). Ik kan deze ook bekijken, voelen en ruiken (*noësis*). De noëtische betrokkenheid is de *Einstellung*, de noëmatische inhoud *Abschattung*, afschaduwing.² De fenomenologie onderscheidt vier *Einstellungen*.³

1 *Het perspectief van het lichaam.* (Een gebouw met drempels voelt anders met een handicap.)

2 *Het gezichtspunt van de praktijk.* (De wandelaar kijkt anders naar het bos dan de boswachter.)

3 *De gemoedsinstelling.* (Ben ik angstig of vol vertrouwen, voel ik mij geborgen of ontheemd?)

4 *Het historisch perspectief.* (We kunnen ons niet losmaken van de tijd waarin we leven.)

Zo zijn er uitsenlopende *Einstellungen* mogelijk waaraan evenveel *Abschattungen* vastzitten. Voor het geestelijk leven *o.g.* de levensbeschouwing is de polariteit tussen *Abschattung* (*noëma*) en *Einstellung* (*noësis*) van groot belang. De verschillende grondwoorden indachtig en het kijken naar de verschuivingen binnen de *humaniora* verhelderen het grondgegeven van de historische *Einstellungen* en de daarbij behorende *Abschattungen*.

¹ *Ibid.*, p. 47.

² VGL. B. Delfgaauw, *De wijsgerige Thomas: Begrijpen is altijd het begrijpen van iets dat zich láát begrijpen (aliquid intelligibile)*. Wij nemen ons begrijpen wáár. Niets abstracts, een begrijpen van iets. *De gedachte van de intentionaliteit: bewustzijn is bewustzijn van iets* (Sartre). Dat is de fenomenologie gebaseerd op het idee van Brentano (†1917) dat via Hegel (†1831) en Van Aquino (†1274) terugvoert tot Plotinus (†270) die de zintuiglijke waarneembare wereld als een mooie maar onechte *afschaduwing* beschouwde van de transcendente, onstoffelijke reële wereld. *Annalen van het Thijm-genootschap* Baarn 1984.

³ W. Luijpen, *Nieuwe inleiding tot de existentiële fenomenologie*, Utrecht 2008, p. 88-91.

– **DE ERVARINGSHORIZON** De ervaring voltrekt zich binnen een *ervaringshorizon*: ‘Elke ervaring heeft een kern, iets dat werkelijk en stellig gekend wordt; een inhoudelijkheid met onmiddellijk zelfgegeven specifieke kenmerken. Over deze kern van een bepaald zo-zijn heen, het in de eigenlijke zin als zelf daar gegeven, daaroverheen heeft zij haar horizon’.¹

Wat in de beleving concreet is, ligt ingebed in een mee-gegeven horizon van betekenissen die zich aan het kennend subject ontvouwt. Husserl onderscheidt hier een binnen-en buitenhorizon. De binnenhorizon bestaat in de ontvouwing van steeds nieuwe aspecten die een zaak bij nadere beschouwing blijkt te bevatten. Wanneer ik de voorzijde van iets zie (meer zie ik eigenlijk niet), ‘zie’ ik ook altijd de achter-, onder- en bovenzijde. Ik ‘zie’ dat het geworden is en dat het nog iets anders kan worden enzovoort. Ik neem dus bij het simpele kijken naar iets allerlei facetten in ogenschouw. Deze facetten ontvouwen zich niet willekeurig, ze houden zich ‘aan manieren en regelvormen die met het wezen van de zaak overeenstemmen en gebonden zijn aan aprioritypen’.² Een bureau legt geen ei dat door de bureaustoel wordt uitgebreed. De binnenhorizonontvouwing ligt ‘voorgetekend in het algemene van het waargenomen ding überhaupt en als zodanig, respectievelijk in het algemene wezen van dit waarnemingstype dat wij dingwaarneming noemen’.³ Daarom kan Husserl zeggen: ‘Horizonten zijn voorgetekende potentialiteiten’.⁴

Behalve de binnenhorizon, ‘een systematische veelheid van mogelijke waarnemingsmatige presentaties [...] heeft het ding nóg een horizon: tegenover de binnenhorizon een buitenhorizon, precies als ding van een dingveld. Dat veld verwijst uiteindelijk naar de hele wereld als waarnemingsveld. Het ding is een ding in de totaalverzameling van simultaan werkelijk waargenomen dingen’.⁵

– **HET TIJDSBEWUSTZIJN** Onze beleving is nooit pure nu-beleving, steeds is er sprake van *retentie & potentie*: ‘Bewustzijn is niet denkbaar zonder het mee-bewustzijn van het bewustzijnsverleden en de voorverwachting van het toekomst-

1 E. Husserl, *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg 1985⁶, p. 27.

2 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I* (HUA III) Den Haag 1950, p. 113.

3 *Ibid.* p. 100-101.

4 *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (HUA I), Den Haag 1950, p. 82.

5 *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (HUA VI), Den Haag 1954, p. 165.

stig bewustzijn'.¹ Beleving is een stroom.² 'Elke beleving is een voortdurende beweging, waarin iets wat er net nog was door iets dat oorspronkelijk gegeven is bemiddeld wordt naar iets toe dat verwacht wordt'.³ Wat in de beleving nog aanwezig is van het voorbije, noemt Husserl *retentie* en wat reeds aanwezig is van het komende, is *protentie*.⁴ 'Onafgebroken verandert het waarnemingsmoment in het aansluitende bewustzijn van het zojuist-voorbije en tegelijk licht een nieuw nu op, enzovoort'.⁵ Waar deze belevingsmomenten in de belevingsstroom in elkaar grijpen, vindt het tijdsbewustzijn zijn oorsprong. Ieder belevingsmoment is oorspronkelijk het in-één van verleden-heden-toekomst. 'De zin van het nu-beleven is te danken aan een als tijd bemiddelde ervarings- en overeenkomstige verwachtingshorizon'.⁶ De intentionele beleving voltrekt zich in een voortdurend hernemen van het voorbije en een voortdurend anticiperen van het komende in het heden van de ervaring.

— EPOCHE

Om bij het bewustzijn te komen en het te ervaren is *oordeelsonthouding* nodig; Husserl noemt het *epoche*. Een inkeer en soort van afstand nemen om inzicht te krijgen op het gebeuren. Het bewustzijn dat hij schetst en in kaart brengt, gaat vooraf aan de gekende wereld. De wereld is van vóór het bewustzijn en wordt erdoor gevormd. Om dit wereldse bewustzijn als nieuw ervaringsterrein te ontginnen is een *epoche* nodig. Daarin abstraheer je de wereld zoals ze in de 'natuurlijke instelling' gekend en uitgelegd wordt. Als zodanig wordt ze *tussen haakjes gezet*. Je velt geen oordeel over wat je kent en wat ze heten te zijn. Los van theorie en beperkt tot de *belevingsstroom* en wat daarin verschijnt voor het bewustzijn. – De epoche geeft toegang tot wat Husserl het *transcendentale bewustzijn* noemt. Door het venster naar de buitenwereld even te sluiten, treed je het wonderlijke gebied binnen: *door naar binnen te keren zie je hoe en op grond waarvan de wereld in ons waarnemen en denken tot stand komt*. Je stopt met oordelen; je onderbreekt het proces van objec-

¹ K. Lembeck, *Einführung in die phänomenologische Philosophie*, p. 54.

² *Ibid.* p. 53.

³ *Ibid.* p. 59 [ZIE OOK over Lembeck alhier op blz. 215, 202, 338].

⁴ *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (HUA XVII), Den Haag 1966, p. 26, 62, 67, 100, 186-187; *Formale und transzendente Logik* (HUA XVII), Den Haag 1974, p. 317-318.

⁵ HUA III, p. 84.

⁶ Lembeck 1994, p. 59.

tivering en gaat niet mee in de voltrekking daarvan. Hoe worden door de activiteit van het bewustzijn de dingen voorgesteld of geobjectiveerd? Je neemt van binnen waar dat wijzelf de wereld vormgeven en hoe dat werkt. Door de zg. *realiteit* buiten beschouwing te laten, ontsluit je het *buitensporige* van het aan die realiteit ten grondslag liggende bewustzijn. Buitensporig omdat de activiteit en dynamiek *buiten* de objectwereld ligt. Dat *buitenreële* is voor Husserl belangrijk. Sartre over de epoche: *'Je zuivert er het bewustzijn in van alle <dingmatigheid>'*. Immers, het bewustzijn zelf is niet iets binnen de wereld van het waargenomene en gekende. Het valt er buiten, is 'objectloos'. Dit betekent niet dat het zo ontsloten bewustzijn in zichzelf opgesloten is. Voor Husserl is het kenmerk van bewustzijn *intentionaliteit*. Het is geen in zichzelf rustende, onuitgebreide, puur innerlijke *res cogitans* of denkende substantie. Het staat altijd in verhouding tot de wereld. Het is altijd bewustzijn van iets of mens. *Ons bewustzijn is wezenlijk gericht op iets buiten onszelf*.¹

— **HEURISTIEK**

De kunst van het vinden (*d.m.v. intuïtie, ondervinding en inzicht*) in tegenstelling tot de kunst van het bewijzen (*algoritmische onderzoeksjver*). Aannamen niet ter verklaring van fenomenen wel om fenomenen te kunnen ontdekken.²

— **NOËMA & NOËSIS**

Noësis is het denken dat zich richt op de act van het transcendentaal bewustzijn zelf en bij *noëma* is het denken gericht op het object voor zover het in deze act als fenomeen verschijnt.

— **PHENOMENOLOGIE**

afgeleid van *phanomeen is leer der verschijnselen*. J. Lambert (+1777) gebruikte het begrip en Hegel bracht het met *Phänomenologie des Geistes* binnen de filosofie. Chantepie de la Saussaye opende in 1887 zijn *Lehrbuch der Religionsgeschichte* ermee. Zoals William James in 1890 met *The Principles* de encyclopedische basis voor de psychologie legde³, zo fundeerde Husserl vanaf 1896 de fenomenologie met zijn logicacolleges die op het breukvlak van de twee eeuwen culmineerden met

1 Jan Bor, *Een (nieuwe) geschiedenis van de filosofie*, Amsterdam 2011⁴, p. 211-212.

2 vgl. C. A. van Peursen, *Ars inveniendi*; Filosofie van de inventiviteit, 1993.

3 James doceerde aan Harvard. *Up to the present time the only course in the country where students can be made familiar with the methods and results of recent German researches in physiological psychology: the philosophical standpoint of Dr. James is essentially that of the modified new-Kantianism of Renouvier* (Stanley G. Hall, *Philosophy in the United States* 1879 p. 97).

het verschijnen van *Logische onderzoekingen I*. In de religiefenomenologie is de kernvraag waarom bepaalde fenomenen religieus zijn.¹ Husserl zag de fenomenologie als de wetenschap van het wezen der dingen, niet van de weerglans. Husserl had geen troebele schrijfsels maar een strenge Wissenschaft voor ogen. De fenomenoloog beoogt eerst het zuivere beschouwen van het verschijnsel zelf. Allereerst wordt het fenomeen inlevend aanschouwd zoals het in wezen is. – De essentia van de fenomenologie geven zich niet snel bloot. Husserl tekent het verschil tussen methode en systeem. Het gaat niet om het idealistische systeem dat Husserl ontwierp als wel om de fenomenologische methode zoals hij deze in de *Logische Untersuchungen* uit 1900 beoefende. Hij werd hierin gevolgd door Scheler, Pfänder, Reinach, Edith Stein, Heidegger e.a. Later volgden o.a. Sartre, Merleau-Ponty, F. Buytendijk, Jan Langeveld² en J.H. van den Berg, hoogleraar *Fenomenologische methode & Conflictpsychologie*.

GODSDIENSTFENOMENOLOGIE

Eva Hirschmann promoveerde in 1940 bij Van der Leeuw over de *fenomenologische methode in de godsdienstwetenschap*.³ Zij onderscheidt drie hoofdgroepen: de *beschrijvende* (De la Saussaye c.s.), de *filosofisch-psychologische* (Scheler c.s.) en *begrijpende* (Søderblom, Otto, Van der Leeuw c.s.). De overeenkomst is de bevinding dat het *numineuze* een categorie *sui generis* is: HET HEILIGE is van een eigen, bijzondere aard, enig in zijn soort en niet te herleiden: *uniek*.

De oudeewse theologie en modernistische psychologie verloren hun vertrouwen in ikpunt: het is *crisis* en een *keerpunt*.⁴

1 Gerardus v.d. Leeuw merkt in 1924 op: ‘Wij houden ons voorlopig aan de term fenomenologie; er zijn meer methoden zoals Husserl’s filosofie en Jaspers’ psychiatrie die, verwant, toch iets anders bedoelen’.

2 Martinus J. Langeveld, in 1946 benoemd als hoogleraar *pedagogiek in de volle omvang*, begint een *sociaal-wetenschappelijk pedagogisch instituut met fenomenologie als kerntheoretisch uitgangspunt* met als opdracht om *gedachten en gedrag van jongeren diepgaand te Verstaan*.

Zijn biograaf is trefzeker: *Pedagog aan de hand van het kind*. Wederzijds vertrouwen tussen bevoegd gezag en jongeren is voorwaarde voor een *emancipatoir en op elkaar betrokken pro-actief ontwikkelingsproces*. De fenomenologische methode werd de structuur waarbinnen de autonome pedagogiek werd opgebouwd. – Zijn *Beknopte theoretische Pedagogiek* uit 1945 maakte de weg vrij naar waarde vrije beschouwing over de samenhangende problemen van levensbeschouwelijke aard. Zijn *Inleiding tot de Studie der paedagogische Psychologie* staat zonder oordeel tegenover de hulpvraag en daagt uit tot dieper zoeken en experimenteren.

3 Hirschmann, *Phänomenologie der Religion*, p. 111 Würzburg 1940.

4 Lit.: J. A. van Belzen, *Religionspsychologie: Eine historische Analyse*, Dordrecht 2015.

DE ANTIKE GODSDIENSTPSYCHOLOGIE WAS EEN TRAGEDIE IN DRIE BEDRIJVEN: *voorspel*, *overwinning* en *ondergang*.¹ Het voorspel in de jaren '17 en '18 wordt ingeleid door vier publicaties en bestaat, net als de ondergang in 1921, uit drie categorieën:

1. *positivistisch* empirisch-(religie-)psychologisch,
2. *(buiten-)redelijk*-religiepsychologisch en
3. *institutioneel*-religiepsychologisch.

De 1^e *positivistische* publicatie van het voorspel is Heiler's *Das Gebet* uit 1918.

De 2^e is het *(buiten-)rationele* boek *Das Heilige* van Rudolf Otto uit 1917, de internationale bestseller van het interbellum.

De 3^e is Barth's aanval op het *institutionele* in 1918: 'Religie is antwoorden op de soevereine handreiking van 't HEILIGE'.^{1a}

Dit wordt duidelijk met Husserl's gedachten over de waarneming. Rond 1900 waren er de wonderlijkste psychologische definities in omloop. In *Harvard* had James deze geordend en benoemd. Lipps meent in zijn *Leitfaden* dat waarneming bestaat uit *das Denken des durch das Bild repräsentierten Gegenstandes*.² Husserl protesteert tegen deze *immanentie* in de psychologie van de waarneming, tegen de kortsluiting van *buitenbinnen = binnen-binnen*. Er is geen innerlijk object, schrijft Husserl: 'anders zijn er twee werkelijkheden: één in en één buiten ons, terwijl er één is. Het ding neem ik waar, niet het beeld: *den Baum dort im Garten, das und nichts anders ist das wirkliche Objekt der wahrnehmenden Intention*'.³ Dat de waarneming zich onderscheidt door *das Bewusstsein der Wirklichkeit dieses Gegenstandes*, maakt het nog erger. Wanneer de werkelijkheid niets meer betekent dan het bewustzijn van de werkelijkheid, dan wil dit nog eens zeggen dat de waarnemer te maken heeft met zichzelf en met niets buiten deze. Het was een nieuw gezichtspunt met serieuze consequenties.

1 De (schijnbare) overwinning manifesteert zich in 1921 met Girgensohn's *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*, G. Wunderle, *Zur Psychologie der Reue* (1930) en Wobbermin's *Wesen der Religion* (1922). De theoloog Georg Wobbermin stond aan de wieg van de *godsdienstpsychologie* in Duitsland en vertaalde in 1907 William James' *Varieties*. De Amerikaanse (godsdienst-)psychologie was veel meer *volgens de ervaring-experimenteel* en de Duitse meer *filosofisch-theologisch*. VGL. J. Vaardenburg, *Religie onder de loep* HFST IV § 10. Het *psychologisch* gezichtspunt, p.160 Baarn 1990. – 1^a) Karl Barth, *Römerbrief*, Zürich 1919.

2 Th. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig 1903² p.12. *De waarneming ziet geen werkelijkheid, zij denkt een beeld van die werkelijkheid. Wie waarneemt ziet, hoort, voelt noch ruikt, maar denkt. Niet de werkelijkheid, maar een beeld hiervan dat zich in ons bevindt als een innerlijk gegeven afdruk of afspiegeling.* VGL. J.H. v.d. Berg, *Psychologie en geloof* HFST VI § 1 *Het voorspel*, Nijkerk 1958.

3 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* 1913, p. 186 – HUA III *Ideen*.

Wie zich ziende bezighoudt met het gindse is bezig met *aldaar* en niet aanwezig bij zichzelf *alhier*. De 4^e publicatie uit 1921, Scheler's *Reue und Wiedergeburt*, laat de schijn van de filosofisch-theologische zege zien. Zonder koele data van rigoureuze empirische bewijskunst of vermoeid door eindeloze experimenten, schrijft hij een lichtvoetig essay dat alles wat tot 1921 religieus/psychologisch bereikt is achter zich laat. In enkele woorden wordt duidelijk hoe een eerste confrontatie met een religieus fenomeen tot de conclusie kan leiden dat dit fenomeen thuishoort in een *relatie*, en constateert een godsdienstpsychologisch lijden aan gedachten over *zichzelf*.¹

MAX SCHELER, (1874-1928) was een gecompliceerde figuur die zich met wonderlijke productiviteit in vele kringen bewoog: *ethica, kentheorie, cultuurfilosofie, godsdienstfilosofie, psychologie, pedagogie*. Er worden oplossingen aangedragen voor fundamentele problemen die elkaar lijken uit te sluiten. Zijn centrale thema is een mysterie: *wat is de mens?* Het is een zoeken met als hulpvraag: *wat is de mens Scheler?* Leven en filosoferen zijn bij deze één; kennis van zijn leven is nodig voor inzicht in zijn denken. Hij promoveert bij Nobelprijswinnaar Rudolf Eucken. In 1901 ontdekt hij de fenomenologie. Husserl's *directe bewustzijnservaring* wordt door hem omgebogen naar het emotionele: *filosoferen vanuit de eigen ervaring* in de volle omvang van 't woord. Hij volgt de fenomenologische grondintuïtie en kiest voor het realisme. In 1913 komt zijn eerste boek uit, dat ook het minst onsystematische is van zijn oeuvre. Het is de basis voor zijn latere werk m.n. *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* uit 1921. De nadruk ligt op objectieve waarden die los van de mens gelden en door de mens hiërarchisch te realiseren zijn. Dit keerpunt in de ethiek gaat over hen die deze waarden willen waarmaken binnen twee polen: *geestesleven* en augustijnse inspiratie: *natuurgenade*, met nadruk op de geest en de genade die eenheid schenken aan het wezen van de innerlijk tegenstrijdige mens.² Rond 1916 verdiept zijn mensbeeld.³ Door de aard van de publicaties op allerlei gebied meenden velen een nieuwe Augustinus te mogen begroeten. Hij werkt in *Vom Ewigen im Menschen* zijn *godsdienstfilosofie* uit. Net als Rudolf Otto gaat hij in op het hoogste in de (religieuze) waardenhiërarchie: HET HEILIGE. De religieuze act is

1 VGL V.d. Berg 1958, HFST VI § 2 De (schijnbare) overwinning.

2 VGL de socioloog Paul Neff in *Religion und Genade*; Mit Geleitwort von Rudolf Otto, Gießen 1927.

3 De mens is slechts door God begrijpelijk: *Theomorphismus* (De mens als het beeld van God).

vormend voor het wezen van hen die in het leven *Iets* hogers nastreven.¹ In *Vorbilder und Führer* wordt het thema *schaamte & schaamtegevoel* uitgewerkt. In 1919 voegt hij, polemiserend tegen Nietzsche, de invloed op de waardering van *rancune* toe. Hij ageert tegen het van ‘god-los-zijnde’ humanisme dat de mensheid als god vereert en in een wereldoorlog de eigen onwaarheid ontmaskert. Hij verzet zich tegen het pantheïsme dat God en mens tekort doet. De mens als *wissendes Abbild Gottes*: de verantwoordelijkheid dragende *Abschattung* van HET HEILIGE. In 1919 wordt hij hoogleraar sociologie in Keulen. In 1922 werkt hij een dualistische gedachtegang uit waarin hij op lerende wijs betoogt over *arakterzwakten* en de almacht van de *driftkracht* voor wereld, mens en god. Hij noemt het zelf *metantropologie*, en door het onpersoonlijke: *religieus atheïsme*.

Om het dualisme tussen ratio en gevoelens te overstijgen maakt Scheler verschil tussen rationaliteit en een buitenredelijk begripen in de vorm van zuiver voelen. Het laatste is de crux van zijn ethiek. Scheler haalt Augustinus en Pascal aan om zijn verwerping van het dualisme van de rede versus *Sinnlichkeit* te ondersteunen.² Pascal spreekt over een *ordre du coeur* of *logique du coeur*. Volgens Scheler *eine ewige und absolute Gesetzmäßigkeit des Fühlens, Liebens und Hassens, die so absolut wie die der reinen Logik, die aber in keiner Weise auf intellektuelle Gesetzmäßigkeit reduzierbar sei*.³ Het gaat niet om het hart dat naast de rede staat, het gaat om iets te ervaren waartoe het verstand, zoals het oor niet ziet, ongeschikt is. Een ervaringswijze die reële objectieve onderwerpen en waarden doorziet plus de absolute ordening daartussen. *Deze methoden zijn het zo bepaald, exact en plausibel als die van logica en wiskunde*.^{3a} Bij deze opvatting van Pascal wil Scheler zich aansluiten.⁴

In Frankfurt, waar hij net als hoogleraar is benoemd, komt in 1928 een einde aan dit 54-jarige onrustige, onstuimige leven en denken. Het uitgeven van zijn werken, onder Hitlers regime verboden, werd na de oorlog hervat. Hij was de pionier van de moderne antropologie en medegrondlegger van het existentialisme.

1 VGL. De Vos 1927.

2 *Augustinus' Ansätze en Pascals Pensées* waren de buitenbeentjes van het emotiedenken, Scheler 1921, p. 260.

3 *Ibid.* – 3^a) *Ibid.* 333. 4) VGL. J.W. van Saane, *De rol van gevoelens in de religieuze ervaring* HFST. 5 *Verskillende niveaus in de ervaring* § 2 *De emotietheorie van Max Scheler*, Kampen 1998.



‘HET LIGT BESLOTEN IN HET FILOSOFISCHE HART DAT HAAR WERKZAAMHEID ZICH AFSPEELT IN DE SFEER VAN DE DIRECTE INNERLIJKE AANSCHOUWING. De grootste stap die we moeten zetten is de erkenning dat er met de *fenomenologische wezensinstelling* een eindeloos arbeidsterrein ontsloten wordt. Een methode die, zonder het scala van begripsdenken en waarheidsovertuigingen, een rijkdom aan de meest strenge en voor *alle* verdere filosofie beslissende kennis oogst.’ (*Epifoneem*)

FENOMENOLOGIE ALS LEVENSHOUDING staat naast het boeddhisme. Zie als voorbeeld de *Internationale School voor Wijsbegeerte* en het werk van bv. F. Ankersmit, T. de Boer, J. Bor, J. Duyndam, E. Hoogerspel, René Gudde c.s.

ELIADE, JAMES, JUNG EN OTTO wezen op fenomenen uit alle tijden en culturen met gelijkenissen die een overeenkomstige onderliggende menselijke geest bevroedden.

ARTHUR SCHOPENHAUER bracht het boeddhisme naar de westerse filosofie.

EDMUND HUSSERL wilde met zijn fenomenologische methode van de filosofie een *strenge wetenschap* maken. Husserl produceerde een hoeveelheid aan teksten, aantekeningen e.d. die soms lastig te duiden zijn. Naast de strenge eisen van Husserl is er een soort ‘vrije fenomenologie’ die vanuit de basisgedachte praktische toepassing vond in de humaniora. Zowel het boeddhisme als de fenomenologie kunnen tot een levensbepalende *Aha-Erlebnis* aanzetten. Afhankelijk van het mensen eigen wordt die ervaring benoemd als *genade*, *numineus* en hoe dan ook als verlichtend ervaren.

HET PREDICAAT¹ FENOMENOLOGISCH is niet eenduidig. Filosofie wijst naar de traditie rond Husserl, Levinas c.s. Wat verder fenomenologisch genoemd wordt, is minder vast omlindnd qua thema, methode, historie en motivatie. De fenomenologie is dan meer een uitgangspunt.

VIKTOR FRANKL, psychiater en Holocaust overlevende gaf, om zijn waardigheid te behouden, ‘lezingen’ aan een denkbeeldig publiek in het concentratiekamp. Hij doceerde dat hij het lijden stopt door het *volledig objectief te ervaren*. Deze innerlijke lezingen werden na de oorlog uitgegeven met in het tweede deel de uitwerking van zijn *logotherapie*, een vorm van psychiatrie gebaseerd op het menselijke streven om een hogere, definitieve betekenis aan het leven te geven. Frankl bleef optimistisch over het vermogen van de mens om zich boven het lijden te verheffen door de keuze *het lijden waardig te zijn*. Hij muntte de term *Sunday neurosis*, een verwijzing naar een onbevredigend leeg gevoel dat kan optreden bij mensen die zich bewust worden van het gegeven dat ze (even) niets ernstigs te doen hebben.²

1 ‘Dat wat in een oordeel van de waarnemer gezegd wordt.’ vgl. Duyndam, *Denken, passie en compassie*, 1997.

2 Viktor E. Frankl, *De zin van het bestaan: een inleiding tot de logotherapie*, Rotterdam 2015¹⁵.

Van hem is de uitspraak: *Dat niets ter wereld bij machte is jou van je ervaringen te beroven.*

BIJLAGE 4 WETENSCHAP VAN HET TUSSENRIJK

HET GRIEKSE WOORD *phainomenon*, fenomeen, is *dat wat verschijnt*.
FENOMENOLOGIE is *de leer die het verschijnsel centraal stelt*.

Fenomenologie staat tussen het opmerken, observeren en benoemen van een chaotisch aantal feiten en de consequente abstractie van een alomvattend waardeoordeel in.¹

Fenomenologie probeert structuren te zien in de verwarrende berichtenstroom en stelt het oordeel nog even uit. Er moet ruimte komen voordat de beslissingen vallen.

Fenomenologie is de wetenschap van het tussenrijk, zij voert een rechtmatig interregnum. Nadat de gegevens zijn samengebracht en voordat de systematische ordening en definitieve beslissingen kunnen inzetten, komt haar de leiding toe in de geestelijke bezinning.

Fenomenologie leeft tussen de *empirische werkelijkheid* en de *waarheidsvraag*.
Fenomenologie wil niet oordelen, interpreteren of vertalen.

Fenomenologie wil eerst en vooral begrijpen.

Fenomenologie is de wetenschap van het zuivere bewustzijn. Het is een denken zonder vooroordelen dat verschijnselen en mensen in hun eigenwaarde tot hun recht wil laten komen.

Fenomenologie is de natuurlijke benadering van mens tot mens, van geest tot geest.

DENKEN ZONDER OORDELEN

OORDEEL [mening] middelnl: *o(o)rdeel* [uitspraak, oordeel, vormis], middelnl: *ordel*, oudhd: *urteil*, oudfries: *ordēl, urdēl* [idem, godsoordeel (thans: *oardiel*)], oudeng: *ordāl* [godsoordeel], van het ww. oud-saksisch *adelan* [toekennen, oordelen], oudhd: *arteilen* [idem], oudeng: *adaelan* [afschieden]; van *oor-* + *delen* in de betekenis 'toewijzen'.

¹ WAARDEOORDEEL: oordeel waarin een waarde wordt uitgedrukt. HEDENDAAGS VOORBEELD van 'fenomenologisch' leidinggeven: 'Wij hebben mensen nodig die op de hoogte zijn van de laatste ontwikkelingen. Als ervaren leider kun je niet meer zeggen: 'doe maar zoals ik het deed, dan komt het wel goed. Je moet ruimte bieden. Kortom, een andere vorm van leiderschap onder het motto dat ik anderen behandel zoals ik zelf behandeld wil worden. Goed luisteren, oprechte interesse tonen, iemand echt zien, daar draait het om. Ik verzamel graag mensen om me heen die dingen beter kunnen dan ik. Het schenkt voldoening als we op die manier samen verder komen.'

(Generaal kl. Elanor Boekholt-O'Sullivan, *Trouw* 20-11-2020)

DE FENOMENOLOGISCHE METHODE is een antwoord op het *psychologisme* van de 19^e eeuw en wil zonder vooroordeel ‘de dingen’ kennen zoals zij zijn: *Zu den Sachen selbst*. Het verwezenlijken van een idee is datgene wat iets maakt tot wat het is. De materie vult het wezen aan tot realiteit. Iets begrijpen betekent dus het idee erin herkennen. Ook het waarnemen werkt met ideeën. De hoogste vorm van kennis ligt in het denkend abstraheren van de wonderlijke werkelijkheid, in het *tussen haakjes zetten van de werkelijkheid* is de fenomenologische vakterm; een opstijgen tot de idee zelf in haar immateriële zuiverheid van het *dat*-zijn tot het *zo*-zijn. Elk oordeel over wat dan ook wordt dus *geklammerd* om rustig in de sfeer van het bewustzijn de objecten te ervaren in hun relatie met bewustzijn. Het gaat om het object in zijn *Selbstgegebenheit*, zoals het in werkelijkheid is. Deze waardering blijft ook van kracht wanneer aan die ideeën geen hogere zijnswijze als kosmische essentie wordt gekoppeld. Aansluitend op Husserl heeft Scheler de *wezensschauwing*, het zien van de idee gehuldigd: alleen de mens kan, door als nee-zegger tussen drift en daad een opening aan te brengen, de *zin* van de dingen ontdekken en kan zich in plaats van door het *Dasein* door het *zo-zijn* laten motiveren.

Deze *eidetische reductie*, het schouwen van het wezen, gaat niet om iets losstaands. Het is toon met luchtrillingen die de muziek laat klinken. Husserl wil weten wat de toon is die hij in de muziek ervaart. Deze wezenlijke kennis begint bij een vage intuïtie, een vaag aanvoelen soms. De *vorprädikative Erfahrung*, de ervaring vóór het uitgesproken oordeel, bloeit door onderzoek uit tot het verwoord en verantwoord kennen van het wezen.

PHAENOMEEN¹ luchtverschijnsel; (*fig.*) wonder; – (*wijsbeg.*) het beeld of de verschijning, die zich in de geest bij de waarneming van daarbuiten bestaande zinnelijke voorwerpen vormt: *de zichtbare wereld is voor de menselijke geest een samenstel van phaenomena.*

PHAENOMENAAL bn. (*wijsbeg.*) op de phaenomena betrekking hebbende: *al onze kennis is slechts phaenomenaal: wij kunnen niet tot het wezen der zaken doordringen.*

PHAENOMENOGENIE v. het ontstaan of het voortbrengen van verschijnselen.

PHAENOMENOLOGIE v. leer van het ontstaan der verschijnselen.

PHAENOMENOGRAPHIE v. beschrijving der natuurverschijnselen.

PHAENOMENOSCOPIE v. waarneming onderzoek der verschijnselen.²

1 Enkele vreemde woorden, welke men niet onder PH vindt, zoekte men onder F.

2 Van Dale's Groot Woordenboek Der Nederlandsche Taal, 1898.

BIJLAGE 6 OP HET BREUKVLAK VAN TWEE EEUWEN

NAAST DE BIJZONDERE PLAATS VOOR NIETZSCHE kunnen we op het *breukvlak van twee eeuwen* als filosofische grootmeesters beschouwen:

- Wilhelm Dilthey, *verstehende* filosofie, *Geistes* naast *Naturwissenschaft*;
- Henri Bergson als vertegenwoordiger van de *levensfilosofie*;
- Edmund Husserl, de filosofie van het *wezen* 1859;
- Bertrand Russell van de *materie* 1872.

After all zijn het vier zowel centrale als marginale figuren omdat hun denken in wisselende gradaties ingrediënten van de andere gedachtenstelsels bevat. Dit verdoezelt de beide tendensen niet. Zij verholdert de theoretische (*vaktechnisch*) en de levensfilosofie (*inwaarts/reflectief*), en geeft handvatten voor een juist begrip. Zij laten de voornaamste antithese in wezen ongerept en bieden ruimte voor de nodige nuances binnen de vier richtingen. Het is geen toeval dat zij resp. op de historie, biologie, wiskunde en logica steunen. De levensfilosofie geeft te denken in een maatschappij die door industriële- en technische dynamiek in beroering raakt. Je kunt hun denken moeilijk anders zien dan als een reactie op de aard van maatschappelijke omwentelingen en een protest tegen de voortschrijdende rationalisering, logistiek en bureaucratisering met voorbijzien van menselijke verhoudingen en het somtijds buitensporige.

De uitruil van *intuïtie* voor *ratio*, *praktijk* tegenover *theorie* het *concrete* versus *abstractie*, het inwisselen van *kwaliteit* voor *kwantiteit*, *synthese* voor *analyse* de, het *geheel* voor een *detailfocus*, *wijsheid* voor *informatie* en *traditie* voor *trends*.¹

Sinds Descartes' begrip van *orde* en *evidentie* de premoderne filosofie ging beheersen verschoof het 'mythische' wereldbeeld, via het 'klassiek-moderne mechanische' denken, naar een 'materialistisch' wereldbeeld met als tegenwicht de 'post-klassieke' denkstromen.²

1 VGL. Jan Romein (1893-1962) *Op het breukvlak van twee eeuwen*, Amsterdam 1976.

2 VGL. William James (1842-1910): *Al het werkelijke moet ergens waarneembaar zijn, en alles wat ervaren wordt moet ergens werkelijk zijn. Onwerkelijkheid kan niet bestaan.* Helen Schucman, psycholoog (1909-1981): *Niets werkelijks kan bedreigd worden. Niets onwerkelijks bestaat.* Bhagavad-Gitā (± 200 v.c.): *Wat niet werkelijk is, was nooit en zal nooit zijn. Wat werkelijk is, was altijd en kan niet bedreigd worden.* ZIE OOK blz. 283.

BIJLAGE 7 MARBURG, FILOSOFIE, ETHIEK EN COMPASSIE

DE GEESTESWETENSCHAPPEN maakten in het interbellum een grote bloei door. Het gebruikelijke onder-professoren-gedoe werd versterkt door de opkomende nationalistische neigingen van kerk en overheid. De geesteshoudingen van de joodse Hannah Arendt, de katholieke Heidegger, de geassimileerd-religieuze Edmund Husserl, de religieus-humanistische Karl Jaspers en de lutheraan Rudolf Otto worden naast elkaar gelegd aan de hand van het vermogen om op een grove kwast een scherpe beitel te zetten.



In 1933 schreef Husserl aan een oud-student over Martin Heidegger:

*‘Het volmaakte einde van de veronderstelde boezemvriendschap tussen twee filosofen was zijn volstrekt openbare en zeer theatrale bekering tot de Nazi-partij op 1 mei. \diamond Vlak voor zijn benoeming in Freiburg had hij zelf besloten om zijn relatie met mij te verbreken. In de loop der jaren uitte hij zijn antisemitisme steeds sterker, zelfs binnen de kliek van zijn meest enthousiaste studenten en in de faculteit’.*¹

¹ Brief aan Dietrich Mahnke, 4 mei 1933. In *Becoming Heidegger*, ed. Kisiel en Sheehan, Evanston, Illinois Northwestern U.P. 2007, p. 413; ZIE OOK: *Briefwissel*, blz. 328.

BIJLAGE 8 BRIEF AAN RUDOLF OTTO (FRAGMENT)

Freiburg I/B Lorettostraße 40, 5 maart 1919

Aan Rudolf Otto, Marburg

Sehr geehrter Kollege,

Martin Heidegger wees mij afgelopen zomer op uw boek *Das Heilige*.¹ Als geen ander boek dit jaar heeft het een diepe indruk op mij gemaakt. Het is het eerste begin van een godsdienstfenomenologie.

Hoewel het mij toeschijnt dat de theoloog en metafysicus in u zich heeft laten meevoeren op de vleugels van de fenomenologie, en dan denk ik aan het beeld van de engelen die hun ogen bedekken met hun vleugels, zal dit boek zich een *blijvende* plaats verwerven in de geschiedenis van de waarachtige religiefilosofie en –fenomenologie. Het is een begin, en het waardevolle is dat het terugkeert naar het ‘prille begin’ en de ‘bronnen’. Daarom is het in de beste zin van het woord ‘oorspronkelijk’. Onze tijd hunkert naar de beschrijving van de werkelijke oorsprong en dan in hogere zin verwoord om zo het verstand te kunnen bereiken.

Ik ben ervan overtuigd dat u mijn vrijelijke woordkeus niet verkeerd opvat. Uit onze Göttinger jaren weet u hoe ik u hoogacht en met welk plezier ik het intellectuele contact met u opzocht. Nu u ons deze waardevolle fenomenologische bijdragen heeft aangereikt, zouden wij het zeer op prijs stellen als nieuwe ontmoetingen zouden volgen.

Met welgemeende groeten en blijvende hoogachting,

E. Husserl²

1 ‘Hoe dan ook, omdat ik wat afstand moest nemen van mijn eigen nogal moeilijke en uitgebreide gedachten las ik met grote belangstelling Otto’s boek over *het heilige* dat in feite een poging is tot een fenomenologie van iemands bewustzijn van God: in het begin vrijmoedigen vol belofte, maar kort daarna teleurstellend. Het is jammer dat u geen tijd heeft voor een (grondige) kritiek. Niettemin steekt het boek met kop en schouders boven de historiserende en theologiserende menigte uit, ook al heeft het ruimschoots voldoende van beide, vooral van de laatste.’ (Heidegger aan Husserl, zie *Briefwissel* 7 pp. 318-320.)

2 Het is Otto’s eerste kennismaking met Heidegger en niet de laatste. In 1925 verzette hij zich met alle macht tegen de benoeming van Heidegger in Marburg als opvolger van Nicolai Hartmann. *Rudolf Otto Nachlass* Marburg, hs. 797:794, *Husserl Archief*, Leuven, RI Otto 5.III.19. Vgl. Hans Walter Schütte in *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos*; *Theologische Bibliothek Töpelmann* deel VI, de Gruyter Berlijn 1969, pp. 139-142. [Wij in de laatste zin geeft de gastvrijheid van huize Husserl aan, zie *Becoming Heidegger*, 2007.] Zie voor de complete brief *Briefwissel* op blz. 320.

MARBURG AM LAHN

MARBURG is een provinciestadje met een universiteit die kan bogen op een rijke godsdienstwetenschappelijke traditie, er wordt veel waarde gehecht aan de veelstemmigheid van de theologische richtingen.¹ In 1927 viert de universiteit haar vierhonderdjarig jubileum. Rudolf Otto prijst in zijn *Rede zur 400-jährigen Jubelfeier der Philippina zu Marburg* het ‘streven van de vrijgemaakte geest naar onafhankelijke waarheidsvinding’.² En, zoals zijn *Religionskundlichen Sammlung* laat zien, met respect voor de pluraliteit van de religieuze stromingen die allemaal cirkelen rond de waarheid die strookt met hun eigen godsdienstwetenschappelijke uitgangspunten.³ De feestrede werd uitgesproken in de protestantse kerk.⁴ ‘Men zag Heidegger met een grimmige uitdrukking op zijn gezicht in een merkwaardig jacquet echter de katholieke kerk binnenstappen.’^{4a} Met de komst van Heidegger, ambitieus, tactisch en met een jezuïtische vooropleiding, veranderde de gemoedelijke sfeer. Terwijl hij in 1923 Husserl zijn leraar noemt en profiteert van diens status schreef hij eerder dat Husserl het spoor helemaal bijster is – als hij tenminste ooit op het goede spoor heeft gezeten [...] en dát wil vandaag in Berlijn de wereld verlossen.⁵

Overigens heeft Husserl het aanbod om de prestigieuze leerstoel van Ernst Troeltsch over te nemen niet aangenomen. Zijn behoefte om vanuit Berlijn de wereld te verlossen was kennelijk minder groot dan Heidegger dacht. Er is iets voor te zeggen dat Heidegger zijn eigen ambities projecteert op zijn voormalige leraar.⁶

1 Vgl. Ernst Benz, *Rudolf Otto als Theologe und Persönlichkeit*, Leiden 1971, p. 33.

2 R. Otto, *Sinn und Aufgabe moderner Universität*, Marburger Akademische Reden № 45 bij Elwert Universitätsbuchhandlung Marburg, 1927. Vgl. Georg Pfeleiderer, *Theologie als Wirklichkeitswissenschaft*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1992.

3 Christoph Elsas, *Wie das Göttliche begegnet*. Rudolf Ottos Buch *Das Heilige* und seine Wirkung in *Jayk* 2010, p. 58.

4 Vermoedelijk de Elisabethkirche. – 4^a Hermann Mörchen (student van Heidegger), geciteerd in Rüdiger Safranski, *Heidegger en zijn tijd*, Amsterdam 1995⁵, p. 167.

5 Martin Heidegger/Karl Jaspers, *Briefwechsel* (BWHK 19-XI-1922), München 1990, p. 34.

6 Safranski 1995, p. 165; *Heeft Heidegger niet zelf de verlossersattitude die hij Husserl toedicht?*, p. 166.

Rudolf Bultmann, in Breslau de vriend van Otto en sinds 1921 werkzaam in Marburg kiest voor Heidegger die Rudolf Otto niet zelf wil bruuskeren. Twee bronnen hadden hem gemeld dat Otto de grootste invloed bij Becker¹ heeft, en als hij in onze faculteit zijn stem laat horen, velen naar hem zullen luisteren.² Heidegger schrijft dat er veel kritiek op Bultmann was – hij zou de studenten verpesten, ze hoogmoedig maken en de andere collega's tot tweede klasse degraderen – het zou alleen nog om Bultmann en Heidegger gaan.³

Rudolf Otto en zijn historisch godsdienstonderzoek werd meegesleurd in deze Prinzipienstreit. Hij heeft het onderspit gedolven omdat het hem aan geestelijke en lichamelijke kracht ontbrak. Voor zo'n theologenstrijd heb je stevige ellebogen nodig, een permanente bereidheid om je te verzetten en het vermogen om op een grove kwast een scherpe beitel te zetten. De diplomatieke en hoogsensitieve Otto kwam in de knel.⁴

Gott mit uns was de 'aanleiding' om de liberale theologie te heroverwegen.⁵ Toen Bultmann in 1924 kennismakte met Heidegger, 'ontdekte' hij de 'overeenkomst' tussen de eigenlijke boodschap (Kerygma) van het Nieuwe Testament en de filosofie die Heidegger in die jaren ontwikkelde.⁶

De innerlijke band tussen Heideggers denken en zijn politieke sympathieën is van filosofisch belang. Kleeft er aan zijn leer van het zijn, dat ons een tijdelijke 'lichtplek'⁷ toebedeelt, geen inherente onverschilligheid voor de vragen van recht en onrecht? Door de nadruk op de lokale waarheid van het zijn en de verworteling van het denken in het eigene, de Heimat, heeft Heidegger in elk geval geen affiniteit met het westerse liberalisme. Zijn filosofie is verwant aan het conservatief nationalisme in de politiek.⁸

¹ C. H. Becker († 1933), orientalist, Pruisisch minster voor Onderwijs en Wetenschappen.

² Brief van Heidegger aan zijn vrouw 31-VII-1925 in G. Heidegger, 'Mijn lieve ziele!', Kampen 2007, p. 159. – 3 Ib. p. 158. Zie blz. 13. – 4 Benz 1971, p. 32. – 5 Zie blz. 13.

⁶ G. C. den Hertog in dr. G. Harinck (red.), *Christelijke Encyclopedie*, Kampen 2005, p. 258.

⁷ *Lichtung*, vgl. P. Sloterdijk in W. James, *De wil om te geloven*, Amsterdam 2007, p. xxxii.

⁸ Th. de Boer in Jan Bor (red.), in *De verbeelding van het denken*, Amsterdam 1995, p. 348

‘Rudolf Otto was een liberaal in de diepste zin van het woord, *one who loves and prizes freedom*.’¹ ‘Tóch Duitser in hart en nieren’, voegt de Engelsman nog toe. Hannah Arendt en Karl Jaspers zijn het na 1945 erover eens dat Heidegger kennelijk iemand is wiens morele gevoeligheid niet was opgewassen tegen de hartstocht van zijn denken.² Arendt, die volgens Heidegger ‘mij als geen ander doorgrondt’, schrijft aan Jaspers: Wat jij onzuiverheid noemt, zou ik een gebrek aan karakter noemen, maar in de letterlijke zin dat hij er geen heeft en zeker ook geen bijzonder slechte. Tegelijk leeft hij met een diepgang en een hartstocht die je niet licht vergeet.³

De religieuzen onder de filosofen van het ogenblik laten in het momentum het numineuze aankomen (Rudolf Otto) of wat ons onvoorwaardelijk aangaat (Paul Tillich) of het rijk Gods (Karl Barth) of het omvattende (Karl Jaspers). Ook Heideggers moment leidt tot een transcendentie, maar een transcendentie van de leegte. De transcendentie van het niets. Toch is het geweld van het numineuze niet verdwenen. Het gaat uit van de merkwaardige beweging tussen niets en iets, die de mens bewust kan voltrekken. Dat is zijn numineuze speelruimte die hem toestaat het wonder dat er hoe dan ook iets is als een wonder te beleven. En dat niet alleen, even verwonderlijk is tegen die achtergrond de scheppende potentie van de mens.⁴

In het voorjaar van 1933 wordt Otto's vriend Jacobsohn op de jüdischer Friedhof in Lüneburg begraven. Heidegger wordt lid van de NSDAP en beëindigt zijn vriendschap met Jaspers. Frau Heidegger rijdt de rector van de Universität Freiburg dagelijks naar zijn werk. In juni wordt Hannah door de Gestapo gearresteerd in Berlijn. In de herfst begint Otto aan zijn laatste, eenzame tocht naar de spookachtige ruïnes van de burcht Staufenberg.

He must have foreseen clearly the inevitable catastrophe that loomed ahead, and caught the sound of Niagara thundering beyond the upper rapids.’⁵

1 J. Harvey, *The Idea of the Holy*, p. XIII. Otto's positie was voor die tijd ‘redelijk progressief’.

2 Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Briefwissel* (BWAJ 1-IX-1949), München 1995.

3 *ib.* BWAJ 29-IX-1949; Lotte Kohler and Hans Saner, *Hannah Arendt Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*, New York 1992, p. 142; Arendt-Heidegger, *Briefe*, 193. – 4 Safranski 1995, p. 227.

5 Dit schrijft zijn vriend en vertaler John Harvey n.a.v. ‘the result of a tragic accident’, p. XI.

Heideggers *Sein und Zeit* is een poging om de filosofische grondbegrippen opnieuw te ijken. Rudolf Otto heeft het religieuze kernbegrip *het heilige* van een ijkmaat voorzien. Zijn reflecterende methode levert wellicht een dieper en scherper wijsgerig inzicht op en een sleutel tot de diepere vragen op dit gebied. Als docent Ethiek is hij geen koele waarnemer en onderzoeker, maar een denker die bij zichzelf te rade durft te gaan.¹

Heideggers gemankeerde reflectievermogen is een filosofisch probleem.

Het morele zelfonderzoek – acht de denker op het toneel van de zijns-geschiedenis zich daarvoor te goed? Misschien is het een erfenis van zijn katholieke komaf: de protestantse gewetenswroeging blijft hem vreemd. Om zijn denken te kunnen vasthouden, scheidt hij dit van het persoonlijke. Onverschillig observeert hij de wrede consequenties van de beweging die hem zo fascineert: we herinneren ons het lot van Hannah Arendt, Edmund Husserl of de door Otto zo betreunde Hermann Jacobsohn.²

In zijn laatste levensjaar spreekt Rudolf Otto vooral over ethiek.

De confrontatie met *het heilige*, *het volstrekt andere*, is levensbepalend. Wat eerst nog *onrecht* werd genoemd wordt nu *godvergeten*, *gewetenloos*, *misdadig* en *onheilbrengend*. Een misstap wordt *onrecht* doen. De normen van het geweten worden universele normen. Door de ervaring van *het heilige* als hoogste waarde wordt de ethiek met de kwaliteit van *het heilige* doordrenkt, *gesanctioneerd*. Sommige waarden treden sterker op de voorgrond, andere treden terug. Alles verschijnt in een nieuw licht. – Dit is het wezenlijke verschil tussen religieuze ethiek en de profane of filosofische. De religieuze mens hanteert geen andere normen dan de ongelovige, beiden volgen hun geweten en beroepen zich op waarden en rechten. Maar tegenover *het heilige* worden de normen serieus en verkrijgen hun echte diepte. Een uiteindelijke existentiële rechtvaardigheid verlicht het geweten.³

1 Vgl. R. Otto, *Aufsätze zur Ethik*, C. H. Beck, München 1981.

2 Vgl. Safranski 1995, hoofdstuk 18, m.n. p. 388-389.

3 Rudolf Otto, (hrsg. von K. Kussner) *Verantwortliche Lebensgestaltung*, Stuttgart 1941, p. 169. Vgl. Rudolf Otto, *Freiheit und Notwendigkeit*, Tübingen 1940.

