

# CHURCHLAND, HEIDEGGER, EN DE KENNISTHEORETISCHE TRADITIE

door

Herman Philipse

## § 1. Inleiding

In de wetenschapsfilosofie pleit men vaak voor theoretisch pluralisme. De 'kritiseerbaarheid' van een gevestigde theorie wordt vergroot door alternatieven te ontwikkelen. Deze vestigen de aandacht op nieuwe feiten of problemen en ondermijnen de vanzelfsprekendheid van de gangbare visie. Zonder theoretisch pluralisme loopt de wetenschap het risico dogmatisch te worden. Haar vooruitgang stagneert.

Het is te verwachten dat het maxime van theoretisch pluralisme ook voor de wijsbegeerte zelf wordt gepropageerd. Bewijst de proliferatie van wijsgerige concepties niet dat het in praktijk wordt gebracht? Maar in feite is het tegendeel waar. Filosofen sluiten zich op in hun 'richtingen'. Ze zijn deconstructivist, naturalist, analyticus of hermeneut. Ze nemen nauwelijks kennis van concurrerende stromingen en schermen zich af tegen externe kritiek. Schoolvorming en steriele scholastiek zijn het resultaat.

Wat verklaart deze onvruchtbare situatie? Eén der oorzaken is zonder twijfel de invloed van de theologische, in het bijzonder de monotheïstische denktrant in de wijsbegeerte. Monotheïsme is *de iure* moeilijk verenigbaar met theoretisch pluralisme, zelfs indien religieus pluralisme *de facto* in de maatschappelijke werkelijkheid wordt getolereerd. De monotheïstische geesteshouding is vaak over de wijsbegeerte blijven heersen waar het monotheïsme zelf verlaten werd.<sup>1</sup> Dit verschijnsel noem ik de *postmonotheïstische* denkhouding. De postmonotheïstische denkhouding is te herkennen aan vele symptomen, zoals aan bepaalde argumentatiemanoeuvres, of aan het denkbeeld dat het in de wijsbegeerte moet gaan om één vraag, één probleem, één denker, of één theorie.

Tegenover monotheïsme en postmonotheïsme staat de sceptische denkhouding. Een wijsgerig scepticus is van mening dat de waarheid of de juiste visie nog niet

<sup>1</sup> Zie voor de invloed van theologische attitudes in de wijsbegeerte ook 'Filosofen als schurken, wetenschappers als helden', *Vrij Nederland*, 4 april 1992, blz. 50-52.

---

Herman Philipse (1951) is hoogleraar in de wijsbegeerte aan de Rijksuniversiteit te Leiden. Zijn onderzoek richt zich met name op problemen rond de tegenstelling tussen alledaagse en wetenschappelijke wereldbeelden en hij staat theoretisch pluralisme als methode voor. Hij publiceerde over Descartes, Berkeley, Kant, Husserl, Heidegger, Wittgenstein en over een aantal systematische vraagstukken. Zie over Churchland: 'The Absolute Network Theory of Language and Traditional Epistemology. On the Philosophical Foundations of Paul Churchland's Scientific Realism', *Inquiry* 33 (1990), 127-178; en over Heidegger: 'Heidegger's Question of Being and the "Augustinian Picture" of Language', *Philosophy and Phenomenological Research* LII (1992), 251-287. Postadres: Filosofisch Instituut, Postbus 9515, 2300 RA Leiden.



gevonden is en dat het onderzoek dus verder moet gaan. Omdat de scepticus niet overtuigd is van het gelijk van één filosoof of één theorie, zal hij theoretisch pluralisme tot methodische grondslag van zijn filosoferen maken. Hij zal steeds verschillende 'richtingen' bij zijn onderzoek betrekken, teneinde daardoor een beter zicht op de problemen te krijgen.

Ik hoop dat de hier volgende vingeroefening in theoretisch pluralisme laat zien hoe vruchtbaar de pluralistische houding is. Ik zal betogen dat het 'denken' van Heidegger en het werk van Paul Churchland – auteurs die men niet licht met elkaar in verband brengt – uitgelegd kunnen worden als twee tegengestelde pogingen om eenzelfde kennistheoretische problematiek op te lossen, een problematiek die werd aangereikt door de moderne wijsgerige traditie. Een vergelijking van deze tegengestelden zal leiden tot beter begrip en tot grotere 'kritiseerbaarheid' van beide.

Zowel Heidegger als Churchland hebben gepoogd de kennistheoretische traditie te overwinnen. De centrale vraag van dit opstel is of ze slaagden in hun overwinningspoging. Het denken van Heidegger zal alleen ter sprake komen voor zover het van belang is voor deze vraag.<sup>2</sup> Eerst werk ik de vraagstelling uit aan de hand van een genealogie van de moderne kennistheoretische traditie (§§ 2–9). Vervolgens analyseer ik Heideggers 'destructie' van de kennistheoretische traditie in *Sein und Zeit* (§ 10–11). Het zal blijken dat Heideggers overwinning van de traditie berust op een premisse die verworpen wordt door Paul Churchland. De verwerping van deze premisse is zelfs de grondslag van diens eigen overwinningspoging van de kennistheoretische traditie, die ik tot slot behandel (§§ 12–13).<sup>3</sup>

## § 2. Een genealogie van de moderne kennistheoretische traditie

Men laat de moderne kennistheoretisch-metafysische traditie beginnen met Descartes. Hij is de vader van de moderne wijsbegeerte. Belangrijke kenmerken van de wijsgerige traditie, zoals het primaat van het individuele kennende subject en het probleem van het bestaan van een materiële wereld, zijn terug te voeren op Descartes, met name op diens methodische twijfel. Door de methodische twijfel wilde Descartes het gebouw der kennis van een onwrikbaar fundament voorzien. De twijfel culmineert in de gedachte dat een almachtige God of een boze geest geen materiële wereld geschapen zou kunnen hebben, terwijl ik toch de gewaarwordingen ('sentiments') van de wereld heb die ik in feite bezit.<sup>4</sup> Omdat tijdens de twijfel het bestaan van het eigen bewustzijn onbetwifelbaar is, is dit bewustzijn het gezochte fundament van de kennis (kennistheoretisch primaat van het eigen bewustzijn), terwijl het bestaan van de materiële wereld bewezen moet worden (probleem van het bestaan van de buitenwereld). Zelfs voor vertegenwoordigers van de moderne traditie in de twintigste eeuw, zoals Edmund Husserl of Hans Reichenbach, is de methodische twijfel het beginpunt van alle filosoferen.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Zie voor een bruikbare inleidende studie over Heideggers relatie tot de kennistheoretische traditie: Charles B. Guignon, *Heidegger and the Problem of Knowledge*, Indianapolis 1983.

<sup>3</sup> Vgl. voor de filosofie van Paul Churchland de eerste aflevering van het ANTW in 1993, *Het Connectionisme van Paul Churchland* (ANTW 85 (1993), 1-139).

<sup>4</sup> Zie de eerste Metafysische meditatie. Voor de eenvoud van mijn uiteenzetting zie ik af van wiskundige kennis, die door Descartes eveneens betwijfeld wordt.

<sup>5</sup> Zie E. Husserl, bij voorbeeld *Die Idee der Phänomenologie* (Den Haag 1958), 2e Vorlesung, en *Cartesianische Meditationen* (Den Haag 1950), Med. I.; H. Reichenbach, *Experience and Predic-*



De Cartesiaanse twijfelsprocedure ter fundering van de kennis is door latere filosofen scherp bekritiseerd. Peirce merkte bij voorbeeld op dat denken in taal geschiedt en dat taal een sociaal verschijnsel is. Hoe kan het individuele bewustzijn dan de uiteindelijke basis van kennis zijn? Bovendien wierp hij Descartes tegen dat men kennis niet kan funderen op 'heldere en duidelijke ideeën' (intuïtie), omdat het moeilijk is onderscheid te maken tussen ideeën die helder en duidelijk zijn en ideeën die helder en duidelijk lijken.<sup>6</sup> Voorts heeft Karl Popper betoogd dat een alomvattende twijfelsprocedure genoopt is een illusie te blijven, omdat men zich nimmer werkelijk van al zijn overtuigingen kan bevrijden. Traditionele overtuigingen of 'vooroordelen' moeten eerder gezien worden als hypothesen, die men niet alle tegelijk kan verwerpen, maar wel één voor één kritisch toetsen.

Ondanks hun kritiek op de Cartesiaanse twijfelmethode behoren Peirce en Popper nog overwegend tot de Cartesiaanse traditie. Ze handhaven belangrijke elementen van het Cartesiaanse denken. Peirce verruimt het subject van de kennis weliswaar tot de sociale gemeenschap, maar hij houdt zich aan het Cartesiaanse primaat van het kennende subject doordat hij 'realiteit' construeert en definieert als correlaat van dit kennende subject.<sup>7</sup> Popper handhaaft het Cartesiaanse dualisme van lichaam en ziel, dat Descartes met behulp van zijn twijfelsexperiment rechtvaardigde, ook al voegt hij *à la* Frege en Husserl een 'derde bereik' aan de Cartesiaanse ontologie toe.

Wil men de Cartesiaanse traditie radicaal overwinnen, dan zal de kritiek dieper moeten snijden dan die van Peirce en Popper. Aangezien een 'destructie' van een traditie niet mogelijk is zonder een toeëigening van die traditie, zal ik eerst een interpretatie van de Cartesiaanse twijfel ontwikkelen. Het is mijn bedoeling de diepste vooronderstellingen van Descartes' twijfelmethode op het spoor te komen. De genealogie van de Cartesiaanse twijfel zal vervolgens dienen als toetsingsinstrument, of tenminste als vergelijkingsobject, voor de pogingen van respectieve-

*tion* (Chicago 1938), § 9. Zie voor Husserl ook mijn 'Husserl's Place in History: The Problem of Transcendental Idealism', in *Husserl. Cambridge Companions to Philosophy*, uitg. door B. Smith & D. Woodruff Smith (Cambridge: CUP, te verschijnen in 1994). Ik zal naar deze studie verwijzen als HPHPTI

<sup>6</sup> Zie bij voorbeeld Peirce's papers 'How to Make Our Ideas Clear' (1878) en 'Some Consequences of Four Incapacities' (1868), beide te vinden in bloemlezingen zoals Buchlers *Philosophical Writings of Peirce*, New York 1955, waarnaar ik hieronder zal verwijzen. Peirce's tweede kritiekpunt is van toepassing op alle niet-empirische absolute rechtvaardigingsprocedures voor kennis, b.v. via een beroep op God, op Platoonse Ideeën, of op één of andere super-empirische intuïtie zoals G.E. Moore's morele intuïtie. Vroeger heb ik eens betoogd dat deze procedures leiden tot het onoplosbare 'sectariërsdilemma' zodra mensen zich van de rechtvaardiging proberen te bedienen voor tegengestelde opinies. Zie H. Philipse, 'Theologie, een wetenschap?', *Ned. Theol. Tijdschrift* 38 (1984), 45-66.

<sup>7</sup> Volgens Peirce nemen we een materiële realiteit aan als hypothese om onze subjectieve gewaarwordingen te verklaren (hypothetisch realisme als oplossing voor het probleem van de buitenwereld). Zie bij voorbeeld 'The Fixation of Belief', *op. cit.*, blz. 18. Hypothetisch realisme was een populaire positie in de kennistheorie rond de eeuwwisseling. Het werd verdedigd door uiteenlopende denkers als Brentano en Reichenbach (zie hieronder, § 9). Peirce definieert voorts *reality* als hetgeen zou bestaan volgens de ultieme opinie van een wetenschappelijke gemeenschap waarvan de eindeloze kennisontwikkeling als voltooid wordt gedacht. Zie bij voorbeeld 'The Essentials of Pragmatism', *op. cit.*, blz. 264.



lijk Heidegger en Churchland om de kennistheoretische traditie te overwinnen. De centrale probleemstelling van dit opstel is: slaagden Heidegger en Churchland erin tevens de *vooronderstellingen* van de Cartesiaanse traditie achter zich te laten, zoals die uit de hier volgende genealogie naar voren komen?

Ik zal twee vragen stellen met betrekking tot de Cartesiaanse twijfel: (1) waartoe was ze eigenlijk nodig? en (2) hoe was ze mogelijk? Over de eerste vraag zal ik kort zijn. Ze krijgt een wetenschapstheoretisch antwoord dat niet verder gaat dan de analyses van Peirce en Popper (§ 3). Het zwaartepunt zal liggen bij de tweede vraag (§ 5 e.v.).<sup>8</sup>

### § 3. *Vraag 1: De noodzaak van de Cartesiaanse twijfel*

De noodzaak van de Cartesiaanse twijfel was gelegen in Descartes' opvatting van wetenschap en filosofie (metafysica). Ofschoon Descartes de Aristotelische wetenschap en metafysica afwees, nam hij de *concepties* van wetenschap en metafysica van Aristoteles over. Wetenschap of *epistémé*, zo betoogde Aristoteles in de *Analytica Posteriora*, moet gezien worden als (zekere kennis van) een deductief systeem dat bestaat uit ware uitspraken. We hebben wetenschappelijke kennis van een uitspraak indien we deze kunnen deduceren binnen het systeem. Maar deze conceptie van wetenschappelijke kennis leidt tot een oneindige regressie in de bewijsketen of tot een cirkelbewijs, indien er geen éérste premissen of axiomata van het systeem bestaan die we kunnen kennen zonder deductieve afleiding.<sup>9</sup> Kennis van de eerste premissen is dan ook 'beter' dan die van de theorema's en, voor zover het zeer algemene premissen betreft die het zijnde qua zijnde betreffen, is deze kennis *safia* en geen *epistémé*. Aristoteles' deductivistische opvatting van wetenschap leidt dus tot de gedachte dat er een *Eerste Filosofie* of metafysica (ontologie) moet zijn die de vakwetenschappen fundeert, omdat ze zekere kennis van de algemene eerste beginselen van de vakwetenschappen bevat. Het kernprobleem voor deze eerste filosofie is methodisch: hoe de eerste beginselen met zekerheid te kennen?<sup>10</sup> Dit kernprobleem noem ik het *probleem van de eerste beginselen*.

Volgens Aristoteles kunnen dialectiek en inductie zekere kennis der eerste beginselen verschaffen. Descartes weet echter het falen van de Aristotelische wetenschap en metafysica aan diens methode om de eerste beginselen te kennen. Daarom verving hij de Aristotelische inductie en dialectiek door intuïtie (*Regulae*) en de methodische twijfel (*Meditationes*). Hoe kan men immers *zekere* kennis der eerste beginselen verwerven tenzij door aan alles te twijfelen wat niet absoluut zeker is? Zekerheid is toch niets anders dan onbetwifelbaarheid? De methodische

<sup>8</sup> Zie voor beide vragen ook mijn 'Naturalisme, idealisme, en de taak van de filosofie', in *Filosofie aan de grens*, Festschrift voor Theo de Boer, red. H.P. Kunneman en Th.C.W. Oudemans, Assen 1992, 1-42, vooral §§ 17-21, en mijn HPHPTI.

<sup>9</sup> Aristoteles, *Analytica posteriora*, A 3. Men stelt dit soms gelijk met het trilemma van Fries, dat er inderdaad op lijkt. Hans Albert heeft de term 'Münchhause-trilemma' ingevoerd, omdat de kennis zich volgens deze conceptie aan de eigen haren uit het moeras moet trekken, wil men niet aan scepsis ten prooi vallen. Zie H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, 4e ed., Tübingen 1980, hoofdstuk I.2.

<sup>10</sup> Aristoteles' opvatting van wetenschap werd wellicht geïnspireerd door de Griekse geometrie. Ook Descartes liet zich bij zijn wetenschapconceptie door de geometrie leiden.



twijfel is de meest fundamentele operatie van het Cartesiaanse denken. Ze leidt tot het waarheids criterium dat de intuïtie zeker stelt (vgl. begin derde Meditatie) en dat zo de eerste beginselen van de fysica rechtvaardigt.

De Cartesiaanse *Quest for Certainty* en de methodische operatie van de hyperbolische twijfel waren nodig, zo kunnen we concluderen, omdat Descartes de Aristotelische wetenschapsopvatting uit de traditie overnam. Volgens deze opvatting moet de metafysica een zeker fundament leveren voor de vakwetenschappen, waarvan ze de eerste beginselen bevat. De Aristotelische wetenschapsfilosofie maakte de Cartesiaanse twijfel noodzakelijk.<sup>11</sup>

De latere geschiedenis van wetenschap en metafysica heeft ons geleerd dat absoluut zekere kennis van eerste beginselen illusoir is, dat het methodische probleem van de eerste beginselen niet opgelost kan worden, en dat de natuurwetenschap in haar ontwikkeling de filosofische funderingen ervan links laat liggen. De meest indrukwekkende voorbeelden van het laatste zijn Einsteins gebruik van niet-Euclidische meetkunde en de veronachtzaming van het deterministische causaliteitsbeginsel door de quantum-theorie, waardoor Kants transcendentale fundering van de klassieke mechanica werd ontkracht. Deze wetenschappelijke revoluties hebben wetenschapsfilosofen ertoe gebracht het Aristotelische funderingsdenken te verwerpen en wetenschap op te vatten als een systeem (deductief of niet) dat in beginsel altijd hypothetisch blijft (fallibilisme). Een wijsgerige fundering van de wetenschap is dan nodig noch mogelijk, zodat de moderne wetenschapsfilosofie leidt tot een herbezinning op de taak van de wijsbegeerte.<sup>12</sup> Het traditionele probleem van de mogelijkheid om zekere eerste beginselen der wetenschappen te kennen vervalt in de nieuwe conceptie van wetenschap. Het wordt vervangen door de vraag welke methodologie de wetenschappelijke groei het meest bevordert.

