

Naturalisme, idealisme, en de taak van de filosofie

Ein Mann, der die Wahrheit will, wird Gelehrter; ein Mann, der seine Subjektivität spielen lassen will, wird vielleicht Schriftsteller; was aber soll ein Mann tun, der etwas will, was dazwischen liegt?

(Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Rowohlt 1970, blz. 254)

In een tijd waarin men de filosofie dreigt te reduceren tot een wetenschappelijk specialisme enerzijds, tot een levensbeschouwelijke aangelegenheid anderzijds, lijkt het mij van belang haar eigen status af te bakenen. De filosofie heeft een eigen strengheid die voor die van de wetenschap niet onderdoet en tegelijk een breedheid van scopus die zij deelt met de levensbeschouwing. Ruimte en rigeur zijn het waarmerk van de wijsgerige rede.

(Theo de Boer, *Van Brentano tot Levinas*, Boom 1989, blz. 8)

Friedrich Nietzsche heeft ooit gezegd dat wijsgerige deugden een voorbereiding door vele generaties vergen. Hoe zijn het geduld en de nederigheid ontstaan die nodig waren om een boek te schrijven als *De ontwikkelingsgang in het denken van Husserl*?¹ Werd de gewetensvolle exegese van Husserls oeuvre voorbereid door eeuwen lang protestants uitpluizen van een onaantastbare tekst? De Boers boek verscheen als proefschrift in 1966. De Engelse vertaling zag in 1978 het licht. Tot op heden is het de beste historische studie over Husserl gebleven.

Karakteristiek voor de deugden van de auteur is een opmerking die hij in de *Inleiding* maakt. Na gezegd te hebben dat aan kritische stellingname een poging vooraf moet gaan de filosoof in kwestie vanuit diens eigen bedoelingen te begrijpen, schrijft hij: "Slechts bij wijze van hoge uitzondering zullen wij een kritische kanttekening maken en verder Husserls advies volgen niet met de gids over de juistheid van de weg te twisten zolang we nog onderweg zijn."²

¹ OG (een overzicht van de gebruikte afkortingen vindt men aan het slot van dit hoofdstuk). De Engelse versie verscheen als Theodore de Boer, *The Development of Husserl's Thought*, The Hague, Nijhoff 1978.

² OG, p. XIX.

Dit maxime van volgzzaamheid stelt degene die het toepast voor een cruciale vraag: *hoe lang is men eigenlijk onderweg?*

Husserls ontwikkelingsgang bleek deel uit te maken van een langer traject, een traject dat leidde van Brentano naar Levinas. Aan het eind van Husserls filosofische weg gekomen, brak het moment aan voor een kritische stellingname. Die is dan ook verschenen, in het *Tijdschrift voor Filosofie* van 1978. Ze draagt een veelzeggende titel: *Heideggers kritiek op Husserl*.³ De grote kwaliteit van deze studie is wederom te danken aan de voor De Boer kenmerkende deugd van hermeneutische volgzzaamheid. Hij is opnieuw op weg gegaan, nu met een tweede gids. Heideggers weg houdt in dat men die van Husserl verwerpt. Wezensschouw wordt hermeneuse en voor het transcendentale idealisme komt de zijnsvraag in de plaats. Maar kan men twisten met de weg-wijzende Heidegger zolang men onderweg is?

De Boer zag zich genoopt ook van Heideggers *Holzwege* afscheid te nemen. Zoals hij zegt duidt Heidegger de mens als een 'willig en horig hoorder naar de stem van het zijn.' Deze hermeneuse geeft aanleiding tot de vraag "of dat niet een nieuwe vorm van slavernij is nadat de filosofie in vroeger tijden de horigheid aan het dogmatisme heeft overwonnen."⁴ Het hoogste wat het denken volgens Heidegger bereiken kan, bestaat erin te letten op dat wat het zijn op het huidige moment van de geschiedenis te denken geeft. Daarentegen roept Levinas op te leven 'aan gene zijde van de geschiedenis.'⁵ Nogmaals blijkt De Boers kritische stellingname ingegeven te zijn door een gids, de derde gids, Immanuel Levinas.

Drie maal kraait de haan. Dan ziet men plots zijn deugden staan, zagezegd zonder ambtsgewaad aan. Vanuit het ambt van een historicus van de filosofie lijkt het maxime dat De Boer hanteert heel redelijk. *Twist niet met de gids over de juistheid van de weg zolang je nog onderweg bent*. Men kan het ook zo formuleren: geef pas kritiek nadat de interpretatie is afgerond. Dit maxime lijkt de remedie tegen overhaaste, niet ter zake kundige objecties. Maar schiet De Boers maxime niet over het doel heen? De interpretatie van een denker is nimmer afgerond. Indien volledige hermeneuse vooraf moet gaan aan kritiek, komt kritiek telkenmale te vroeg. Deze hermeneutische deugdzaamheid verraadt misschien iets van de herkomst van de hermeneutiek uit de theologie. Daar is men altijd op weg, de tekst is onaantastbaar, kritiek is uit den boze, de gids alomtegenwoordig. Kritiek, zo lijkt het, is voor De Boer slechts mogelijk als het afzweren van een oude gids ten gunste van een nieuwe.

Men zal tegenwerpen dat deze zienswijze De Boer onrecht doet. De bundel *Van Brentano tot Levinas* was bedoeld als een interne geschiedschrijving van de fenomenologische beweging,⁶ zodat men in deze bundel geen kritische stellingname van de auteur moet zoeken. Alleen het laatste hoofdstuk heeft volgens het *Woord vooraf* een bijzonder karakter, dat door een kleine anekdote wordt aangeduid. Na de voltooiing

³ Afgedrukt in BL, p. 78-150.

⁴ BL, p. 162.

⁵ Ibidem.

⁶ BL, p. 7.

van zijn proefschrift zou De Boer tegen zijn promotor hebben gezegd: “Ik heb nu wel in een dik boek de ontwikkelingsgang van Husserl gereconstrueerd, maar wat ik daarvan vanuit systematisch gezichtspunt moet denken, is mij nog niet duidelijk.” De hooggeleerde Kuypers antwoordde: “Dat hoeft ook niet. Schrijf over vijftien jaar maar eens een artikel waarin je zegt wat je ervan vindt.”⁷ Het slothoofdstuk, *Van wezensschauw naar hermeneuse. Over de methode van de filosofie*, beoogt deze verwachting te vervullen. Het is kennelijk bedoeld als een zelfstandige evaluatie van Husserls fenomenologische methode en als een eigen visie op de status van de filosofie.

Wat dit betreft stelt het laatste hoofdstuk teleur. Er blijkt weinig verschil te zijn tussen de historische artikelen en deze systematische studie. De kritische evaluatie van de fenomenologische methode verschilt niet wezenlijk van Heideggers kritiek op Husserl. De gids Heidegger is alom tegenwoordig in het laatste hoofdstuk. Wat De Boer toevoegt is slechts een verheldering van Heideggers conceptie van hermeneutiek in termen van het onderscheid tussen interne en instituerende regels.⁸

Op de volgende bladzijden zal worden betoogd dat men niet de weg van de fenomenologie hoeft te volgen om Husserl te bekritisieren. Husserls wijsgerige grondpositie was het transcendentale idealisme. Een eerste probleemstelling van dit opstel luidt: wat houdt het transcendentale idealisme in en hoe kwam Husserl tot deze positie? Ik deel de mening van De Boer dat alleen een genetische interpretatie de ware aard van het idealisme kan onthullen. De genetische interpretatie voert via Husserls ontwikkelingsgang terug naar de problemen die Husserl vaak in het verborgene bewogen, en uiteindelijk naar de vooronderstellingen van deze problemen. Een kritische evaluatie van bedoelde vooronderstellingen zal mij tenslotte brengen op de vraag om welke het mij uiteindelijk gaat: de vraag naar de eigenaard van de filosofie.

§ 1. Idealisme en Naturalisme

In de *Logische Untersuchungen* van 1900/1901 gebruikte Husserl de term ‘idealisme’ in de zin van platonisme. Ze duidt de daar verdedigde stelling aan dat ideeën of ‘ideale species’ onafhankelijk van de tijd-ruimtelijke realiteit bestaan. Dit platonistische idealisme werd gepresenteerd als kritiek op het naturalisme, dat had geleid tot een psychologische visie op de logica. Evenals Frege poneerde Husserl het bestaan van ideële objecten, omdat hij enerzijds aannam dat logica over een domein van objecten moet gaan en anderzijds inzag dat dit domein niet kon bestaan uit feitelijke denkprocessen. De opvatting van logica als denkpsychologie leidt immers tot skepticisme ‘in strengem Sinne’ en heft de wetenschap en daarmee onze moderne cultuur op.⁹

De term ‘idealisme’ wordt hier echter gebezigd in de zin die Husserl er later aan gaf, de zin van transcendentiaal idealisme. Transcendentiaal idealisme is de doctrine dat

⁷ BL, p. 8.

⁸ BL, p. 176-178.

⁹ Zie LU A/B I (*Prolegomena*), hoofdstuk 7, en FL, p. 29-31.

de wereld ontologisch afhankelijk is van het transcendentale bewustzijn, omdat ze door dit bewustzijn wordt geconstitueerd. Ook het transcendentale idealisme is een kritiek op het naturalisme. Terwijl het naturalisme meent dat de materiële wereld onafhankelijk van ons bewustzijn bestaat, en dat dit bewustzijn een afhankelijke laag is van de empirische werkelijkheid, stelt het transcendentale idealisme in zekere zin het omgekeerde.

In de slotbeschouwing van *De Ontwikkelingsgang* verklaart De Boer Husserls latere ontwikkeling naar het transcendentale idealisme als een radicalisering van de platoons idealistische kritiek op het naturalisme die Husserl in de *Untersuchungen* gegeven had. Het naturalisme in wijsgerige zin, zo zegt Husserl,¹⁰ is een gevolg van de openlegging van de natuur als een volgens exacte natuurwetten geregelde eenheid van tijd-ruimtelijk zijn. Volgens de naturalist is alles natuur, in eerste instantie fysische natuur. Het psychische is hoogstens een afhankelijke en secundaire 'Begleittatsache.' In de ogen van de naturalist kan de filosofie niet veel anders doen dan zich aansluiten bij de natuurwetenschappen in ruimere zin. Ze wordt bij voorbeeld empirische psychologie, of, zoals men nu zou zeggen, *cognitive science*.

Omdat het naturalisme tegenwoordig weer in de mode is, heeft Husserls kritiek erop een zekere actualiteit. In *Philosophie als strenge Wissenschaft* van 1911 betoogt hij dat het naturalisme schipbreuk leidt op twee problemen: (1) het is onmogelijk normen te naturaliseren en (2) een naturalistische kennistheorie leidt tot een vicieuze cirkel.¹¹ Deze twee problemen voeren de lezer van het naturalisme naar het transcendentale idealisme. Hoe moet men zich deze route precies voorstellen?

§ 2. Een primaat van de praktische rede?

De Boer legt bij zijn genetische reconstructie van het transcendentale idealisme in de slotbeschouwing van *De Ontwikkelingsgang* de nadruk op het eerstgenoemde probleem, de onmogelijkheid normen te naturaliseren. Aangezien de naturalisering van normen tot skepticisme leidt, aanvaardde Husserl in de *Untersuchungen* het bestaan van een platoons ideeënrijk dat de objecten der logica zou bevatten. Later zou hij volgens De Boer hebben ingezien dat dit platonisme slechts een aanvulling op, en niet een overwinning van de naturalistische of positivistische ontologie betekende. Zolang men het bewustzijn beschouwt als afhankelijke laag in de causaal bepaalde natuurwerkelijkheid, blijft de werking van normen onbegrijpelijk. Men wordt dan geconfronteerd met het traditionele probleem van vrijheid en determinisme. Hoe kan een bewustzijn dat deel uitmaakt van de causaal geregelde natuur, de vrijheid hebben al dan niet normen te volgen? Om de naturalisering van normen geheel ongedaan te maken moest Husserl de naturalistische ontologie radicaal verwerpen. Het transcendentale idealisme lost het probleem van vrijheid en determinisme op. Volgens dit

¹⁰ PhstrW, p. 294.

¹¹ PhstrW, p. 294/5, 298-300.

idealisme is het transcendentale bewustzijn immers geen deel meer van de natuur. Daarom is het ook niet onderhevig aan causale beïnvloeding.¹² Het kan, om met Kant te spreken, als vrij gedacht worden. De de-naturalisering van normen is volgens Husserl niet mogelijk zonder een de-naturalisering van het bewustzijn. Volgens De Boer leidt het probleem van de naturalisering van normen bij Husserl dus via het platoonse idealisme naar het transcendentale idealisme.

In een artikel over 'De idee der autonomie bij Husserl' uit dezelfde periode beklemtoont De Boer opnieuw het belang van het probleem van de naturalisering van normen voor de genetische reconstructie van Husserls transcendentale idealisme, naast, of zelfs boven dat van het kentheoretische probleem.¹³ Daar betoogt hij dat "Husserls gehele ontwikkelingsgang" gezien kan worden als "een innerlijk drama waarvan de peripetieën bepaald worden door een steeds dieper doordenken van de laatste consequenties, implicaties en vooronderstellingen van de zedelijke autonomie van de mens." Evenals bij Kant zou er bij Husserl een primaat van de praktische rede zijn.¹⁴

Het lijkt mij echter dat De Boer, door zoveel nadruk te leggen op het ethische perspectief, zondigt tegen een methodologisch beginsel dat van fundamenteel belang was voor de *Ontwikkelingsgang*. De daar gevolgde "consequent genetische methode" bracht met zich mee dat "de tekst van Husserls oeuvre in zijn historische gedateerdheid als enige autoriteit aanvaard wordt." Bijgevolg moet men trachten "af te zien van elke anachronistische interpretatie, ook wanneer die van Husserl zelf afkomstig is."¹⁵ Nu erkent De Boer dat Husserl "zijn gerijpte inzichten (over datgene wat hem ten diepste bewoog, namelijk de zedelijke autonomie) pas vrij laat en dan nog sporadisch gepubliceerd" heeft.¹⁶ Ernstiger is dat de argumentatie voor het transcendentale idealisme bij Husserl nergens via de ethische problematiek, of via problemen rond normen in het algemeen verloopt. Steeds tracht hij dit idealisme vanuit een kennistheoretische probleemstelling te bewijzen (zie § 1 supra, probleem 2). Hier komt nog bij dat het specifieke karakter van het transcendentale idealisme uitsluitend vanuit de kennistheoretische problemen begrepen kan worden. De situatie bij Husserl is wat dit betreft hetzelfde als bij Kant. Beider transcendentaal idealisme was primair een oplossing voor een kennistheoretisch probleem, een oplossing die hen vervolgens in staat stelde het vraagstuk van vrijheid en determinisme onschadelijk te maken. Het primaat van het ethische perspectief is dus typisch een 'anachronistische interpretatie,' die in dit geval behalve van De Boer ook van Husserl afkomstig is.

¹² Zie bijv. *Ideen I*, § 49, p. 93, waar H. over het transcendentale bewustzijn zegt dat het "von keinem Dinge Kausalität erfahren und auf kein Ding Kausalität üben kann."

¹³ 'De idee der autonomie bij Husserl' verscheen in het *Algem. Ned. Tijds. voor Wijsb. en Psychol.* 58 (1966) en werd in BL afgedrukt als 'De idee der fenomenologie bij Husserl' (BL, hoofdstuk III).

¹⁴ BL, p. 61.

¹⁵ OG, p. XVIII.

¹⁶ BL, p. 61.

§ 3. De kennistheoretische probleemstelling

Wat was nu, in Husserls geval, het kennistheoretische probleem? En waarom is volgens *Philosophie als strenge Wissenschaft* elke naturalistische kennistheorie, ook de cognitief psychologische, *ein Widersinn*? Husserl betoogt in dit geschrift dat de kentheoretische problematiek de mogelijkheid van objectieve ervaring betreft. “Wie Erfahrung als Bewusstsein einen Gegenstand geben oder treffen könne..., wie ein Spiel des erfahrungsglogischen Bewusstseins objektiv Gültiges, für an und für sich seiende Dinge Gültiges besagen soll... an sich seiend gegenüber dem subjektiven Fluss des Bewusstseins — das alles wird zum Rätsel, sowie die Reflexion sich darauf ernstlich richtet.”¹⁷ Aangezien elke ervaringswetenschap de objectieve waarde van ervaring veronderstelt, zou de kennistheorie, die deze vooronderstelling onderzoekt, zich “in einem widersinnigen Zirkel bewegen” indien ze zich als ervaringswetenschap in de gewone zin begrijpt.¹⁸ In het *Nachwort* tot *Ideen I* van 1930 stelt Husserl dat zich vanuit het “Problem der Möglichkeit objektiver Erkenntnis ... Gedankengänge von entscheidender philosophischer Bedeutung (nämlich zu einem ‘Idealismus’ hindrängende) notwendig sich ergeben.”¹⁹

Uit *Philosophie als strenge Wissenschaft* wordt helaas niet voldoende duidelijk wat het ‘probleem van de mogelijkheid van objectieve kennis’ precies behelst. Waarom is het zo raadselachtig “wie Erfahrung als Bewusstsein einen Gegenstand geben oder treffen könne”? Zonder een zorgvuldige reconstructie van de probleemstelling zijn Husserls teksten over dit onderwerp vrijwel onbegrijpelijk. Dat een reconstructie van het kennistheoretische probleem en de tot een idealisme nopende gedachtengang noodzakelijk is, blijkt ook uit het feit dat Husserls officiële bewijsvoering van het transcendentale idealisme in *Ideen I* (1913) vrijwel geen van zijn leerlingen heeft overtuigd. De volgende vier paragrafen zijn aan deze bewijsvoering gewijd. Het zal blijken dat ze berust op een vooronderstelling die ons de weg zal wijzen naar een reconstructie van Husserls kennistheoretische probleem.