Richard Rorty, *Philosophy as science, as metaphor, and as politics*. In *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers, capita selecta*. © 1991 Cambridge U.P.¹ Het essay was een bijdrage aan het symposium van de Universität Wien in 1986 n.a.v. het 50 jaar geleden verschenen *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. De Duitse vertaling werd gepubliceerd in *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts*, Verlag der Österreichischen Staatsdruckerei, 1986. Een herziene en aangevulde Engelse versie verscheen in *The Institution of Philosophy* bij Open Court Publishers, La Salle 1989. Nederlandse uitgave: *Heidegger, Wittgenstein en pragmatisme: essays over post-analytische en post-nietzscheaanse filosofie* © 1993 Kok Agora, Kampen.

Hierna volgen enkele fragmentarische samenvattingen uit § 4
‘Filosofie als wetenschap en metafoor’.

1 *Voorbij de wetenschappelijke filosofie* –

Edmund Husserl, William James, M. Heidegger, John Dewey, Galilei, Descartes, Robert Brandom, Plato, Rudolf Carnap, Hilary Putnam, Donald Davidson.

2 *Metafoor en taalontwikkeling* –

Heidegger, Davidson, *Ruf des Gewissens*, Quine, *de Kehre*, Freud, *Dasein*.

3 *Poëzie en politiek* –

James, *Grundriß, eine strenge Wissenschaft*, Nietzsche, *das Heilige*, de ethiek en het gezag van de rede, Hegel, Wittgenstein, de Verlichting, Paul Tillich.

4 *De huidige situatie* –

Heidegger, Dewey, Tillich.

DE BEPERKTE HOUDBAARHEID VAN DE ‘MODERNE’ LEVENSVISIE werd voor het eerst eloquent verwoord en helder filosofisch geduid door William James. Rorty nam de fakkel over en weer ontvlamde de discussie over het representatiedenken.

‘Waarom kunnen we William James niet loslaten?’

‘Het is zijn aanhoudende pleidooi voor de kracht van de verbeelding in het leven zelf. Wil het leven leefbaar zijn, dan moet de menselijke geest de vrijheid hebben het van binnen uit te vormen alsof het een eigen kunstwerk is, met alle irrationele tegenstrijdigheden van dien. Geloof en bijgeloof, rede en illusie, idealisme en ironie kunnen in zo’n leven naast elkaar bestaan zonder dat het op een mentale burgeroorlog uitdraait. Calidoscopisch als zo’n leven is, vormt ‘t het beste weermiddel tegen fundamentalisme, of dat nu religieus, politiek of wetenschappelijk is.’²

1 DE PHILOSOPHICAL PAPERS verscheen n.a.v. het debat over *representatiedenken*. De bijlagen zijn bedoeld als suppletie bij het begrip *fenomenologie*. Voor wetenschappelijk gebruik is de *Online publication* verkrijgbaar bij Cambridge U.P. (red.).

2 Bas Heijne: *Een filosoof voor gewone mensen*, NRC 17-04-1998; VGL. Jan Bor 2011, p. 265 e.v.

§ 1 Voorbij de wetenschappelijke filosofie

HOE MOETEN WIJ ONS OPSTELLEN TEGENOVER DE WESTERSE FILOSOFISCHE TRADITIE UIT HET INTERBELLUM VAN DE VORIGE EEUW? De 19^e eeuw had drie antwoorden op deze vraag. Deze lopen parallel met drie opvattingen over het doel van de filosofie: het antwoord van Edmund Husserl (het *sciëntistische* antwoord), dat van Martin Heidegger (het *poëtische* antwoord) en dat van de pragmatisten (het *politieke* antwoord).¹ Het eerste antwoord is zowel bij Husserl als bij zijn positivistische opponenten te vinden. In deze visie wordt de filosofie gevormd naar de natuurwetenschap en staat ze nogal ver af van kunst en politiek.

De antwoorden van Heidegger en het pragmatisme zijn een reactie op dit *sciëntistische* antwoord. Heidegger teert zich af van de geleerde en richt zich op de dichter. Pragmatici als John Dewey richten zich op hen die het leven van anderen *aangenamer* en *veiliger* proberen te maken.³ De pragmatist gebruikt de traditie als een gereedschapskist. Sommige gereedschappen, of *conceptuele instrumenten*, zullen onbruikbaar blijken en kunnen de prullenmand in. Andere worden opgeknapt en soms wordt er geïmproviseerd. Terwijl de heideggeriaan in Husserl's *geloof in de mogelijkheid van filosofie als een taak, dat wil zeggen, in de mogelijkheid van universele kennis*⁴ een verkeerd begrepen sciëntisme ziet, een mathematiserend misverstaan van de ware grootheid van de traditie, beschouwt de pragmatist dat geloof als wensdromen naar vroeger tijden in een poging om krachteloos geworden slogans en strategieën kunstmatig in leven te houden.

Husserl beschouwde het voorstel om het ideaal van de universele, a-historische, funderende filosofische kennis op te geven als de eindfase van een rampzalige *wending in de algemene waardering van de natuurwetenschappen die aan het eind van het jaar 1800 inzette*.⁵

¹ [Vgl. William James § 3; James *Pragmatism* (1907), *Pragmatisme*, Diemen 2005.]

³ [Dewey wordt wel gezien als een sleutelfiguur in de 20^e-eeuwse humanistische denktradities. Met zijn pleidooi voor een religiositeit en religieuze ervaring als een algemeen menselijke ervaring plaatst hij zich tegenover de geïnstitutionaliseerde religie. Hier treedt hij op eigen wijze in de sporen van Schleiermacher, William James en Rudolf Otto.]

⁴ Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston, 1970, p. 17.

⁵ *Ibid.* p. 5. Dit voorstel werd zowel door het pragmatisme als door Nietzsche onderschreven.

De 2^e helft van de 19^e eeuw werd verblind door het licht van de positieve wetenschappen. ‘Een compleet wereldbeeld werd weggevaagd door de welvaart die zij brachten’. Er ontstond *onverschilligheid tegenover levensvragen die belangrijk zijn voor humaniteit*.¹ Husserl beschouwde het *traditionele rationalisme* en het *empiristische scepticisme* als twee kanten van dezelfde ‘objectivistische’ medaille.² Hij probeerde beide te laten passen in zijn eigen transcendentale fenomenologie. Heidegger was het met Husserl eens dat het verschil tussen empirisme en rationalisme niet wezenlijk is. Net als Husserl zag hij de gevaren van een pragmatische technocultuur. Heidegger probeerde de pragmatistische *doodverklaring van de geest* en Husserl’s *reanimatoriestreven* in te passen in zijn eigen opvatting over de *westerse metafysica*. Hij was het eens met Husserl dat:

— de autonome filosoof die de vaste wil heeft zich van ieder vooroordeel te bevrijden, moet begrijpen dat alles wat hij als vanzelfsprekend aanneemt **altijd** al een vooroordeel is, dat elk vooroordeel iets onduidelijks is, dat oprijst uit wat op de bodem van de traditie is neergeslagen. Dat geldt zelfs voor de grootse taak en gedachte die ‘filosofie’ genoemd wordt.³

Heidegger vond Husserl c.s. niet radicaal genoeg in hun kritiek op het zelfbeeld van hun voorgangers. Hij wantrouwde de pragmatische poging om de platoons-cartesiaanse idee van *universele kennis* te vervangen door de *baconiaanse droom van een maximale natuurbeheersing*.⁴ Husserl’s idee om Galilei’s *technè* te *funderen* in iets *transcendentiaals* wantrouwde hij. Heidegger beschouwde theorieën die de cultuur wilden *funderen* als voorbeelden van te overwinnen vooroordelen. Hij stond in zijn inschatting van de gevaren van deze eeuw naast Husserl. Net als Husserl meende hij dat *de*

1 *Ibid.* p. 6. [Vgl. A. J. Heschel: *We verruilden welzijn door welvaart, wijsheid voor informatie en traditie voor trends*.]

2 *Ibid.* p. 83 over Descartes en Hobbés.

3 *Ibid.* p. 72.

4 [Geleerden moeten buiten hun domein treden om tot een geaccepteerde wetenschapsfilosofie te komen. Een aanzet gaf Bacon in *Novum Organon*. Het doel van de wetenschap was *geen kennis op zich, maar voornamelijk de beheersing van de natuur door de mens* (kennis = macht). In zoverre te beheersen als de mens haar kende. Het denken moet worden ontdaan van meningen en overgeleverde dwalingen om daarna over te gaan tot denken en onderzoeken. Je kunt je niet eeuwig blijven beroepen op oude tradities en op afleidingen van bijzondere kenmerken uit algemene begrippen; *The Cambridge Companion to Bacon*, 1996.]

*Europese crisis wortelt in een verkeerd begrepen rationalisme.*¹ *Sein und Zeit* staat vol kritiek op opvattingen die Husserl deelt met Descartes. De benadering van 'objectief-wetenschappelijke kennis' als secundaire, afgeleide vorm van *in-de-r*, afgeleid uit het gebruik van gereedschappen, lijkt sprekend op Dewey's interpretatie van het Baconianisme.² Heideggers ontrafeling van filosofische schijnproblemen door het onbetwistbare gegeven van de sociale praktijk als uitgangspunt te nemen, is een voorbeeld van wat Brandom *het ontologische primaat van het sociale* noemt.³

Heidegger en het pragmatisme delen een diep wantrouwen tegenover de visuele metafoer, die Husserl gemeen heeft met Plato en Descartes. Husserl en Rudolf Carnap koesterden alletwee de traditionele platoonse hoop een standpunt te kunnen vinden van waaruit de grote samenhang der dingen zichtbaar zou worden. Voor beiden was het doel van de filosofie de ontwikkeling van een formeel systeem waarin alle aspecten van de cultuur hun plaats zouden krijgen. Hilary Putnam noemt hen de filosofen van het *goddelijk gezichtspunt*. Heideggers term voor deze pogingen om een goddelijke greep te krijgen op het domein van het mogelijke, het streven om een vakje open te houden voor elke mogelijkheid, is het *calculerende denken*. Hij definieert *ta mathēmata* als *wat wij eigenlijk al weten 'over' de dingen*.⁴ De speurtocht naar het berekenbare, naar een formeel, a-historisch systeem, was in Heideggers ogen de geheime schakel tussen de *fenomenologie* van Husserl, het *positivisme* van Carnap en de *objectivistische* traditie.

1 *Ibid.* p. 290.

2 Zoals H. Dreyfus en J. Haugland laten zien was Husserl's reactie op dat deel van *Sein und Zeit* zijn veronderstelling dat het *zuhandene* evenveel koren op de fenomenologische molen was als het *vorhandene*, en n.m. dat een *Zeug* 'iets was, dat identiek was, iets dat steeds opnieuw gerdentificeerd kon worden', en dus iets dat een universele essentie zou blijken. ZIE Dreyfus in *Heidegger and Modern Philosophy*, New Haven, 1978, p. 222-238 (met name het citaat uit een fragmentarisch manuscript van Husserl (genoteerd in *Husserl and Heidegger: Philosophy's Last Stand*) met het opschrift 'das ist gegen Heidegger' op p. 233.

[In the second half of the seventeenth century, though Bacon's historical approach was gradually supplanted by mechanical-mathematical science in Europe. [BACONIANISM: Still served as a source of arguments in the Dutch Cartesian context, as to his theory of error and as a source of criticisms to Aristotelianism. A. Strazzoni, in *Enc. of Renaissance Philosophy*, Heidelberg 2007.]

3 Robert Brandom, 'Heidegger's categories in *Being and Time*', *The Monist* 66 (1983), p. 389.

4 Heidegger, *What is a Thing?*, South Bend, 1967), p. 74.

§ 2 Metafoor en taalontwikkeling

EEN KORTE, DOGMATISCHE STELLING. Er zijn drie manieren om een nieuwe opvatting aan onze bestaande opvattingen toe te voegen om ons te dwingen het netwerk van onze opvattingen en verlangens opnieuw te ordenen: *waarneming*, *conclusie* en *metafoor*. Waarneming verandert opvattingen door nieuwe opvattingen in het bestaande netwerk te introduceren. Als een vertrouweling iets schrikwekkends doet dat mij raakt, dan zal ik sommige opvattingen over deze moeten elimineren en mijn verwachtingen bijstellen. Conclusies veranderen onze opvattingen en dwingen ons om eerdere opvattingen te wijzigen en/of te onderzoeken wat de consequenties van de nieuwe zijn. Wanneer ik mij realiseer dat mijn huidige opvattingen betekenen dat mijn vriend een slechterik is, dan moet ik een manier vinden om oude opvattingen te herzien en mijn vriendschap te heroverwegen.

Waarneming en conclusie veranderen niets aan onze manier om het rijk der mogelijkheden in te delen. Zij veranderen wel de waarheidswaarden, niet ons repertoire aan zinnen. Dat waarneming en conclusie de *enige* manieren zijn om opvattingen te veranderen noemt Heidegger de *calculerende geeshouding*. De taal die wij nu spreken is zoiets als alle taal die er bestaat en die wij ooit nodig zullen hebben. Deze visie op taal is als Husserl's idee over het doel van filosoferen, nl. alle mogelijke logische ruimten in kaart brengen, onze impliciete greep op *het rijk der mogelijkheden expliciet maken*. Ze bevestigt de stelling van de fenomenologie van Husserl en de analytische filosofie dat filosoferen hetzelfde is als vernederen, geduldig uitdrukkelijk maken wat nog verborgen is gebleven.

Wie de metafoor als derde bron van opvattingen noemt, als reden om ons web van opvattingen en verlangens te herzien, beschouwt de taal, de *logische ruimte en het rijk der mogelijkheden*, in principe grenzenloos. Dan wordt de gedachte, dat denken tot doel heeft overzicht te krijgen vanuit een soort etherisch standpunt, losgelaten. De filosofische traditie heeft de metafoor in diskrediet gebracht omdat anders, als zij de metafoor als derde bron van waarheid had erkend, de opvatting als een proces dat culmineert in een schouwen, *theoria*, in de overpeinzing van wat *vorhanden* is, in gevaar zou zijn gebracht. Deze visuele metaforen contrasteren met de auditieve meta-

foren van Heidegger zoals *Ruf des Gewissens, Stimme des Seins*. Deze zijn beter omdat kennen niet altijd herkennen is. Waarheidsvinding komt niet altijd neer op het schematisch inpassen van data. Een metafoor is bij wijze van spreken eerder een stem van buiten de logische ruimte dan de empirische invulling van een deel van die ruimte of een logisch-filosofische verheldering van de structuur van die ruimte. Het is meer een oproep om onze taal en ons leven te veranderen dan een voorstel om een van beide te systematiseren.

Deze visie op de metafoor vraagt dat we Davidson volgen in zijn verwerping van de stelling dat *de metafoor, naast zijn letterlijke betekenis en zin, ook nog een andere betekenis en zin heeft...*¹ Hij bedoelt dat het misleidend is om de uitdrukking *metaforisch taalgebruik* zo te interpreteren dat er in onze taal naast talloze letterlijke betekenissen ook vele metaforische betekenissen *vorhanden* zouden zijn. In deze visie kan een metafoor de logische ruimte niet uitbreiden. Dat zou betekenen dat wie een taal heeft geleerd naast alle mogelijke feitelijkheden ook alle mogelijke metaforen al zou kennen. Het bedenken van een metafoor kan de taal niet veranderen. De metaforische taal wordt niet bewust bedacht. Het ontstaat door het gebruik van *tools* die er al zijn. In tegenstelling daarmee vindt Davidson dat er een strikte scheiding bestaat tussen *betekenis*² en *gebruik*, en dat *de metafoor exclusief tot het domein van het gebruik behoort*.³

Davidson stelt dat 'de meeste metaforen onwaar zijn'. Eerder is het dat de meeste metaforen de vorm aannemen van zinnen die *prima facie* onmiskenbaar onwaar zijn. Later kunnen deze zinnen wel degelijk als letterlijk waar worden gezien. Een plat voorbeeld van Davidson: 'Er was eens een tijd dat... havens en kanonnen niet letterlijk een mond hadden, zoals tegenwoordig wel het geval is.'⁴

1 Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, 1984, p. 246.

2 Eigenschap die men aan zijn woorden toekent door het vaststellen van standaard afleidingsverbanden tussen de zinnen waarin zij gebruikt worden en andere zinnen.

3 *Ibid.* p. 247. ZIE p. 259: *Er is geen enkele theorie van metaforische betekenis of metaforische waarheid die ook maar iets bijdraagt tot de verklaring van de werking daarvan. De metafoor werkt langs dezelfde, een ieder vertrouwde taalkundige lijnen als de allereenvoudigste zin... Wat de metafoor bijzonder maakt is niet zijn betekenis, maar het gebruik ervan – daarmee valt de metafoor in dezelfde categorie als bevestigen, aanduiden, liegen, beloven, kritiseren.*

4 *Ibid.* p. 252.

Minder triviale voorbeelden zijn de eerste keer dat iemand sprak over ‘de universele wet van de liefde’ of ‘de beweging van de aarde rondom de zon’. ‘Je bedoelt dat natuurlijk *figuurlijk*’, zou de reactie dan zijn. Later, soms veel later zijn deze zinnen wel kandidaten voor *letterlijke waarheid*. Onze opvattingen zijn in de tussentijd herordend om plaats te maken voor deze waarheden. Het is net zoiets als de ontwikkeling waarin de betekenis van de woorden, die in deze zinnen gebruikt zijn, op zo’n manier veranderde dat die zinnen letterlijk waar zijn geworden.

De stelling die ik zojuist poneerde, *dat grootschalige verandering van opvattingen en overtuigingen niet te onderscheiden is van grootschalige verandering van de betekenis van de woorden die wij gebruiken* – volgt uit de bovengenoemde definitie van ‘betekenis’ die ik hierboven al noemde. Deze omschrijving is de taal filosofie van Quine en Davidson in een notendop. In hun benadering wordt van betekenis geen *platoonse essentie* gemaakt en ook geen husserlians *noëma*, maar eerder een patroon van gewoonten.

Wilfrid Sellars (†1989) noemt dat *linguïstische rollen*. Dat maakt Carnaps zoektocht naar de ‘analyse’ van betekenis tot een misplaatst ‘formele’ en ‘transcendentale’ poging om het gedrag van een bepaalde groep taalgebruikers in kaart te brengen. *Mutatis mutandis* geldt dit ook voor het husserlianse project van het *funderen* van de cultuur door een grondige inspectie van de *noëmata*. Algemeener gezegd, het ondermijnt alle sciëntistische filosofische projecten, alle projecten die zich baseren op een a-historische versie van wat Davidson *het dualisme van schema en inhoud* noemt. Deze versie komt neer op de stelling dat de filosofie een bepaald schema duidelijk kan maken, een constant onafhankelijk schema (*matrix*) van mogelijkheden, die de achtergrond vormt van al ons onderzoek, van al ons doen en laten.

Davidsons aanval op dit verschil is het schoolvoorbeeld van een pragmatistische breuk met de filosofische traditie.¹ Zijn strijd is op één lijn te stellen met die van Heidegger op het streven van de traditie om de wereld te ‘berekenen’.² Wie metaforische zinnen beschouwt als voorlopers van een nieuw taalgebruik dat het oude geleidelijk overschaduwet en uitwist, plaatst

1 Davidson, *Inquiries* p. 246.

2 In de specifiek heideggeriaanse betekenis van ‘rekenen’ die ik die zojuist heb beschreven.

de metafoor eerder op het niveau van de waarneming en de conclusie dan op het niveau van de *heuristische*⁽⁵⁾ of *ornamentele* functie.¹

Specifieker: de waarheid wordt hier beschouwd als iets wat níet al in onszelf aanwezig is. Waarheid is eerder iets dat door een *idiosyncratisch* genie aan het licht gebracht wordt.² Deze opvatting van de waarheid is een rechtvaardiging van de auditieve metafoor: een stem uit de verte, een *Ruf des Gewissens*, een woord dat opklinkt uit de duisternis.

Davidson verduidelijkt: de intellectuele vooruitgang kan niet om het *buitenredelijke* heen.⁽⁶⁾ Over Freud schrijft Davidson dat ‘mentale oorzaken, die geen redenen zijn’ – *dat wil zeggen opvattingen en verlangens die een rol spelen bij het bepalen van ons gedrag maar die niet passen in het systeem van opvattingen en verlangens waar wij ons mee identificeren* – niet alleen nodig zijn om *deviant*, afwijkend gedrag in freudiaanse taal, te verklaren, maar ook om ‘onze ijverige en soms zelfs succesvolle pogingen tot zelfkritiek en zelfverbetering te verklaren’.³

De nadruk van Davidson op het belang van een *mentale oorzaak die de rede overstijgt*, richt zich op de zelfreflectie en zelfverbetering van individuen. Het lijkt dat zijn argument des te meer opgaat voor de zelfkritiek van culturen. De ‘irrationele’ invasie van zg. onzin (d.w.z. niet via hun samenhang met de rest van wat wij geloven gerechtvaardigd kan worden) is wat ideeën-historici in retrospectief *conceptuele revoluties* noemen. Gebeurtenissen die conceptuele revoluties doen losbranden. Schijnbaar zinloze suggesties ge-

¹ Als er iets *verteld* wordt wil dat nog niet zeggen dat dit een *cognitieve* functie heeft die eerder geformuleerde vraag beantwoordt. Davidson zegt over de pogingen om metaforen een *cognitieve waarde* te geven: ‘dat in feite het aantal zaken waarop metaforen onze aandacht vestigen oneindig is: veel van wat onze waarneming bereikt heeft geen *propositioneel* karakter. Wanneer wij willen zeggen dat een metafoor iets *betekent* merken wij snel dat wat wij ermee kunnen aanduiden oneindig is.’ (*Inquiries*, p.263). Dan wijst hij op de analogie tussen metafoor en beeld en zegt dat woorden verkeerde valuta zijn om voor een beeld in te wisselen’. De poging de metafoor voor te stellen als een mededeling, betekent dat het beeld of de metafoor voorgesteld wordt als uitwisselbaar met reeksen zinnen, in plaats van (zoals verrassende waarnemingsdata) uit te dagen tot (A) een herverdeling van waarheidswaarden onder gewone zinnen en (B) het bedenken van meer ongewone zinnen.

² IDIOSYNCRASIE: Aangeboren overgevoeligheid. Gr.: *idiosunkrasia*, van *idios* (eigen aan) + *sun* (samen, met) + *krasis* (menging).

³ Davidson, ‘*Paradoxes of Irrationality*’, in Wollheim en Hopkins, *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge 1982, p. 305. [(6) ZIE: blz. 213 en *Bijlage 10* § 2.]

daan door mensen die in hun eigen land meestal niet geëerd werden, suggesties die wij als briljante inzichten waarnemen, als waarheden die altijd al latent aanwezig moeten zijn geweest in de ‘menselijke rede’. Deze gebeurtenissen zijn de woorden, gesproken door de mensen die Heidegger *Denkers* noemt. Vanuit het standpunt van Heidegger en Davidson is de filosofische traditie een lange reeks van pogingen om de intellectuele geschiedenis te interpreteren als het aan het licht brengen van een ‘verborgen redelijkheid’, product van de *List der Vernunft*, waarbij ‘Vernunft’ staat voor iets wat er altijd al geweest is, niet voor een pas onlangs letterlijk geworden metafoor. Heidegger ontkent met nadruk dat er een thema van a-historisch onderzoek is dat *menselijke rede* heet, of *structuur van de redelijkheid*, of *natuur van de taal*, en dat altijd onderwerp van filosofisch onderzoek is geweest. Zelfs in de jaren twintig, nog voor de *Kehre*, was Heideggers antwoord op de historische-kritiek van Husserl¹ bijvoorbeeld het volgende:

*Constructie is in de filosofie noodzakelijkerwijs destructie, dat wil zeggen een deconstructie van traditionele begrippen, die in een historisch teruggrijpen naar de traditie wordt voltrokken [...] Omdat destructie en constructie één zijn, is filosofische kennis in essentie tegelijkertijd historische kennis.*²

In de jaren veertig zou hij concluderen dat hij in *Sein und Zeit* nog niet historistisch genoeg was geweest om deze afbraak te kunnen voltrekken. Onder verwijzing naar dit vroege werk zegt hij:

*Maar deze destructie is, evenals de ‘fenomenologie’ en alle hermeneutisch-transcendentale kwesties, nog niet doordacht in termen van de geschiedenis van het Zijn.’*³

¹ In b.v. *Philosophie als strenge Wissenschaft*. [Met *irrationeel* wordt niet het *onlogische* bedoeld, wel wat buiten de (beproefde) denkkaders valt. Het *Ausserrationale* is: het buiten- of niet-rationele.]

² *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt 1975 p.32.

³ *Aber diese Destruktion ist wie die ‘Phänomenologie’ und alles hermeneutischtranscendentale Fragen noch nicht seinsgeschichtlich gedacht*. Heidegger, *Nietzsche II*, p. 415. Nederlands: Maar deze destructie is evenals de ‘fenomenologie’ en alle hermeneutisch-transcendentale vraagstukken nog niet zijn historisch doordacht. Heidegger, *The End of Philosophy*, New York, 1973 p. 15.

Heidegger beschouwt *de menselijke rede, de rationaliteit en het gezonde filosofieverstand* als één pot nat met *het argeloze, uneigentlike, naïeve taalgebruik van de traditie*. Filosofie gebruikt niet alleen deze traditie; zij verdeelt niet alleen de waarheidswaarden over een reeks zinnen die al in de taal aanwezig zijn: *omdat elke wezenlijk filosofische vraagstelling onvermijdelijk buiten de tijd staat... Filosofie is wezenlijk boven-historisch omdat zij een van de weinige zaken is die nooit directe weerklank in hun eigen tijd vinden...*¹

Wat nu geen weerklank vindt, kunnen we op het spoor komen met het soort metafoor dat *prima facie* een zinloze onwaarheid is, maar ondanks dat wat Heidegger *een woord van het Zijn noemt* blijkt, waarin de *roep van het Zijn* wordt gehoord. Lees in het licht hiervan de volgende twee kernachtige zinnen, waarin Heidegger 'de taak van de filosofie' omschrijft:

Alles bij elkaar genomen is het de taak van de filosofie de kracht van de elementairste woorden, waarin het Dasein zich uitdrukt, ervoor te behoeden dat ze tot het niveau van onbegrijpelijkheid wordt genivelleerd door het gewone menserverstand, dat op zijn beurt fungeert als bron voor schijnproblemen.² Het is de eigenlijke functie van de filosofie om het historische Dasein te bevragen, en in laatste analyse ook het Zijn zelf.³

Deze zinnen zijn een voorbeeld van Heideggers 'poëtische' antwoord op de vraag naar onze verhouding tot de traditie. In zijn opvatting is het doel van het filosofische denken ons te bevrijden van de taal die wij nu gebruiken, door ons eraan te herinneren dat die taal niet de taal is van 'de menselijke rede', maar de schepping van denkers uit ons eigen historische verleden. Die denkers zijn de dichters van het Zijn. Zij, die *het gedicht van het Zijn – de mens* overbrengen.⁴

1 Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 1953, p. 6; *Introduction to Metaphysics*, New Haven, 1959, p. 8.

2 *...ist es am Ende das Geschäft der Philosophie, die Kraft der Elementarsten Worte, in denen sich das Dasein ausspricht, davor zu bewahren, dass sie durch den gemeinen Verstand zur Unverständlichkeit nivelliert wird, die ihrerseits als Queue für Scheinprobleme fungiert*. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1979, p. 220; *Being and Time*, New York, 1962, p. 262.

3 Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, p. 9; *Introduction to Metaphysics*, p. 11.

4 Uit Heideggers prozagedicht *Aus der Erfahrung des Denkens*. In Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, New York, 1971, p. 4: 'We are too late for the gods and too early for Being. Being's poem, just begun, is man.'

Deze denkers in herinnering te brengen en ons de kracht van hun metaforen te laten voelen uit de tijd voordat de nieuwe toepassing van woorden veranderde in vertrouwde maar afgevlakte betekenissen, is het enige doel dat de filosofie heden ten dage nog rest. Niet om het makkelijker te maken maar om het moeilijker maken, niet om ons web van opvattingen en verlangens te herzien, maar om ons te herinneren aan de historische *niet-noodzakelijkheid*¹ ervan. Heidegger vindt dat onze tijd geen baat heeft bij het herverdelen van waarheidswaarden over de zinnen van ons huidige taalrepertoire. Maar hij heeft weinig hoop op een nieuw profetisch tijdperk, waarin nieuwe woorden gesproken zullen worden, woorden die het repertoire op onverwachte wijze zullen uitbreiden. Het enige wat hij erover wil zeggen, is dat die hoop niet vervuld zal worden voordat de kracht van ‘de elementaire woorden’ waarin het *Dasein* zichzelf in het verleden heeft uitgedrukt, zal zijn hersteld. Onze verhouding tot de traditie moet een oefening zijn in wat niet meer wordt gehoord, en niet een zeggen van wat nog niet gezegd is.

§ 3 Poëzie en politiek

LATEN WE, ter illustratie van het verschil tussen Heideggers ‘poëtische’ visie op onze verhouding tot de traditie en de ‘politieke’ visie die ik het Amerikaanse pragmatisme toedicht, eens kijken naar het verschil tussen ‘schijnproblemen’ en ‘echte’ problemen. [...] In de optiek van het pragmatisme is een schijnprobleem iets waarover discussie zinloos is, omdat het, zoals William James zei, gaat over een probleem dat ‘er niet toe doet’. Het is ‘slechts een discussie over woorden’ – dat wil zeggen een probleem waarvan de oplossing onze overige opvattingen onveranderd laat. Dit ligt vlakbij de betekenis die Heidegger er aan geeft. Heidegger ziet de traditionele filosofie niet als een pseudo-wetenschap maar als clichépoëzie, poëzie die zo banaal is dat ze zonder het zelf te beseffen een parodie op zichzelf is geworden. Dat wil zeggen, hij ziet de schijnproblemen van de filosofische traditie als zinloze reprises van triviale situaties. Hij klaagt dat filosofie het genre zou moeten zijn dat alles moeilijker maakt.

1 CONTINGENTIE: al het veranderlijke, onvoorspelbare etc. ZIE Rorty, *Contingentie, ironie, solidariteit* (1989), Kampen 1992/Amsterdam 2008.

De pragmatist kan instemmen met Heidegger dat grote denkers de meest idiosyncratische denkers zijn. Hegel en Wittgenstein toverden metaforen als bliksemflitsen, die nieuwe wegen deden oplichten, uit het niets tevoorschijn. Waar Heidegger vindt dat de taak om nieuwe denkwegen te verkennen neerkomt op louter praktische klusjes voor loonwerkers, vindt de pragmatist dat deze verkenning het extra is wat de filosoof aan onze kennis kan bijdragen. Het herordenen van een web van gemeenschappelijke opvattingen verloopt niet systematisch. Het is geen invullen van wat Heidegger een *Grundriß* noemt.¹ Het is een kwestie van krabben waar het jeukt, en alleen daar. De pragmatist en Heidegger zijn het met elkaar eens dat de dichter en de denker (in Heideggers specifieke *elitaire* betekenis van het woord) de officieuze wetgevers van de samenleving zijn. Waar Heidegger vindt dat de sociale wereld bestaat ten gunste van de dichter en de denker, zo vindt de pragmatist het omgekeerde. Ligt de wezenlijke grootheid van het individu in de persoonlijke bijdrage aan de sociale vrijheid in termen die ons uit de Franse Revolutie zijn overgeleverd?

Het kenmerkende verschil tussen de heideggeriaanse en pragmatistische verhouding tot de filosofische traditie vloeit voort uit een verschil in opvatting over de recente politieke geschiedenis. Het basismotief van het pragmatisme is, net als het hegelianisme, een voortzetting van de romantische reactie op de heiligverklaring van de wetenschap door de Verlichting.² Wanneer de scientistische retoriek, die een dieper verborgen romantisch karakter versluiert, is opgeruimd is de weg vrij om het hegelianisme en het pragmatisme te zien als pogingen om ruimte te maken voor een samenleving waarin alle menselijke mogelijkheden een eerlijke kans krijgen. Deze aspiratie komt neer op de hoop dat elke nieuwe metafoor de kans krijgt zichzelf op te offeren en de kans om een dode metafoor te worden door in de taal een letterlijke betekenis aan te nemen. Het is de hoop dat *de laag van*

1 ZIE Heidegger, 'Die Zeit des Weltbildes', in *Holzwege*, p. 71.

2 Deze stelling lijkt in het licht van Dewey's obsessief 'scientistische' retoriek paradoxaal. Ik heb geprobeerd haar te verdedigen in 'Nineteenth Century Idealism and Twentieth Century Textualism', in *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982); in 'Pragmatism without Method' in Deel I; en in 'Reply to Sleeper and Edel', in *Transactions of the C.S. Peirce Society*, jg. 21 (1985).

onze vastgeroeste gewoonten zo dun mogelijk wordt en de maatschappelijke lijm die de samenleving bijeen houdt, de taal die we gebruiken voor onze gemeenschappelijke opvattingen en verwachtingen, zo flexibel mogelijk is.

Deze hoop is denkbaar als een democratische samenleving ook overlevingskansen heeft zonder een onderliggende *adequate filosofische grondslag* en haar *fundamenten* vindt in de *menselijke rede*. Het beste fundament van de liberale democratie is de overtuiging van haar burgers dat iedereen er beter van wordt als elke nieuwe metafoor een eerlijke kans krijgt. Geen enkele opvatting of voornemen is zo onaantastbaar dat elke metafoor die ze aanvalt *automatisch* afgewezen wordt. Zo'n opvatting impliceert de afwijzing van de eis dat wij als westerse samenlevingen van tevoren zouden moeten weten wat wij willen. Een voorlopige aanzet voor een *Grundriß* van wat wij met de samenleving van plan zijn is karig. Een van de opgaven van een docent in het huis der verwondering is ook zelf te leren leven met de opvatting dat onze taal nog niet af is. En waarom moet taal altijd overeenstemmen met iets *van buiten* waarmee ze zou moeten *kloppen*? We kunnen scientistische conclusies, die menen dat de samenleving geen geheimen meer heeft, naast ons neerleggen en lieden die al te goed weten wat goed voor ons is wat minder serieus nemen. Het betekent ook dat wij erkennen dat de termen waarin wij onze opvattingen en verwachtingen over de gemeenschap formuleren tenslotte altijd weer in vergetelheid zullen raken, dat wij *altijd* nieuwe metaforen nodig zullen hebben, nieuwe logische ruimten en een nieuwe taal. Het denken kan nimmer op zijn lauweren rusten en of er ooit een sociale wetenschap zal bestaan die *eine strenge Wissenschaft* is...¹

Er is geen groter probleem dan dat van *democratie* versus *totalitarisme*. Laten we afscheid nemen van Heidegger's ideeën over het verschijnsel *moderniteit* dat zowel de burgerlijke democratie als het totalitarisme omvat en waar de filosofie zodanig *Griff* op kan krijgen dat het verschil tussen deze twee vormen van maatschappelijk leven kan worden *aufgehoben*.²

1 SCIËNTISME: Alleen exacte wetenschap leidt tot kennis over de wereld. Filosofie is zinvol als ze de wetenschappelijke methode hanteert. Esthetica, religie en intuïtie zijn zinloos; vgl. J. Habermas *Erkenntnis und Interesse*, 1988; *Knowledge and human interests* Boston 1971.

2 AUFHEBEN: opheffen (*opnemen*), verheffen, afschaffen, bewaren.

Je zou kunnen zeggen dat Heidegger toevallig Nazi was en Dewey in wezen sociaal-democraat.¹ Dewey's pragmatisme probeerde bij te dragen aan het bereiken van het grootste geluk voor het grootste aantal, door de mogelijkheid te scheppen de taal, gewoonten en instituties die dat geluk in de weg staan door andere te vervangen. Heidegger wees deze poging af als niet langer het overwegen waard. Hij vindt dat wij, dankzij Nietzsche, nu weten dat:

— *de metafysica de historische ruimte is, waarin zich het noodlot voltrekt dat de bovennatuurlijke wereld, de ideeën, God, de zedelijke wet, het gezag van de rede, de vooruitgang, het grootste geluk van het grootste aantal, de cultuur, de beschaving hun scheppende kracht verliezen en leeg worden.*²

Voor Dewey horen 'vooruitgang, geluk van het grootste aantal, cultuur en de beschaving' niet thuis in het rijtje van 'de bovennatuurlijke wereld, de ideeën, God, de ethiek en het gezag van de rede'. De tweede reeks bestaat uit metaforen waar pragmatisten weinig mee kunnen. De eerste reeks is wel vol betekenis. De pragmatist beweert niet dat hij een sluitend argument heeft voor zijn afkeer van de tweede en zijn voorkeur voor de eerste en is niet

1 Heidegger stond wantrouwend tegenover de democratie en de zg. *onttoverde* wereld. Zijn denken was wezenlijk antidemocratisch. Vele antidemocratische Duitsers werden geen Nazi. Heidegger wel en snel ook. Niet omdat hij een meedogenloze opportunist was zoals tegenover Arendt, hij was politiek onwetender dan de meeste gelijkgezinde intellectuelen. Heideggers filosofie heeft geen specifieke *totalitaire* implicaties, ze gaat er wel vanuit dat pogingen om hongerigen te spijzen en sociale ethiek niets met filosofie te maken hebben. Het christendom is voor hem een decadente vorm van de platoonse metafysica. Het ethische bewustzijn van zijn Marburgse collega Rudolf Otto zag hij niet over het hoofd: het interesseerde hem geen lot. Als een olifant bewoog hij zich in de porseleinen kringen waar hij de liberale traditie om zeep hielp. De *sociale* kant die voor Paul Tillich het belangrijkste was, zei Heidegger niets.

PAUL TILLICH was in het protestantse Duitsland de filosoof waarin het profetische en priesterlijke samen kwamen. Vertrouwd met heideggeriaanse ideeën en termen formuleerde hij drie begrippen:
 I – HET DEMONISCHE, de mythische term voor de realiteit van het boze. Tillich typeerde drie soorten angst: *noodlot & dood, leegte & zinloosheid, schuld & oordeel*;
 II – DE THEONOMIE, een begrip niet alleen voor de ethiek maar vooral voor het religieus begrip van de geschiedenis van belang: *de moed om onderdeel te zijn*;
 III – KAIROS, vervulde tijd: *het inbreken van het eeuwige in de tijd, dat de moed vergt om zichzelf te zijn*.

2 *Die Metaphysik ist der Geschichtsraum, worin zum Geschick wird, dass die Übersinnliche Welt, die Ideen, Gott, das Sittengesetz, die Vernunftautorität, der Fortschritt, das Glück der Meisten, die Kultur, die Zivilisation ihre bauende Kraft einbüßen und nichtig werden.* Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt, 1972, p. 204 in Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, New York, 1977, p. 65.

sciëntistisch genoeg om te denken dat er een neutraal filosofisch standpunt zou bestaan, dat de premissen daarvoor kan leveren. Hij neemt eenvoudig zijn standpunt in de democratische gemeenschap in, en vraagt wat het begrijpen van denkers uit heden en verleden voor die gemeenschap kan doen.

Heidegger meent dat het niet-reductionistische, niet-anachronistische horen van het woord van deze denkers ons de ogen zal openen voor een waardering van waar wij nu zijn (waar het Zijn nu is). De pragmatist is het daarmee eens, maar verstaat die woorden anders. Hij hoort ze zoals de jonge Hegel ze hoorde – als een aansporing om de weg naar de menselijke vrijheid in te slaan en niet die naar de technologische razernij van een tijdperk waarin ‘de menselijke creativiteit uitsluitend nog ‘bedrijfsmatig’ is’.¹ Pragmatici zijn het eens met Husserl en Heidegger dat de *mogelijkheid* bestaat dat in het tijdperk van de wetenschappelijke technologie openheid en vrijheid weggerationaliseerd zijn. Maar zijn antwoord daarop is, dat het evengoed het tijdperk zou kunnen zijn waarin de sociale democratie niet het dienstmeisje, maar de meesteres van de technische rationaliteit is.

§ 4 De huidige situatie (fragment)

IN DE COMPETITIE tussen de centrale metafilosofische strijdpunten zijn er twee fundamentele scheidslijnen: tussen het sciëntisme van zowel Husserl als het positivisme en tussen twee reacties op dit sciëntisme. Heideggers eerste reactie is het gevolg van zijn impliciete en intuïtieve afwijzing van de *exercice* van de Franse Revolutie en dat *alles* een instrument kan zijn voor het bereiken van het grootste geluk voor het grootste aantal. De tweede, van Dewey, volgt uit een even impliciete en intuïtieve acceptatie van dezelfde onderneming en hetzelfde idee. John Dewey had geluk. Zijn generatie is wellicht de laatste geweest die vertrouwen had in een toekomst waarin de mensheid zonder de religieuze en sciëntistische mythen waarmee ze zichzelf in het verleden kon troosten, oplossingen kon zoeken voor de problemen van haar toekomst. Een toekomst waarin de menselijke vrijheid toevertrouwd werd aan tot dan toe ongedroomde metaforen, aan vocabulaires

¹ Heidegger, *Holzwege*, p. 203 (*The Question Concerning Technology...*, p. 64).

die nog niet geboren waren. Nu de problemen van onze tijd zich opstapelen kunnen wij ons steeds moeilijker voorstellen hoe wij uit de huidige val kunnen ontsnappen en die toekomst tegemoet kunnen gaan. Dewey had ook gelijk. Als wij ooit de moed kunnen vinden het scientïstische model van de filosofie los te laten zonder terug te vallen in een verlangen naar heiligheid (zoals Heidegger), dan zullen wij ons, hoe donker de tijden ook zijn, niet langer voor redding tot de filosofen wenden zoals onze voorouders zich tot hun priesters wendden.¹ Wij zullen ons in plaats daarvan wenden tot de dichters en de ingenieurs, mensen die verrassende nieuwe plannen ontwikkelen voor het grootste geluk van het grootste aantal mensen.²

1 RICHARD RORTY noemt Husserl's filosofie *scientïstisch én systematisch*. Die vloeit voort uit de gedachte dat *scientïsm*e intrinsiek verbonden is met *systematische filosofie*. Het staat buiten kijf dat Husserl een systematische filosoof was. Wanneer Rorty in *Philosophy as science, as metaphor and as politics* (1991) ingaat op Husserl's opvattingen zet hij deze af tegen het gedachtegoed van Heidegger en Derrida. Zowel Husserl als Rorty zien *objectiviteit* als iets wat tot stand komt binnen een gemeenschap en zich verhoudt met *normaliteit*. Rorty vreest dat een cultuur gericht op *objectiviteit* en *normaliteit* zal vastroesten; hij hecht minder belang aan wetenschappelijke objectiviteit dan Husserl die het onbegrepen karakter van die objectiviteit ziet als een oorzaak van de *crisis van de Europese cultuur*. De relatie tussen wetenschap en morele idealen wordt door beiden onderstreept. Rorty ziet dat ethische ideaal verwezenlijkt in de voorbeeldige houding die wetenschappers tegenover elkaar horen aan te nemen. Het ethische ideaal van Husserl moet voortdurend nagestreefd worden. (ZIE: Jonathan Sadaune *Pragmatisme en transcendentiaal filosofie*; Over Rorty's en Husserl's opvattingen over objectiviteit in de wetenschappen, Gent 2014)

2 Vgl. Thomas Franklin O'Meara, *Tillich and Heidegger: A Structural Relationship*, The Harvard Theological Review 61, № 2 (1968): 249-61; Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School.

RÜDIGER SAFRANSKI: 'Het probleem van Heideggers zwijgen is niet dat hij over Auschwitz heeft gezwegen. Filosofisch heeft hij over iets anders gezwegen: over zichzelf, over de verleidelijkheid van de filosoof door de macht.' *Heidegger en zijn tijd*, Amsterdam 1995.

Safranski ontleent het motto van zijn biografie aan Erhart Kästner:

EEN WAARHEID MOET HET TIJDELIJKE KUNNEN ZEGENEN,
 ZOALS ZE VROEGER ZEIDEN; ANDERS BLIJFT ZE WERELDLOOS.
 DE WERELD IS VERDORD, ER DRIJVEN ZOVEEL GEMAAKTE GEDACHTEN ROND,
 ZONDER PLEK, ZONDER ANSCHAULICHKEIT.

Rüdiger Safranski besluit zijn boek met de zin die Martin Heidegger bij de dood van Max Scheler in 1928 aan een college in Marburg vooraf liet gaan:

Alweer zinkt een weg van de filosofie terug in het duister.

PETER SLOTERDIJK denkt mee in het filosofisch discours waaraan Plato, Nietzsche, Heidegger en de Franse auteurs Foucault, Deleuze en Derrida hebben deelgenomen.

In *De woorden en de dingen* bekritiseert Michel Foucault het humanisme direct op epistemologische en indirect op politieke wijze. Zijn ‘archeologie’ is evenals het werk van Kant kritisch in die zin dat het zich richt op de explicatie van mogelijkheidsvoorwaarden van kennis, op het impliciete weten (*savoir*)¹ en de rationaliteit die door alle uitspraken binnen de heersende maatschappij heen schijnen. Foucault probeert het historische epistemologische ‘raster’, waarin een bepaalde discursieve praktijk bestaat en functioneert, bloot te leggen.

Een cruciaal impliciet weten in het moderne episteme² is het begrip *mens* en het daarmee gepaard gaande verschil tussen het menselijke en het onmenselijke. Foucault spreekt van *het verschijnen van de mens* om aan te geven dat we hier met een nieuw fenomeen te maken hebben in het filosofisch discours. Kant luidt deze antropologische wending in door zijn transcendentiaalfilosofie samen te vatten onder de nieuwe vraag ‘wat is de mens?’ Het antwoord daarop is volgens Foucault veelzeggend.

Kants antwoord komt in de vorm van de mens als ‘empirisch-transcendentiaal dubbelwezen’. Kon de mens in de oudheid zichzelf op het epistemologisch tableau waarnemen in en naar de blik van het soeverein-ethische, die de orde heeft gegeven, nu is de goddelijke route voor de mens die zichzelf waarneemt afgesloten. Het tableau is het wisselspel geworden van een wereldlijke en een soevereine blik, beide geïncarneerd in een wezen, dat vanaf dat moment een dubbelrol heeft te vervullen. De vraag ‘wat is de mens?’ wordt beantwoord door naar de empirie te verwijzen, terwijl de empirische kennis een transcendentale fundering behoeft, die vervolgens weer in empirie gefundeerd dient te worden enzovoorts. In de objectivering

1 In tegenstelling tot begripsmatige kennis (*connaissance*) in wetenschappelijke publicaties, filosofische theorieën en religieuze legitimeringen.

2 De definitie van episteme in *De woorden en de dingen* [Amsterdam 1967, p. 21]: ‘Het epistemologische veld, waarin de kennis (buiten elk criterium dat zich beroept op rationele waarden of de objectieve vorm ervan) haar positiviteit ingraaft en zo blijk geeft van een geschiedenis die niet die van haar toenemende volmaaktheid is, maar eerder die van de voorwaarden, waaronder deze kennis mogelijk is.’

van de mens zit de mens als subject verdisconteerd en andersom. Beide vormen van analyse beweren op zichzelf te staan, maar in feite veronderstellen ze elkaar.¹

In veel opzichten lijkt het vroege werk van Jacques Derrida sterk op Michel Foucaults deconstructie van het humanisme in *De woorden en de dingen*. Evenals Foucault laat hij in *De (doel)einden van de mens*² zien dat de ‘zogenaamde menswetenschappen’ al vanaf hun begin een aporetische spanning in zich dragen.³ Kant wil de morele (doel)einden op zichzelf redelijk bepalen, onafhankelijk van elk antropologisch gegeven, maar het enige voorbeeld van een redelijk wezen blijft de mens.

Hegel, Husserl en Heidegger zoeken in hun denken naar de opheffing of ontgrenzing van het metafysisch humanisme, maar blijven daaraan tegelijkertijd wel schatplichtig. Met name in zijn kritiek op Husserl staat Derrida dicht bij de kritiek van Foucault op de fenomenologie. Foucault noemt de fenomenologie in *De woorden en de dingen* om soortgelijke redenen een *discours de nature mixte*.⁵

Derrida: ‘de fenomenologie is de ‘opheffing of ‘aflossing’ van de antropologie. Zij is *niet meer*, maar tegelijkertijd *nog steeds* een wetenschap van de mens. [...] Zo is de kritiek op het empirische antropologisme niets anders dan de bevestiging van een transcendentiaal humanisme.’⁶

De taak van het filosoferen is om de beperkingen van de cognitieve ratio en de positie van de mens binnen het humanisme scherp te stellen.⁷

1 Foucault, *De woorden en de dingen*, Amsterdam 1974, p. 346.

2 Derrida, in *Margos van de filosofie*, Hilversum 1995, p. 109-36.

3 Derrida, *De (doel)einden van de mens* 1995, p. 60-97.

[APORIE: v. Gr. A = niet, POROS = doorgang, uitweg. Een verlegenheid van het denken, een moeilijkheid waarin men komt, niet door een onjuiste redenering maar door de problematiek van de zaak zelf. Aristoteles heeft in zijn *Physica* de analyse van de problemen waartoe een zaak zelf leidt tot een aporetische denkvorm en zelfs kunst ontwikkeld. Jacques Derrida, *APORIAS: Dying – Awaiting (one another at) the ‘limits of truth’*; *APORIES: MOURIR – S’attendre aux ‘limites de la vérité’*, Redwood City 1993.]