#### § 4. Funderingsdenken bij Heidegger en Churchland

In de vorige paragraaf is een eerste vooronderstelling van de Cartesiaanse twijfel en daarmee van de moderne kennistheoretische traditie aan het licht gekomen: het Aristotelische funderingsdenken. Het is inherent aan de Aristotelische wetenschapsconceptie dat de wetenschappen gefundeerd moeten worden door een eerste filosofie (metafysica, ontologie), die volstrekt zeker is. De Cartesiaanse twijfel was nodig om deze volstreekte zekerheid te bereiken. Ofschoon dit niet het hoofdpunt is van mijn vergelijking tussen Heidegger en Churchland, zal ik nu ingaan op de vraag in hoeverre elk van beiden in staat is geweest het Aristotelische funderingsdenken te overwinnen. Met betrekking tot Churchland is deze vraag niet moeilijk te beantwoorden. Wat Heidegger betreft is het antwoord minder duidelijk en daardoor meer controversieel.

Churchland heeft de resultaten van de recente wetenschapsfilosofie gerecipiëerd.

<sup>11</sup> Mijn 'internalistische' interpretatie van de noodzaak tot de Cartesiaanse twijfel sluit aanvullende externalistische interpretaties niet uit. Men kan Descartes' *Quest for Certainty* bij voorbeeld uitgeleggen als een reactie op de sceptische vloedgolf rond 1600, zoals Richard Popkin heeft gedaan. Zie *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen 1960. Vgl. ook Theodore K. Rabb, *The Struggle for Stability in Early Modern Europe*, New York 1975.

<sup>12</sup> Zie voor mijn opvatting van de taak van de wijsbegeerte als troonopvolger van de traditionele metafysica het opstel in het *Festschrift* voor Theo de Boer (op. cit.).



Er is geen sprake meer van een wijsgerige fundering van de wetenschappen. Ontologie is niet meer Eerste Filosofie, maar evenals bij Quine een *a posteriorisch* correlaat van de ontwikkeling van de wetenschap.<sup>13</sup> Wat is dan het statuut van de wijsbegeerte?

Voor zover Churchland zich bezint op de taak van de filosofie, huldigt hij een radicaal naturalisme. Wijsgerig onderzoek moet genaturaliseerd worden in de zin dat het een onderdeel wordt van de (natuur)wetenschappen. Voor de wijsbegeerte is geen eigen plaats meer, nu de funderende plaats vervallen is. Zo betoogt Churchland dat de traditionele kennistheorie, die kennis beschouwt als een systeem van proposities, vervangen moet worden door een connectionistisch-computationele studie van epistemische machines.<sup>14</sup>

Houdt Churchland zich in zijn daadwerkelijk filosoferen ook aan dit naturalistische *Selbstverständnis*? Dit is zeker het geval voor zover hij connectionistische modellen voor bij voorbeeld de visuele waarneming ontwikkelt. Maar de wijsgerige relevantie van dergelijke modellen blijft dubieus zolang men Churchlands argumenten voor een naturalisering van de epistemologie niet aanvaardt. Zoals in § 12 zal blijken, berusten deze argumenten grotendeels op een bepaalde visie op taal, die ik de 'absolute netwerk-theorie' heb genoemd. Churchlands argumentatie voor deze netwerk-theorie van de taal is voor het grootste deel niet aan de empirische wetenschappen ontleend, laat staan aan de natuurwetenschappen. Ze behoort tot de traditionele aprioristische kennistheorie (§ 13 hieronder) en wordt wellicht door empirische onderzoeksresultaten ontkracht.<sup>15</sup> Kortom: de argumentatie voor het naturalisme is zelf niet naturalistisch, zodat aan het naturalistische *Selbstverständnis* het gevaar kleeft dat het de eventuele zwakten in de rechtvaardiging ervan verhult.

Heideggers *Sein und Zeit* (1927) gaat een halve eeuw aan Churchlands filosofische werkzaamheid vooraf. Men kan wellicht niet verwachten dat Heidegger zich in dit boek van het Aristotelische funderingsdenken bevrijd zou hebben. Ik wil nu eerst iets zeggen over de *preciese vorm* die dit funderingsdenken in *Sein und Zeit* aanneemt. Vervolgens zal ik de vraag opwerpen of Heidegger in zijn latere werk het funderingsdenken achter zich heeft gelaten.

Volgens de §§ 3 en 4 van *Sein und Zeit* worden de vakwetenschappen gefundeerd door ontologieën. Deze ontologieën zijn *a priori* ten opzichte van de vakwetenschappen, want "ontologisch vragen is oorspronkelijker dan het ontische vragen der wetenschappen".<sup>16</sup> De ontologieën moeten op hun beurt gefundeerd

<sup>13</sup> Cf. *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, Cambridge 1979, p. 2. Ik zal verwijzen naar dit werk als SRPM.

<sup>14</sup> SRPM, chapter 5, en vele latere artikelen, die inmiddels gebundeld verschenen zijn in P. Churchland, *A Neurocomputational Perspective. The Nature of Mind and the Structure of Science*, Cambridge Mass. 1989.

<sup>15</sup> Zie mijn uitgebreide analyse van Churchlands werk 'The Absolute Network Theory of Language and Traditional Epistemology', *Inquiry* 33 (1990), blz. 127-178, vooral noot 44. Ik zal naar dit artikel verwijzen als ANTLTE. Vgl. voor een iets andere visie J. van Brakel, 'The Plasticity of Categories: The Case of Colour', in *The British Journal for the Philosophy of Science* 44 (1993), 103-135.

<sup>16</sup> Zoals Heidegger zegt: "Ontologisches Fragen ist ... gegenüber dem ontischen Fragen der positiven Wissenschaften ursprünglicher" (*Sein und Zeit*, 11e Aufl., Tübingen 1967, blz. 11). Ik zal naar *Sein und Zeit* verwijzen als SZ.



worden, omdat de ontologische bepaling van het *zijn* der zijnden een opheldering van de zin van 'zijn' veronderstelt.<sup>17</sup> De zogenaamde zijnsvraag viseert dus niet alleen een apriorische voorwaarde voor de mogelijkheid der wetenschappen, maar ook een apriorische voorwaarde voor de mogelijkheid van de ontologieën die de wetenschappen funderen.<sup>18</sup> In § 4 blijkt dan, dat de *Fundamentalontologie*, die de 'Sinn von Sein' moet verhelderen, vooreerst in een *existenziale Analytik des Daseins* gezocht moet worden.<sup>19</sup> Het gebouw van de kennis bestaat bij de vroegere Heidegger uit drie lagen: de wetenschappen worden gefundeerd door ontologieën, die op hun beurt gefundeerd worden door een *Fundamentalontologie*.

Heidegger heeft deze drietrapsstructuur overgenomen van Kant en Husserl. Maar er is een zekere ontwikkeling. Terwijl er bij Kant maar één funderende ontologie bestaat, de *Metaphysik der Natur*, die de grondslagen van Newtons mechanica bevat, vroeg het ontstaan van de 'Geisteswissenschaften' in de negentiende eeuw om een pluraliteit van ontologieën: naast die van de 'natuur' ook die van de 'geest'. Zowel Husserl als Heidegger erkennen deze pluraliteit. Husserl spreekt hier van *Seinsregionen* en *regionale Ontologien*.<sup>20</sup> Terwijl voorts bij Kant geen onderscheid bestaat tussen de natuurwetenschappelijke ontologie en die van het dagelijkse leven, beijverden zowel Husserl als Heidegger zich een *natürliches Weltbegriff* te articuleren, in de hoop de sciëntistische verabsolutering van de natuurwetenschappelijke ontologie ongedaan te maken, die de Duitse filosofie in de tweede helft van de negentiende eeuw overheerste.<sup>21</sup> Terwijl tenslotte Kant trachtte in zijn transcendentiaalfilosofie door de beantwoording van de vraag naar de mogelijkheid van synthetisch apriorische ontologie deze ontologie tevens te *rechtvaardigen*, verschuift de taak van de transcendentiaalfilosofie of *Fundamentalontologie* bij Husserl en Heidegger. Deze discipline wordt 'funderend' in de geheel andere betekenis dat ze de zijnszin van de zijnden uit verschillende regio's moet verhelderen.<sup>22</sup>

Ofschoon zowel Husserl als de vroege Heidegger wat de vorm van hun denken betreft (funderingsdenken) in de Aristotelisch-Cartesiaanse traditie staan, breekt

<sup>17</sup> "Ontologisches Fragen ... bleibt ... selbst naiv und undurchsichtig, wenn seine Nachforschungen nach dem Sein des Seienden den Sinn von Sein überhaupt unerörtert lassen" (SZ, blz. 11). Heidegger formuleert de zijnsvraag in SZ nu eens als de vraag naar de zin van 'zijn' (dwz. de betekenis van het woordje 'zijn'), dan weer als de vraag naar de zin van zijn (vgl. SZ, blz. 1). Zie voor een analyse van deze eigenaardigheid mijn 'Heidegger's Question of Being and the "Augustinian Picture" of Language', *Philosophy and Phenomenological Research* LII (1992), 251-287, verder afgekort als HQBAP.

<sup>18</sup> "Die Seinsfrage zielt daher auf eine apriorische Bedingung der Möglichkeit nicht nur der Wissenschaften ..., sondern auf die Bedingung der Möglichkeit der vor den ontischen Wissenschaften liegenden und sie fundierenden Ontologien" (SZ, blz. 11).

<sup>19</sup> SZ, blz. 13.

<sup>20</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischem Philosophie*, I. Buch, Husserliana III/1, Den Haag 1976, § 16 (verder aan te duiden als *Ideen I*). Heidegger gebruikt het woord 'Region' ook in SZ, naast de term 'Bezirk', zie bij voorbeeld blz. 64, 97, 160, 241, 242, 362, 379, en 379.

<sup>21</sup> Zie SZ, §§ 11, 15, en Husserl, *Ideen I*, 27-29, 39-40, 52; tevens Husserls *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag 1954 (verder aan te duiden als *Krisis*), §§ 9h, 28, 34-38. Heidegger is in zijn anti-naturalisme of anti-sciëntisme radicaler dan Husserl. Zie mijn HPHPTI, § 5.

<sup>22</sup> Zie bij voorbeeld Husserl, *Ideen I*, §§ 55, 62; *Krisis*, §§ 5, 14, 33, 42 en 52; Heidegger, SZ, §§ 3-4.



Heidegger in de uitwerking ervan radicaler met de traditie dan Husserl, die een Cartesiaans-Kantiaanse transcendentiaalfilosofie verdedigt.<sup>23</sup> Heidegger beoogt een 'destructie' van het Aristotelisch-Cartesiaans-Husserliaanse denken, waarin het meest fundamentele steeds een voorhanden en onsterfelijk zijnde is (onbewogen beweging, God, transcendentiaal ego). Husserls transcendentale egologie wordt vervangen door de zijnsvraag. Kantiaans blijft *Sein und Zeit* doordat de regionale ontologieën vanuit het *Seinsverständnis* van *Dasein* begrepen worden, waardoor Heideggers *Seinsfrage* in zijn vroegere periode in de ban blijft van Kants Copernicaanse wending.

Wist Heidegger in zijn latere werk (na *Sein und Zeit*) ook de vorm van de traditionele filosofie, het funderingsdenken, te overwinnen, zoals bij voorbeeld Rorty meent?<sup>24</sup> Ik kan deze visie in haar algemeenheid niet onderschrijven. Het funderingsdenken leeft in Heideggers latere werk voort in de vorm van wat men het neo-Hegeliaanse motief zou kunnen noemen. De inkeer in de metafysica heeft onder meer tot taak aan de hand van de wijsgerige traditie de *Grundstellungen* op te sporen, die aan de verschillende culturele perioden ten grondslag lagen, en waarvan de opeenvolging en innerlijke logica de ware geschiedenis, de *Seinsgeschichte*, vormt. Dit is nog steeds funderingsdenken, ook al heeft het ten opzichte van Heideggers eerdere, Kantiaanse versie twee belangrijke transformaties doorgemaakt. Het gaat, evenals bij Hegel en Cassirer, niet meer om fundering van de wetenschappen alleen, maar om die van culturen of cultuurperioden, en in de tweede plaats is de fundering gehistoriseerd. Dit laatste is niet zozeer een wetenschapstheoretische verwerking van relativiteitstheorie en quantummechanica, als wel een aanvaarding van het historisme van Hegel en Dilthey. Al met al moeten we concluderen dat Heidegger er nooit in is geslaagd het funderingsdenken, – één van de meest centrale kenmerken van de moderne wijsgerige traditie –, te overwinnen. Wat dit betreft is hij een traditioneel wijsgeer gebleven.

§ 5. *Vraag 2: De voorwaarden voor de mogelijkheid van de Cartesiaanse twijfel*  
Het lijkt overbodig nog te vragen naar de *mogelijkheid* van de Cartesiaanse twijfel nu de *noodzaak* daartoe is onthuld als product van een achterhaalde visie op wetenschap en metafysica (§ 3). Nochtans zal de vraag naar de mogelijkheid van de twijfel ons leiden naar de diepste vooronderstellingen van de moderne of Cartesiaanse traditie, vooronderstellingen die, in tegenstelling tot de in § 3 besproken wetenschapstheoretische assumpties, pas in de zeventiende eeuw de wijsbegeerte zijn gaan beheersen. Ik zal eerst proberen begrip te wekken voor de vraag naar de *voorwaarden voor de mogelijkheid* van de Cartesiaanse twijfel (deze paragraaf). Vervolgens zal ik deze voorwaarden voor de twijfel, en daarmee voor de 'moderne' kennistheoretische traditie – voor zover ze niet tevens de Aristotelische traditie is –, trachten bloot te leggen (§§ 6–8). Aan de hand van deze voorwaarden kunnen we dan de kernvraag van dit opstel preciseren: zijn Heidegger en Churchland, die beiden voorgeven de kennistheoretische traditie radicaal te overwinnen, er ook in geslaagd de voorwaarden voor de mogelijkheid van deze traditie te overwinnen?

<sup>23</sup> Zie over Husserls 'Cartesianisme' en over de verschillen ten opzichte van Descartes en Kant: HPHPTI.

<sup>24</sup> R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford 1980, blz. 5-6.



Descartes legt er de nadruk op dat de motiveringen tot zijn methodische twijfel, zoals de hypothese van een bedriegende god, hyperbolisch zijn en niet alledaags. Niemand zal werkelijk twijfelen aan het bestaan van de materiële wereld op grond van deze hypothese. Maar omdat Descartes zoekt naar een absoluut zeker fundament van de kennis, is reeds de geringste reden tot twijfel voldoende voor zijn procedure. Toch moet men aan de Cartesiaanse twijfel aan het bestaan van de wereld wel een minimum vereiste stellen, namelijk dat ze *conceptueel mogelijk* is. Dit klemmt destemee daar de mogelijkheid van deze twijfel een premisse blijft van de Cartesiaanse metafysica, met name van het bewijs van de substantialiteit van de ziel, ook al wordt het bestaan van de materiële wereld in de zesde Meditatie bewezen.<sup>25</sup>

Taalanalytische filosofen hebben in het tweede en derde kwart van onze eeuw juist de conceptuele mogelijkheid van de Cartesiaanse twijfel aan het bestaan van de buitenwereld ontkend. Hun redenering laat zich het best illustreren aan de hand van de *logical grammar* van 'liegen' en 'hallucineren'. Zoals Kant en Wittgenstein duidelijk zagen, is het een conceptuele *onmogelijkheid* dat iedereen altijd liegt. Daarom is het zinloos de twijfel uit te spreken of wellicht alle mensen immer liegen. Liegen is namelijk een parasitaire activiteit, die een gangbare praktijk van waarheid spreken veronderstelt. De modale gevolgtrekking 'het is mogelijk dat *a* soms liegt, dus het is mogelijk dat iedereen altijd liegt' is ongeldig. Liegen is wezenlijk lokaal en de onderstelling van mogelijk globaal liegen is conceptueel incoherent.

Hetzelfde geldt voor hallucineren. Ook dit is een uitzonderlijke toestand, die gedefiniëerd is als uitzondering ten opzichte van het normale geval. Hallucinerend lijken we iets waar te nemen terwijl we in feite niet waarnemen. Indien we (*per impossibile*) altijd hallucineerden, zouden we het *concept* 'hallucinatie' niet kunnen bezitten. Ook hier is de modale gevolgtrekking van locale naar globale mogelijkheid ongeldig. Hallucineren is eveneens wezenlijk lokaal.

De Cartesiaanse twijfel aan het bestaan van de materiële wereld is niets anders dan de hypothese van een globale hallucinatie. Descartes veronderstelt immers dat we de 'sentiments' van de wereld zouden kunnen hebben, zodat we de wereld waarnemen zoals we nu doen, terwijl deze in het geheel niet bestaat. Descartes' twijfel aan het bestaan van de materiële wereld is daarom conceptueel incoherent. Aangezien de mogelijkheid van deze twijfel een wezenlijke premisse is voor zijn bewijs van het substantiële onderscheid tussen materie en bewustzijn, vervallen met de twijfel ook de centrale leerstukken van de moderne traditie: het primaat van het bewustzijn en het probleem van de buitenwereld.

Men zal menen dat hiermee de vraag naar de mogelijkheid van de Cartesiaanse twijfel beantwoord is: de twijfel is conceptueel *onmogelijk*, en de illusie dat ze mogelijk zou zijn is te wijten aan een misverstand omtrent *logical grammar*. Maar het is oppervlakkig zich met dit taal filosofische antwoord tevreden te stellen, want het roept pas de werkelijke vraag naar de mogelijkheid van de Cartesiaanse twijfel op. Het is namelijk onwaarschijnlijk dat men *logical grammar* miskent zonder

<sup>25</sup> De situatie ligt anders bij de twijfel aan de waarheid van de wiskunde, die bij nader inzien (3e–5e Meditatie) contradictoir en metafysisch onmogelijk blijkt te zijn. Van deze twijfel wordt in het verdere verloop van de Meditaties dus zelfs de conceptuele mogelijkheid geëlimineerd.



daartoe op de één of andere wijze genoopt of genood te zijn. We moeten ons dan ook afvragen: hoe te verklaren dat Descartes een twijfel aan het bestaan van de materiële wereld voor mogelijk hield – en dat latere filosofen in de Cartesiaanse traditie deze twijfel zelfs noodzakelijk achtten *zonder* de hypothese van een bedriegende god – ofschoon de twijfel conceptueel incoherent is en in de wijsbegeerte vòòr Descartes geen enkele rol speelt? Wat verklaart het ontstaan van het probleem van de buitenwereld, dat in de latere Cartesiaanse traditie het kennis-theoretische probleem *par excellence* zou worden?