§ 4. Het idealisme als omkering van de alledaagse ontologie

In de *Phänomenologische Fundamentalbetrachtung* van *Ideen I*²⁰ tracht Husserl de lezer vanuit de zogenaamde natuurlijke houding (*natürliche Einstellung*) tot het transcendentale idealisme te brengen. De natuurlijke houding is een geheel van fundamentele

¹⁷ PhstrW, p. 299-300.

¹⁸ PhstrW, p. 300.

¹⁹ HUA V, p. 150.

²⁰ *Die phänomenologische Fundamentalbetrachtung* omvat de §§ 27-62 van *Ideen I*. In de *Einleitung* tot het boek beschrijft Husserl de gedachtengang van de *Fundamentalbetrachtung* als volgt: “Wir werden vom natürlichen Standpunkt ausgehen, von der Welt, wie sie uns gegenübersteht, von dem Bewusstsein, wie es sich in der psychologischen Erfahrung darbietet, und die ihm wesentlichen Voraussetzungen blosslegen. Wir werden dann eine Methode “phänomenologischer Reduktionen” ausbilden, der gemäss

overtuigingen omtrent onszelf en de wereld die wij in ons alledaagse leven impliciet huldigen. Wij zijn er bij voorbeeld van overtuigd dat we ons in een wereld bevinden die uitgestrekt is in ruimte en tijd. We zien onszelf als levende wezens van een bepaald soort. We maken onderscheid tussen de materiële natuur en ons bewustzijn, en menen dat ons bewustzijn in zekere zin afhankelijk is van het materiële. Bepaalde veranderingen in ons lichaam kunnen er namelijk voor zorgen dat ons bewustzijn verdwijnt — wanneer we slapen of in coma geraken — terwijl ons lichaam blijft bestaan.²¹ Men zou de expliciete verwoording van de natuurlijke houding onze alledaagse of *common sense* ontologie kunnen noemen.

Husserl betitelt het transcendentale idealisme als een ‘omkering’ van deze alledaagse ontologie.²² Terwijl volgens de *common sense* ontologie de materiële wereld zonder bewustzijn kan bestaan maar het bewustzijn niet zonder de materiële wereld, stelt het transcendentale idealisme dat het transcendentale bewustzijn een substantie is in de cartesiaanse zin dat het “*prinzipiell nulla ‘re’ indiget ad existendum.*”²³ De wereld is daarentegen ontologisch afhankelijk van dit bewustzijn. Ze kan niet bestaan zonder het transcendentale bewustzijn.

Deze omkering is niet zomaar een omkering. Tot op zekere hoogte worden de *relata bewustzijn en wereld* door de omkering van de ontologische afhankelijkheidsrelatie getransformeerd. Het mentale als afhankelijk aspect van mensen in de wereld onthult zich ten diepste als een transcendentaal bewustzijn, dat de wereld constitueert. In deze wereld bevinden zich echter mensen wier bewustzijn in psychologische zin afhankelijk blijft van hun lichaam. Dit laatste betekent dat, ofschoon het transcendentale idealisme een omkering is van de *common sense* ontologie, deze ontologie in zekere zin bewaard blijft. Ze wordt ‘aufgehoben,’ zo zou men met Hegel kunnen zeggen.

In een slotparagraaf verwoordt Husserl dit op glasheldere wijze. De ontologische revolutie van het transcendentale idealisme is bij nader inzien niet tegen de natuurlijke houding of de *common sense* ontologie gericht, maar tegen een bepaalde wijsgerige verabsolutering van deze houding:

Nicht ist die reale Wirklichkeit ‘umgedeutet’ oder gar geleugnet, sondern eine widersinnige Deutung derselben, die also ihrem *eigenen*, einsichtig geklärten Sinne widerspricht, ist beseitigt. Sie stammt aus einer *philosophischen* Verabsolutierung der Welt, die der natürlichen Weltbetrachtung durchaus fremd ist.

wir die zum Wesen aller natürlichen Forschungsweise gehörigen Erkenntnisschranken beseitigen, die einseitige Blickrichtung, die ihr eigen ist, zur Ablenkung bringen können, bis wir schliesslich den freien Horizont der ‘transzendental’ gereinigten Phänomene gewonnen haben und damit das Feld der Phänomenologie in unserem eigentümlichen Sinne.”

²¹ Vgl. Ideen I, §§ 27-29.

²² Ideen I, § 50, p. 93: “So kehrt sich der gemeine Sinn der Seinsrede um. Das Sein, das für uns das Erste ist, ist an sich das Zweite, d.h. es ist, was es ist, nur in ‘Beziehung’ zum Ersten... Realität, sowohl Realität des einzeln genommenen Dinges als auch Realität der ganzen Welt, entbehrt wesensmässig (in unserem strengen Sinne) der Selbständigkeit.” enz.

²³ Ideen I, § 49, p. 92.

Diese ist eben natürlich, sie lebt naiv im Vollzug der von uns beschriebenen Generalthesis, sie kann also nie widersinnig werden. Der Widersinn erwächst erst, wenn man philosophiert und, über den Sinn der Welt letzte Auskunft suchend, gar nicht merkt, dass die Welt selbst ihr ganzes Sein als einen gewissen 'Sinn' hat, der absolutes Bewusstsein, als Feld der Sinngebung, voraussetzt...²⁴

De wijsgerige verabsolutering van de wereld waar Husserl op doelt is het naturalisme.

§ 5. De natuurlijke houding en het naturalisme

Wat is nu precies de verhouding tussen de natuurlijke houding en het naturalisme? Volgens het zojuist gegeven citaat is de wijsgerige verabsolutering van de wereld die het naturalisme voltrekt "durendaus fremd" aan de natuurlijke houding die we hebben wanneer we naïef in de wereld leven. Is het dan niet verwonderlijk dat de uitdrukkelijke formulering die Husserl aan het begin van de *Fundamentalbetrachtung* van deze natuurlijke houding geeft *inhoudelijk geheel overeenkomt* met het wijsgerig naturalisme? Volgens de natuurlijke houding is het mentale van de mens afhankelijk van het materiële. De materiële wereld kan voortbestaan, ook al zijn mensen en dieren, en daarmee het bewustzijn, uitgestorven. Wat zegt het naturalisme anders dan dit?

Husserl zou waarschijnlijk antwoorden dat er toch een belangrijk verschil tussen het naturalisme en de natuurlijke houding bestaat: het naturalisme verabsolueert de natuurlijke houding. Het beweert dat er *niets anders* is dan de natuurlijke wereld. Het transcendentale idealisme stelt daarentegen dat de gehele natuurlijke wereld geconstitueerd is in het transcendentale bewustzijn. Terwijl dus het naturalisme de natuurlijke houding *verabsolueert*, wordt deze door het transcendentale idealisme *gerelativeerd*.

Er is echter een andere, meer kritische, visie mogelijk op de verrassende inhoudelijke overeenkomst tussen het naturalisme en Husserls weergave van de natuurlijke houding. Zou het niet zo kunnen zijn dat Husserl bij zijn explicitering van de natuurlijke houding *ongemerkt en ongewild door het naturalisme werd beïnvloed*? Deze kritiek, verenigd met Husserls stelling dat het naturalisme als wijsgerige doctrine "der natürlichen Weltbetrachtung durchaus fremd ist" omdat het pas is ontstaan in de wetenschappelijke revolutie, leidt tot een opmerkelijke conclusie: de explicitering van de natuurlijke houding in de *Fundamentalbetrachtung* zou een vorm van zelfvervreemding van de alledaagse mens zijn, een sciëntistische interpretatie van het menselijk bestaan, een uiting van *Verfallen*, om met Heidegger te spreken.

Teneinde het naturalisme waarlijk te overwinnen zou men dan deze zelfvervreemding moeten opheffen door een *oorspronkelijker* explicitering van de natuurlijke houding of het alledaagse leven. Dit is de weg die Heidegger ging in *Sein und Zeit*.

²⁴ Ideeën I, § 55, p. 107 (curs. van Husserl).

Heideggers weg heeft diepgaande consequenties voor de evaluatie van Husserls transcendentale idealisme. Omdat dit idealisme een omkering is van de natuurlijke houding, zou de vervreemding die in Husserls weergave van die houding verborgen ligt, in het transcendentale idealisme worden bewaard. Husserls idealisme is vanuit Heideggers optiek bezien evenzeer een *Ontologie der Vorhandenheit des Vorhandenen* als het naturalisme. Men kan het naturalisme niet radicaal overwinnen zonder een 'destructie' van de *Ontologie der Vorhandenheit*, die op haar beurt slechts mogelijk is indien men de zijnsvraag als leidraad neemt. Degene die de kritiek op het naturalisme als de diepste drijfveer van Husserls filosoferen beschouwt, moet wel tot de slotsom komen dat Heidegger door zijn radicalisering van Husserls kritiek diens diepste intenties realiseerde. Het ligt dan voor de hand Husserl als Gids te ontslaan en Heidegger te contracteren.

Zoals gezegd wil ik in dit opstel de Heideggeriaanse weg niet bewandelen. Ze werd getrouw in kaart gebracht door De Boer in het reeds vermelde opstel. In plaats daarvan wil ik me op een andere vooronderstelling van Husserls betoog concentreren. Daartoe zal ik dit betoog nu beknopt samenvatten.

§ 6. Husserls bewijsvoering van het transcendentale idealisme in de 'Phänomenologische Fundamentalbetrachtung' van *Ideen I*

De kern van Husserls bewijsvoering in de *Fundamentalbetrachtung* is gelegen in de paragrafen 39 - 49, die handelen over de relatie tussen bewustzijn en materiële wereld. Daar beargumenteert Husserl de omkering van de natuurlijke of naturalistische visie op deze verhouding. Hij doet dit door een analyse van de wijze waarop een materiële ding en onze eigen bewustzijnsbelevingen ons oorspronkelijk, dat wil zeggen in respectievelijk uiterlijke en innerlijke waarneming,²⁵ gegeven zijn.

Deze strategie heeft bij vele commentatoren aanleiding gegeven tot de conclusie dat Husserls idealisme een epistemologische en geen ontologische doctrine beoogt te zijn.²⁶ Maar dit is niet juist. De argumentatie berust op een beginsel dat Husserl aan het empirisme ontleende: het beginsel van de oorsprongsanalyse. Volgens dit beginsel moeten we om de betekenis van termen te analyseren teruggaan naar de aanschouwing waarin de referent van die termen ons oorspronkelijk gegeven is.²⁷ In *Ideen I* past Husserl het beginsel van de oorsprongsanalyse toe op de *Seinssinn* of ontologische betekenis van zijnden.²⁸ Dit impliceert dat een analyse van de gegevenheidswijze van

²⁵ Husserl geeft er op bepaalde fenomenologische gronden de voorkeur aan te spreken van respectievelijk transcendente en immanente waarneming. De tegenstellingen dekken elkaar overigens niet geheel. Voor de eenvoud zie ik van deze niet onbelangrijke nuance af. Vgl. LU, *Beilage* bij de zesde onderzoeking; *Ideen I*, §§ 38, 41-46.

²⁶ Zie bij voorbeeld I.M. Wallner, 'In defense of Husserl's transcendental idealism: Roman Ingarden's critique re-examined,' *Husserl Studies* 4 (1987), pp. 3-43.

²⁷ Vgl. 1e LU, § 15.4.

²⁸ Husserl geeft toe dat er in *Ideen I* sprake is van "eine ausserordentliche und doch in ihrer Art zulässige

zijnden in de waarneming de weg is naar een bepaling van hun ontologische status of *Seinssinn*.

Husserl meent dat er een cruciaal verschil bestaat tussen de manier waarop het eigen bewustzijn ons gegeven is en de manier waarop we een ruimtelijk ding aanschouwen. Wanneer we bij voorbeeld pijn hebben, is deze pijn niets méér dan wat we op een bepaald moment voelen. Zolang we pijn maar niet op een bepaalde manier interpreteren — bij voorbeeld als pijn van die en die mens in een bepaald deel van het lichaam — is wat we immanent constateren identiek met wat ons intuïtief gegeven is: het pijngevoel. Hieruit volgt dat wat in een dergelijke immanente reflectie gegeven is ook werkelijk moet bestaan. Het is absoluut gegeven, zoals Husserl zegt.

Wat hij hiermee bedoelt wordt duidelijker door het contrast met de uiterlijke waarneming. Van een ruimtelijk ding zien we telkens slechts één kant. Het ding is dus méér dan wat ons op een bepaald moment aanschouwelijk gegeven is. Bovendien zien we deze ene kant in wat Husserl *Abschattungen* noemt. Variaties in perspectief, belichting en dergelijke zorgen ervoor dat dezelfde kant van het ding in allerlei perspectivische vertekeningen en schakeringen gegeven kan zijn. Hieruit concludeert Husserl dat latere waarnemingen ons altijd kunnen leren dat het ding dat we nu menen waar te nemen anders is dan we denken of zelfs in het geheel niet bestaat. Waarneming van het ding, zo zegt hij, is steeds *presumptief*. De in de waarneming liggende presumptie dat een bepaald ding bestaat is nooit zeker, omdat ze door toekomstige waarnemingen ontkracht kan worden.

Uit dit contrast tussen de absolute gegevenheid van bewustzijnsbelevingen en de louter presumptieve gegevenheid van een ruimtelijk ding trekt Husserl vèrstrekkende conclusies. (1) Het bestaan van het bewustzijn is onbetwifelbaar. (2) Het bestaan van de materiële wereld daarentegen is principiëel betwifelbaar. Vervolgens betoogt hij in § 49 van de *Fundamentalbetrachtung* (3) dat het bewustzijn kan bestaan zelfs indien de wereld niet bestaat en (4) dat het bestaan van de wereld wezenlijk afhankelijk is van het bewustzijn. Conclusies (3) en (4) vormen tezamen het transcendentale idealisme, mits men de termen bewustzijn en wereld correct interpreteert.

De Boer stelt in paragraaf 15 van zijn analyse van de *Fundamentalbetrachtung* in de *Ontwikkelingsgang* dat Husserls argumentatie “op twee vooronderstellingen berust waarvan de juistheid ook over het resultaat beslist.”²⁹ Husserl zegt in paragraaf 39 van *Ideen I* dat volgens de natuurlijke houding het individuele bewustzijn op

Erweiterung des Begriffes ‘Sinn’” (*Ideen I*, p. 107, nt. 1). Deze verruiming van het begrip ‘betekenis’ ligt gezien Husserls waarnemingstheorie zeer voor de hand (waarneming is volgens Husserl immers een *zingeving* of *apperceptie* van *gewaarwordingen*). Dat H. in *Ideen I* het beginsel van de oorsprongsanalyse op de *Seinssinn* van zijnden toepast, blijkt slechts terloops uit passages in de tekst, waarin ook naar voren komt dat Husserl dit volstrekt vanzelfsprekend vindt. Zie bijv. *Ideen I*, p. 80 onderaan: “Bestimmt sich der Sinn von Ding durch die Gegebenheiten der Dingwahrnehmung (und was könnte sonst den Sinn bestimmen?)...” en p. 88: “...das sind sie als Dinge der Erfahrung. Sie allein ist es, die ihnen ihren Sinn vorschreibt...” De Boer (OG, p. 557) merkt terecht op dat bij de latere Husserl deze teruggang naar de referent van een begrip slechts een eerste etappe van verheldering is. De tweede etappe bestaat in een teruggang naar het bewustzijn. Vgl. hiervoor ook FL, p. 230-233.

²⁹ OG, p. 440 vv.

dubbele wijze vervlochten is met de wereld: door de band met het eigen lichaam en door de zintuiglijke waarneming. In zijn argumentatie voor het transcendentale idealisme analyseert hij echter alleen de zintuiglijke waarneming. Kennelijk veronderstelt hij dat de relatie tot het eigen lichaam hiermee gelijk gesteld kan worden, zodat hetgeen voor de relatie tot het waargenomen ding geldt ook opgaat voor de relatie tot het lichaam. De twee vooronderstellingen die De Boer bekritiseert zijn dan ook (a) dat “de relatie tot het eigen lichaam ident is met de relatie tot het waargenomen object” en (b) “dat het eigen lichaam een ding is (of mede een ding) zoals elk ander fysisch ding.”

Ik zou willen betogen dat deze twee vooronderstellingen evenals andere eigenaardigheden van Husserls argumentatie verklaard kunnen worden zodra men ziet dat Husserl nog een derde vooronderstelling aanvaardt, die nauw samenhangt met zijn waarnemingstheorie. Ik noem deze vooronderstelling de *immanentiethese*. We komen ze op het spoor door Husserls argumentatie in § 49 van de *Fundamentalbetrachtung* iets nader te bekijken.

§ 7. Het experiment van de wereldvernietiging

Husserl voltrekt in paragraaf 49 van *Ideen I* een gedachtenexperiment, het experiment van de wereldvernietiging. Dit experiment moet aantonen dat het bewustzijn ook zonder materiële wereld kan bestaan, zodat het een substantie is in de cartesiaanse zin. Husserl gaat uit van zijn stelling dat elk ding, en dus ook de gehele waargenomen wereld, gegeven is in *Abschattungen*. Men zou kunnen zeggen dat met een bepaald type ding een geregelde structuur van *Abschattungen* correspondeert. Wanneer men bij voorbeeld om een ding heen loopt, gaan de verschillende perspectivische *Abschattungen* op een geregelde wijze in elkaar over. Wordt deze geregelde structuur verstoord, dan spreekt men van waarnemingsillusie of zelfs van hallucinatie.

Bij wijze van *eidetische variatie* in het kader van de wezensstructuur van de uiterlijke waarneming kan men zich nu voorstellen, zo zegt Husserl, dat de totaliteit van gegeven *Abschattungen* volstrekt geen geregelde orde toelaat. In dat geval ontwaren we geen dingen en *a fortiori* geen wereld. De wereld is door dit gedachtenexperiment als het ware vernietigd.