4 Derrida, 1995, p. 76.

5 Foucault, geciteerd in: Henk Oosterling, *Door schijn bewogen – Naar een hyperkritiek van de xenofobe rede*, Kampen 1996, p. 314.

6 Derrida, 1995, p. 78.

7 ZIE: Sjoerd van Tuinen, *Sloterdijk, binnenste buiten denken*, Kampen 2004, p. 120.

EDMUND HUSSERL is in 1938 moedeloos gestorven, nog net op tijd om aan de excessen van de naziregime te ontkomen. De *Kristallnacht* heeft hij godzijdank niet meer hoeven meemaken.

Husserl's laatste boek *De crisis van de Europese wetenschappen* verscheen in 1936 na Heideggers *Sein und Zeit* uit 1927 en Schelers *Die Stellung*. Dat Husserl tot de voorlopers wordt gerekend, komt door zijn *Ideen zu einer reinen Phänomenologie, und phänomenologischen Philosophie* uit 1913.

Husserl heeft na de *Logische Untersuchungen* in 1901 gestaag verder gewerkt aan zijn fenomenologische filosofie, die als *strenge wetenschap* een einde moest maken aan het naturalisme, het *historicisme* en de *anarchie van wereldbeschouwingen*.¹

Fenomenologie is afgeleid van *fainomenon* en *logos*. Logos is het denkvermogen, de *denkgeest* en het woord uit het begin: 'In het begin was de *logos*, het woord.' *Fainomenon*, afgeleid van *faino* = schijnen, licht geven. De zon schijnt, de sterren schijnen. Daarnaast is *fainomai* ook verschijnen, zich tonen en laten zien. Aan de wijzen uit het Oosten is een ster verschenen. Er is samenhang met het Griekse woord *foos* = licht, terug te vinden in fosfor, drager van licht, foto enz. *Fainomenon* is dat wat zich schijnend, lichtend toont, zoals de sterren, die flonk'rend aan de hemel staan. De lichtmetafoor, die ten grondslag ligt aan het Griekse *fainomenon*, keert terug in het Nederlandse woord verschijnsel, dat daarom de voor de hand liggende vertaling van *fainomenon* is. Fenomenologie is laten zien wat zich toont, in de definitie van Heidegger 'dat wat zich van zichzelf uit toont en van zichzelf uit laat zien, *von ihm selbst her*'. Het gaat om zien en *à travers de taal*, dus dwars door de taal heen, tonen. Over de verschijnselen hangt een dichte mist van beelden en verbeelding, meningen, verhalen, fantasieën, zekerheden, theo-

¹ **HISTORICISME:** De opvatting waarin net als in het *historisme* ervan uit wordt gegaan dat verschijnselen vanuit een historische ontwikkeling zijn te verklaren. Er is echter een groot verschil, namelijk dat de veranderlijkheid en veranderbaarheid niet *willekeurig* maar volgens vaste en kenbare wetten verlopen. Tegenover de huiver voor de onzekerheid bij historisten staat bij de historicisten een orthodoxe zekerheid. Tegenover het relativeren van het historisme plaatst zich het starre en verstarrende van het historicisme. Verwarrend is dat in het Engels voor beide zo uiteenlopende theorieën de term *historicism* wordt gebruikt. (J.G. Demaray, *From Pilgrimage to History. The Renaissance and Global Historicism*, 2006)

rieën van metafysische gedachtenspinsels die werkelijkheid en verschijn-
 sen versluieren en weinig meer tonen dan vage omtrekken. Wat Husserl wil
 is het adagium van Ludwig Wittgenstein: *Denk niet, maar kijk*. Daarnaast
 staat zijn eigen adagium dat wij terug moeten naar de dingen zelf, *zurück zu*
den Sachen. Kijk, en laat je niet in de war brengen door wat we al weten of
 denken te weten. Zo keert de filosofie zo gedachteloos mogelijk uit haar ver-
 vreemding terug naar de wereld zoals Rafaël in de *Proloog in de hemel* zegt:
...werken zijn stralend als op de eerste dag.

De fenomenologie verklaart niets. Wij kunnen ons inspannen om de ruis te
 vergeten en zorgvuldig te beschrijven wat zich toont. Laten zien is beschrij-
 ven. Net als de wiskunde die ook niets verklaart.

In 1913 kondigt uitgever Nieuweger in Halle een tijdschrift aan, *Jahrbuch*
für Philosophie und phänomenologische Forschung. Husserl is de initiator,
 hoofd- en eindredacteur:

< Het nieuwe tijdschrift wil hen laten samenwerken die van het zuivere en strenge
 vasthouden aan de fenomenologische methode *een principiële hervorming van de*
filosofie verwachten. Op de weg naar een hecht gefundeerde en gestaag verder
 ontwikkelende wetenschap. Daarnaast wil het een ontmoetingsplaats zijn voor
 alle activiteiten binnen de toegepaste fenomenologie en filosofie.

Wat de redacteurs verbindt en van toekomstige medewerkers mag worden ver-
 wacht, is geen systeem. Wat hen verenigt is meer de gemeenschappelijke over-
 tuiging dat door terug te gaan naar de oorspronkelijke bronnen van de *aanschou-*
wing, en naar de daaruit te halen *wezensinzichten*, de grote tradities van de filoso-
 fie naar waarde geschat kunnen worden. Zodat op deze manier de begrippen op
 intuïtieve grond opnieuw geformuleerd en dan ook principieel tot een oplossing
 gebracht kunnen worden.

Zo moet dit tijdschrift geen speelplaats voor vage hervormingsgezinde invallen,
 maar een werkplaats voor ernstige wetenschappelijke arbeid worden. >

De aankondiging eindigt met de mededeling dat het eerste *Jahrbuch* het eer-
 ste deel van de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologi-*
schen Philosophie van Husserl zal bevatten samen met het eerste deel van
 Max Schelers *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*.

Hoe houderig ook geformuleerd, het is een mooie tekst waaruit een groot zelfbewustzijn spreekt. Door de **fenomenologische methode** zal de filosofie eindelijk kunnen worden wat zij nooit is geweest: wetenschap, *streng wetenschap*. De tekst is geschreven door een man die zijn weg heeft gevonden en weet wat fenomenologen zoals hij te doen staat. Voor hem ligt *een oneindig veld van streng wetenschappelijk onderzoek*.

1 De fenomenologie is een methode

Husserl gebruikt het woord *Methodik* om ons in staat te stellen terug te gaan naar het begin, het zien, *de oorspronkelijke bronnen van de aanschouwing* – en niet in theorieën te blijven steken. Door die verankering in de ervaring, dit *positivisme*, kan de fenomenologische filosofie een strenge wetenschap zijn. Husserl zegt het in de *Ideën* zo uitdagend mogelijk:

<Wanneer ‘positivisme’ betekent de absoluut van alle vooroordelen vrije fundering van alle wetenschappen op het ‘positieve’, dat wil zeggen op wat wij oorspronkelijk, *originär*, kunnen vatten, dan zijn wij de echte positivisten.>

en ‘de moderne natuurwetenschap’ *tussen aanhalingstekens* moet zich niet verbeelden dat zij wetenschappelijker, ‘strenger’ is dan de fenomenologische filosofie.

2 Husserl als voorloper van de 20ste eeuwse filosofie

Husserl onderscheidt feitenwetenschappen en wezenswetenschappen. Dat valt niet samen met het gemaakte verschil tussen natuur- en geesteswetenschappen. Beide domeinen zijn in de terminologie van Husserl empirische feitenwetenschappen. Psychologie is een feitenwetenschap. Daarnaast zijn er wezenswetenschappen die Husserl *eidetische wetenschappen* noemt. Die wetenschappen zijn niet afhankelijk van empirische data, van *ervaringsgegevens*. Ze zijn daarom *apriori*, met de klemtoon op de voorlaatste lettergreep.¹ Voorbeelden daarvan zijn logica en wiskunde en ook de nieuwe wetenschap van Husserl is een wezens- of eidetische wetenschap.

1 A PRIORI [vooraf] <Lat. *a priori*, van *a* [van...weg] + *priori*, 6e nv. van *prior* [dichterbij gelegen, eerder, hoger staand]; verwant met *prae*.

Met apriori, *wat van tevoren gegeven is*, wordt bedoeld dat een bepaalde stelling of kennis onafhankelijk is van de waarneming of ervaring. Je kunt iets zeggen over de eigenschappen van een cirkel zonder ooit een cirkel te hebben gezien, het is een theoretisch idee. De uitspraak *de cirkel is rond* is apriori waar want het zit ingebakken in de gedachte van een cirkel. We hoeven geen cirkel te tekenen om erachter te komen. Dat is de *apodictische*, onweerlegbare zekerheid van de wiskunde. Het kan niet anders zijn dan zo.

3 De fenomenologie is een wezenswetenschap

Het wezen heet in het Grieks de idee of het *eidos*. Idee en *eidos* zijn afgeleid van *vid-* in het Latijn *video* = zien. De idee of het *eidos* is dat *wat zich toont en gezien wordt* en Husserl *fenomeen* noemt.

Intuitio is in het Husserliaans *Anschauung* of *Signifikation* (betekenisgeving). Aanschouwing is het zien met eigen ogen en met verwondering en belangstelling gadeslaan. *Intuitie* is een onmiddellijk onberedeneerd (in) zien.

Vandaar dat in Husserl's promotietekst voor het *Jahrbuch* twee keer het woord *intuitiv* staat en daarom is er in de tekst sprake van *wezensinzichten*. Die wezensinzichten hebben een *evidentia*, een duidelijke verschijning en niet beredeneerde klaarblijkelijkheid en een zien dat via *videre* verwant is met *weten* en *wijs*, die de *feitenwetenschappen* niet kunnen plaatsen. De kern van de fenomenologie is het zien of schouwen van het wezen, *Wesensschau*.

4 'Terug naar de dingen', niet denken wel zien.

Husserl beperkt zich vooral tot het bewustzijn. Alles wat hij na deel 2 van zijn *Untersuchungen* schreef, is een *fenomenologische verkenning van het bewustzijn*. Geen psychologie, dat is een *feitenwetenschap* met als taak de empirische gegevens te registreren en te verklaren. De fenomenologie is een *wezenswetenschap* die het wezen van het 'zuivere' bewustzijn¹ beschrijft en niet verklaart. De fenomenologie van het bewustzijn geeft als beschrijving

1 Dat wil zeggen de fundamentele structuren van het bewustzijn, die zich in de intuïtie tonen.

van de structuren van het ‘zuivere’ bewustzijn niet alleen aan de psychologie hun eidetische fundament. Het is geen wonder dat de erudiete historicus en Schleiermacher kenner **Wilhelm Dilthey**, de geleerde die boeken schreef over geleerden en dichters uit het verleden en op zoek was naar een fundering van de geesteswetenschappen, gefascineerd naar het werk van Husserl heeft gekeken.

5 Structuur van het bewustzijn

In Husserl’s beschrijving van de bewustzijnsopbouw komen twee motieven steeds terug.

1 INTENTIONALITEIT – Het bewustzijn is nooit in zichzelf opgesloten, het is altijd buiten zichzelf bij de dingen in de wereld, bewustzijn van *iets*. Waarnemen is waarnemen van iets, oordelen is oordelen over iets, geen liefde zonder geliefde enz. In de intentionaliteit zit naast een *zich-richten-op iets* een zingeving: dit ‘ding’ of ‘iets’ hier is de geliefde.

2 ERVARINGEN – Alle *Erlebnisse* tonen een tijdsstructuur.¹ In het nu zit een gerichtzijn op de toekomst, een *protentie*, primaire verwachtingen en een zich naar voren uitstrekken. In dat gericht-zijn op de toekomst wordt het verleden, zonder dat wij ons daar altijd van bewust zijn, vastgehouden en om zo te zeggen meegenomen. Voor dat vasthouden van het verleden in het gericht zijn op de toekomst gebruikt Husserl het woord *retentie*.² In het luisteren naar een fuga van Bach zijn protentie en retentie beide, op de rand van het bewustzijn, aanwezig.

Het bewustzijn is een voorwaarde voor een wereld met zin en betekenis. In het bewustzijn wordt de wereld niet afgebeeld. Het wordt gemaakt of, in het Husserliaans, *geconstitueerd*. Zonder het bewustzijn of het *cognitio*, is er geen wereld en naar zin of het ontbreken van zin zouden wij niet kunnen vragen. Denk het constituerende bewustzijn weg en op slag is de wereld verdwenen.

1 Husserl gebruikt hetzelfde woord als Dilthey: *Erlebnis*. Een mentale gebeurtenis, *beleving*.

2 Aanwezigheid is verbonden met voorbije (*retenties*) en toekomstige momenten (*protenties*).

De vraag naar de voorwaarde voor de mogelijkheid van ... (bijvoorbeeld van het bestaan van een wereld van zin en betekenis) heet sedert Kant de vraag naar het transcendentale. Het transcendentale is bij Husserl dus het bewustzijn, dat daarom het transcendentale bewustzijn wordt genoemd. Daarmee wordt gezegd dat een samenhangende wereld en zin en betekenis alleen bestaan bij gratie van het constituerende en zin vernemende en verlenende bewustzijn. Daarom tenslotte is de fenomenologie van Husserl een transcendentale fenomenologie. Dat is geen bedenkfel van zijn commentatoren, maar van Husserl zelf. Van die transcendentale fenomenologie hoopte hij nog in de jaren dertig dat zij een uitweg zou bieden uit de crisis van de Europese cultuur.

In tijden van crisis zijn woorden gewijd aan het transcendentale bewustzijn of over de transcendentale subjectiviteit. Een van de bekendste voorbeelden zijn de vele drukken van *Das Heilige* na het verschijnen in 1917.¹

Husserl schreef op 5 maart 1919 aan Rudolf Otto:

< Als geen ander boek dit jaar heeft het een diepe indruk op mij gemaakt. Het is het eerste begin van een godsdienstfenomenologie. Onze tijd hunkert naar de beschrijving van de werkelijke oorsprong en dan in hogere zin verwoord om zo het verstand te kunnen bereiken. >

Tragiek is een groot woord, hier is het niet te groot. De tragiek van Husserl is, dat slechts een enkeling hem is gevolgd op de weg van zijn transcendentale fenomenologie. Tragisch en wreed waren de laatste jaren van zijn leven die hij samen met zijn vrouw Malvine in eenzaamheid moest doorbrengen onder het nazibewind. De lateren, Heidegger in de eerste plaats, roofden uit de schatkamer van de fenomenologie wat van hun gading was en lieten liggen wat ze van geen belang achtten. De droom, opgeschreven in de aankondiging van het *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, was uitgedroomd.

¹ *DAS HEILIGE; Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Trewendt und Granier, Breslau 1917. De opmerkelijke verkoopcijfers werden ook verklaard door de behoefte aan een balsem, als oriëntatiepunt voor de ziel in de ontregelende tijden na de Eerste Wereldoorlog.

HENRI BERGSON is net als Husserl op tijd gestorven om aan het ergste te ontkomen. Als tachtigjarige heeft hij de bezetting van Parijs meege maakt, de ster bleef hem bespaard. Dat hij zich met zijn afkomst verbonden voelde, blijkt uit wat hij in 1937 schreef: *Ik wilde bij hen blijven, bij hen die morgen de vervolgdgen zullen zijn.*

EDMUND HUSSERL ambieerde een filosofie die zich tranformeert tot *strenge wetenschap* en basis van alle wetenschappen. Bergson deelt zijn verlangen. Hij maakt geen verschil tussen feiten- en wezenswetenschappen; zijn filosofie houdt zich op in de buurt van Husserl's feitenwetenschappen. Het ging Bergson ook niet om *Wesensschau*, of om een eidetische beschrijving van het 'zuivere' bewustzijn. Bij hem ging het bij bewustzijn om de stroom, *de flux van het bewustzijn*, die het stromende leven zelf is. Vandaar dat de ideeën van Bergson vaak levensfilosofie wordt genoemd.

Terwijl Husserl dus in fundamentele structuren als de intentionaliteit het wezen van het bewustzijn ziet, richt Bergson zich op de 'onmiddellijke' gegevens die zich aan de intuïtie tonen. Met die intuïtie, die een zien is, komen Husserl en Bergson dicht bij elkaar. Voor Husserl is de intuïtieve *Wesensschau* de kern van de fenomenologie. Ook bij Bergson zijn het niet de wetenschappen, maar is het de intuïtie die de 'onmiddellijke' gegevens van het bewustzijn ziet.

Zo, in de intuïtie, ziet Bergson dat de werkelijke tijd niet die van de wetenschap is, maar *durée*: geen meetbare tijd maar de tijd die in de beleving duurt, soms veel te kort en dan weer te lang, en die soms lijkt stil te staan, terwijl de klok verder tikt. Wanneer wij iets over de *durée* willen zeggen, lijkt de situatie waarin wij ons bevinden veel op die van Husserl en Wittgenstein. Bij Husserl moesten wij al onze meningen, fantasieën, theorieën en metafysische gedachtenspinnels vergeten om eindelijk te kunnen zien. Ook volgens het adagium van Wittgenstein moeten wij niet denken, maar zien. Bij Bergson moeten wij ons losmaken van de louter ratio om tot een denken te komen dat niet op de onmiddellijke intuïtie *volgt* maar de intuïtie zelf *is*.¹

1 BRON: Jan Sperna Weiland (1925-2011) *De mens in de filosofie van de twintigste eeuw*, Monografieën over Europese cultuur № 5, Amsterdam 1999 p.59-67.

TIJDENS DE TERRY LECTURES¹ die C. J. Jung in 1937 op uitnodiging van de *Yale University* hield, sprak hij voor het eerst en voor het laatst systematisch over fenomenologie:

‘Hoewel ik vaak voor filosoof wordt uitgemaakt, ben ik als arts met de psyche als specialiteit empirist en als zodanig houd ik mij aan het fenomenologisch uitgangspunt. We komen niet met de grondslag van de empirie in conflict wanneer we ook overwegingen die boven het verzamelen en classificeren uitgaan serieus nemen.’²

In zijn verdere oeuvre roert hij het begrip sporadisch aan. Jung gebruikt de term *fenomenologie* als beschrijving van zijn psychologie om twee van haar kenmerken in het volle licht te stellen. De fenomenologische psychologie staat tegenover de klinische symptomatologie die de uiterlijke kenmerken van de psychische verschijnselen vast probeert te stellen om daarna de betekenskern te zoeken van diezelfde verschijnselen: ‘Zo maakt ze een leer van psychische structuren mogelijk. Uit de empirische toepassing van deze structuurleer wordt dan een psychologische typenleer opgebouwd’.³

Zo’n fenomenologie wil de verschijnselen of fenomenen in hun eigen structuur zintuigelijk opnemen. Niet door een bepaling die vanuit iets anders wordt opgebouwd, wel door een inzicht dat uit hun eigen ‘verschijning’ oplicht. Ze gaat uit van de overtuiging dat de fenomenen hun eigen zin in zichzelf dragen en dat die zin dus in henzelf moet worden herkend. Het komt voor dat eenzelfde betekenis in meerdere fenomenen wordt teruggevonden. In dat geval kun je van een gelijke betekenisstructuur spreken. En wanneer we tussen de vele betekenisstructuren er bepaalde aantreffen die met elkaar overeenstemmen dan kunnen we ze samenbrengen in een hogere eenheid der betekenis typen. Zo verwerven we uit de beschouwing van en het inleven in de fenomenen inzicht in hun eigenlijke zin.

1 Carl Gustav Jung M.D. *Psychology of Religion*, Yale U.P., New Haven en Londen 1938; *Psychologie en godsdienst*, Amsterdam 1939/1951; 3^e herz. druk Rotterdam 1982.

2 *Ibid.* p. 1-2.

3 *Seelenprobleme der Gegenwart*, 1928 p. 24. Hier is een duidelijke overeenkomst merkbaar met de opvattingen van Dilthey. Vgl. G. van der Leeuw, *Inleiding tot de phaenomenologie van den godsdienst*, Haarlem 1948. Cfr. G. Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Parijs 1955, p. 654-671.

Jung noemt dit ook wel een inzicht in hun natuur of wezen. Deze laatste uitdrukking is minder gelukkig. Husserl geeft als uiteindelijk resultaat van fenomenologie de *Wesensschau* aan of het begrijpen van de fenomenen in hun ontologische betekenis. Jung sluit deze laatste instantie onverbiddelijk uit. Hij stelt de *epoche*,¹ die bij Husserl slechts een methodologische etappe is die overstegen moet worden, voor als een definitief en niet te overwinnen principe. Hij doet dit zo herhaaldelijk en met zoveel klem dat dit aspect de boventoon vormt die opklinkt in iedere toepassing van de term fenomenologisch. Zo stelt hij al in 1927: 'Mijn uitsluitend fenomenologische opvatting van de ziel (*psyche*) heeft absoluut niets te maken met bv. de christelijke ideeën over de ziel, die al een poging zijn om een filosofisch totaalbegrip van een metafysische individuele substantie op te bouwen'.² En in de inleiding op een Franse uitgave herhaalt hij in 1938: 'De psychologie kan en mag geen enkele metafysische waarheid vaststellen, ze bekommert zich uitsluitend om de psychische fenomenologie'.³

De fenomenologie als een methode die zoekt naar de eigen betekenis van het fenomeen zoals deze zich openbaart aan wie het beschouwt en beluistert en afziet van elke ontologische uitspraak over dit fenomeen, strookt volkomen met de perspectieven van Jungs psychologie. Zo'n fenomenologie beantwoordt voorlopig aan zijn eigen verlangen om de psychische verschijnselen te bestuderen. Los van iedere filosofie die van buitenaf de wet voorschrijft aan de verschijnselen en ze ook van buitenaf beoordeelt, zowel als zij zich aandient als een *deductief* idealisme of zich voordoet als een *inductief* positivisme.

Jung had beide richtingen ontmoet in de levensbeschouwelijke stromingen aan het einde van de 19^e eeuw en beide leken hem onaannemelijk. De fenomenologische leuze *Zu den Sachen selbst* vond hij toepasselijk voor zijn streven naar een alzijdig begrijpen van de feiten (*Tatsachen*).

1 D.w.z. het zich onthouden van iedere ontologische bepaling of zijnswaarde.

2 *Seelenprobleme der Gegenwart*, 1927 p.198.

3 *Phénomènes occulites* 1938, p.v. Cfr. ook; *Psychologie und Religion* 1937, p.10-11; *Die Psychologie der Übertragung*, 1946 p.241; *Symbolik des Geistes* 1948, p.3-4.

Zijn aanvankelijk strikte toepassing van Kants kentheoretisch agnosticisme bracht hem soms in een benarde positie en lokte allerlei kritiek uit. De *fenomenologische epoche* maakt het mogelijk zijn grondbeginsel soepeler uit te werken. In plaats van het object als radicaal onkenbaar neer te zetten, spreekt hij nu van een 'evenzeer noodzakelijke als vrijwillige zelfbeperking van de psychologie' die als wetenschap los staat van iedere metafysische uitspraak.¹ Deze opvatting zal Jung uiteindelijk als *fenomenologisch* betitelen omdat ze alleen de verschijnselen zelf beschouwt en de ontologische en kentheoretische problemen *tussen haakjes* zet. Door dit respect voor de verschijnselen kon Jung zich in de eerste tijd ontdoen van zijn wantrouwen tegenover de symbolentaal die hij in het begin als 'minderwaardige vorm van het denken' had gedefinieerd. Het geduldige observeren van het uiterlijk, het werken en het uitgroeien van de symbolen in de dromen en in de spontane tekeningen leerde hem inzien dat ze onvermoede werelden ontsloten waarvan een zuiver causaal-wetenschappelijk denken het bestaan niet kon achterhalen. Tijdens zijn symbolenstudie ontdekte hij de psychische componenten die er in meespeelden en die hij als eigengeaard kon opvatten zodat hij ze niet hoefde te 'reduceren' of alleen op uiterlijke beïnvloeding terug te voeren.

Jung wist als een van de eersten de betrokkenheid van het object op het subject en omgekeerd ten volle te waarderen, wat de Zwitser Boss als aanzet ziet voor een filosofisch-fenomenologische opvatting.² Hij kon in de problematiek van de voor causaal-wetenschappelijk denken absurde gedachte van *gnosis*, *alchemie* en *religie* een volstrekt eigen standpunt innemen.³

Hij negeerde hun absolute waarde en schonk zijn aandacht aan hun eigen structuur en zin. Hij bouwde een *samenhangende kennis van fenomenen* op waar eerder achteloos of wat meewarig aan voorbij werd gegaan. Voor de orthodoxe filosofie waren ze onjuist of onwaar. Door de conservatief religieuze werden ze als vals of duivels gebrandmerkt en van statisch technisch-

1 *Symbolik des Geistes*, p.3.

2 M. Boss, *Über Herkunft und Wesen des tiefenpsychologischen Archetypus-Begriffes in Psyche* VI 1953, p. 584-597.

3 GNOSIS: Griekse term voor *kennis*, m.n. 'diepere kennis'. 'ALCHEMIE', schreef de Franse arts en alchemist Pierre-Jean Fabre in 1636, 'is bovenal een ware en degelijke wetenschap die leert hoe het middelpunt van alle dingen te kennen, dat in religieuze taal de *Geest van het Leven* genoemd wordt.'

wetenschappelijk standpunt uit werden ze als illusorisch of kwakzalverij gedoodverfd. Hij bouwde een *vergelijkende studie van voorstellingen en verschijnselen* op uit de meest uiteenlopende domeinen.

Wat Jung het fenomenologisch karakter van zijn psychologie noemde is zijn uitbouw naar alle richtingen, *alzijdigheid*. Kritiek op onverantwoorde aannames werd doorbroken door blijvende en waardevolle verrijkingen. De bekommering om de alzijdigheid met de steeds opduikende *complementariteit* is niet alleen een oppervlakteverschijnsel. Deze is verankerd in Jungs fundamentele stellingname. Zijn veronderstellingen heeft Jung overwegend ontleend aan het gezond verstand en gekruid met enkele veren uit de denkerstooi van Kant, Schopenhauer en Nietzsche. Zijn drang naar synthese neigde tot compromissen, die de tegengestelden terugbracht op hun grootste gemene deler. Ondanks zijn bekommering om de empirie, mondde elk vergelijk uit een abstracte grootheid als *psychische energie, imago, symbool, archetype* en *het Selbst*, hoezeer ook de psychische realiteit van deze abstracties werd beklemtoond.¹

Jung is zich bewust van dit abstracte karakter van zijn psychologie. Hij beschrijft haar als de *mythos van heden*: 'De psychologie werkt met voorstellingen en begrippen die een ietwat meer abstracte mythos voortbrengen dan die van schriftlozen en antieken. De psychologie zet de archaische spreektaal van de mythos om in een modern mythologisch beeld. Zo is *mythologieën* is onderdeel van de *mythos wetenschap*.

Deze *uitzichtloze* bedrijvigheid is *levende en beleefde* mythos en bevredigend voor mensen met een daaraan beantwoordende instelling.²

Dit procedé van Jung is definitief. Door zijn neiging om deze *abstracte* grootheden tot *entiteiten* en *wezens* te concretiseren worden de archetypen *persoonlijkheden* of tenminste *motoren* en *regulatoren*, de symbolen worden *energietransformatoren* en de psyche de mens zelf.

1 Abstract betekent niet onbestaand of onwerkelijk. Abstracte beelden zijn psychologisch reëel en ontologisch waar. Met abstracte grootheden worden dingen bedoeld die in de filosofie en psychologie vanuit de geobserveerde of aanschouwde fenomenen worden verondersteld of als verklaringshypothesen worden opgesteld.

2 *Einleitung in das Wesen der Mythologie* 1941, p.142-143.

Jungs gedachtengang zwaait van subtiele abstracties naar ruwe omlijnningen en van zuiver subjectivisme naar het reinste objectivisme. Deze slingerbeweging wordt gerechtvaardigd door een beroep op de feitelijke eenheid van tegengestelden én een verwijzing naar het beperkte begripsoverzicht van het verstand. Jung dacht deze twee ideeën rechtstreeks te winnen uit neutrale observaties die teruggaan op zijn filosofische gedachten, die een realistisch aanvaarden van de werelden van object en subject als onafhankelijke werkelijkheden samen koppelden met Kants ken­theoretisch agnosticisme, dat elke kenbaarheid van de eerste door de tweede loochende.

Zo'n *illogisme*, zo'n ongerijmdheid scheidde het subject van het object, al had Jung terecht gewezen op onderlinge relatie: in de droomanalyse waarin hij wees op de analyse op het subject-niveau, kon hij deze laatste niet verenigen met de eerste. Deze absurde logica ontnam aan het symbool, dat Jung voortreffelijk scheidde van het teken, elke inhoud en objectieve waarde. Deze *absurditeit* smeerde de *archetypen* en het *Selbst* zodanig uit tot ze als loutere mogelijkheden of zuivere *Grenzbegriffe* vervlogen. De psychische energie, die alles in allen was, kon in zichzelf niets meer zijn.

Jung was redelijk genoeg om dit *illogisme* niet logisch te volharden. Door zijn innerlijke houding, die het *fenomenologisch karakter* van zijn psychologie schilderde, kwam zijn streven naar algemeenheid beter tot z'n recht.

De wederzijdsheid van *mens* en *ding*, de draagwijdte van het symbool als ontsluit­er van werelden, ontoegankelijk voor technische geleerden, werd door Jung uit­gelicht zoals de eigen zin en betekenis van voorstellingen van uiteenlopende aard. Jung zag zijn filosofische grondhouding niet in het licht van Aristoteles' *hylemorfisch* perspectief, *dat al het stoffelijke door twee principes wordt bepaald: een stoffelijk beginsel, d.w.z. een aanleg om stoffelijk te zijn, en een vormbepalend beginsel*. Een grondhouding in een *filoso­fisch-­fenomenologisch* perspectief had wellicht meer aan zijn aanleg beantwoord.¹

1 BRON: R. Hostie, *Analytische psychologie en godsdienst*, Utrecht/Antwerpen 1950, p.109-115.

ABRAM JOSHUA HESCHEL WORDT IN 1907 GEBOREN in de sfeer van de vreugdevolle en optimistische traditie van zijn naamgever, de extatische rabbi Abraham Joshua en opvolgend ‘woordvoerder’ van de Baäl Sjem. Vijftig jaar eerder werd Edmund Gustav Albrecht geboren in de oude joods-seculiere familie van lakenkoopman Adolf Abraham Husserl wiens naam is afgeleid van *Iserle* = Yisra’el.

In 1921 publiceerde Wittgenstein zijn *Tractatus* en Heidegger in 1927 *Sein und Zeit*. In dat jaar huurt Heschel een kamer in het kosmopolitisch centrum van de Europese cultuur. Het grote decennium van de filosofie (*Zeit der Zauberer 1919-1929*) loopt ten einde. In 1928 schrijft Heschel zich in bij de filosofische faculteit van de *Friedrich-Wilhelms-Universität*. Heschel vond daar een methode waarmee hij mensen buiten de geloofsgemeenschap kon bereiken, dat wil zeggen: voor de meerderheid vertolkte hij de subtiele verschijningsvormen van de *bewogenheid*. Beïnvloed door de benadering van religieuze fenomenen van Max Scheler, William James en Rudolf Otto en in combinatie met de chassidische traditie en poëtische ervaring, stond Heschel op als de filosoof van *radical amazement* van de v.s.

In 1955 definieert Heschel zijn religieuze filosofie als een vorm van situationeel denken dat betrokken is bij een situatie die *doorschouwd* moet worden. Heschel begint met *verwondering*, *ontzag* en *betrokkenheid*. De filosoof is getuige, geen boekhouder. Zonder betrokkenheid is er geen probleem. Als je geen levendige herinnering hebt aan de gevoelens die een relatie omkranzen, dan weet je niets van liefde.¹ Net als Franz Rosenzweig wil Heschel recht doen aan het eigene van al dat leeft en beeft: als je goed kijkt is niets in de natuur hetzelfde hoewel het gelijke elementen bevat.² Een filosoof is nooit alleen toeschouwer en wijsheid kan niet op verzoek vervaardigd worden. Hiermee introduceerde Heschel naast de fenomenologische begrippen als aandacht, betrokkenheid en samenhang *verwondering* en *ontzag*. Dat laatste als natuurlijke reflex tegenover de onvoorspelbaarheid van de mysterieuze eigenheid, de *heiligheid* van alle fenomenen.

1 *God zoekt de mens* (1955) HFST. I § 3 *Situationeel denken* p. 22, Amsterdam 2011².

2 Jan Willem Kirpestein, *De terugkeer van de mens in de dialoog* § 7 *Filosofie als tijdelijke en cultureel bepaalde manier van kijken*, Sliedrecht 2004.

HESCHEL STAPT ALS 20-JARIGE DE BERLIJNSE STUDENTENWERELD IN. Gevormd door een traditionele Pools-chassidische opvoeding en beïnvloed door Martin Buber en Franz Rosenzweig is het contrast groot tussen het joodse leven van zijn jeugd en de culturele en intellectuele wereld waarin Bijbel en jodendom amper een rol spelen.

In die seculiere wereld houdt hij vast aan zijn bezieling en kiest zijn eigen route. Hij wil laten zien dat de EEUWIGE de primaire realiteit is waaruit al het andere voortkomt en geen grondregel is van de praktische rede. De EEUWIGE is geen symbool maar de *Levende* en kennis daarover is mogelijk. Want de EEUWIGE spreekt en openbaart zich en die openbaring bemiddelt een manier van denken waarin gerechtigheid centraal staat. Dat is wat Heschel in de academische wereld naar voren wil brengen en daarvoor is het gangbare neo-kantiaanse denken niet geschikt.

Heschel vindt de geschikte methode in de fenomenologie van Husserl. Deze op het bewustzijn gerichte methode is, in tegenstelling tot het kantiaanse denken, wel in staat om voorbij de eigen categorieën bij de werkelijkheid te komen. Het bewustzijn wordt gezien als intentioneel. Het is altijd gericht op *iets*, het is altijd bewustzijn van iets. Dat iets, dat *fenomeen*, staat centraal. Het gaat er niet om het vast te pakken en onder te brengen in aan het fenomeen vreemde domeinen, het gaat om het fenomeen zelf in al zijn eigenheid. Het denken neemt de objecten niet in bezit om er daarna allerlei exercities op los te laten die geen bijdragen leveren aan de kennis van de *Sache selbst*. Kennis komt tot stand door bewustzijn van de zaak zelf, het *verstehen*. Het gaat hier om twee aspecten:

1. de *intentionaliteit van het bewustzijn* en
2. *denken of kennen als onmiddellijk bewustzijn*, als *verstehen*, concreet verbonden doortijd en de relatie tussen EEUWIGE en mens.

Op fenomenologische wijze onderzoekt Heschel het profetische bewustzijn. Wat ervoeren de profeten? Wat gebeurde er met de profeten? De aanspraak is in elk geval dat hun inspiratie van de EEUWIGE komt. Zij hebben dus een bewustzijn van de EEUWIGE. Omdat bewustzijn intentioneel is, is er 'contact'.

Wanneer wij ons richten op het bewustzijn van de profeet krijgen we zicht op de EEUWIGE. De fenomenologie is bruikbaar door de intentionaliteit die de realiteit waarborgt van het onthullingsgebeuren.

Bij Heschel gaat openbaring over de *relatie* tussen HET HEILIGE en de wereld en niet over het *wezen* van de EEUWIGE. We leren van de profeet alleen de godswil en de verhouding tegenover de wereld zoals die zich dan manifesteert. Deze opvatting van kennis als *concreet* en *relationeel* maakt de fenomenologische methode bruikbaar en aantrekkelijk voor Heschel. Ze past bij levende en concrete theologische inhoud. Bij Heschel gaat het dus niet om de EEUWIGE zelf want Zijn wezen is onkenbaar. In de Griekse manier van denken wordt die vraag door abstracte speculatie beantwoord. De in gedachte afgezonderde godheid is niet HET HEILIGE. De onberekenbare aard van *het numinauze* is ongepast in een statisch denksysteem; DE LEVENDE daar te denken is antropomorfisme.

De filosofische samenhang en duurzaamheid van Heschels werk ligt in de fenomenologische methode die de achtergrond vormt van al zijn (diepte-) theologische en filosofische werk.¹

ETHIEK EN ZINGEVING — Husserl's werk is gegrond in een diepe levensovertuiging: *relativisme is een bedreiging voor de humane samenleving*. Zijn filosofie heeft ethisch-religieuze dimensies. Ten diepste koestert Husserl de levensvisie van *een redelijk bestuurde humanistische samenleving*. Husserl suggereert dat God zich bevindt aan de oorsprong van het transcendentale bewustzijn. Deze werkelijkheid is op het heilige gericht en gaat aan de *creatura* vooraf. (Max Scheler werkt deze gedachte uit). Voelde Husserl het ontoereikende van een puur humanistische zingeving aan die de grens van het inwaartse leven hier en nu niet overstijgt?

Beleving is volgens Heschel de ervaring gevraagd te worden; hij omschrijft dat fenomeen als een gevoel van persoonlijke schatplichtigheid.

1 VGL: Lawrence Perlman: *Heschel's Idea of Revelation*, Atlanta 1989; C. Constandse: *De terugkeer tot de hartstocht voor de EEUWIGE* §II.2 *Heschels fenomenologische methode*, Sliedrecht 2004; G. v.d. Brink (RU Leiden) *Oriëntatie in de filosofie*, HFST. 9 §1 *Ethiek en zingeving* Zoetermeer 2007³; E. Kaplan en S. Dresner, A.J. Heschel, *Prophetic Witness*, HFST. 3 §7 New Haven/Londen 1998.

DE FOCUS VAN DE RELIGIEFENOMENOLOGIE is gericht op *religieuze verschijnselen*. Deze verschilt van haar oudere, door Husserl ten doop gehouden, filosofische naamgenoot. Dat is een kennistheoretische methode, de kennis van het zuivere bewustzijn.¹ Het is geen historische wetenschap die de caleidoscopische veelheid van religieuze verschijnselen van verschillende aard en herkomst wil classificeren.

De religiefenomenologie *bemoeit* zich niet met de abstracte vraag naar het wezen van de religie. Haar *aandacht* en voorkeur gaan uit naar de concrete verschijnselen om die religieus-inlevend te begrijpen. Op de waarheidsvraag gaat zij niet in. Zij gaat ervan uit dat de religieuze mens vertrouwen verdient wanneer met heilige ernst, woord en daad de aanraking met een hogere werkelijkheid wordt getoond. Hoe wonderlijk en 'buitensporig' ze ook kunnen overkomen. Gedachtig het het woord van Alex Khomyakov: '*Wer glaubt, der kennt die Wahrheit, der Nichtglaubende aber kennt sie nicht, oder kennt sie nur mit einem äußerlichen und unvollkommenen Wissen*'. Het is aan de religiefilosofie om uit te maken in hoeverre de fenomenologie uit kan gaan van de aanspraak op waarheid die religie laat gelden.²

Religiewetenschap ziet religieuze verschijnselen vanuit een ander perspectief dan de fenomenologie. Zij sluit aan op de Griekse woordstam: *waarin een diepere werkelijkheid verschijnt, doorglanst*. De *phaenomena* wijzen naar een achtergrond die zin geeft aan de *fenomenen* waaruit hun religieuze waarde begrepen kan worden. De fenomenologie zoekt naar de *logos* die deze fenomenen in een verborgen harmonie en zinvolle ordening bijeenhoudt. Deze *logos* is de innerlijke structuur van het verschijnsel *an sich*; het ritme waarmee de stroom der verschijnselen uit de oergrond van de werkelijkheid opwelt en de onderlinge harmonie van de verschillende manieren waarop de mens betrokken wordt in het religieus gebeuren en waarin de mens als religieus subject haar mogelijkheden in religieus opzicht uitput.

1 Harmen de Vos: *Het godsdienstig kennen volgens Max Scheler*; De toepassing van de phaenomenologische methode in de godsdienstwijsbegeerte, Assen 1927.

2 De Vos: *Het vraagstuk van Gods werkelijkheid en haar kenbaarheid*, Assen 1932.

Als historische wetenschap is de fenomenologie gebonden aan de standaardopening die voor alles geldt als uitgangspunt: Het begint met een goed gestelde vraag.¹ De vraag krijgt een bepaalde klank wanneer de fenomenologie haar stelt. Het is dan de vraag naar het religieuze nut van verschijnselen die in religieuze zin soms vreemd zijn en ver van ons af staan. Huizinga toont aan dat deze vraag niet wordt beantwoord door een opstapeling van gegevens en interpretaties in filosofische of psychologische termen. Vaktermen versluieren soms meer dan zij onthullen. Zij plaats(t)-en verschijnselen los van de biotoop en levenshouding waarin het van *origine* thuis hoort en projecteren het in een vrij willekeurig kader. Het gaat altijd *om de zaak zelf*. En dat is hier het religieuze leven dat in zijn directheid, zijn verflechting van tegenstellingen en zijn boeiend-wonderlijke vermenging van vreemd- en bekendheid de aandacht van de beschouwer vasthoudt. Met een onbevangen gemoed en een zekere 'overgave' worden antwoorden onthuld op vragen die mogelijk zelfs niet werden gesteld.

Wat de fenomenologie hier bestudeert zijn werkelijke *phaenomena*. Er verschijnt iets in, er licht iets in op. Een raadsel dat zich in een flits laat kennen en voelt als *oergrond*. Dat eigenlijke ligt áchter het verschijnsel en is als feit ongrijpbaar. Vooralsnog is en blijft het een eeuwig en heilig mysterie.

- Religieuze verschijnselen zijn niet geënceneerd voor wetenschappelijk onderzoek. Religie heeft een eigen dynamiek. Een valkuil is de waan dat de diepte van de verschijnselen kan worden gepeild met het peillood dat religieuzen zelf aanreiken.
- Overgeleverde religieuze ervaringen zijn niet in historische brokstukken te vinden maar in archeologische of mythologische.

Het *Adyton* is net als de diepte van de menselijke ziel ontoegankelijk voor de buitenstaander.² Wij komen niet verder dan de voorhof.

1 Johan Huizinga: *De taak van de cultuurgeschiedenis*, Haarlem 1928.

2 ADYTON: Het intiemste, ontoegankelijke deel van de tempel.

Of de religiefenomenologie nu historisch of filosofisch geïnspireerd is, vaak verklaart zij religie als een buitenredelijke verhouding tot de de godheid, als een ontmoeting met het *numineuze*.² Rudolf Otto steunt op de kantiaanse filosofie om een categorie van wat van tevoren gegeven is te stellen van buitenredelijke orde die de zin voor *het heilige* is. Aan Kants gods-ideeën geeft hij inhoud door ze te verbinden met de tastbare gegevens die ontstaan uit onze *affektieve* omgang met de wereld.³ De mens neemt de wereld volgens apriorische vormen van zijn gemoed waar. De zin voor het heilige stelt de goddelijke hoedanigheden van de waargenomen wereld in het licht en geeft inhoud aan de godsgedachte. Zo ziet de mens intuïtief en affectief het godsmysterie in de symbolische vormen van het aardse.

De Franse cultuurfilosoof Emile Durkheim, de Zweed Nathan Söderblom (Nobelprijs 1930), de Duitse fenomenoloog Max Scheler, de Leidse filosoof Jacob Hessing, de Roemeense religiehistoricus Mircea Eliade e.a. hebben deze oorspronkelijke ervaring van het heilige of numineuze beschreven en uitgediept en toonden de kenmerken van de levende religie. De religie die te herleiden valt tot een rationele uitleg van de wereld, noch tot een wil tot vervolmaking (de *heilige wil* van Kant). Deze denkers zijn belangrijk geweest in de analyse van de religieuze getuigenis en voor het afbakenen van het domein van de religiepsychologie: religieus bewustzijn en religieus gedrag. Zij wezen op het verschil tussen fenomenologische analyse van zuiver religieuze gegevens en het beschrijven van historische religieuze getuigenissen.⁴

1 Rudolf Otto.

2 *Das Heilige; über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1927; HET NUMINEUZE is een term uit *Das Heilige* en is afgeleid van *numen*, godheid en staat in verband met *num*, knikken en is een aanduiding voor een 'goddelijke' macht die door een hoofdknikje volgens soevereine willekeur beslist. Otto koos voor deze term omdat hij de buitenredelijke factoren in het heilige wilde onderzoeken. Het ging om het heilige *an sich*, zonder moreel en rationeel element. Het is een mysterie dat fascineert en doet huiveren. Daarna komt de verbinding tussen het buitenredelijke (het 'irrationele') en het rationele aan de orde.

3 AFFECTIE: genegenheid, Lat. *affectionem*; AFFECTUEUS: *toegenegen*; Lat. *affectuosus* = liefdevol; AFFECTUOSO = met veel gevoel.

4 VGL. Scheler in zijn werk *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921, p. 550 e.v.

<Het religieuze bewustzijn bezit zijn eigen kracht en evidentie. Het heeft zijn eigen object dat ontoegankelijk is voor andere kennisvormen inclusief metafysica. Zijn object levert zichzelf alleen over aan de religieuze daden die onherleidbaar zijn tot iedere andere vorm van de menselijke geest. Elke religie heeft haar bron in wat niet historisch is. Het is van natuurlijke aard en aanwezig in de onveranderlijke gegevens van heilige en het innerlijke die voor iedereen toegankelijk zijn. De religieuze daad behoort tot wat het meest directe en het diepste in de mens is.>

Zij gaat vooraf aan en 'grondt elke andere aanpassing van de menselijke geest, in de psychogenetische, als in de essentiële orde'.¹

De fenomenologische analyse van Scheler komt overeen met ervaringsgegevens uit sociologische en religieus-psychologische studies: de mens is vanouds een religieus wezen. De directe ervaring van het afhankelijkheidsgevoel tegenover het alomvattend mysterie wordt opgedaan.²

Is het niet eigen aan de culturele evolutie dat zij verder gaat dan dit onmiddellijke religieuze bewustzijn? Komt onze beschaving tot zelfverwezenlijking door haar autonomie op de oorspronkelijke religieuze afhankelijkheid te veroveren? Hoe is het in onze tijd gesteld met de fundamentele religieuze ervaring zoals door Scheler geanalyseerd werd? Eliade heeft de religieuze verschijnselen bestudeerd in hun symbolen, hun voorwaarden en structuren. Hij houdt zich minder bezig met het subjectieve aspect en hij vat het subjectief bewustworden van de hiërofanieën op als een oorspronkelijke ervaring waarvoor hij de zo klassiek geworden term van 'religieuze ervaring' gebruikt.³

1 *Ibid.* p. 360 (ZIE Archive.org).

2 Schleiermacher gaf met *schlechthinig* (puur, zuiver, zonder meer *Abhängigkeitsgefühl*) een overtreffende trap aan van een natuurlijk afhankelijkheidsgevoel. Dit kan bij wijze van analogie. Otto geeft de voorkeur aan *creatuurgevoel*, het gevoel van het schepsel dat in eigen nietigheid wegzinkt tegenover dat wat boven elk schepsel uitgaat.

3 *Traité d'histoire des religions*, Parijs 1949, p.17, 18, 343, 344.

Gerardus van der Leeuw plaatst bij het begin van elke religie een oorspronkelijke ervaring en aanschouwt haar als een verwondering voor de macht van *het volsterkt andere* en als het rechtstreekse gevoel er in verbinding mee te staan.¹

*<Met Söderblom lijkt het ons duidelijk dat de verwondering niet alleen bij het begin van iedere filosofie, maar ook bij dat van de religie hoort. Er is nog niet in 't minst sprake van iets bovennatuurlijks of van transcendentie; men kan niet van 'God' spreken in eigenlijke zin. Wat voorhanden is, is een doorleefde ervaring die met de 'ander' in verbinding staat, die verwondering wekt... men stelt zich tevreden met een empirisch constateren: dit object gaat het gewone te boven. Hetgeen voortkomt uit de kracht die het ontwikkelt. Ieder dogma, iedere cultusdaad kan niet anders begrepen worden dan als de weerklank van een doorleefde ervaring.>*²

*<De doorleefde religieuze ervaring is die waarvan de betekenis betrekking heeft op het geheel, op het alles ... Zij wijst de mens een uiterste term toe, een grens. Dit zou niet mogelijk zijn als zij niet eveneens een éérste term was, een begin. De zin ervan ervaart en beleeft men als 'geheel anders', haar essentie, als een openbaring. Zo blijft er iets over dat in beginsel onbegrijpelijk is, maar waar de religie de voorwaarde voor alle begrip in ziet.>*³

Deze religieuze subjectiviteit heeft diepgaande invloed uitgeoefend op de theologieën en heeft de *theologie van de ervaring* doen ontstaan waar bevindelijkheid zowel bron als norm de gedachte is.⁴

De mens ontmoet God in zijn tijdeloze innerlijkheid. Fenomenologen als Van der Leeuw zien in de religieuze mythen scheppingen van een oorspronkelijk religieus bewustzijn.⁵

1 ZIE Th. P. Van Baaren (RU Groningen): *De ethnologische basis van de fenomenologie*, Groningen 1956.

2 *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Parijs 1948, p.9-10.

3 *Ibid.* p.452-3.