### § 6. De onverenigbaarheidsstelling

We spreken van een wetenschappelijke revolutie in de zeventiende eeuw vanwege de methodische en theoretische vooruitgang in de toenmalige wetenschap. Maar de wetenschappelijke revolutie was ook een ontologische of metafysische revolutie. De Aristotelische ontologie van het hylemorfisme werd als raamwerk voor wetenschappelijk onderzoek vervangen door de corpusculaire ontologie. De wetenschap zou voortaan niet meer moeten zoeken naar de specifieke en generieke ‘vormen’ of essenties der dingen, maar naar corpusculaire micro-mechanismen die de verschijnselen ‘mechanisch’ kunnen verklaren. Deze nieuwe *corpusculaire ontologie*, zo luidt de enigszins paradoxale kernthese van mijn genealogie van de moderne kennistheorie, *lag ten grondslag aan de twijfel aangaande het bestaan van de materiële wereld*. In deze en de twee volgende paragrafen zal ik dit antwoord op de vraag naar de mogelijkheid van de Cartesiaanse twijfel beknopt uitwerken.

De denkers van de wetenschappelijke revolutie hadden twee bezwaren tegen het hylemorfisme. In de eerste plaats levert een verklaring door middel van ‘vormen’ nominale definities op en geen reëel inzicht. Voorts leidde het hylemorfisme tot tautologische verklaringen, omdat de theoretische termen van het systeem identiek waren met waarnemingstermen. De Aristotelische elementen water, aarde, lucht, en vuur worden verder verklaard als binaire combinaties van de fundamentele ‘theoretische’ eigenschappen warm, koud, droog, en nat. Op de wetenschappelijke vraag waarom wijn nat is kon de Aristotelische wetenschap slechts het vrijwel tautologische antwoord geven dat wijn water bevat en dat water de eigenschap natheid heeft.

Teneinde dergelijke cirkelverklaringen te vermijden, postuleerde Descartes dat de theoretische begrippen van de fysica niet aan de waarneming ontleend mogen zijn. Hij liet slechts geometrische begrippen toe, die alleen het intellect werkelijk kan bevatten, en die ‘ingeboren’ zouden zijn aan de menselijke geest. Waarneembare verschijnselen zoals warmte, natheid, kleur, geuren en geluid zouden mechanisch verklaard moeten worden door corpusculaire micro-mechanismen te postuleren, die geheel geometrisch te beschrijven zijn. Het vermaarde onderscheid tussen primaire (theoretische) en secundaire (waarnemings-) kwaliteiten<sup>26</sup> ont-sprong dus aan het methodische desideraat cirkelverklaringen te vermijden. Alleen de geometrische primaire kwaliteiten zouden volgens Descartes de helderheid en duidelijkheid bezitten die nodig zijn voor een goede wetenschappelijke verklaring.

<sup>26</sup> De terminologie is van Locke. Zie *An Essay Concerning Human Understanding*, Bk. II, hoofdstuk VIII, §§ 9–10.



Andere corpusculairfilosofen, zoals Boyle, Newton en Locke, maakten evenals Descartes het onderscheid tussen primaire en secundaire kwaliteiten. Maar ze verwierpen de Cartesiaanse gedachte dat uitsluitend geometrische eigenschappen kunnen dienen als primaire of theoretische kwaliteiten.

Men zal geneigd zijn de onderscheiding tussen primaire en secundaire kwaliteiten deels te laten samenvallen met het onderscheid tussen het macro- en het microscopische. De secundaire kwaliteiten op het macroscopische niveau (kleuren, warmte, geluid, enz.) zouden verklaard worden door primaire kwaliteiten en mechanismen op het microscopische. Ofschoon primaire kwaliteiten ook op het macroscopische niveau voorkomen, zouden de secundaire kwaliteiten *louter* op dit niveau bestaan en niet op het microscopische niveau. De waarneembare secundaire eigenschappen van de macroscopische wereld zijn een *explanandum* van de fysica; de niet-waarneembare primaire eigenschappen op het micro-niveau het *explanans*.

Op dit punt deden de zeventiende eeuwse denkers echter een belangrijke stap, die in onze tijd aanvaard wordt door een grote meerderheid der filosofen: *uit het niet-voorkomen van secundaire kwaliteiten op het microscopische niveau werd afgeleid dat deze kwaliteiten ook niet kunnen voorkomen op het macroscopische niveau*. Want hoe zou een macroscopisch lichaam bij voorbeeld gekleurd kunnen zijn, indien het is opgebouwd uit niet-gekleurde partikels?<sup>27</sup> Deze cruciale gevolgtrekking houdt in dat de fysische wereld in werkelijkheid volstrekt anders is dan we haar waarnemen. We schrijven kleuren, geuren, geluid en warmte toe aan de wereld, maar in werkelijkheid is de wereld slechts een materiële veelvuldigheid zonder kleuren, geuren, geluid en warmte. In de ogen van de zeventiende eeuwse corpusculair-filosofen en hun hedendaagse navolgers is dus niet alleen de hylemorfistische ontologie onjuist, maar ook de ontologie van de *common sense*. *Common sense* en fysica zouden *onverenigbaar* zijn.

Ik noem deze gedachte de *onverenigbaarheidsstelling*. Deze stelling is in mijn ogen de diepste vooronderstelling van de moderne wijsbegeerte, die ten grondslag ligt aan uiteenlopende problemen zoals dat van vrijheid en determinisme en dat van het bestaan van de buitenwereld. De onverenigbaarheidsstelling leidt tot twee radicaal tegengestelde wijsgerige posities. Indien de ontologie van de *common sense* onverenigbaar is met die van de fysica, kan men de ontologie van de fysica voor waar houden en die van de *common sense* tot illusie degraderen. Dit is de visie van Galilei, Descartes, Locke, Boyle, Newton en vele andere wijsgeren-fysici van de wetenschappelijke revolutie, een visie die ik *klassiek naturalisme* zal noemen. Het zal blijken tevens de visie van Churchland te zijn. Men kan echter ook de ontologie van de *common sense* prefereren boven die van de fysica, en de laatste degraderen tot een secundaire en afgeleide constructie. Dit is de positie van Berkeley, Husserl en, zoals we zullen zien, van Heidegger. Heidegger en Churchland, zo zal ik betogen, geven radicaal tegengestelde oplossingen voor één en hetzelfde probleem, dat hun door de moderne wijsgerige traditie werd aangereikt: het probleem van de verhouding tussen natuurwetenschap en *common sense*. Aan beider oplossingen ligt bovendien dezelfde veronderstelling ten grondslag: de onverenigbaarheidsstelling.

<sup>27</sup> Vgl. Wilfrid Sellars, 'Philosophy and the Scientific Image of Man', in *Science, Perception, and Reality*, London 1963, blz. 26-7 en 34-5.



### § 7. De immanentiethese

Hoe leidt de onverenigbaarheidsstelling nu tot het probleem van het bestaan van de buitenwereld? Hoe verklaart deze stelling de mogelijkheid van de Cartesiaanse twijfel aan het materiële?

De keuze voor het klassieke naturalisme doet eerst het *probleem van de ontologische status van de secundaire kwaliteiten* ontstaan. Oorspronkelijk waren deze kwaliteiten een *explanandum* voor de mechanistische fysica. Men mag dus verwachten dat ze toekomen aan de fysische wereld. Maar dit wordt uitgesloten door de conjunctie van onverenigbaarheidsstelling en klassiek naturalisme. De materiële wereld is een geheel van materie in beweging, waarin slechts primaire kwaliteiten bestaan. Toch zijn de secundaire kwaliteiten onmiskenbaar gegeven in de waarneming. We kunnen hun bestaan niet ontkennen. Wat is dan het ontologische statuut van de secundaire kwaliteiten, indien ze niet toekomen aan de materiële werkelijkheid?

De denkers van de wetenschappelijke revolutie beantwoordden deze vraag door een *subjectivering* van de secundaire kwaliteiten. Volgens Galileï zijn ze aandoeningen van het waarnemende organisme. Maar dit antwoord is onbevredigend indien men, zoals Descartes, ook waarnemende organismen corpusculair-mechanisch wil verklaren. Hoe kan de secundaire kwaliteit in een organisme bestaan, indien dit zelf niets anders is dan een deel van de corpusculaire wereld? Er lijkt maar één uitweg te zijn voor het probleem van de ontologische status der secundaire kwaliteiten: er moet behalve de materiële wereld nog een geheel ander soort 'wereld' of 'substantie' bestaan, de waarnemende geest, waarin deze kwaliteiten resideren. Dit is de Cartesiaanse oplossing. De geest is een substantie die wezenlijk verschilt van materie. De secundaire kwaliteiten of *qualia* zijn aandoeningen van de geest ('sentiments'), te vergelijken met pijn. En het is niet het organisme dat waarneemt maar de geest.<sup>28</sup> De corpusculaire ontologie leidt via de onverenigbaarheidsstelling en het klassieke naturalisme tot substantiedualisme,<sup>29</sup> en daarmee tot de merkwaardige metafoor van 'binnen' (geest) en 'buiten' (materie), die de Cartesiaanse traditie zou blijven domineren.

Ik noem de conclusie dat secundaire kwaliteiten aandoeningen in de geest zijn de *immanentiethese*. Volgens de immanentiethese is datgene waarvan we ons in de waarneming bewust zijn immanent aan de geest. Horend zijn we ons bewust van geluid, voelend van warmte en koude, ziende van kleuren, enz. De secundaire kwaliteiten kunnen ook fenomenale kwaliteiten worden genoemd: het zijn de kwaliteiten die ons *verschijnen* als eigenschappen van en fenomenen in de wereld. Juist deze kwaliteiten zouden volgens de immanentiethese niet aan de materiële wereld toekomen maar als gewaarwordingen in de geest bestaan.

<sup>28</sup> Zie *La Dioptrique* van Descartes, disc. 4. Alle moderne filosofen die spreken van 'qualia' en daaronder zowel kleuren als pijn begrijpen, zijn *nolens volens* erfgenamen van de Cartesiaanse traditie, om precies te zijn, van de onverenigbaarheidsstelling en het klassieke naturalisme. Dit geldt ook voor filosofen zoals Richard Rorty, die menen de wijsgerige traditie achter zich gelaten te hebben.

<sup>29</sup> Het dualisme vervulde natuurlijk ook andere functies in de Cartesiaanse filosofie. Met name maakt het de onsterfelijkheid van de ziel mogelijk, die weer onontbeerlijk is voor de Cartesiaanse ethiek. Zie voor dit laatste H. Philipse, *Zekerheid in wetenschap en leven. Een analyse van het begrip zekerheid in de ethiek van Descartes*, filosofische reeks UvA, Delft 1986, deel V.



De immanentietheese is aanvankelijk beperkt tot secundaire kwaliteiten. Volgens de fysicus is bij voorbeeld geluid in de materiële wereld niets anders dan een trilling. Het geluid dat wij horen, het fenomenale geluid, zou daarentegen een subjectieve gewaarwording of impressie zijn. Maar de immanentietheese wordt alras uitgebreid tot de waargenomen primaire kwaliteiten. Ook deze zouden qua fenomenale kwaliteit slechts in de geest bestaan. Want een tafelblad dat in werkelijkheid rechthoekig is, *verschijnt* ons bij voorbeeld als trapeziumvormig. Het verschil met de secundaire kwaliteit is dat er bij waargenomen primaire kwaliteiten (de trapeziumvorm) iets in de materiële natuur bestaat dat *lijkt* op de immanente impressie, een soortgelijke primaire kwaliteit (de rechthoek). Met de impressie van een secundaire kwaliteit correspondeert daarentegen niets gelijksoortigs in de natuur.<sup>30</sup> De kleurgewaarwording wordt volgens Descartes veroorzaakt door een bepaalde relatie tussen translatie- en rotatiesnelheid van lichtbolletjes. Deze fysische oorzaak lijkt überhaupt niet op de kleurgewaarwording, ook al kan ze door de fysicus overdrachtelijk 'kleur' worden genoemd. De gewaarwording is volgens Descartes dan ook geen *beeld* maar een *teken* van de fysische oorzaak ervan.<sup>31</sup>

#### § 8. 'Die Zeit des Weltbildes' en de waarnemingstheorie

Ten gevolge van de immanentietheese wordt de wereld, om met Heidegger te spreken, tot wereldbeeld, dat wil zeggen tot voorstelling of representatie.<sup>32</sup> Zolang men vasthoudt aan het realistische perspectief van de corpusculaire ontologie, kan men overigens beter zeggen dat de *waargenomen* wereld tot representatie wordt. De waargenomen wereld lijkt nauwelijks meer op de werkelijke fysische wereld. Ze is een voorstelling van de geest, die uiteindelijk door corpusculaire processen wordt veroorzaakt. In termen van de onverenigbaarheidsstelling kunnen we zeggen dat de wereld van de *common sense* tot voorstelling wordt gesubjectiveerd, terwijl de wereld van de fysicus de werkelijke is. Deze subjectivering heeft ingrijpende gevolgen voor de waarnemingstheorie.

Volgens het Aristotelische hylemorfisme wordt de waarnemer bij het waarnemen formeel gelijk aan het waargenomene. Waarneming 'informeert' de waarnemer. De geest absorbeert de vormen of essenties der dingen door waarneming en inductie. Wanneer we waarnemen, kennen we de dingen zoals ze werkelijk zijn. In het kader van het hylemorfisme is een globale twijfel aan de waarneming moeilijk denkbaar. De twijfel aan het bestaan van de materiële wereld speelt in de Aristotelische traditie dan ook geen enkele rol.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Vgl. Locke, op. cit., ibidem, § 15.

<sup>31</sup> Vgl. Descartes, *La Dioptrique*, disc. 4.

<sup>32</sup> Vgl. M. Heidegger, 'Die Zeit des Weltbildes', in *Holzwege*, Frankfurt a/M. 1963, blz. 82: "Weltbild, wesentlich verstanden, meint daher nicht ein Bild von der Welt, sondern die Welt als Bild begriffen". Heidegger maakt in zijn genealogie van de moderne metafysica overigens nergens begrijpelijk, *waarom* de mens in de moderne tijd tot 'subject' en de wereld tot 'beeld' wordt. Ik hoop door de onderhavige reconstructie in deze leemte te hebben voorzien.

<sup>33</sup> Speculaties over de almacht Gods zouden ook in Aristotelisch-Christelijk kader tot een dergelijke twijfel aanleiding kunnen geven: kan God er niet voor gezorgd hebben dat de 'vormen' in onze geest niet corresponderen met werkelijke 'vormen'? Maar deze twijfel ligt niet voor de hand en berust *wezenlijk* op theologische speculatie. Dit is bij de Cartesiaanse twijfel niet het geval: de gedachte van een bedriegende God is hier bijkomstig. Hume verwerpt deze gedachte, terwijl hij toch het probleem van de buitenwereld stelt. Zie *Enquiry Concerning Human Understanding*, Section XII.1.



Het immanentiebeginsel impliceert evenwel een representatietheorie van de waarneming, die regelrecht leidt tot het probleem van de buitenwereld. De corpusculairfilosofische waarnemingstheorie bestaat uit drie onderdelen. De *fysische* studie van de waarneming bestudeert de materiële *input* van het waarnemingsorgaan en de mechanische geleiding en verwerking van deze input naar en door de hersenen. De *psychologische* studie van de waarneming gaat uit van het ontstaan van immateriële impressies in de ziel, en vraagt zich af hoe ons waarnemingsbeeld van de wereld geconstitueerd wordt uit deze impressies. Hoe ontstaat bijvoorbeeld ons bewustzijn van diepte en afstand, indien we ervan uitgaan dat visuele impressies gelijk het retinabeeld twee-dimensionaal zijn? En hoe is het mogelijk dat we de secundaire kwaliteiten, die in werkelijkheid in de ziel zouden resideren, ervaren als eigenschappen van de materiële wereld? Deze laatste vraag leidt tot een *projectietheorie* van de waarneming: de immanente impressies zouden door een mentaal projectiemechanisme worden opgevat *alsof* ze bestonden buiten de geest.<sup>34</sup> In de derde plaats moet de waarnemingstheorie de vraag beantwoorden hoe het lichamelijke deel van het waarnemingsproces samenhangt met het geestelijke. Deze samenhang is causaal. Maar de corpusculaire filosofie, die botsing tussen lichamen als standaardmodel van causaliteit adopteerde, was niet in staat de inwerking van het lichaam op de ziel te begrijpen. Daarom werd ze gemeenlijk aan God toegeschreven.

We zijn nu in staat te zien waarom het probleem van de buitenwereld juist in de zeventiende eeuw ontstond. De corpusculaire filosofie leidde tot de onverenigbaarheidsstelling en deze leidde tezamen met het klassieke naturalisme tot de immanentietheze. De immanentietheze sluit een direct of naïef realisme in de waarnemingstheorie uit. We zijn ons in de waarneming niet bewust van de materiële bewustzijnsafhankelijke buitenwereld maar van bewustzijnsimmanente impressies, of van een uit deze impressies geconstitueerde bewustzijnsafhankelijke fenomenale wereld. De illusie dat waarneming direct toegang geeft tot de wereld zelf is te wijten aan een projectie. Het bestaan van de bewustzijnsafhankelijke materiële wereld is dus geen onmiddellijk gegeven van de waarneming maar een assumptie of these, waarvan de juistheid aangetoond moet worden. We zouden op grond van onze impressies het bestaan van hun materiële oorzaken moeten *bewijzen*.