Aangezien volgens Husserl het bewustzijn niet in *Abschattungen* maar absoluut gegeven is, laat dit gedachtenexperiment van de wereldvernietiging het eigen bewustzijn intact. Hij trekt dan ook de conclusie dat het bewustzijn in beginsel *zonder iets buiten zichzelf* kan bestaan, zodat het een substantie is in de zin dat het *nulla re indiget ad existendum*.

Deze gevolgtrekking verraadt dat Husserl de immanentiethese veronderstelt. Uit de mogelijkheid dat aan het bewustzijn slechts een regelloze chaos van *Abschattungen* gegeven is, concludeert Husserl dat er dan *niets* buiten het bewustzijn bestaat, zodat het bewustzijn geheel zonder iets anders kan bestaan. Kennelijk meent Husserl dat *Abschattungen* iets zijn *in* het bewustzijn. Anders had hij uit de denkmogelijkheid

van de wereldvernietiging moeten afleiden dat in dat geval het bewustzijn bestaat *samen met* een chaos van *Abschattungen*. Maar deze stelling schiet te kort voor het bewijs van these (3) dat het bewustzijn absoluut zelfstandig is.

Husserl is er inderdaad van overtuigd dat *Abschattungen* iets zijn *in* het bewustzijn. Hij identificeert *Abschattungen* met *Empfindungen*³⁰ en is, in onderscheid tot Brentano, van mening dat *Empfindungen* (in Husserls jargon uitgedrukt) *reell immanent* zijn in de bewustzijnsstroom.³¹ *Empfindungen* of gewaarwordingen zijn volgens Husserl niet-intentionele en dus ook niet-relatieve belevingen, te vergelijken met pijn of andere niet-intentionele gevoelens. Dit betekent dat de intuïtieve kern van de waarneming (ook wel de *perceptual core* genoemd) immanent is aan het bewustzijn. Daarom noem ik deze veronderstelling de *immanentiethese*. Bij Husserl heeft deze these de vorm van een identificatie van *Abschattungen* met *reell immanente Empfindungen*.

De identificatie van *Abschattungen* met *Empfindungen* is echter weinig aannemelijk. Waar Husserl het begrip *Abschattung* introduceert, blijkt het bij uitstek te gaan om een relationeel begrip. We hebben van een huis perspectivische *Abschattungen* omdat we erom heen kunnen lopen en daardoor onze ruimtelijke positie ten opzichte van het waargenomen object kunnen veranderen. Andere soorten *Abschattungen*, zoals kleur-*Abschattungen*, zijn afhankelijk van bepaalde waarnemingsomstandigheden, zoals belichting. Men kan *Abschattungen* dus het beste definiëren als functies van de *relaties* tussen het waargenomene, de waarnemer en de omstandigheden. *Abschattungen* zijn wezenlijk relationeel. De ruimtelijke *Abschattungen* in de waarneming van het ding zijn ondenkbaar zonder de ruimtelijke relatie van een lichamelijke waarnemer tot een waargenomen ding. Hoe een onlichamelijk transcendentiaal ego *Abschattungen* zou kunnen hebben is niet duidelijk.

We komen tot de volgende conclusie. Husserls argumentatie voor het transcendentale idealisme berust onder meer op de vooronderstelling van de immanentiethese, in Husserls geval de identificatie van *Abschattungen* en *reell immanente Empfindungen*. Deze identificatie is niet te rechtvaardigen door een onbevooroordeelde fenomenologische beschrijving van de waarneming. Aan het einde van dit artikel zal ik betogen dat ze voortkomt uit een sedimentatie van de wijsgerige traditie. In paragraaf 9 zal voorts blijken dat de immanentiethese deel uitmaakt van een waarnemingstheorie die

³⁰ Nauwkeuriger gezegd: *Abschattungen* functioneren als *Empfindungen*. Zie voor deze identificatie bij voorbeeld LU B II/1, p. 76, 194-5, 197, 199, 348, 349, waar H. de stelling dat er bewustzijnsimmanente *Empfindungen* zijn steeds rechtvaardigt door te wijzen op het *Abschattungs* karakter van de uiterlijke waarneming. De identificatie van *Abschattung* en *Empfindung* blijkt ook uit LU B II/2, p. 57, 59, 78-79, 117 en *Ideen I*, p. 74-76, 82, 128, 162, 169 en 202 vv. Zie voor deze materie FL, p. 175 vv.

³¹ Zie LU B II/1, p. 198-199, 348, 382 en II/2, p. 57, 59, 79-79, 117. Husserl onderscheidt *reelle* en intentionele bewustzijnsimmanentie. *Reell immanent* is hetgeen deel uitmaakt van de bewustzijnsstroom; intentioneel immanent is wat door het bewustzijn geïntendeerd wordt. De term 'reell' immanent vloeit voort uit de assumptie van Descartes en Brentano dat slechts het bestaan van het bewustzijn onbetwifelbaar werkelijk is, een assumptie die H. in LU A onderschrijft. Zie voor deze begrippen ook OG en FL, passim. Zie voorts H. Philipse, 'The Concept of Intentionality: Husserl's Development from the Brentano Period to the Logical Investigations,' *Philosophy Research Archives XII* (1987), p. 293-328.

Husserl reeds in de *Logische Untersuchungen* aanvaardde. Deze waarnemingstheorie doet de raadselen rond de ervaring ontstaan waar Husserl in *Philosophie als strenge Wissenschaft* op doelt, raadselen die uiteindelijk hebben geleid tot zijn transcendentale idealisme.

§ 8. Waarom een genetische reconstructie van Husserls transcendentale idealisme?

Er zijn twee redenen waarom een genetische reconstructie van Husserls transcendentale idealisme noodzakelijk is. De eerste heb ik reeds behandeld: Husserls eigen argumentatie voor dit idealisme in de *Phänomenologische Fundamentalbetrachtung van Ideen I* is weinig overtuigend. Afgezien van de vraag of de vooronderstellingen van Husserls argumentatie houdbaar zijn, kan men er vele fatale objecties tegen in brengen. Hetzelfde geldt voor de enigszins verschillende argumentaties van de latere werken. Een genetische reconstructie moet dus de vraag beantwoorden: hoe te verklaren dat Husserl zo rotsvast overtuigd kon zijn van de juistheid van zijn transcendentale idealisme, ofschoon de argumentaties ervoor vanuit logisch oogpunt drastisch tekort schieten? De tweede reden gaat dieper en hangt samen met Husserls conceptie van filosofie.

In zijn eerste grote publicatie, de *Philosophie der Arithmetik* van 1891, nam Husserl een conceptie van filosofie over van Brentano. Volgens Brentano valt filosofie samen met psychologie, meer in het bijzonder met *descriptieve* psychologie. De descriptieve psychologie heeft bij voorbeeld de taak de grondbegrippen van de apriorische wetenschappen te verhelderen en deze wetenschappen daardoor te 'funderen'.³² In de *Philosophie der Arithmetik* paste Husserl deze gedachte toe op de rekenkunde, met name op het getalsbegrip. Dezelfde conceptie ligt ten grondslag aan de eerste uitgave van de *Logische Untersuchungen* (1900/1901), waarin Husserl een descriptief psychologische verheldering wil geven van de grondbegrippen van de logica. Hij identificeert fenomenologie in de inleiding tot het tweede deel uitdrukkelijk met descriptieve psychologie.³³

In 1903 verwerpt hij deze identificatie. Zoals uit *Ideen I* van 1913 blijkt, is filosofie daardoor tot transcendentale fenomenologie geworden. Bij deze verandering, die hieronder zal worden toegelicht, blijven echter verschillende kenmerken van Brentano's conceptie bewaard, zoals de gedachte dat fenomenologie een neutrale en *vooronderstellingloze beschrijving* van bewustzijnsfenomenen is. Het beginsel aller beginselen luidt, zo zegt Husserl in paragraaf 24 van *Ideen I*, dat wat ons in oorspronkelijke aanschouwing gegeven is "einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt" en door "genau sich anmessende Bedeutungen" uitgedrukt moet worden.

³² Vgl. over 'funderen' OG, p. 74-78, 103 vv., 259, 329 vv. en FL, p. 13-14, 111 vv.

³³ LU A II, p. 18-19.

Elders heb ik betoogd dat het een illusie is te denken dat men geheel zonder vooronderstellingen kan beschrijven.³⁴ Ongetwijfeld was Husserls naïeve betekenis-theorie debet aan deze illusie.³⁵ In werkelijkheid bevat het wijsgerige begrippenapparaat dat Husserl bij zijn beschrijvingen gebruikt theoretische assumpties, die als sedimentaties uit de wijsgerige traditie beschouwd kunnen worden. In zijn laatste grote werk, de *Krisis*, blijkt Husserl enig besef te hebben ontwikkeld van deze theorie-geladenheid van descriptief-wijsgerige begrippen,³⁶ maar hij is niet meer toegekomen aan een verwerking van dit inzicht in zijn filosofische methodologie.

Husserls descriptivistische ideologie, die het feit maskeert dat zijn 'beschrijvingen' vaak theoretisch geladen zijn, is de tweede reden waarom reconstructie nodig is. Waar Husserl pretendeert zonder vooronderstellingen te beschrijven verwoordt hij nu eens gesedimenteerde theoretische overtuigingen en lost hij dan weer wijsgerige problemen op, die hij niet uitdrukkelijk formuleert omdat zijn methodologie hun bestaan ontkent. Het eerste is het geval bij de beschrijving van de natuurlijke houding, die door het naturalisme gekleurd bleek te zijn. Van het tweede is de argumentatie voor het transcendentale idealisme een voorbeeld. Vooral in het tweede geval is reconstructie nodig, reconstructie van de problematiek die Husserls betoog in het verborgene beweegt.

Een dergelijke reconstructie moet voldoen aan eisen van historische adequaatheid en inhoudelijke plausibiliteit, vereisten die een bijzonder omstandige bewijsvoering vergen. Ik volsta hier met een verkorte versie van mijn genetische reconstructie van Husserls transcendentale idealisme, omdat ze in een uitgebreide vorm binnenkort elders zal verschijnen.³⁷

§ 9. Husserls waarnemingstheorie

De problemen die Husserl met zijn transcendentale idealisme wilde oplossen liggen besloten in de waarnemingstheorie die hij in de *Logische Untersuchungen* verdedigt.³⁸ Deze theorie maakt pas begrijpelijk wat bedoeld wordt met het in *Philosophie als strenge Wissenschaft* geformuleerde probleem van de kennistheorie "wie Erfahrung als Bewusstsein einen Gegenstand geben oder treffen könne..." en ze verklaart waarom

³⁴ FL, p. 3-6.

³⁵ Zie H. Philipse, 'Heidegger's Question of Being and the "Augustinian Picture" of Language,' zal verschijnen in *Phil. Phen. Res.* 1992.

³⁶ Zo schrijft H. op p. 73 van de *Krisis* over "die Einsicht, dass alle ... Selbstverständlichkeiten Vorurteile sind, dass alle Vorurteile Unklarheiten aus einer traditionellen Sedimentierung sind ... und dass dieses schon von der grossen Aufgabe, der Idee gilt, die 'Philosophie' heisst." Kennelijk is volgens Husserl de term 'filosofie' theoretisch geladen, zoals hieronder ook zal blijken.

³⁷ In B. Smith and D. Woodruff Smith eds., *The Cambridge Companion Husserl*, CUP (in druk). Tevens is een boek over *Husserl's transcendental idealism* in voorbereiding.

³⁸ Zie voor Husserls vroegere waarnemingsleer mijn in noot 31 aangehaalde artikel, OG, passim en FL, § 14.

dit probleem niet door de vakwetenschappen opgelost kan worden. Husserl aanvaardt dezelfde waarnemingstheorie in *Ideen I*. Ze is een verborgen vooronderstelling van het betoog in de *Fundamentalbetrachtung*.

Volgens de zesde *Logische Untersuchung* is de descriptieve essentie van de waarneming erin gelegen dat

wir einen gewissen Belauf von Erlebnissen aus der Klasse Empfindung haben, sinnlich vereinheitlicht in ihrer so und so bestimmten Aneinanderreihung und durchgeistigt von einem gewissen, ihnen objektiven Sinn verleihenden Aktcharakter der "Auffassung." Dieser Aktcharakter macht es, dass uns ein *Gegenstand*, eben dieses Tintenfass, in der Weise der Wahrnehmung erscheint.³⁹

In plaats van 'Sinn verleihenden Aktcharakter der "Auffassung"' spreekt Husserl vooral in de eerste uitgave van de *Untersuchungen* vaak van 'Deutung' of 'Interpretation.'⁴⁰ Zijn descriptief-psychologische of fenomenologische analyse van de (uiterlijke of transcendente) waarneming komt er dus op neer dat bewustzijns-immanente⁴¹ gewaarwordingen zo worden geïnterpreteerd dat ze een 'objectieve zin' krijgen. Hierdoor verschijnt ons een object.

Voor de genetische reconstructie van het transcendentale idealisme is het van beslissend belang de verhouding tussen deze waarnemingsleer en de representatietheorieën van de waarneming vast te stellen.⁴² Traditionele vormen van idealisme, zoals het idealisme van Berkeley, zijn immers een antwoord op de skeptische implicaties van de representatietheorie.⁴³ Indien waarneming erin bestaat dat we ons bewust zijn van immanente gewaarwordingen, die we vervolgens interpreteren als beeld of teken van een externe werkelijkheid, dan kunnen we door waarneming het bestaan van die externe werkelijkheid niet met zekerheid constateren. In het kader van een empiristische filosofie leidt de representatietheorie onmiddellijk tot een onoplosbare twijfel aan het bestaan van de materiële wereld, tenzij men, zoals Berkeley, deze wereld min of meer identificeert met de ideeën of gewaarwordingen in het bewustzijn.

Nu is het duidelijk dat Husserl de traditionele representatietheorie van de waarneming verwerpt.⁴⁴ Hij stelt dat we ons in de waarneming bewust zijn van het object *zelf*.⁴⁵ Maar moet men hieruit, zoals vele commentatoren, afleiden dat Husserl het probleem van het bestaan van de materiële wereld radicaal overwint, zodat zijn

³⁹ LU B II/2, p. 24-25. Zie voor parallele plaatsen FL, § 14.

⁴⁰ Bijv. LU A II, p. 704 vv. Vgl. LU B II/2, p. 233, 234; FL, p. 95, 171-183 en OG, p. 173.

⁴¹ In de zin van *reell* immanent. Zie noot 31.

⁴² Vgl. OG, p. 167-177, 212-245 en FL, 173 vv.

⁴³ Vgl. H. Philipse, 'Leidt consequentie altijd naar de duivel? Een analyse van de argumentatie voor Berkeleys immaterialisme,' *Wijsgerig Perspectief* 26 (1985), p. 45-57.

⁴⁴ *Beilage zu den Paragraphen 11 und 20* van de vijfde onderzoeking, LU B II/1, p. 421-425 en *Ideen I*, §§ 43 en 90. Vgl. noot 42.

⁴⁵ LU B II/2, p. 57-58, 83, 116-117 en *Ideen I*, § 43.

idealisme niets met de traditionele gelijknamige posities te maken kan hebben?⁴⁶

In feite is Husserls waarnemingstheorie structureel analoog aan de representatietheorieën. Ook op grond van zijn waarnemingstheorie ontstaat het probleem van het bestaan van de buitenwereld. Dit wordt duidelijk zodra men zich afvraagt wat Husserl bedoelt wanneer hij zegt dat waarnemen een bewustzijn is van het object *zelf*.

Men zal geneigd zijn een contrast te zien tussen het object *zelf* en het object zoals het ons verschijnt, bij voorbeeld in de waarneming. Het object *zelf* is dan het object zoals het onafhankelijk van de waarnemer bestaat, het object *an sich*. Door te beklemtonen dat in de waarneming het object *zelf* gegeven is, zou Husserl hebben willen zeggen dat waarnemen niet gezien moet worden als het hebben van representaties. Het zou een direct contact zijn met de wereld om ons heen, een wereld die *an sich* bestaat. Een dergelijke visie laat geen twijfel toe aan het bestaan van een materiële wereld en leidt dus ook niet tot een traditionele vorm van idealisme als antwoord op die twijfel.

Husserl heeft met zijn stelling dat in de waarneming het object *zelf* verschijnt echter een geheel ander contrast op het oog. Het object *zelf* staat hier tegenover een *beeld* of een *teken* van dit object. Husserl wil dus zeggen dat waarneming niet beschouwd kan worden als een beeld- of tekenbewustzijn, onder andere omdat een fysisch object eerst waargenomen moet zijn om vervolgens als beeld of als teken geïdentificeerd te kunnen worden.⁴⁷ Om deze reden zijn de traditionele vormen van de representatietheorie van de waarneming, die waarneming zagen als het hebben van een immanente gewaarwording die als beeld of teken van een externe werkelijkheid wordt opgevat, onjuist.

Uit deze verwerping van de beeld- en tekentheorie van de waarneming volgt allerm minst dat Husserl niet een representatietheorie huldigt in een bepaalde zin des woords. Ook volgens Husserl hebben we in de waarneming een immanente *Empfindung* die op een bepaalde wijze wordt *geïnterpreteerd* of *geappercepieerd*. In de eerste *Untersuchung* vergelijkt hij de waarnemingsapperceptie zelfs uitdrukkelijk met het tekenbewustzijn.⁴⁸ Door deze objectiverende apperceptie verschijnt ons een object. Omdat de waarnemingsapperceptie echter verschilt van de teken- of beeldapperceptie, verschijnt ons het object *zelf* en niet een teken of beeld ervan.⁴⁹

Dat we hier met een variant van de representatietheorie te maken hebben, wordt duidelijk zodra we ons afvragen wat dit *object zelf* eigenlijk is. Uit het boven gegeven citaat is het antwoord al af te lezen. Volgens Husserl is het object *zelf*, dat ons in de uiterlijke waarneming verschijnt, niets anders dan een *geobjectiveerd complex van gewaarwordingen*.⁵⁰ Husserl wijst weliswaar het fenomenalisme van de hand, omdat deze opvatting de buitenwereld identificeert met *in* het bewustzijn aanwezige gewaar-

⁴⁶ Zie bijv. S. Cunningham, 'Representation: Rorty vs. Husserl,' *Synthese* 66 (1986), p. 273-289.