4 ZIE F. Schleiermacher: *Over de religie*, Betogen voor de ontwikkelden onder haar verachters, Amsterdam 2007; R. Otto, *De zwijgende erediens* en A. J Heschel, *In het licht van zijn aangezicht*, in *Quakers, Beeld van een humanitaire religie* p. 141 e.v., Amsterdam 2005.

5 VGL. Antoon Vergote (RU Leuven), *Godsdienstpsychologie HFST. I § 1 Fenomenologie van de religie*, Tielt/ Den Haag 1967.

IN 1874 werden sluimerende tegenstellingen in het domein van de psychologie zichtbaar.

Belangrijk voor de fenomenologie was de stroming van Franz von Brentano. Een representant was Dilthey wiens begrijpende psychologie gebaseerd was op Husserl's fenomenologie. In 1923 publiceerde H. C. Rümke zijn dissertatie *Phaenomenologisch en klinisch-psychiatrisch onderzoek over geluksgevoel*.

Aan Husserl's werk lag verzet tegen twee gedachten ten grondslag. De van huis uit wiskundige Husserl kreeg te maken met het *psychologisme* dat onder invloed van Stuart Mill meende dat de wetten van de logica eigenlijk dezelfde zijn als die van de (denk)psychologie. Dat een bewering P en de tegengestelde bewering NIET-P tegelijkertijd logisch onverenigbaar zijn, zou berusten op het feit dat de mens cognitieve dissonantie niet verdragen kan. Husserl weerlegde deze stelling en wees er met Brentano op dat een empirische wetenschap als de psychologie nooit de grondslag voor enige normatieve wetenschap zoals logica, ethiek e.d. kan zijn.¹

Fenomenologische uitspraken in de zin van Husserl passen niet het domein van empirisch-wetenschappelijke uitspraken.²

De Husserliaanse *Wesensschau* is grondslagenonderzoek van de wetenschap. Zij leidt tot kennis van de zg. *essenties*. Er wordt niet gezocht naar hoe die objecten gekend worden (*psychologische 'wetten'*). Er wordt gevraagd hoe het mogelijk is dat er *überhaupt* door de mens gekend wordt.

Husserl komt hiermee in de buurt van de transcendentale filosofie van Kant. Er wordt naar de categorieën van het denken, naar voorwaarden van het bewustzijn gevraagd. De fenomenologische psychologen die met verwijzing naar Husserl empirische data willen vergaren, zijn zeker geen adepten van Kant.

Beschouwingen over de hotelkamer, gelaat en karakter, het gesprek, de psychologie van het chaufferen, het spel etcetera mogen wel *Bijdragen tot de phaenomenologische psychologie zijn*, met de fenomenologie van Husserl

1 J.A. van Belzen: *Tussen Kraepelin en Jaspers*, Kampen 1988.

2 HUA XVIII: *Logische Untersuchungen*; Prolegomena zur reinen Logik.

hebben zij maar weinig te maken.¹ Theo de Boer merkte op dat door deze psychologen tegenover Husserl een *category-mistake* is gemaakt, door de wezensanalyse op te vatten als een methode om kennis te verkrijgen van empirische data. Husserl verzette zich tegen een psychologie naar natuurkundig model.² Natuurkunde verklaart data van de empirische werkelijkheid door een beroep op een abstracte werkelijkheid. Zij leveren een analyse in termen van krachten, elementen, atomen etc. Dit leidt al snel tot reductionisme: *x* is niets-anders-dan-*y*: 'Geestesziekten zijn hersenziekten', wat snel begrepen wordt als 'geestesziekten zijn niets anders dan hersenziekten', in feite *ontologisch materialisme*. Het bewustzijn wordt door een op natuurkunde gerichte psycholoog beschouwd als een ding, een stuk natuur, een vat met sensaties en gevoelens waarop bewerkingen worden verricht als verbanden leggen (*associaties*) en bewuste waarnemingen (*appercepties*). Hiertegen verzette Husserl zich: deze conceptie van het bewustzijn is niet het gevolg van het onderzoek van het bewustzijn zelf, maar van (naturalistische) vooronderstellingen over de aard van de wereld.³ Deze formulering doet geen recht aan het bewustzijn en miskent zijn belangrijkste kenmerk. Volgens Husserl is het bewustzijn namelijk een complex van bedoelde handelingen, *intentionele akten*.

1 Zoals de ondertitel luidt van de bundel *Persoon en Wereld* waarin zulke beschouwingen waren opgenomen (Van den Berg & Linschoten 1953); *Situation* (een tijdschrift met 1 aflevering) en *Rencontre* (Langeveld *et al.*, 1957) zijn bundels waarin de Utrechtse fenomenologische school zich presenteerde.

vgl. F. Schenk: *De Utrechtse school: de geschiedenis van de Utrechtse psychologie tussen 1945 en 1965*, Utrechtse historische cahiers, 1982 p.27.

2 Husserl, *Ideen* 913.

3 In zo'n geval wordt de fenomenoloog wel aangeraden zich *zu-den-Sachen-selbst* te wenden. Dit kan worden begrepen als motto voor empirisch onderzoek. In plaats van vanuit (fysische) vooronderstellingen de *fenomenen* (inmiddels *feiten*) te reduceren, kun je eerder de fenomenen nemen voor wat ze zijn om deze zelf te onderzoeken. *Zu-den-Sachen* is inmiddels een geveleugeld begrip; vgl. De Koning 1982, p.1-2. Bij Husserl betekent het meer: het is de eis de *phenomena* tot toetssteen van uitspraken te maken. *Phenomena* zijn bij Husserl geen *data* zoals in de gangbare praktijk. Het zijn de wezenlijke kenmerken, *essentia* door *Wesensschau* verkregen en in die zin, volgens Husserl, *empirische gegevenheden*.

BEWUSTZIJN IS ALTIJD BEWUSTZIJN-VAN-IETS, de mens is altijd opzettelijk actief rondom *iets*. Er is een intentionele verbondenheid met de buitenwereld. Deze ‘wereld’ kan niet gescheiden worden van het bewustzijn. In plaats nu dat het bewustzijn een vat vol met met indrukken vanuit de buitenwereld is, draait Husserl de zaak om: de buitenwereld wordt ontworpen door het bewustzijn. Er is een relatie tussen *Innerlichkeit* en *Äußerlichkeit*, de buitenwereld als *correlaat van het bewustzijn*. Volgens Husserl is de buitenwereld niet denkbaar zonder het bewustzijn ervan. Het bewustzijn is wel denkbaar zonder de buitenwereld.¹ Deze poging om d.m.v. het begrip *intentionaliteit* de door Descartes voltrokken scheiding tussen subject en object (hier: tussen bewustzijn en wereld) ongedaan te maken, vond in de praktijk vruchtbare grond.²

Fenomenologie is voor Husserl een filosofisch instrument, geen methode van empirisch onderzoek. Wanneer een fenomenologie zich nestelt in domeinen buiten de filosofie zijn er raakvlakken met Husserl’s werk zoals *intentionaliteit*, geen begrenzing tussen subject en object; de fenomenen voor zich laten spreken e.d. zijn belangrijke begrippen. Het is geen *Philosophie als strenge Wissenschaft*.

Husserl’s fenomenologie kan begrepen worden als *beschrijvende psychologie*. Voorzover zij *Wesensschau* is, wordt zij door Karl Jaspers van de hand gewezen. Fenomenologie is voor hem een empirische bezigheid.³ Volgens Jaspers maakt Husserl methodologische fouten door van filosofie een wetenschap te willen maken, en omgekeerd door een empirische wetenschap als de fenomenologie voor filosofie te willen uitgeven.⁴ Wat Husserl in 1911 schreef, was volgens Jaspers geen filosofie.⁵

1 Husserl’s zg. ‘poging tot wereldvernietiging’. In de hiermee gegeven transcendentiaal-fenomenologische reductie doelt Husserl niet op het bestaan. Hij bedoelt de realistische *interpretatie* van de wereld te ontkennen. De wereld heeft een *zijnswijze* die terugverwijst naar het zingevende bewustzijn. Cf. De Boer (1981, p.68) die ook de kritische vraag stelt, of Husserl hier niet zijn doel voorbij geschoten is.

2 In Nederland met name bij J. H. van den Berg, zie ‘Hallucineren’ (1949).

3 Zoals hij bijvoorbeeld in zijn *Allgemeine Psychopathologie* (1948 5, p.47) aangeeft.

4 Husserl’s *Philosophie als strenge Wissenschaft* 1911.

5 Zie K. Jaspers, *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, München 1965, vert. Utrecht 1973.

MAX SCHELER had een grotere invloed op de fenomenologie in Nederland dan Husserl. Scheler werd geïntroduceerd door Anton Grünbaum van de Valeriuskliniek die in 1928 in Utrecht werd benoemd als hoogleraar ontwikkelingspsychologie. Tussen de ook in de *Valerius* werkzame Frederik Buytendijk en Scheler ontstond een band. Scheler bevindt zich tussen Jaspers' beschrijvende en Husserl's filosofische fenomenologie. Hij wenste de werkelijkheid te beschrijven *in al haar fenomenale rijkdom*.¹

Edmond Husserl noteerde in de kantlijn van een eigen psychologie-college²: “Onder het bladeren in James' *Psychologie* sprong de vonk van zijn geest een paar keer over. Ik zag een moedige en originele man die solitair, stoutmoedig en standvastig probeerde te beschrijven wat hij werkelijk zag. Deze invloed is vermoedelijk niet zonder betekenis voor mij... *Hij is de enige die het verschijnsel van de horizon doorzag dat in de fenomenologie zo'n belangrijke functie heeft*”.³ De verwantschap tussen Husserl en James wordt bevestigd in de aantekeningen die Husserl in zijn eigen exemplaar van *The Principles of Psychology* maakte.⁴ De verwantschap tussen James en Husserl blijkt ook uit het werk van Aron Gurwitsch: *Théorie du champ de la conscience*. Herhaaldelijk neemt Gurwitsch beschouwingen van James als uitgangspunt voor fenomenologische analyses.⁵

1 BRON: J.A. van Belzen (UVA) *Rinke, religie en goddienstpsychologie* HFST. IV § 6 *Fenomenologische psychologie*, Kampen 1991.

2 De aantekeningen voor dit college, die Husserl als privaat-docent in Halle in 1891/02 noteerde, zijn volgens het *Husserl-Archiv* niet bewaard gebleven. *James' Psychologie gab einige Blitze. Ich sah, wie ein kühner und origineller Mann sich durch keine Tradition binden ließ und, was er schaute, wirklich festzuhalten und zu beschreiben suchte. Es wohl dieser Einfluß nicht ohne Bedeutung für mich...* E. Husserl, *Persönliche Aufzeichnungen*, Hrsg. von W. Biemel, *Philos. phenomenol. Res.* 1956 (16), p.295.

3 *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Den Haag 1954, p.267.

4 Randnotities, voornamelijk korte steekwoorden of vertalingen van termen, stonden vooral in deel I, HFST. 4-9, 11, 12, 14-16; deel II, HFST. 17-22, 26. In Husserl's persoonlijke bibliotheek stonden de meeste andere zelfstandige publicaties van James op de plank. Op de verkorte uitgave van de *Psychologie* na vertonen deze geen sporen van bestudering. Van twee overdrukken die James Husserl toezond, vertoont *The knowing of things together* zulke sporen wel, *A world of pure experience* niet.

5 Met Dorion Cairns en Alfred Schütz van de *New School for Social Research* heeft hij de eerste Amerikaanse faculteit opgericht met de focus op fenomenologie.

WILLIAM JAMES: 'Het voorwerp van ieder denken is al wat het denken denkt, precies zoals het dit denkt.' Het begrip *denken* kunnen we hier breed opvatten. James' omschrijving is van kracht voor alles wat ervaren wordt.

Hier doet zich een fundamentele overeenstemming voor tussen William James en Edmund Husserl.¹

Al in de *Logische Untersuchungen* zien wij een verschil tussen de *Gegenstand, so wie er intendiert ist*, en de *Gegenstand, welcher intendiert ist*.² Het ligt voor de hand dit verschil te vergelijken met het onderscheid dat James maakt tussen *object* en *topic*. Uit de context blijkt dat Husserl hier meer denkt aan het feit dat *eenzelfde* ding op verschillende manieren kan worden bedoeld: waarnemend, voorstellend, herinnerend, enz.

Eerder valt te denken aan James' stelling: 'it makes little or no difference in what sort of mindstuff, in what quality of imagery, ...thinking goes on', zolang wij *hetzelfde* denken.

Husserl spreekt in dit verband ook van 'dem reellen Bestand des Aktes selbst äusserliche (wirkliche oder mögliche) Erkenntniszusammenhänge': wanneer ik mij de keizer van Duitsland voorstel, is het met betrekking tot de beoogde (geïntendeerde) *Gegenstand* (het onderwerp) zonder betekenis wanneer ik mij daarbij herinner wiens zoon hij was. Hierin wordt James' onderscheiding toch wel aangeduid.

De twijfel wordt geheel weggenomen door Husserl's beschouwingen in zijn *Ideen*.³ Het voorwerp van een act heet hier *noëma*. Het noëma van het oordelen, d.w.z. van de concrete oordeelsbeleving, is het 'geoordeelde als zodanig'. Dat is niets anders dan wat wij in de regel eenvoudig het oordeel noemen. Om te begrijpen waarom het gaat, mag het geoordeelde en het beoordeelde niet worden verward. De 'Gegenstände worüber, insbesondere die Subjektgegenstände, sind die beurteilten. Das aus ihnen geformte Ganze, das gesamte geurteilte Was und zudem genau so genommen, mit der Charakterisierung, in der Gegebenheitsweise, in der es im Erlebnis Bewusstes ist,

1 A. Gurwitsch, *Théorie du champ de la conscience*, Brussel 1957 p.152 vv.

2 HUA XIX/1: *Logische Untersuchungen* II/1, Halle 1922³ p.400.

3 *Ideen*, I, p. 194.

bildet *das volle noematische Korrelat*, den (*weitest* verstandenen) *Sinn* des Urteilerlebnisses’.

Het voorwerp, het volle noëmatische correlaat van de uitspraken van James en Husserl, is zeker identiek. Zelfs de karakterisering *genau so genommen (wie) es im Erlebnis Bewusstes ist*, en *exactly as the thought thinks it* zijn gelijkkluidend. James is nogal vaag of hij hier met ‘*thought*’ *bewustzijn* bedoelt of het beperktere *denken*.

De zg. *Utrechtse School* past deze theorie toe in het hele domein van de bewustzijnsverschijnselen.¹

Bij Husserl is deze algemeenheid duidelijk bedoeld. Daar wordt bv. van de waarneming het noëma omschreven als *das Wahrgenommene als solches* en vergeleken met het noëma van het herinneren, het oordelen, enz.²

Voor de psycholoog is de noëmatische beschrijving van grote betekenis. Iemands *Wahrgenommenes als solches*, is meestal wat hij ziet. De noëmatische beschrijving vraagt echter naar een beschrijving van het gehele waarnemingsveld, van het volle noëma. Elke psychologische methode van onderzoek maakt meer of minder expliciet hiervan gebruik. Een (*Rorschach*)test is niet afgerond met geformuleerde duidingen. Hoe kwamen deze tot stand? Het gaat niet alleen om de onderwerpen. Het gaat vooral om de beleving die een associatie oproept. Het marginale is vaak urgenter dan het thematische. Van belang is het beleefde, zoals het ervaren werd, te doorgronden. Het karakteriseert de mens, zijn perspectief en tekent de situatie.

Het mag zo zijn dat de noëmatische beschrijving van willekeurig welke beleving een open en oneindige opgave is, omdat de beschrijving van het belevingsveld zich kennelijk verliezen moet in de onbepaaldheid van het marginale en dus voortdurend hernomen moet worden. Wat de beschrijving beoogt, is zo adequaat mogelijk uitdrukken wat in de beleving met absolute

¹ De fenomenologie was rond 1950 in Utrecht uitgebreid tot een perspectief op de psychologie en domeinen zoals pedagogiek en criminologie. Van buiten leek het dat de *Utrechtse School* de fenomenologie had omarmd als *de* benadering binnen deze domeinen. De Nijmeegse fysioloog Buytendijk, zijn oratie wees al in de fenomenologische richting, werd in 1946 hoogleraar *Algemene en Theoretische Psychologie* in Utrecht. Door zijn contacten met Max Scheler, Gabriel Marcel en Maurice Merleau-Ponty was hij in aanraking gekomen met de fenomenologische benadering.

² *Ideen 1*, p.182.

en onaantastbare zekerheid is gegeven. Het noëma heeft een waarheid in zichzelf die door niets wordt aangetast. Deze gedachte is ouder dan de fenomenologie en die van James.

Wanneer je deze ideeën uitsluitend op zichzelf beschouwt, en ze niet in verband brengt met iets anders buiten jezelf, dan kunnen zij op geen enkele manier onwaar zijn. Want of ik mij een geit voorstel, of een *Chimæra*, het is niet minder waar dat ik mij de een verbeeld, dan de ander'.¹

Wat ook het noëma is, als zodanig is het iets gegevens en heeft het zijn eigen werkelijkheids- en waarheidskarakter.

En zo vinden wij drie eeuwen later bij Husserl als methodisch grondbeginsel van de fenomenologie: '*dass jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der 'Intuition' originär, (sozusagen in seiner lebhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen*'.²

Er is een werkelijkheid van mythische dingen, evengoed als van stoelen en tafels.' Ik kan toch zeggen hoe een engel (in mijn beleving, *als ik zoiets beleeft*) er uitziet. Of er wel of geen engelen *bestaan* gaat mij niet aan. Ik heb er een voorstelling van, deze vormt een bron van kennis, van rechtmatige en psychologische kennis. Je kunt er geen kennis aan ontlenuen over de *voorwaarden* waaronder zo'n voorstelling optreedt. Maar een analyse van die voorwaarden veronderstelt de voorstelling zelf. Zij en ook de noëmatische beschrijving daarvan willen zinvol zijn.

Wij spreken nog in de geest van James. Wat een beleving is, en waartoe deze kan worden ontwikkeld, of waartoe ik deze kan herleiden, zijn twee dingen, niet één.

1 Descartes, *Méditations*. In: *Œuvres et lettres de Descartes*. Paris 1949, p.178. Vgl. bij James, I, 187, de discussie over de introspectie en het daar aangehaalde stuk van Brentano, *Psychologie*, p.181 v.; On some omissions of intro-perspective psychology, *Mind* 1884 (9), 1-26.

2 *Ideen* I, p.43 v. Husserl noemt dit het *Prinzip aller Prinzipien*. Bernard Delfgaauw betwijfelde 'of men dit het grondbeginsel van de fenomenologie mag noemen'. Vgl. B. Delfgaauw, *Verantwoording der phaenomenologische psychologie*, 1954.

Zo is het de psychologische plicht, *to cling as closely as possible to the actual constitution of the thought we are studying*. Husserl denkt er niet anders over.¹ Beide denkers zijn van mening dat de beschrijvende oriëntatie in de psychologie niet verwaarloosd mag en kan worden.

James onderscheidde tussen *topic* en *object* van beleven; wij spraken van onderwerp en voorwerp. Het zijn resp. ‘datgene waar het over gaat’, en het ‘actuele belevingsgeheel’. Deze staan niet tegenover of naast elkaar; het *topic* of *onderwerp* beschouwden wij als een *themativering* van *object* of *voorwerp*. Het onderwerp kan dan ook *thema* heten; als zodanig maakt het deel uit van het voorwerp: het onderwerp is het gethematiseerde deel van het voorwerp. Het actuele belevingsgeheel hebben wij ook, in aansluiting bij Husserl, *noëma* genoemd. Het thema is dan een differentiatie binnen het noëma. Het niet gethematiseerde deel heet bij James *marge* of *context*. Zo kan men gaan spreken van *thematische* en *marginale* beleving. In de beschrijving van het beleven zijn dan verschillende oriëntaties mogelijk. Een *noëmatische beschrijving* probeert ‘*to cling as closely as possible to the actual constitution of thought*’. Op de vraag wat ‘*das Wahrgenommene als solches*’ is, ‘*erhalten (wir) die Antwort in reiner Hingabe an das wesensmässig Gegebene*’.² Ook is een thematische weergave mogelijk, die meer in het bijzonder het thema, de noëmatische kern, als ‘*gegenständlichen Sinn*’ beschrijft. Ten opzichte daarvan doet zich dan het overige, het ‘resterende deel van het noëma als marge voor. Elke thematische beschrijving stuit op deze marge, ontdekt de context als een gebied dat de zin van het thema constitueert. Anders gezegd, de marge doet zich in de thematische weergave voor als *horizon* van het thema.

James was volgens Husserl de eerste die aan dit verschijnsel van de horizon aandacht besteedde.³ Niet alleen beschreef hij het verschijnsel, ook de term is bij James te vinden. *Een gesproken zin is omgeven door franje, klinkt in een krans van vage relaties, die als een horizon de betekenis omgeven.*

1 Vgl. *Ideen I*, p.183.

2 *Ibid.* p.183.

3 Husserl, *Krisis*, p. 269.

Husserl gebruikt het woord in dezelfde betekenis.¹ Alleen in de toepassing is hij ruimer, wanneer gaat blijken *dass in Horizonten weitere impliziert sind und schließlich jedwedem als weltlich Gegebene den Welthorizont mit sich führt und nur dadurch als weltlich bewusst wird.*²

‘Een droomkaars heeft bestaan, ja, maar niet hetzelfde bestaan (*extra mentem*³) dat fysiek zichtbare kaarsen hebben. Een droompaard heeft vleugels die we nooit met eigen ogen in de werl hebben gezien. Dat wij op een willekeurig ogenblik in staat zijn aan hetzelfde te denken, waaraan wij ooit dachten, is *de grondwet van onze geestelijke constitutie* (EU Hamburg 1948 p. 25).’ Maar wanneer wij er nu zó aan denken dat die onverenigbaar is met onze andere denkwijzen, dan moeten wij kiezen. We kunnen niet met één denkgest op twee verschillende denksporen reizen.

‘*Het verschil tussen werkelijk en onwerkelijk, de psychologie van vertrouwen, wantrouwen en twijfel, vindt zo een grondslag in twee psychische gegevens: hoe komen wij er toe om over hetzelfde op verschillende manieren te denken en hoe kunnen we kiezen welke denkwijze wij houden en welke wij weggooien?*’ [II, 290).

Het laatste klinkt wel wat simpel; alsof je een geheel vrije keuze zou hebben in wat als werkelijkheid wordt aanvaard. Wanneer James dit zegt, is dat omdat hij getroffen was door de verschillende rangordes van werkelijkheid.⁴

1 Vgl. *Ideen* I, pp. 48 vv., 80, 99, 129, 164 vv.

2 *Krisis*, p. 267. Vgl. de studie van H. Kuhn, *The phenomenological concept of 'horizon'*; in: M. Farber (ed.), *Historical essays in memory of E. Husserl*, Cambridge (Mass.) 1940, p. 106-123.

3 EXTRAMENTALE REALITEIT: Een werkelijkheid buiten het menselijk bewustzijn dat voldoet aan conclusies van overweging en ervaring.

4 VGL: J. Linschoten, *Op weg naar een fenomenologische psychologie*; De psychologie van William James, *Inleiding* p. 12; HFST. VI *Bewustzijn van dingen* § 11-12, Utrecht 1959.

Linschoten gaf zijn studie het volgende motto mee: ‘*A mere bare fraud is just what our western common sense will never believe the phenomenal world to be*’. W. James, *Talks to teachers*, New York 1899 p. 284.

FENOMENOLOGIE IS EEN HULPMIDDEL om de uitkomst van de *axiomatiek*, de waardefilosofie over de veelvoud en logische gelijkwaardigheid van de diverse taal- en gedachtenstelsels, te ordenen.¹ Voor het maken van zuivere en zorgvuldige afwegingen, en nauwkeurig onderzoeken van de manier waarop zowel gedachtenstelsels als hersenspinsels zijn opgebouwd binnen de domeinen van de positieve en normatieve geesteswetenschappen en de filosofie, mag de fenomenologie vergeleken worden met de waardefilosofie uit het wiskundedomein. Het gesompliceerde fenomenologische domein kan zich in exactheid niet meten aan de wiskundige axiomatiek. De overeenkomst is dat de fenomenologie consequente gedachtenstelsels opbouwt die hetzelfde domein bestrijken op verschillende manieren en zich onthoudt van uitspraken over voorkeur en *discrimen*. De wijsbegeerte is louter de ontvouwing van de fenomenologische en dus logisch-toelaatbare manieren van aanpak om gedachtenstelsels te bouwen die de hele wereld willen omarmen, zonder dat op buitenlogische gronden een keuze voor een van de gedachtenstelsels wordt gemaakt. In deze zin is deze methode verwant met de wiskunde die net zo'n theoretische houding veronderstelt. De beste fenomenologische omschrijving over gewetensbeslissingen is volgens velen van Karl Jaspers uit zijn *Psychologie der Weltanschauungen*:

‘Gewetensbeslissingen komen tot stand doordat gedurende vrij lange tijd de mens alles wat motiverende kracht heeft, in grote ernsten met het eigenaardige gevoel van onvoorwaardelijke verantwoordelijkheid op zich in laat werken, alle kanten doorzoekt en internaliseert. In tegenstelling dus met alle plotselinge geweldadige beslissingen die door geïsoleerde driften of geformuleerde stelregels met machinale zekerheid tot stand worden gebracht. Zo is het alsof op de totale persoonlijkheid een beroep moet worden gedaan. Het is het bewustzijn van de absolute ernst van het bestaan, het bewustzijn dat iets onherroepelijks en niet te beschrijven belangrijks in de voltrokken handeling zal liggen. Het is verantwoordelijkheidsgevoel dat niets afschuift op formules, gebruiken en

¹ En van betekenis voor alle domeinen van de *strenge Wissenschaft*. Tussen zijn 17e en 23ste jaar studeerde hij astronomie, filosofie, wis- en natuurkunde. Op z'n 24ste promoveerde hij als wiskundige. Uit deze cognitief vatbare levensfase ontsproot de theoretische basis van zijn fenomenologische methode.

regels. De inhoud van zulke besluiten is gedeeltelijk en concreet. Zij kunnen achteraf niet toereikend gemotiveerd worden en hebben de zekerheid die kracht geeft het leven te vormen die niet in iets objectiefaanwijsbaars zit. *Toch is alles wat objectieve waarde heeft in aanmerking genomen en alle motieven zijn in waarheid doorleefd.* Deze besluiten zijn psychologisch lastig of in 't geheel niet met zekerheid te onderscheiden van toevallige besluiten, neigingen, aandriften die dominant zijn en met alle geweld worden doorgedruwd met een houding van... Een reeks van zulke besluiten door de hele levenswandel heen geeft pas aanknopingspunten voor een inzicht dat in concrete gevallen tot zo'n onderscheiding zou kunnen leiden. In elk concreet geval afzonderlijk zijn de criteria geheel persoonlijk. Iemand die zo'n toestand doorleeft voelt, al naar gelang zijn verantwoordelijkheidsgevoel en ernst, in hoeverre het besluit zonder zelfbedrog en zonder verdringing bestaat. Hoe die beslissing onder onontwaaarbaar gecompliceerde omstandigheden ook tot stand komt, de buitenredelijkheid wordt ervaren als een geschenk uit de hemel, bijna als een wonder.¹

Hier worden twee kanten aan de echte gewetensbeslissing onderscheiden. De *gecursiveerde* zin wijst op de betekenis van objectieve normen, die zich in algemene regels laten aangeven. Zonder de overweging van die normen als voorbereiding van het concrete besluit valt het buiten het begrip *gewetensbesluit*. Het is dan gewoon een ondoordacht, onbezonnen, willekeurig besluit. Toch, dat is het merkwaardige, kunnen al die algemene, redelijk formuleerbare geboden of verboden niet het eigenlijke gewetensbesluit tot stand brengen. Dit is buitenredelijk of *suprarationeel*: het is volstrekt persoonlijk, op de hele mens betrokken en niet op een van zijn functies. Het laat zich niet demonstreeën als een bewijs en kan achteraf niet nagerekend worden. Zodra een van de vele omstandigheden zich wijzigt, wijzigt het hele beeld en de strijd begint opnieuw. Het is niet herhaalbaar, de situatie in haar concreetheid komt nooit meer terug. Het is dat, waarop alle verantwoordelijkheid rust. En het blijft het hele verdere leven door de grondslag van het 'goede' geweten of zijn tegenpool: schuldgevoel en spijt.¹

1 Ph. Kohnstamm (1875), *Mensch en Wereld*; Een personalistische inleiding i/d wijsbegeerte HFST. I § 13
De wiskunde en haar object p.69; HFST. III § 36 *De norm als geweten of als persoon* p.182-3 Amsterdam 1947.

Bij de *existentiefilosofie* is te zien dat Husserl de filosofie opnieuw probeerde op te bouwen vanuit *Bewußtsein*, zoals Heidegger vanuit de existentie en het *Dasein*. Heidegger dacht de *traditie* van de westerse filosofie over één kam te kunnen scheren gepaard met een fundamentele kritiek op de mechanistische eendimensionale wereld van *zijnsvergetelheid*. Levinas plaatst Heidegger en Husserl in diezelfde *traditie* die hij benaardt vanuit een nog wezenlijker gezichtspunt: het geen oog hebben voor de ANDER. Bij Levinas zelf blijft die *traditie* bespeurbaar. Met het begrip van de *Ander* wordt een compassievolle denklijn naast die van de strenge wetenschap gelegd. Het abstracte begrip totaliteit > het *zelf* laadt zich met een inhoud. Het ONNOEMBARE laat zich zien in het gelaat van de medemens die de abstractie doorbreekt. Levinas presenteert een fenomenologie die gebaseerd is op de gedachte van het ONEINDIGE.

De *ontmoeting* is geen zaak van samenvallen en versmelten met een ander, of de ander op een afstand houden en buiten je plaatsen. *Valt het samen, dan heb je je eigen diepste innerlijk op het offerblok gelegd.*¹

Blijf je buiten de ander door afleidende gedachten dan is de focus tussen jou en de ander van gaat het unieke en ongrijpbare van een echte ontmoeting verloren. Van eensamenzijn om tot wederzijds begrip te komen is dan geen sprake. *‘Als je de ander kan bezitten, vatten en kennen, dan is hij de ander niet.’*² De ontmoeting heeft niet met denken te maken, het is een onbevungen act.

{Vanwaar komt toch die schok als ik onverschillig voorbij ga aan de ander?}
{Jij bent het niet die de wereld een plaats geeft, het is de *Ander* die jou aanspreekt en je een plaats geeft.}

Het IK bestaat niet alleen uit zichzelf. Dat is de idee achter het christelijke mensbeeld. Het is de joodse filosoof Levinas die het in één zin samenvat: *Ik word mezelf in het aangezicht van de Ander.*³

1 Jan Bor, *Op de grens van het denken; De filosofie van het onzegbare*, Amsterdam 2005 p. 251.

2 J. Derrida, *Geweld en metafysica; Essay over het denken van Emmanuel Levinas*, Kampen 1966.

3 M. ten Hooven, *Het christelijke individualisme; De anderen vormen het ik*, *De Groene* 2 juli 2014.

DE FENOMENOLOGISCHE MYSTIEK is niet geheel hetzelfde wat de school van Max Scheler beoogt. De fenomenologie wil proefondervindelijk zijn van een hogere orde. De gebruikelijke *empirie* beperkt zich tot de verschijnselen als zodanig. De fenomenologie ziet in deze fenomenen verschijningen waarin de aard zich openbaart en kan zich daar niet van los maken of denken, want wij kunnen onze waarneming niet loskoppelen van onszelf. Dit is een correct en helder verschil. Er is een empirie die het verschijnsel waarneemt en begrijpt en een die in het verschijnsel het wezen *bij intuïtie leert kennen* en de *zin of bedoeling opvat* als het wezenlijke van het verschijnsel.¹ Scheler gaf in dit opzicht belangrijke aanwijzingen, al is hij niet consequent in zijn terminologie en de reikwijdte daarvan.² Volgens hem wortelt alle kennis in ervaring. Wel is er verschil van ervaring over inhoud, methode en effect. Er is de buitenkant van dingen, het inwaartse van gevoelens en het fenomenologische aanschouwlijke wanneer het geheel direct in zijn wezen wordt geschouwd. Scheler strijdt tegen de opvatting dat ervaring beperkt blijft tot het zg. fysieke van de buiten- en binnenwereld. Het gegevene is zoveel rijker dan het gedeelte van de fysieke waarneming. Wat Scheler de *Strukturgehalte* van de *Umwelt* van elk levend wezen van de *Welt* van elk geestelijk wezen noemt, is vóór elke gewaarwording gegeven en is alleen in en door dit levende verband mogelijk. Het wezenlijke dat in de verschijnselen wordt geschouwd heeft niet zozeer met mij te maken als psychisch moment maar met de *totaliteit* waarvan deze momenten een reflectie zijn. Bij *fenomenologische mystiek* gaat het om het wezen van de mystiek in de zin van concrete fenomenologie: kennis van wezenlijke trekken die bij haar horen en die niet door de gewone empirie (de gebruikelijke manier van waarnemen, ordenen en begrijpen) bereikbaar zijn. Daar is een empirie van hogere orde voor nodig, als menselijke geest intuïtief verbonden met het geheel van het levende waarop zijn heftevolle belangstelling is gericht en in zijn verschijningsvormen schouwt, verstaat en, zogezegd, *herkent*.

1 AANSCHOUWEN: *met verwondering gadeslaan*., aanvoelen, inzien;

SCHOUWEN: *het in de geest waarnemen*, doorlichten.

2 Scheler, *Der Formalismus*, p. 163 e.v., 272 e.v.; *Idem Vom Ewigen*, 11, p. 260, 307.

Liefde is voor Scheler geen soort van intellectuele betrokkenheid, want elke kennis is zelf voorwerp van haat of liefde. De liefde is de meest emotionele houding en overstijgt het denkvermogen. Het is niet alleen een gemoeds-toestand.

Scheler maakt verschil tussen zijn fenomenologie en metafysica. De eerste schouwt en verstaat. Zij heeft te doen met intuïtie en liefde. Maar verder gaat zij niet. Fenomenologische kennis van het wezen van mystiek volstaat niet. Mystiek zelf staat en valt met haar relationele karakter van welke aard dan ook en waartoe zij ook moge leiden. Zij vindt haar subject in de mens, haar object ligt in iets of iemand bovenmenselijks of bovenwerlds en dit is voor haar waar en waardevol. Het subject moet afschalen, het object opgewaardeerd, is het refrein van de mystieke zang. Daarom draagt het wezen van mystiek nog een ander karakter dan dat het wordt geschouwd en verstaan. Het is ook, in de eigenlijke, volle zin des woords, je zou dit het metafysische karakter van het wezen van mystiek kunnen noemen.

De fenomenologie van Scheler heeft de filosofie en de mystiek een dienst bewezen met zijn *waardefilosofie* en *-ethiek* waarin de waarde van de persoon het hoogst is. Hij ontwikkelde een inlevend denkvermogen dat voorbij het intellectualisme ligt dat onderscheid wil aanbrengen: een invoelend denken waar het verstandelijk begrijpen te kort schiet. Waarden waren volgens hem werkelijk bestaande ideële entiteiten die in het ethische handelen gerealiseerd konden worden. Hij leidde zelf een turbulent en chaotisch leven; de botsing tussen zijn leven en leer pareerde hij met de vergelijking van de wegwijzer die wijst zonder zelf die weg te gaan.

Zijn betekenis valt binnen het domein van de fenomenologie. Daar brak hij de bezweringsformule van een van haar voorwerp afgestorven zielloze empirie van zien is geloven, zonder theoretische achtergrond en wezenlijke aandacht. Max Scheler leefde en filosofeerde heel existentieel.¹

Bergson ging op de filosofische problematiek van de mystieke ervaring in, William James maakte ruimte voor filosofische discussie en ook Rudolf Otto maakte duidelijk dat de mystieke ervaring niet kon worden afgedaan

1 W.J. Aalders (RU Groningen), *Mystiek DEEL III §1 Wezen, DEEL V §12 Filosofie*, Groningen 1928.

als louter psychopathisch fenomeen. De invloed van James en Otto werd versterkt door de tot op de dag van vandaag doorlopende reeks van herdrukken die nog steeds geciteerd worden vanuit diverse disciplines.

De mystiek maakte het de *filosofie van het bewustzijn* lastig rondom de begrippen *kennis* en het *zijn* als zodanig; weinigen gingen in op metafysische vragen. De kennisgeleerden trokken de aandacht met twee nieuwe filosofieën die tijdens het interbellum van de 20^e eeuw ontstonden.

DE FENOMENOLOGIE was een doorbraak in de onbevooroordeelde studie van religie en de mystiek in het bijzonder. Fenomenologische denkers namen de *specifieke* ervaring serieus zonder oordeel over *algemene* eigenschappen. De beschrijvingen van Otto, Scheler, V.d. Leeuw, Eliade c.s. vormen een onmisbare bijdrage voor metafysische reflectie op het fenomeen van de mystiek. Vanuit filosofisch standpunt blijven het voorstudies.

DE TAALANALYSE zuiverde en verhelderde mystieke begrippen die vaag en verwarrend waren gebleven. De wettische focus van Auguste Comte (†1857), die geen ruimte liet voor de verbeelding, werd losgelaten.¹ De invloed van Wittgenstein en de gewone taalanalyse was de ommekeer.

Jaspers en Heidegger benaderen van het transcendent, gericht op religieuze mystiek en -ervaringen, metafysisch. Filosofieën die zich met religieuze mystiek inlaten, fenomenologie en taalanalyse, komen niet aan de metafysische vragen toe die de mystiek oproept.²

GERDA WALTHER komt er voor uit dat het gaat om wat zij *zelf* beleefd heeft. Fenomenologie is de filosofische methode om kennis van verschijnselen op te bouwen, in dit geval van de mystieke. Walther probeert haar eigen mystieke ervaringen te beschrijven met alleen de kenmerkende nuances van zo'n ervaring. Net als bij James en Otto ligt de 'bewijsbaarheid' niet in de theorie, maar in de opvallende overeenkomsten in de literatuur door de eeuwen heen.³

1 Het zg. *comtisme* is wel gekarakteriseerd als 'katholicisme zonder christendom'.

2 ZIE Louis Dupré, *Mystiek en filosofie* in *Encyclopedie van de mystiek*, Kampen 2003; J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques* Parijs/Louvain 1924.

3 *Phänomenologie der Mystik*, Halle 1923; VGL. R. Otto, *Numinoses Erlebnis bei Ruskin und Parker*, Gotha 1923; Aangevuld met ervaringen van J.W. Hauer, Ch. Heinrichs en A. Tennyson in *Das Gefühl des Überweltlichen*, München 1932 en integraal opgenomen in Paul Neff, *Religie als genade*, Amsterdam 2013.

HENRICUS CORNELIUS RÜMKE introduceerde in 1923 met *Phaenomenologische en klinisch-psychiatrische Onderzoekingen over het Geluksgevoel* de fenomenologische psychiatrie in Nederland. Honderd jaar later is er een revisie nodig. Damiaan Denys vat samen:

ACHTERGROND De psychiatrie worstelt met subjectiviteit en met de rechtvaardiging van zichzelf als onderscheidende discipline.

DOEL Herintroductie van de fenomenologische psychiatrie.

METHODE Persoonlijke reflectie.

RESULTATEN Een bijdrage leveren aan de fenomenologische psychiatrie door haar focus op subjectiviteit door:

- 1 het integreren van de fenomenologische methode,
- 2 het beklemtonen van de fenomenologische beschrijving,
- 3 gebruik te maken van de fenomenologische neutraliteit.

CONCLUSIE Door haar klemtoon op de subjectieve beleving biedt fenomenologie de psychiater een mogelijkheid om zich te bekwaamen en onderscheiden van andere disciplines in de blijvende oefening van inzicht en begrip in mentale stoornissen.¹

OP ZATERDAG 25 NOVEMBER 1922 werd tijdens het 63ste colloquium van de Zwitserse psychiatrische vereniging de fenomenologische psychiatrie geboren. Ze bereikte haar hoogtepunt rond het breukvlak van de vorige eeuw om rond 1970 langzaam te verdwijnen.

‘Er heerste een crisis van onverschilligheid, gelatenheid en onzekerheid in de psychiatrie. Het risico om te stranden in een wetenschappelijk niemandsland leert om de hoek. Psychiatrische bevindingen kunnen nu eenmaal niet uitgedrukt worden in statistische tabellen of computerdata.’²

Het einde van de fenomenologische psychiatrie is nooit echt aangetoond en misschien is ze ook nooit overleden. Wil ze opnieuw betekenis krijgen, dan moet ze gereanimeerd worden.

1 *Tijdschrift voor Psychiatrie* jg. 60, 2018 nr. 9, (de toelichting is ingekort en toegespitst).

2 W. Janzarik 1976 *The crisis of psychopathology* in *Der Nervenarzt*, jg. 47 nr. 2.

Maurice Merleau-Ponty schrijft over over Edmund Husserl's methode:

Fenomenologie is het onderzoek naar het wezenlijke en het bepalen daarvan zoals de essentie van de waarneming en de essentie van het bewustzijn. Ze probeert een directe beschrijving te geven van onze ervaring zoals die is, zonder enige verwijzing naar haar psychologisch ontstaan en naar de causale verklaringen die de wetenschapper, de historicus of de socioloog ervan kunnen geven. De fenomenologie betekent een terugkeer naar de dingen zelf, terugkeren naar deze, aan de kennis voorafgaande, wereld waarvan de kennis altijd spreekt en ten opzichte waarvan elke wetenschappelijke bepaling abstract, aanduidend en afhankelijk is, zoals de geografie dat is tegenover het landschap waarin we allereerst hebben geleerd wat een bos, een weide of een rivier is.¹

DRIE STROMINGEN IN DE FENOMENOLOGISCHE PSYCHIATRIE.

Fenomenologische psychiatrie blijft binnen medisch denkkaders en gebruikt fenomenologie als beschrijvende methode. Anderen ontleen nadrukkelijker methoden aan de fenomenologie, maar onthouden zich van causale uitspraken over mentaal lijden. Een derde groep neemt afstand van de psychiatrie en integreert de psychoanalyse, linguïstiek en antropologie voor een andere benadering van de lijdende mens. Karl Jaspers gebruikt in 1913 de fenomenologische methode om psychopathologie te benaderen. Hij wordt beïnvloed door Husserl en Dilthey en vindt navolging bij Rümke. Het begin van de fenomenologische psychiatrie is volgens de laatste:

Het zich voor de geest brengen wat in de patiënt werkelijk gebeurt, hoe deze iets in het bewustzijn gegeven is, hoe het deze te moede is. Wanneer het erom te doen is het werkelijke beleven te leren kennen, is de methode van Jaspers de zuiverste. Het persoonlijk oordeel van de onderzoeker is zoveel mogelijk uitgesloten.²

Karl Jaspers hanteert de fenomenologie om subjectieve fenomenen zo objectief mogelijk te begrijpen. De nadruk ligt op de bewuste beleving van de ander die door empathisch invoelen en begrijpen toegankelijk wordt. Causale verklaringen zijn voor de neurowetenschappen.

1 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de waarneming* (1945), Amsterdam 1997.

2 H.C. Rümke *Psychiatrie 1*, Amsterdam, 1954.

Karl Jaspers' *Kleine leerschool van het filosofisch denken* wees in 1965 op de humaniora: *wetenschap kent geen vrijheid omdat het wezen, met sociale vrijheid onbewijsbaar is:*

Psychologie & sociologie hebben door hun overschuimende data grote invloed. Zij stellen feiten vast en gebruiken kritisch te hanteren methoden. Hun wetenschappelijke prestaties zijn groots; grotesk zijn hun misvormingen. Hun kennis is omgeven door verduisterende vaagpraat die de mens verzwakt in zijn oordeel door de versluiserende realiteiten. Als een woekerzwam tast het de menselijke *essentia* aan.

Marx (*wetenschappelijk socialisme*) en **Freud** hebben, naast werkelijke kennis, valse en ruïneuze opvattingen over de mens gestalte gegeven. Hun kwakzalverige 'conclusies' liftten mee op hun academische prestige. Bij de misvorming van psychologie en sociologie tot *Gesamtwissenschaften* zien we bij hun volgelingen soms merkwaardige verschijnselen optreden. Als profeten boden zij een materialistisch geloof aan de 'jonge' secularen die het humanistisch gedachteniveau nog niet bereikt hadden.

De wil tot macht krijgt de voorrang boven de wil tot waarheid. Mensenkennis lijkt hen te verheffen. Met een wonderlijk hoogmoedige houding, alsof zij de diepe, onthullende en soevereine kennis in pacht hebben, zien zij, als superieure geestelijke wereldheersers, neer op de verlegenheid van de mens. Des te belachelijker wanneer zij in persoonlijke zin ware dwergen zijn. *Appreciatie en compassie* zijn hun vreemd.

Totale Menschenkenntnis, also sprach der Geheimer, beschikt over de mens. Op grond van reële kennis kunnen reële condities in zekere mate veranderen. Werk- en psychofysische omstandigheden kunnen wijzigen. De opvatting ontstaat dat de mens zelf, door menselijke kennis te veranderen, een te manipuleren wezen is.

Hun valkuil is dat, zodra de wetenschappelijke mogelijkheden overschreden worden, ze de neiging krijgen tot het depreciëren van de mens. Deze geletterden menen geloof en waarheid als empirisch object van hun wetenschap te kunnen uitputten, zij vernietigen beide.

Wat blijft is diffuus pseudo-geloof. – Zo'n denkwijze is gevaarlijk. Zij werkt met ideeën die de mens ondergeschikt maken aan *führige* mensbeelden. De mens zelf wordt opgelost in de gemeenplaatsen van quasi-wetenschappelijke eloquentie. Wij worden, wanneer wij ons hieraan overgeven, aan onszelf ontruk. – Zattere wetenschappelijkheid in psychologie en sociologie is alleen mogelijk door het filosoferen en maakt omgekeerd voor het filosoferen de weg vrij. Wij zijn afhankelijk van ons psychofysisch bestaan, van de sociale en politieke toestand in onze wereld, van de denkmogelijkheden van ons bewustzijn en zijn categorieën – en maken dit alles tot object van onze wetenschappen, van psychologie, sociologie en logica. Wij zoeken in deze bestaansvoorwaarden en in ons denken een onafhankelijk oriëntatiepunt... en filosoferen. Dan zien wij onszelf, en onze wereld waarmee wij verbonden zijn, als het punt waar wij onszelf zijn. Tot hier reikt geen enkele wetenschap, zeker niet de sociale.

Van hieruit ontvangen ook deze wetenschappen hun ware impuls en hun begrensde zin.²

1 Volgens Paul Ricœur (Parijs 1969) behoren zij met Nietzsche tot de grote *meesters van het wantrouwen*.
DE DWALING VAN FREUD: *Durcharbeitung* van emoties, gevoelens en gedrag op intellectueel niveau.

2 ZIE HEST. VIII § 1 *Psychologie & sociologie* en § 6 *De wil tot macht*, Utrecht 1973².

DE FENOMENOLOGIE is een methode die een stijl aanreikt van een eigenheid zoals de verfijndheid van een professionele huisstijl. Diep in haar hart zou ze willen dat de wereld háár benadert. Met een welhaast naïeve verwondering wil fenomenologie de oorspronkelijke ervaring voor zichzelf laten spreken, zichzelf laten zien. De houding is onbevangen en wordt als vanzelfsprekend ervaren en logisch bevonden. Ze behelst naast het alledaags perspectief op de wereld ook een professionele kijk. Het tijdelijk opzij schuiven van de alledaagse waarnemingen is de crux van de fenomenologie. Ze laat zekerheden verschijnen als vanzelfsprekendheden.

DE WERKELIJKHEID is de ruwe realiteit die weerstand biedt aan het verwezenlijken van betekenissen en verlangens.

De zinloosheid van de werkelijkheid openbaart zich vooral in grens fenomenen zoals onzin, waanzin en dood.

DE WERELD is een gemeenschappelijke creatie, verkregen door de werkelijkheid te verhullen achter een begrijpelijk en veilig netwerk aan betekenissen en verlangens. De persoonlijke kijk kan nooit volkomen tot voorwerp van gedachten worden genomen omdat het overdenken door onszelf wordt gekleurd. We hoeven onze persoonlijke kijk niet te verdoezelen, buiten het familiale om is het wel iets om rekening mee te houden.

Het is onderdeel van *denken zonder oordelen*. Onze houding tot de wereld en de ander is subjectief gekleurd, zonder deze persoonlijke inbreng is er überhaupt geen verhouding mogelijk. In de ontmoeting met de psychiatrische patiënt brengt fenomenologie ons tot begrip van onze eigen tussenkomst en de wijze waarop we zelf auteur in het verhaal van de patiënt zijn.

24 FENOMENOLOGIE EN BEROEPSONDERWIJS

IN 1975 VERSCHEEN MORGANS *Psychology: an individualized course*.¹ Drie decennia werd dit boek gebruikt in het pedagogisch-didactisch onderwijs. Volgens de geciteerde Colin Wilson³ is de Amerikaanse humanistische psychologie geworteld in het Europese *nieuwe existentialisme*.

1 ZIE: D. Denys, *Het tekort van het teveel*, Amsterdam 2020.

2 *Hedendaagse psychologie*; Voor individueel- en groepsgebruik (bewerkt door H. Geluk) Utrecht 2003.

3 "Wilson was perhaps England's only famous existentialist philosopher." (Vaughan Rapatahana Ph.D. 2016).