De immanentietheze opent dus de mogelijkheid van een *globale* twijfel aan het bestaan van de buitenwereld. Zou het niet kunnen dat we de wereld waarnemen zoals we doen en alle gebruikelijke waarnemingsprojecties voltrekken, terwijl toch de materiële oorzaak van onze waarnemingsimpressies ontbreekt? Het is begrijpelijk dat Descartes deze twijfel verbond met de gedachte van een bedriegende God. God was volgens hem immers verantwoordelijk voor de oorzakelijke band tussen materie en geest. Waarom zou God dan niet geesten met waarnemingen geschapen kunnen hebben zonder materiële wereld? Maar het is evenzeer duidelijk dat de hypothese van een bedriegende God niet essentieel is voor het probleem van de

<sup>34</sup> Vgl. HPHPTI, passim. Er is dus behalve een projectietheorie van het geloof in God ook een projectietheorie die ons 'geloof' in het bestaan van objectieve secundaire kwaliteiten moet verklaren, ja zelfs ons geloof in een onafhankelijke buitenwereld. Freud hing beide projectietheorieën aan.



buitenwereld. Ze werd weggelaten door latere filosofen, zoals Hume, die het probleem van de buitenwereld stelden.

Mijn antwoord op de vraag naar de voorwaarden voor de mogelijkheid van de Cartesiaanse twijfel aan de materiële wereld kan worden samengevat als volgt. Deze twijfel is het product van de corpusculaire ontologie, of een erfopvolger van deze ontologie die een onderscheid maakt tussen primaire en secundaire kwaliteiten. Deze ontologie leidt tot de onverenigbaarheidsstelling die, tezamen met de klassiek naturalistische optie, het immanentiebeginsel impliceert. Het immanentiebeginsel leidt op zijn beurt tot een projectietheorie van de waarneming, die het probleem van de buitenwereld oproept. De twijfel aan het bestaan van de materiële wereld, onzinnig of conceptueel onmogelijk in het kader van de *common sense*, lijkt *geboden* zodra men de corpusculaire ontologie (of een latere fysische theorie) als uiteindelijke waarheid over de wereld aanvaardt. We zouden hier kunnen spreken van de *paradox van de corpusculaire filosofie*, die zichzelf opheft via de onverenigbaarheidsstelling en het immanentiebeginsel.<sup>35</sup>

Wil men de moderne kennistheoretische traditie radicaal overwinnen, dan zal men zowel het immanentiebeginsel als de onverenigbaarheidsstelling moeten verwerven. In § 10 en volgende zal ik de vraag beantwoorden of Heidegger en Churchland hierin geslaagd zijn. Alvorens aan deze vraag toe te komen, wil ik de gegeven genealogie van de moderne kennistheorie completeren door iets te zeggen over de plaats van het probleem van de buitenwereld in de filosofie, en over de mogelijke oplossingen ervoor.

#### § 9. De moderne kennistheoretische traditie

In de kennistheorie, zoals die in de tweede helft van de negentiende eeuw werd begrepen, staat het probleem van de buitenwereld centraal. Het bestaan van de buitenwereld is een vooronderstelling van de natuurwetenschappen en zelfs van de psychologie.<sup>36</sup> Aangezien onze alledaagse kennis en de empirische wetenschap van deze vooronderstelling uitgaan, behoort het onderzoek naar de betekenis en juistheid ervan tot een discipline die aan de empirische wetenschappen voorafgaat: de kennistheorie. Kennistheorie wordt daarom gezien als *eerste filosofie*.<sup>37</sup> Wanneer Heidegger in § 43 van *Sein und Zeit* het probleem van de buitenwereld ecarteert, beoogt hij *eo ipso* de gehele moderne kennistheoretische traditie terzijde te schuiven. Niet de kennistheorie, maar de zijnsvraag is volgens Heidegger het eerste of meest fundamentele in de filosofie.

Beschouwd vanuit de Cartesiaanse wijsbegeerte is de conceptie van kennistheorie als eerste filosofie niet vanzelfsprekend. In overeenstemming met de Aristotelische traditie ziet Descartes de *metafysica* en niet de kennistheorie als eerste filosofie. Eerste filosofie of metafysica omvat de algemene eerste beginselen der wetenschappen, zoals de corpusculaire ontologie, de scheppingsleer, en het sub-

<sup>35</sup> Voor 'corpusculaire filosofie' kan men ook lezen elke latere fysische ontologie die leidt tot het onthouden van secundaire eigenschappen aan de natuur.

<sup>36</sup> De psychologie is immers de wetenschap van het mentale aspect van mensen, een aspect dat causaal afhankelijk is van hun lichamelijke bestaan.

<sup>37</sup> Vgl. HPHPTI, § 10. Zie ook mijn dissertatie over *De fundering van de logica in Husserls 'Logische Untersuchungen'*, Leiden 1983, §§ 12–14.



stantiedualisme. Het probleem van het bestaan van de buitenwereld speelt bij Descartes slechts een kleine rol, die in het latere rationalisme van Spinoza en Leibniz verder gemarginaliseerd wordt. Een genealogie van de moderne kennistheorie is dus niet volledig zonder een antwoord op de volgende vragen. Hoe kon het probleem van de buitenwereld zo centraal worden in de wijsbegeerte? En hoe kon de kennistheorie de plaats van de metafysica innemen, dat wil zeggen, hoe kon ze *eerste filosofie* worden?

Het centrale kennistheoretische probleem voor Descartes zelf is niet zozeer het probleem van de buitenwereld als wel de vraag naar de mogelijkheid zekere kennis van de metafysische eerste beginselen te verwerven. De twee problemen raken nochtans met elkaar verbonden doordat Descartes de methode van de twijfel, nodig om het probleem van de eerste beginselen op te lossen, laat culmineren in een twijfel aan het bestaan van de buitenwereld. Het belang van het probleem van de buitenwereld blijft niettemin beperkt. Men kan volgens Descartes het geometrische wezen van de materiële wereld kennen zonder het bestaan van deze wereld bewezen te hebben. De beginselen van de fysica berusten op de ratio en niet op de waarneming, terwijl het probleem van de buitenwereld de betrouwbaarheid van de waarneming betreft. Bovendien meende de rationalist het bestaan van de buitenwereld te kunnen bewijzen met aan de ratio ontleende argumenten, zoals dat van de *Veracitas Dei*. Kortom, in het kader van het rationalisme kon het probleem van de buitenwereld, dat de betrouwbaarheid van de waarneming betreft, onschadelijk worden gemaakt doordat de rationalist meent buiten de waarneming om te beschikken over een rationele, boven-empirische toegang tot de fysische werkelijkheid.

In de tweede helft van de zeventiende eeuw verloor het rationalisme echter snel terrein. Verschillende vermeend rationele *beginselen* van de Cartesiaanse fysica werden op grond van *empirisch* natuuronderzoek verworpen. Men denke aan het werk van Pascal (leegte), Rømer (eindige lichtsnelheid), Harvey (bloedsomloop) en Newton (hemelmechanica). Hieruit leek te volgen dat de Cartesiaanse gedachte van een apriorische of metafysische fundering van de fysica een illusie was. Het empirisme kreeg diensgevolge steeds meer aanhang. *De opkomst van het empirisme verklaart de omkering van de rangorde tussen het probleem van de eerste beginselen en het probleem van de buitenwereld.*

Volgens het empirisme zijn er geen zekere eerste beginselen van de wetenschap. Het probleem hoe deze gekend kunnen worden vervalst. Alle kennis ontspringt aan de waarneming. Maar nu komt het probleem van de buitenwereld centraal te staan. Het wordt zelfs het kernprobleem van het empirisme: hoe kan het empirisme volhouden dat empirische kennis de bewustzijnsafhankelijke buitenwereld betreft, indien kennis voortkomt uit waarneming en de waarneming het bestaan van zo'n buitenwereld niet kan legitimeren? De twee grootste filosofen van het empirisme, Berkeley en Hume, tobden zich af met dit vraagstuk. Berkeley ontkende het bestaan van een bewustzijnsafhankelijke buitenwereld, terwijl Hume beweerde erin te moeten geloven zonder het empiristisch te kunnen bewijzen. Empirisme leidt dus tot idealisme (Berkeley) of tot een algeheel *sacrificium intellectus* (Hume), zolang het uitgaat van de corpusculaire filosofie, de onverenigbaarheidsstelling, en het immanentiebeginsel.



In de filosofie van Kant, die terugkeert naar de gedachte dat natuurwetenschap op apriorische grondbeginselen berust, herkrijgt het probleem van de eerste beginselen het primaat. De vraag hoe synthetische oordelen *a priori* mogelijk zijn is de grondvraag van Kants transcendentiaalfilosofie. In de tweede helft van de negentiende eeuw verlaat men ten tweede male de idee van een metafysische fundering der wetenschappen, ontvucht door het échec van het Duitse idealisme en geïnspireerd door de ontwikkeling der empirische wetenschap. Het empirisme komt wederom in de mode, het probleem van de buitenwereld herneemt zijn centrale positie, en kennistheorie, begrepen als poging dit probleem op te lossen, wordt nu expliciet als eerste filosofie erkend.

Wanneer men de kennistheoretische geschriften uit de tijd rond de eeuwwisseling herleest, begrijpt men het gevoel van malaise dat zich meester gemaakt moet hebben van jonge eigzinnige filosofen zoals Martin Heidegger. De kennistheorie degenererde al snel tot scholastiek en geen van de oplossingen voor het probleem van de buitenwereld klonk overtuigend. Noch het realisme, noch het idealisme kon een bevredigende visie ontwikkelen.

Het realisme der rationalisten maakte in het bewijs van het bestaan van de buitenwereld gebruik van metafysische assumpties zoals de *Veracitas Dei*. Dergelijke assumpties waren in de achttiende eeuw niet meer geloofwaardig. Hume toonde aan dat met empirische middelen evenmin een bewijs van het bestaan van de buitenwereld geleverd kan worden. Toch bleef hij realist en betoogde dat ons natuurlijke geloof in de bewustzijnsafhankelijke wereld door de rede niet gelegitimeerd maar wel gerespecteerd moet worden. Kant noemde Hume's conclusie dat we het bestaan van de buitenwereld op goed vertrouwen moeten aannemen 'het schandaal van de filosofie', en trachtte een bewijs van dit bestaan te leveren. Maar wat hij bewees was het bestaan van de fenomenale, bewustzijnsafhankelijke wereld, die niemand ooit betwijfeld had. Evenals Hume postuleerde Kant zonder bewijs een bewustzijnsafhankelijke wereld *an sich*. Een laatste realistische oplossing was tenslotte die van het hypothetisch of kritisch realisme, dat een *bewijs* van het bestaan van de buitenwereld onmogelijk acht, maar de *hypothese* van dit bestaan ziet als de beste verklaring voor het empirische succes van de fysica. Ook deze positie, verdedigd door uiteenlopende denkers als Brentano en Reichenbach, is weinig aannemelijk. Het bestaan van de materiële wereld is niet een wetenschappelijke hypothese die op één lijn staat met empirische theorieën. En volgens de *common sense* van de taalanalytische filosofie is de vraag of er een materiële wereld bestaat een onzinnige vraag, zodat hier geen conceptuele ruimte voor hypothesen bestaat.

Moet men dan een idealistische oplossing verkiezen? Aan de idealistische oplossingen kleven twee problemen. Het idealisme gaat evenals het realisme uit van de immanentietheze. Het materiaal van de waarnemingsprojectie bestaat uit gewaarwordingen, die in het bewustzijn aanwezig zijn. Het idealisme stelt dat de geprojecteerde wereld, die Kant de fenomenale noemde, de *enige* wereld is. De wereld is onze voorstelling, om met Schopenhauer te spreken. Het zou onjuist zijn, want onbewijsbaar of zelfs *zinloos* (Husserl), een niet-waarneembare fysische oorzaak van de gewaarwordingen te postuleren. Het eerste probleem luidt: hoe rechtvaardigt het idealisme de immanentietheze die, zoals we in §§ 6 en 7 zagen, volgt



uit de corpusculaire filosofie, en die een onontbeerlijk fundament is van de idealistische posities? Aangezien het idealisme de realistische corpusculaire filosofie verwerpt, moet het een alternatieve rechtvaardiging van de immanentietheze verzinnen, bij voorbeeld via het probleem van waarnemingsillusies. Dergelijke rechtvaardigingen zijn evenwel niet dwingend, zodat we moeten concluderen dat het idealisme berust op een implicatie (de immanentietheze) van de positie die het verwerpt (de corpusculaire filosofie).<sup>38</sup> Een rigoureuze doordenking van het idealisme leert met andere woorden dat het zichzelf opheft, omdat het een vooronderstelling verwerpt waarvan het nochtans afhankelijk blijft. De verwerping van het realisme is ook verantwoordelijk voor het tweede probleem: hoe kan men de aanwezigheid van gewaarwordingen in het bewustzijn verklaren, indien men niet wil aannemen dat ze ten gevolge van prikkeling door een bewustzijnsafhankelijke wereld tot stand komen? Berkeley en Husserl waren van mening dat een transcendente God verantwoordelijk is voor de aanwezigheid en het coherente verloop van de gewaarwordingen in ons (transcendentale) bewustzijn. Fichte weet de aanwezigheid van gewaarwordingen aan zelf-affectie van het ik. Geen van beide zienswijzen zijn boven het realisme te verkiezen.

De negentiende-eeuwse kennistheorie bleek niet in staat wezenlijk nieuwe oplossingen te formuleren voor de problematiek van de buitenwereld. Dit gold ook voor Heideggers leermeester Husserl.<sup>39</sup> De tijd was rijp voor de gedachte dat het probleem verkeerd gesteld was. Deze gedachte werd in de twintiger jaren verwoord door uiteenlopende denkers als Carnap en Heidegger. Volgens Carnaps *Scheinprobleme in die Philosophie* (1928) is het probleem van de buitenwereld zinloos omdat het niet empirisch te beslechten valt. Carnap neemt empirische beslisbaarheid als criterium voor betekenisvolheid. Hij gaat ervan uit dat de methode van de empirische wetenschappen de enig zinvolle methode is om kennis over de wereld te verwerven. Deze opvatting werd ook verdedigd door de andere Logisch Positivisten, zoals Schlick.<sup>40</sup>

Wanneer Heidegger in § 43 van *Sein und Zeit* de kennistheoretische problematiek van de buitenwereld verwerpt, doet hij dit op radicaal tegenovergestelde gronden. Het probleem is volgens Heidegger ontstaan ten gevolge van de predominantie van de wetenschappelijke kenwijze in de moderne tijd. Om het probleem van het bestaan van de buitenwereld te overwinnen, moeten we volgens Heidegger het geldigheidsbereik van de natuurwetenschappelijke methode juist inperken. Hoe en op grond waarvan kan Heidegger dit doen?

<sup>38</sup> HPHPTI, § 20, en 'Leidt consequentie altijd naar de duivel? Een analyse van de argumentatie voor Berkeleys immaterialisme', *Wijsgerig Perspectief* 26 (1985), 45-57.

<sup>39</sup> Zie HPHPTI, §§ 16-21.

<sup>40</sup> Zie bij voorbeeld M. Schlick, in 'Positivismus und Realismus', *Erkenntnis* III (1932/33). Vertaald als 'Positivism and Realism' gepubliceerd in H.L. Mulder, ed., *Moritz Schlick: Philosophical Papers*, Vol. II, Deventer 1979, 259-284, en in R. Boyd, Ph. Gasper, en J.D. Trout, eds., *The Philosophy of Science*, Cambridge Mass. 1991, 37-55. Het Logisch Positivisme laat nog een andere opvatting van het probleem van de buitenwereld toe, die door H. Reichenbach werd verdedigd in *Experience and Prediction* (Chicago, 1938): het probleem zou zinvol want empirisch beslisbaar zijn.



§ 10. Heideggers overwinning van het probleem van de buitenwereld

In de voorrede tot de tweede editie van de *Kritik der reinen Vernunft* noemde Kant het een schandaal voor de filosofie dat het bestaan van de dingen buiten ons nog niet toereikend bewezen kon worden.<sup>41</sup> Volgens § 43a van *Sein und Zeit* bestaat het schandaal van de filosofie niet zozeer in het feit dat het bewijs van het bestaan van de buitenwereld tot op heden niet geleverd is, maar daarin dat men dergelijke bewijzen steeds weer verwacht en beproeft.<sup>42</sup> Het probleem van de buitenwereld is immers een schijnprobleem. In de volgende passage geeft Heidegger aan hoe dit probleem zijns inziens behandeld moet worden:

Das 'Realitätsproblem' im Sinne der Frage, ob eine Außenwelt vorhanden und ob sie beweisbar sei, erweist sich als ein unmögliches, nicht weil es in der Konsequenz zu unaustragbaren Aporien führt, sondern weil das Seiende selbst, das in diesem Problem im Thema steht, eine solche Fragestellung gleichsam ablehnt. Zu beweisen ist nicht, daß und wie eine 'Außenwelt' vorhanden ist, sondern aufzuweisen ist, warum das Dasein als In-der-Welt-sein die Tendenz hat, die 'Außenwelt' zunächst 'erkenntnistheoretisch' in Nichtigkeit zu begraben, um sie dann erst zu beweisen.<sup>43</sup>

Het zijnde dat "im Thema steht" in het probleem van de buitenwereld is de wereld.<sup>44</sup> Heidegger zegt dus dat de wereld "eine solche Fragestellung gleichsam ablehnt". Dit is inderdaad het geval, mits men blijft binnen het perspectief van de *common sense*. Het is zinloos de vraag te stellen of de wereld zoals ze ons in het alledaagse leven gegeven is wellicht niet zou kunnen bestaan. Wat Heidegger hier opmerkt strookt met hetgeen analytische filosofen de *conceptuele onmogelijkheid* van de Cartesiaanse twijfel aan het bestaan van de buitenwereld hebben genoemd (zie § 5, *supra*). Juist deze onmogelijkheid bleek een genealogie van het probleem van de buitenwereld te vereisen: hoe is men ertoe kunnen komen het probleem te stellen, indien het conceptueel onmogelijk is of "gleichsam abgelehnt" wordt door de wereld zoals ze ons in het alledaagse leven gegeven is? Heidegger stelt eveneens het desideraat van een genealogie: we moeten *aufweisen* waarom het *Dasein als In-der-Welt-sein* de neiging heeft, de buitenwereld eerst kennistheoretisch te negeren om het bestaan ervan vervolgens pas te bewijzen.