⁴⁷ Vgl. de in noot 44 genoemde *Beilage*.

⁴⁸ In § 23 van de eerste *Untersuchung*, LU B II/1, p. 74 vv.

⁴⁹ Vgl. de in noot 44 genoemde *Beilage* en LU B II/2, p. 53-58, 79-101 en 115-127.

⁵⁰ Vgl. voor deze interpretatie OG, p. 197-203, 220-245 en FL, p. 179-183.

wordingen.⁵¹ Het fenomenalisme ziet volgens Husserl de objectiverende apperceptie over het hoofd. Toch heeft Husserls waarnemingstheorie een belangrijke consequentie gemeen met het fenomenalisme. Volgens beide theorieën is de waarneembare buitenwereld ontologisch afhankelijk van het waarnemende bewustzijn. Husserl *veronderstelt* deze consequentie in de argumentatie voor het transcendentaal idealisme in de *Fundamentalbetrachtung van Ideen I*.

Men zag in Husserls tijd de objectiverende apperceptie van gewaarwordingen in de waarneming veelal als een *projectie*. De gewaarwordingen zijn in werkelijkheid *in* het bewustzijn aanwezig, doch worden geïnterpreteerd *alsof* ze erbuiten bestonden. Dat Husserl deze projectietheorie van de waarneming huldigde, blijkt uit een belangrijke recensie van 1903, waar Husserl de waarnemingsapperceptie een ‘deutende Hinausverlegung’ van gewaarwordingen noemt.⁵² Het object *zelf* dat in de waarneming verschijnt, zo kunnen we concluderen, is volgens Husserl een geobjectiveerd gewaarwordingscomplex, dat als projectie van het waarnemende bewustzijn beschouwd kan worden.⁵³

§ 10. Reconstructie van het kennistheoretische probleem

Het is begrijpelijk dat deze projectietheorie van de waarneming aanleiding geeft tot het stellen van het kennistheoretische probleem dat Husserl in *Philosophie als strenge Wissenschaft* formuleert (§ 3 *supra*). Indien men aanneemt dat de wereld die in de waarneming verschijnt een *projectie* is van het waarnemende bewustzijn, wordt het raadselachtig “wie ein Spiel des erfahrungsllogischen Bewusstseins objektiv Gültiges, für an und für sich seiende Dinge Gültiges besagen soll.”¹⁷ Hoe kan men weten of onze projecties overeenstemmen met de werkelijkheid *an sich*? Tevens is het duidelijk dat de vakwetenschappen dit kennistheoretische probleem niet kunnen oplossen. De vakwetenschappen veronderstellen immers juist wat hier ter discussie staat, namelijk dat kennis van de werkelijkheid *an sich* mogelijk is.

Met Husserls waarnemingstheorie hebben we als het ware het midden van de genetische reconstructie van Husserls transcendentale idealisme bereikt. Vanuit dit midden kunnen we de lijn der reconstructie voorwaarts volgen en laten zien hoe Husserl vanuit zijn waarnemingstheorie tot het idealisme gekomen is (*progressieve reconstructie*). Teneinde de diepste motivering van Husserls filosofie te traceren, dienen we echter de tegengestelde richting in te slaan. We moeten vanuit Husserls waarnemingstheorie teruggaan naar de vooronderstellingen ervan (*regressieve reconstructie*). Het zal blijken dat Husserls ontwikkeling naar het transcendentale idealisme niets anders is dan een radicalisering van de cartesiaanse twijfel. Wat zijn echter de

⁵¹ LU A II, p. 338-339. De desbetreffende § 7 van de vijfde onderzoeking is in de tweede editie geschrapt.

⁵² Edmund Husserl, ‘Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895-99,’ iii, *Archiv für systematische Philosophie* IX, Berlin 1903, p. 399.

⁵³ Vgl. FL, p. 179-183 en OG, p. 197-203.

vooronderstellingen van deze twijfel en van Husserls waarnemingstheorie? Deze vraagstelling zal tenslotte leiden tot enkele reflecties over de eigenaard van de filosofie.

§ 11. Twee transcendentieproblemen

De progressieve reconstructie begint met wat Husserl het *transcendentieprobleem* heeft genoemd. Hoe kunnen we laten zien dat het waarnemingsbewustzijn een bewustzijnstrascendente werkelijkheid betreft?⁵⁴ Anders gezegd: hoe te demonstreren dat de waarneming een objectief recht heeft, zodat ze een legitiem uitgangspunt kan zijn voor wetenschap? Husserls formulering van het transcendentieprobleem verhult echter de werkelijke problematiek, met name het feit dat de waarnemingstheorie van de *Logische Untersuchungen* aanleiding geeft tot het stellen van *twee* transcendentieproblemen, waarvan Husserl er één elimineert omdat het binnen het kader van zijn cartesiaanse conceptie van kennistheorie onoplosbaar is.

Indien waarneming bestaat in een objectiverende interpretatie van bewustzijnsimmanente gewaarwordingen, kan men zich in de eerste plaats afvragen hoe deze objectiverende interpretatie precies een wereld doet verschijnen. Wat is het verschil tussen de waarnemingsapperceptie enerzijds en de beeld- of tekenapperceptie anderzijds? Spelen deze twee laatstgenoemde appercepties niet ook een rol in het waarnemingsbewustzijn? Dergelijke vragen betreffen de constitutie van de fenomenale wereld door het bewustzijn. Het gaat hier om een *transcendentieprobleem* omdat de fenomenale wereld de sfeer van het 'reell' bewustzijnsimmanente *transcendeert*. In feite is volgens Husserl elke apperceptie die gericht is op iets wat niet geheel en al bewustzijnsimmanent is, een *transcenderende* apperceptie. Waar Husserl spreekt over het transcendentieprobleem heeft hij steeds dit vraagstuk op het oog. Het is oplosbaar door fenomenologisch onderzoek. Voor de duidelijkheid zal ik in het vervolg spreken van het *constitutieve* transcendentieprobleem.

Husserls waarnemingstheorie impliceert echter ook nog een geheel ander transcendentieprobleem. Indien de fenomenale wereld, die door het bewustzijn wordt geconstitueerd, een *projectie* is van dit bewustzijn, rijst de vraag of deze projectie, de wereld *voor ons*, wel overeenstemt met de wereld zoals ze los van de waarneming bestaat, de wereld *an sich*. Dit vraagstuk is een transcendentieprobleem in een veel radicalere zin. Het betreft een wereld die voor een empirist volstrekt kennis-transcendent is.

Het vraagstuk van het *An sich* is bekend uit de Kantiaanse filosofie. Ook volgens Kant wordt de fenomenale wereld door het bewustzijn geconstitueerd. Om de slotsom te vermijden dat de wereld een vrije creatie is van het bewustzijn, neemt Kant 'achter' de fenomenale wereld een wereld *an sich* aan, die onze zintuigen zou

⁵⁴ PhstrW, p. 299/300; vgl. HUA II, p. 3 vv.

prikkelen. De input van de zintuigen doet vervolgens *Empfindungen* ontstaan, die de 'stof' vormen voor de constitutie van de fenomenale wereld door het bewustzijn. Analoge waarnemingstheorieën vinden we in de hedendaagse wijsbegeerte.⁵⁵

Kants conceptie van het *Ding an sich* is problematisch, hetgeen reeds Kants tijdgenoten signaleerden. Zodra we veronderstellen dat het *Ding an sich* causaal op onze zintuigen inwerkt, komen we in strijd met de kantiaanse these dat de categorie der causaliteit slechts binnen de fenomenale wereld toegepast mag worden. Kant verklaarde immers de objectieve geldigheid van (vermeend) synthetisch apriorische principes als het causaliteitsbeginsel door zijn Copernicaanse revolutie, volgens welke deze beginselen de fenomenale wereld mede-constitueren. Hieruit volgt dat hun objectieve geldigheid tot de fenomenale wereld beperkt is. Anderzijds: indien we *niet* veronderstellen dat een *Ding an sich* op onze zintuigen inwerkt, is de notie van *Empfindungen* onbegrijpelijk en vervallen we tot het subjectieve idealisme dat Kant juist wilde vermijden. Dit dilemma geeft aan dat het tweede transcendentieprobleem, het vraagstuk van het *Ding an sich*, in het kader van Kants filosofie onoplosbaar is.⁵⁶

§ 12. Het probleem van het *Ding an sich*

Husserl beseftte reeds ten tijde van het schrijven der *Logische Untersuchungen* dat dit tweede transcendentieprobleem, het probleem van het *Ding an sich*, in zijn oorspronkelijke vorm niet kan worden opgelost. De reden hiervoor is bij Husserl een andere dan bij Kant. Ofschoon zowel Husserl als Kant in de cartesiaanse traditie staan, houdt Husserl, in navolging van Brentano, strikter vast aan het cartesiaanse uitgangspunt: het kennistheoretische primaat van het zelfbewustzijn. Dit primaat van het zelfbewustzijn ligt opgesloten in Husserls waarnemingstheorie. Indien alle transcenderende appercepties twijfelachtig zijn, in de eerste plaats omdat ze door latere appercepties ontkracht kunnen worden (eerste transcendentieprobleem) en in de tweede plaats omdat het de vraag is of ze de werkelijkheid *an sich* wel treffen (tweede transcendentieprobleem), is slechts een waarneming die het bewustzijnsimmanente in het geheel niet transcendeert onbetwifelbaar of adequaat. Anders gezegd: Slechts de immanente waarneming biedt een onbetwifelbaar fundament voor de kennis.

Dit primaat van het zelfbewustzijn bepaalt de conceptie van kennistheorie die Husserl in de *Logische Untersuchungen* aanvaardt. Evenals vele van zijn tijdgenoten beschouwt Husserl het vraagstuk van de objectieve geldigheid van de kennis als kernprobleem van de kennistheorie.⁵⁷ Omdat dit probleem het bestaan en de kenbaarheid

⁵⁵ Vgl. H. Philipse, 'The Absolute Network Theory of Language and Traditional Epistemology. On the Philosophical Foundations of Paul Churchland's Scientific Realism,' *Inquiry* 33 (1990), p. 127-178.

⁵⁶ In deze zin reeds F. H. Jacobi, 'Ueber den transzendentalen Idealismus,' in *Werke* (Leipzig 1812-1825, 6 delen) Bd. II. Er zijn natuurlijk verscheidene, m.i. mislukte pogingen gedaan de *KdrV* zo te interpreteren dat het probleem verdwijnt.

⁵⁷ Zie voor het onderscheid tussen een metafysisch en een kentheoretisch aspect van dit probleem FL, § 12.

van een wereld *an sich* betreft, mag de kennistheorie niet veronderstellen dat een dergelijke wereld bestaat. Technisch uitgedrukt: de kennistheorie kan niet uitgaan van de legitimiteit van transcenderende appercepties; ze moet die eerst bewijzen. De vakwetenschappen veronderstellen echter onkritisch het bestaan van een objectieve wereld. Bijgevolg mag de kennistheorie ook geen vakwetenschappelijke gegevens aannemen. Ze is daarom eerste filosofie en moet zelf geheel zonder vooronderstellingen zijn.⁵⁸

In de *Einleitung* tot het tweede deel van de *Logische Untersuchungen* geeft Husserl van dit *Prinzip der Voraussetzungslosigkeit* een cartesiaanse interpretatie: "Das Prinzip kann aber unseres Erachtens nicht mehr besagen wollen als den Ausschluss aller Aussagen, die nicht phänomenologisch voll und ganz realisiert werden können. Jede erkenntnistheoretische Untersuchung muss sich auf rein phänomenologischem Grunde vollziehen."⁵⁹ Dit impliceert, gezien Husserls identificatie van fenomenologie met beschrijvende psychologie, dat kennistheorie een zuiver beschrijvende wetenschap is, die haar gegevens uitsluitend mag ontleen aan de immanente sfeer van het eigen bewustzijn. Het behoeft geen betoog dat deze cartesiaanse conceptie van kennistheorie elke oplossing van het tweede transcendentieprobleem, het probleem van het *Ding an sich*, uitsluit. De kennistheorie kan ons niets leren omtrent het bestaan van een bewustzijnsafhankelijke werkelijkheid.

§ 13. Husserls herinterpretatie van de notie *Ding an sich*

Volgens De Boer blijft Husserl in de *Untersuchungen* steken in een kennistheoretische aporie. Enerzijds zou hij het bestaan van een werkelijkheid *an sich* in de Kantiaanse zin stilzwijgend veronderstellen. Anderzijds kan hij deze veronderstelling kennistheoretisch niet legitimeren. De *Untersuchungen* zouden impliciet een realistische ontologie huldigen, die echter epistemologisch onverantwoord is.⁶⁰ In mijn dissertatie betoogde ik daarentegen dat Husserl deze aporie in de *Logische Untersuchungen* reeds overwonnen heeft. Husserl geeft in dit boek namelijk een fenomenologische herinterpretatie van het begrip *Ding an sich*, die in feite het tweede transcendentieprobleem elimineert en slechts het constitutieprobleem intact laat. Deze herinterpretatie verloopt als volgt.⁶¹

De kennistheorie moet in Husserls visie een oorsprongsanalyse geven van grondbegrippen van het kennen, zoals de basisconcepties van de logica en het begrip *Ding an sich*.⁶² Deze oorsprongsanalyse bestaat erin het begrip te ijken aan wat in de

⁵⁸ LU II, *Einl.*, § 7; HUA II, p. 4 vv. en de *Vorlesungen* 1 en 2; PhstrW, p. 299-300.

⁵⁹ LU B II/1, p. 19.

⁶⁰ OG, p. 216-245.

⁶¹ Vgl. FL, p. 201-205 en OG p. 202, waar De Boer deze herinterpretatie noemt zonder er de consequenties van te onderkennen.

⁶² LU A II, p. 20 en de uitleg van deze passage in FL, p. 157 vv.

aanschouwing werkelijk, dat is adequaat en onbetwifelbaar, gegeven is. Officiëel bepaalt Husserl in de eerste uitgave van de *Untersuchungen* deze cartesische sfeer van het onbetwifelbare als het bewustzijnsimmanente.⁶³ Maar in feite beschouwt hij ook de intentionele correlaten van het bewustzijn, zoals de fenomenale wereld, als onbetwifelbaar gegeven, zolang men ze maar *puur als intentionele correlaten* neemt.⁶⁴ In 1907 zal Husserl dit ook officieel erkennen. De *epoché* van *Ideen I* heeft als functie de wereld zuiver als bewustzijnscorrelaat te leren beschouwen. Husserl komt reeds in de *Untersuchungen* tot een herinterpretatie van het *Ding an sich* door een fenomenologische analyse van het waargenomene als bewustzijnscorrelaat.

Deze analyse, die hij in de zesde *Untersuchung* voltrekt, gaat uit van het gegeven dat hetzelfde object in gradaties van volledigheid, helderheid en gedetailleerdheid waargenomen kan worden.⁶⁵ Men kan deze graden van volledigheid, helderheid en gedetailleerdheid ordenen in een reeks, die als limiet een volmaakte waarneming van het object heeft. Ofschoon deze limiet in het geval van de uiterlijke waarneming principieel onbereikbaar is, kan men toch verdedigen dat het *concept* van deze limiet op een fenomenologische oorsprongsanalyse berust. Dit concept is immers gevormd door een extrapolatie tot in het oneindige van reeksen waarnemingsfenomenen. Husserl definieert nu de uitdrukking *Ding an sich* als het intentionele correlaat van een volmaakte of adequate waarneming.⁶⁶ De wereld *an sich* kan vervolgens begrepen worden als het intentionele correlaat van de volmaakte kennis, gedacht als limiet van de ontwikkeling van de wetenschap.⁶⁷ Deze definitie van de wereld *an sich* was rond de eeuwwisseling niet ongebruikelijk. Ze komt bij voorbeeld overeen met Peirce's concept van realiteit.

Door de notie van een *Ding an sich* op deze wijze opnieuw te bepalen, elimineert Husserl het tweede transcendentieprobleem. Het *Ding an sich* is nu niet meer een onkenbare grootheid *achter* de fenomenale wereld, maar ligt als ideale limiet *in het verlengde* van de fenomenale wereld. Daarom kan Husserl zeggen dat hij het 'mythische,' kantiaanse concept van het *Ding an sich* heeft vervangen door een 'empirisch gefundeerd' concept.⁶⁸ Volgens Husserl is de kantiaanse vraag naar een *Ding an sich* 'achter' de fenomenale wereld absurd, omdat deze vraag gebruik maakt van een begrip dat kennistheoretisch niet gelegitimeerd kan worden. Husserls conceptie van kennistheorie als oorsprongsanalyse op basis van het werkelijk gegeven fenomeen, een conceptie die ingegeven bleek te zijn door Husserls waarnemingstheorie, leidt dus tot een drastische wijziging van de kennistheoretische problematiek. Het tweede transcendentieprobleem vervalt, zodat slechts het constitutieprobleem resteert.

⁶³ LU A II, p. 19 en de *Beilage* bij de zesde onderzoeking, p. 711-712.

⁶⁴ Zie bij voorbeeld LU A II, p. 196. De Boer heeft dit scherp gezien in OG. Zie OG p. 224 vv.

⁶⁵ LU, 6e onderzoeking, §§ 21-25.

⁶⁶ LU B II/2, p. 56-58, 118-119.

⁶⁷ LU A II, p. 337. Deze passage is geschrapt in B.

⁶⁸ LU A II, p. 336 en 332. Husserl gebruikt op p. 336 de term 'mystisch.' Later zal hij de kantiaanse opvatting van het *Ding an sich* steeds als 'mythisch' bestempelen. Vgl. *Ideen I*, § 52 en *Krisis*, § 30.