BIJLAGE 24 FENOMENOLOGISCHE PEDAGOGIEK

‘Het existentialisme strandde, omdat geen existentialist bevreedde dat er een waarde bestond buiten het menselijke bewustzijn. De mens is vrij en de wereld leeg en zinloos. Dit is het probleem’.¹

Pessimisten als Sartre (*‘Ik ben mijn keuzen.’*) en Heidegger zien een absurd mensenpark in een leeg universum. Het *nieuwe existentialisme* begon met de filosoof Edmund Husserl. Volgens Descartes kunnen wij alleen maar zeker zijn van ons eigen bewustzijn. Descartes zag bewustzijn als een spiegel die de mensenwereld reflecteert. Husserl’s methode zet een vraagteken achter de gedachte dat we passief een precies spiegelbeeld waarnemen van alles om ons heen. Hoe kunnen we zeker zijn van wat ginds is als we onkundig zijn over wat hier is: ons bewustzijn. Husserl greep de kans om met zijn fenomenologische methode filosofie tot een *streng wetenschap* te verheffen.

‘Descartes betoogt *dat wij objecten zelf nooit kunnen kennen, we kennen alleen de indrukken van onze waarneming.*’

Het bewustzijn lijkt op een radarscherm waarop lichtpuntjes verschijnen. Deze lichtpuntjes zouden bv. schepen kunnen zijn, wij zien stippen en symbolen, graden en afstanden op het scherm. Husserl vraagt: ‘Waarom bestuderen wij de werking van het radarscherm niet? Als wij dat weten, dan kunnen wij er eerder achterkomen wat de lichtpuntjes veroorzaakt.’² De fenomenologie is de studie van het radarscherm.³

De Weense psychiater Viktor Frankl, een van de pioniers van de humanistische psychologie, ontwikkelde de *logotherapeutische methode* die verwant is aan de humanistische/existentiële psychologie. Hij voelde verwantschap met Scheler en Jaspers en putte uit zijn eigen ervaringen tijdens w.o.2. De mens bestaat niet alleen en besluit steeds hoe het eigen bestaan eruit ziet en zich ontwikkelt.⁴ Je kunt van een ervaring iets leren terwijl anderen het laten passeren. Met doorleefde kracht verkondigde hij:

‘Dat niets ter wereld bij machte is jou van je ervaringen te beroven.’

1 Wilson *Introduction to the New Existentialism* (1966) 20 p. 33.

2 vgl: Don Ihde, *Husserl’s Missing Technologies*, Fordham U.P., 2016.

3 *Ibid.* p. 50.

4 V.E. Frankl, *Man’s Search For Meaning*, New York 1959 p. 200; *De zin van het bestaan*, Rotterdam 2011.

H.C. RÜMKE ziet het zich zinvol ingeschakeld voelen in het geheel van

het zijnde als een eerste en noodzakelijke fase van werkelijke verbinding.¹

De numineuze eenheidservaring kan niet als primitief of regressief worden geduid, eerder als een streven naar verwezenlijking van een zinvolle zijnsverbondenheid waarvan de mogelijkheid intuïtief gegeven is.

De ervaring van het zinvol ingeschakeld zijn, wordt niet alleen van binnen bepaald. Er is iets buiten mij waarop ik reageer, waarmee het synchroniseert. Deze situatie buiten het ik heeft een fascinerende kracht: Zoals het geheel betekenis heeft voor het 'ik', zo heeft het ingeschakelde 'ik' op enigerlei wijze betekenis voor het geheel. De gehele beleving is met een onzichtbare betekenis beladen. Deze zin, deze betekenis wordt aanvoeld, wordt geschouwd. De beleving ingeschakeld te zijn wordt een symbool, een herkenningsteken, een oriëntatiepunt. Dat is de zin.²

De numineuze ervaring is het *momentum* dat het vervlieten, de *Chronos* vervaagt en ruimte creëert voor *Kairos*.³ Het is wat Edmund Husserl de *Wesensschau* noemt, *het vermogen door indringend en zuiver aanschouwen de kern van het aanschouwde in zich te voelen opgaan.*

Het is de ervaring van een werkelijkheid die niet rationeel onder woorden kan worden gebracht en wordt doorvoelt in poëzie, muziek etc.

Het verlangen naar, of de ervaring van verbondenheid veronderstelt iets fascinerends wat Rudolf Otto het *numineuze* noemde, en waarmee het zich wil verenigen omdat het zich daarmee verbonden weet.

in 1939 schreef Rümke in zijn boek *Karakter en aanleg* dat compassie en *religiö* onmisbare elementen zijn in het jeugdige ontwikkelingsproces. Zijn werkhypothese luidt: *Wantrouwen is een ontwikkelingsstoornis.*

¹ RELIGIE [Lat. *religare*] = opnieuw verbinden, één van de vormen van zingeving, of het zoeken naar betekenisvolle verbindingen; 'RELIGIÖ betekent: *gebondenheid, samenhang of afhankelijkheid*', Philipp A. Kohnstamm in *Modern-psychologische opvattingen omtrent godsdienst en religie*, Amsterdam 1931.

HERKENNINGSTEKEN [Lat. *symbolus*] = symbool, een werkelijkheid die samenvalt met een andere en deze zichtbaar voorstelt.

² VGL. H. C. Rümke, *Karakter en aanleg in verband met het ongelooft*, Amsterdam 1943

³ VGL. Joke Hermsen in *Stil de tijd*, Amsterdam 2010 en *Kairos, een nieuwe bevolgenheid*, 2014.

Rümke beschrijft de *numineuze* ervaring als een zich zinvol ingeschakeld voelen in het geheel van het zijnde. Je ervaart houvast, grond onder je voeten (*oergrond*) en samenhang.

Hoe komt die ervaring tot stand? Bij jonge mensen als zij evenwichtig zijn opgenomen en zich thuisvoelen in hun biotoop. Deze geborgenheidservaring kan tot vertrouwen leiden en de oergrond tot HET HEILIGE. Rümke gaat ervan uit dat overgeleverd vertrouwen in hun ontvokende kracht kunnen worden overgedragen, inclusief de vragen en twijfels. Dat er gesprekken worden gevoerd waarin de traditie niet wordt opgelegd, maar de toon en de melodielijn van de woorden zo inspirerend ten gehore worden gebracht dat de sfeer van vertrouwen niet verwordt tot een van immense verveling waarin ontvankelijkheden langzaam wegebben en jongeren zich afwenden en op zoek gaan naar andere wegen.¹

De ervaring van eenheid die in het moment van *totalizing* wordt gerealiseerd kan worden geduid als een *transcendentale* ervaring die mogelijk is door een *transcendentale openheid*. Het is een grondintuïtie die vooraf gaat aan interpretatie. Het is een oproep om tot ons intuïtieve wezen 'terug te keren' en het waar te maken. De zekerheid verschaffende intuïtie, die getuigt van een andere werkelijkheid, wordt naderhand vergezeld door twijfel en onzekerheid over de juistheid van ons gevoel omdat tijdens de ervaring de *chronos* logischerwijs ontbreekt. Deze twijfel ontstaat door iets intuïtiefs, dat zich mengt in de logische sfeer. De twijfel kan blijven bestaan tegen argumenten in; een verandering in de intuïtieve reactie kan de twijfel opheffen.³

Het boeddhisme en de fenomenologie kunnen ook tot zo'n levensbepalende *Aha-Erlebnis* aanzetten. Afhankelijk van het mensen eigen wordt die ervaring benoemd als *genade*, *numineus* en wordt, hoe dan ook, als *verlichtend* ervaren.⁴

1 VGL. Kees Kok in: *Roodkoper*, Amsterdam, november 1998.

2 VGL. Herman Berger: *Vragen naar zin: Een nieuwe inleiding in de metafysiek*, Tilburg 1986.

3 H. C. Rümke, *De psychologie van de twijfel*; G. van der Leeuw: *De fenomenologie van de twijfel*; in *Twijfel en geloof*, Amsterdam 1950.

4 Over het verschil tussen de fenomenologische methode binnen de *Philosophie als strenge Wissenschaft* en het gebruik binnen andere humaniora: ZIE bladzijde 224.

‘**J**E KUNT LOGISCHE UNTERSUCHUNGEN NATUURLIJK NIET ALS EEN KRANT LEZEN EN BEGRIJPEN’, schrijft Husserl in 1913.

Met *Logische Untersuchungen* mengt Husserl zich zo overtuigend in het psychologismedebatte, dat hij dat debat definitief beëindigt. Toen steeds meer domeinen zich van de filosofie losmaakten, ontwikkelde zij een psychologie die de voorwaarden en grenzen van bewustzijn, kennis en wetenschap formuleerde en daarmee de psychologie ‘verwetenschappelijkte’.

In *Logische Untersuchungen* legt Husserl uit dat de experimentele psychologie wel kennis kan vergaren over psychische verschijnselen maar niet kan reflecteren over kennis en kennisverwerving. De psychologisten meenden dat dit wel kon: *de logica schrijft denkwetten voor en denken is een psychisch verschijnsel en dus hoort de logica thuis in de psychologie.*

Zij redeneerden als volgt: de logica schrijft denkwetten voor; denken is een psychisch verschijnsel; dus hoort de logica thuis in de psychologie. Husserl toont aan dat die redenering niet klopt. Keer op keer laat hij zien dat de twee begrippen worden verward: het denken dat optreedt en verdwijnt in de ‘stroom van het bewustzijn’ en de *inhoud* van dat denken.

Husserl betoogt dat achter het door het psychologisme verduisterde verschil tussen denken en gedachte een probleem schuilt. Namelijk *hoe wij kennis verkrijgen*. Kennis is de verbinding tussen een waarheid of ware gedachte en de psychische daad van het denken. Iemand die iets kent, heeft een ware gedachte psychisch gerealiseerd. Husserl vraagt zich af: *Hoe kunnen logische waarheid en psychisch denken een eenheid aangaan?*

Husserl probeert het probleem van *eenheid van denken en waarheid* op te lossen door een beschrijvende psychologie die steunt op een onmiddellijke en volkomen ervaring van het bewustzijn: *intentionaliteit*.¹

Een krachtige lichtbundel in het donker maakt dat je alleen ziet wat binnen het licht valt, je ziet wat past binnen je eigen dominante verhaal. Alternatieve oplossingen blijven in het duister en worden niet gezien.

1 BRON: Chris Rutenfrans in gesprek met Husserl-bezorger Luc Claesen, *Trouw* 18 juli 1998. Eerder werd gewezen op de **psychofysica**. In Husserl’s tijd (*interbellum*) verdiepten men zich nog vaak in verschillende wetenschappen om die samenhangen ten diepste te kunnen doorgronden.

Het ‘verstandige’ mens- en wereldbeeld is de laatste 250 jaar dominanter geworden. We promoveerden onszelf uit de natuur (*natuurvergetelheid*) en creëerden een sciëntistisch mensbeeld vanuit abstracte theoretische ideeën die volgens exacte wetten op elkaar reageren. Zo is alles tot stand gekomen en na eindeloze evolutie ook de mens. De zg. verstandige mens is een abstractie zonder geest en ziel en met bewustzijn als effect van materiële processen. Dit beeld kent geen geest of psyche: de mens is een biologisch wezen als uitkomst van natuurwetten dat het bestaan ondergaat. Einstein sprak over het *eeuwig geheim*. Ons kenvermogen is niet voor alles geschikt en geheimen kunnen met *Chiffren* benaderd worden. Ervaringen duiden kan alleen door *alle* kennis serieus te nemen.¹ De natuur louter te herleiden tot *fotosynthese* ontdoet haar van haar mysterie. De kern der dingen onttrekt zich uiteindelijk aan een rationele verklaring, dat het zich niet laat herleiden tot categorieën van mijn eigen denken. Zoals de kwantumfysicus Werner Heisenberg zei: *‘Het is geen kwestie dat we het nu nog niet weten, de kwestie is dat we het nooit zullen weten’*. Door de erkenning dat je het andere nooit volledig jezelf kunt toe-eigenen ontstaat er een nieuw authentiek respect voor alles om ons heen. Er echt voor ga zitten om naar de ander te luisteren met in ’t achterhoofd dat alleen die mens iets kan zeggen over de waarheid in het eigen leven. Dat is het punt waar een sociale band ontstaat, gebaseerd op een echt respect voor de ander en vanuit het besef dat je niets kunt reduceren tot je eigen zienswijze. Elke manier van zijn moet de ander worden gegund. Zijn ontmoeting is niet irrationeel maar buitenredelijk. Dat is het terrein van de mystiek. Nobelprijswinnaar Max Planck drukte het krachtig uit: *‘Ik heb mijn leven aan de wetenschap gegeven en ben tot het besluit gekomen dat er een persoonlijke God is die heel mijn leven in zijn hand houdt’*. Een ongelooflijke uitspraak. Voor Planck, als wetenschapper die de rede zo ver mogelijk gevolgd heeft, was God het besluit van alle dingen en arriveerde de wetenschap waar de religie ooit is vertrokken. Op de absolute limiet van ons rationeel begrijpen, wordt de mens, het heelal, de werkelijkheid weer met zin geladen.²

1 ZIE: K. v.d. Wal, *De symfonie van de natuur; Een kleurrijke en creatieve werkelijkheid*, Den Bosch 2020.

2 BRON: Peter Henk Steenhuis in gesprek met klinisch psycholoog Mattias Desmet, *Trouw* 20-02-2021.

De term 'fenomenologie' komt als adjectief voor in *Philosophie der Alten, wiederkommend in der güldenen Zeit* (Frankfurt/Leipzig 1762) van de theo- en filosoof Friedrich C. Oetinger. Het verwijst naar een methode om het verschijnende alleen met directe oorzaken te verklaren. De wiskundige en filosoof Johann H. Lambert gebruikt de term in *Phaenomenologia oder optica transcendentalis* als onderdeel van zijn *Neues Organon* (Leipzig 1764). In dit werk noemt hij de fenomenologie *de leer van het verschijnende*.

Isaac Newton schreef in 1713 aan de filosoof Roger Cotes: 'Uit de fenomenen moeten we de eerste principes of axioma's van de natuur logisch afleiden (*deductie*) en vanuit het bijzondere veralgemenen (*inductie*)'. Leibniz geeft het een metafysische betekenis. Fenomenen staan met elkaar in verbinding, en wanneer een fenomeen met meerdere eigenschappen in harmonie is met zichzelf en andere fenomenen, dan moeten we er enige realiteit aan toekennen. Kant nam de term over in zijn natuurfilosofie. Bij Hegel wordt fenomenologie de methode waarin de beschrijving wordt gegeven van de weg waarlangs de geest, vertrekkend van de meest onmiddellijke gegevens, tot de diepste kennis doordringt (*Phänomenologie des Geistes*, 1807).

Lambert gaat in zijn *Neuen Organon* uit van een scheiding tussen het ware en het schijnende: 'Obwohl es doch notwendig sei, das Wahre vom Schein zu unterscheiden. Man begehe einen Irrtum'. Lambert noemt de zintuiglijke, de psychologische en de morele schijn. De opgave van de fenomenologie is de verhouding te onderzoeken tussen dat wat het ding *schijnt* te zijn en dat wat het onafhankelijk van onze waarneming *is*. Kant schrijft in 1770 aan Lambert: 'Die *allgemeinsten Gesetze der Sinnlichkeit spielen fälschlich in der Metaphysik, wo es doch bloß auf Begriffe und Grundsätze der reinen Vernunft ankommt, eine große Rolle. Es scheint eine ganz besondere, obzwar bloß negative Wissenschaft (phaenomenologia generalis) vor der Metaphysik vorhergehen zu müssen, darin denen Prinzipien der Sinnlichkeit ihre Gültigkeit und Schranken bestimmt werden, damit sie nicht die Urteile über Gegenstände der reinen Vernunft verwirren, wie bis daher fast immer geschehen ist*'. In *Kritik der reinen Vernunft* uit 1781 komt Kant hierop terug. Georg Hegel gebruikt het woord fenomenologie als deel van de titel van zijn *magnum opus*. Voor

hem behelst het begrip fenomenologie: Het natuurlijke bewustzijn is eenzijdig, het denkt zelfstandig te zijn, en daardoor denkt het ook dat er een zelfstandige natuur buiten haar bestaat. Maar dit denken van het natuurlijke bewustzijn moet worden gecorrigeerd. In een dialectische beweging zullen beide vermeende zelfstandigheden tot eenheid worden gebracht. Denken zonder de natuur, zonder de fenomenen, is leeg en zonder zin, en het omgekeerde is eveneens waar. De kern van *Phänomenologie des Geistes* is de vraag of er wel een substantie gedacht kan worden, zo 'ja', dan is de vraag hoe die substantie dan gedacht kan worden. Hegel antwoordt onomwonden: 'ja!' En die ene substantie kan louter als *Absolute Geest* gedacht worden en mag niet als gescheiden van de zintuiglijke werkelijkheid worden gedacht, nee, zij concretiseert zich juist in de zintuiglijke fenomenen, dus vormt zij er een eenheid mee, dus bestudeert de fenomenologie de wijze waarop de geest zich in de fenomenen concretiseert en hoe deze ene substantie, deze eenheid in differentie, gedacht moet worden. *Eenheid in onderscheid*, het ene niet zonder het andere, is de gedachte van Hegel die in staat is de vermeende kloof tussen de *noumenale* wereld en de *fenomenale* wereld, een kloof die Kant onoverbrugbaar achtte, te dempen en volledig te laten verdwijnen.¹ De geest verschijnt, zo ook een zintuiglijk verschijnen. Alleen als de absolute geest geconcretiseerd wordt in de zintuiglijk waarneembare wereld kan het fenomenologische bewustzijn de absolute geest kennen als de werkelijke substantie. We moeten de zintuiglijk gegeven wereld begrijpen als verschijningsvorm van de absolute geest.

Na 1900 kreeg het begrip fenomenologie de betekenis van het terugvoeren van de ervaring naar haar gronden om vanuit daar de criteria voor het onderscheid tussen het ware en het zuiver schijnen (het ingebeeld) op te stellen. Die ervaring is in wezen natuurervaring. Zodoende krijgt fenomenologie het stempel van *zuivere natuurfilosofie*: het terugvoeren van de ervaring van de verschijnende natuur naar haar diepste gronden om zodoende de zuivere principes van een algemene natuurleer op te stellen.²

1 NOUMENON (Gr.): iets wat door verstand of geest buiten alle waarneming gedacht wordt; bij Plato *idee*; sedert Kant *het zuiver gedachte ding, iets dat alleen door begrippen te bepalen is*. ANTONIEM: fenomeen.

2 VGL. Antoon van der Zanden: *Hegels begrip van het verstand*, Tilburg 2005.

De **grondintuïtie** is de *intentionaliteit van het bewustzijn*: alles wat wij kennen, waarden en nastreven (*cogitaire*), is ons bewust als iets dat een *betekenis* heeft (*betekenend* is) voor het bewustzijn; het is een *voor-mij-zijnde* (*phaenomeen/cogitatum*). Omgekeerd is *onbetekenend* onbestaand voor besef. Wanneer het *betekeniszijn* het meest universele en transcendentale karakter is van *het bewuste an sich* dan is de bewustzijnsontwikkeling te omschrijven als een *betekenisvolle ontwikkeling* (*intentionale Entfaltung*) van logisch eerder bewuste betekenissen naar logisch later bewuste fenomenen. De latere ontplooiën zich uit (*sind fundiert in*) de eerdere door zinvolle synthese of analyse die zich in het intentionele bewustzijn afspeelt. Deze wet van het zich ontwikkelende bewustzijn en de geschiedenis van de wording van het bewuste in het bewustzijn is een *intentionale Geschichte*. Na 1913 duidde Husserl deze stellingen meestal aan door *transcendentiaal idealisme* (*jenseits von Idealismus und Realismus*). Met dien verstande dat *zijn methode geen idealistische metafysica of kenleer veronderstelt*.

Algemene omschrijving. Husserl bepaalt *de fenomenologie als een wijsgerige wetenschap (logos) waarin de zuivere inhoud en de wording (genesis) van de intentioneel-bewuste betekenissen (fenomenen) wordt opgespoord en waarin deze inhoud en wording vervolgens in categoriale (discursieve) kennisarbeid beschrijvend wordt weergegeven*. Het is het geheel van de methodische bewerkingen die de uitbouw van de fenomenologie mogelijk maken. Sedert 1913 ziet hij in de *reductie* of herleiding de meest centrale bewerking, en dus het wezenlijke van zijn methode die hij daarna bij voorkeur aanduidt als *fenomenologische reductie*: ‘zu den Sachen selbst’.

Verskillende niveaus van de fenomenologische methode.

A- HERLEIDING TOT HET INTENTIONELE. Spontaan (*in natürlicher Einstellung*) hebben wij de indruk dat ons bewustzijn *niet* op intentionele gegevens (als-voor-mij) betrokken is, maar rechtstreeks afgestemd is op de dingen en realiteiten in hun fysische of spirituele werkelijkheid (in hun objectief *an-sich*). Zo missen we het wezenlijke ‘betekenis-zijn’ van het gegeven. Natuurlijkerwijs kijken wij over de – dan *anoniem* blijvende – verrichtingen heen waardoor we de intentionele data beseffen; onze aandacht gaat *geradeaus* door de verrichtingen (*cogitationes*) naar de inhoud van de bewuste

realiteiten zelf. Bezinning leert dat het bewuste als bewust (*cogitatum qua cogitatum*) in de kern van intentionele aard is; dat het *betekenende* betekenis is en dat het enkel in een actief bewustzijn gevat wordt. Zij kan omschreven worden als de methodische bewerking waardoor we het bewuste gegeven vanuit de natuurlijke geesteshouding zien (dingen, werkelijkheden, enz.) tot zijn wezenlijke aard (*zu den Sachen selbst*), d.i. tot een *betekenend intentioneel gegeven* wordt teruggevoerd of *herleid*. Bij deze herleiding zal duidelijk worden dat dit intentionele gegeven pas zin en betekenis heeft *in* en *voor* een *actief* bewustzijn: door deze reductie zullen de intentionele verrichtingen (*cogitationes*) uit hun *anormaliteit* worden gerukt en bewust gemaakt worden (*die transzendente phänom. Reduktion*). Husserl noemt dit de belangrijkste reductie (van het natuurlijke, geobjectiveerd en 'gereïficeerd' gegeven naar het intentionele): die *Kopernikanische Wendung der Phänomenologie*.¹

B- HET TWEEDE NIVEAU is het *bewuste, intentionele gegeven tot zijn wezenlijke inhoud* (de zg. *statische* intentionele analyse). Dit gegeven kan al als *zuiver cogitatum* of fenomeen beschouwd worden omdat het nu alleen nog maar *als* intentioneel gegeven (als betekenis-voor-mij) behouden blijft. Dit is *onzuiver* te noemen omdat de eigenlijke betekenis van het *geheel*, (wereld- horizon) van de *delen* (afzonderlijke *cogitata*), duidelijk en expliciet bewust zijn. Het gaat nu om de verschillende intentionele inhouden (*noëmata*) en de handelingen waarin zij bewust worden (*noëtische acten*) door correcte *beschrijving* vast te leggen en hun wezen (*eidos*) te achterhalen via *freien Variation* (zie EU), en vervolgens de totaliteit van het bewuste tot deze zuivere intentionele data te *herleiden*. Op dit niveau zoekt de geest de precieze kennis van wat de reflectie laat zien als min of meer bekend (*statische* analyse), maar niet doorgrond en gekend. Het beoogde resultaat van deze ontleding is de vaststelling in *beschrijvingen* van de wezenlijke structuren van het intentioneel bewuste en de reductie van alle gegeven tot zijn zuivere gegevenheid.²

1 GEREÏFICEERD: 'tot een ding gemaakt'. Daarna is iedereen vergeten dat het om een definitie/diagnose ging die ook anders had kunnen uitvallen.

2 ZIE OOK: Max Scheler en N. Hartmann; M. Storme (red.), *E. de Bruyne's Ethiek, esthetiek en cultuurfilosofie*, Brussel 2004 en S. Strasser, *Het zielsbegrip in de metafysische en in de empirische psychologie*, Leuven 1950.

C- HET DERDE NIVEAU is *reductie van het intentionele gegeven tot de intentioneel oorspronkelijke fenomenen* (de zg. *genetische* intentionele analyse). Het statisch intentioneel onderzoek openbaart dat de gegevens, die wij in en door de reflectie terugvinden, geen oorspronkelijke *cogitata* en *cogitationes* zijn. Zij veronderstellen andere, meer originele fenomenen en acten, waaruit zij zin en betekenis trekken. Intentionele data volledig begrijpen sluit echter het begrip in van de zinvolle elementen, die er in samengevat zijn, en die er door vóórondersteld worden. Wat door dit inzicht noodzakelijk wordt, is te omschrijven als de herleiding van het intentioneel afgeleide (*fundierte*) naar het intentioneel oorspronkelijke (*fundierende*). Het beoogde resultaat is hier: de reconstructie van de *intentionele geschiedenis* van het bewustzijn, en de *reductie* van de betekenissen tot hun betekenisvolle oorsprong (*Ur-Gegebenheit*). De concrete grondslag die de genetische analyse mogelijk maakt is: de afgeleide en dus logisch latere *cogitata* en *cogitationes* dragen in hun zinvolle betekenis sporen van de logisch eerdere fenomenen, waaruit zij ontstonden waartoe zij herleid kunnen worden. De intentionele geschiedenis van het bewustzijn kan als het ware uit de intentioneel afgeleide data afgelezen worden. De wijsgerige grondslag en de concrete uitbouw van de fenomenologische methode van Husserl zijn geenszins in tegenspraak met de grondbeginselen van de *Philosophia Perennis*, de eeuwigdurende wijsheid en kan principieel universeel worden ingezet als leerschool.

FREIBURG IM BREISGAU, APRIL 1938. Edmund Husserl overlijdt in nazi-Duitsland zonder dat zijn *handlangende Arbeit* in veiligheid gebracht is. Zijn echtgenote Malvine zoekt naar een oplossing. In Leuven werkt Herman van Breda op dat moment aan een proefschrift over het ongepubliceerde werk van Husserl. Hij besluit naar Freiburg te gaan om bij de weduwe Husserl thuis de handschriften te bestuderen. Husserl had er zelf naar verwezen: 'Wie de fenomenologie wil begrijpen, kan niet zonder de manuscripten'. In Freiburg beseft Van Breda dat het archief moet worden gered om ontstoten te kunnen worden. Het gaat om teksten in *Gabelshagen Kurzschrift* verdeeld over drie hutkoffers. Van Breda ontvangt na de oorlog een eredoctoraat in de wijsbegeerte in Freiburg en het *Bundesverdienstkreuz*.

In 1950 verschijnt het eerste deel van de G.W., de *Husserliana* (ZIE blz. 314). Malvine krijgt het boek nog te zien. Een paar maanden later sterft zij op 90-jarige leeftijd. Tot zijn dood in 1974 was Van Breda directeur van *Het Husserl-Archief* aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte van de KU Leuven.

VGL. H. L. van Breda, *Husserl et la pensée moderne; Husserl und das Denken der Neuzeit*, Den Haag 1959, Van Breda en Thomas Vongehr *Geschichte des Husserl-Archivs*, Dordrecht 2007 en *KEO* 1954, dl. III pp. 351-353.

De fenomenoloog wil de zaken weergeven zoals zij zich voordoen en begint met het beschrijven als voorbereiding op de begripsvorming. Geduldig en onbevangen wordt het 'ding' beschouwt tot het zich in zijn structurele verhoudingen openbaart. Het is dan nog niet zeker of er algemene oordelen geveld kunnen worden en welke conclusies mogelijk zijn. Plaatsbepaling en vaststellen van het essentiële zijn de eerste fase van dit *intuïtieve* onderzoek dat zich richt op wat te 'vatten' is (*intelligibiliteit*). Bij slordige beschrijving en analyse kan het subjectief aangevoelde de plaats innemen van het werkelijk geschouwde (*Fallgrube*).

In het begin werd de fenomenologische methode toegepast op de eigen psychische acten (Husserl), zij was in wezen «ego-logie». Max Scheler e.a. lieten zien dat door een correct en volledig beschouwen de werkelijkheden zich over het algemeen in hun ware gestalten als geheel zullen openbaren.¹

De fenomenologische methode gaf de pedagogiek de mogelijkheid te verzelfstandigen. Opvoeding is een oorspronkelijk en werkelijk verschijnsel dat essentieel en integrerend deel uitmaakt van elke samenleving. Los van de divergenties heeft zij op vruchtbare wijze de wending naar de descriptie in de pedagogiek gesteund. Het was de verdienste van H. C Rümke, M. J. Langeveld, J. Linschoten *c.s.* dat zij de fenomenologische methode introduceerden.² Het is de verdienste van Damiaan Denys, Mattias Desmet, familie Kohnstamm, Paul Verhaege en vele anderen dat zij de fenomenologische methode niet zozeer als panacee maar wel als bruikbare methode inzetten om relationele betrekkingen te positiveren.

Door de universele expressie van het gedachtegoed en de toepasbaarheid van de methode blijft de afglans van Husserl's strenge fenomenologie van wezenlijke waarde.³

1 ZIE OOK: Scheler's *Wesensschau, de fenomenologische analyse* van F. Buytendijk; EN OOK: dr. N. C. A. Perquin (s.j.) in *KEO* 1954, dl. III pp. 853-357.

2 TERZIJDJE: Martinus Langeveld (begin jaren '30 assistent van Philipp Kohnstamm: '*pedagogiek zal filosofisch zijn, of ze zal niet zijn*') verschaft de pedagogiek d.m.v. de fenomenologische methode een autonome basis. ZIE OOK: pp. 220, 273 en *Einführung in die theoretische Pädagogik* Stuttgart 1951 *et passim*, HFST. 7 *Der Wissenschaftscharakter der Pädagogik*.

3 *Zu-den-Sachen* is bij Husserl de eis de *phenomena* tot toetssteen van uitspraken te maken; geen data, de wezenlijke kenmerken, *essentia door Wesensschau verkregen*, en in die zin empirische gegevens.

FENOMENOLOGISCHE LITERATUURSTUDIE is het domein van filosofische werken over literatuur en literair-theoretische en -kritische studies die hun inspiratie vinden in de fenomenologie van Husserl c.s. Het is minder een leer en meer een benaderingswijze. De verschillende filosofen reageren tegen het reductionisme dat vanuit de positieve wetenschappen de humaniora binnendringt. Vandaar Husserls belangrijke eis 'zu den Sachen'. Via de fenomenologische reductie (het tussen haakjes plaatsen van de psychofysische werkelijkheid om zich als een neutraal observator op te stellen) beoogt hij een zekere objectiviteit. Kenmerkend is de gedachte dat je met het bewustzijn kunt doordringen tot de essentie van de verschijnselen (*eidetische reductie*). Het belang van het bewustzijn wordt gerelativeerd door Heidegger, Sartre en Merleau-Ponty, die de mens beschrijven als *Dasein*, als in-de-wereld-zijn. Bewustzijn wordt verruimd tot existentie.

Heidegger peilt in *Der Ursprung des Kunstwerks* (1935) het wezen van het kunstwerk dat de essentie van de dingen onthult waardoor waarheid, in de zin van onverborgenheid, ontstaat. Later werd hij gefacineerd door o.m. teksten van Hölderlin en Rilke. Volgens Heidegger bevindt de dichter zich in een bevoorrechte positie. Hij wordt a.h.w. door de bliksemflits van het Zijn getroffen zodat hij de goden en de zijnden een naam kan geven.

Sartre schrijft in *l'Imaginaire* (1940) over de status van het literaire werk, over de eigen aard van de esthetische beleving en de paradox van de auteur. *Qu'est-ce que la littérature* (1947) is een rondvragerij over schrijven.

Husserl wordt het sterkst verwoord bij Roman Ingarden in het tweeluik *Das literarische Kunstwerk* (1931) en *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerkes* (1968). Eerst beschrijft hij het wezen van het literaire werk als intentioneel object. Het literaire werk ziet hij als een geheel van heterogene lagen (klank, betekenis, quasi-werkelijkheid, voorstellingen, metafysische idee) die harmonisch op elkaar afgestemd zijn. Als tweede behandelt hij de subjectieve pool: de inbreng van de lezer bij het concretiseren van het literaire werk. De inzichten van Ingarden waren van belang voor het *receptieonderzoek*.¹

1 Lat. *recipere* = ontvangen.

Het **existentialisme** stimuleerde *hermeneutiek* en de *tekstinterpretatie*.¹ Onder deze invloed kwam de *Werkinterpretation* in zwang met o.m. Staiger, Spoerri, Pfeiffer.² Kunst wordt door hen beschouwd als een boodschap die het menselijke *Dasein* gestalte geeft en de wereld ontsluit. Veel aandacht krijgt de stijl, die in harmonie met de inhoud het kunstwerk tot eenheid brengt. De *Geistesgeschichte* beperkte zich tot het inhoudelijke.³

De **fenomenologie** stimuleerde via Gaston Bachelard de *Nouvelle Critique*. Vanuit de verwondering associeert hij verschillende beelden en teksten. Uit die 'verwante' beelden en nuances groeit dan een conglomeraat van beelden dat licht werpt op het oorspronkelijk gekozen beeld. Een typische verbinding van onverwacht samengebrachte beelden die herhaaldelijk opduikt noemt hij 'complexe'. Zo verwijst 'le complexe de Swinburne' naar een verbinding van moed en angst.⁴

1 FENOMENOLOGISCHE HERMENEUTIEK, vooral uitgewerkt door Hans Gadamer, wil niet langer de tekst reproduceren, maar een gesprek met de tekst voorstellen. De historiciteit van de mens (Heidegger) tekent ook het verstaan, zodat volkomen begrijpen onmogelijk wordt. Alleen door een dialoog die uitmondt in een 'horizonversmelting' van verleden en heden kan de historische afstand overbrugd worden. De geschiedenis van de vooroordelen en hun werking, die ons denken bepalen, noemt Gadamer *Wirkungsgeschichte*. Dit dynamische gebeuren is vergelijkbaar met het perspectivisme van Wellek en Warren die pleiten voor een interpretatieleer die de ontwikkelingsgang van de betekenis in haar verklaring opneemt. De fenomenologische hermeneutiek had een reële invloed op de zg. receptie-esthetica.

2 Richting in de Duitse literaire kritiek van de jaren 1930-1950, die de tekst als autonoom geheel benadert wou zien, zonder biografische of geestshistorische gegevens.

3 GEISTESGESCHICHTE: Stroming in de literatuurwetenschap (1895-1925) die literatuur ziet als uitdrukking van het leven (*Lebensdeutung*). Gangmaker was Wilhelm Dilthey (*Das Erlebnis und die Dichtung*, 1905). Zij hadden toont de band tussen het leven en de ontwikkeling van de literatuur en de geschiedenis van psychologie en filosofie. D.m.v. *Einführung* wordt de nadruk gelegd op het eigene en boven-tijdelijke van elk kunstwerk. Daarbij horen concepten als intuïtie, beleving (*Erlebnis*) en tijdgeest (*Zeitgeist*). Zij willen het literaire werk 'verstaan' (*verstehen*) en zetten zich af tegen de meer 'verklarende' methode (*erklären*) van het positivisme dat volgens hen de diepere zin van het kunstwerk niet raakt. Door de abstrahering en reductie van het literaire werk tot zijn ideële inhoud (*Gehalt*) werd de vormgeving en structuur (*Gestalt*) nogal verwaarloosd waarop een aantal *autonomiebewegingen* (Gr. *auto-nomos* = die zelf zijn weten stelt) reageren. Vgl: de groep rond het tijdschrift *Merlyn*.

4 Vgl: Z. Konstantinović, *Phänomenologie und Literaturwissenschaft*, 1973; R. Bouckaert-Ghesquiere, *Kroniek 'Fenomenologie en literatuurstudie'* in *Spiegel der Letteren* 1976, p. 137-152, *Fenomenologie en literatuurstudie; invloed op de literaire theorie en -kritiek*, Leuven 1975. W. Ray, *Literary Meaning. From phenomenology to deconstruction*, 1984. Vgl ook: *psychokritiek*, analyse en interpretatie vanuit de psychoanalyse.

Einfühlung, empathie, inlevingsvermogen, is het zich-invoelen in anderen, het zich in anderen verplaatsen om hun houding en reacties te begrijpen. De idee komt van Rudolf Lotze (*Mikrokosmos*, 1858). Hij beschrijft hoe iemand zich in die mate in iets of in de ander kan invoelen zodat de beschouwer onbewust gelijkaardige fysieke gewaarwordingen ervaart als gesuggereerd worden door het aanschouwde. Zo kan al lezend *inleving* tot stand komen. Ervaart de lezer bevestiging van de gevoelens en aard van een personage, dan is er sprake van *gevoelsmatige identificatie*. Bij *Einfühlung* en sympathie gaat de lezer volledig op in het lezen en is zich dan niet bewust van het proces.

Kontemplation omschrijft *reflectie* of *distantie*. Er is een kritische afstand tussen werk en lezer. Je weet dat je leest en beziet de tekst rationeel en relativerend. Beide houdingen, die lezenderwijs in een wisselende dosering terzelfder tijd aanwezig zijn, worden ‘geconditioneerd’ door de aard van de tekst. Zo kan een in het nu verteld ik-verhaal eerder leiden tot ‘inleving’ dan een hij/zij-verhaal, gebracht door een voice-over.¹

Gaston Bachelard (1884-1962) voerde een krachtig pleidooi voor de filosofische doordenking van de resultaten van de natuurwetenschap en drong ook aan op bewustwording van de ontologische² betekenis van de poëtische verbeelding, die onherleidbaar is tot het zuivere begrip. In zijn latere werken treedt, ook onder invloed van het surrealisme, verwantschap met het psychoanalytisch denken aan het licht. Bachelards verdienste ligt vooral in de erkenning van een meervoudige benaderings- of uitdrukkingswijze van de werkelijkheid (wiskundig-experimenteel, begrippelijk, beeldend) en het dichtertlijk-wijsgerig gebruik van de aardse symbolen (aarde, water, lucht en vuur).³ ‘Het oog is een kleine menselijke zon die zijn licht werpt op de wereld in een verlangen om helder te zien’.⁴

Bachelard was een van de leermeesters van Michel Foucault.

1 VGL: W. Worringer, *Abstraktion und Einfühlung*, 1964

2 ONTOLOGISME *fil.* Rationele kennis komt voort uit de aangeboren of acuut gekende idee van het zijn.

3 LITERATUUR: G. Bachelard, *La poétique de l'espace* 1957 - *The Poetics of Reverie; Childhood, Language and the Cosmos* 1971; G. Lafrance, *Gaston Bachelard* 1987; M. Tyles, *Bachelard; Science and Objectivity* 1984.

4 *L'oeil est un petit soleil humain qui projette sa lumière sur l'objet regardé, bien regardé dans une volonté de voir clairement.*
BRON: *La poétique de la rêverie*.

Bachelard groeide tijdens zijn leven uit tot een profetische figuur. Zijn voorkomen en levensgeschiedenis zijn hiervoor verantwoordelijk. Hij begon zijn loopbaan bij de PTT en onderbrak die werkzaamheden om te studeren. Hij kwam in het onderwijs terecht en doceerde wetenschapsfilosofie. Hij werd hoogleraar aan de Sorbonne en ontving in 1961 de *Grand Prix National des Lettres*. Een heldere omschrijving van fenomenologie en fenomenologische methode vinden we in *La Poétique de la rêverie*:

‘De bedoeling van de methode is om het bewustzijn van een onderwerp aan het licht te brengen dat verwondering wekt door poëtische beelden. Dit besef, dat de moderne fenomenologie aan alle verschijnselen van de psyche wil toevoegen, lijkt een blijvende subjectieve waarde toe te komen aan beelden van vaak twijfelachtige objectiviteit van voorbijgaande aard. Door een stelselmatische terugkeer naar onszelf, om naar aanleiding van een poëtisch beeld tot een helder bewustzijn te geraken, leidt de fenomenologische methode ertoe om te proberen te communiceren met het vertrouwde bewustzijn van de dichter.’¹

Bachelard wijst op het belang van het bewustzijn. Door een bewuste reflectie zal de lezer proberen een bepaalde duur te verlenen aan de vluchtige poëtische beelden, die op hun beurt ontstaan zijn in het scheppend bewustzijn van de dichter. Door die gedwongen terugkeer naar zichzelf krijgt de lezer een inzicht in de beelden en scheidt hij een communicatiemogelijkheid met de dichter. Bachelard benadrukt de relatie tussen lezer en beeld. Het beeld is het beeld zoals het aan mij verschijnt, de dichter is de dichter zoals die zich aan mij openbaart. Hier klinkt de reductie van Husserl door:

‘Wanneer een mijmerende dagdromer alle overpeinzingen en vooringenomenheden, die de gedoetjes van het dagelijks leven begeleiden, heeft weggeroofd, wanneer hij zich heeft losgemaakt van de kommer van anderen, wanneer hij alsoo waarlijk de maker is van zijn verlatenheid.’ (Ib.148)

De dromende lezer, die probeert na te gaan hoe het beeld van de dichter inwerkt op zijn bewustzijn, laat al het overbodige verdwijnen om zich volledig te kunnen concentreren op de relatie beeld-bewustzijn. Het beeld wordt echter niet passief ondergaan, er is een actieve deelname, un effort de clarté. Deze eis tot actieve medewerking wordt regelmatig herhaald.²

¹ *La poétique de la rêverie* Parijs 1971 p. 1. De brontekst is afgedrukt op blz. 353.

² vgl.: R. Ghesquiere *Spiegel der Letteren*, jg. 18, 1976 p.15-35.

Invoelend verstaan (*Einfühlung*) is een kenvorm van de *intersubjectiviteit*.¹ Om zuiver te beschrijven hoe de ander zich aan mij voordoet, ontdekt Husserl de spontane beleving van alles wat kritiekloos van de ander al in mijn bewustzijn is geslopen (*epochè*). De vraag is dan: hoe leer ik de ander kennen nu ik ben teruggedreven in het eigene? Waar komt de ander bij mij binnen? Husserl antwoordt: de weg waarlangs ik de ander ken, is mijn lichamelijkheid. Ik neem 'daar' een bezielde lichaam waar, dat ik door associatie en analogie versta zoals mijn eigen lichaam 'hier'. Daarvoor is nodig, dat ik mijn lichaam niet alleen heb ervaren als plaats waar ik leef (*Leib*), maar ook als ding-in-de-wereld (*Körper*). Wanneer ik mijn lichaam ook begrijp als ding-in-de-wereld, kan ik, door analogie, pas het lichaam-ding 'daar' begrijpen als plaats waar de ander leeft – zoals ik. Er vindt 'samenvallen op afstand' plaats.² De ander is mij aanwezig in de modus van het *alsof* ik bij de ander aanwezig ben *alsof* ik het zelf ben die daar is. Is deze 'paring'³ voltrokken, dan ontvouwt de wezenlijke herkenning zich inhoudelijk langs de gebarenlijn waarin de ander zichzelf uitdrukt (*Ib.*144). 'Precies zoals mijn bewustzijn-sinnerlijk zich in mijn lichamelijk functioneren en lichaamstaal uitdrukt, zo gaat dat ook met het andere ik, het *alter-ego*'.⁴ Zichzelf uitdrukken hoort bij de regionen van 'hun geestelijk leven, denken, voelen, verlangen, doen en laten enz.'.⁵ *Einfühlung* is het *verstehen* van de actinnerlijkheid van de ander (*Ib.*164). Daarbij wordt een versmelting van de lichamen in het *alsof* overschreden. Want iemand die een persoon ziet, vat eigenlijk niet de werkelijkheid van het lichaam, wanneer hij de persoon vat die zich erin uitdrukt (*Ib.*244). *Einfühlung* is zich instellen op 'een geestelijk zijn dat het zintuiglijke wezenlijk insluit; en toch ook weer niet insluit als deel, zoals een fysiek deel van een ander fysiek gegeven' (*Ib.*239). Een lichamelijke gestalte waarnemend, 'voel ik een ik-subject met alles wat daarbij hoort' (*Ib.*164).

1 Husserl ontwikkelt zijn gedachten over *Einfühlung* vooral in *Ideen I* en *II* en *Cartesianische Meditationen*.

Voor een overzicht zie W. Marx, *Die Phänomenologie Edmund Husserls*, München 1987, p. 83-94.

2 E. Husserl, *Zur Phänomenologie der intersubjektivität II* (HUA XIV), Den Haag 1973, p. 531.

3 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (HUA I), Den Haag 1950, p. 142.

4 K. Lembeck, *Einführung in die phänomenologische Philosophie*, Darmstadt 1994 p. 65.

5 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie II* (HUA IV), p. 235.

De *Einfühlung* maakt contact met 'iets dat zich door het medium van de lichaamsverschijning heen voltrekt en deze wezenlijk in zich sluit' (*Ib.*240). Vanuit dit 'psychisch fluïdum' (*Ib.*238) worden gebaren, karaktertrekken kortom: de zin verstaan. 'Invoeling in anderen is een wijze van *verstehen* die precies de zin verstaat: het lichaam in zijn zin omsluit en in de eenheid van zin die het lichaam dragen moet' (*Ib.*244). We zien hoe Husserl via subtiele verschuivingen tot de kern van de *Sache* komt: via het lichaam-ding bij het lichamelijk-in-de-wereld-zijn, via het lichamelijk-in-de-wereld-zijn bij de stijl; via de stijl bij de zin die de handelingen, woorden, gebaren etc. draagt; via de zin bij de actierijkheid en het geestelijk leven van de ander.

De fenomenologische benadering doet recht aan de *ene* pool van de verstandigheid (*fronèsis*): de gerichtheid op de ervaring. Zij vormt 'het oog van de ervaring'. De *andere* pool is de godmenselijke omvorming (*theoria*), waartoe de ervaring, als haar volkomenheid (*aretè*), bestemd is (*telos*). Deze pool wordt het meest gewaarborgd door het *dialogisch denken*, dat de inwerking van het jij op het ik vooropstelt. Deze oriëntatie op de *alteriteit*¹ was een antwoord op de ervaring van W.O.I (*ethocentrisme, verabsoluteerde autonomie, nationalisme*). Deze oriëntatie werd versterkt door de ervaringen van W.O.II, die doorwerken in het oeuvre van Levinas (*Altérité et transcendance* 1995). Na enkele aanzetten in de 19e eeuw (Schleiermacher *cs.*) en de ontwikkeling van fenomenologische motieven als *intersubjectiviteit, sym-* en *empathie, alter-ego*, e.d.² wordt het dialogisch denken na 1918 'het nieuwe denken'.³ Een greep: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* van Cohen, *Stern der Erlösung* van Rosenzweig, Ehrenbergs *Fichte* (1923), *Individuum und Gemeinschaft* van Litt, *Journal metaphysique* van Marcel, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928) van Löwith. Het nieuwe is dat men tegenover het cartesjaans *Ik denk, dus ik ben* stelt: *Ik word aan het Jij*.⁴ De ander is vormend (*constitutief*) voor het ik.⁵

1 ALTERITEIT (Lat. *alter*=de ander): *andersheid* verwijst naar het andere en de Ander.

2 H. Schrey, *Dialogisches Denken*, Darmstadt 1983², p. 1-51.1-51.

3 VGL: H. Herrigel, *Das neue Denken*, 1928; F. Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, Berlijn 1937, p. 373-398.

4 M. Buber, *Ich und Du*, Köln 1966, p. 34; *Ik en Jij*, Utrecht 1998, p. 16.

5 VGL: Kees Waaijman, *Spiritualiteit; vormen, grondslagen, methoden*, Kampen 2000 DL. II HFST. V § 2.

Gaston Bachelard heeft laten zien dat in een schriftloze cultuur de mens zijn kennis van de wereld uitdrukt in termen die ontleend zijn aan de menselijke bestaanswijze. Tot diep in de achttiende eeuw heeft de beginnende natuurwetenschap gebruik gemaakt van wat hij noemt een ‘antropomorfe, animistische’ terminologie. Overal zag men ‘leven’ en chemische processen werden dus geformuleerd in biologische termen.¹

Het begrip ziekte werd toegepast op de materiële wereld (p.156). De alchemie is een voorbeeld van zo’n onbewuste vermenschlijking. Daarom was de Bijbel een handboek in de laboratoria der alchemisten; want daar zijn het lood, het goud, het leem, de aarde en het zout nog de deugden en ondeugden der mensen (p.53). De materie leidt nog niet tot ‘kalmte objectiviteit’, de mens gaat op de interessante fenomenen van de materie af *met al zijn verlangens, met al zijn passies, met heel zijn ziel* (p.54). Goud, edelstenen en ook fecaliën zijn nog dragers van onbewuste menselijke waarden en onwaarden. De elektriciteit is een seksueel beginsel. Daarom geloofden sommigen dat een eunuch niet in staat was om te fungeren als geleider van een elektrische stroom. Van Swinden zei in 1785 dat hij deze mening niet terug gezien had in zijn proeven met gecastreerde honden en met kapoenen (p.200).² Men sprak van galvanische liefde en van elektrische kus (p.261). De elektriciteit had seksuele betekenis omdat ze zo geheimzinnig was; zij werd geacht seksuele ‘kwalen’ te kunnen verhelpen.

Een andere auteur schreef in 1782: ‘Elektrische vloeistof is voor planten wat liefde is voor fijngevoelige wezens’ (p.202).