'Dasein' is Heideggers term voor de zijnswijze van het zijnde dat wij zelf zijn. Heideggers genealogie zet dus in met de vraag waarom *wij zelf* ertoe neigen de buitenwereld eerst te negeren en vervolgens te bewijzen. In de zin die volgt op het bovenstaande citaat geeft Heidegger zijn antwoord op deze vraag:

<sup>41</sup> KdrV, B XXXIX, Anm. : "... so bleibt es immer ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns (...) bloß auf Glauben annehmen zu müssen, und, wenn es jemand einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genugtuenden Beweis entgegenstellen zu können".

<sup>42</sup> SZ, blz. 205.

<sup>43</sup> SZ, blz. 206.

<sup>44</sup> Omdat volgens Heidegger wereld en *Dasein* intern verbonden zijn, kan men ook zeggen: het zijnde dat thematisch is in het probleem van de buitenwereld is *Dasein als in-de-wereld-zijn*. Aangezien het in-de-wereld-zijn ons bestaan wezenlijk constitueert, kunnen we de wereld niet wegdenken. Vgl. SZ, blz. 13, en §§ 11-24.



Der Grund dafür liegt im Verfallen des Daseins und der darin motivierten Verlegung des primären Seinsverständnisses auf das Sein als Vorhandenheit.

Heideggers genealogie van de kennistheoretische probleemstelling ligt besloten in deze ene zin. Door een interpretatie ervan kunnen we zijn genealogie ontvouwen.

Met de term 'Verfallen' duidt Heidegger op een fundamentele zijnswijze van ons alledaagse bestaan. Het is, in Heideggers terminologie, een *existenziale Modus* van ons in-de-wereld-zijn. Deze modus is de modus van het alledaagse, oneigenlijke leven, waarin we opgaan in de wereld en in het 'men'. Het vervallen is vervreemdend, omdat het ons afsluit van onze meest 'eigenlijke' mogelijkheid, vrij te zijn voor de eigen dood.

Er kan hier geen sprake zijn van een grondige interpretatie van wat Heidegger zegt over het 'Verfallen' en de relatie ervan tot de traditioneel Christelijke overtuiging dat de mens zich afkeert van God door op te gaan in de wereld (de zondeval, niet als historische gebeurtenis, maar als grondtrek van ons bestaan). Het 'Verfallen' komt volgens Heidegger in vele fenomenen tot uiting, zoals het 'Gerede', de 'Neugier' en de 'Zweideutigkeit'. Met betrekking tot de genealogie van het probleem van de buitenwereld is van belang dat we in het 'Verfallen' geneigd zijn niet alleen op te gaan in de wereld, maar ook het zijn en ons eigen bestaan te begrijpen naar analogie van het bestaan van dingen in de wereld, als 'voorhandenheid'.

Fundamenteel voor de *Daseinsanalyse* van *Sein und Zeit* is het onderscheid tussen de zijnswijze van het zijnde dat wij zelf zijn, namelijk *Dasein*, en andere zijnswijzen, zoals het *terhanden* zijn van werktuigen, het *voorhanden* zijn van dingen die niet als werktuig gebruikt worden, en het zijn van de natuur om ons heen. Heidegger begrijpt in *Sein und Zeit* alle zijnswijzen anders dan *Dasein* transcendentiaal filosofisch als gegrond in *Dasein*. Daarom is de ontologie van *Dasein* de *fundamentele* ontologie, die de andere ontologieën fundeert. *Dasein* kan dus niet vanuit voorhandenheid worden verklaard. Eerder moet voorhandenheid vanuit *Dasein* worden uitgelegd.

Oorspronkelijk begrijpen we volgens Heidegger de zijnden in de wereld zinvol als terhanden werktuigen en andere bestaansmiddelen. De wereld in de alledaagse zin des woords is een betekenisvol geheel. Het is de wereld van werk en wonen, waarin alles naar iets anders verwijst. Zo hebben auto's geen zin zonder wegen; een deur in een gebouw verwijst naar de mogelijkheid er binnen te gaan; een hamer verwijst naar spijkers, en uiteindelijk zijn al deze structuren van verwijzingen betrokken op menselijke doeleinden. In § 69b van *Sein und Zeit* verklaart Heidegger het ontstaan (in ontologische zin) van een onthulling van zijnden als *louter voorhanden* door een omslag van zijns-begrip vanuit het omzichtig zorgend zijn van *Dasein* bij de wereld. Deze omslag zou worden gemotiveerd door een breuk in het omzichtig-zorgend leven in de wereld, die ontstaat zodra werktuigen kapot gaan of anderszins disfunctioneel worden. Daardoor kunnen de dingen ons plotsklaps als zinloze voorhandenheden verschijnen.<sup>45</sup>

De (natuur)wetenschappelijke benadering van de wereld berust volgens Heideg-

<sup>45</sup> Vgl. SZ, blz. 73, 112, 155, 157, en 360 e.v.



ger op deze omslag, en in deze zin is ze afgeleid, secundair, abstract. Voor de natuurwetenschap is de wereld een geheel van betekenisloze voorhanden objecten. Wij zelf zijn in de ogen van de natuurwetenschap een bepaald soort levende wezens, die evenals andere soorten wezens voorhanden zijn op het Aardoppervlak. Deze uitleg van onszelf als voorhanden wezens bepaalt de gehele wijsgerige traditie van Plato en Aristoteles tot en met Descartes en Husserl. Heidegger noemt dit wel de *Ontologie der Vorhandenheit*. De meest fundamentele these van *Sein und Zeit* is wellicht dat de ontologie van de voorhandenheid een vorm van *Verfallen* is, die geen recht kan doen aan de eigen zijnswijze van *Dasein*, die Heidegger bepaalt als *Existenz*. Ons eigen bestaan is geen voorhandenzijn van een ding onder andere dingen. En omdat de wetenschappelijke benadering van de wereld berust op het ontwerp van de wereld als zinloos geheel van voorhanden dingen, kunnen we aan ons eigen bestaan geen recht doen in een wetenschappelijke benadering.

Door deze toelichting op de geciteerde tekst zijn we in staat Heideggers genealogie van het probleem van de buitenwereld te interpreteren. Heidegger is van mening dat het probleem is ontstaan doordat wij ons eigen bestaan interpreteren als een voorhandenzijn. Deze interpretatie is wezenlijk verkeerd, want de zijnswijze van *Dasein* is volstrekt verschillend van die van een voorhanden ding. De analyse van *Dasein* onthult dat *Dasein* structureel in-de-wereld-zijn is. De relatie tussen ons zijn en het zijn van de wereld is een interne relatie. De wereld is een zinvolle betekenisamenhang, die ons eigen zijn mede constitueert.<sup>46</sup> Indien we *Dasein* juist interpreteren, is het dus onmogelijk de vraag op te werpen of de wereld wel bestaat. Slechts door ons eigen zijn op wetenschappelijke wijze te duiden als een voorhandenheid, en het *Welten der Welt* verkeerd te interpreteren als de aanwezigheid van een verzameling objecten, kon volgens Heidegger het probleem van de buitenwereld ontstaan.<sup>47</sup> Een voorhanden ding is namelijk denkbaar zonder andere voorhanden dingen. Het is een substantie in de zin dat het zonder iets anders kan bestaan. Pas indien wij onszelf wetenschappelijk als substantie duiden, en meer in het bijzonder als kennend subject tegenover de kenbare objecten, ontstaat de mogelijkheid de wereld (geduid als een verzameling objecten) weg te denken, en daarmee de noodzaak het bestaan van de wereld te bewijzen.

We begrijpen nu waarom de kennistheorie volgens Heidegger geen eerste filosofie kan zijn. De kennistheorie wortelt namelijk in een bepaald begrip van onze eigen zijnswijze en van de zin van 'zijn' überhaupt (zijn als voorhandenzijn). Dit begrip is volgens Heidegger verkeerd. Het kan slechts gecorrigeerd of gedestruëerd worden door het stellen van de zijnsvraag en door een fundamenteel-ontologische analyse van *Dasein*. Omdat de kennistheorie uitgaat van een verkeerde ontologie, zijn ontologische vragen primair.

<sup>46</sup> Zoals Heidegger zegt (SZ, blz. 52), is "'Welt' selbst ein Konstitutivum des Daseins".

<sup>47</sup> Zie voor de uitdrukking 'Welten': 'Der Ursprung des Kunstwerkes', in *Holzwege (op. cit)*, blz. 33: "Werksein heißt eine Welt aufstellen. Aber was ist das, eine Welt?.. Welt ist nicht die bloße Ansammlung der vorhandenen abzählbaren oder unabzählbaren, bekannten und unbekanntten Dinge. Welt ist aber auch nicht ein nur eingebildeter, zur Summe des Vorhandenen hinzu vorgestellter Rahmen. Welt weltet...".



### § 11. Het primaat van het alledaagse wereldbeeld

Zoals we in de vorige paragraaf zagen, overwint Heidegger in *Sein und Zeit* het probleem van de buitenwereld, – en daarmee de moderne kennistheoretische traditie –, door ons *Dasein* ‘existentiaal’ als *In-der-Welt-sein* te begrijpen.<sup>48</sup> De uitleg van het menselijk bestaan als *Dasein* is onverenigbaar met de natuurwetenschappelijke visie op onszelf. Deze laatste wordt door Heidegger bestempeld als een vorm van *Verfallen*. Om het probleem van de buitenwereld te ontmantelen, moet het geldigheidsbereik van de natuurwetenschap worden beperkt. De natuurwetenschap grondt volgens *Sein und Zeit* in een secundaire en afgeleide vorm van ontsluiting van de wereld, die pas kan ontstaan door een omslag van de primaire ontsluiting van de wereld als zinvol terhanden zijn. Aangezien deze ontsluitingen begrepen moeten worden vanuit *Dasein*, kan men *Dasein* niet (natuur)wetenschappelijk bestuderen. De *Daseinsanalyse* is een fundamentele ontologie, die de regionale ontologieën en de wetenschappen, die op deze ontologieën berusten, transcendentiaal fundeert.

Men zou kunnen denken dat Heideggers genealogie van het kennistheoretische probleem een wijsgerige verdieping verleent aan mijn analyse in §§ 5–9. Volgens Heidegger is het probleem van de buitenwereld ontstaan doordat we ons eigen bestaan opvatten als een voorhanden-zijn. Dit lijkt een belangrijke vooronderstelling te vormen van mijn reconstructie van het kennistheoretische probleem uit de corpusculaire ontologie, die verloopt via de onverenigbaarheidsstelling, het klassieke naturalisme, de immanentietheorie en de representatietheorie. De eerste term van deze reeks is immers een natuurwetenschappelijke visie op de materiële werkelijkheid, de corpusculaire ontologie, waaruit indirect een visie op de waarnemende mens wordt afgeleid.

Aan de andere kant bleek deze visie op de mens alleen te volgen indien men eerst de onverenigbaarheidsstelling en het klassieke naturalisme aanvaardt. De analyses van de corpusculaire ontologie, de onverenigbaarheidsstelling en het klassieke naturalisme maken duidelijk dat mijn genealogie *historisch specifiek* is dan die van Heidegger. Heidegger formuleert louter een noodzakelijke en geen voldoende voorwaarde voor het ontstaan van het probleem van de buitenwereld. Het probleem ontstaat pas in de moderne tijd, terwijl volgens Heidegger de ontologie der voorhandenheid het westerse denken sinds de oudheid domineert. Indien het *Verfallen* en de ontologie der voorhandenheid het probleem van de buitenwereld veroorzaken, hoe kan Heidegger dan verklaren dat het probleem niet veel eerder is ontstaan, bij voorbeeld binnen de Aristotelische traditie?<sup>49</sup>

<sup>48</sup> Volgens SZ, § 12 e.v., is het *In-der-Welt-sein* de *Grundverfassung des Daseins*.

<sup>49</sup> In Heideggers werk is een aanzet te vinden voor een vollediger verklaring van het ontstaan van het probleem van de buitenwereld juist in de moderne tijd. Heidegger wijt het probleem aan de heerschappij van de ‘mathematische’ visie op de wereld, die opkomt in de natuurwetenschap van de zeventiende eeuw (zie SZ, §§ 21 en 69b, en *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen 1975, B I, § 5). ‘Mathematisch’ betekent bij Heidegger ongeveer hetzelfde als *a priori*, en op blz. 69 van *Die Frage nach dem Ding* tracht Heidegger aan de hand van de inertiewet te bewijzen dat Newtons fysica ‘mathematisch’ is in deze zin. Zijn redenering gaat echter mank aan een naïeve empiristische wetenschapsfilosofie en de afleiding van de Cartesiaanse twijfel uit woordspelletjes met ‘Satz’ en ‘setzen’ op blz. 71 en 80 geven weinig historisch inzicht.



Ik zal, zoals gezegd, mijn genealogie gebruiken als toetssteen voor Heideggers overwinning van de kennistheoretische traditie. Mijn genealogie leidt tot de vraag of Heidegger ook de *wortels* of *fundamentele vooronderstellingen* van de kennistheoretische traditie overwint. Deze fundamentele vooronderstellingen zijn (a) het immanentiebeginsel en (b) de onverenigbaarheidsstelling. Weet Heidegger respectievelijk het immanentiebeginsel en de onverenigbaarheidsstelling achter zich te laten? Ik zal betogen dat hij het immanentiebeginsel afwijst, maar dat hij dit alleen kan doen doordat hij de onverenigbaarheidsstelling aanvaardt.

Ad a. Heidegger verwerpt het immanentiebeginsel, en wel om de volgende redenen. In de eerste plaats zijn waarnemen en theoretisch kennen volgens hem niet de meest fundamentele wijzen van ontsluiting van de wereld. Er bestaan twee oorspronkelijke wijzen om 'er te zijn' (*das Da zu sein*), – waarbij de uitdrukking 'Da' door Heidegger gebruikt wordt om onze openheid voor de wereld en onszelf aan te duiden –: *Befindlichkeit* en *Verstehen* (SZ, § 28 e.v.). Ons eigen bestaan en dat van de wereld zijn primair ontsloten in stemmingen (*Befindlichkeit*) en in het begrijpen (*Verstehen*) van enerzijds zinvolle samenhangen (de wereld) en anderzijds van onze eigen levensmogelijkheden binnen die zinvolle samenhangen. De objectiverende waarneming, die volgens de kennistheoretische traditie de primaire toegang tot de wereld vormt, is in de ogen van Heidegger een afgeleid en secundair fenomeen. Deze waarneming en het wetenschappelijk kennen zijn gefundeerd in een *Schon-sein-bei-der-Welt* (SZ, § 13).

Dit is vervolgens de reden waarom waarnemen niet moet worden opgevat als het hebben van representaties die uit *immanente gewaarwordingen* geconstitueerd zijn en die slechts een externe (causale) relatie met de wereld hebben. Het waarnemen vindt plaats in de modus van een *zich steeds al ophouden bij* binnenwereldse zijnden (SZ, blz. 61). Waarnemen en kennen zijn wijzen van in-de-wereld-zijn. Ze kunnen volgens Heidegger niet begrepen worden als 'subjectieve processen' met betrekking tot welke men vervolgens zinvol de vraag kan stellen of ze een objectieve referentie en oorzaak hebben (SZ, blz. 62). Heideggers analyse is overigens geen pleidooi voor 'direct realisme' in de traditionele zin, zodat hij zich nog binnen het traditionele kennistheoretische debat zou bevinden. Volgens het directe realisme bestaat er in de waarneming een onmiddellijke *externe* relatie tussen het waarnemende subject en het waargenomen object. Het directe realisme blijft steken in het 'voorhandenheidsdenken' dat Heidegger juist achter zich wilde laten.

Ad b. Heidegger overwint dus het immanentiebeginsel. Maar transcendeert hij ook de onverenigbaarheidsstelling? De analyse van de waarneming in *Sein und Zeit* als gefundeerde modus van het altijd-al-zijn-bij-de-dingen-in-de-wereld vindt plaats in het kader van een ontologische uitleg van de mens als *Dasein*. Deze *Daseins*uitleg moet volgens Heidegger inzetten bij de zijnsmodus van de mens die hij *durchschnittliche Alltäglichkeit* noemt (SZ, § 9). Binnen de 'alledaagsheid' blijkt het probleem van de buitenwereld een schijnprobleem te zijn. In het kader van de alledaagsheid is waarnemen een zich richten op dingen waarbij we altijd al verwijlen, in plaats van het hebben van representaties. De laatste visie past eerder in een (natuur)wetenschappelijke benadering van de waarneming. Door deze benadering af te wijzen en die van de alledaagsheid te verkiezen, kan Heidegger het probleem van de buitenwereld omzeilen.



Ligt het dan niet voor de hand Heideggers 'allegaardigheid' gelijk te stellen met hetgeen ik hierboven *common sense* heb genoemd? Strookt Heideggers resultaat niet met dat van de conceptuele onmogelijkheid van de twijfel aan de materiële wereld (§ 5, *supra*), een resultaat dat in de Angelsaksische filosofie verkregen werd door analyse van de alledaagse omgangstaal, van de *common sense* in de wijsgerige zin des woords? In het kader van de *common sense* bleek het probleem van de buitenwereld een absurditeit te zijn. Berust Heideggers 'destructie' van dit probleem dus niet op een keuze voor het primaat van de ontologie van de *common sense* boven de natuurwetenschappelijke ontologie, welke laatste het probleem van de buitenwereld lijkt te impliceren? We hebben gezien dat de noodzaak van een dergelijke keuze tussen hetgeen Wilfrid Sellars *the manifest image* en *the scientific image* noemde, zich pas voordoet indien men de onverenigbaarheidsstelling onderschrijft. Aanvaardt Heidegger dus niet de onverenigbaarheidsstelling door te betogen dat de natuurwetenschappelijke visie op de mens onverenigbaar is met de alledaagse? Ik wil dan ook de volgende interpretatie voorstellen. Heidegger accepteert de onverenigbaarheidsstelling, maar anders dan de zeventiende eeuwse traditie en anders dan Churchland *kies* hij voor een ontologisch primaat van de ontologie van de *common sense*. Dit is mijns inziens zelfs de belangrijkste wijsgerige pointe van *Sein und Zeit*.<sup>50</sup> Ik zal deze interpretatie nader adstrueren door een drietal overwegingen.