De herinterpretatie van het begrip *Ding an sich* heeft belangrijke ontologische consequenties. Husserls projectietheorie van de waarneming brengt met zich mee dat de fenomenale wereld ontologisch afhankelijk is van het waarnemende bewustzijn. Indien er nu 'achter' de fenomenale wereld geen wereld *an sich* bestaat, maar de wereld *an sich* slechts de ideale limiet is van de fenomenale wereld, dan volgt *dat ook de wereld an sich bewustzijnsafhankelijk is*. De ontologie die Husserl in de *Logische Untersuchungen* impliciet veronderstelt is dus niet realistisch, zoals De Boer heeft betoogd, doch idealistisch. De argumenten die in de *Ontwicklungsgang* voor de realistische interpretatie worden aangevoerd blijken bij nader inzien dan ook niet stand te houden.⁶⁹

§ 14. De paradox van de menselijke subjectiviteit

De idealistische ontologie van de *Untersuchungen* leidt direct tot een paradox, die Husserl later de paradox van de menselijke subjectiviteit heeft gedoopt.⁷⁰ Het transcendentale idealisme is Husserls oplossing voor deze paradox. De paradox van de menselijke subjectiviteit doet zich voor zodra men de vraag opwerpt naar de ontologische status van het waarnemende subject. Indien de wereld, zowel de fenomenale wereld als de wereld *an sich*, een projectie is van het waarnemende bewustzijn, wat is dan de zijnswijze van dit bewustzijn?

Het waarnemende bewustzijn wordt door de fenomenologie geanalyseerd. De vraag naar de status van dit bewustzijn hangt dus ten nauwste samen met de vraag naar de eigenaard van de fenomenologie. In de eerste uitgave van de *Untersuchungen* wordt, zoals gezegd, fenomenologie gelijk gesteld met descriptieve psychologie. De descriptieve psychologie is een beschrijvende studie van het mentale aspect van mensen, dat elke psycholoog voor zichzelf kan isoleren door binnen de fenomenale wereld te abstraheren van de fysische verschijnselen en van het eigen lichaam.⁷¹ Volgens de eerste uitgave van de *Untersuchungen* is het waarnemende bewustzijn dus *een deel van de empirische wereld*.

Deze stelling doet, tezamen met Husserls projectietheorie van de waarneming, de paradox van de menselijke subjectiviteit ontstaan. Hoe kan de wereld een projectie zijn van een bewustzijn dat tegelijkertijd deel van de wereld is? Is het geheel van de wereld dan een projectie van een deel ervan, een deel dat dus een projectie is van zichzelf? Volgens de projectietheorie van de waarneming is de wereld ontologisch afhankelijk van het bewustzijn. Volgens de naturalistische opvatting van het bewustzijn, die Husserl in de eerste uitgave van de *Untersuchungen* huldigde, is het bewustzijn een ontologisch afhankelijke laag van de wereld. Deze twee stellingen zijn met elkaar in strijd. Husserl moet daarom ofwel zijn projectietheorie van de waarneming, ofwel zijn

⁶⁹ FL, p. 209-213.

⁷⁰ Krisis, § 53. Zie voor andere plaatsen FL, p. 208-209 en noten.

⁷¹ LU A II, p. 326-334.

naturalistische interpretatie van het bewustzijn opgeven.⁷²

Door het transcendentale idealisme te aanvaarden, kiest Husserl voor het laatste. Hij handhaaft de projectietheorie van de waarneming en verwerpt de identificatie van het projecterende met het psychologische bewustzijn. Indien het bewustzijn de gehele wereld constitueert, kan het niet tegelijkertijd een "untergeordnetes reales Vorkommnis innerhalb dieser Welt" zijn.⁷³ Het constituerende bewustzijn is een substantie in cartesiaanse zin, die ontologisch volstrekt onafhankelijk is. Het psychologische bewustzijn daarentegen, als afhankelijke laag in de wereld, is door het transcendentale bewustzijn geconstitueerd. Vanuit deze transcendentaal-idealistische positie kan het idealisme van de *Logische Untersuchungen* als transcendentaal psychologisme gebrandmerkt worden.

Samenvattend komt mijn genetische reconstructie van Husserls transcendentale idealisme hierop neer. Husserls projectietheorie van de waarneming leidt tot een cartesiaanse conceptie van kennistheorie, op grond waarvan Husserl het kantiaanse probleem van het *Ding an sich* elimineert. Door de herinterpretatie van de notie *Ding an sich* als ideale limiet van de fenomenale wereld ontstaat dan het latente psychologische idealisme van de *Logische Untersuchungen*. Dit psychologische idealisme geeft vervolgens aanleiding tot de paradox van de menselijke subjectiviteit. Het transcendentale idealisme is Husserls oplossing van deze paradox. Al met al blijkt Husserls projectietheorie van de waarneming, die berust op de immanentithese, aan de wortel van het transcendentale idealisme te liggen. Tot besluit van deze genetische interpretatie volgen nu enkele opmerkingen over Husserls verhouding tot respectievelijk Descartes, Kant en Berkeley.

§ 15. Husserl als radicalisering van Descartes

Descartes was van mening dat wetenschappelijke kennis gefundeerd moet worden door een onbetwifelbaar fundament. Dit fundament zou gevonden kunnen worden via de methodische twijfel. Omdat we volgens Descartes kunnen twijfelen aan het bestaan van de materiële wereld maar niet aan het eigen bewustzijn, komt het fundament van de kennis bij hem in het zelfbewustzijn te liggen. De gedachtengang van *Die Idee der Phänomenologie* (1907) samenvattend, zegt Husserl dat hij niets anders doet "als reinlich fassen und konsequent fortführen, was in dieser uralten Intention schon lag."⁷⁴ Husserls ontwikkeling naar het transcendentale idealisme kan inderdaad begrepen worden als een steeds verder gaande radicalisering van de cartesiaanse twijfel. Deze

⁷² Volgens De Boer, OG, p. 457 noot 2 motiveert deze paradox Husserls betoog in de *Fundamentalbetrachtung*. Deze voetnoot komt dus geheel overeen met de in dit opstel verdedigde interpretatie, waarin het normatieve of ethische motief geen enkele rol speelt ter verklaring van Husserls ontwikkeling naar het transcendentale idealisme.

⁷³ Ideen I, § 53, p. 103.

⁷⁴ HUA II, p. 10.

radicalisering van de cartesiaanse twijfel voltrok zich in vier stappen.

De eerste stap bestaat in de aanvaarding van Hume's bundeltheorie van het bewustzijn in de eerste uitgave van de *Logische Untersuchungen*. Aan Descartes is vaak tegengeworpen dat het twijfelsexperiment slechts zekerheid verschaft ten aanzien van het bestaan van gedachten, en niet van een denkende substantie. Het aristotelische beginsel dat eigenschappen of modi niet zonder een substantie kunnen bestaan, valt immers onder het bereik van de twijfel. Volgens de *Untersuchungen* is de sfeer van het onbetwifelbare dan ook beperkt tot psychische fenomenen. Of er een psychische substantie is, wordt geheel in het midden gelaten.⁷⁵

De tweede stap deed Husserl in de reeds genoemde recensie uit 1903.⁷⁶ Volgens Husserls waarnemingstheorie zijn alle appercepties die het bewustzijnsimmanente transcenderen betwifelbaar. De cartesiaanse twijfel is niets anders dan een uitschakeling (*epoché*) van alle transcenderende appercepties. In 1903 beseft Husserl dat de zelfinterpretatie van het bewustzijn als *psychologisch* bewustzijn, die opgesloten ligt in de gelijkstelling van fenomenologie met descriptieve psychologie, een transcenderende apperceptie is waarvan de kennistheoreticus zich moet onthouden.⁷⁷ Door het bewustzijn als psychologisch te zien, poneert men namelijk impliciet het eigen lichaam waarvan het bewustzijn een afhankelijke laag zou zijn. Deze kritiek van de psychologische apperceptie maakt de weg vrij voor de derde radicalisering, de transcendentale wending.

De transcendentale wending bestaat, zo is gebleken, uit twee elementen. Door te laten zien dat het bewustzijn het experiment van de wereldvernietiging overleeft, herontdekt Husserl de substantialiteit van het bewustzijn, die hij in de *Untersuchungen* had verworpen of althans in het midden had gelaten. De *Erlebnisstrom* is kennelijk *zelf* een substantie, omdat ze zonder de wereld kan bestaan. De paradox van de menselijke subjectiviteit leidt vervolgens tot het besef dat deze substantie niet, zoals Descartes dacht, deel van de wereld is. Het transcendentale bewustzijn moet zorgvuldig worden onderscheiden van het psychologische bewustzijn.

De vierde radicalisering van de cartesiaanse twijfel is tenslotte een uitbreiding van de sfeer van het onbetwifelbare. Terwijl Husserl volgens de officiële doctrine van de *Untersuchungen* slechts het *reell immanente* als onbetwifelbaar beschouwde, breidt hij in 1907 de sfeer van het onbetwifelbare uit tot de intentionele correlaten als zodanig, de noëmata.⁷⁸ Het wordt dan de taak van de transcendentaal-idealistische kennistheorie of transcendentale fenomenologie de wereldconstitutie te beschrijven door noëtisch-noëmatische analyse.

⁷⁵ LU A II, p. 331-344.

⁷⁶ Zie noot 52 en vgl. OG, p. 360-361.

⁷⁷ Vgl. ook HUA II, p. 7.

⁷⁸ HUA II, p. 11-13, 60 vv., vgl. OG, p. 366-373.

§ 16. Husserl, Kant en Berkeley

In de *Krisis* stelt Husserl dat Kant in zijn transcendentiaalfilosofie impliciet het bestaan van de *Lebenswelt* veronderstelde.⁷⁹ Deze enigszins duistere kritiek kan in het licht van het bovenstaande verhelderd worden. Doordat Kant ervan uitgaat dat de *Empfindungen* in het transcendentale bewustzijn door prikkeling der zintuigen ontstaan, situeert hij het transcendentale bewustzijn impliciet in de wereld. Hij maakt zich, evenals Husserl in de *Untersuchungen*, schuldig aan transcendentiaal psychologisme. Tegelijkertijd beklemtoont Kant echter het verschil tussen het empirische en het transcendentale bewustzijn. Volgens Husserl is de status van het kantiaanse transcendentale bewustzijn hierdoor dubbelzinnig gebleven. Kants transcendentale terminologie oscilleert tussen een psychologische en een transcendentale betekenis.

Husserl onderscheidt zich van Kant in de eerste plaats door zijn herinterpretatie van het begrip *Ding an sich* en in de tweede plaats door zijn oplossing van de uit deze herinterpretatie resulterende paradox van de menselijke subjectiviteit. Het eerstgenoemde punt verwijderd hem weliswaar van Kant, maar brengt hem in de buurt van Berkeley. Husserl zegt in § 55 van *Ideen I* dat zijn idealisme verschilt van dat van Berkeley, omdat hij het bestaan van de wereld slechts opnieuw interpreteert doch niet ontkent. Husserl ontkent echter, evenals Berkeley, het bestaan van een bewustzijns-onafhankelijk *Ding an sich*. Anderzijds aanvaardt hij, evenals Berkeley, het bestaan van een bewustzijnsafhankelijke fenomenale wereld.

Er zijn slechts twee werkelijke verschillen tussen Husserls en Berkeley's idealisme. Husserl maakt duidelijker dan Berkeley een onderscheid tussen twee soorten bewustzijnsinhouden: het *reell* immanente enerzijds en intentionele correlaten anderzijds. De (materiële) wereld is slechts immanent in de tweede, maar niet in de eerste betekenis. Berkeley wordt echter vaak in deze zin geïnterpreteerd, zodat dit eerste verschil weinig betekenis heeft. In de tweede plaats stelt Berkeley van meet af aan de *spirits* tegenover de fenomenale materiële wereld, zodat bij hem de paradox van de menselijke subjectiviteit niet ontstaat. Daarom heeft Berkeley Husserls onderscheid tussen een transcendentiaal en een psychologisch bewustzijn niet nodig.

De overeenkomst tussen Husserl en Berkeley is wezenlijker dan de verschillen. Omdat beiden het bestaan van een bewustzijnsafhankelijke materiële wereld ontkennen, die de *Empfindungen* in het bewustzijn zou veroorzaken, staan ze voor de vraag hoe het te verklaren is dat het verloop der gewaarwordingen *in feite* zo regelmatig is dat het een wereldconstitutie toelaat. Berkeley ziet in deze regelmatigheid een bewijs van het bestaan van God. Het is veelzeggend dat Husserl in de factisch gegeven regelmaat der *Empfindungen* eveneens een "Vernunftgrund für die Existenz eines ausserweltlichen 'göttlichen' Seins" meent te ontwaren.⁸⁰ Ondanks de twee genoemde verschillen zijn de idealistische posities van Berkeley en Husserl dus nauw aan elkaar verwant.

⁷⁹ *Krisis*, § 28 vv.

⁸⁰ *Ideen I*, § 58, p. 111; vgl. § 51, Anm.

In het licht van de hierboven gegeven reconstructie zal dit geen verbazing wekken. Beide posities zijn pogingen de twijfel aan het bestaan van de buitenwereld, die ontstaat op grond van een representatietheorie van de waarneming, onschadelijk te maken. Zowel het idealisme van Berkeley als dat van Husserl zijn de uitkomst van een radicalisering van de cartesiaanse twijfel. Ook het ultieme doel van de Husserliaanse *epoché* is hetzelfde als het oogmerk van Descartes' twijfel.⁸¹ Zowel Husserl als Descartes wilden, in reactie op een ontologie die het bewustzijn als onzelfstandig moment van de natuur interpreteert — de aristotelische ontologie in de zeventiende eeuw en de naturalistische ontologie in de negentiende — de substantialiteit en daardoor de onsterfelijkheid van het bewustzijn bewijzen.⁸²

§ 17. De wetenschapstheoretische vooronderstellingen van de cartesiaanse twijfel

Nu de progressieve reconstructie van Husserls transcendentale idealisme is afgerond, breekt het moment aan voor regressieve reconstructie en kritiek. De progressieve reconstructie laat zien dat Husserls idealisme een oplossing is voor een samenhangende reeks problemen die voortvloeien uit zijn projectietheorie van de waarneming. Ook bleek Husserls ontwikkelingsgang naar het idealisme geïnterpreteerd te kunnen worden als een radicalisering van de cartesiaanse twijfel. Wat zijn nu de vooronderstellingen van Husserls waarnemingstheorie en van de cartesiaanse twijfel? Hoe hangen twijfel en waarnemingstheorie samen? En welke consequenties heeft het doordenken van deze vooronderstellingen voor de taakstelling van de filosofie?

⁸¹ Ofschoon Husserl in § 31 van *Ideen I* zegt dat Descartes met zijn 'Zweifelsversuch' een geheel ander doel had dan hij, namelijk de "Absicht auf die Herausstellung einer absolut zweifellosen Seinssphäre" (p. 53/54), blijkt later uit *Ideen I* dat dit ook precies Husserls bedoeling is. In § 49 concludeert hij immers: "Das immanente Sein ist also zweifellos in dem Sinne absolutes Sein, dass es prinzipiell nulla 're' indiget ad existendum" (p. 92). Deze gehele zin is gecursiveerd in de tekst. Het verschil tussen Husserls *epoché* en de cartesiaanse twijfel aan het bestaan van de wereld is veeleer, dat Husserl bij de *epoché* uitdrukkelijker dan Descartes de wereld *als fenomeen* intact laat. Omdat de transcendentale wending met zich mee brengt dat deze wereld de enige is — ze is immers niet, zoals bij Descartes, veroorzaakt door een fysische wereld *an sich* die onafhankelijk van het bewustzijn bestaat, behoeft Husserl ook niet het bestaan van een bewustzijnstrascendente wereld te bewijzen, zoals Descartes in zijn zesde Meditatie doet.

⁸² Husserls onsterfelijkheidsbewijs is te vinden in *Ideen I*, § 81, p. 163. Zijn redenering lijkt als volgt te verlopen. Omdat elke bewustzijnsbeleving wezensmatig het object kan worden van een (latere) reflexie waarin ze als werkelijk wordt voorgesteld, is zo'n beleving deel van een "unendliche Erlebnisstrom." Husserl concludeert dat "der Erlebnisstrom ...nicht ... enden kann." De verzwegen premisse lijkt te zijn dat, omdat we het einde van de *Erlebnisstrom* nooit reflexief kunnen *constateren*, er geen einde *is* (vgl. § 82, p. 165). Deze premisse staat echter op gespannen voet met vele andere passages in *Ideen I* en is ook op zichzelf niet aannemelijk. Overigens is Husserls hoop op een transcendentaal 'onsterfelijkheidsbewijs,' of beter, oneindigheidsbewijs ('onsterfelijkheid' is immers een mundane notie) stellig één van de redenen op grond waarvan hij zichzelf in de *Krisis* als een *Funktionär der Menschheit* beschouwt (*Krisis*, § 7).

Eerst zal een wetenschapstheoretische reconstructie van de cartesiaanse twijfel worden geschetst (§§ 17-18). Deze reconstructie geeft aanleiding tot kritiek op De Boers conceptie van wijsbegeerte (§ 19). Vervolgens komt een meer inhoudelijke reconstructie van de cartesiaanse twijfel en van de projectietheorie van de waarneming aan de orde. Hier blijkt het ontologische gezichtspunt maatgevend te zijn (§ 20). De ontologische reconstructie bevat een positieve vingerwijzing voor het bepalen van de eigenaard van wijsgerig ('metafysisch') onderzoek (§ 21).

In de hedendaagse wijsbegeerte wordt de cartesiaanse zoektocht naar onbetwifelbare zekerheid verworpen. Bijgevolg is ook geen plaats meer voor de cartesiaanse twijfel als methodische handgreep om onbetwifelbaar zekere kennis te realiseren. Wie echter het verleden niet goed kent, loopt het risico erdoor bepaald te blijven. Wat waren de ratio en de oorsprong van de cartesiaanse twijfel?