Bachelard besluit dan ook, dat het moderne objectief-wetenschappelijke denken een psychoanalyse vraagt van onze kennis, een blootleggen en onderkennen van de onbewuste waardenbepalingen die eeuwen lang zo’n grote invloed hebben gehad (p.137).³

1 *La Formation de l'esprit scientifique; Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Parijs 1957 p.161.

2 Jean H. van Swinden was hoogleraar (bespiegelende) wijsbegeerte, redeneerkunst en wijsbegeerte aan de *Academia Franekerensis*, en gaf natuur-, wis- en sterrenkunde aan het *Athenaeum Illustre* in Amsterdam.

3 ZIE OOK: *Risiko's van onzuivere waarneming* (fenomenologische antropologie) op blz. 60 en Fortmann 1974, HFST. 32 §3 p.417.

Jan Hendrik van den Berg werd door Bachelard als een geestverwant beschouwd.¹ Beiden zien en ervaren dichters en kunstenaars als geboren fenomenologen die hen, als wetenschappers, het authentieke en wezenlijke in en van de dingen laten zien en ruimte voor het wonderbaarlijke vrij maken. Het wezen, de geest en ziel van de dingen – of hoe dan ook, daar komt het uiteindelijk op aan. Het wordt zichtbaar wat ogenschijnlijk alleen aards is, zoals in het verhaal van Van den Bergs herinnering van het meertje met de grote zwarte salamanders.² Dat was allemaal aards, maar toch...

Het was niet-aards. Het ging ver boven de aarde uit, al waren de 'ingrediënten' aards. Het was onmiskenbaar 'boven'.

Deze herinnering, verteld voor zijn nichtjes en neefjes, maakt Van den Berg milder en minder pessimistisch, alsof een vandaag beoefende metabletica op kansen kan wijzen om opnieuw in de nabijheid van het wonder te vertoeven.³ In waakzame momenten kunnen we in de dingen om ons heen de 'wenk van boven', het *numen* zien. Hier manifesteert zich het *numineuze* dat zich van de menselijke redelijkheid onderscheidt.⁴ Het is mogelijk van het wonderbaarlijke getuige te zijn: 'Dat is mogelijk. Als we willen: moeiteloos. Maar wij willen niet. We kunnen ook niet'.⁵

We zijn in de roes van de intellectuele ascese, van dat eigenaardige cartesianisme dat over de mens spreekt in termen van een *uitgebreid ding*. 'Het is wachten geboden', zo besluit Van den Berg zijn kleine insectenboek, 'tot zich een mentaliteitsverandering aanbiedt'. De metabletica benoemt die mentaliteitsverandering als een appèl aan de wetenschap en doet een beroep het zelfbesef van de mens.⁶

1 IN: *La poétique de l'espace*, Parijs 1957.

2 J. H. van den Berg, *Hoe vertel ik het mijn nichtjes en neefjes?*, Leende 2000 p. 34-36.

3 METABLETICA: (Gr. *metablētikos*) leer der maatschappelijke verandering; vgl: metabolisch (Gr. *metabolis*) veranderlijk, gedaantewisseling ondergaand, verwant met Hd. *Quelle*. bron.

4 NUMINEUZE: aanduiding van de buitenredelijke bestanddelen in *het heilige*, dat een mysterie is dat fascineert en doet huiveren.

5 Van den Berg, *De kop van de bromvlieg*: Een metabletische studie, Nijmegen 2001, p. 46.

6 ZIE: Jacques De Visscher, *Fenomenologie als dienstmaagd van de metabletica* in: Ciano 2007.

LIT.: Frederik van Eeden *De kleine Johannes* 1887; Kenneth Grahame *De wind in de wilgen* 1908

DIALOGOS (Gr.) = gesprek, samenspraak. *Littéraire, religieuze, muzikale, politieke, wetenschappelijke en picturale teksten vormen alzo met schriftloze beelden het weefsel dat het* BOEK DER CULTUUR *is.*

Alfred Schütz legde een verbinding tussen de grondgedachten van de fenomenologie en Max Weber's hypothese over het subjectieve karakter van de zinverlening en leverde zo een bijdrage voor het begrippenkarakter van de humaniora. In *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (1932), *On Multiple Realities* (1945) en *Symbol, Reality and Society* (1955) stelde hij het probleem van het werkelijkheidsbeleven aan de orde. In *Multiple Realities* gaat Schütz uit van de analyse van het werkelijkheidsbesef door William James¹. Voor James was het begrip 'werkelijk' overbodig, omdat het over subjectieve kwesties gaat. Er zijn talloze werkelijkheden (*sub-universes*): de wereld van de zintuigen, fysische objecten (*paramount reality*), de wereld van de wetenschap, van de stam-idolen, de vele werelden van individuele opinies en die van de krankzinnigen. 'Elke wereld is werkelijkheid op zijn eigen manier'. Schütz spreekt liever over 'afgepaalde gebieden van zingeving', *finite provinces of meaning*². De veelvoudigheid van de werkelijkheid berust immers niet op een *ontologische* structuur, maar op de betekenissen die onze ervaringen hebben. Een bepaalde groep ervaringen vormt een afgepaald gebied van zingeving wanneer ze alle door een bepaalde cognitieve stijl gekenmerkt worden en zo met elkaar consistent zijn, maar niet met die van een ander zingevinggebied. Zo is er de wereld van droom en verbeelding, van de kunst, de wereld van de religieuze ervaring, het spel en die van het dagelijks leven³. De cognitieve stijl, die voor de laatstgenoemde specifiek is, wordt gekenmerkt door waakbewustzijn, een planmatige gerichtheid, een specifieke tijdsbeleving (*standard time of clocktime*). Zo heeft elk zingevinggebied een eigen werkelijkheidskarakter. De cognitieve stijlen, die specifiek zijn voor de diverse zingevinggebieden, verschillen van elkaar in *bewustzijnsspanning*.

1 *Principles of psychology* (1890) New York 1950 p.p. 383-322.

2 *On Multiple Realities in Philosophy and Phenomenological Research* 1945, *International Phenomenological Society*, Providence Rhode Island p. 230.

3 'De wereld van het dagelijks leven', 'de alledaagse wereld', 'de wereld van het gezond verstand' zijn verschillende uitdrukkingen voor wat Husserl de *intersubjectieve wereld* noemde. Schütz' analyse van de sociale werkelijkheid stond van het begin af aan onder Husserl's invloed. Toen hij een exemplaar van zijn in 1932 verschenen hoofdwerk aan Husserl gestuurd had, nodigde deze hem uit naar Freiburg te komen om zijn medewerker te worden.

Schütz refereert hier aan de filosofie van **Henri Bergson**: dat ons bewuste leven een onbepaald aantal niveaus vertoont, een continuüm, met aan het ene uiteinde het niveau van actie en aan het andere dat van de droom.¹

1 TERZIJDE: In 1859, het geboortjaar van Bergson en Husserl, verschenen zowel Darwins *On the origin of species* als Marx' *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. Bergson en Husserl reageren vanuit verschillende uitgangspunten op de veranderingen van de Europese geest ten gevolge van de *uitwerking* van Darwins theorie.

Een filosofisch effect van de evolutietheorie was een verschuiving van de cartesiaanse en de kantiaanse traditie naar een benadering die streefde naar het 'naturaliseren' van het bewustzijn: de menselijke geest met zijn cognitief gedrag is een orgaan van het lichaam, als een instrument dat helpt om zich aan te passen aan de omgeving om te overleven. De betekenis van onze waarnemingen werd beperkt tot het herstellen en behouden van het evenwicht dat door externe stimuli werd verstoord. Ons conceptueel vermogen heeft tot doel de resultaten die we vanuit ervaringen hebben verworven in abstracte begrippen op te slaan. De 'geldigheid' van onze kennis bestaat dus in haar biologisch nut. De vraag naar de 'waarheid' in de betekenis van een *adequatio*, een overeenstemming tussen de wereld op zichzelf en het beeld ervan in de menselijke geest, wordt afgeschaald tot metafysisch bijgeloof. Afgerekend wordt met het onderscheid tussen geestelijke en fysieke activiteiten, tussen de binnen- en buitenwereld.

Deze standpunten, die ook door de empiriecritici – vooral door **Avenarius*** en **Mach** werden gesteund, leidden tot de verplettering van het hele corpus van de traditionele metafysica en reduceerden epistemologische vraagstukken tot onzin. De uitkomst was een onbeperkt relativistisch, pragmatisch kennisconcept in lijn met de verdiensten van cognitieve handelingen.

EDMUND HUSSERL reageerde op de twijfelachtige resultaten van de biologische benadering door op de onvermijdelijke vicieuze cirkel van het radicale relativisme te wijzen. De verdedigers ervan beklemtonen dat 'waarheid' slechts een aspect van biologisch functioneel gedrag is, maar zij baseren hun argumenten op wetenschappelijke bevindingen die ze als waar in de normale betekenis aanvaardden. Zij spraken een ervaring die van abstracte conceptuele toevoegingen is gezuiverd, en toch moeten zij deze abstracte middelen gebruiken om te omschrijven wat wel of niet authentiek zuivere ervaring is. Ook **Husserl** trachtte het zuivere kennissubject te construeren wiens cognitieve handelingen niet afhankelijk van het hele biologische, sociale, psychologische of historische raamwerk dat vorm geeft aan de wijze waarop wij onze dagelijkse ervaringen interpreteren.

HENRI BERGSON was bereid om de biologische benadering in de analyse van de kennis te laten opgaan, maar hij legde daarbij twee belangrijke beperkingen op die haar betekenis fundamenteel wijzigden. Om te beginnen beweerde hij dat onze analytische geest, zowel in het dagelijkse leven als in het wetenschappelijk onderzoek, essentieel een praktisch 'levens'orgaan is: hij is niet geïnteresseerd in de werkelijkheid zoals ze waarlijk is, maar alleen in haar potentiële bruikbaarheid. Hij verknipt en reconstrueert de wereld als het ware, niet volgens haar natuurlijke vezels, maar volgens de menselijke biologische noden. Er bestaat niettemin een andere manier waarop we in nauw contact met de werkelijkheid kunnen komen, en wel door intuïtie, niet door analyse. Ten tweede is het *leven zelf* geen toevallig bijproduct van fysieke wetten en het verloopt niet louter conform de 'darwinistische' regels van de mechanische eliminatie van de onaangepasten: het is een uiting van creatieve energie. Hoewel de menselijke geest het werk is van de biologische evolutie, is de evolutie zelf het werk van de geest.

VERGELIJK: Leszek Kolakowski, *Bergson* Kampen 3003, p. 23.

Elk niveau heeft een eigen bewustzijnsspanning. Volgens Bergson zijn die verschillende gradaties een functie van aandacht voor de werkelijkheid en haar eisen. *Attention à la vie* is het fundamentele reguleringsprincipe van ons bewuste leven. Het alledaagse leven overtreft alle andere werelden in werkelijkheidskarakter. Het is de fysieke wereld zoals mijn lichaam. De kern van ons werkelijkheidsbesef ligt immers in het kunnen manipuleren van objecten die weerstand bieden. Het meest werkelijk zijn de zaken en mensen in mijn buurt. Ik deel deze wereld met gelijkgestemden. Die wereld behoort primair tot het heden en omvat ook datgene wat ooit binnen mijn bereik lag – en de toekomst, voorzover die binnen bereik kan komen. Daarvan is weer het werkelijkst wat nu onder bereik is van anderen en dus ook door mij kan worden gemanipuleerd als ik hun plaats kan innemen. Zo is de hele sociale wereld een wereld die in principe binnen mijn bereik ligt en dus mijn werkelijkheid is. Het profane leven is het archetype van onze werkelijkheidservaring en bewijst voortdurend haar geldigheid en werkelijkheid. Het is in onze ogen de natuurlijke werkelijkheid, alle andere zingevingsgebieden zijn modificaties daarvan. Dit idee verliest pas zijn natuurlijke vanzelfsprekendheid als we met een schok de begrenzingen van de gewone werkelijkheid ervaren, er door heen breken en er een ander zingevingsgebied werkelijkheidskarakter aan toekennen. Zulke schokervaringen zijn bv. de innerlijke transformatie die we ondergaan als in de schouwburg het doek opengaat of in de bioscoop de film uit is. Of als we bij een schilderij onze aandacht laten bepalen door wat binnen de lijst te zien is; zo ook bij de religieuze ervaring. Omdat zij met anderen gedeeld wordt, is mijn wereld van meet af aan een intersubjectieve werkelijkheid.¹ De wereld van het dagelijks leven bestaat niet slechts uit fysieke objecten, feiten en gebeurtenissen, maar omvat ook een referentiesysteem, waardoor de fysieke objecten en gebeurtenissen tot sociaal-culturele objecten en gebeurtenissen worden (*Ib.* p.340). Ik bevind mij steeds binnen een historisch gegeven wereld, die als natuur en als cultuur bestond voor en na mij zal blijven bestaan. Zou iemand zich in een onbekende wereld bevinden, zonder ooit contact te hebben gehad met

1 Alfred Schütz, *Symbol, reality and society* in 14th Conference on Science, Philosophy and Religion in Their Relation to the Democratic Way of Life, Harvard University, 1954 (1955) p. 312.

anderen, dan zou hij de wereld binnen zijn bereik nog helemaal in kaart moeten gaan brengen. Maar feitelijk bevindt ieder mens zich in een omgeving die ook in kaart gebracht is door anderen en van betekenissen is voorzien. Bij het waarnemen en interpreteren van de omgeving steunen we, zonder verder nadenken, op deze sociaal-culturele referentieschema's.

Alfred Schütz noemt dit, in navolging van Husserl, de natuurlijke attitude. Zolang dit werkt en ons waarnemen en handelen resultaten oplevert, draagt deze alledaagse, sociaal-culturele wereld met haar objecten en betekenissen een, vanzelfsprekend karakter (taken for granted). Ik beschouw het als vanzelfsprekend, dat objecten, feiten en gebeurtenissen in mijn sociale omgeving op een bepaalde wijze worden waargenomen en dat dus ook ik en mijn buurman ze aldus waarnemen.

Ik ga er zonder meer van uit dat anderen dezelfde interpretatie- en betekenischema's hanteren als ik, en dat, wanneer we met elkaar in de gewone taal communiceren, de ander hetzelfde bedoelt als hij een bepaalde linguïstische vorm gebruikt. We hebben daarom geen aanleiding om te twijfelen aan de werkelijkheid. Zoals men in de fenomenologie de epoché kent, de methodische twijfel, waarbij het geloof in de werkelijkheid van de wereld wordt opgeschort, zo kent de *natuurlijke attitude* ook een epoché: het opschorten van de twijfel.¹

Alfred Schütz, *On Multiple Realities* p. 229; Geëdt. in J.M. van der Lans, *Religieuze ervaring en meditatie*, Deventer 1980 p.64-67. Jan van der Lans (1933-2002) doceerde godsdienstpsychologie aan de K.U. Nijmegen.

* **Richard Avenarius** (1843-1895) Hoogleraar filosofie in Zürich en grondlegger van het *empiricriticisme*: een vorm van positivisme waarin onderzocht wordt wat als zuivere ervaring kan gelden bij de innerlijke en uiterlijke ervaring; in zoverre is er verwantschap met de latere fenomenologie. Hij ontwierp een 'biologisch' systeem voor omschrijving van de verhoudingen tussen individu en omgeving. Vanaf 1877 was hij de uitgever van het *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*.

Ernst Mach (1838-1916) Natuurkundige en filosoof was pleitbezorger van interdisciplinaire wetenschapsbeoefening en probeerde eenheid te brengen in de diverse wetenschappen. Hij actualiseerde het empirisme en positivisme en legde daarmee de basis van het *logisch positivisme*. Hij onderzocht de mogelijkheden van visuele waarneming en de bewegingsverschijnselen, en verwierp het onderscheid tussen de buitenwereld (de werkelijkheid) en de binnenwereld (het ik en de gewaarwordingen).

E. Mach, *Fundamentals of the Theory of Movement Perception*, 2001 (oorspr. 1875); F. Brentano, *Über Ernst Machs 'Erkenntnis und Irrtum'*, 1988.

HUSSERLIANA¹ Gesammelte Werke

1. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser. Nachdruck der 2. verb. Auflage. 1991. XXII + 260 pp.
2. *Die Idee der Phänomenologie*. Vijf Lezingen. Hrsg. und eingeleitet von Walter Biemel. Nachdruck der 2. erg. Auflage. 1973. XII + 94 pp.
3. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. In zwei Bänder. 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage; 2. Halbband: Ergänzende Texte (1912-1929). Neu hrsg. von Karl Schuhmann. Nachdruck. 1976. LVII + 706 pp.
4. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Hrsg. von Marly Biemel. Nachdruck. 1991. XX + 426 pp.
5. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Hrsg. von Marly Biemel. Nachdruck. 1971. VI + 166 pp.
6. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hrsg. von Walter Biemel. Nachdruck der 2. verb. Auflage. 1976. XII + 558 pp.
7. *Erste Philosophie (1923/24)*. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. Hrsg. von Rudolf Boehm. 1956. XXXIV + 460 pp.
8. *Erste Philosophie (1923/24)*. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Hrsg. von Rudolf Boehm. 1959. XLII + 592 pp.
10. *Phänomenologische Psychologie*. Lezingen Sommersemester 1925. Hrsg. von Walter Biemel. 2. verb. Auflage. 1968. XXVII + 650 pp.
11. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Hrsg. von Rudolf Boehm. Nachdruck der 2. verb. Auflage. 1969. XLIV + 484 pp.
12. *Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926). Hrsg. von Margot Fleischer. 1966. XXIV + 532 pp.
13. *Philosophie der Arithmetik*. Mit ergänzenden Texten (1890-1901). Hrsg. von Lothar Eley. 1970. XXXX + 586 pp.
14. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920. Hrsg. von Iso Kern. 1973. XLVIII + 548 pp.
15. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928. Hrsg. von Iso Kern. 1973. XXXVI + 624 pp.
16. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935. Hrsg. von Iso Kern. 1973. LXX + 742 pp.
17. *Ding und Raum*. Lezingen 1907. Hrsg. von Ulrich Claesges. 1973. XXVIII + 432 pp.

¹ REDACTIE: *Husserl-Archives*, Louvain BE
RECHTEN: *Springer Science+Business Media* Dordrecht

18. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft.* Mit ergänzenden Texten. Hrsg. von Paul Janssen. 1974. XLVI + 512 pp.
19. *Logische Untersuchungen. ERSTER BAND: Prolegomena zur reinen Logik.* Text der 1. und 2. Aufl. Hrsg. v. Elmar Holenstein. 1975. LVI + 288 pp. *Logische Untersuchungen. ZWEITER BAND: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis.* Hrsg. von Ursula Panzer. 1984. 1024 pp. in zwei Bänden.
20. /1. *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913).* Hrsg. von Ullrich Melle. 2002, LIV + 442 pp.
/2. *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Zweiter Teil. Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung: Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis (1893/'94-1921).* Hrsg. von Ullrich Melle, 2005, LVI + 633 pp.
21. *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901).* Hrsg. von Ingeborg Strohmeyer. 1983. LXXII + 506 pp.
22. *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910).* Hrsg. von Bernhard Rang. 1979. LVIV + 486 pp.
23. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergewärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925).* Hrsg. von Eduard Marbach. 1980. LXXX + 724 pp.
24. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Lezingen 1906/07.* Hrsg. von Ullrich Melle. 1984. LII + 554 pp.
25. *Aufsätze und Vorträge (1911-1921).* Hrsg. von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp. 1987. XXIV + 408 pp.
26. *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908.* Hrsg. von Ursula Panzer. 1987. xxx + 270 pp.
27. *Aufsätze und Vorträge (1922-1937).* Hrsg. von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp. 1989. XXX + 314 pp.
28. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914).* Hrsg. von Ullrich Melle. 1988. XLX + 524 pp.
29. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937.* Hrsg. von R.N. Smid. 1993. LXVI + 624 pp.
30. *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Lezingen wintersemester 1917/18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung von 1910/11.* Hrsg. von Ursula Panzer. 1996. LXII+ 556 pp.
31. *Aktive Synthesen. Aus der Vorlesung "Transzendente Logik" 1920/21. Ergänzungsband zu Analysen zur passiven Synthesis.* Hrsg. von Roland Breeur. 2000, XII + 144 pp.
32. *Natur und Geist. Lezingen zomeresemester 1927.* Hrsg. von Michael Weiler, 2001, LII + 368 pp.

33. *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Hrsg. von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar. 2001, LII + 464 pp
34. *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. Hrsg. von Sebastian Luft, 2002, 712 pp
35. *Einleitung in die Philosophie. Lezingen 1922/23*. Hrsg. von Berndt Goossens, 2002, 816 pp.
36. *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*. Hrsg. v. Robin D. Rollinger in Verbindung mit Rochus Sowa, 2003, XXXVIII + 240 pp.
37. *Einleitung in die Ethik. Lezingen zomerssemester 1920 und 1924*. Hrsg. von Henning Peucker. 2004, XLV + 502 pp.
38. *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*. Hrsg. von Thomas Vongehr und Regula Giuliani. 2004, LII + 550 pp
39. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)* Hrsg. von Rochus Sowa. 2008, LXXXII + 962 pp.
40. *Untersuchungen zur Urteilstheorie. Texte aus dem Nachlass (1893-1918)* Hrsg. von Robin D. Rollinger. 2009, L + 517 pp.
41. *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935)*. Hrsg. von Dirk Fonfara. 2012, XLV + 499 pp.
42. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908- 1937)*. Hrsg. von Rochus Sowa und Thomas Vongehr. 2014, cxv + 665 pp.
43. */1 Studien zur Struktur des Bewusstseins: Teilband I Verstand und Gegenstand* Texte aus dem Nachlass (1909-1927). Hrsg. von Ulrich Melle und Thomas Vongehr. 2020, 523 pp.
- /2 Studien zur Struktur des Bewusstseins: Teilband II Gefühl und Welt* Texte aus dem Nachlass (1896-1925). Hrsg. von Ulrich Melle und Thomas Vongehr. 2020, 258 pp.
- /3 Studien zur Struktur des Bewusstseins: Teilband III Wille und Handlung* Texte aus dem Nachlass (1902-1934). Hrsg. von Ulrich Melle und Thomas Vongehr. 2020, 192 pp.
- /4 Studien zur Struktur des Bewusstseins: Teilband IV Textkritischer Anhang*. Hrsg. von Ulrich Melle und Thomas Vongehr. 2020, 535 pp.¹

¹ HERZIEN 16 december 2020

HUSSERLIANA *Materialien, Dokumente*

1. Edmund Husserl *Logik*. Lezing 1896.
Hrsg. von Elisabeth Schuhmann. 2001, XVIII + 332 pp.
2. Edmund Husserl *Logik*. Lezing 1902/03.
Hrsg. von Elisabeth Schuhmann. 2001, XVI + 312 pp.
3. Edmund Husserl *Allgemeine Erkenntnistheorie*. Lezing 1902/03.
Hrsg. von Elisabeth Schuhmann. 2001, XVIII + 260 pp.
4. Edmund Husserl *Natur und Geist*. Lezingen zomersemester 1919.
Hrsg. von Michael Weiler. 2002, 256 pp.
5. Edmund Husserl *Urteilstheorie*. Lezing 1905.
Hrsg. von Elisabeth Schuhmann. 2002, 184 pp.
6. Edmund Husserl *Alte und neue Logik*. Lezing 1908/09.
Hrsg. von Elisabeth Schuhmann. 2003, XXIV + 282 pp.
7. Edmund Husserl *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis*. Lezing 1909.
Hrsg. von Elisabeth Schuhmann. 2005, XVIII + 192 pp.
8. Edmund Husserl *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte*
Hrsg. von Dieter Lohmar. 2006, XX + 455 pp.
9. Edmund Husserl *Einleitung in die Philosophie*. Lezingen 1916-1920. Hrsg. von Hanne Jacobs. 2012, XXI + 481 pp.¹

HUSSERLIANA *Dokumente*

1. Karl Schuhmann *Husserl-Chronik*. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls. 1977.
XXII + 516 pp.
2. Eugen Fink VI. *Cartesianische Meditation*. -Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. Hrsg. von H. Ebeling, J. Holl und G. van Kerckhoven. 1988. XII + 247 pp. -Teil II: Ergänzungsband. Hrsg. von G. van Kerckhoven. 1988. X + 328 pp.
3. Edmund Husserl *Briefwechsel*. Hrsg. von Elisabeth Schuhmann i. Vm. Karl Schuhmann, 1994 (ZIE folgende blz.).
SET IN TEN VOLUMES (CXXXII + 3880 pp.):
- Band 3.1. Die Brentanoschule. - Band 3.2. Die Münchener Phänomenologen.
- Band 3.3. Die Göttinger Schule. - Band 3.4. Die Freiburger Schüler.
- Band 3.5. Die Neukantianer. - Band 3.6. Philosophenbriefe.
- Band 3.7. Wissenschaftlerkorrespondenz. - Band 3.8. Institutionelle Schreiben.
- Band 3.9. Familienbriefe. - Band 3.10. Einführung und Register.
4. Edmund Husserl *Bibliography*. Compiled by S. Spileers. 1999, VI + 450 pp.

1 HERZIEN 22 maart 2017



DE RELATIE TUSSEN HUSSERL EN HEIDEGGER was cruciaal voor de geschiedenis van de fenomenologie. Hun privé-correspondentie overschrijdt de grenzen tussen het filosofische en het persoonlijke, 't denken en het leven.¹

De briefwisseling schetst de filosofische implicaties en de intermenselijke wisselvalligheden van hun relatie. De omstandigheden van hun vriendschap komt naar voren en illustreert in het bijzonder de incidentaliteit (*Jeweiligkeit*) van het interbellum. In de persoonlijke brieven komt naar voren hoe de verwoestende werking van het regime werd ervaren door Husserl en de zijnen.

Melvine Husserl heeft na 1945 de wederwaardering van het fenomenologische gedachtegoed nog meegemaakt.

De chronologische selectie bevat brieven aan Martin Heidegger, Paul Natorp, Rudolf Otto, Alex Pfänder, Dietrich Mahnke, Ludwig Landgrebe, Elli Husserl, Jakob Rosenberg, Roman Ingarden en Julius Stenzel plus een brief van Max Born aan Bertrand Russell² uit 1951.³

1 BRONNEN: *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy IX-2010* Theodore Kisiel, Thomas Sheehan (red.) *Becoming Heidegger; On the Trail of his Early Occasional Writings 1910-1927*, Appendix II; *Husserl and Heidegger*, Routledge / Noesis Press 2010;

Edmund Husserl, *Briefwissel* (n.d. 3880 n.), ed. Karl Schuhmann en Elisabeth Schuhmann, *Husserliana Dokumente II*, Dordrecht, 1994; E. Husserl, *Notes sur Heidegger*, Parijs 1994; T. Kisiel, *Husserl en Heidegger in Lester Embree et alia* (red.) in *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht, 1997.

Een kritische beschouwing van Ger Groot, *Het recept voor filosofie uit kersenbrandewijn; De nalatenschap van Edmund Husserl* is facsimile afgedrukt op blz. 180. De tekst is beschikbaar via NRC.nl.

2 *The autobiography of Bertrand Russell III*, 1944-1967, Londen 1967.

3 De brieven zijn vertaald door P. van Ipenburg en D. Mok.

EDMUND HUSSERL AAN MARTIN HEIDEGGER¹

27 mei 1916, *Waarde collega*, Graag maak ik gebruik van uw vriendelijke aanbod om uw proefschrift aan mij te laten zien. Wilt u zo goed zijn om het mij op te sturen?
Mit freundlichen Grüßen, E Husserl

EDMUND HUSSERL AAN PAUL NATORP²

Freiburg i/B. Lorettost. 40, 8 oktober 1917, *Waarde collega*, Ik haast me om op uw welkomstonderzoek te reageren. Omdat dr. Heidegger het erg druk heeft met zijn leger taken, heb ik tot nu toe niet voldoende gelegenheid gehad te om hem goed te leren kennen en een oordeel te vormen over zijn persoonlijkheid en karakter dat ik kan vertrouwen. Ik heb in ieder geval niets slechts over hem te zeggen.

Dat hij biecht gebonden is vrij zeker, hij staat a.n.w. onder de bescherming van collega Heinrich Finke, onze 'katholieke historicus'. Voor het vervullen van het hoogleraarschap in de katholieke filosofie is Heidegger in overweging genomen, waarna Finke hem als een geschikte kandidaat in religieus-confessionele zin besprak. (En toch trouwde Heidegger een paar maanden geleden met een protestantse vrouw die, voor zover ik weet, nog niet bekeerd is.)

In onze uiteindelijke afweging vonden we hem te jong en nog niet rijp genoeg voor de functie hier, of zelfs voor een aanvullend universitair docentschap. Zijn intellectuele veelzijdigheid en aanzienlijk talent komen duidelijk naar voren in zijn eerste boek over Duns Scotus. Op mijn advies heeft de *Academische Vereniging* de drukkosten gefinancierd. Het is zeker een veelbelovend begin voor een historicus van middeleeuwse filosofie.

Zoals ik al schreef, was dr. Heidegger nog niet in de gelegenheid om fulltime als leraar te werken. Over zijn onderwijs heb ik naast kritische ook zeer gunstige oordelen gehoord – die hoe dan ook verband houden met het feit dat hij, om vooruitgang te boeken op systematisch gebied, geen historische colleges maar systematische cursussen geeft, en dat hij streeft ernaar om een zekere positie over fundamentele vragen en methoden te bereiken.

Hij begon als Rickerts student, maar voelt zich niet langer op zijn gemak met diens filosofie en probeert nu de fenomenologische filosofie te leren kennen van binnen-uit. Het lijkt erop dat hij dit serieus en grondig doet. Dat is alles wat ik op dit moment kan zeggen.

Met de meeste hartelijke groeten en hoogste achting, de uwe, E Husserl

1 [Briefwissel 4, 127] De eerste communicatie tussen de twee filosofen is een Ansichtkaart die Husserl voorjaar 1916 aan Heidegger stuurt. Het verwijst naar Heideggers dissertatie uit 1915-'16.

2 [Briefwissel 5, 131-32] Op 7 oktober 1917 schreef Paul Natorp van de *Philipps-Universität Marburg* aan Husserl hem te peilen over een aanstelling van Heidegger in Marburg.

EDMUND HUSSERL AAN RUDOLF OTTO¹

5 maart 1919, *Sehr geehrter Kollege*, Ik hoorde zojuist van *Pastor* Katz dat mijn aanbod om mijn indruk van *Herr* Ochsner met u te delen, u van nut kan zijn. Ik haast me om aan uw wens te voldoen. Heinrich Ochsner was, net als zijn oudere vriend, dr. Heidegger, een filosofiestudent van Rickert. Niet zonder innerlijke strijd stelden de twee zich geleidelijk open voor mijn suggesties en kwamen zij ook op het persoonlijke vlak dichterbij. In diezelfde periode ondergingen beiden radicale veranderingen in hun fundamenteel-religieuze overtuigingen. Beiden zijn oprecht religieus georiënteerd. Bij Heidegger domineert de theoretisch-filosofische belangstelling, in Ochsner de religieuze en wel zo sterk dat ik geneigd ben om hem eerlijk te karakteriseren als een *homo religiosus*. Tegelijk is hij ook van een specifieke theologische gaardheid. Hij kan niet en zal niet werken zonder een filosofie, maar het moet een eerlijke, serieuze, wetenschappelijke filosofie zijn die, met concepten van een betrouwbare dienstbare ratio, aan de diepten van het religieuze leven en aan de religieuze objectiviteit die daarin geopenbaard wordt adequaat uitdrukking geeft. Echter meer dan dat: *een zuivering, een vernedering, een rationeel vermanten en een degelijke verdediging tegen scepticisme*. Zo stelt hij heel wat hoop op de pure fenomenologie en is hij doorgedrongen in de geest van hoe die werkt en de aanpak ervan – als de aanwijzingen niet bedriegen. Ik zeg *aanwijzingen*. Het is moeilijk om door 's mans verlegenheid heen te breken, om met hem tot een vrij en vlot gesprek te komen, laat staan hem persoonlijk te betrekken. Al heel wat jaren heb ik hem, als ik na een seminar o.i.d. tegen hem aanliep, uitgenodigd om langs te komen en ideeën uit te wisselen over filosofie en religie die mijn levendige belangstelling hadden. Twee keer is hij gekomen en in één geval hadden we een gesprek van een paar uur. Vandaar dat ik hem niet goed ken in de gebruikelijke betekenis. Omdat ik tien scherpe teleurstellingen heb ervaren met studenten, geef ik er de voorkeur aan om gereserveerd te zijn in mijn oordeel. In deze gevallen heeft mijn *daimonium* me er altijd voor gewaarschuwd dat tien genoeg is.² Met Ochsner maant het me echter in positieve zin om hem volledig te vertrouwen. Slechts met flinke moeite kan ik me voorstellen hoe ik zou kunnen worden bedrogen door deze volkomen bescheiden man die zich timide op de achtergrond houdt, die bloost als je alleen maar naar hem kijkt. Deze man met de inwaarts gerichte blik, van wie slechts puurheid en goedheid komen en in wie elk spoor van

1 [Briefwissel 7, 205–8] Rudolf Otto en Edmund Husserl werkten tussen 1904-'14 tegelijkertijd in Göttingen. Husserl, die in 1916 Heinrich Rickert opvolgt, schrijft aan Otto dat hij bereid is hem te informeren over Ochsner die bij hem in Freiburg had gestudeerd en nu uitzicht heeft op een assistentschap bij Otto in Marburg die op dat moment furore maakt met *Das Heilige*. In de loop van de brief onthult Husserl net zo veel over Heidegger, sinds twee maanden zijn assistent in Freiburg, als over Ochsner. *Pastor* Wilhelm P. M. Katz speelde een rol bij de religieuze ontwikkeling van Ochsner.

2 In *Die Geburt der Tragödie*' herleidt Nietzsche de decadentie tot Socrates. Waar het instinct de scheppende kracht is, getemperd door het bewustzijn, is bij Socrates de natuurlijke orde omgekeerd en spreekt van zijn *daemonium*, een goddelijke stem die hem vermaant wanneer zijn machtig verstand weifelt.

fanatisme, kwaadaardigheid en misleiding ontbreekt. Alleen al denken aan die mogelijkheid voelt als een belediging. Bovenal heb ik de indruk dat hij behoefte had aan liefde alsof het zijn levenselement was, niet in de zin van een verbitterd persoon wiens ijzige pantser je eerst moet smelten. Zo is hij niet, hoewel ik heb gehoord (zelf heeft hij me zoiets nooit verteld) dat hij een zwaar leven heeft. Vat op z'n hoogst, waarde collega, mijn woorden alleen op als een gelegenheid om deze persoon te benaderen om hem te leren kennen. Hij, die trouwens sterk was getroffen door uw boek over het heilige, zal zich vermoedelijk vrijer geven en zich sneller zal openstellen aan u, de theoloog, dan aan mij. Al moet ik zeggen dat hij respect afdwingt hier in mijn kleine kringetje van aan elkaar gehechte studenten. – Ik weet zeker dat Katz u heeft verteld dat ik oprecht graag zou willen deelnemen aan elke 'steunactie' om Ochsner te helpen. Mijn naam mag daarmee niet in verband worden gebracht. Ik moet mijn vredige effectiviteit in Freiburg niet in gevaar brengen. Toch heeft mijn filosofisch effect iets revolutionairs over zich: protestanten worden katholiek, katholieken worden protestant. Ik denk niet over katholiseren en protestantiseren; ik wil alleen de jeugd onderwijzen tot een radicale eerlijkheid in denken, een denken dat behoedt voor het met verbale constructies en conceptuele illusies verdoezelen en schenden van de oerintuities die noodzakelijkerwijs de zin van alle rationeel denken bepalen. In het aarts-katholieke Freiburg wil ik niet te boek staan als iemand die de jeugd bederft, als een bekeerder, als een vijand van de katholieke Kerk. Dat ben ik niet. Ik heb niet de minste invloed uitgeoefend op Heideggers en Ochsners overstap naar protestantse grond, ook al kan het alleen maar erg vleierend voor mij zijn als een 'niet-dogmatische protestant' en vrije christen (als iemand zichzelf een *vrij christen* mag noemen wanneer hem daarbij een ideaaldoel voor ogen staat van religieus verlangen en dat van zijn kant als een oneindige taak ziet). Voor de rest ben ik er al gelukkig mee om van betekenis te zijn voor alle oprechte mensen, of ze nu katholiek zijn, protestant of joods. – Via Heidegger of Ochsner maakte ik afgelopen zomer kennis met uw boek *Das Heilige*, en het heeft een grote invloed op mij gehad, zoals nauwelijks enig ander boek in jaren. Sta mij toe mijn indrukken zo uit te drukken.

Het is een eerste begin voor een religiefenomenologie, tenminste met betrekking tot alles dat niet verdergaat dan zuivere beschrijving en analyse van de fenomenen zelf. Kort en bondig gesteld, ik kan niet meegaan in het toegevoegde filosofische theoretiseren. Het is niet wezenlijk voor de specifieke taak en het onderwerp van dit boek in het bijzonder, het zou beter zijn het weg te laten. Het lijkt me dat er heel wat meer vooruitgang zou moeten worden gemaakt in het bestuderen van de fenomenen en hun eidetische analyse voor er een theorie van religieus bewustzijn, als filosofische theorie, kan ontstaan. Boven alles zou men een radicaal onderscheid moeten maken tussen *toevallig factum* en het *eidós*. Je zou de eidetische noodzakelijkheden en eidetische mogelijkheden van religieus bewustzijn en wat ermee samenhangt moeten bestuderen en een systematisch eidetische typering van de niveaus van religieuze

1 ZIE OOK *Briefwissel 4*, 131–36 d.d. 10-09-1918: Husserl aan Heidegger op blz. 229 (fragment).

gegevens nodig hebben, inderdaad in hun eidetische, noodzakelijke ontwikkeling. Het lijkt me dat de metafysicus (theoloog) in ds. Otto op zijn vleugels dr. Otto de fenomenoloog heeft meegevoerd; en dan denk ik aan het beeld van engelen die hun ogen *bedekken met hun vleugels*.¹ Maar al moge dat zo zijn, uw boek heeft een *blijvende* plaats in de geschiedenis van oprechte religiefilosofie en -fenomenologie. Het is een begin en zijn belang is dat het teruggaat naar het 'begin', de 'oorsprong', en dus is het, in de mooiste betekenis van het woord, *oorspronkelijk*. En onze tijd hunkert naar niets zo hevig als daarnaar dat de ware oorsprong eindelijk onder woorden gebracht wordt en dan, op een hoger niveau, tot WOORD wordt, tot LOGOS.

Ik weet zeker dat u geen misbruik maakt van mijn vrijelijk spreken. Van onze jaren in Göttingen weet u hoe hoog ik u acht en met hoeveel plezier ik het intellectuele contact met u zoek. Waar u ons de waardevolle giften van een fenomenoloog heeft gebracht, zouden wij zeer verheugd zijn als die door me uwe worden gevolgd.

Met welgemeende groeten en blijvende hoogachting, E. Husserl

MARTIN HEIDEGGER AAN KARL JASPERS²

4 mei 1926 [...] *Ik reken op de weinigen die het echt zullen bestuderen. Alleen jij zult de ware bedoelingen ervan begrijpen, wat ik wil. Over het geheel genomen is het voor mij een overgangswerk. Uit het feit dat Husserl het hele boek vreemd vindt en er 'geen plaats meer voor kan vinden' in de gebruikelijke fenomenologie, concludeer ik dat ik de facto al verder van Husserl verwijderd ben dan ik zelf geloof en zie [...].*

EDMUND HUSSERL AAN MARTIN HEIDEGGER (ONTWERP)³

December 1926 *Mijn beste Heidegger, Ik heb je brief met het diepste medeleven gelezen en, in deze dagen vol voorbereidingen, uitnodigingen, faculteitsbijeenkomsten en kleine ongemakken, keren mijn gedachten voortdurend terug naar jou en je situatie. Het is nu jullie lot om met dezelfde moeilijkheden om te gaan waarmee ik*

vol Jesaja 6. 'In Das Heilige karakteriseert Rudolf Otto de ervaring van de transcendente werkelijkheid als mysterium tremendum et fascinans. Tremendum omdat we het contact met de geruststellende wereld verliezen en fascinans omdat ze toch een onweerstaanbare aantrekkingskracht uitoefent. Deze overdonderende ervaring kan niet adequaat worden uitgedrukt omdat we het niet in ons profane werkelijkheidssysteem kunnen inpassen' (Karen Armstrong, Een geschiedenis van God, p.58. Amsterdam 1995)

² [Heidegger en Jaspers, *Briefwissel* 64] Husserl was in Todtnauberg toen de eerste proeven van *S.u.Z* Heidegger bereikten. Het was Husserls eerste kans om dit langverwachte werk van zijn leerling te lezen. Rond 20 april schrijft Husserl aan Fritz Kaufmann (*Briefwissel* 3, 347): 'We helpen met het corrigeren van H's *S.u.Z* en zijn nu in de vierde drukproef. Het geeft me veel voldoening.' Een maand later schreef Heidegger Jaspers over dit aanstaande werk.

³ [*Briefwissel* 4, 139–40] In augustus 1925 stelde de filosofische faculteit van Marburg Heidegger voor als opvolger van Nicolai Hartmann. Op 27 januari 1926 verwierp het Pruisische Ministerie van Onderwijs het voorstel omdat Heidegger te weinig had gepubliceerd. Nadat Heidegger de proefpagina's van zijn *a.s. Zijn en Tijd* had ingediend, verwierp het Ministerie opnieuw het voorstel met het stempel *unzureichend*. Husserl schrijft naar aanleiding van dat oordeel.

zoveel jaren in Göttingen heb geworsteld, waarbij ik op geen enkele manier heb be-
wezen dat ik een held ben. Moge u er beter mee omgaan, zoals u heel goed kunt. Wat
allereerst elke angel uit het gedrag van deze betweterige houding verwijdert, is het
feit dat de faculteit als geheel, tot aan elk van haar gewaardeerde leden toe, allemaal
aan uw kant staan en in u de juiste man voor de juiste baan hebben erkend.

(Het was hetzelfde als met Brentano, toen hij verplicht was zijn hoogleraarschap
neer te leggen.¹)

En dit alles gebeurt net zoals je gezegend bent met het grote geluk een boek op de
pers te hebben waarmee je groeit tot wat je bent en, zoals je heel goed weet, heb je
je eigen wezen als filosoof voor het eerst gerealiseerd. Beginnend met dit boek zult u
bloeien in nieuwe dimensies. Niemand heeft meer vertrouwen in u dan ik, en ik ben
er zeker van dat niets u tot ressentiment zal slepen of u zal afleiden van dat wat het
zuivere resultaat is van uw eigen gaven en in u en u alleen aanwezig is.

HUSSERL AAN HEIDEGGER²

Freiburg, 26 mei 1927 *Beste vriend, ik vergat iets in de laatste briefte vermelden.*

Finke was blij verrast met jouw post. Hij straalde bijna toen hij me erover vertelde.
En heb je een exemplaar naar J. Cohn gestuurd? Hij verwacht het en vindt dat van-
zelfsprekend omdat hij jou zijn *Theorie der Dialektik. Formenlehre der Philosophie*
heeft gestuurd. Het is absoluut noodzakelijk anders zal hij dodelijk beledigd zijn. [...]
Opnieuw veel groeten van Uw altijd trouwe E.H.

MALVINE HUSSERL AAN MARTIN EN ELFRIDE HEIDEGGER^{1 (BIS)}

Freiburg, 26 mei 1927 *Beste vrienden, het spijt me zeer dat we u hier met Pinkste-
ren niet zullen zien. Jammer dat je niet hebt gezegd wat je ervan weerhoudt om te
komen.³ Vermoedelijk gaan we naar Samaden, waar Frau Jensen logeert bij haar zieke
kind. Beste meneer Heidegger, laat Landgrebe niet ontsnappen aan uw scherpe tan-
den. Helaas heeft mijn man hem weer laten ontslippen en werkt hij alleen aan zijn
bezingen! Maar lees Curtius' essay over Proust – volledig fenomenologisch en zeer in-
teressant.⁴ Met vriendelijke groet M.H.*

1 'In 1880 moest Brentano zijn professoraat in Wenen opgeven en zich opnieuw kwalificeren als een pri-
vaat-docent. De filosofiefaculteit stelde hem tussen 1884-'93 vier keer voor als hoogleraar. Om politieke
redenen weigerde het Ministerie de ex-priester te benoemen.' [Briefwissel 4, 140 n. 50].

2 [Briefwissel 4, 143-44] Heidegger had S.E.L. gestuurd naar Heinrich Finke en Husserl raadt hem aan
hetzelfde te doen voor Jonas Cohn.

3 Georg Misch (1878-1965) had Heidegger voor de Pinkstervakantie naar Göttingen uitgenodigd. Misch
studeerde bij Dilthey' in Berlijn en was hoogleraar filosofie in Göttingen van 1920 tot zijn gedwongen
emiraat in 1935. Heidegger bleef lesgeven tot hij in 1945 een docerverbod kreeg tot 1949. In 1946 her-
vatte Misch zijn hoogleraarschap tot zijn eervol emiraat in 1951.

4 Ernst Curtius, hoogleraar literatuurgeschiedenis in Marburg schreef veel over Marcel Proust, waaron-
der: *Die Französische Kultur* (1931).

EDMUND HUSSERL AAN MARTIN HEIDEGGER¹

Freiburg, maandag 30 januari 1928 *Beste vriend*, [...] Alles is voor jou prachtig en gelukkig verlopen, en dat zal ook zo zijn tijdens de algemene faculteitsvergadering. [...] Zelf maak ik een minder prettige tijd door. De dokter heeft me absoluut verboden te roken. Negen dagen heb ik nu geen puf gehad. De wereld voelt heel vreemd aan, en dat geldt ook voor al mijn eigen manuscripten. Zeker, mijn slapeloosheid veranderde in lusteloosheid, maar alle nare symptomen van nicotinevergiftiging zijn duidelijk verdwenen. Ik voel me weer beter en mijn eetlust en spijsvertering zijn in orde. Nu zullen we moeten zien wanneer ik weer echt kan nadenken. We kunnen niet eeuwig blijven doorwandelen. *Met vriendelijke groeten, Uw invalide, E.H.*

MARTIN HEIDEGGER AAN DER G.S. DER DUITSCHE WISSENSCHAFT²

Freiburg i. Br. 2 oktober 1929 *Hochwahrter Herr Geheimrat!* [Victor Schworer] Aan mijn getuigenis zou ik graag een persoonlijk verzoek aan u willen toevoegen, geachte staatsraadslid, om speciale aandacht te schenken aan het genoemde verzoek. Wat ik in mijn getuigenis alleen indirect kon aangeven, kan ik hier duidelijker zeggen: het gaat om niets minder dan de onmisbare reflectie op het feit dat we voor de keuze staan om echte nuchtere krachten en opvoeders terug te brengen tot ons Duitse intellectuele leven, of van het toenemend judaïsme (*Verjudung*) dat uiteindelijk in bredere en engere zin zal worden overgebracht. We zullen onze weg alleen terugvinden als we in staat zijn om nieuwe krachten te helpen ontwikkelen zonder overhaaste en vruchteloze argumenten. Met dit geweldige doel voor ogen zou ik bijzonder dankbaar zijn als *Herr Baumgarten*, die ik als mijn assistent heb uitgekozen, geholpen zou kunnen worden met een studiebeurs. *In aufrichtiger Verehrung grüßt Sie, hochgeschätzter Herr Geheimrat Ihr sehr ergebener Martin Heidegger*

EDMUND HUSSERL AAN ALEXANDER PFÄNDER³

Freiburg in Breisgau, 6 januari 1931 *Lorettastraat 40 Beste collega:* Uw brief schokte me zo diep dat ik er niet zo snel op kon antwoorden als ik had moeten doen. Ik ben er in mijn gedachten voortdurend mee bezig. Beoordeel zelf of ik mezelf niet meer pijn heb gedaan dan u, en of dit schuldgevoel niet tegenover u als ethisch mag beschouwen als voortkomend uit het beste geweten? Als iets wat ik heb te aanvaarden en nog steeds als mijn lot moet aanvaarden. – Om de kwestie te verduidelijken, moet ik iets van mijn levensgeschiedenis vertellen.

¹ [Briefwechsel 4, 151–52] Voortgangsmelding binnen de Freiburgse vacature-commissie.

² ZIE OOK: *Die Verjudung des deutschen Geistes*, 22 december 1989 in *Die Zeit*. Baumgarten keerde vanuit de v.s. terug om onder Heidegger onderzoek te doen. De twee onderhielden een familiair-innige vriendschap. De filosofische verschillen werden aanvankelijk nog vriendschappelijk uitgevochten.

³ [Briefwechsel 2, 180–86] Op 2 jan. 1931 schrijft Pfänder aan H. over de ziekte van zijn vrouw en zijn teleurstelling dat niet hij maar Heidegger hem opgevolgd: *“Tien jaar lang wordt verteld dat u mij als opvolger zou noemen. Uw gedrag voelde als ontrouw en raakte mij diep”* [Briefwechsel 2, 179]. Husserl reageert gedetailleerd.