1. In § 11 van *Sein und Zeit* plaatst Heidegger het project van de *Daseinsanalyse* als fundamentele ontologie van mens en wereld in een bepaalde wijsgerige traditie, die van het streven naar een 'natuurlijk begrip van de wereld'.<sup>51</sup> Voor een contemporaine lezer van *Sein und Zeit* verwees de uitdrukking 'natürliches Weltbegriff' naar het denken van Richard Avenarius (1843-1896), met name naar diens hoofdwerk *Kritik der reinen Erfahrung* (1888-'90). Ofschoon Heidegger de naam Avenarius nergens noemt, is het buitengewoon verhelderend Heideggers project van een *existentele* analyse van *Dasein* en *Welt* te vergelijken met het positivistische onderzoeksprogramma van Avenarius.

Volgens Avenarius is het de taak van de filosofie een natuurlijk begrip van de wereld te ontwikkelen, dat kan dienen als fundament voor de wetenschappen. Dit natuurlijke begrip van de wereld moet berusten op zuivere ervaring, dat wil zeggen op een ervaring van het puur gegevene, van de fenomenen, die niet vervalst is door de metafysische traditie. Met name dualistische categorieën van de metafysica, zoals subject/object, geest/materie en binnen/buiten, zouden volgens Avenarius de zuivere ervaring gecontamineerd hebben.

Dit onderzoeksprogramma is, als *programma* genomen, *identiek* met dat van Heidegger. Ook Heidegger streeft naar een natuurlijk begrip van ons bestaan in de wereld, dat niet gecontamineerd is door de metafysische traditie van het voorhandenheidsdenken, waarin dichotomieën als boven genoemd de oorspronkelijke

<sup>50</sup> Wat de zogenaamde 'zijnsvraag' betreft, zie mijn HQBAP.

<sup>51</sup> Zie de titel van § 11, en de volgende passage op blz. 52: "...die Durchführung und vor allem der Ansatz einer existentiellen Analytik des Daseins bleibt nicht ohne Schwierigkeiten. In ihrer Aufgabe liegt ein Desiderat beschlossen, das seit langem die Philosophie beunruhigt, bei dessen Erfüllung sie aber immer wieder versagt: die Ausarbeitung der Idee eines 'natürlichen Weltbegriffes'".



alledaagse levenservaring vervalsen. Daarom moet de *fenomenologische Daseins*-analyse volgens Heidegger hand in hand gaan met een 'destructie' van de metafysische traditie. Tenslotte is ook volgens Heidegger het natuurlijke wereld-begrip van de *Daseins*analyse een fundering voor de wetenschappen: *Daseins*analyse is fundamentele ontologie.

Het verschil tussen Avenarius en Heidegger ligt niet in hun wijsgerige programma, maar geheel in de *uitvoering* ervan. Daarom zegt Heidegger dat het steeds weer mislukt is het desideraat van een natuurlijk begrip van de wereld te realiseren.<sup>52</sup> Avenarius gaat bij het ontwikkelen van zijn natuurlijke begrip van de wereld uit van de mens als biologisch organisme en hij beschrijft de strevingen en waarnemingen van dit organisme-in-de-wereld in wetenschappelijke termen. Ook Avenarius overwint het probleem van de buitenwereld, omdat dit probleem zich bij een biologische benadering van de mens als organisme in een *Umwelt* niet voordoet. Maar zijn overwinning berust op een natuurwetenschappelijke visie op de mens.

Het zal duidelijk zijn waarom Heidegger deze uitwerking van het programma niet wil aanvaarden. Want in de eerste plaats huldigt Heidegger in *Sein und Zeit* het Aristotelische funderingsdenken, volgens hetwelk wetenschappen gefundeerd zijn in ontologieën of metafysische visies ( § 4, supra). Indien men dus de oorspronkelijke ervaring of de eigenlijke fenomenen wil bevrijden van *metafysische* contaminatie, moet men ze ook bevrijden van *wetenschappelijke* contaminatie! Alle wetenschap *veronderstelt* volgens Heidegger immers een metafysisch ontwerp. In de tweede plaats is Heidegger van mening dat het probleem van de buitenwereld en de conceptuele dichotomieën die het probleem mogelijk maken juist berusten op de wetenschappelijke conceptie van de mens als een op Aarde voorhanden wezen. Kortom, volgens Heidegger vereist het ontwikkelen van een 'natuurlijk begrip van de wereld' precies een *epoché* van alle wetenschappelijke concepties,<sup>53</sup> en daarmee een radicale overwinning van de naturalistische ontologie. Doordat Avenarius de ontwikkeling van een natuurlijk wereld-begrip inzette bij de mens als biologisch wezen, zou zijn project gedoemd zijn geweest te mislukken.

Dit betekent dat het natuurlijke begrip van wereld en onszelf dat Heidegger in *Sein und Zeit* wil ontwikkelen, *tegen het wetenschappelijk denken in* tot ontvouwing moet komen. Het *existenziale* begrip van het alledaagse bestaan sluit het wetenschappelijke begrip in de zin der positieve wetenschappen uit. Het gehele project van *Sein und Zeit* beweegt zich, in tegenstelling tot dat van Avenarius, binnen de onverenigbaarheid van ons *wetenschappelijke* zelfbegrip en ons *existenziale* zelfbegrip.<sup>54</sup> Met andere woorden: de onverenigbaarheidsstelling vormt het kader van *Sein und Zeit*.

<sup>52</sup> Zie het citaat in de vorige noot.

<sup>53</sup> Ik gebruik hier de Husserliaanse term 'epoché' om te verwijzen naar een parallel tussen Husserl en Heidegger. Ook Husserl wilde in *Krisis*, en in feite reeds in *Ideen I*, een natuurlijk wereld-begrip ontwikkelen, dat in zijn analyse van de 'natürliche Einstellung' (*Ideen I*) naar voren komt, een begrip dat geen gebruik maakt van wetenschappelijke concepten en assumpties. Heidegger is hierin echter veel radicaler dan Husserl. Zie HPHPTI, § 5.

<sup>54</sup> Vgl. SZ, §§ 10-11 en passim. Volgens Avenarius is er juist continuïteit tussen de voorwetenschappelijke *common sense* en het wetenschappelijk kennen. Dit is zelfs het 2e 'axioma' van zijn werk.



2. De tweede overweging ter adstructie van mijn interpretatie is zeer beknopt: Heidegger aanvaardt *expressis verbis* de onverenigbaarheidsstelling. Zo zegt hij bij voorbeeld in *Die Frage nach dem Ding*, dat de moderne wetenschap een *Grundvorstellung von den Dingen* verlangt, die der gewöhnlichen widerspricht.<sup>55</sup>

3. Tenslotte wil ik bij wijze van derde overweging een objectie beantwoorden. Volgens mijn interpretatie belichaamt *Sein und Zeit* een keuze tegen het naturalisme en vóór de ontologie van de *common sense*, een keuze waartoe Heidegger door het onverenigbaarheidsbeginsel genoopt werd. Deze interpretatie kan problematisch lijken in het licht van wat Heidegger zelf zegt over de *common sense*. De *common sense*, in Heideggers terminologie ook wel het 'gezonde mensenverstand' genoemd, is volgens Heidegger namelijk niet zo gezond als het lijkt. Het is ook geen absolute a-historische maatstaf voor het denken, want het is zelf het product van een bepaalde denktraditie.<sup>56</sup> Wanneer deze denktraditie gedachteloos wordt nagepraat, ontaardt ons denken in *Gerede* (SZ, § 35). In het *Gerede* wordt de toegang tot onze werkelijke zijnswijze afgesloten door een *alltägliche Ausgelegt-heit*. Het moderne alledaagse zelfbegrip is het zelfbegrip dat door wetenschap, techniek, en de ontologie der voorhandenheid wordt aangereikt. De dominantie van dit verkeerde zelfbegrip is te verklaren door de tot onze zijnswijze behorende tendens onszelf te begrijpen vanuit datgene waarmee we ons primair bezig houden, de wereld (*Verfallen*, cf. SZ, §§ 5, 43). Het verkeerde alledaagse zelfbegrip zou men onze 'common sense' kunnen noemen. Heidegger beoogt in *Sein und Zeit* een 'destructie' van deze *common sense*, die de toegang tot ons ware zijn afsluit. Hoe kunnen we dan zeggen dat Heidegger in *Sein und Zeit* kiest voor het wereldbeeld van de *common sense*?

Mijn antwoord luidt dat men bij Heidegger moet onderscheiden tussen twee begrippen van *Alltäglichkeit* of *common sense*. In een eerste betekenis, die ik in mijn interpretatie op het oog heb, staat *common sense* tegenover het wetenschappelijke wereldbeeld dat in de zeventiende eeuw opgeld deed. De onverenigbaarheidsstelling houdt in dat dit wetenschappelijke wereldbeeld in strijd is met de wijze waarop we de wereld en onszelf in ons alledaagse bestaan ervaren. Heideggers analyse van *Dasein* beoogt in eerste instantie precies dit alledaagse bestaan van de mens in kaart te brengen, dat door de wetenschappelijke zelfinterpretatie van de mens aan het oog onttrokken is. In een tweede betekenis is *common sense* de historisch bepaalde manier waarop we in het *Gerede* over onszelf denken. Deze manier is in onze tijd door het wetenschappelijke wereldbeeld en door de techniek bepaald. Daarom moet Heidegger de wetenschappelijke *common sense* 'destrueren' teneinde de ware *common sense* te ontdekken. Heideggers analyse van ons alledaagse zelfbegrip, dat we impliciet in ons leven altijd al hebben, moet dus gepaard gaan met een destructie van een verkeerd alledaags zelfbegrip, dat door de wijsgerige en wetenschappelijke traditie 'vanzelf spreekt'. De stelling dat *Sein und Zeit* een explicatie is van de ontologie van de *common sense* is juist, mits men de uitdrukking 'common sense' begrijpt zoals ze bedoeld is: in het kader van de onverenigbaarheidsstelling. Het zal inmiddels voldoende duidelijk zijn dat Heideg-

<sup>55</sup> Op. cit., blz. 69.

<sup>56</sup> Vgl. *Was heisst Denken?*, Tübingen 1971, blz. 64 (colleges Wintersemester 1951-52).



ger de onverenigbaarheidsstelling niet overwint. Zijn denken moet dan ook niet worden gezien als een radicaal of *rücksichtslos* afscheid van de wijsgerige traditie.<sup>57</sup>

De tegenstelling tussen twee begrippen van *common sense* of *Alltäglichkeit* in *Sein und Zeit* wijst naar een tweede belangrijke vooronderstelling van Heideggers wijsgerige project, een vooronderstelling die hem in conflict met Churchland zal brengen. Terwijl volgens Heidegger ons verkeerde of *verfallen* alledaagse zelfbegrip het product is van theorievorming en traditie, duidt ons werkelijke zelfbegrip, dat impliciet in ons alledaagse bestaan aanwezig is, op *Existenziale*, onvreemdbare grondstructuren van ons bestaan. Heidegger doelt hier niet op de historisch gesitueerde 'ontische' ontwerpen van ons individuele of nationale bestaan, maar op het 'ontologische' begrip van onze *zijnswijze* (*Seinsverständnis*), dat een ieder impliciet in zich draagt. *Sein und Zeit* suggereert dat deze *Existenziale* zelf niet historisch zijn. Ze maken het wezen van het menszijn uit.<sup>58</sup> *Existenziale* zijn als *transcendentale* voorwaarden voor de mogelijkheid van concrete ontische levensvormen *a priori*. Ze vormen de bodem "auf dem sich jede ontisch-weltanschauliche Daseinsauslegung bewegt".<sup>59</sup> Hun expliciterende interpretatie is geen historisch variabele theorie, maar een beschrijving van fenomenen in de eigenlijke zin. Historiciteit is een dergelijke *Existenzial*, die het historische karakter van het menselijk bestaan mogelijk maakt. Maar de *Existenzial* historiciteit is zelf niet historisch. De *Existenziale* lijken dus in *Sein und Zeit* a-historische wezensstructuren van ons bestaan te zijn, voorwaarden voor de mogelijkheid van alle ontische en historische realiseringen ervan. De *Daseinsanalyse* van *Sein und Zeit* is een transcendentiaal filosofie van het concrete menselijke bestaan.

Heidegger is evenals Husserl,<sup>60</sup> en contra Kant, van mening dat het transcendentale in kaart gebracht kan worden door *vóórtheoretische descriptie*. Volgens *Sein und Zeit* is de *Daseinsanalyse* een *fenomenologische* ontologie. De fenomenologie beoogt dat wat zich toont te laten zien zoals het zich van zichzelf uit toont (§ 7C). Dat wat zich toont, het fenomeen, is in Heideggers visie de *zijnswijze* of het zijn der zijnden. Deze zijnswijze of het zijn is in eerste instantie weliswaar vergeten en verborgen door een verkeerde traditie. Maar een destructie van deze traditie kan de weg vrijmaken voor een echte fenomenologie, een voor-theoretische ontologische beschrijving van ons alledaagse bestaan. Deze beschrijving laat onze zijnswijze zien zoals ze "an ihm selbst" is.<sup>61</sup> De beschrijvende terminologie wordt geput uit oorspronkelijke bronnen (vgl. SZ, blz. 21), die bestaan in oorspronkelijke ervarin-

<sup>57</sup> Vgl. Th.C.W. Oudemans, *Afscheid*, inaugurale rede Leiden, uitgesproken op 12 juni 1992, Assen 1992, blz. 15.

<sup>58</sup> Zoals Heidegger zegt op blz. 17 van *Sein und Zeit*, gaat het hem om het 'herausstellen' van "wesenhafte Strukturen...", die in jeder Seinsart des faktischen Daseins sich als seinsbestimmende durchhalten". Vgl. ook blz. 52 ('echte Wesenserkenntnis'), 199-200, en 231 ('Wesen des Daseins').

<sup>59</sup> SZ, blz. 199-200.

<sup>60</sup> Zie E. Husserl, *Ideen* I, § 24.

<sup>61</sup> Vgl. SZ, blz. 6: "Soll es aber die Charaktere seines Seins unverfälscht hergeben können, dann muß es seinerseits zuvor so zugänglich geworden sein, wie es an ihm selbst ist". Volgens blz. 7 kan de *Sinn von Sein* 'afgelezen' worden van de zijnden. Op blz. 34 stelt Heidegger dat de fenomenologie datgene wat zich toont van datgene zelf uit laat zien zoals het zich van zichzelf uit toont.



gen (vgl. blz. 22). De begripsvorming moet geschieden “onder dwang van de fenomenen zelf” (vgl. blz. 27). Heideggers analyse is descriptief in de prohibatieve zin dat ze alles ecarteert wat niet uit de zaken zelf afgelezen kan worden (blz. 35, 67).<sup>62</sup>

Het wordt wel gezegd dat dit descriptief-transcendentale karakter van *Sein und Zeit* in strijd is met Heideggers nadrukkelijke stelling dat het vragen naar het zijn zelf historisch is.<sup>63</sup> Volgt niet uit dit laatste dat de *Existenzial*-analyse van het *Dasein* wat haar resultaten betreft bepaald is door een fase in de West-Europese cultuur? In dat geval is het moeilijk vol te houden dat Heideggers beschrijvingen vóórtheoretisch zijn. Is er dus niet een contradictie in *Sein und Zeit* tussen het Husserliaans-fenomenologische motief van een historisch invariante wezensbeschrijving en het Hegel-Dilthey motief van het historisme? Maar deze contradictie is schijnbaar. Wanneer Heidegger in *Sein und Zeit* zegt dat de zijnsvraag zelf historisch is, dan bedoelt hij weliswaar dat het vragen naar het zijn altijd in een traditie staat. Maar door een inkeer in en destructie van deze traditie kunnen we de ‘oorspronkelijke ervaringen’ achterhalen waaruit de traditionele zijns categorieën werden geput (SZ, blz. 21, 22). We zien dan dat deze traditionele categorieën ontleend werden aan voorhanden of ter handen zijnden in de wereld.<sup>64</sup> In contrast daarmee kunnen we de ware categorieën van het *Dasein* ontwikkelen, de *Existenziale*. We kunnen kennelijk op een bepaald ogenblik in de geschiedenis toegang hebben tot de *historisch invariante* transcendentale voorwaarden voor de mogelijkheid van alle geschiedenis, de zijnsstructuren van *Dasein*, die de fenomenologische ontologie hermeneutisch-descriptief in kaart brengt. Heideggers wijsgerige project van een beschrijvende analyse van de wezensstructuren van het alledaagse bestaan van de mens is onlosmakelijk verbonden met het postulaat van een theorie-neutrale descriptie, die haar begrippen direct put uit de ‘zaken zelf’.<sup>65</sup>

<sup>62</sup> Vgl. ook SZ, blz. 5 e.v., 94-5, 153, 220 en 231-2. Evenals Husserl benadrukt Heidegger dat zijn fenomenologie put “aus den Sachen selbst”, hetgeen bij beiden betekent dat de inhoud van de beschrijvende begrippen geheel en al ontleend moet zijn aan de beschreven fenomenen. Ik noem dit het *descriptivistische vooroordeel* van Husserl en Heidegger.

<sup>63</sup> Vgl. SZ, blz. 20-21, 39, en passim.

<sup>64</sup> De Platoons-Aristotelische categorieën Vorm en Stof zijn bij voorbeeld ontleend aan artefacten, die vervaardigd worden *door een stof te vormen*. Daarom zegt Heidegger in § 6 van *Sein und Zeit*: “Geschaffenheit aber im weitesten Sinne der Hergestelltheit von etwas ist ein wesentliches Strukturmoment des antiken Seinsbegriffes” (SZ, blz. 24). Voor alle traditionele ontologie geldt dat de groundbegrippen telkens geput werden uit *bepaalde regio's* van de realiteit, zoals artefact (hylemorfisme) of de dode natuur (corpusculaire filosofie), en vervolgens gebruikt werden om *alle* zijnden te analyseren. Deze procedure leidt tot een ‘Verdeckung’ van de eigenlijke fenomenen, die de fenomenoloog ongedaan wil maken. Dit maakt begrijpelijk dat een fenomenologie gepaard moet gaan met een destructie van de overgeleverde ontologie, waarbij de term ‘destructie’ zowel ‘vernietiging’ betekent als een ‘Abbau’, een laag voor laag wegnemen van traditionele gesedimenteerde begrippen, die op hun beperkte fenomenale oorsprong teruggevoerd moeten worden juist om de beperkte reikwijdte ervan te laten zien.