Taalanalytici van Wittgensteiniaanse snit zijn geneigd traditionele filosofische doctrines te verklaren vanuit misvattingen omtrent de 'logica' van ons taalgebruik. Descartes' streven onbetwifelbare kennis te realiseren zou bij voorbeeld gemotiveerd zijn geweest door een verwarring van logische noodzaak met epistemische noodzakelijkheid. Uit de logische onmogelijkheid dat a weet dat p terwijl p niet het geval is, zou Descartes ten onrechte hebben afgeleid dat a slechts kan weten dat p indien p voor a epistemisch noodzakelijk, dat wil zeggen onbetwifelbaar is.⁸³ Kennis zou daarom slechts als onbetwifelbare kennis mogelijk zijn. Deze weinig plausibele verwarring is echter in Descartes' geschriften niet te vinden. In feite heeft het cartesiaanse streven naar zekerheid een geheel andere oorsprong. Het is een implicatie van de conceptie van wetenschap die Aristoteles ontwikkelde in de *Analytica posteriora*.

Wetenschap heeft volgens Aristoteles de vorm van een axiomatisch-deductief systeem. Bovendien huldigde Aristoteles een bepaalde epistemologische opvatting van een dergelijk systeem. Volgens hem aanvaarden we eerst de axiomata van het systeem als waar. Vervolgens zouden we de theorema's slechts aanvaarden omdat we de axioma's voor waar houden en de theorema's deductief uit de axioma's kunnen afleiden. Indien we ons een axiomatisch-deductief systeem voorstellen als een piramide met de axioma's aan de top, kunnen we zeggen dat volgens de aristotelische conceptie er een *top-down* stroom van waarheid en overtuiging is. Deze wetenschapsfilosofie was geïnspireerd op de beste wetenschap die de Grieken hadden: de (proto-)euclidische meetkunde. Terwijl de aristotelische wetenschapsconceptie enige plausibiliteit voor de euclidische meetkunde heeft, generaliseerde Aristoteles haar tot een algemene wetenschapsfilosofie, die ook zou gelden voor de natuurwetenschap.

Hedendaagse wetenschapsfilosofen aanvaarden niet zelden het ideaal van axiomatisering. Maar hun epistemologische opvatting van een axiomatisch-deductief systeem is anders dan die van Aristoteles. In de natuurwetenschappen, bij voorbeeld, aanvaarden we een systeem niet omdat we eerst geloven dat de axiomata waar zijn en dan de theorema's deduceren. We accepteren het systeem veeleer omdat het, samen met achtergrondtheorieën en aanvangscondities, leidt tot een verzameling van

⁸³ In deze zin bij voorbeeld D.W. Hamlyn, *The Theory of Knowledge*, MacMillan, Londen 1971, p. 12.

voorspellingen die superieur is ten opzichte van de verzamelingen der rivalen. Volgens deze moderne conceptie is er geen *top-down* stroom van waarheid en overtuiging in het systeem. Hoogstens is er, bij het falen van een uit het systeem gededuceerde voorspelling, een *bottom-up* stroom van onwaarheid, die ten dele geleid kan worden door strategische beslissingen.

De aristotelische wetenschapsconceptie impliceert een fundamenteel probleem dat in de moderne conceptie vervalt, het probleem van de eerste beginselen. Aristoteles definieert wetenschappelijke kennis (*epistémé*) als kennis door bewijs. We hebben slechts wetenschappelijke kennis van *p* indien we *p* kunnen bewijzen op grond van wetenschappelijk gekende premissen. Anders gezegd, wetenschappelijke kennis is kennis van de theorema's van een systeem. Maar indien de aristotelische wetenschapsfilosofie stand houdt, moet er behalve *epistémé* nog een andere en meer fundamentele soort kennis bestaan, kennis van de axioma's. Deze kennis moet zekerder zijn dan die van de theorema's, want we aanvaarden de theorema's slechts omdat we ze op grond van de axioma's kunnen bewijzen, terwijl we de axioma's zonder bewijs aanvaarden. Zoals Aristoteles zegt, moeten de eerste beginselen 'beter gekend' zijn. Indien zekere kennis van de eerste beginselen onmogelijk is, leidt de aristotelische definitie van *epistémé* tot een cirkel of een oneindige regressie in de bewijsgang en daardoor tot skepticisme. Het probleem van de eerste beginselen is centraal in de traditionele epistemologie: hoe is zekere kennis van de eerste beginselen mogelijk? Zonder een dergelijke kennis lijkt wetenschap onbereikbaar te zijn.

Met de aristotelische wetenschapsopvatting correleert een traditioneel onderscheid tussen vakwetenschappen of *epistémé* en (eerste) filosofie of *sofia*. Indien kennis van de eerste beginselen zekerder is dan, en zowel logisch als epistemisch voorafgaat aan wetenschappelijke kennis, moet filosofie in engere zin onderscheiden worden van, en fundamenteeler zijn dan, de vakwetenschappen. Volgens Aristoteles bestaan er eerste beginselen, de axioma's in strikte zin in onderscheid tot vakspecifieke postulaten, die gemeen zijn aan alle wetenschappen. Ze betreffen niet specifieke zijnsregio's maar het zijnde als zodanig. Kennis van deze beginselen wordt ontologie genoemd. Indien men, zoals Aristoteles, de godheid beschouwt als zo'n eerste beginsel, is ontologie tevens theologie. Eerste filosofie, of filosofie in contrast met de vakwetenschappen, is dus een onto-theologie of metafysica, die logisch en epistemisch aan deze wetenschappen voorafgaat.

Descartes verwierp de aristotelische onto-theologie. Nochtans nam hij de *conceptie* van wetenschap en eerste filosofie als onto-theologie van Aristoteles over. Zoals blijkt uit de *lettre-préface* tot de franse editie van de *Principia*, meende hij dat het Plato en Aristoteles niet was gelukt een zekere eerste filosofie te realiseren. Waar zij faalden, pretendeert hij geslaagd te zijn. En de operatie waardoor hij zekere kennis der eerste beginselen verkregen denkt te hebben is de methodische twijfel. De cartesische speurtocht naar zekerheid en het wijsgerig instrument van de methodische twijfel zijn dus niet te wijten aan een verkeerd begrip van het concept 'weten.' Ze zijn gelegitimeerd tegen de achtergrond van de aristotelische wetenschapsfilosofie.

De methodische twijfel culmineert bij Descartes in een twijfel aan het bestaan

van de materiële wereld en aan de waarheid van de wiskunde. Niettemin leidt ze tot de ontdekking van een onwrikbaar eerste beginsel, het bestaan van het eigen bewustzijn. Bewustzijn is beter gekend dan materie. Reflectie over dit eerste beginsel levert een tentatief waarheidscriterium op, dat wordt gevalideerd door een Godsbewijs. Het waarheidscriterium rechtvaardigt uiteindelijk de apriorische beginselen van de fysica, zoals de gelijkstelling van ruimte en materie en de wet van behoud van beweging. Ofschoon deze beginselen te zwak zijn om er fysische theorieën deductief uit af te leiden, geven ze de wezensstructuur van het fysische aan, waar alle natuurkundige theorieën vanuit moeten gaan. Men zou kunnen zeggen dat bij Descartes het gebouw van de kennis uit drie lagen bestaat: een metafysische fundering van de apriorische beginselen van de vakwetenschappen, een ontologie van de natuur die deze beginselen omvat, en tenslotte empirische theorieën die enerzijds getoetst moeten worden aan de ervaring en anderzijds moeten voldoen aan de ontologie van de natuur.

§ 18. Husserl als exponent van de aristotelisch-cartesiaanse traditie

Hoe verging het nu de aristotelisch-cartesiaanse conceptie van wetenschap en wijsbegeerte in de moderne tijd? Descartes' tripartite architectuur van de kennis kwam op losse schroeven te staan toen men in de tweede helft van de zeventiende eeuw directe deductieve consequenties van zijn eerste beginselen van de fysica empirisch weerlegd meende te hebben. Uit de cartesiaanse gelijkstelling van ruimte en materie volgt de logische onmogelijkheid van leegte, terwijl Descartes ook de instantane voortplanting van het licht als rechtstreekse implicatie van zijn beginselen beschouwde. Rømer ontdekte echter de eindigheid van de lichtsnelheid in 1676 en Pascal concludeerde uit de proeven met de barometer het bestaan van een vacuüm. Indien echter de eerste beginselen van de fysica empirisch weerlegd kunnen worden, zijn ze niet *a priori* en ook niet metafysisch gegarandeerd door een waarheidslievende God. Pascal kwam dan ook tot de slotsom dat alle natuurkennis hypothetisch en empirisch is, verwierp de gedachte van een zekere ontologie van de natuur, en wees god terug naar het domein van het geloof. Wanneer hij in de *préface* van het *Traité du vide* verklaart dat "les expériences ... sont les seuls principes de la physique," is dit een oorlogsverklaring aan de aristotelisch-cartesiaanse wetenschapsfilosofie. Aan het einde van de zeventiende en het begin van de achttiende eeuw was het empirisme in de ogen van velen de enige legitieme wijsbegeerte van de natuurwetenschap, geautoriseerd door de ontwikkeling van de fysica en de officiële adhesie van Newton.

Ironischerwijze werd de skeptische analyse van het empirisme door Hume, tezamen met het predictieve succes van Newtons mechanica, de aanleiding voor Kants restauratie van de aristotelisch-cartesiaanse wetenschapsconceptie. Bepaalde beginselen van de natuurwetenschap zouden bij nader inzien toch *a priori* zijn en in vereniging een apriorische ontologie of metafysica van de natuur vormen. Kant verklaarde de geldigheid van deze apriorische beginselen voor de natuur niet meer door een wijsgerige theologie, maar door zijn copernicaanse wending, volgens welke de natuur

noodzakelijkerwijze voldoet aan beginselen die in het transcendentale bewustzijn besloten liggen. Bij Kant vinden we dus weer de tripartite opbouw van de kennis terug. De wijsbegeerte zou voorafgaand aan de natuurwetenschap en los van de ervaring de noodzakelijke structuur van de natuur en van de natuurwetenschap kunnen ontdekken, een structuur die vervolgens transcendentiaal verklaard en gelegitimeerd zou kunnen worden.

Husserl aanvaardt eveneens de aristotelische wetenschapsopvatting⁸⁴ en onderschrijft de tripartite opbouw van de kennis die aan deze opvatting sinds Descartes en Kant inherent is. De empirische wetenschappen worden volgens hem gefundeerd door apriorische ontologieën, die op hun beurt verhelderd en gerechtvaardigd worden door een idealistische transcendentiaalfilosofie. Husserl onderscheidt zich slechts van Kant door het sterk cartesiaanse accent in deze transcendentiaalfilosofie en door de boven genoemde verschilpunten. Een zelfde driedeling van de kennis is te vinden in Heideggers *Sein und Zeit*.

Aan het begin van de twintigste eeuw maakte de ontwikkeling van de natuurkunde opnieuw korte metten met het wijsgerige apriorisme en dus, indirect, met de aristotelische wetenschapsleer. Relativiteitstheorie en Quantummechanica schoven de Newtoniaanse beginselen, die volgens Kant noodzakelijk gelden voor de natuur, zonder aarzeling opzij. Het bleek nu definitief dat de hoop op een apriorische wijsgerige fundering van de natuurwetenschap een illusie is, te wijten aan een verkeerde wetenschapstheorie. De eerste beginselen of axioma's van de wetenschappen hebben kennistheoretisch gezien geen aparte status. Ze worden slechts aanvaard als onderdeel van een empirische theorie, op grond van het predictieve succes van deze theorie. Kennis van de eerste beginselen valt dan ook niet toe aan de wijsgeer, maar aan de vakwetenschappen. De aristotelische werkverdeling tussen vakwetenschap en wijsbegeerte sneuvelde. Ontologie is nu niet meer een apriorische discipline die door de filosoof los van de natuurwetenschappen beoefend kan worden, maar slechts een *a posteriorisch* correlaat van de ontwikkeling der wetenschap. De meest verkieslijke ontologie is af te leiden uit de 'ontological commitments' van de beste wetenschappelijke theorieën. Men noemt deze visie wel 'naturalistisch.' En waar tenslotte synthetisch apriorische ontologieën onmogelijk blijken, wordt een transcendentiaalfilosofie ter verkaring van de mogelijkheid van het synthetisch a priori overbodig.

In dit licht verschijnt Husserls project van een apodictische fundering van de wetenschappen door middel van apriorische ontologieën en uiteindelijk door een op

⁸⁴ Volgens § 63 van de *Prolegomena* (LU I) bestaat de (wezenlijke, cf. § 64) eenheid van een wetenschap in een axiomatisch-deductief systeem, waarvan de axioma's idealiter echte *Grundgesetze* zijn, dwz. "gewisse, ihrem Wesen nach (also 'an sich' und nicht bloss subjektiv oder antropologisch) nicht mehr begründbare Gesetze" (p. 232 in A en B). Volgens de LU heeft de fenomenologie tot taak de *Grundgesetze* van de normatieve wetenschappen, die zuiver begripsmatig zijn doch wezenlijk onafleidbaar, evident te maken door fenomenologische descriptie van de abstractiegrondslag der desbetreffende begrippen. In Husserls aristotelische wetenschapsopvatting is het onvermijdelijk dat de waarheid van de *Grundgesetze* wordt aangetoond onafhankelijk van het deductieve systeem, en wel door een andere methode dan deductie, te weten descriptie. Vgl. ook Ideeën I, §§ 71-75. Zie voor de tripartite opbouw van de kennis Ideeën I, §§ 7-9 en Ideeën III (HUA V), §§ 5-7 en 13-15.

een radicalisering van de cartesiaanse twijfel gefundeerde transcendentiaalfilosofie, als achterhaald. Het past slechts in de aristotelische visie op de wetenschap, die door de ontwikkeling der wetenschappen werd weerlegd. De vraag naar zekere kennis van de eerste beginselen, waarop Husserls filosofie een antwoord wilde geven, is in het kader van hedendaagse opvattingen van kennis een volstrekt verkeerde en ook onbeantwoordbare vraag.

§ 19. De 'eigen strengheid' van de filosofie volgens De Boer

Wat hebben deze beschouwingen nu te maken met de conceptie van filosofie die De Boer verdedigt in het slothoofdstuk van de bundel *Van Brentano tot Levinas*? De titel van dit hoofdstuk geeft De Boers opvatting treffend weer: *Van wezensschauw naar hermeneuse. Over de methode van de filosofie*. Wezensschauw is Husserls methode voor een (synthetisch) apriorische ontologie. Husserl was van mening dat men, uitgaande van een voorbeeld van een ontologische regio, door eidetische variatie geheel los van de vakwetenschappen het *wezen* van een dergelijke regio kon vaststellen.⁸⁵ De aantrekkingskracht van de doctrine van de wezensschauw of *Ideation* op Husserls leerlingen is gemakkelijk te verklaren: ze legitimeerde de traditionele behoefte van wijsgeren zonder zich om vakwetenschappen te bekommeren door *armchair thinking* kennis te vergaren, kennis die bovendien fundamenteeler zou zijn dan die der wetenschappen. Tegen de achtergrond van de anti-aristotelische en anti-kantiaanse revolutie die de Logisch Positivisten in de eerste helft van de twintigste eeuw naar aanleiding van de ontwikkelingen in de natuurwetenschap voltrokken, moet het vasthouden aan Husserls leer van de wezensschauw worden beschouwd als een conservatieve reactie.

De Boers visie op de methode van de filosofie is een herinterpretatie van Husserls theorie van de wezensschauw. Wezensschauw wordt hermeneuse, zoals de titel van zijn opstel reeds zegt. Maar in hoeverre ontkomt deze herinterpretatie aan de reactionaire signatuur die (het handhaven van) Husserls theorie van de wezensschauw kenmerkt? Is ze niet een hernieuwde poging het fundamentele, autonome en absolute karakter van de filosofie te sauveren, dat in het aristotelische wetenschapsbeeld aan de (eerste) filosofie toekomt, doch dat haar op grond van een meer adequate wetenschaps-theorie ontzegd moet worden?

De Boers herinterpretatie van de wezensschauw is aan Heidegger ontleend. Volgens deze herinterpretatie is het een miskennis van de ontologische differentie de wezensstructuren van een zijnsregio zelf als een soort objecten, namelijk wezenheden, te begrijpen. Uitspraken die op een regio als zodanig betrekking hebben genieten een ander statuut dan uitspraken over voorwerpen binnen de regio. Daarom kan men Husserls wezenheden beter interpreteren als "kaders die de ervaring van zijnden

⁸⁵ Ideeën I, §§ 3-8 en §§ 69-75; HUA IX, p. 72 vv. en E. Husserl, *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Felix Meiner, Hamburg 1972, § 87. Vgl. voor de oorsprong van deze visie FL, p. 62-66 en 88-109.

mogelijk maken.”⁸⁶ De Boer spreekt in dit verband over “de apriorische horizon van een zijnde.”⁸⁷ Deze horizon moet door hermeneuse expliciet worden gemaakt. Terecht constateert De Boer dat Heidegger met deze herinterpretatie aansluiting vindt bij de kantiaanse traditie.⁸⁸ Ook volgens Heidegger is ontologie *a priori* ten opzichte van de vakwetenschappen.⁸⁹ Ons vermoeden lijkt dus bevestigd te worden. Was het niet reeds een onheilspellend voorteken dat De Boer in het *Woord vooraf* van zijn bundel zo sterk de nadruk legt op de *eigen status* en de *eigen strengheid* van de filosofie? Hermeneuse lijkt niets anders te zijn dan wijsgerig apriorisme in een nieuw jasje. De hermeneutiek is dan ten opzichte van de moderne wetenschapsfilosofie een conservatieve reactie.