Ik realiseerde me dat het project voor de delen II en III van *Ideen* ontoereikend was, en in een poging (herfst 1912) om ze te verbeteren en om op een meer concrete en gedifferentieerde manier vorm te geven aan de horizon van de problemen die ze omhulden. – Ik raakte betrokken bij grote nieuwe onderzoeken die zich uitstrekten over de met werk gevulde Freiburgjaren. De manuscripten groeiden in bijna onhandelbare mate. Met deze wildgroei groeide ook mijn constante bezorgdheid over de vraag of ik, op mijn oude dag, in staat zou zijn om af te maken wat mij was toevertrouwd. Dit gepassioneerde werk leidde regelmatig tot tegenslagen en aanvallen van *Melancholia*. Uiteindelijk bleef ik achter met een dringende fundamentele zwaarvoedigheid, een gevaarlijke ineenstorting van mijn zelfvertrouwen. – In deze periode werd Heidegger volwassen en stond constant aan mijn zijde als naaste assistent. Hij gedroeg zich als een echte student en een toekomstig medewerker die de basis zou behouden van mijn constitutieve fenomenologie. Mijn groeiende indruk van zijn buitengewone natuurlijke talent, zijn absolute toewijding aan de filosofie en de krachtige energie van de gedachte van deze *junger Mann* leidde tot een overdreven inschatting van zijn toekomstige belang voor de wetenschappelijke fenomenologie in mijn zin van het woord. – Ik werd door niemand serieus gevolgd. Omdat ik de diepe innerlijke zekerheid voelde dat de fenomenologische reductie en de transcendentale constitutieve structurering van de filosofie een ‘copernicaanse’ revolutie zou betekenen en werd overweldigd door de plicht om dat te garanderen, is het begrijpelijk waarom ik mijn hoop op Heidegger vestigde. Ja, dat was de grote, verheffende hoop: om voor hem (mijn enige echte student?) de onvermoede reikwijdte van mijn onderzoeken te openen en hem voor te bereiden op zijn eigen ontdekkingen, dat was een opbeurende hoop. Keer op keer hadden we het over samenwerking, over zijn medewerking bij het afronden van mijn onderzoeken. We bespraken hoe hij na mijn dood de leiding over mijn manuscripten zou aanpakken, de voltooide manuscripten zou publiceren, en in het algemeen over hoe hij mijn methode zou voortzetten als lader voor al het toekomstige werk. – Toen hij naar Marburg ging, beschouwde ik zijn enorme succes als leraar succes alsof het mijn eigen was. Zijn bezoeken tijdens recessen waren vreugdevol en gewaardeerde gelegenheden om mijn mening met hem te delen en hem over mijn ontwikkelingen te informeren. Zeker, in de loop van deze bezoeken, net als de de Freiburgse jaren, was hij nogal vaag of stil over de ontwikkeling van zijn eigen ideeën. Ik hield zoals gewoonlijk stevig vast aan mijn extravagante idee van zijn genialiteit. Innerlijk was ik er vrijwel van overtuigd dat de fenomenologische toekomst aan zou worden toevertrouwd en dat hij niet alleen mijn erfgenaam zou worden, maar mij ook zou overtreffen. – Zeker, toen S. u. Z. verscheen was ik verrast door de moderne taal en modieuze denkstijl.¹ In eerste instantie vertrouwde ik zijn geruststellende verklaring dat het de voortzetting was van mijn eigen onderzoek. Ik kreeg de indruk van een uitzonderlijke maar troeblerende denkkraft en ik heb hard en eerlijk gewerkt om deze te doordringen en op waarde te schatten.

1 *Sein und Zeit* (afk. BT = *Being and Time*), Tübingen 1927.

Geconfronteerd met voor mijn denkwijze ontoegankelijke theorieën kon ik niet toegeven dat hij van mijn methode, en het wetenschappelijke karakter ervan, afstand zou nemen. Op een of andere manier moest de fout bij mij liggen; het zou aan Heidegger kunnen liggen voor zover hij te snel in problemen van een hoger niveau sprong. Verwijzend naar zijn komende *Deel 2* ontkende hij voortdurend dat hij mijn transcendentale fenomenologie zou opgeven. – Door mijn toenmalige lage zelfvertrouwen twijfelde ik aan mezelf en aan mijn vermogen om mij in andermans denken te verplaatsen, de beweging te volgen en te waarderen zonder aan hem te twijfelen. – Dit verklaart waarom ik hem de uitgaven van mijn lezingen uit 1905 toevertrouwde (en waar ik later genoeg spijt van kreeg). Daarom legde ik hem (!) mijn kritiek voor van de ruwe versie van een lemma voor de *Encyclopaedia Britannica* om het samen met hem (!) te reorganiseren (wat natuurlijk prompt een miskraam opleverde). Ja, ik was vaak gewaarschuwd: de fenomenologie van Heidegger is iets totaal anders dan de mijne. In plaats van de ontwikkeling van mijn wetenschappelijke werken te bevorderen, bleek uit zijn universitaire lezingen en *Sein und Zeit* het tegendeel. Openlijke en verholde aanvallen op mijn werk waren gericht op het in diskrediet brengen van mijn methode op de meeste essentiële punten. Als ik zulke dingen vriendelijk aan Heidegger voorlegde, lachte hij dat weg met ‘Nonsens!’. – Dus toen het erop aankwam mijn opvolger te kiezen, geobsedeerd door de gedachte om de toekomst van de transcendentale fenomenologie te verzekeren, zag ik in hem de enige die de taak aankon en dus moest ik onvoorwaardelijk in zijn voordeel beslissen. Ik suste mijn innerlijke twijfels met de gedachte dat zijn roep naar Marburg hem misschien te vroeg van mijn aanwijzingen en invloed had weggenomen. – Als hij weer naast mij zou staan, zou hij alsnog de belangrijke verduidelijkingen die ik in de tussentijd had geprobeerd te bereiken leren kennen, zou hij zijn volle wasdom bereiken en boven zijn rauwe genialiteit uitstijgen. Hij aarzelde zelf geen moment: ons gemeenschappelijke leven in Freiburg zou er een zijn van diepgaande intellectuele uitwisseling en gestage filosofische continuïteit. – Deze blindheid kwam vanuit een gevoel van overweldigende wetenschappelijke verantwoordelijkheid, en God help me, ik was blind omdat ik me zo volledig geïsoleerd voelde, als een aangestelde leider zonder volgers, zonder medewerkers in de radicale nieuwe geest van transcendentale fenomenologie. – Wat u betreft, beste collega, wat nooit veranderde is mijn gevoel van vriendschap, mijn hoge waardering voor uw professionele ernst en de degelijkheid van uw werk. Maar één ding is veranderd: mijn eerdere overtuiging, dat u de revolutionaire betekenis inzag van de reductie en de transcendentiaal-constitutieve fenomenologie, ben ik kwijtgeraakt. Ik had er geen vertrouwen in dat u en uw studenten zich zouden inzetten voor de immense problematiek van de betekenis ervan.

Ook de rol die uw leeftijd speelde bij het vervullen van de stoel (u was 58 in 1928) mag u niet over het hoofd zien. In het beste geval zou u op de lijst kunnen komen in loutere ere-hoedanigheid. Zoals de zaken er toen voorstonden, zou zelfs de derde plaats *zeer onwaarschijnlijk* zijn geweest. Maar voor uw eigen bestwil kon ik dit niet laten gebeuren. Degene die u sponsort, kan geen lid zijn van de commissie.

Ja, in de commissie heb ik u genoemd. U werd echter in verdere besprekingen niet nader bekeken. Er was niet veel discussie binnen de faculteit omdat vanaf het begin de stemming alleen voor Heidegger en Cassirer was.¹ – Ik moet u nog vertellen hoe het daarna tussen Heidegger en mij afliep. Nadat hij de stoel had overgenomen duurden onze gesprekken ongeveer twee maanden. Toen, met volledige minnelijke schikking, was het voorbij. Hij verwijderde zich van elke mogelijkheid tot professionele discussie, zelfs in de eenvoudigste vorm. Dit was duidelijk een onnodige, ongewenste en ongemakkelijke aangelegenheid voor hem. Ik zie hem eens in de paar maanden, zelfs minder vaak dan mijn andere collega's.

Het succes van de lezingen in Parijs, samen met de formele en transcendentale logica die mij tegelijkertijd werden afgedwongen, heeft me, en dit is een grote omslag, het vertrouwen in mijn leven teruggegeven. – Als ik terugkijk op de situatie van mijn werk sinds 1913, realiseerde ik me dat alle grote lijnen nu zijn geschetst, meer dan ik ooit had durven hopen. [Dit is] genceg voor het schrijven van een afsluitend werk, een plan dat me al tien jaar achtervolgd. Om tot onmiddellijk na het drukken van mijn laatste boek een helder en definitief standpunt over de Heideggeriaanse filosofie te komen, heb ik besteed twee maanden aan het bestuderen van *Sein und Zeit*, samen met zijn recentere geschriften.² – Ik kwam tot de verontrustende conclusie dat ik filosofisch gezien niets te maken heb met deze Heideggeriaanse diepgang, met dit briljante maar onwetenschappelijke genie. Heideggers kritiek, zowel open als versluierd, berust op een groot misverstand. Dat hij onmogelijk betrokken kan zijn bij de vorming van een filosofisch systeem dat ik altijd als mijn levenswerk heb beschouwd, om het voor altijd te verloochenen, zag iedereen lang geleden, behalve ik. Ik heb Heidegger mijn conclusie niet onthouden.

Ik oordeel niet over zijn persoonlijkheid – die kan ik niet bevatten. Bijna tien jaar lang was hij mijn beste vriend; natuurlijk is dat nu allemaal voorbij: onvermogen om elkaar te begrijpen sluit vriendschap uit. Deze ommekeer in professionele waarderingen persoonlijke relaties was een van de zwaarste beproevingen van mijn leven. En dat omvat ook de gevolgen ervan, inclusief uw gewijzigde relatie met mij vanwege de belediging die ik u blijkbaar heb aangedaan. Begrijpt u nu waarom ik niet zo vaak heb geschreven als ik had gewild? – Het heeft me diep bedroefd om te horen dat u en uw vrouw zoveel door ziekte hebben geleden. Ik herhaal de hartelijke beste wensen van mezelf en van mijn vrouw. Ook mijn beste wensen voor de voltooiing van uw werk. Mijn relatie met u is duidelijk. Niets zal mijn vriendschapsgevoel en mijn hoge achting voor u veranderen. *Uw oude vriend, E. Husserl*

[P.S.] Ik verzoek u dringend om deze brief met discretie te behandelen. Hoe ik filosofisch [wijsenschaftlich] tegenover Heidegger sta, heb ik bij elke gelegenheid duidelijk uitgedrukt.

Er wordt nu genoeg geroddeld, en mijn persoonlijke teleurstelling over Heidegger etc. gaat niemand anders iets aan.

1 ZIE OOK: blz. 30.

2 *Zijn en tijd* (vert. Mark Wildschut), Amsterdam 1999.

EDMUND HUSSERL TO DIETRICH MAHNKE (†1939)¹

8 januari 1931 Freiburg i. Br., Lorettost. 40 *Beste vriend,*

[...] En dan is er de persoonlijke situatie van mijn oude dag waar je niets van weet, het isolement dat mijn leeftijd en mijn pensionering als emeritus met zich meebracht, mijn professionele isolement en de enorme ontgoocheling die ik doormaakte met Heidegger, die ik tien jaar lang als mijn beste vriend beschouwde. – Zoals ik ben, zet ik me in voor een vriendschap voor het leven, het scheiden van een (vermeende) vriend snijdt tot in de kern van mijn wezen. Wat er gebeurde was geen gebruikelijke breuk. M.u.z. van de eerste paar maanden na hij weer naar Freiburg was verhuisd, kwam hij niet meer bij mij op bezoek. De maandenlange afwezigheden maakten duidelijk elke vorm van filosofische uitwisseling onmogelijk. Hij wist dat ik zijn ontwikkeling volledig afkeurde na het verschijnen van zijn boek. Door een grondige en herhaalde studie van *Sein u. Zeit* kwam ik tot de conclusie dat zijn ‘fenomenologie’ niet het geringste met de mijne te maken heeft. Ik beschouw het pseudo-wetenschappelijke karakter ervan als een obstakel voor de ontwikkeling van de filosofie. Zelfs mijn eerdere studenten hebben afstand van mij genomen. Ze zijn blind voor het beslissende nieuwe begin en de radicale omverwerping die in mijn *Logische Untersuchungen* was voorbereid en tot een goede afronding kwam in mijn *Ideen*, en die, in tegenstelling tot de filosofie van de systemen, een rigoureuze wetenschappelijke filosofie opent (een ‘metafysica’, zo je wilt, als de meest rigoureuze wetenschap). Dus het is dat in deze tijden waarin ‘existentiële filosofie’ de dominante dreigt te worden ik me behoorlijk geïsoleerd voelde. [...] Hier in Freiburg is het zo dat Heidegger zijn eigen mensen heeft, en het is duidelijk dat hij zich volledig van mij distantieert, zodat hij geen last heeft van mijn studenten. [...] Als u er mogelijkheden in ziet, zou ik natuurlijk ook persoonlijk aan Jaensch schrijven in het geval dat hij niet boos op mij is over Heidegger. Voor het overige, wat u betreft heb ik u, mijn vriend, over Heidegger geschreven. Ik vraag u heel dringend om het absoluut vertrouwelijk te houden. Er wordt al genoeg geroddeld. Natuurlijk zeg ik vaak openlijk dat ik mijn fenomenologie geheel losmaak van Heideggers zogenaamde fenomenologie.

(Helaas leefde ik te lang in een illusie en omdat ik hem persoonlijk overschatte en vanwege mijn somtijds lage zelfrespect, was ik in de veronderstelling dat ik hem niet goed begreep en dat zijn richting de mijne zou vooruithelpen en overtreffen!)

Maar ik wil niet dat iets wat ik heb gezegd aanleiding geeft om te roddelen over deze persoonlijke vervreemding. Alsjeblieft, beste vriend, schrijf me snel over hoe je de zaken ziet. Schrijf me binnen kort en uitvoerig.

Juw oude en trouwe vriend, E. Husserl

1 [Briefwechsel 3, 473, 475, 476] Een week na de brief aan Pfänder stort Husserl zijn hart uit over Heidegger bij Mahnke (1884-1939), student van Husserl in Göttingen. V.a. 1927 prof. in Marburg, later opvolger van Heidegger. V.a. 1934 lid van de SA. Hij schreef o.a. *Der Wille zur Ewigkeit. Gedanken eines deutschen Kriegers über den Sinn des Geisteslebens*, opgedragen aan Husserl: ‘De meester van de eidetische intuïtie’, Halle 1917.

MALVINE HUSSERL AAN ELISABETH ROSENBERG¹

3 februari 1932 *Lieve Elli*, De Baumgartens hebben bij ons hun hart gelucht. In de precaire situatie waarin Heidegger ze heeft geduwd (bijna wreed wel), gedragen zij zich voorbeeldig. Wij staan naast ze bij, net als al diegenen die de catastrofe begrijpen zoals Von Möllendorf² en zijn vrouw, Marianne³, Karl Jaspers en anderen. Allemaal sturen ze jullie beiden hun hartelijke groeten.

Met liefde, Mam

EDMUND HUSSERL AAN MARTIN HEIDEGGER⁴

Freiburg i. Br., 2 januari 1932, *Beste collega*,
Hartelijk dank voor uw goede wensen voor het nieuwe jaar. In feite heb achter de rug ik een vruchtbaar werkjaar dat veel dingen voor me heeft verlicht. Dus je zou kunnen wensen me niets beters dan dat het doorgaat – wat ik beantwoord als mijn beste wens voor jou. Natuurlijk het allerbeste voor uw vrouw (met dank voor haar groeten) en voor uw kinderen. En hetzelfde van mijn vrouw.

Met collegiale groeten, Uw oude E. Husserl

EDMUND HUSSERL AAN LUDWIG LANDGREBE⁵

Freiburg, 28 mei 1932, *Beste dokter*,
[...] Aangezien Heidegger is overgegaan op het nationaal-socialisme en het grove antisemitisme, bevindt Werner Brock zich in een slechte situatie. Toevallig haastte Heidegger zich om hem hier als zijn assistent aan te stellen zonder te weten dat Brock een jood is. Een lastige situatie voor Brock die geen flauw idee had van Heideggers antisemitisme. Voor de rest blijft hij, zoals voorheen, een goede indruk maken.

In vriendschap, met vriendelijke groeten, E. Husserl

2021

1 [Briefwissel 9, 401–2] (ZIE BOEK 31 mei 1932) Baumgarten was succesvol als docent en zou in 1933 bevoegdheid krijgen om examens af te nemen. Op dat moment greep Heidegger in.

2 Wilhelm von Möllendorff was 1 week rector van de Universität Freiburg in 1933. Hij nam ontslag in een rustig protest tegen de Nazi's. Zijn opvolger was Heidegger.

3 Marianne Weber was de weduwe van socioloog Max Weber (†1920) en tante van Eduard Baumgarten.

4 [Briefwissel 4, 159] Heidegger wenst tijdens Nieuwjaar Husserl een aanhoudend succes met zijn werk.

5 [Briefwissel 4, 288–89] Het is april 1932, Duitsland staat op de rand van anarchie, Hitler verloor de verkiezingen. De brief aan Landgrebe, een paar weken na de verkiezingen geschreven.

EDMUND HUSSERL AAN ELISABETH ROSENBERG¹

31 mei 1932, *Lieve Elli*, Vandaag vertelde Eduard Baumgarten me over de mooie welkomstbrief die hij van jou had gekregen en over de kinderkleding waar het gezin erg blij mee was. Welnu, ik lever een grote inspanning voor hem: brieven aan Adolf Grimme, Walter Simons Leipzig, prof. Hect, Göttingen, enz. en het wordt steeds duidelijker dat hij een geluksvogel is. Alles komt naar hem toe en lijkt te lukken met hem met een professoraat aan onze geliefde Göttingen! (hoewel zonder vast salaris, zoiets als een hoogleraarschap met een toelage). Wat een geluk dat Heidegger hem wegstuurde, zij het op zo'n vreselijke manier.

Met duizend groeten, Vader

Husserl heeft er alles aan gedaan om Eduard Baumgarten een positie in Göttingen te bezorgen, maar er lijkt niets te gebeuren. Mevrouw Husserl vertelt haar dochter over de angst dat Heidegger, die nog steeds ruzie maakt met Baumgarten, mogelijk een *Ausschließungs Brief* heeft geschreven aan Göttingen (een *Uria-brief*).² Nadat Baumgarten in Göttingen was benoemd, deed Heidegger precies dat. Op 16 december 1933 schreef hij een vernietigende brief aan Hermann Vogel, *Führer der Dozentschaft an der Universität Göttingen* het volgende:

«Doctor Baumgarten is zowel door familiebanden als in de geest verwant met de kring van Heidelbergse liberaal-democratische intellectuelen rond Max Weber. Gedurende zijn verblijf hier was hij allesbehalve een nationaal-socialist [...] Nadat Baumgarten bij mij was mislukt, ging hij heel vriendschappelijk om met de jood Fränkel, die vroeger in Göttingen werkzaam is geweest en hier pas is ontslagen. Ik vermoed dat Baumgarten zichzelf via die omweg in Göttingen aan een baantje heeft geholpen [...] Ik houd op dit moment zijn toetreding tot de sa voor even onmogelijk als die tot het docentenkorps. Baumgarten is buitengewoon goed van de tongtrem gesneden. Op filosofisch gebied beschouw ik hem in elk geval als een poseur.»

Malvine Husserl vermeldt de kwestie in deze brief aan haar dochter Elli. »

1 [Briefwissel 3, 406] Husserl vertelt zijn dochter over de inspanningen die hij levert namens Eduard Baumgarten, die Heidegger op zo'n harteloze manier had afgewezen.

2 «Koning David wil de vrouw van Uria hebben. Hij stuurt een brief waarin staat dat Uria op de gevaarlijkste plaats moet vechten. Zo geschiedde. Later komt de profeet Natan bij de koning. Natan vertelt: 'Een rijke woont naast een arme. Op een dag krijgt de rijke bezoek en wil een gastmaaltijd klaarmaken maar vindt het zonde om een lam uit zijn eigen kudde te nemen. Hij pakt hij het lammetje van de arme en laat dat slachten.' – 'Wat!', roept David uit, 'is dat in mijn koninkrijk gebeurd? De slechterik moet gestraft worden en voor het lam moet hij vier lammeren teruggeven. Wie is die man?' – 'U, koning David, u bent die man! U bent zo rijk. Toch wilde u ook nog hebben wat van een ander was. U heeft de vrouw van Uria genomen.' 'Dit kan ik nooit meer goedmaken. Het is mijn schuld dat Uria dood is. Ik heb me niet gehouden aan de TIEN HEILIGE WOORDEN.' > 2 *Samuël* 11-12 ca. 1000 v.c.

MALVINE HUSSERL AAN ELISABETH ROSENBERG¹

Freiburg 21 juni 1932 *Beste Elli*, Gisteren bezocht Baumgarten ons met zijn oom uit Kiel. *Onkel* reist voor zijn eigen zaken naar Göttingen en wilde met papa praten over de mogelijkheid van een bezoek aan Hermann Nohl omdat daar wekenlang niets is gebeurd en je kunt je terecht kan afvragen of dat een goede uitkomst is voor iets dat zo briljant is begonnen. Er valt te vrezen dat Heidegger een *Uriah-brief* heeft geschreven, vooral omdat hij alweer een botsing met Baumgarten heeft gehad een tijdje geleden.

Met vriendelijke groet, Mama

MALVINE HUSSERL AAN DE ROSENBERGS²

25 januari 1933, *Lieve kinderen*, Het was in de beste zin van het woord een zeer geslaagde viering: een grotere, hartelijkheid, waardering en respectvolle bejegening is onmogelijk (bovendien waren Heidegger en zijn vrouw er ook).

Met liefde, Mama

ELFRIDE HEIDEGGER AAN MALVINE HUSSERL³

Freiburg 29 april 1933, *Geachte mevrouw Husserl*

In deze donkere weken voel ik de grote behoefte om, en ik spreek ook namens mijn man, u en uw man een paar woorden te schrijven. We willen allebei zeggen dat we vandaag, zoals altijd, met oneindige dankbaarheid terugdenken aan alles wat u beiden voor ons heeft betekend. – Hoewel mijn man andere wegen in zijn filosofie moest volgen, zal hij nooit vergeten hoeveel *er als Schüler Ihres Gatten auch gerade für seine eigenste Aufgabe gewonnen hat*. En ik zal nooit alles vergeten wat u zelf met ons gedeeld heeft, in vriendelijkheid en vriendschap, tijdens de moeilijke jaren na de *Große Krieg*. – Het doet me pijn dat ik u in de afgelopen jaren misschien niet voldoende deze dankbaarheid heb betoond, hoewel ik nooit echt heb begrepen welke opeenhoping van misverstanden u er toe brachten ons slechts te zien als twee mensen die u hadden teleurgesteld. Ondanks dat alles blijft onze diepe dankbaarheid bestaan voor de bereidheid van uw zoons om zichzelf opofferen. De bedoeling van deze nieuwe wet is precies dat we, onvoorwaardelijk en met volledig respect, degenen erkennen die door hun daden opkwamen voor ons *deutsches Volk* in zijn uur van de grootste nood. Des te meer waren we geschokt toen de naam van uw zoon in Kiel

1 [Briefwechsel 9, 409] Otto Baumgarten (1858-1934) doceerde tot 1926 theologie in Kiel.

2 [Briefwechsel 9, 416] Husserl nodigde Heidegger thuis uit voor een *Philosophentag* ter ere van het 50^e jubileum van Husserl's doctoraat. Hij nam de uitnodiging aan. Een week later kwam Hitler aan de macht.

3 [Briefwechsel 4, 160-61] Vanaf 4 april 1933 moesten alle joodse ambtenaren, behalve die in *Der Große Krieg* hadden gevochten, verplicht met pensioen. Husserl's zoon Gerhart raakte in 1916 ernstig verwond. Toch werd de rechtsgeleerde gedwongen de *Christian-Albrechts-Universität zu Kiel* te verlaten. Op 20 april werd Heidegger rector in Freiburg om de *Gleichschaltungspolitik* uit te voeren. Op 28 april werd de wet opgeschort en Husserl keerde met zijn joodse collega's terug. Zijn zoon werd in Kiel niet hersteld.

onlangs in de kranten verscheen. We hopen dat het slechts een kwestie is van een of andere bureaucratische onderdeur die te ver gaat in de onrust van deze weken, net zoals de onrechtvaardigheid en andere pijnlijke gebeurtenissen die plaatsvonden tijdens de revolutionaire weken van 1918. – Alstublieft, mijn gerespecteerde en beste mevrouw Husserl, neem deze woorden zoals ze zijn: de uitdrukking van onze oprechte en onveranderde dankbaarheid.

Heel respectvol de uwe, Elfride Heidegger

EDMUND HUSSERL AAN DIETRICH MAHNKE¹

4–5 mei 1933 *Mijn beste oude vriend*. U zult begrijpen waarom ik zo laat antwoord op uw mooie brief en felicitatietelegram voor het 50^e jubileum van mijn doctoraat. Al in de herfst van vorig jaar begon ik af te glieden in mijn oude staat van depressie en de politieke ontwikkelingen drukten steeds zwaarder op mijn geest. Nu, op mijn oude dag, moet ik doormaken wat ik nooit voor mogelijk had gehouden: deze creatie van een intellectueel getto waarin ik samen met mijn kinderen, mijn werkelijk opmerkelijke, grootmoedige kinderen. Van een nationale wet mogen wij onszelf geen Duitsers noemen. Onze prestaties zullen geen deel meer uitmaken van de Duitse geschiedenis. Ze zullen alleen overleven met *eine jüdische Marke* – waarvan het nieuwe regime naar alle waarschijnlijkheid vastbesloten is om er een litteken van minachting te maken – en als een gif waar Duitse intellectuelen zich tegen moeten beschermen, een virus dat moet worden uitgeroeid. Ik heb ik de ergste persoonlijke ervaringen opgedaan – de laatste trof me het hardst omdat ik in Heidegger vertrouwen had (wat ik niet langer kan begrijpen), niet alleen in zijn talent, maar ook in zijn karakter. (De perfecte afsluiting van deze vermeende boezem-vriendschap van twee filosofen was zijn zeer publieke, erg theatraal entree in de NSDAP op 1 mei. Eerder was er al sprake was van zijn zelf geïnitieerde breuk m.b.t. tot mij – in feite, kort na zijn benoeming in Freiburg – en de afgelopen jaren, zijn antisemitisme, dat hij steeds krachtiger tot uitdrukking bracht – zelfs in de kliek van zijn meest enthousiaste studenten, evenals rond de faculteit.) Dat was moeilijk om overheen te komen. Ik moest ook de manier overwinnen waarop Heideggers 'Existenz'-filosofie, grotendeels gebaseerd op karikaturen van ideeën uit mijn werk, cursussen en privé-instructies) de radicale en fundamentele *wetenschappelijke* betekenis van mijn levenswerk verdraaide de hemel in prees en daarna afprijde als iets dat volledig overtroffen en overbodig was en onwaardig om te studeren. Ook dat viel niet mee. Maar ik had dat allemaal overwonnen, en in mijn jaren als emeritus hoogleraar voelde ik me zelfs in mijn huisterlijke isolement echt best goed, want ik maakte geweldige vorderingen – tot wederom het ongemak van vooral de ouderdom begon met de begeleidende depressie, misschien alleen de negatieve resultaten van overwerk, waar ik natuurlijk ook weer overheen kwam. Maar wat deze laatste maanden en weken hebben gebracht, raakt de wortels van mijn bestaan... *Je oude en trouwe E. Husserl*

¹ [Briefwechsel 3, 491–93] Husserl was op vakantie in Orselina toen hij de brief van Frau Heidegger kreeg.

EDMUND HUSSERL AAN ROMAN INGARDEN¹

Freiburg, 11 oktober 1933 *Beste vriend,*

Heidegger is de nationaal-socialistische rector (volgens het *Führerprincipe*) hier in Freiburg. Tegelijkertijd is hij vanaf nu de leider van de hervorming van de universiteiten in het nieuwe Reich. De oude Duitse universiteit bestaat niet meer; voortaan is de bedoeling een 'politieke' universiteit. Een opmerkelijke tijd. Zal ik kunnen werken, leven, als een niet-Arische, gedenationaliseerde, etc.? Ik en mijn vrouw groeten u in de geest van oude vriendschap. *E Husserl*

EDMUND HUSSERL AAN JULIUS STENZEL (CONCEPT)²

28 maart 1934 *Geachte en waarde dokter,*

[...] Ik merk op dat u mij, in navolging van de suggesties van Scheler en Heidegger, ook beschouwt als een platonist of, wat op hetzelfde neerkomt, dat u de fenomenologische reductie verwacht met de eidetische reductie. Niemand lijkt het nodig te vinden om te lezen en serieus te nemen wat *ik zeg* over de reductie. Scheler zou beter moeten weten. Echt, ik ben verder verwijderd van het platonisme en elk a-prioristisch ontologisme dan enige vroegere of huidige filosoof – *onvergelijkbaar verder* zelfs dan Dilthey...

MAX BORN AAN BERTRAND RUSSELL

Obersdorf (Allgäu), 12 juli 1951, *Geachte professor Russell,* Uw boek *A History of Western Philosophy* heeft mij zoveel genoegens verschafd dat ik zo vrij ben u enkele woorden van dank te schrijven. Toen ik een tijdje geleden in Göttingen was stuitte ik op een negatieve houding tegenover uw behandeling van Plato en van de Duitse idealistische school. Ik ben op school gekweld met Plato en ik heb altijd een grondige hekel gehad aan de Duitse filosofie, m.n. aan Hegel. Daarom begon ik opgewekt en met steeds meer plezier door te lezen totdat ik bij uw gematigde alhoewel besliste afwijzing kwam van sommige van de moderne scholen van 'subjectivistische waanzin'. Ik ben enige tijd leerling van Edmund Husserl geweest maar zijn 'fenomenologie' bevredigde mij toch niet en Heideggers moderne versie vind ik stuitend. Ik neem aan dat u haar niet de moeite van het memoreren waard vond. Mijn zoon en schoondochter hebben hun pasgeboren zoon Max Russell genoemd, een combinatie van mijn en uw naam. Op de heenweg heb ik een week in Kopenhagen bij Niels Bohr gelogeed en had ik enkele zeer interessante gesprekken met hem over de filosofische grondslagen van de quantumtheorie. *Hoogachtend Max Born*

-
- [*Briefwissel* 3, 290–91] Op 1 oktober 1933 had Heidegger zichzelf benoemd tot *Führer-Rektor* voor één jaar. Daarmee kwam het recht om zonder overleg met wie dan ook zijn eigen programma uit te voeren waarover hij al eerder had gesproken. Husserl meldt zijn eigen reacties aan Ingarden.
 - [*BW* 6, 429] In deze kladbrief aan Julius Stenzel (1883-1935 filoloog en filosoof) maakt Husserl enkele kritische opmerkingen over Stenzel's recente *Dilthey und die deutsche Philosophie der Gegenwart* (1934).

NEDERLANDSE SECUNDAIRE LITERATUUR

- Aydin, Ciano (red.) *De vele gezichten van de fenomenologie*, Kampen 2007, Klement
- Bakker, Reinout *De geschiedenis van het fenomenologisch denken*, Utrecht 1969, Het Spectrum
- Beerling, R.F. *De transcendentale vreemdeling; Een Studie over Husserl, fenomenologie en sociale wetenschappen*, Amsterdam 1965, Meulenhoff
- Bernet, Rudolf *Husserl en Heidegger over de fenomenologische reductie en het fenomeen van het zijn. 'Naar leeuweriken grijpen'*, Leuven 1994, UPL
- Boehm: Rudolf *Fenomenologie en sensibeleit; Tien opstellen 1982-1991*, Gent 1992, Kritiek
- Brus, Bernard Theodoor *Zoekend naar een derde weg; Studies m.b.t de betekenis van wetenschappelijk onderzoek voor de onderwijspraktijk, III: Leren bij Husserl*, Tilburg 1978, Zwijssen
- De Boer, Theo *De ontwikkelingsgang in het denken van Husserl*, Assen 1966, Van Gorcum
- De Boer, Th. *Fenomenologie, een lied van schijn en wezen*, in: *Filosoferen*, Brussel 1977, Samson
- De Boer, Theo *Van Brentano tot Levinas; Studies over de fenomenologie*, Meppel 1989, Boom
- De Folter, Rolf J. *Normaal en abnormaal; Beschouwingen over het probleem van de normaliteit in het denken van Husserl, Schütz en Foucault*, Groningen 1987, Historische Uitgeverij
- Kockelmans, Joseph J. *Phaenomenologie en natuurwetenschappen; Een inleiding in de wijsbegeerte der natuurwetenschappen*, Haarlem 1962, De Erven Bohn
- Kockelmans, Joseph J. *Edmund Husserl; Een inleiding tot zijn fenomenologie (Denkers over God en wereld 5)*, Tiel/Den Haag 1963, Lannoo
- Kockelmans, J. *De fenomenologische psychologie volgens Husserl; Een historisch-kritische studie (Randgebieden 10)*, Tiel/Den Haag 1964, Lannoo
- Langeveld, M.: *Beknopte theoretische pedagogiek (1944)*, Groningen 1974¹⁴, Wolters-Noordhoff¹
- Van Dongen, Hein: *Geen gemene maat, over incommensurabiliteit*, Leende 1999, Damon
- Van Essen, Mineke c.s. (red.) *Van fenomenologie naar empirisch-analytische psychologie; Over F.J.J. Buytendijk, J. Linschoten, B.J. Kouwer & A.D. de Groot*, Amsterdam 2018, Bert Bakker
- Van Peursen, Cornelis A. *De tijd bij Augustinus en Husserl*, Groningen 1953, J. B. Wolters
- Van Peursen, C.A. & van de Hulst, C. *Phaenomenologie en natuurwetenschap; Bezinning op het wereldbeeld*, Utrecht 1953, J. Bijleveld
- Van Peursen *Fenomenologie en werkelijkheid*, Antwerpen/Utrecht 1967, Het Spectrum
- Van Peursen *Fenomenologie en analytische filosofie*, Hilversum 1968, De Haan
- Veldhuis, Henri *Geen begrip voor de ander; De kritiek van Emmanuel Levinas op de Westerse filosofie, i.h.b. op het denken van Husserl en Heidegger* Utrecht 1990 *Fac. Godgeleerdheid RU*

1 <Vooralsnog verduidelijken wij de term *fenomenologisch* door te zeggen dat wij het verschijnsel in zijn voor ieder toegankelijke verschijningsvorm aanzien om pas later, tot een verder reikende maar nog altijd zeer sobere, wijsgerige interpretatie te komen. Een fenomenologische werkwijze gebiedt ons – ook waar wij andere, diepere zekerheden hebben – de mede-onderzoeker te ontmoeten in het verschijnsel waarover we het samen wensen te hebben en over nergens anders. Wij gaan dus in het geheel niet uit van ‘een algemeen begrip’ maar van het verschijnsel zelf zoals het in die ervaring wordt aangetroffen. Een ervaring die wij allen kunnen delen als wij slechts bereid en in staat zijn die ervaring te laten gelden. D.w.z. niet reeds in deze fase van ons onderzoek vooruitlopen op de beschikbare inzichten en prematuur hun uiteindelijke zin geopenbaard willen zien.> (Langeveld 1974 p. 29)

FENOMENOLOGIE ALS HOUDING

FENOMENOLOGIE ALS HOUDING *Bijdragen aan een fenomenologische wijsbegeerte*

AUTEURS Chris Bremmers, Gerrit van der Heiden en Peter Reynaert

UITGEVER Brussel VUB-Press/Politeia 2018

SAMENVATTING *Fenomenologie als houding* is een staalkaart van hoe fenomenologie vandaag de dag wordt beoefend. De bundel toont aan dat fenomenologie een nog steeds relevante stijl van filosoferen is in het hedendaagse filosofische discours.

Dit boek van het *Gezelschap voor fenomenologische wijsbegeerte* en bundelt een selectie van bijdragen aan studiebijeenkomsten en conferenties door leden en gastsprekers. Een aantal auteurs stelt expliciet de vraag over de specificiteit, de unieke kenmerken van de fenomenologische instelling.

Een tweede categorie bijdragen werpt licht op specifieke onderwerpen uit de wijsgerige psychologie en ethiek aan de hand van de fenomenologische benadering.

Een derde deel is gewijd aan een fenomenologische interpretatie van hedendaagse cultuur. Het *Gezelschap voor fenomenologische wijsbegeerte* werd opgericht in juni 2006, met als doel de beoefening van de fenomenologisch georiënteerde wijsbegeerte in het Nederlandse taalgebied te bevorderen.

DE CRISIS VAN DE EUROPESE WETENSCHAPPEN

EDMUND HUSSERL *De crisis van de Europese wetenschappen en de transcendentale fenomenologie*

VERTALING & ANNOTATIE Willem Visser, Amsterdam 2018 Boom (serie Grote Klassieken)

SAMENVATTING *Analyse van de zingevingscrisis van de westerse wereld.*

In deze *Einleitung in die phänomenologische Philosophie* komt Husserl tot de conclusie dat de westerse wereld in een zingevingscrisis verkeert. Hij toont aan dat er een diepe kloof is ontstaan tussen de 'leefwereld' en de wetenschap. De wetenschap, ontwikkeld om de wereld te begrijpen, is tot instrument verworden dat ons in het dagelijkse bestaan voorhoudt dat wij 'er niets van begrijpen'.

Na de analyse presenteert hij in deel 2 zijn *fenomenologische methode* als oplossing voor de crisis.

OVER DE OORSPRONG VAN DE MEETKUNDE

VERTALING J. Duytschaever

INLEIDING & ANNOTATIE Rudolf Boehm

Het Wereldvenster, Baarn 1977



REGISTER

Verwijzingen tussen haakjes: ⁽¹⁾ zijn redactionele eindnoten. Deze staan in Bijlage 1. Paginanummers hoger dan 209 verwijzen naar de *bijlagen* na de *Originalausgabe*.

BIOGRAFISCHE SCHETS BIJ ENKELE NAMEN

L.E.J. (Bertus) Brouwer (1881-1966) was een internationaal bepalende wiskundige uit de 20e eeuw en een filosoof met mystieke denkbeelden. Grondlegger van de topologie en het intuïtionisme.

Donald Davidson, (1917-2003) was een exponent van de analytische filosofie, die zowel de taal filosofie als de *philosophy of mind* heeft verrijkt met publicaties. Hij beïnvloedde o.m. de wiskundige, logicus en filosoof Willard Van Orman Quine en Alfred Tarski.

Viktor Frankl (1905-1997) De geestelijke autonomie bepaalt hij met Heidegger als *bei-sich-sein*, *indem es bei anderem Seienden ist* en is onherleidbaar tot mentaal-fysieke of sociale elementen, die voorwaarden zijn maar geen oorzaken. Frankl onderscheidt drie waardenferen: *Erlebnismwerte* (vreugde, liefde, vertrouwen), *Schöpferische Werte* (daad, arbeid, scheppen) en *Einstellungswerte* (lot, lijden) die hij de hoogste noemt.¹

Rudolf Hermann Lotze (1817-1881) 'Het oorzakelijke verband tussen fysicochemische wetmatigheden (*mechanisme*) en natuurlijke doelgerichtheid (*teleologie*) kan goed gebruikt worden voor een daar bovenuit reikend doel. *Metafysica* gaat meer over de waarde en doel van kennis.'

'Waarden zijn niet aan de ervaring gebonden. Zij bezitten hun eigen geldigheid.'

Gerardus Heymans (1857-1930) werkte Fechners grondgedachte over het psychisch monisme op originele wijze uit en veronderstelt dat alle werkelijke processen psychische processen zijn die zich, door onze zintuiglijke organisatie, als fysieke verschijnselen voordoen.

Gerardus van der Leeuw (1890-1950) Los van een ministerschap van OK&W vlak na de oorlog was hij godsdiensthistoricus en -fenomenoloog. Zijn in vijf talen verschenen *Phänomenologie der Religion* (1933) is een internationaal standaardwerk.

◀Prachtig schrijvend, uitstekend sprekend, zeer kunstzinnig en onbegrijpelijk universeel, tegelijk uitermate beminlijk en eenvoudig gedragen door een deemoedige en krachtig geloof, heeft hij diepgaande invloed uitgeoefend op het geestelijk leven van zijn tijd.² 'De dans is profaan geworden, maar dat doet niets af van de oorsprong.'

Jan Patočka (1907-1977) was Husserl's belangrijkste Tsjechische leerling in Freiburg. Als woordvoerder van *Charta 77* werd hij in 1977 gearresteerd na een ontmoeting met de Nederlandse minister Van der Stoep. Hij stierf enkele dagen later.

1 ZIE: *Aerztliche Seelsorge* 1948 en *Homo patiens* 1950; VGL. Louis Janssens *Personalisme en democratisering*, Brussel 1957.

2 Slotakkoord van het lemma over V. d. Leeuw in de *Winkler Prins-Encyclopaedie* door dr. J.M. van Veen, Amsterdam 1951⁶.

NAAMREGISTER

- Anders**, Günther 34
 Arendt, Hannah 187, 228-232, 247, 347
 Aristoteles 142, 213, 215, 251, 263
 Arnim, Hans von 24, ook: *Archiv BW*
 Augustinus 222-223, 334
 Austin, John L. 12
 Avenarius, Richard 48, 54, 311, 313
Bachelard, Gaston 303-309, 347
 Bar-Hillel, Y. 76, 204
 Baumann, Julius 27-29
 Bealer, George 103
 Benoist, J. 76, 204
 Berg, J. H. v.d. 210-222, 273-⁴, 309, 347
 Bergson, Henri 191, 211, 227, 258, 285, 311
 Berkeley, George 25, 71, 158
 Bernays, Paul 28
 Bernet, R. 45, 58, 80, 104, 124, 128, 202-204, 316, 334
 Beyer, C. 49, 203, 204
 Biemel, W. 9, 91, 159, 201, 207, 275, 314
 Blecksmith, Richard 71, 204
 Bolzano, B. 22, 25, 41, 49, 75, 203
 Bor, Jan 16, 210, 219, 224, 234, 283
 Breda, H. L. van 38, 59, 99, 203, 210, 300
 Brentano, Franz 14-26, 37-43, 70-89, 122-125, 162-216, 272, 278, 313-334
 Brouwer, L. E. 35, 199, 336
 Bühler, Karl 194
Cairns, Dorion 8, 34-44, 189, 208, 276
 Cantor, Georg 24, 42, 55
 Carathéodory, Constantin 28
 Carnap, Rudolf 34, 137-141, 190, 206, 234, 237
 Carr, David 154, 207
 Carr, Herbert Wildon 37
 Cassirer, Ernst 30, **BW** 327
 Chrudzinski, Akadiusz 66, 204
 Conrad, Theodor 30, 181-183
 Conrad-Martius, Hedwig 181-182
Dathe, Uwe 28, 203
 Daubert, Johannes 28-29, 181
 Davidson, D. (1917-'03) 63, 72, 192, 234-242
 Delfgaauw, B. 216, 278
 Denys, Damiaan 211, 287, 301, 354
 De Palma, Vittorio 63, 143, 145, 204, 206
 Descartes, René 13, 20, 34-⁵, 94-96, 111, 158, 234-237, 274-278, 291
 Diemer, Alwin 181, 202
 Dilthey, Wilhelm (1833-1913) 29, 207, 212, 227, 256-288, 303, **BW** 323, 333
 Dreyfus, Hubert 194, 195, 206, 208, 237
 Drummond, John J. 58, 70, 203, 208
Eeden, Frederik van/Fontijn, Jan 349
 Ehrenfels, E. Christian von 71
 Eliade, Mircea 212, 224, 269-286, 346
 Erdmann, Benno 46
 Erhard, Christopher 79, 205
Farber, Martin 190, 280
 Fechner, G. T. 112, 145, 206, 219, 336-349
 Fichte, Johann Gottlieb 32, 198, 307
 Fine, Kit 70, 203
 Fink, Eugen (1905-1975) 35, 38, 183, 319, 323
 Fisette, Denis 49, 203-205
 Føllesdal, Dagfinn Kåre 192, 206
 Frankl, Viktor E. 224, 291, 336
 Frege, G. 12, 21-26, 42-75, 131-162, 190-206
Gadamer, H.-G. (1900-2002) 34, 303
 Galileï, Galileo 156-157, 234, 236

AANHANGSEL

- Geiger, Moritz 181
- Gerlach, Hans-Martin 25, 28, 203
- Ghesquiere, Rita Bouckaert- 303, 305
- Goodman, Nelson 141
- Graßmann, Hermann 46
- Grush, Rick 156, 157, 234, 236
- Gurwitsch, Aron 34, 189, 190, 275, 276
- Hall**, G. Stanley 219, 348
- Hall, Harrison 143, 206
- Hare, Richard M. 72
- Hartmann, Nicolai 162, 229, 299, 332
- Heidegger, M. IV, 14, 31-36, 183-264, 283-325, **BW** 302-333, 334 e.v.
- Heijne, Bas 234
- Heymans, Gerard 336, 348
- Hilbert, David 28, 42, 54
- Hobbes, Thomas 21, 236
- Hume, David 13, 25, 77, 102-110, 158
- Husserl, Adolf Abraham (*vader*) 20, 264
- Husserl, Dodo (*schoondochter*) 36
- Husserl, Edmund 20 e.v. 207-222 e.v.
- Husserl, Ger. (*zoon*) 31-36, 189, 189, 198
- Husserl, Julie (*moeder*) 20
- Husserl-Steinschneider, Malvine 19-26, 36-39, 189, 257, 300, 323, 329-331
- Husserl, Wolfgang (*zoon*) 26, 31, 36, 193
- Ingarden**, R. 15, 141, 181-²3, 204, 302-345
- Jackendoff**, Ray 195, 209
- Jaensch, Erich Rudolf F. 28, **BW** 328
- James, W. 25, 60, 106, 160, 219-244, 264-286, 310, 346-353
- Jaspers, Karl 7, 188, 211, 228, 234, 235, 244, 264, 272-291, **BW** 322, 329
- Jern, I. 100, 205
- Jung, C.G. 25, 32, 60, 214, 259-263
- Kant**, Immanuel 13-44, 74, 87, 107-110, 158-175, 200-212, 250-297
- Kaufmann, Felix / Fritz 189-194, 322
- Kern, I. 9, 45, 58, 92, 104, 124, 128, 202-206
- Kettering, Emil 187, 209
- Kindinger, Rudolf 24, 203
- Klein, Felix 41
- Koffka, Kurt 193, 194
- Köhler, Wolfgang 193, 194
- Kohnstamm, Dolph 189, 301
- Kohnstamm Philipp 282, 292, 301
- Königsberger, L. 21
- Koning, A.J.J. 202, 273
- Konstantinović, Zoran 303
- Kronecker, Leopold 20
- Kusch, Martin 48, 203
- Landgrebe**, L. 32-37, 183, **BW** 318 e.v.
- Leeuw, G. van der 220, 259, 271, 286
- Leibniz, G. W. 20, 25, 48, 114, 296
- Levinas, Em. 36, 139, 188, 197-224, 283, 307, 334
- Lewin, Kurt 193
- Liebert, Arthur 38, 200
- Lipps, Theodor 28, 29, 50, 181-182, 221
- Livingston, Paul 192
- Locke, John 25, 69, 71
- Lohmar, Dieter 80, 104, 205, 209, 316-⁷
- Lotze, R. 21-28, 51-68, 203, 302, 336, 348
- Luijpen, W. 216
- Mach**, E. 48-54, 108-109, 296, 311, 348
- Mahnke, D. 194, 228, **BW** 318, 328
- Malachowski, Charlotte 194
- Marbach, E. 45-58, 104-128, 202-206, 315

NAAMREGISTER

- Marcuse, Herbert 36
 Marty, Anton 74-75
 Masaryk, Tomáš 20-22
 Masullo, Aldo 185, 209
 Mayer, Verena 79, 203-206
 McIntyre, Ronald 66, 205
 Meinong, Alexius 26, 162, 193, 203
 Melle, U. 10, 176-178, 201-208, 314-⁶
 Merleau-Ponty, M. 188-194, 220, 194, 302
 Miller, J. Philip 42, 203
 Minsky, Marvin 194
 Mohanty, Jitendra N. 155, 202-207
 Moran, Dermot 29, 89, 202, 205
 Müller, Georg Elias 27-29, 182
 Münch, Dieter 48, 203, 205
Natanson, Maurice 194, 209
 Natorp, Paul 29-30, 57, 107, 110,
Briefwechsel 318 e.v.
 Neff, Paul 222, 286, 346, 352
 Neske, Günther 187, 209
 Niemeyer, Max (*uitgever*) 27, 253
 Null, Gilbert T. 71, 204
Ortiz Hill, Claire 42-48, 66, 74-⁵, 204-⁵
 Otto, R. 32, 224-331 **BW** 316 e.v.
Patočka, Jan 104, 206, 336
 Peirce, Charles 65, 66, 204, 213, 245
 Petitot, Jean 196, 209
 Pfänder, Alex 29-33, 89, 163, 181, 182,
 208, 220, *Briefwechsel* 316 e.v.
 Philipse, Herman 143, 207
 Piazza, Tommaso 50, 103, 204
 Pitte, M. van de 192, 209
 Plato(-nisme) 51, 68, 142, 181, 213, 234-
 250, 296, 333
 Poincaré, Jules-Henri (1854-1912) 41
Quine, W. V. 162, 192, 209, 234, 240, 336
Rang, Bernhard 10, 118, 206, 315
 Reinach, Adolf 30-¹, 142, 181-³, 207, 220
 Rickert, Arnold (*beeldhouwer* †1974) 36
 Rickert, Heinrich 30-36, 162, 198, 319-²⁰
 Ricœur, Paul 187, 202, 209, 289
 Rilke, Rainer Maria 19, 302
 Ritter, Gerhart 38
 Rogers, Carl 194
 Rolland, Romain 33, 198
 Rosenberg, Jacob 36, 318
 Rosenberg-Husserl, Ruth 36
 Rümke, H.C. 49, 210, 272-300, 352
 Russell, B. 11, 42, 189, 190, 227, 318, 333
 Ryle, Gilbert (1900-1976) 36, 203
Sakakibara, Tetsuya 113, 115, 206
 Sartre, 188, 194, 209, 216-220, 291, 302
 Schaar, Maria van der 66, 205
 Scheler, Max 30, 162, 184-208, 220-223,
 249-253, 275-301, 333
 Sjestov, Leo (*Lev I. Schwarzmann*) 35, 199
 Schilpp, Arthur 189
 Schleiermacher, Fr. 235, 256, 270, 307
 Schlick, Moritz (*Wiener Kreis*) 14, 15, 103,
 190, 192, 209
 Schmidt, Erhard 28
 Schopenhauer, Arthur 21, 224, 262
 Schröder, Ernst 25
 Schuhmann, Karl 9, 19-36, 201, 203, 207
 Schütz, A. 189, 194, 209, 275, 310-313, 334
 Schweitzer, Albert 36
 Sepp, Hans Rainer 19, 25, 203, 315
 Shelton, Jim D. 192, 209