<sup>65</sup> Heidegger heeft dit postulaat niet alleen met Husserl gemeen maar ook met het Logisch Positivisme. Volgens Heidegger maakt echter de terminologie van de positivistische ‘waarnemingstaal’ deel uit van de ‘verfallen’ verwetenschappelijkte *common sense*. Deze is dus theoretisch en niet theorie-neutraal. Maar als de positivistische beschrijvingstaal theoretisch is, hoe kan Heidegger dan zeker weten dat zijn eigen beschrijvingstaal de zaken zelf treft? Heidegger is zich van deze moeilijkheid bewust zonder haar op te lossen. Vgl. *Sein und Zeit*, blz. 26-27: “Jede



## § 12. Churchland contra Heidegger

Het is precies deze mogelijkheid van een theorie-neutrale descriptie of *common sense* die door Paul Churchland wordt ontkend. Het thema van de theorie-geladenheid van waarneming en waarnemingstaal is sinds het werk van N.R. Hanson niet meer weg te denken uit de wetenschapsfilosofie. Filosofen als Quine hebben de positivistische assumptie van een neutrale observatietaal sterk gerelativeerd. Maar ze gingen zelden zover als Churchland, die elke rol van de waarneming bij het tot stand komen van betekenis afwijst.<sup>66</sup>

Taal is volgens Churchland door en door theoretisch. De betekenis van zinnen en woorden wordt niet mede vanuit de waarneming of de 'fenomenen' bepaald, doch door een netwerk van 'semantisch belangrijke' zinnen, anders gezegd, door een 'theorie'. Deze stelling van de radicale theorie-geladenheid van alle taal heeft drastische gevolgen voor onze interpretatie van de *common sense*. De *common sense* blijkt nu geheel en al theoretisch te zijn, zodat Heideggers onderscheid tussen een a-historische 'oorspronkelijke' *common sense* en een historisch bepaalde theorie-geladen *common sense* wegvalt:

In short, it appears that all knowledge (even perceptual knowledge) is theoretical; that there is no such thing as *non-theoretical* understanding. Our common-sense conceptual framework stands unmasked as being itself a theory, or a battery of related theories. And where before we saw a dichotomy between the theoretical and the non-theoretical, we are left with little more than a distinction between freshly mined theory and thoroughly thumb-worn theory whose cultural assimilation is complete (SRPM, blz. 2).

Indien onze *common sense* geheel theoretisch is, rijst de vraag of de huidige *common-sense* theorieën wel de best mogelijke zijn. Churchland is ervan overtuigd dat dit niet zo is. *Common-sense* theorieën blijven 'op epische schaal' in gebreke en 'stagneren reeds millennia'.<sup>67</sup> Het wordt volgens Churchland tijd dat deze 'Neolithische erfenis' vervangen wordt door moderne wetenschappelijke theorieën. Het behoeft geen betoog dat Heideggers *Daseinsanalyse* in de ogen van Churchland deel zou uitmaken van onze Neolithische erfenis.

De vervanging van de *common-sense* theorieën kan verschillende vormen aannemen. Het is denkbaar dat de categorieën van de *common sense* verbonden kunnen worden met de moderne wetenschappelijke categorieën, zodat er een reductie van de *common sense* tot wetenschap plaats vindt.<sup>68</sup> Een dergelijke reductie van

Untersuchung in diesem Felde, wo 'die Sache selbst tief eingehüllt ist', wird sich von einer Überschätzung ihrer Ergebnisse freihalten. Denn solches Fragen zwingt sich ständig selbst vor die Möglichkeit der Erschließung eines noch ursprünglicheren universalen Horizontes, daraus die Antwort auf die Frage: was heißt 'Sein'? geschöpft werden könnte".

<sup>66</sup> Zie mijn ANTLTE voor een samenvatting en analyse van, en een kritiek op Churchlands theorie.

<sup>67</sup> P. Churchland, 'Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes', *The Journal of Philosophy* LXXVIII (1981), blz. 75, 76.

<sup>68</sup> Zo kunnen we temperatuur 'reduceren' tot gemiddelde kinetische energie, kleuren tot golflengtentriplets, enz. Men hoede zich voor het misverstand dat verklaren door reductie hetzelfde is als weg-verklaren.



*common sense* tot natuurwetenschap is evenwel problematisch op verschillende gronden. Het wereldbeeld van de *common sense* is betekenisvol en intensioneel. Er komen normen en regels in voor. Het wereldbeeld van de natuurwetenschap is daarentegen overwegend extensioneel en zonder 'betekenis'. Het kent slechts regelmatigigheden. Voorts staat de wet van Leibniz in de weg aan de identificatie van vele *common-sense* categorieën met wetenschappelijke categorieën.<sup>69</sup> Heidegger acht een reductie van de betekenisvolle alledaagse wereld tot de natuurwetenschappelijke wereld onmogelijk. Volgens Churchland is een dergelijke reductie hoogst onwaarschijnlijk. Hoe kunnen *common-sense* theorieën dan vervangen worden?

De these van de radicale theorie-geladenheid van alle taal verschaft Churchland hier een mogelijkheid die aan de Heidegger van *Sein und Zeit* ontbreekt. Een theoretische revolutie kan soms een ontologische revolutie inhouden. In het licht van de nieuwe theorie moeten we concluderen dat de entiteiten die de oude theorie postuleerde niet bestaan. Een bekend voorbeeld hiervan is de eliminatie van flogiston door Lavoisier. Zou het nu niet kunnen, zo suggereert Churchland, dat onze *common sense* door de theoretische vooruitgang wordt *geëlimineerd*? In de filosofie van de psychologie spreekt men in dit verband van *eliminatief materialisme*.

Een eliminatie van alle *common-sense* theorieën en de bijbehorende omgangstaal heeft drastische ontologische gevolgen. Want ontologie is, zo meent Churchland in navolging van Quine, *niets anders* dan een correlaat van de wetenschappelijke vooruitgang. Door de *common sense* te vervangen door natuurwetenschap wordt ook de alledaagse ontologie vervangen door de natuurwetenschappelijke. Een dergelijke conceptuele revolutie zou tenslotte een revolutie betekenen in de wijze waarop we de wereld en onszelf *waarnemen*. Want wat we waarnemen wordt, zo luidt Churchlands neuro-wetenschappelijke speculatie, behalve door een externe *input* in sterke mate bepaald door *top-down* geïnduceerde *conceptuele* verwerking van deze input. Door de *common-sense* concepten te vervangen door natuurwetenschappelijke begrippen zullen we de wereld leren waarnemen zoals de natuurwetenschap zegt dat ze is. Churchland begroet dit als iets opwindends en heilzaams, als onze uiteindelijke *thuiskomst*: "Should we ever succeed in making the shift, we shall be properly at home in our physical *universe* for the very first time".<sup>70</sup>

Uit deze beknopte samenvatting blijkt dat Churchland de onverenigbaarheids-

<sup>69</sup> De wet van Leibniz zegt dat als *a* identiek is met *b*, *a* en *b* ononderscheidbaar moeten zijn, d.w.z. geen verschillende eigenschappen mogen hebben. Men stelt op grond van deze wet dat pijn niet identiek kan zijn aan een hersentoestand. Want hoe kan men bij voorbeeld fantoompijn, die we localiseren buiten ons huidige lichaam (in een been dat we door amputatie verloren) identiek zijn (*token* of *type*) met een bepaalde hersentoestand in onze schedelpan? Voor identiteit is identieke locatie in tijd en ruimte een vereiste. Bij toepassing van Leibniz' wet moet men overigens voorzichtig zijn met 'intensionele' eigenschappen, waarvoor de wet niet geldt. Zo heeft Aspirine de intensionele eigenschap dat Jan-weet-dat-het-een-pijnstillers-is. Acetylsalicylzuur heeft deze eigenschap niet. Toch is Aspirine identiek met acetylsalicylzuur. Is nu de localisatie van fantoompijn, en van pijn in het algemeen, een intensionele eigenschap? In het algemeen gesproken, is het feit dat we bewustzijnstoestanden "subjectief beleven" een intensionele eigenschap van deze toestanden?

<sup>70</sup> SRPM, blz. 35. Dit is wel heel iets anders dan een Heideggeriaanse *Heimkunft*! In de Duitse romantische traditie is *Heimkunft* altijd anti-wetenschappelijk.



stelling aanvaardt, ofschoon in een iets andere vorm dan de traditionele. Churchlands wens en verwachting dat in de wetenschappelijke vooruitgang een Pythagoreïsch-natuurwetenschappelijke visie op de wereld en op onszelf de *common-sense* opvatting van onszelf als personen ('the P-theory of humans') zal *eliminieren* in plaats van *reduceren*, komt voort uit de veronderstelling dat *common sense* en natuurwetenschap onverenigbare *concurrerende theorieën* zijn, waarvan de eerste de tweede moet uitschakelen. Volgens de absolute netwerk theorie van de taal zijn deze concurrerende theorieën weliswaar niet onderling contradictoir maar wel onverenigbaar in de zin van incommensurabel.<sup>71</sup> Evenals Heidegger beweegt Churchland zich binnen de horizon van de wijsgerige problematiek die ten grondslag ligt aan de moderne traditie, de problematiek van de verhouding tussen het natuurwetenschappelijke en het alledaagse wereldbeeld. En evenals Heidegger denkt Churchland dat het alledaagse wereldbeeld niet te reduceren is tot het wetenschappelijke.<sup>72</sup>

Churchlands these van de volstreekte theoriegeladenheid van taal stelt hem in staat binnen deze problematiek te kiezen voor een sciëntistische oplossing. Ons ware zelfbegrip wordt door de mathematische natuurwetenschap aangereikt. Het alledaagse zelfbegrip is niet het fundament van de wetenschappen, zoals Heidegger dacht, maar "just the theory that got there first".<sup>73</sup> Deze theorie moet geëlimineerd worden ten bate van de superieure natuurwetenschappelijke visie. Churchland en Heidegger presenteren dus *radicaal tegengestelde oplossingen* voor het typisch moderne probleem van de verhouding tussen ons alledaagse en het natuurwetenschappelijke wereldbeeld. Beider denken behoort in die zin tot de traditie van de moderne wijsbegeerte, ook al beogen beiden de specifieke kennistheoretische vorm van deze traditie te overwinnen.

Terwijl Heidegger de kennistheoretische traditie overwint door af te zien van de natuurwetenschappelijke visie op mens en wereld, tracht Churchland deze traditie te transcenderen door het naturalistische perspectief te radicaliseren. De kennistheoretische traditie is er volgens Churchland door gekenmerkt dat kennis beschouwd wordt als een geheel van uitspraken. Maar vanuit naturalistisch perspectief zou het ongelukkig zijn de kennistheorie in te zetten op het niveau van de taal. De wetenschappelijke studie van kennis moet streven naar een zo algemeen mogelijke theorie over kennende mechanismen, die het gehele dierenrijk moet omvatten. Taal is evenwel een lokaal en recent verworven instrument, naturalistisch gezien een marginaal verschijnsel. Daarom wil Churchland de traditionele kennistheorie, die deel zou uitmaken van de *common-sense* theorie over onszelf, vervangen door een naturalistische studie van kennisverwervende organismen.

<sup>71</sup> Het is natuurlijk een raadsel hoe werkelijk incommensurabele theorieën *concurrerend* kunnen zijn. Zie mijn 'The Absolute Network Theory of Language and Traditional Epistemology', op. cit., § IV.

<sup>72</sup> Dit was althans Churchlands opvatting in SRPM en het is deze opvatting die aan Churchlands werk de aantrekkelijkheid van het revolutionaire verleende. In latere artikelen ruimt Churchland steeds meer ruimte in voor de mogelijkheid van reducties, zodat zijn filosofie zich steeds minder onderscheidt van traditionele opvattingen. Dit feit maakt het evenwel voor Churchland weinig aantrekkelijk het een en ander onomwonden en ondubbelzinnig duidelijk te maken, zodat we vele onderling onverenigbare uitlatingen in zijn werk aantreffen.

<sup>73</sup> SRPM, blz. 44.



Churchlands *naturalistische* overwinning van de traditie staat diametraal tegenover Heideggers *anti-naturalistische* overwinningspoging.

Er zijn vele moeilijkheden en paradoxen in Churchlands filosofische programma. Taal is bijvoorbeeld vanuit naturalistisch perspectief *marginaal*, maar vanuit Churchlands betekenis-en waarnemingstheoretische perspectief *essentiëel*, omdat de waargenomen wereld geconstitueerd wordt door onze conceptuële structuren. Hoe het naturalisme te verenigen met dit constructivisme?<sup>74</sup> In de volgende paragraaf zullen we zien dat dit probleem de sleutel vormt voor de beantwoording van de vraag hoe Churchland zich verhoudt tot het immanentiebeginsel, de tweede vooronderstelling van de kennistheoretische traditie.

Bij de analyse van Churchlands denken is het belangrijk drie niveaus te onderscheiden. De naturalistische studie van cognitieve systemen is onderdeel van de cognitieve wetenschap. Dat deze cognitieve wetenschap in de plaats moet komen van de traditionele kennistheorie, en dus tevens een filosofie is, volgt uit het eliminatieve materialisme. Het eliminatieve materialisme zou tenslotte onmogelijk zijn indien onze taal niet geheel theorie-geladen is. De drie niveaus zijn dus (1) Churchlands netwerk theorie van de taal, (2) eliminatief materialisme en (3) de naturalistische studie van cognitieve systemen.

Tussen deze drie niveaus heerst een funderingshiërarchie: (3) zou geen wijsgerige rol kunnen spelen zonder (2), en (2) is ondenkbaar zonder (1). Churchlands taaltheorie is het fundament van zijn denken. In de volgende paragraaf hoop ik aan te tonen dat deze taaltheorie zich geheel en al beweegt in het kader van de kennistheoretische traditie die in de zeventiende eeuw begon.

### § 13. Churchland en de kennistheoretische traditie.

Churchlands taaltheorie is een 'absolute netwerk theorie van de taal'. Volgens deze theorie ontlenen woorden hun betekenis niet aan waarneming maar aan het netwerk van semantisch belangrijke zinnen waarin ze voorkomen. Waarneming bepaalt niet taal, maar taal bepaalt waarneming. Wat we waarnemen wordt geconstitueerd door ons conceptuele netwerk. Men noemt deze visie gewoonlijk constructivisme. Het constructivisme is een moderne en geradicaliseerde versie van Kants constitutiethorie van de werkelijkheid.<sup>75</sup>

<sup>74</sup> Zie ANTLTE, blz. 146-169.

<sup>75</sup> De versie is geradicaliseerd omdat volgens Churchland *al* onze concepten een constituerende functie hebben, terwijl Kant een dergelijke werking slechts toeschreef aan enkele *a priori* of zuivere concepten. Deze radicalisering is het gevolg van Churchlands semantische holisme (cf. noot 77) en van zijn verwerping van het synthetisch *a priori*. Churchlands theorie leidt tot de vraag *waar de conceptuele netwerken eigenlijk vandaan komen* indien ze niet door lering op basis van ervaring zijn ontstaan. De absolute netwerk theorie van de taal is geen *antwoord* op deze vraag, maar ze roept de vraag juist op, in tegenstelling tot hetgeen Monica Meijsing betoogt in haar overigens uitstekende artikel 'Connectionisme, plasticiteit en de hoop op betere tijden', ANTW 85 (1993), blz. 62-63. Dit verklaart dat de netwerktheorie de vraag ook niet kan beantwoorden, zoals Meijsing terecht constateert (ibidem). De enige oplossing voor dit probleem lijkt gelegen te zijn in de extreem nativistische visie dat alle conceptuele netwerken die de mens ooit expliciet ontwikkeld heeft en ontwikkelen zal (zoals bij voorbeeld de relativiteitstheorieën, of de quantummechanica), *reeds impliciet gereed liggen in onze hersenen*, ongeveer op dezelfde wijze waarop in ons immuunsysteem de recepten voor antilichamen gereed liggen voor een



Het constructivisme is meestal verbonden met een idealistische of hoogstens intern-realistische visie op de (fenomenale) werkelijkheid. Churchland is evenwel een overtuigd 'wetenschappelijk realist'.<sup>76</sup> Dit is op het eerste gezicht merkwaardig. Hoe kan men constructivisme met wetenschappelijk realisme verbinden, indien men toegeeft dat onze waarneming geconstitueerd zou kunnen zijn door verschillende en incommensurabele conceptuele netwerken?<sup>77</sup> Volgt uit deze gedachte niet veeleer een radicaal cultureel relativisme, zoals dat onder andere door Paul Feyerabend verdedigd is? Churchlands verbinding van constructivisme met wetenschappelijke realisme is dus een raadsel. Maar dit raadsel wijst ons de weg naar de juiste historische interpretatie van zijn netwerk theorie van de taal. Mijn stelling is dat deze theorie werd ontwikkeld als een poging realisme te verenigen met traditioneel kennistheoretisch empirisme.<sup>78</sup> De absolute netwerk theorie van de taal, die de wijsgerige basis is voor Churchlands overwinning van de traditie, is zelf diep verworteld in de traditionele kennistheorie.

Zoals we hebben gezien werd het probleem van de buitenwereld, dat inherent is aan een representatietheorie van de waarneming, tot centraal kennistheoretisch probleem door de opkomst van het empirisme. Het traditionele empirisme gaat uit van het immanentiebeginsel en de representatietheorie. Daardoor komt het op gespannen voet te staan met wetenschappelijk realisme. Hoe kan het empirisme enerzijds stellen dat natuurwetenschappelijke kennis van de bewustzijnsonafhankelijke wereld op waarneming berust, en anderzijds een waarnemingstheorie aanvaarden die de realistische interpretatie van de wetenschap problematisch maakt? Om het ontstaan van de absolute netwerk theorie te verklaren, moeten we nagaan welke consequenties het empirisme heeft voor de *taalfilosofie*.