Dit neemt niet weg dat er aspecten aan De Boers opvatting van hermeneuse als methode van de filosofie te ontdekken zijn die stroken met moderne wetenschapstheoretische inzichten. Volgens Heidegger is filosofie een hermeneuse of uitleg van de wijzen waarop we de werkelijkheid ontsluiten. De Boer vergelijkt deze uitleg met het expliciteren van instituerende regels, regels die een bepaalde optiek of praktijk tot stand brengen. We kunnen volgens hem bij voorbeeld zeggen dat er fundamentele regels zijn die bepalen wat kan gelden als een wetenschappelijk verschijnsel. De filosoof zou deze regels moeten expliciteren. Het terrein dat de instituerende regels bestrijken is overigens veel breder dan dat van de wetenschap. De Boer spreekt bij voorbeeld van “axioma’s die bepalen of iets een literair werk is of niet.”⁹⁰ Evenals Cassirer en Heidegger breidt hij het transcendentale onderzoek uit naar alle domeinen des levens. Instituerende regels, vooral de instituerende regels die praktijken tot stand brengen die uit het menselijk bestaan moeilijk weggedacht kunnen worden, zijn transcendentiaal of *a priori*. Niettemin beschouwt De Boer de wijsgerige uitleg van deze regels niet als apodictisch zeker. Er is discussie nodig om tot een verantwoorde hermeneuse te komen.⁹¹ Bovendien kleeft aan een dergelijke hermeneuse, en wellicht ook aan de instituerende regels zelf, een “index van feitelijkheid.” Wat ons *a priori* gegeven lijkt, wordt in de geschiedenis getranscendeerd. Descartes’ conceptie van de natuur als *res extensa*, die hij als *a priori* presenteerde, werd na hem weer verlaten.⁹²

Uit deze historische relativisering van het *a priori* volgt dat ook de instituerende regels van de wetenschap historisch variabel zouden kunnen zijn. “Op lange termijn gezien zijn de schijnbaar bovenhistorische kaders (misschien) contingente ervaringswijzen die de mensheid zich in de loop van haar bestaan verwerft. Daarmee worden ze toegankelijk voor empirisch-historisch onderzoek. Aldus blijkt opnieuw dat de speurtocht naar evidenties de ervaring niet afsluit in een vermeend apodictisch

⁸⁶ BL, p. 174.

⁸⁷ BL, p. 175.

⁸⁸ BL, p. 176.

⁸⁹ BL, p. 176; vgl. *Sein und Zeit*, §§ 3,4.

⁹⁰ BL, p. 176.

⁹¹ BL, p. 184.

⁹² BL, p. 187. De Boer verwijst hier niet naar Pascal of Rømer maar naar enigszins verouderde literatuur over de biologie.

inzicht...”⁹³ Betekent De Boers herinterpretatie van de wezensschouw als hermeneuse dus niet dat ze van alle aristotelische trekjes wordt ontdaan? Worden de voorlopigheid en historische relativiteit van de grondslagen der vakwetenschappen en andere culturele domeinen niet volmondig toegegeven? Is het cartesiaans-husserliaanse streven naar apodictische zekerheid, dat inherent is aan de aristotelische wetenschapsconceptie, hier niet radicaal overwonnen?

Toch ben ik van mening dat de relativeringen die De Boer door zijn hermeneutische herinterpretatie aanbrengt in Husserls doctrine van de wezensschouw, slechts gezien moeten worden als tactische manoeuvres die ten doel hebben de conservatieve en reactionaire signatuur van zijn conceptie van filosofie aan het oog te onttrekken. Hetzelfde geldt voor Heideggers hermeneutische doctrine. Er is namelijk een eigenaardig gebrek aan radicaliteit in De Boers en Heideggers herinterpretatie van de wezensschouw. Binnen de aristotelische wetenschapsconceptie wordt de fundamentele plaats van de (eerste) filosofie gerechtvaardigd door een principiëel epistemisch verschil tussen kennis van de eerste beginselen en kennis van de vakwetenschappen. Evenals de moderne wetenschapsfilosofie relativeert De Boer dit verschil. Het is significant dat De Boer het voorbeeld noemt van Descartes' conceptie van materie als *res extensa*. De cartesiaanse identificatie van materie en ruimte werd namelijk, althans in de visie van Pascal, *empirisch* weerlegd door de ontdekking van het vacuum. Een empirische weerlegging van een eerste beginsel toont echter aan dat er *geen principiëel verschil* is tussen kennis van de eerste beginselen en vakwetenschappelijke kennis. De consequentie hiervan is echter dat filosofie *niet* een aparte kenwijze kan bezitten waarmee ze de vakwetenschappen fundeert. Wat de plaats van de filosofie ook zal zijn in het post-aristotelische en post-cartesiaanse tijdperk, het kan niet meer de plaats zijn van een fundering der vakwetenschappen.

Kenmerkend voor De Boers opvatting van filosofie is nu, dat hij ondanks alle relativeringen vasthoudt aan de traditionele aristotelische plaatsbepaling van de filosofie. Ofschoon de transcendentale kaders een “index van feitelijkheid” hebben en dus toegankelijk zijn voor empirisch-historisch onderzoek, heeft de filosofie toch een *eigen kenwijze* van deze kaders, de hermeneuse. Ondanks het feit dat bepaalde ervaringen het ontologisch kader kunnen doen springen waarvan men dacht dat het maatgevend was,⁹⁴ is explicitering van transcendentale kaders toch iets *principieel* anders dan kennis van wat zich binnen die kaders aan ons toont. Door filosofie te zien als uitleg van *instituerende* regels, wordt ook de *fundamentele plaats* van de filosofie ten opzichte van de wetenschappen verdedigd.

Het wezenlijk conservatieve karakter van De Boers opvatting van filosofie kan met enkele veelzeggende citaten worden geïllustreerd. “Wie binnen de causaal verklarende wetenschap een gat of hiaat aanvaardt in de samenhang der gebeurtenissen, treedt buiten de spelregels van die wetenschap.”⁹⁵ Hoe zit het dan met de Quantum-

⁹³ BL, p. 188.

⁹⁴ BL, p. 187.

⁹⁵ BL, p. 177.

mechanica? Buiten welke spelregels treedt die precies? Treedt ze, door hiaten in de causale orde te aanvaarden, slechts buiten de spelregels van de *causaal verklarende* natuurwetenschap, of buiten de spelregels van de natuurwetenschap zonder meer? Het eerste zou triviaal zijn, zodat De Boer wel het tweede moet bedoelen. Kennelijk meent hij nog, evenals Kant, dat de filosoof *a priori* de instituerende regels van de natuurwetenschap kan vastleggen. Wat we intussen hebben geleerd is echter dat de vakwetenschapsman de regels tijdens het spel *op empirische gronden* wijzigt, of dit nu aan de wijsgeer behaagt of niet.

Geen hedendaags wetenschapsfilosoof zal De Boer bijvallen waar hij zegt: “Er kan veel tijdens het spel ter discussie gesteld worden, maar niet de regels die het spel definiëren.”⁹⁶ Voor De Boer lijkt het vanzelfsprekend te zijn dat de transcendentale voorwaarden voor de mogelijkheid van de ervaring een wezenlijk andere status hebben dan het ervaarbare: “We kunnen wat de ervaring constitueert niet achteraf uit elementen van het ervaarbare bijeenknutselen.”⁹⁷ Maar waarom zou “wat de ervaring constitueert” niet o.m. bestaan uit de zintuigen en het centraal zenuwstelsel van de mens, zodat de “voorwaarden voor de mogelijkheid van de ervaring” behoren tot de ervaarbare werkelijkheid die onderwerp kan zijn van wetenschappelijke studie? Ook hier berust De Boers visie op een Kantiaans-Heideggeriaanse voorbeslissing die, althans bij Kant, slechts gelegitimeerd was door de gedachte dat de natuurwetenschappen gefundeerd zijn door synthetisch apriorische beginselen, waarvan de filosoof de mogelijkheid zou moeten onderzoeken met een principieel van de vakwetenschap verschillende methode. En zoals in de reconstructie van Husserls idealisme bleek, berust Husserls these van de onmogelijkheid van een naturalistische kennistheorie op zeer specifieke veronderstellingen, met name op het immanentiebeginsel.

Het lijkt me dat De Boers opvatting van filosofie hem plaatst voor een lastig dilemma, zodra eenmaal wordt ingezien dat de spelers van een spel, of dit nu wetenschap heet of literatuur, de instituerende regels tijdens het spel kunnen wijzigen. Ofwel men geeft toe dat het vaststellen en expliciteren van de instituerende regels behoort tot het desbetreffende domein of vakgebied, zodat de wijsgeer hier geen bijzondere taak heeft en in het algemeen ook in kennis tekort schiet. Ofwel men redt de aprioristische opvatting door te verdedigen dat enkele *uitzonderlijk fundamentele* regels wel degelijk onttrokken zijn aan de jurisdictie van de spelers en dus het object moeten zijn van filosofisch onderzoek. Men geeft bij voorbeeld toe dat natuurwetenschap het deterministische causaliteitsbeginsel kan loslaten, mits ze maar aan een algemener beginsel van wetmatigheid vasthoudt. Het probleem van deze laatste strategie is evenwel, dat de apriorische kennis die de trots van de wijsgeer uitmaakt vrijwel inhoudsloos zal blijken te zijn. Men kan het de buitenstaander toch moeilijk kwalijk nemen dat hij achter zijn hand gniffelt bij de plechtige verklaring van een filosoof dat bij voorbeeld *discussies moeten voldoen aan het postulaat van rationaliteit?*

⁹⁶ BL, p. 178.

⁹⁷ BL, p. 180.

§ 20. De ontologische vooronderstellingen van de cartesiaanse twijfel

De wetenschapstheoretische achtergrond van Descartes' wijsbegeerte verklaart de noodzaak van zijn twijfelmethode voor het vinden van onbetwifelbare eerste beginselen. Ze verklaart echter niet de *mogelijkheid* van de twijfel. In deze paragraaf wil ik het probleem van de mogelijkheid van de cartesiaanse twijfel aansnijden. Men meent wellicht dat dit probleem geen belang meer heeft nu de moderne wetenschapstheorie de noodzaak van zekere eerste beginselen en daarmee de noodzaak van de methodische twijfel heeft overwonnen. Doch het tegendeel is het geval. Zodra we terugvragen naar de voorwaarden voor de mogelijkheid van Descartes' twijfel, komen we de diepste problemen op het spoor die Husserls filosofie verklaren en de hedendaagse wijsbegeerte nog steeds inspireren.

Ik beperk me tot Descartes' twijfel aan het bestaan van de materiële wereld. Deze twijfel toont immers aan dat de geest beter wordt gekend dan het lichamelijke. Ze bepaalt zo de kennistheoretisch-metafysische traditie van Descartes tot en met Husserl. Deze traditie veronderstelt dat de cartesiaanse twijfel aan het bestaan van de materiële wereld tenminste een conceptuele of logische mogelijkheid vormt. Maar is dit uitgangspunt correct?

Filosofen van de gewone taal hebben terecht betoogd dat het cartesiaanse concept van een globale twijfel aan de waarneming incoherent is. In het begrip twijfel ligt opgesloten dat men slechts lokaal en bij uitzondering kan twijfelen. Hier geldt hetzelfde als bij liegen. Liegen veronderstelt een algemene praktijk van waarheid spreken. Zonder deze algemene praktijk is taal onmogelijk. Slechts op grond van deze algemene praktijk kunnen we doen alsof we de waarheid spreken terwijl we dit in feite niet doen. Liegen is, zoals Kant en Wittgenstein hebben betoogd, een parasitaire activiteit. Begrippen van parasitaire activiteiten staan niet toe uit 'het is *soms* mogelijk F te doen' af te leiden dat 'het *altijd* mogelijk is F te doen.' Liegen is noodzakelijkerwijze lokaal.

Hetzelfde geldt voor het concept van een hallucinatie. Het hebben van een hallucinatie betekent dat we in een uitzonderingstoestand verkeren ten opzichte van het normale. We lijken iets waar te nemen terwijl we dit in feite niet doen. De conceptie van een globale hallucinatie is incoherent, niet omdat we nooit zouden kunnen ontdekken dat we altijd hallucineren, maar omdat 'hallucineren' betekent dat we in een toestand zijn die bedrieglijk veel lijkt op een andere, normale toestand. Omdat de cartesiaanse twijfel aan het bestaan van de materiële wereld niets anders is dan de gedachte dat we in een *globale* of algehele hallucinatie verkeren, is de cartesiaanse twijfel conceptueel onmogelijk.

Taalfilosofen plegen te concluderen dat het denkbeeld van de cartesiaanse twijfel voortkomt uit een misverstand omtrent de informele logica van het begrip twijfelen of hallucineren. Op grond van deze conclusie verwerpen ze dan de cartesiaanse traditie. Maar het is weinig bevredigend in deze conclusie te berusten. We moeten ons afvragen *wat Descartes ertoe bracht de logica van begrippen over het hoofd te zien*. Wat verklaart het feit dat Descartes geen enkele begripsmatige moeilijkheid zag in de

hypothese dat de materiële wereld niet bestaat terwijl we er van overtuigd zijn haar waar te nemen?

Het antwoord op deze vraag luidt dat de cartesiaanse twijfel berust op bepaalde ontologische vooronderstellingen. De ontologische revolutie van de zeventiende eeuw leek een nieuwe waarnemingstheorie te impliceren, de representatie- of projectietheorie van de waarneming. Indien men deze waarnemingstheorie aanvaardt, is een globale twijfel aan het bestaan van de materiële wereld onontkoombaar. Deze twijfel, die we ook bij Husserl tegenkwamen, verklaart dan de idealistische posities van Husserl en Berkeley. Ik zal dit antwoord nu beknopt toelichten.

Zoals bekend bestond de wetenschappelijke revolutie niet alleen in het aanscherpen van wetenschappelijke methoden of het uitvinden van nieuwe theorieën. Het was ook een ontologische revolutie. Vooruitstrevende onderzoekers verwierpen de hylemorfistische ontologie van Aristoteles. Het succes van de mechanica als wetenschap van aardse en hemelse bewegingen suggereerde de stoutmoedige speculatie van de corpusculaire filosofie, een ontologie die op haar beurt de ontwikkeling van de mechanica stimuleerde. Zou het niet mogelijk zijn de mechanica te generaliseren tot de universele wetenschap van de natuur waarvan men sinds de Oudheid gedroomd had? Dit vereiste echter de hypothese dat alle niet-mechanische natuurverschijnselen, zoals warmte en kou, magnetisme, kleuren, geuren en geluid, in feite mechanisch zijn. Deze verschijnselen zouden verklaard moeten worden als macroscopische effecten van mechanisch gedrag van onwaarneembaar kleine deeltjes of *corpuscula*.

Deze ontologische revolutie baarde op haar beurt een revolutie in de waarnemingstheorie. Volgens Aristoteles absorbeert de geest in de waarneming het wezen van de dingen en hun eigenschappen. Waarneming is een essentiële identiteit van waarnemer en het waargenomene. Bij de waarneming van een rood oppervlak wordt het glasachtig lichaam van het oog en ook de waarnemende geest in zekere zin rood. In het kader van deze identiteitstheorie van de waarneming is er geen ruimte voor een globale twijfel aan het bestaan van het waargenomene. De corpusculaire ontologie impliceerde daarentegen een kloof tussen waarnemingsverschijning en fysische werkelijkheid.

De filosofen van de zeventiende eeuw, en ook hun hedendaagse erfopvolgers zoals Russell of Wilfrid Sellars,⁹⁸ redeneren als volgt. De principiële fout van de aristotelische fysica bestond erin dat ze haar theoretische grondbegrippen aan de alledaagse waarneming ontleende. De vier aristotelische elementen aarde, water, lucht en vuur worden immers verklaard als combinaties van de eigenschappen droog, nat, koud en warm. Deze eigenschappen zijn de meest fundamentele theoretische entiteiten in de aristotelische fysica. Het gevolg is echter dat men op een elementaire fysische vraag als “waarom is water nat?” het tautologische antwoord krijgt: “omdat het de eigenschap nat bevat.” Teneinde dergelijke nietszeggende verklaringen te vermijden,

⁹⁸ Wilfrid Sellars, ‘Philosophy and the Scientific Image of Man,’ in *Science, Perception, and Reality*, Routledge, London 1963. Vgl. voor het volgende: H. Philipse, het in noot 55 vermelde artikel, p. 135-8, en H. Philipse, *Wijsbegeerte tussen twee culturen*, oratie, Brill, Leiden 1986.

postuleerde de moderne fysica dat de verklarende theoretische eigenschappen niet identiek mogen zijn aan de te verklaren verschijnselen. Fenomenen als geluid, kleuren, magnetisme, warmte en koude mogen dus niet verklaard worden door op een dieper niveau dezelfde eigenschappen aan te nemen. De zeventiende eeuwse fysica postuleerde dan ook een onwaarneembare wereld van theoretische entiteiten, de corpuscula, die de genoemde fenomenale eigenschappen niet bezitten. Volgens Descartes zijn de eigenschappen van deze theoretische entiteiten ook niet aan de waarneming ontleend; het zijn slechts door het intellect te bevatten 'geometrische' kwaliteiten.

Zo ontstond, op grond van een plausibele wetenschapstheoretische overweging, het bekende onderscheid tussen secundaire kwaliteiten (de te verklaren fenomenen) en primaire kwaliteiten (de eigenschappen van de gepostuleerde deeltjes), dat inherent is aan elke corpusculaire fysica. Deze eerste stap gaf echter aanleiding tot een tweede, die problematischer is en, zoals we nog zullen zien, het uitgangspunt heeft gevormd voor de cartesiaanse kennistheoretisch-metafysische traditie. Zowel voor de zeventiende eeuwse filosofen als voor hun moderne erfgenamen leek het onbegrijpelijk dat macroscopische verschijnselen in werkelijkheid secundaire kwaliteiten bezitten indien de corpuscula waaruit ze bestaan deze kwaliteiten ontberen. Volgens de cartesiaanse fysica zijn macroscopische objecten aggregaten van corpuscula die uitsluitend geometrische eigenschappen hebben. Hoe kan een macroscopisch object dan bijvoorbeeld gekleurd zijn? Indien de corpuscula slechts geometrische eigenschappen bezitten en de wijze van aggregatie ook puur geometrisch te beschrijven is, lijkt het uitgesloten dat door de aggregatie plotsklaps iets wezenlijk nieuws ontstaat, namelijk kleur.