Simons, Peter 70, 71, 205, 205
 Smith, Arthur David 207
 Smith, Barry 70, 203-204, 207
 Smith, David W. 62, 142, 192, 202-209
 Sørderblom, N. (1866-1931) 220, 269, 271
 Sokolowski, R. 59, 66, 70, 161, 202 e.v.
 Soldati, Gianfranco 66, 205
 Sowa, Rochus 10, 147, 207
 Spahn, Christine 176, 208
 Spiegelberg, Herbert 66, 181, 183, 202/5
 Spinoza, Baruch de (*Benedictus*) 21, 106
 Stein, Edith 32, 33, 39, 181-183, 198, 220
 Stenzel, Julius 318, *Briefwissel* 333
 Ströker, Elisabeth 28, 201, 201, 207
 Stumpf, C. 23-26, 70, 71, 89, 122, 193, 198
Tanabe, Hasime (*Kyoto School*) 34
 Troeltsch, Ernst (1865-1923) 35
 Tugendhat, Ernst 83, 205
 Twardowski, Kasimir 26, 183
Vargas Bejarano, Julio Cesar 208
Waldenfels, Bernhard 187, 202, 209
 Walther, Gerda (*filosoof uit de school van Husserl*) 286
 Weierstraß, Karl 20-21, 41-42
 Welch, E. Parl 37, 93, 183, 188-189
 Welton, Donn 66, 128, 202-208
 Weyl, Hermann (*wisk. 1885-1955*) 28
 Weyr, František (1879-1951) 21
 Willard, Dallas 47, 71, 204, 336
 Wittgenstein, Ludwig 11-17, 73, 86-87, 121, 190, 234-264, 286
 Wundt, Wilhelm 20, 48, 78, 348
Zahavi, Dan 77, 125, 193, 196, 202-209
 Zermelo, Ernst 28

ABSCHATTUNG *vage aankondigingen (prefiguraties)*, schakering, vgl. Eng. *adumbration*. 97, 216, 223.
ABSTRAHEREN *in gedachten afzonderen van een begrip dat vanuit de aanschouwde fenomenen als vertrekpunt wordt opgesteld*; 1, 45, 85, 160.
ABSTRAKTION *abstract=denkbeeld, begrip, niet als vorm voorstelbaar; tegenovergesteld: concreet. (Abstracte grootheden zijn geenszins onbestaand of onwerkelijk, ze zijn ook ontologisch waar.)* 41-46, 62-85, 102, 113, 131-135, 152-162, 184, 214-225, 262-295, 311.
AFFEKTION (*ont*)roerend, aangrijpend aandoenlijk 137, 145, 172-3, 196, 269.
ÄHNUNG *ingeving* 16, 191, 215.
ÄHNLICHKEIT *overeenkomst*, gelijkenis 45-72, 119-137, 160, 214-224, 281-286.
ÄSTHETIK *esthetica* 3, 32, 41, 139 (*kinesthesie*), 183, 246, 303
AKT *acta* (Lat.) *handeling, daad* III §1; IV §2-5, 7; -3; VI §2, 3, 5, 6
 – **betekenisvervulling** IV §2, 7
 – **betekenisgevend** IV §2, 6
 – **einstrahlig** *enkelstralig* 75-94
 – **intuitiv** IV §7
 – **kategorial** III §1, IV §6, 7
 – **mehrstrahlig** IV §2
 – **nichtobjektiverend** VI §3, VII §1, IX §1
 – **objektiverend** IV §6, 7 v §1, VI §6, VII §1, IX §2, 3
 – **psychischer** III §1, 3, IV §2, 7, X §4
 – **reell**, *reëel*=werkelijk, *solide*=eerlijk, betrouwbaar IV §2, 3, 6, VII §2.
 – **signitiv**, *betekenisdragend* IV §7, VII §2
 – **terminierend**, *terminatie*=beëindiging, begrenzing, *terminatio* (Lat.)=afbakening, slot, eind 170

- *vielstrahlig*, *meerstralig* 75, 80
- *wertend* waardering IX §1,2.
- ACTUALITEIT/INAKTUALITÄT** 96, 151
- ALGEMEENHEID** *universeel* 45-67, 85, 134, 153-⁴, 300, 336
- ALLGEMEINHEITSBEWUÛTSEIN** *kosmisch bewustzijn* 102, 226.
- ANALYTISCH** 12-120, 154-176, 190-⁶, 216
- ANSCHAUUNG** *aanschouwing*, intuïtie onmiddellijk inzicht, ingeving 15, 41-44, 61-109, 123-153, 172, 190-⁹2, 215-224, 311-328.
 - *kategorial* 70, 86, 87
 - *originär* 16, 150
 - *sinnlich* 81
- ANZEICHEN** *aanduiden*, aangeven, *to indicate* 63, 116, 140
- APPRÄSENTATION** *s.a. Einfühlung*, *ap-presentatie*, inleving, invoelend, empathisch 115, 121, 140
- ASSOZIATION** 51, 63, 115-123, 131-137
- AUFFASSUNG** *apprehension*, begrip, opvatting, mening, bevattingsvermogen 11, 15, 44-53, 68, 76, 78, 90, 110 131-133, 142-144, 156-163, 170, 192
- AUSDRUCK** *uitdrukking*, zegswijze 62-68, 74-76, 79, 102, 115, 130
- AUSMACHEN:** *inhouden, vormen, weergven.*
- AWARENESS** 12
- AXIOLOGIE** 148, 152-155, 157-159, 162
- BEDEUTUNG** *significatie*, betekenis, inhoud, aanduiden, zin 46-57, 62-85, 90-110, 120, 130, 141, 155-163, 186-195
- BEGRIFF** *concept*, begrip. notie, denkbeeld, idee 26,41-47, 52-61, 68-77, 81, 141, 196
- BEHAUPTEN:** *stellen, handhaven.*
- BEOBACHTEN:** *observeren, focussen.*
- BEWUÛTSEIN** *besef*, bewustzijn, gevoel 13-17, 22, 26, 29, 33, 44, 58-64, 69-72, 77-108, 111-137, 141-154, 162-175, 186-190, 194-196.
- BILDUNG:** *vorming, cultuur.*
- DECKUNG** (*coincidence*) samenvallen, gelijktijdigheid harmoniërend, toeval 74-76, 121, 125.
- DEDUCTIEF** *deduceerbaar*, afleidbaar 21, 50, 57.
- DENKEN** (*na-*)*denken*, beschouwen, aanzien 12, 49-59, 63-67, 72-75, 84, 88-92, 95-102, 121, 129, 132-134, 141-146, 158, 157, 187-196.
- DENKÖKONOMIE** *denkeconomie* 56, 57.
- DESCRIPTIE** = beschrijving
- DIESEITS:** *immanent.*
- DOXA** 152, 158, 212.
- EIDOS, s.a. WESEN** 70, 103, 222.
- EIGENNAME** *eigenaam* 77.
- EINFÜHLUNG, s.a. Appräsentation**, *inleving* 39, 140, 210, 220, 258, 259, 267, 285, 288.
- EINKLAMMERUNG**, *tussen [] zetten* 97, 135
- EINSTELLUNG**, gedrag, focus, denkrichting 92-102, 113, 117, 118, 131, 146, 155, 159, 171, 185, 197
- EINZELN:** *apart, enkel, afzonderlijk* (vgl. individueel).
- EPISTÈMÈ** (Gr. *epistamai*) = kennis, weten, *kennistheorie* 158-160, 212.
- EPOCHE** 33, 88, 92-111, 124, 126 133, 139, 149, 157, 183, 186, 188, 211.
- ERFÜLLUNG** *verwezenlijking*, vervulling (*fulfilment*) 65, 69, 70, 80, 81, 84, 168.
- ERKENNTNIS** (*cognition*) kenvermogen, kennen/kennis 12-32, 47-65, 82-109, 142, 152-164, 169, 187, 190, 191, 196.

- ERKENNTNISTHEORIE** *kennistheorie*
30, 50, 60, 63, 142, 153, 162, 179.
- ERLEBNIS (-STROM)** (*aangrijpende*) *ervaring, bevinding* belevingsstroom 30, 34, 66-115, 138-166, 186-188.
- ETHIEK** 24, 35, 81, 94, 157, 161-167, 169-177, 202, 206, 213-214.
- EVIDENT** *duidelijk*, klaar blijkend, geldig zonder bewijs 49-68, 81-120, 131-162.
- FORM**, soort, systeem 83-101, 115-120, 126-132, 149-151, 156, 163, 189, 192.
- FORMAL** *formeel*, volgens de regels 11, 41-88, 106, 111, 132, 163, 172, 193.
- FÜLLE** *formeel* 79-83, 130, 196.
- FUNDERING**, grondvesten, fundament 2, 25-111, 118, 145, 154, 158-195.
- GANZES** *geheel*, volstrekt 13, 69-123.
- GEDANKENEXPERIMENT** *gedachtenexperiment* 16, 51, 159, 192.
- GEGENSTAND** *object*, voorwerp, zaak, thema, inhoud, *iets überhaupt* 12-25, 42-60, 94-118, 129, 133-156, 185.
- GEGENSTÄNDLICH** *gerichtheid, het voor ogen hebben, grip hebben*.
- GEGENWART** *actualiteit, aanwezigheid*.
- (GE)GLIEDERUNG** *geleding, structuur, onderverdeling*.
- GELTUNG** *geldig* 24, 45, 71, 124, 138, 148.
- GENESIS, s.a. PHÄNOMENOLOGIE** 16, 81, 82, 109, 124, 125, 132-134.
- GENETISCH** 63, 09, 113, 130-135, 144, 151, 167, 172, 185, 209.
- GEOMETRIE** *meetkunde* 39, 53, 98, 153/4
- GESTALTUNG** *gedaante, vormgeving*.
- GEVOEL** 13, 48, 53, 65, 76-83, 106, 111-115, 133, 140, 160-173, 187.
- GLEICHGÜLTIG** *actualiteit, aanwezigheid*.
- GRAMMATICA** *spraakkunst* 60-74, 128.
- HORIZONT** *horizon* gezichtseinder, begripsvermogen 29, 99-153, 181, 211.
- HORIZONTINTENTIONALITÄT** 109, 134-136
- HYLEMORFISME** *Een verandering houdt iets blijvends en iets wisselends in. Het blijvende principe onder elke vitale verandering is de oerstof, het wisselende principe van de vorm.*¹ 176, 132, 176.
- ICH** *ego* het bewuste ik 32, 56, 96, 98, 106-114, 137, 173, 175.
- *personales* 109-112
- *reines* 98, 105, 108-112, 116-119, 123-126, 147.
- *transzendentales* 105, 209.
- IDEALISMUS** 97, 98, 105, 135, 140.
- *phänomenologisch* 140.
- *subjektiver* 98.
- *transzendentaler* 28, 117, 142, 153, 160, 188.
- IDEATION; s.a. ABSTRAKTION; WESENSSCHAU** *ideatie; abstractum* (Lat.); *het zien van de essentie, geest of kern van het het wezen*, het zien van de idee, het schouwen van het wezen 15, 16, 58, 62, 67-70, 74, 86-88, 96, 119, 142, 161.
- IDEE, s.a. EIDOS, WESEN** *de idee, gedachte* 13, 17, 30, 47, 52-58, 62, 67-74, 83, 91-94, 101, 102, 107-110, 121, 137 140-148, 157-160.

1 HYLEMORFISME: Aristotelisch-Thomistisch idee van een tweevoudig zelfstandigheidsbeginsel: in alle dingen zijn stof (Gr. *hylè*, eigenlijk = hout) en vorm (*morphè*) tezamen gebonden. Lit.: J Fink-Gremmels, *Hylemorfisme: materie en vorm*, Utrecht 1994; P. Hoenen, *Philosophie der anorganische natuur*, Nijmegen/Utrecht 1938.

- IDENTIFICATIE** gelijkstellen, vereenzelvigen 15, 67, 81-84.
- IMMANENT** inherent, innerlijk 59, 77, 90-133, 142, 150, 185-188.
- IMPERATIEF, KATEGORISCHER** *fil.* onvoorwaardelijk *ethische norm*, *Lat. imperativus* = gebiedend 173-174.
- INDUCTIE** v. *Lat. inductio* = lett.: het inbrengen, het binnenleiden, invoeren, *redeneren van het bijzondere naar het algemene* 21, 51, 142, 151, 258, 278.
- INTENTIONALITÄT** *intentie* (*fil.*), bedoeling, oogmerk, opzet 15, 45, 62-65, 75-97, 107, 109, 155, 163-178, 192-195.
- INTERSUBJEKTIVITÄT** 16, 32, 89, 115-118, 124, 136, 140-153, 159, 194, 211.
- INTUITION, S.A. WESENSSCHAU** *door onmiddellijke innerlijke aanschouwing verkregen voorstelling, niet op begripsdenken en redenering berustende overtuiging van de waarheid, 'iets doorzien, begrijpen of weten, sluimerend of als bij toverslag'* 15, 43, 54, 80-86, 101-103, 177, 188-192.
- IRREALITÄT** *onwezenlijk-, onwerkelijk, wereldvreemd* 98
- JENSEITS** *transcendent.*
- KAUSALITÄT** *oorzakelijkheid* 15, 95, 109, 118, 119, 128, 140, 152, 157, 176.
- KINESTHESIE** (*Gr.*) *bewegingszin* 139.
- KOGNITIONSWISSENSCHAFT** 136, 188, 193-196, 207-214.
- KOMMUNIKATION** *informatie-uitwisseling* 64, 66, 81, 156.
- KONKRETUM** *concreet, wezenlijk, werkelijk, tastbaar* 67-72.
- KONSTITUTION** *tot stand brengen, lichamelijk/mentale gesteldheid, conditie* 33, 42, 59, 100, 104, 111-118, 121-155, 164, 173, 178, 179, 188, 193, 211.
- KORRELATION** *wisselwerking, onderling(e) relatie/samenhang/verband* 56, 57, 69-74, 87-107, 114, 115, 127-129, 151, 158, 188.
- LEBENS(UM)WELT** *leef- of levenswereld* 16, 17, 89, 100, 136, 147-161, 177, 179, 194.
- LOGICA** 11, 14, 25, 62, 74, 86, 88, 99, 100, 123, 165, 169, 170, 181, 225;
- *apophantische* 76;
- *reine* 6, 34, 41-60, 75.
- MANNIGFALTIGHEIT** *variëteitenleer* 28, 49, 56.
- MARBURG** 22-33, 228, 249, *Briefwechsel*
- MATERIE** 79-83, 99, 109, 127, 166, 176.
- MATHEMATIEK** *wiskunde* 11-17, 47-57, 66, 99, 100, 127, 156-160, 183, 189, 207.
- MEINEN** *menen, denken, geloven, bedoe- len, aanduiden, passen, denkproces* 64-68, 78, 82, 120.
- MELODIE** 13, 122-123, 172.
- METHODE** 11, 15, 21-33, 48-58, 70, 89-101, 107, 112, 127, 160-161, 185-191, 210.
- MOMENT** 65-75, 82, 94, 97, 102, 120-124, 130-135, 140, 145, 150, 169, 187.
- MONADE** 114-117.
- MONISMUS** 146, 187, 192.
- MOTIVATION** 64, 89-93, 110, 117-147, 152, 171-178, 196, 210.
- NAAM** 67, 69, 84.
- NATURALISIERUNG** 118, 157.
- NATUURGETROUWHEID** 48, 89, 93, 118, 158-161, 190-196.
- NEO-KANTIANISME** 31-37.
- NOEMA/NOËMATISCH** 78, 129-132, 135, 139, 157, 164, 172, 195.
- NOESIS/NOËTISCH** *noëtica* 60, 78, 129-132, 150, 169.

- NUMINEUS** 220, 224, 266, 169, 292¹.
- OBJECT** 13-16, 26, 41-84, 92, 96-103, 110-114, 120-122, 127-135, 139, 145-151, 155, 164-169, 172, 176, 186, 187, 191.
- OBJECTIVITEIT** 22, 41, 53, 77, 86, 93, 102, 104, 127, 131, 157, 173.
- ONTOLOGIE** *leer van het zijn*; gevormd van Gr.: *on* (2^e nv. *ontos*), teg. deelw. van *einai* [zijn], Idg.: verwant met hij *is* + *logos* [woord, verhandeling] 60, 70, 71, 74, 89, 169, 310.
- PERSOON** 36, 47, 64, 85, 108-113, 117-118, 150, 175-176.
- PHÄNOMENOLOGIE** 11-16, 22, 28-36, 57-61, 70-72, 83-84, 89-104, 109-115, 121-122, 127-177, 181-196.
– *genetische* 7, 111, 128.
– *konstitutive* 92, 115.
– *statistische* 111, 128-139, 147-150, 163, 187.
– *transzendente* 29, 33, 42, 93, 101, 128, 173, 181-186.
- PHANTASIE** 22, 27, 34, 77-85, 103, 122-124.
- PRÄSENTATION** 34, 83-84, 135.
- PRAXIS** 34, 59, 118, 158, 175.
- PROPOSITIONEEL** *voorstel*, suggestie, uitspraak die waar of onwaar kan zijn (ook in *logica* en *ethiek*) 85, 116, 236.
- PROTENTION/RETENTION** 123-125, 133-134, 140.
- PSYCHOFYSICA** 112-113, 118-120, 167.
- PSYCHOLOGIE** 25, 28, 41, 48, 54-58, 99, 120, 193-195, 202.
– *deskriptive* 14, 22, 24, 77, 89, 91, 165, 181.
– *empirische* 128.
- PSYCHOLOGISME** 22, 26, 41-58, 69, 91, 143, 153, 181-186, 193.
- QUALITÄT** 77-80, 123, 127-131, 145, 157-158, 165-171, 187.
- REALISME** 142-145, 181, 193, 211.
- REALITEIT** 14-17, 30, 89, 98, 109-123, 142, 154-156, 161, 195.
- REDUCTIE** 33-34, 89, 94-119, 127.
– *eidetische* 99-105, 135, 142, 169.
– *kentheoretische* 94-96.
– *phänomenologische* 29, 30, 61, 90-93, 98-99, 107, 115-119, 130, 132, 151, 193.
– *transcendentale* 96, 110, 152.
– *universale* 136, 147.
- REFLECTIE** 16, 25, 45, 87-94, 160, 177, 185-186.
- RELATIVISME** 48, 52-53, 143, 152-156, 164.
- REPRESENTATIE** 82-89, 109, 158, 190, 190.
- RETENTIE** 123-125, 133-135, 149.
- SACHVERHALT** *inhoud*, toedracht, stand van zaken 61, 82-85, 102.
- SATZ** *uitspraak*, oordeel, bewering, toedracht 52, 55, 73, 76, 82, 190-191.
- SCHRIFTLOZEN** (Du.: *Wilden, Zulu*) 46, 60, 154, 155, 252, 308; ZIE: blz. 353.
- SEIN** *zijn, aanwezig zijn, bestaan*.
- SIGNIFICATIE** betekenis aanduiding 81-86, 131.
- SINN** *zin*, betekenis, nut, bedoeling, gedachte, aard 15-17, 25-29, 32, 36, 46-79, 105, 125, 131-133, 142-146, 150, 190-193.
- SINNLIJKHEIT** *zinnelijk, aanschouwelijkheid*, sensitief, fysiek 81, 86, 109.²

1 HET NUMINEUZE = het *religieuze an sich*, los van rationele expressie en ethische gebruiken.

2 AANSCHOUWING: Opvatting van *numineuze ervaring* die het begripsdenken te boven gaat; door aanschouwen (in de geest) waargenomen.

- SPECIES** 53, 66-69, 73-74, 87, 101-102, 138, 143.
- SPRAAK(GEBRUIK)** *taal*, uitspraak, stijl 41, 52-55, 71-79, 191-192.
- STUK(KEN)** 62, 71, 132, 194.
- SUBJECT** 15-16, 42-66, 77, 85, 89, 91, 179, 184-186, 195.
- SUBJECTIVITEIT** 57, 59, 96, 99, 128, 152, 158, 177, 184.
- SYNTHESE** 17, 32, 43, 81-83, 93, 102, 124, 132, 137-139, 145, 154, 189.
- SYNTHETISCH** 74, 86, 103-104, 115, 121, 154, 190-192.
- SYSTEEM** 12, 34-34, 84, 135-142, 163, 177-178, 195.
- TEIL** (*onder-*)*deel*, gedeelte 45, 62-76, 147.
- TRANSCENDENT(IE)** 53, 84, 86, 89-91, 116, 166, 168
- TYPE-TOKEN-ONDERSCHIEDING**⁽¹⁾ 66-73, 102.
- TYPUS** *type*, soort, groep, model 67, 101, 130, 153.
- UNBESTIMMTHEITSSTELLEN** *Plekken van onbepaaldheid: open plekken in de wereld*¹
- UNSINN** *onzin*, nonsens, dwaasheid 62, 73-78, 92, 98, 114.
- URIMPRESSION** *oerimpressie* 123-134.
- URTEIL** *oordeel* 30-36, 51-54, 81-104 127, 166-174.
- VERHÄLTNIS**: *verhouding, omstandigheid.*
- VARIATIE** 15, 48, 73-76, 87, 115, 119, 128, 130, 150, 153, 186-190.
- VERKEHREN**: *doen omslaan, omkeren*
- VERSTAND(ELIJK)** 81, 86, 95, 104, 109, 148, 154, 168, 173, 184.
- VOORSTELLING**, denkbeeld 22-27, 64-82, 144, 155, 165-178.
- WAARHEID** *waarachtig, juist, echt* 12, 14, 21, 52-55, 67, 80-88, 121, 155-169, 191.
- WAARNEMING** *apperceptie* *bewuste waarneming, gewaarwording, constatering, voorstelling* 13-16, 22-27, 63-65, 77-176, 184, 188, 195.
- WERDEN**: *wording, ontstaan, ontwikkeling.*
- WESENHEIT**: *essentie.*
- WEZEN** *essence* 12, 15, 42-58, 63-88, 97-107, 116-117, 135, 145-149, 164.
- WEZENAANSCHOUWING** *intuition de l'essence* 67, 101, 103, 190-192.
- WIDERSINN** *absurd, onzinnig, ongerijmd* 55, 74-78, 92, 144.
- WISSENSCHAFT** 50, 58-61, 89-91, 136, 147, 153-165, 177, 188.
- ZEICHEN** *teken, signaal* 65-66, 81.
- ZEIT** *tijd* 13-14, 32, 44, 48, 83, 93-95, 116, 121-128, 134, 138-141.
- *immanente* 124.
- *objectieve* 124, 134.
- *fenomenologische* 124-125.
- ZEITFLUSS** *tijdstroom* 124.
- ZEITOBJEKT** *tijdsobject* 124.
- ZEITVORSTELLUNG** *tijdsvoorstelling* 122, 134.

1 Een fictieel verhaal heeft een graad van onbepaaldheid waardoor het niet kan worden geïdentificeerd met een ons bekende wereld: het valt niet samen met de wereld buiten de tekst en ook niet met de ervaringswereld van de lezer. De onbestemdheid biedt ruimte om te participeren in het verhaal of fenomeen. Wolfgang Iser: *The Reading Process: A Phenomenological Approach* Baltimore 1972, vgl. *Leerstelle* = open plek. Het concept *Unbestimmtheitsstellen* komt van R. Ingarden en is uitgewerkt door Iser, zie: *Der Akt des Lesens, Theorie ästhetischer Wirkung* 1976.

RECENSIES

‘Dr. Verena Mayer van de *Ludwig-Maximilians Universität* in München heeft met dit boek een omvangrijk en zo volledig mogelijk overzicht gegeven van de denkwereld van de stichter van de fenomenologie (1859-1938).

De ondertitel *Denken zonder oordelen* zet meteen de teneur. De basis van het denken vangt aan met een onpartijdige en onbevooroordeelde waarneming. Dit geeft aanleiding tot bewustzijnsprocessen die zich niet beperken tot de filosofie maar ook tot andere individuele wetenschappen.

Hoe wordt kennis verworven en verwerkt? Hoe is deze bruikbaar in domeinen als natuurkunde, pedagogiek, zelfs psychiatrie?

Na een uitgebreide inleiding, inclusief biografie, schetst Verena Mayer de talrijke toepassingsmogelijkheden van zijn denkwereld.

Een uitvoerig literatuuroverzicht en 27 bijlagen dienen het praktisch nut van de fenomenologie te staven. De bijlage van Damiaan Denys legt bijvoorbeeld de vinger op de wonde van een haperende zorg in de psychiatrie.

Een uniek overzicht – het eerste Nederlandstalige – van het denken van Husserl met als leidend thema: *Terug naar de dingen zelf.*

Marc De Pril *NBD Bibliion*, 7 juli 2021

‘Verena Mayer laat een welkome stem uit het verleden horen: die van Edmund Husserl. De grondlegger van de fenomenologie wilde *zurück zu den Sachen selbst*. In Mayers nu vertaalde werk komen verschillende vakgebieden aan de orde, die door Husserls denken zijn beïnvloed.’

Trouw, 17 februari 2021

‘Die Auseinandersetzung mit dem peinlich sauber formulierten Quer- und Neudenker, der in Halle, Göttingen und Freiburg lehrte und gemäß dieser Biografie einen altmodischen Lebensstil beibehielt, lohnt. Die Darstellung der Münchner Philosophin Verena Mayer kondensiert Husserls Werk überzeugend.’

Johanna Schmeller *Die Welt*, 25 april 2009

Het raadsel ligt doodstil,
want iedere beweging
verraadt ons iets ervan.
Daarom houdt het zich stil,
zodat het – authentiek –
een raadsel blijven kan.¹



¹ Dr. Th. P. van Baaren introduceerde het feitelijke begrip *schriftlozen* ter vervanging van het antropomorf- en egocentristisch gekleurde en kleinerend klinkende ‘primitieven’ e.d. ZIE: blz. 154.
LIT: *Wij mensen; Religie en wereldbeschouwing bij schriftloze volken*, Utrecht 1960

OORSPRONKELIJKE TEKST VAN DE FRANSE CITATEN OP BLZ. 305

‘Suivant les principes de la Phénoménologie, il s’agissait de mettre en pleine lumière la prise de conscience d’un sujet émerveillé par les images poétiques. Cette prise de conscience, que la Phénoménologie moderne veut adjoindre à tous les phénomènes de la Psyché, nous semblait donner un prix subjectif durable à des images qui n’ont souvent qu’une objectivité douteuse, qu’une objectivité fugitive. En nous obligeant à un retour systématique sur n’us-mêmes, à un effort de clarté dans la prise de conscience, à propos d’une image donnée par un poète, la méthode phénoménologique nous amène à tenter la communication avec la conscience créance du poète.’

‘Quand un rêveur de rêveries a écarté toutes les ‘préoccupations’ qui encombraient la vie quotidienne, quand il s’est détaché du souci des autres, quand il est vraiment ainsi l’auteur de sa solitude.’



NA DE DOOD VAN DE VADER VAN DE PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES in 1831 maakt de natuurkunde zich los van de filosofie en kwam het positivisme en materialisme op.

De fysicus en filosoof Gustav Fechner (*Universität Leipzig*) voelde behoefte om een alomvattend filosofisch wereldbeeld te scheppen dat recht deed aan natuurkundige inzichten¹ en aan de vermogens van het gemoed en de geest. Fechner slaat een brug tussen natuurkunde en filosofie door langs inductieve weg een metafysica te ontwikkelen. Door royale uitleg van exacte begrippen komt hij tot de albezielingsleer, panpsychisme en psychofysisch parallelisme.² Fechner trekt geen scherpe grens tussen planten- en dierenrijk zodat de hypothese dat planten



een 'innerlijk bewustzijn' hebben mogelijk wordt. Fechner voert deze analogie scherpzinnig door. Hij erkent dat ze niet dezelfde exactheid waarborgen als de natuurwetenschap.

Net als Edmund Husserl vraagt hij ruimte voor het onbestendige dat hij van het ondefinieerbare wil ontdoen. Het psychofysisch parallelisme is de opvatting dat het psychische en fysieke, het denken en fysieke, in wisselwerking naast elkaar bestaan zonder identiek te zijn.

Rudolf H. Lotze, medicus/fysioloog, treedt in zijn voetsporen. Wilhelm Wundt was pleitbezorger van zowel Lotze als Fechner. Deze laatste inspireerde o.m. Ger Heymans, Ernst Mach, en G. Stanley Hall, die bij James in Harvard afstudeerde en onderzoek deed bij Wundt in Leipzig.

«De gretige James las en herlas Fechners werk, ook tussen de regels door, getuige zijn kapotgelezen en zwaar geannoteerde exemplaar van *Elemente der Psychophysik* uit 1860 dat bewaard is gebleven in de Houghton-bibliotheek van Harvard College Library. Fechners invloed op William James' *The Principles of Psychology* uit 1890 is onmiskenbaar.»³

1 WET VAN FECHNER: De grootte van een stimulus neemt geometrisch toe als de grootte van een waarneming aritmetisch toeneemt. De experimentele relatie tussen bewustzijn en de intensiteit van waarnemingsprikkelers was wiskundig te formuleren.

2 *Nanna, oder über das Seelenleben der Pflanzen*, 1848.

3 VGL. R. Gerritsen, *James*, (reeks *Kopstukken filosofie*), p. 33 e.v. Rotterdam 2004.

In Nederland vond Fechner een medestander in Frederik van Eeden: 'Zeer verheugd om Fechner's werk. Dat is wat onze tijd behoeft. Ik zal hem meer bekend trachten te maken.'¹ De bezielde natuur was ook een thema in het werk van Van Eeden. 'Had hij niet in *De kleine Johannes* een demonstratie gegeven van de autonome gevoels- en ervaringswereld van bloemen en planten en had hij niet zijn bekende gedicht over de waterlelie gemaakt waarin deze bloem badend in het licht en het water aan zichzelf genoeg heeft?

Fechner had in het begin van het vierde hoofdstuk van *Nanna* verteld hoe hij op een zomerdag aan een vijver stond en peinzend naar een waterlelie keek die haar bladeren over het water had gespreid en mit offener Blüte sich im Lichte sonnte.

Hoe uitzonderlijk gelukkig zou die waterlelie zijn, had Fechner gedacht, om van boven in het zonlicht te baden en van onderen in het water. Waarom zou een waterlelie niet kunnen voelen? Zo'n schepsel kon niet gemaakt zijn om uitsluitend voorwerp van nutteloze bespiegeling te zijn. Het was zo gebouwd dat het dat baden in zonlicht en water kon voelen.'²

DE WATERLELIE

*Ik heb de witte waterlelie lief,
daar die zo blank is en zo stil haar kroon
uitplooit in 't licht.*

*Rijzend uit donker-koele vijvergrond,
heeft zij het licht gevonden en ontsloot
toen blij het gouden hart.*

*Nu rust zij peinzend op het watervlak
en wenst niet meer...³*



1 *Mijn Dagboek*, DEEL I-IV, Van Munster's U.M., Amsterdam 1931.

2 Jan Fontijn, *Het leven van Frederik van Eeden II*, Amsterdam 1996, p. 96.

3 *Van de Passieloze Lelie; Verzen* door Frederik van Eeden, W. Versluys Amsterdam 1901, p. 5.



IN DIT BOEK WORDT DUIDELIJK WELKE OPVOEDINGSMETHODES DE TOETS DES TIJDS NIET OVERLEEFD HEBBEN OMDAT ZIJ KINDEREN SCHADE BEROKKENEN EN OUDERS MET EEN SCHULDGEVOEL OPZADELEN.

In plaats daarvan voegt de schrijfster nieuwe effectieve methodes toe die het makkelijker maken om verstandig en eerlijk met kinderen om te gaan. De toegepaste fenomenologische pedagogiek beschouwt het welbevinden van de opvoeders als belangrijke omgevingsfactoren. Er worden tips gegeven voor een ontspannen en open levenshouding waarin de valkuilen van emotionele vooronderstellingen zoveel mogelijk vermeden worden door het aanleren van voortijdige herkenning. We hoeven tenslotte niet alles door schade en schande te leren.'



WERKELIJKHEIDSVIERLANGEN is altijd in diepste zin een verlangen naar aanwezigheid, ontmoeting, naar deelname aan een zinvolle werkelijkheid. In die zin is het ook een 'religieus' verlangen.

De ervaring is met een onzichtbare betekenis geladen. Paul Neff schetst een weg langs de gestalten achter de woorden. Het vermogen tot symbolisch zien is wat Husserl de *Wesensschau* noemt en door indringend en zuiver aanschouwen de kern van het aanschouwde in zich te voelen opgaan. H.C. Rümke formuleerde het als een zich zinvol ingeschakeld voelen in het geheel van het zijnde. Deze oergrond wordt ervaren als oergrond van alle delen en als grond van mijn grond.



VOLGENS WILLIAM JAMES HEEFT ONZE HEDENDAAGSE CULTUUR EEN PROBLEEM MET DENKEN OVER LEVEN NA DE DOOD.



POPULAIR-WETENSCHAPPELIJKE PUBLICATIES BEWEREN KEER OP KEER DAT ONZ SPIRITUELE LEVEN AFHANKELIJK IS VAN DE WERKING VAN ONZ BREIN.

Hoe is het dan mogelijk dat ons bewustzijn op een of andere wijze blijft bestaan als na de dood alleen het stofelijk overschot resteert? William James poneert dan de heersende gedachte:

‘Het denken is een functie van de hersenen.

Dwingt deze theorie ons logischerwijs om ideeën over de onsterfelijkheid van de ziel naar de prullenmand

te verwijzen? Moet ze werkelijk elke echt consistente denker verplichten zijn hoop op een hiernamaals op te offeren ter wille van zijn plicht om alle consequenties van een wetenschappelijke waarheid te aanvaarden?

‘Ja’, zullen sommigen zeggen. ‘Nee’, zegt James, ‘stoom is toch ook niet het ultieme doel van de fluitketel?’

Ruimhartig, met humor en eruditie formuleert de eminente filosoof en psycholoog zijn bezwaren tegen de stelling. Zijn mild gekruide betoog sluit aan bij kwantumtheoretische ideeën over non-lokaliteit. Het is deze actualiteit die dit scherpzinnige essay de lof toekent van een kleine klasieker.

‘Een waarlijk prachtig stukje werk, waarin James een zeer originele bijdrage levert aan het hele debat over de mogelijkheid of onmogelijkheid van een onsterfelijke ziel.’

Taede A. Smedes

— Rudolf Otto: *Het heilige; over het buitenredelijke van religie* —

‘Dit bewonderenswaardige boek is in godsdienstwetenschap en -filosofie nog altijd een topper. Hoewel het heilige ook rationele kanten heeft, zoekt Otto het meest eigene van het religieuze in de niet-rationele ervaring van het numineuze: in wat ons diep aangrijpt en ontroert zonder dat wij het nu direct kunnen benoemen. Vandaar het befaamde, door hem geijkte begrip *mysterium tremendum et fascinans*: het mysterie dat ons doet huiveren en tegelijk ook fascineert, terwijl het zich onttrekt aan onze begrippen. In zijn onderzoek van het heilige, dat hij prachtig weet te verwoorden, betreft hij behalve de Bijbel en niet-christelijke godsdiensten ook poëzie en kunsten als muziek. Wie zijn godsbegrip zoekt te verhelderen, kan niet om dit boek heen.’
‘Na lezing van het adembenemende *Het heilige* blijf je als lezer verbaasd achter over Otto’s diepzinnigheid en subtiele inzichten. Hij brengt het denken een moment tot stilstand.’



— Rudolf Otto: *De genaderreligie van India en het christendom* —

‘De uitgave van dit boekje is daarom zo belangrijk, omdat wie Otto’s hoofdwerk *Das Heilige* wellicht gelezen heeft als godsdienstfilosofische theorie, nu merkt hoezeer hij persoonlijk was geraakt door de werking van dat mysterieuze iets, dat ons deel doet hebben aan een bovenrationele werkelijkheid. Dat hij een groot kenner van de voor-Indische godsdiensten was blijkt uit dit werk, waarin hij met name van het hindoeïsme een diep reikend en verhelderend beeld geeft door overeenkomsten en verschillen aan te wijzen met het christendom. Voor Otto (1869-1937) is het heilige een autonoom iets. *Das ganz andere*, dat rationeel weliswaar niet te kennen valt, maar wel innerlijk te beleven. De uitgever heeft het boek bewonderenswaardig verzorgd door er met grote kennis van zaken geschreven inleidingen, nawoorden en aantekeningen alsmede citaten van Otto aan toe te voegen. Een subliem boekje dus, waardoor velen zich kunnen laten verrijken.’



— Rufus Jones: *Quakers, beeld van een humanitaire religie* —

‘In korte duidelijke hoofdstukjes krijgt de lezer een goed inzicht in het geloof van de Quakers: in ieder mens is de goddelijke vonk aanwezig die aanspoort tot een volwaardig menselijk, liefdevol leven.

Quakers zijn ervan overtuigd dat via mystiek een innerlijk zachtmoedig geloofsleven kan worden bereikt en God onze wereld alleen ten goede geschapen heeft en dat alle mensen dat goddelijke ideaal kunnen bereiken. Ze zijn vooral in de praktijk gericht op uitvoering van deze gedachten. Vooral in deze tijd is hun geloofsbeleving en levensinstelling bijzonder sympathiek. Dit boekje is aanbevelenswaardig, want het is leerzaam en inspirerend om te lezen hoe zachtheid en rust kunnen overleven. Met een voorwoord door de befaamde Duitse theoloog Rudolf Otto.’

(Deze recensies zijn afkomstig van NBD/Biblion b.v. te Leidschendam)

— William James: *Vormen van religieuze ervaring* —

‘Een nieuwe vertaling van de zeer populaire en veelvuldig heruitgegeven klassieker uit 1902 op het gebied van de godsdienstpsychologie. De auteur (New York 1842-1910) studeerde onder meer in Genève, Parijs en Bonn, en tenslotte geneeskunde aan Harvard. Hij was hoogle-
raar in de anatomie, fysiologie, psychologie en filosofie. Hij beschrijft en ordent een diver-
siteit aan religieuze ervaringsverschijnselen en stromingen en reikt een daarin inzichtge-
vend begripskader aan dat gebaseerd is op psychologische uitgangspunten. Zijn materiaal
is ontleend aan (autobiografisch) materiaal van onder meer bronnen uit diverse religies. Een
verhelderende biografische levensschets is toegevoegd aan deze complete uitgave in de Ne-
derlandse taal. Gelet op de grote interesse voor allerlei vormen van godsdienst, een boek dat
zeker op belangstelling kan rekenen.’

— William James: *De wil om te geloven en andere populair-filosofische essays*
& *Religieus vertrouwen en het recht om te geloven* —

‘Verzorgde uitgave van een aantal klassieke essays van de Amerikaanse pragmatistische filosoof
William James die cirkelen rondom religieus geloof; de gekozen essays zijn met name gericht
op de legitimiteit daarvan. James betoogt dat het een persoonlijk recht is om op eigen risico
te geloven. Wetenschap en filosofie zouden dit moeten erkennen en niet moeten proberen om
met naturalistische verklaringen de ervaringen van gelovigen te ontluisteren. Naast een verta-
ling van *The will to believe* zijn in deze bundel ook opgenomen *Is het leven de moeite waard?*, *Het gevoel*
van rationaliteit, *Reflexhandeling* en *theïsme* en *Religieus vertrouwen en het recht om te geloven*. Dit laatste
essay is, zo verantwoordt de uitgever zijn keuze, ‘opgenomen omdat de lezers hierin de weer-
klank van het veel oudere *The will to believe* zullen bemerken’. James’ essays verschijnen voor het
eerst in Nederlandse vertaling. Peter Sloterdijk schreef het voorwoord en een prettig leesbaar
essay van Hein van Dongen is als nawoord opgenomen. Met begrippenlijst en register.’

— Mircea Eliade: *Het heilige en het profane* —

‘Een klassieke fenomenologische inleiding in de godsdienstwetenschap die beschrijft in welke
vorm het heilige zich voordoet en de situatie van de mens beschrijft in een wereld die geladen is met religieuze
waarden. De auteur benoemt het heilige als *macht* en *realiteit*. De verschijningsvormen ervan in
ruimte en tijd, in natuur en kosmos en in het menselijk bestaan worden in vier hoofdstukken
beschreven. Nadruk ligt op de niet-hedendaagse vormen. De geschiedenis van de godsdienst-
wetenschap krijgt een apart hoofdstuk en het nawoord geeft toelichting op de titel. Voorzien
van uitgebreide noten en literatuurverwijzingen, plus verklarende woordenlijst, biografische
notitie, bibliografie en register. De prettige en intelligente vertaling is van verschillende gere-
nommeerde handen. Dit deel 6 in de reeks *Fenomenologische klassieken* is een aanrader voor ieder
die de studie naar de ervaring van het of de *Andere* - het numineuze - ter harte gaat. Zie ook de
andere delen in de reeks over onder meer Rudolf Otto en William James. De meest recente Ne-
derlandse ‘erfgenaam’ van Eliade is Tjeu van den Berk, met bijvoorbeeld *Het numineuze* (2005).’

ABRAXAS/ZUIDER-AMSTEL

◆ FENOMENOLOGISCHE BIBLIOTHEEK ◆

◆ FENOMENOLOGISCHE KLASSIEKEN ◆

◆ FENOMENOLOGISCHE MYSTIEKEN ◆

- Rudolf Otto: *Het heilige; over het buitenredelijke van religie*
ISBN 90-807300-1-7 (Fenomenologische Klassieken 1)
- William James: *Vormen van religieuze ervaring;*
Een onderzoek naar het wezen van de mens ISBN 90-807300-2-5 (Fenomenologische Klassieken 2)
- Rudolf Otto: *De genadereligie van India en het christendom;*
Overeenkomsten en contrasten ISBN 90-807300-3-3 (Fenomenologische Klassieken 3)
- Abraham Joshua Heschel: *God zoekt de mens;*
Een filosofie van het jodendom ISBN 90-807300-5-x (Fenomenologische Klassieken 4)
- Rufus Jones & Daniël Mok: *Quakers, Triomf en tragiek van het geweten;*
Beeld van een humanitaire religie ISBN 90-807300-4-5 (Fenomenologische Klassieken 5)
- Mircea Eliade: *Het heilige en het dagelijkse bestaan;*
Een onderzoek naar het wezen van religie ISBN: 90-807300-6-8 (Fenomenologische Klassieken 6)
- Daniël Mok: *Een wijze uit het westen;*
Beschouwingen over Rudolf Otto en het heilige ISBN 90-74509-36-1 (Fenomenologische Bibliotheek 7)
- William James: *De wil om te geloven;*
En andere populair-filosofische essays ISBN: 9789080730083 (Fenomenologische Klassieken 8)
- Verena Mayer: *Edmund Husserl;*
Denken zonder oordelen ISBN: 9789079133055 (Fenomenologische Bibliotheek 9)
- William James: *De onsterfelijkheid van de mens;*
Twee mogelijke bezwaren tegen dit beginsel ISBN: 978-9-079133-01-7 (Fenomenologische Klassieken 10)
- Paul Neff en Rudolf Otto: *Religie als genade & Sensus numinis*
ISBN: 978-9-079133-09-3 (Fenomenologische Mystieken 1)
- Gustav Fechner: *Het boekje over het bewustzijn na de dood;*
Inleiding William James ISBN: 978-9-079133-11-6 (Fenomenologische Mystieken 2)



COLOFON

UITGEVERIJ	Zuider-Æmstel, Amsterdam
REDACTIE-ASS.	J.H. Lycklama, Else
CORRECTIE	N. Lantman, Erm
TYPOGRAFIE	Abraxas Zuider-Amstel v/h De Appelbloesem Pers/Drukkerij in Het Veem
LETTERS	TEFF Trinité 2, 4 & Titling; TEFF Lexicon; DTL Documenta en Documenta Sans ITC/MONOTYPE Bodoni 72; ADOBE/MONOTYPE Gill Sans Nova
PRODUCTIE	Printforce/CB, Culemborg
PORTRETFOTO'S	Husserl-Archief Leuven

JOS AUGUSTUS vertaalde o.a. J. Taminiaux *Het Thracische dienstmeisje en de professionele denker – Hannah Arendt en Martin Heidegger* 2000; Hans Küng *Het begin van alle dingen – Natuurwetenschap en religie* 2008, *Het christendom – wezen, geschiedenis en toekomst* en *Het jodendom – wezen, geschiedenis en toekomst* 2011.

FRED SCHEEPERS studeerde *Godsdienstfilosofie & Wijsgerige Ethiek* en promoveerde op een vergelijking tussen de *Advaita-Vedānta van Shankara en de fenomenologie van Edmund Husserl* 1988.

Oplage 1 300 p. herfst 2020, 21 bijlagen

Oplage 2 316 p. winter 2020, 23 bijlagen

Oplage 3 324 p. winter 2021, 26 bijlagen + *Husserliana*: brieven en documenten

Oplage 4 358 p. zomer 2021, 27 bijlagen + *Nederlandse (secundaire) literatuur*

© 2021 U.M. Abraxas/Zuider-Amstel, Amsterdam
info@uitgeverijabraxas.nl
www.uitgeverijabraxas.nl

ISBN 978-90-79133-055

EAN 9789079133055



DANIËL MOK
uitgever

ZUIDER-AMSTEL UITGEVERIJEN
sinds 1969

v/h Drukkerij in Het Veem & Uitgeverij De Appelbloesem Pers
Antiquariaat Zuider-Æmstel

KVK 58654682

www.uitgeverijabraxas.nl
info@uitgeverijabraxas.nl

50 JAAR GELEDEN, in 1971, verscheen onze eerste serieuze uitgave. Dat boek opende met een zin uit Lewis Carroll's *Through the Looking-Glass* uit 1871: *'The time has come', the Walrus said, 'To talk of many things'* en sloot af met: *'Er is maar één soort magie, en dat is doen'*.¹

Vijftig jaar later, in 2021, verschijnt als afsluiting van onze *Fenomenologische Bibliotheek*, het onderhavige boek *Husserl; Denken zonder oordelen* dat gedragen wordt door een regel uit Rilke's *De schouwer*:

Triomfen trekken hem niet aan.

Zijn groei is de diep overwonnene door 't steeds grotere te zijn.

Op 30 augustus schreef filosoof en singer-songwriter Eva Meijer haar afscheidscolumn voor *Trouw* met als kern: *De vorm van de wereld hangt ook van ons af.*

“In de fenomenologie, een tak van de filosofie die zich bezighoudt met de geleefde ervaring, speelt het begrip wereld een belangrijke rol. Daarmee wordt niet onze planeet bedoeld, maar de *leefwereld* die we met elkaar maken. Tussen de grote gebeurtenissen die we niet eigenhandig of tenminste niet alleen kunnen veranderen en de kleine keuzes van elke dag ligt de wereld, of eigenlijk de werelden, die we met anderen vormen en in stand houden. Als je iemand leert kennen, maak je samen een nieuwe wereld, verandert de jouwe.

Wij behoren aan de wereld toe, en maken die wereld ook, steeds opnieuw, met alles wat we doen of nalaten. Hoe moet je leven? ‘Simpel’, zegt Aristoteles: ‘Je leert het goede te doen door het goede te doen’.

Dus doe het maar.”²

Meijer citeert de onlangs overleden filosoof Jean-Luc Nancy:

Doe het! / Het: wat je moet doen, / Wat alleen zal bestaan als je het gedaan hebt.

1 De in 1877 in Armenië geboren filosoof en schrijver **Georg Gurdjieff** leerde dat de mens nagenoeg geheel een machine is geworden, die als een automaat reageert op prikkels van buitenaf. Wat in het dagelijks taalgebruik bewustzijn, wil, individualiteit, het vermogen om iets te doen of te laten genoemd worden zijn louter illusies. Wel zijn ze in aanleg aanwezig en ze kunnen door een doelgericht werken aan zichzelf tot ontwikkeling worden gebracht. Doordat velen zich afgesneden voelen van deze verstandelijke en fysieke hulpbronnen, ligt het niveau van het eigen handelen beneden het optimale, met psychische klachten tot gevolg.

2 D.D. 30-08-2021, op www.trouw.nl/dossier/eva-meijer staat de volledige tekst.



EAN 9789079133055

0309