Volgens het empirisme van Hume is alle betekenis afkomstig uit de waarneming in de ruime zin waarin ook reflectie 'waarneming' heet. De logische empiristen vervingen deze psychologisch-genetische these door een logisch-analytische: alle termen die niet direct op de waarneming betrekking hebben zouden te definiëren zijn in termen van de 'observatietaal'. De termen van de observatietaal zouden verwijzen naar het onmiddellijk waarneembare, de *sense data*, en aan de hand van deze *sense data* ostensief gedefiniëerd zijn. Aanvaardt men nu de immanentie-

immense hoeveelheid verschillende pathogene indringers. Ik dank Dr. Th. C. Meijering voor de verwijzing naar de interessante (doch weinig plausibele) vergelijking tussen ons cognitieve systeem en het immuunsysteem.

<sup>76</sup> Althans in SRPM. Recentelijk neigt Churchland ertoe dit realisme af te zwakken ten gunste van een soort pragmatisme of pragmatisch constructivisme, zodat hij dichterbij de buurt komt van Feyerabend. Dit is niet verbazingwekkend. Want Churchland had het realisme nodig om zijn absolute netwerk theorie te ontwikkelen, zoals ik in deze paragraaf betoog. Maar zodra men eenmaal de absolute netwerk theorie aanvaardt, wordt het realisme een onverdedigbare metafysische positie. Dezelfde merkwaardige situatie geldt voor Kants transcendentiaal filosofie, zoals reeds Jacobi heeft gezien: zonder realistische vooronderstelling kan men de theorie niet ontwikkelen, maar heeft men de theorie eenmaal, dan wordt de realistische vooronderstelling onhoudbaar. Vgl. ANTLTE, blz. 165-169.

<sup>77</sup> De netwerken zijn incommensurabel omdat, zoals Churchland zegt, "the basic unit of meaning must approximate an entire language". Zie SRPM, blz. 61.

<sup>78</sup> Ik ontwikkelde deze stelling in ANTLTE, § III. Tijdens discussies in het voorjaar van 1992 heeft Churchland mij gezegd dat hij deze interpretatie als bijzonder verhelderend had ervaren.



these, volgens welke de *sense data* bewustzijnsimmanent zijn, dan ontstaan de volgende twee problemen:

a. Betekenissolipsisme. Indien de betekenis van de observatietaal ontleend wordt aan bewustzijnsimmanente data, die een ander niet kan waarnemen, wordt de observatietaal en daarmee de gehele taal *privé* in de door Wittgenstein bekritiseerde zin.

b. Fenomenalisme. Indien de observatietaal verwijst naar subjectieve *sense data*, en de gehele taal door definities reduceerbaar is tot observatietaal, verwijst alle taal louter naar subjectieve 'fenomenen' en niet naar de fysische realiteit.<sup>79</sup> Hoogstens kan men zeggen dat de fysische realiteit een logische constructie is uit subjectieve fenomenen.

We weten dat het reductieprogramma van de logische empiristen niet uitvoerbaar is gebleken. Indien men alle taal die niet direct naar *sense data* verwijst, 'theoretisch' noemt, luidt dit resultaat dat de theoretische taal niet reduceerbaar is tot de observatietaal. Beperkt men *sense data* tot bewustzijnsimmanente zintuiglijke impressies van kleur, vorm, e.d., dan behoren de meeste naamwoorden van de omgangstaal, zoals 'tafel' en 'hond' tot de theoretische taal: ze zijn niet reduceerbaar. Het mislukken van de reductie heeft geleid tot een *netwerk theorie* van de theoretische taal. Theoretische termen zouden betekenis krijgen door de semantisch belangrijke uitspraken waarin ze voorkomen. Carnap interpreteerde deze uitspraken als analytische stellingen. Maar Quine's holisme en zijn verwerping van het onderscheid tussen analytisch en synthetisch hebben geleid tot de opvatting dat een netwerk van semantisch belangrijke uitspraken tevens empirische betekenis heeft.

Deze gedachte bood nu aan Churchland de gelegenheid de oorspronkelijke fenomenalistische en solipsistische semantiek van theoretische termen te vervangen door een realistische. Indien een theoretisch netwerk niet reduceerbaar is tot observatietaal, en in die zin 'autonoom' is, en indien de verwijzing van termen een functie is van hun betekenis, is er geen enkel obstakel voor een realistische interpretatie van theoretische netwerken. Ze verwijzen naar de werkelijkheid,<sup>80</sup> en niet naar subjectieve impressies. Kortom: de netwerk theorie van de theoretische taal stelt Churchland in staat het empirisme te verbinden met semantisch realisme. De netwerk theorie geldt echter niet voor de observatietaal. Deze wordt nog steeds geacht haar betekenis te ontleenen aan subjectieve impressies. De empiristische interpretatie van de observatietaal bleef dus fenomenalistisch en niet realistisch.

De pointe van Churchlands *absolute* netwerk theorie van de taal, die hij ont-

<sup>79</sup> Er leiden verschillende wegen naar dit fenomenalisme. Een tweede weg loopt via het verificatiebeginsel. Indien twee theorieën dezelfde waarneembare consequenties hebben, ofschoon de gepostuleerde theoretische entiteiten verschillen, hebben deze theorieën volgens het verificatiebeginsel dezelfde betekenis. Hieruit volgt dat de verwijzing naar theoretische entiteiten niet realistisch maar instrumentalistisch geïnterpreteerd moet worden.

<sup>80</sup> Naar analogie van Churchlands onderscheid tussen subjectieve intentionaliteit en objectieve intentionaliteit (SRPM, blz. 14), kan men onderscheid maken tussen de subjectieve referentialiteit van een netwerk (verwijzing in conatieve zin) en de objectieve referentialiteit ervan (verwijzen van termen uit het netwerk naar 'an sich' bestaande dingen). Churchland veronderstelt immers naïeverwijze een correspondentie-theorie van waarheid, die moeilijk te rijmen is met de constructivistische aspecten van zijn visie.



wikkelt in het tweede hoofdstuk van *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, bestaat erin ook voor de observatietaal de fenomenalistische semantiek te vervangen door een realistische. Door middel van een ingenieuze *science fiction* argumentatie poogt hij aan te tonen dat observatietermen zoals 'rood' en 'warm' niet verwijzen naar onze subjectieve impressies, maar naar de fysische oorzaken van deze impressies. Omdat deze fysische oorzaken volgens de representatietheorie van de waarneming niet 'direct gegeven' zijn, volgt hieruit dat ook onze observatietaal geheel en al *theoretisch* is. De betekenis van observatietermen kan niet tot stand komen vanuit de waarneming; ze moet te danken zijn aan een autonoom 'theoretisch netwerk'. De netwerk theorie van de taal wordt nu absoluut: alle semantiek wordt losgemaakt van de waarneming.

Deze absolute netwerk theorie van de taal heeft vervolgens de revolutionaire consequenties die ik hierboven heb beschreven. Indien observatietaal theoretisch is en semantisch autonoom ten opzichte van de waarneming, dan wordt het denkbaar dat ze vervangen wordt door een beter theoretisch netwerk. We zouden kunnen leren onze waarnemingen te verwoorden in termen van geavanceerde fysica. En omdat tenslotte volgens Churchland taal het waargenomene constitueert, zullen we de wereld en onszelf dan geheel anders waarnemen.

Zoals uit het bovenstaande blijkt, vooronderstelt Churchlands argumentatie voor de absolute netwerk theorie van de taal de immanentietheze. Hij stelt immers de vraag of waarnemingstermen verwijzen naar *bewustzijnsimmanente impressies of naar de fysische oorzaken van deze impressies*.<sup>81</sup> Dit dilemma doet zich pas voor indien men de representatietheorie van de waarneming aanvaardt. In het kader van de representatietheorie zal men het formuleren als de keuze tussen de *common-sense* semantiek van waarnemingstermen, volgens welke hun betekenis uit *sense data* of gewaarwordingen is afgeleid, en de *wetenschappelijke* semantiek van deze termen, volgens welke ze verwijzen naar de fysische oorzaken van onze gewaarwordingen.<sup>82</sup> Stelt men het alternatief eenmaal op deze wijze, dan is de keuze gemakkelijk, want de zogenaamde *common-sense* semantiek leidt tot betekenisloosheid en fenomenalisme.

Zodra men de immanentietheze en de representatietheorie van de waarneming verwerpt, evenals het naturalisme waarop ze berusten, dan zal men oog krijgen voor de werkelijke *common sense*. In het alledaagse leven zullen we geen moeite hebben met de visie dat de betekenis van waarnemingstermen zoals 'rood' ten dele bepaald wordt door ostensief leren aan de hand van waargenomen stalen. Want men zal rood beschouwen als een *publiek waarneembare eigenschap van dingen in de wereld*, in plaats van als een bewustzijnsimmanente impressie. De werkelijke

<sup>81</sup> SRPM, blz. 9 e.v.. Vgl. mijn commentaar in ANTLTE, blz. 139-142.

<sup>82</sup> Men vindt deze gelijkstelling van *sense-datum* semantiek met *common-sense* semantiek inderdaad op blz. 10 van SRPM, bovenaan. In de moderne kennistheoretische traditie wordt de echte *common sense* gereconstrueerd in termen van *sense data* en hun fysische oorzaken. Zo zegt Hume bij voorbeeld, dat de *common sense* de *sense data* met de fysische oorzaken ervan verwacht indien ze meent dat we in de waarneming bewustzijn hebben van het fysische object zelf. In werkelijkheid heeft de *common sense* natuurlijk geen weet van dit onderscheid tussen *sense data* en fysische objecten. *Sense data* zijn theoretische entiteiten van de Cartesiaanse kennistheorie. Ze zijn nooit werkelijk aanschouwelijk gegeven.



*common-sense* semantiek van waarnemingstermen leidt geenszins tot betekenisso-lipsisme en er is geen enkele goed argument om haar te vervangen door een netwerk theorie. Churchlands argumentatie voor de absolute netwerk theorie van de taal gaat dus uit van de zeventiende eeuwse reconstructie van de *common sense* in termen van het naturalisme en de immanentietheese. Hij ziet de *common sense* zoals ze werkelijk is over het hoofd. Zijn dilemma tussen *sense-data* semantiek en physicalistische semantiek staat in de Cartesiaanse kennistheoretische traditie. Voor wie zoals Heidegger of Wittgenstein deze traditie verwerpt bestaat er geen reden de absolute netwerk theorie van de taal te aanvaarden.<sup>83</sup> Churchlands kritiek op Heidegger kan dus gepareerd worden door een Heideggeriaanse kritiek op Churchland.

#### § 14. Conclusies

Het oogmerk van bovenstaande beschouwingen was de kritiseerbaarheid van het werk van Churchland en Heidegger te vergroten door een vergelijkende analyse (theoretisch pluralisme). Ofschoon weinigen het denken van Heidegger met dat van Churchland in verband zullen brengen, bleken beide filosofen uit te gaan van eenzelfde hypothese, de onverenigbaarheidsstelling. Binnen het kader van deze stelling geven Heidegger en Churchland tegengestelde oplossingen voor het probleem van de relatie tussen het wetenschappelijke en het alledaagse wereldbeeld.

Heidegger beschouwt in *Sein und Zeit* de alledaagse ontsluiting van de wereld, mits toereikend *existenzial* geïnterpreteerd, als een vóór-theoretische transcendent-taalfilosofische basis voor de regionale ontologieën der wetenschappen. Het alledaagse is dus fundamenteeler dan het (natuur)wetenschappelijke. De natuurwetenschappelijke visie op mens en wereld is volgens Heidegger het resultaat van een verarmende abstractie, waardoor het oorspronkelijke wereldfenomeen van zijn zinvolheid wordt ontdaan. Churchland verwerpt daarentegen elk funderingsdenken en beschouwt het alledaagse wereldbeeld als een proto-wetenschappelijke theorie, die in de wetenschappelijke vooruitgang geëlimineerd moet worden. Churchland zal aan Heidegger toegeven dat het alledaagse wereldbeeld *de facto* primair is: het was de theoretische constructie "that got there first". Maar het is niet *de iure* primair, zoals Heidegger meent, want het is een theorie die reeds millennia stagneert en op epische schaal in gebreke blijft.

We hebben gezien dat de onverenigbaarheidsstelling de diepste vooronderstelling was van de Cartesiaanse traditie in kennisleer en metafysica. Zowel het denken van Heidegger als dat van Churchland bewegen zich dus binnen een traditione-

<sup>83</sup> Tijdens een conferentie te Leusden op 25-26 oktober 1983 heeft Churchland gesuggereerd dat het connectionisme een argument zou kunnen zijn voor de absolute netwerk theorie van de taal. Ook in het connectionisme is sprake van "netwerken", netwerken van knopen (zie de artikelen van Meijering en van Meijning in het ANTW nummer over Churchland, ANTW 85.1). Men hoede zich er echter voor uit deze homonymie een logisch verband tussen connectionisme en de absolute netwerk theorie van de taal af te leiden. Uitsluitend indien onze hersenen één groot connectionistisch netwerk zouden vormen, dat holistisch en *top-down* de verdelingen der vectorruimten in de sub-netwerken van onze waarnemingsorganen bepaalt, levert het connectionisme steun aan de absolute netwerk theorie van de taal. Deze empirische hypothese is evenwel *volstrekt* onwaarschijnlijk.



le wijsgerige problematiek, ofschoon ze beiden voorgeven de traditie te overwinnen. Deze conclusie opent de mogelijkheid van een fundamentele kritiek op beide denkers. Is het niet mogelijk de onverenigbaarheidsstelling te verwerpen? Verscheidene filosofen, ik noem bij voorbeeld Gilbert Ryle, hebben dit geprobeerd,<sup>84</sup> zij het op een weinig bevredigende manier. Verder onderzoek in deze richting is noodzakelijk.

De tegengestelde oplossingen van Heidegger en Churchland voor het probleem van de relatie tussen het alledaagse en het natuurwetenschappelijke wereldbeeld bleken te berusten op tegengestelde visies omtrent de mogelijkheid van een vóór-theoretische beschrijvende taal. Heidegger veronderstelt deze mogelijkheid in *Sein und Zeit*, terwijl Churchland de mogelijkheid radicaal verwerpt. Ook op dit punt kan kritiek op beide denkers inzetten. Heideggers visie is naïef, zeker indien men bedenkt dat zijn *Existenziale* merkwaardige reminiscenties oproepen aan de Christelijke traditie (*Verfallen, Gewissen, Schuld, Sein-zum-Tode, Sorge*, enz.). In Heideggers latere filosofie worden de verschillende ontologische ontwerpen van *Dasein* dan ook gehistoriseerd. Het project van een historisch invariante transcendentiaal-filosofie, die de historiciteit van de mens moet funderen, werd opgegeven.<sup>85</sup>

Churchlands verdediging van de radicale theoriegeladenheid van alle taal is al even dubieus gebleken. Ze berust op de kennistheoretische traditie in de specifieke zin dat ze de immanentietheese en de representatietheorie van de waarneming vooronderstelt. Churchlands argumentatie kan gemakkelijk worden weerlegd vanuit een interpretatie van de *common sense* die niet, zoals die van Churchland, door de naturalistische traditie is gecorrumpeerd. Taal is meer theoretisch of cultureel geladen dan Heidegger denkt in *Sein und Zeit*, maar minder dan Churchland verdedigt in *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*.

Het denken van Heidegger en dat van Churchland is typisch filosofisch in de zin dat het telkens een *alomvattend ontwerp* van de werkelijkheid geeft. Elk van beide ontwerpen kan het tegengestelde ontwerp in het eigen kader inpassen als een verwerpelijke mogelijkheid. Bezien vanuit Heidegger is Churchlands visie een vorm van *Verfallen* en van de ontologie der voorhandenheid. Bezien vanuit Churchland geeft Heidegger een reactionaire verdediging van een achterhaalde neolithische erfenis. Door de vergelijking van deze tegengestelde visies wordt de achterliggende problematiek in haar volle gewicht duidelijk: wat is de relatie tussen het alledaagse wereldbeeld en dat van de wetenschap? Noch Heidegger, noch Churchland heeft deze vraag in mijn ogen op bevredigende wijze beantwoord. Ze is zelfs nog niet op bevredigende wijze gesteld.

<sup>84</sup> Zie Ryle, *Dilemmas*, Cambridge 1954, Chapter V.

<sup>85</sup> Heidegger zelf zou niet spreken van het opgeven van een visie, maar van een beantwoorden aan het Zijn dat zich veranderd heeft. Zo ook Heideggers profeet Oudemans, in 'De nooit ondergaande zon', *Tijdschrift voor filosofie* 54 (1992), blz. 428. De gedachte is dat in de kwart eeuw na *Sein und Zeit* de 'techniek' of het natuurwetenschappelijke ontwerp van de wereld onze *common sense* zozeer is gaan beheersen, dat de oorspronkelijke *existenziale common sense* radicaal geëclipseerd is. Niet de interne moeilijkheden van Heideggers ahistorische transcendentiaal-filosofische fundering van de historiciteit in *Sein und Zeit* zouden dus hebben geleid tot het abandonneren van het essentialistische transcendentiaal-filosofische project, maar een verandering in *Grundstellung*, of in het zijn der zijnden, zou hiertoe aanleiding hebben gegeven. De denker moet volgens Heidegger slechts 'beantwoorden' aan het Zijn.



## Abstract

Both Heidegger (*Sein und Zeit*) and Paul Churchland (*Scientific Realism and the Plasticity of Mind*) argue that traditional philosophy, especially traditional epistemology, should be abandoned. But in fact they both attempt to solve a traditional epistemological problem, the problem of the relation between the Manifest and the Scientific Image (to use Wilfrid Sellars' expressions). Heidegger and Churchland endorse the traditional assumption that these two images are incompatible (the incompatibility thesis), which also informs traditional epistemology as it originated in the seventeenth century. On the basis of this assumption, however, they opt for radically opposite solutions to the problem of the relation between science and common sense. A comparison of their solutions illustrates the fertility of theoretical pluralism in philosophy.