Deze gedachtengang leidt tot een verstrekkende conclusie: de fenomenale kwaliteiten, die de fysica moet verklaren, komen in werkelijkheid niet toe aan de materiële wereld! Dit betekent dat het wereldbeeld van de fysica onverenigbaar is met ons alledaagse wereldbeeld. Hoe leidt deze onverenigbaarheidsstelling, die ten grondslag ligt aan de cartesiaanse traditie in kennistheorie en metafysica, nu tot de mogelijkheid van de cartesiaanse twijfel?

De zeventiende eeuwse filosofen losten het probleem van de ontologische status van secundaire eigenschappen of fenomenale kwaliteiten, dat ontstaat door hun verbanning uit de materiële natuur, op door deze kwaliteiten te assimileren aan subjectieve aandoeningen als pijn. In de materiële werkelijkheid zouden er slechts corpusculaire mechanismen als roterende lichtbolletjes, trillingen en dergelijke bestaan, die in een waarnemend organisme een kleur- of geluids-aandoening teweeg brengen. Fysisch gesproken zouden secundaire kwaliteiten slechts disposities zijn om in een waarnemer bepaalde reacties op te roepen. Maar wat is de status van het waargenomen geluid of de waargenomen kleur als zodanig?

De meeste fysici antwoordden zorgeloos: fenomenale kwaliteiten of *qualia* zijn iets in de waarnemer. Dit is echter onzorgvuldig. Want men moet toch proberen ook de waarnemer zoveel mogelijk als een corpusculair mechanisme te begrijpen, zoals Descartes bijvoorbeeld doet in *L'Homme*. De conclusie lijkt onontkoombaar dat, indien de fenomenale kwaliteiten in de waarnemer bestaan, deze waarnemer niet

restloos als corpusculair mechanisme opgevat kan worden. De verbanning van de fenomenale kwaliteiten uit het materiële leidt zo tot een dualistische ontologie, volgens welke de waarnemer behalve een lichaam ook een immateriële geest bezit, die nu het asiel voor de fenomenale kwaliteiten wordt. De gehele alledaagse wereld van kleuren en geuren en andere secundaire kwaliteiten bestaat, zo zegt Descartes, louter in de menselijke geest. De secundaire kwaliteiten zijn subjectieve gewaarwordingen, *sensations* of, in het Duits, *Empfindungen*. Dit is niets anders dan de immanentietheze, in een rudimentaire vorm.

De stelling dat fysica en common sense onverenigbaar zijn leidt dus, zo zou men kunnen zeggen, bij Descartes tot een subjectivering van de common sense wereld. Fysisch gesproken is deze wereld volgens hem een illusie, ofschoon ze wel een bepaalde functie heeft. Bij het conflict tussen fysica en common sense kent Descartes klaarblijkelijk het primaat toe aan de fysica. Deze is onbeperkt waar, zodat het alledaagse wereldbeeld onwaar moet zijn. Men zou het primaat van het fysische wereldbeeld Descartes' *naturalisme* kunnen noemen.

Het probleem van de relatie tussen het fysische wereldbeeld en de alledaagse werkelijkheid is mijns inziens het meest fundamentele vraagstuk van de moderne wijsbegeerte. Gaat men ervan uit dat beide onverenigbaar zijn, dan staan slechts twee wegen open. Men kan, zoals Descartes en recentelijk Paul Churchland,⁹⁹ het alledaagse wereldbeeld tot een illusie bestempelen. Men kan echter ook betogen dat het natuurwetenschappelijke wereldbeeld tot op zekere hoogte illusoir, of in elk geval secundair is, zoals Heidegger en Merleau-Ponty hebben gedaan. Hun anti-naturalisme is echter geen idealistische positie. Beiden wijzen Husserls transcendentale idealisme van de hand.

Het interessante van het idealisme is namelijk, dat het anti-naturalistisch probeert te zijn maar nochtans op een naturalistische veronderstelling berust, de bewustzijnsimmanentie van fenomenale eigenschappen, die voortkwam uit hetgeen ik Descartes' *naturalisme* heb genoemd. Het is niet moeilijk te zien hoe deze immanentietheze leidt tot een projectietheorie van de waarneming. Indien de fenomenale kwaliteiten in feite in ons bewustzijn resideren, terwijl we ze ervaren alsof het kwaliteiten van materiële objecten buiten onze geest zijn, moet deze geest wel een projectiemechanisme bevatten dat de bewustzijnsimmanente *Empfindungen* een schijn van objectief bestaan (een 'objektiver Sinn') verleent. Descartes spreekt in dit verband van 'oordelen.' Husserl noemt het projectiemechanisme de *waarnemingsapperceptie* van *Empfindungen*.

Aangenomen dat het waargenomen object geheel bestaat uit geobjectiveerde gewaarwordingen en niet uit de fysische oorzaken van deze gewaarwordingen, wordt de vraag hoe we van het bestaan van deze veroorzakende fysische wereld weet kunnen hebben onontkoombaar. Anders gezegd: de immanentietheze leidt automatisch tot twijfel aan het bestaan van de materiële wereld, een twijfel waar de notie van een bedriegende God in feite niet voor nodig is.¹⁰⁰

⁹⁹ Vgl. nogmaals het in noot 55 vermelde artikel.

Samenvattend kunnen we zeggen dat de voorwaarden voor de mogelijkheid van de cartesiaanse twijfel aan de materiële wereld bestaan in de corpusculaire ontologie, de onverenigbaarheidsstelling, en het cartesiaanse naturalisme. Is men van mening dat de corpusculaire ontologie onverenigbaar is met onze alledaagse ontologie, volgens welke de fenomenale kwaliteiten werkelijk aan materiële objecten toekomen, en beschouwt men de corpusculaire ontologie als een letterlijk ware doctrine (cartesiaans naturalisme), dan is een subjectivering van de secundaire kwaliteiten het gevolg. De secundaire kwaliteiten worden nu geassimileerd aan gewaarwordingen als pijn; het zijn bewustzijnsimmanente *Empfindungen*. Deze immanentietheze leidt tot een projectietheorie van de waarneming, die op haar beurt aanleiding geeft tot twijfel aan het bestaan van de materiële wereld *an sich*. We zouden in dit verband kunnen spreken van de paradox van de corpusculaire ontologie, die zichzelf door de cartesiaanse twijfel als het ware opheft.

§ 21. Husserl als apotheose van het moderne empirisme

In de progressieve reconstructie bleek dat Husserls transcendentale idealisme is ontstaan uit problemen veroorzaakt door zijn waarnemingstheorie, met name door het immanentiebeginsel. Vervolgens heb ik door middel van een regressieve reconstructie betoogd dat het immanentiebeginsel, de gedachte dat de *perceptual core* uit bewustzijnsimmanente gewaarwordingen of *Empfindungen* bestaat, voortkomt uit de vermeende onverenigbaarheid van het fysische en het alledaagse wereldbeeld. Het primaat van het fysische wereldbeeld (naturalisme) leidt tot een subjectivering van de secundaire kwaliteiten en daarmee tot de immanentietheze.¹⁰¹

Husserl zelf beschouwt de stelling dat waarneming bestaat in het objectiverend interpreteren van bewustzijnsimmanente *Empfindungen* als een puur descriptief fenomenologisch resultaat. In het licht van de regressieve reconstructie blijkt deze opvatting zelfbedrog te zijn, te wijten aan Husserls descriptivistische methodologie en aan het feit dat hij zijn notie van *Empfindung* niet heeft doorzien als een sedimentatie uit de wijsgerige traditie. Het oogmerk van de regressieve reconstructie was dan ook deze sedimentatie te onthullen en daardoor de oorspronkelijke problematiek weer tot leven te wekken. In zekere zin is dit een realisering van Husserls wijsgerige intenties. Door het *Empfindungs*begrip bleek Husserl immers afhankelijk te blijven van een

¹⁰⁰ Vgl. David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, section XII, part 1. Hume wijst de cartesiaanse twijfel van de hand, doch stelt dat er "other more profound arguments against the senses" bestaan, die leiden tot twijfel aan het bestaan van de materiële wereld. Deze 'andere' argumenten zijn echter juist hetgeen de voorwaarde voor de mogelijkheid van de cartesiaanse twijfel bleek te zijn.

¹⁰¹ Gary C. Hatfield en William Epstein betogen in hun uitstekende artikel 'The Sensory Core and the Medieval Foundations of Early Modern Perceptual Theory' (*Isis* 70, 1979, p. 363-384) dat de ontwikkeling van de geometrische en fysiologische studie van de optica sinds Kepler op zichzelf niet leidt tot de immanentietheze. Het was dan ook niet de vakwetenschappelijke studie van de waarneming, maar de corpusculaire ontologie, die de immanentietheze teweeg bracht.

vorm van naturalisme, terwijl hij het naturalisme juist wilde overwinnen.

Met de term 'zelfbedrog' beoog ik geen morele veroordeling. Het is eigen aan idealistische posities als die van Berkeley en Husserl, dat ze enerzijds berusten op het immanentiebeginsel, terwijl ze anderzijds de oorspronkelijke legitimering van dit beginsel moeten verwerpen. Ter afronding van de regressieve reconstructie zal ik deze eigenaardigheid beknopt toelichten.

De moderne, door Descartes geïnaugureerde kentheoretisch-metafysische traditie wordt gekenmerkt door twee fundamentele kennistheoretische problemen. Allereerst is er de vraag naar de mogelijkheid van zekere grondbeginselen der wetenschappen, die inherent is aan de aristotelische wetenschapsconceptie. Het tweede probleem betreft de mogelijkheid het bestaan van de materiële wereld te bewijzen. Dit tweede probleem hangt in zoverre samen met het eerste, dat het voortkomt uit de twijfelmethode waardoor Descartes zekere grondbeginselen dacht te kunnen vinden.

Antwoorden op het tweede probleem zijn bepaald door twee tegenstellingen, die tussen rationalisme en empirisme en die tussen realisme en idealisme. De twijfel aan het bestaan van de materiële wereld, geboren uit een op het immanentiebeginsel gebaseerde waarnemingstheorie, is gemakkelijk te overwinnen door een rationalist als Descartes. Deze pretendeert immers ook buiten de waarneming om kennis te kunnen verwerven over de materiële natuur. Realisme en rationalisme zijn dus natuurlijke partners. De empirist echter, die meent dat waarneming onze enige kenbron van de materiële werkelijkheid is, zal het realistische standpunt slechts kunnen beschouwen als een product van blind geloof (Hume) of als een onzekere hypothese (Brentano en vele anderen). Het empirisme leidt daarom eerder tot een idealisme, dat het bestaan van een bewustzijnsafhankelijke wereld die onze *Empfindungen* veroorzaakt ontkent en de wereld interpreteert als een bewustzijnsafhankelijke waarnemingsprojectie (Berkeley, Husserl).

In dit idealisme voltrekt zich de zelfopheffing van de corpusculaire filosofie. Het zal dan ook geen verbazing wekken dat het idealisme een paradoxale positie is. Aan de ene kant berust het op het immanentiebeginsel, dat resulteerde uit de corpusculaire filosofie, samen met de onverenigbaarheidsstelling en het cartesische naturalisme. Aan de andere kant ontkent het idealisme het bestaan van een bewustzijnsafhankelijke corpusculaire werkelijkheid. Het idealisme berust met andere woorden ten diepste op een implicatie van de positie die het verwerpt. De centrale moeilijkheid voor het idealisme wordt dan ook: hoe het immanentiebeginsel te legitimeren zonder een beroep te doen op de corpusculaire ontologie?

Berkeley trachtte deze moeilijkheid in de eerste dialoog tussen Hylas en Philonous op te lossen door aan de common sense ontleende argumenten. Husserl betoogt dat het *Abschattungs* karakter van de waarneming de immanentietheese rechtvaardigt. Berkeley's argumenten zijn echter logisch niet steekhoudend en ook Husserls strategie faalt, zoals boven betoogd. De idealistische weg eindigt dus in een aporie. De enige manier om deze aporie te omzeilen is terug te gaan naar de oorspronkelijke problematiek, die van de verhouding tussen het fysische en het alledaagse wereldbeeld.

§ 22. Post-metafysisch denken

In paragraaf 19 heb ik De Boers hermeneutische conceptie van wijsbegeerte van de hand gewezen. De Boer bleek te zeer vast te houden aan de traditionele plaatsbepaling van wijsbegeerte als eerste filosofie, als een vorm van kennis die fundamenteeler is dan de vakwetenschappen. Deze plaatsbepaling is inherent aan het achterhaalde aristotelische wetenschapsbeeld. Uit de verwerping van dit beeld volgt dat wijsbegeerte geen eigen strengheid heeft. Haar rigueur is niet principieel verschillend van die der wetenschappen. Men noemt deze conclusie wel methodologisch naturalisme.

Behalve de 'eigen strengheid' had de eerste filosofie of metafysica echter nog een tweede kenmerk, dat De Boer 'breedheid van scopus' noemt. De uitdrukking 'breedheid van scopus' doet immers denken aan de aristotelische these dat de eerste filosofie het zijnde qua zijnde betreft, mits uitgelegd in de zin dat de wijsbegeerte een alomvattend wereldbeeld ontwerpt. Zoals De Boer zegt, deelt de wijsbegeerte deze breedheid van scopus met de wereldbeschouwing. In De Boers eigen visie heeft de wijsbegeerte deze ruime *scope* omdat ze een hermeneuse geeft van de instituerende regels die aan de onderscheiden domeinen van onze cultuur ten grondslag liggen.

Welke opvatting van wijsbegeerte resulteert indien we de 'eigen strengheid' laten vallen doch de 'breedheid van scopus' handhaven? Wat wordt dan de verhouding tussen filosofie en de vakwetenschappen? En wat de relatie tussen filosofie en levensbeschouwing? Laat ik tot slot een beknopt antwoord op deze vragen formuleren.

Verskillende wetenschapsgebieden en andere domeinen van onze cultuur, zoals recht en religie, suggereren beelden van de wereld en onszelf, die niet zelden met elkaar conflicteren. Is de wereld geschapen door een God of ontstaan door oerknal en evolutie? Zijn mensen gecompliceerde materiële systemen waarvan het gedrag in beginsel voorspelbaar is, of vrije wezens die verantwoordelijk gesteld kunnen worden voor hun handelen? Komen de door ons waargenomen eigenschappen zoals kleuren werkelijk toe aan materiële objecten, of zijn het slechts subjectieve indrukken? Moet (natuur)wetenschappelijke kennis maatgevend zijn voor onze conceptie van de werkelijkheid of zijn er andere, wellicht fundamenteeler kenwijzen?

Het is de taak van de wijsbegeerte, voor zover ze de erfopvolger is van de traditionele metafysica, deze fricties tussen 'incommensurabele' wereldbeelden te bestuderen. De belangrijkste en meest omvattende wereldbeschouwelijke tegenstelling in de moderne westerse cultuur is stellig die tussen het natuurwetenschappelijke en het alledaagse wereldbeeld. Deze tegenstelling bleek de uiteindelijke achtergrond en motivatie van de cartesiaanse traditie en van Husserls filosoferen te vormen.

Men zou een dergelijke studie, met Rorty, wel hermeneutiek kunnen noemen. Maar deze term betekent bij hem iets anders dan bij De Boer. Men doet er beter aan dergelijke vage en veelzinnige woorden niet in de mond te nemen.

Het is duidelijk dat de wijsbegeerte, zo opgevat, de grenzen tussen vakwetenschappen overschrijdt. Maar de vakwetenschappen doen dit ook zelf, zodat het verschil tussen wijsbegeerte en vakwetenschap eerder gradueel is dan principieel. Hetzelfde geldt voor het onderscheid tussen wijsbegeerte en wereldbeschouwing. De

wijsbegeerte stelt vragen — de bovengenoemde zijn slechts als voorbeeld bedoeld — die bij elk reflexief ingesteld mens zullen opkomen. Wereldbeschouwingen beantwoorden deze vragen vaak impliciet en veelal op een dogmatische wijze. Doordat de wijsgeer tracht de stand der wetenschappen te verwerken en in discussie blijft met de traditie, beoogt hij aan zijn analyses en oplossingen een grotere mate van helderheid, argumentatieve kracht en objectiviteit te verlenen dan in de wereldbeschouwingen gebruikelijk is. De pretentie dat hij in tegenstelling tot de wereldbeschouwing strenge wetenschap beoefent, zoals Husserl dacht, of dat zijn methode een eigen strengheid bezit die wetenschap en wereldbeschouwing principiëel ontberen, heeft hij nog nooit voldoende kunnen rechtvaardigen.

Afkortingen

De volgende afkortingen voor boektitels worden ten dele in de tekst en steeds in de noten gebruikt:

- BL Th. de Boer, *Van Brentano tot Levinas. Studies over de fenomenologie*, Boom Meppel, Amsterdam 1989.
- FL H. Philipse, *De fundering van de logica in Husserls 'Logische Untersuchungen'*, Labor Vincit, Leiden 1983 (in eigen beheer).
- HUA *Husserliana: Edmund Husserl, Gesammelte Werke*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950-.
- Ideen I Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, neu herausgegeben von Karl Schuhmann, HUA III/1, 1976. Verwezen wordt naar de oorspronkelijke paginering, die in hoekige haakjes in de marges is aangegeven.
- Krisis Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, HUA VI.
- LU A Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Max Niemeyer, Halle a. S. 1900/1901 (eerste uitgave).
- LU B Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2e en latere uitgaven, Max Niemeyer, Tübingen, 1913/1921 en later.
- OG Dr. Th. de Boer, *De ontwikkelingsgang in het denken van Husserl*, Van Gorcum, Assen 1966.
- PhstrW Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft, Quellen der Philosophie Bd. 1*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a/M. 1965. Verwezen wordt naar de oorspronkelijke paginering in *Logos*, Bd. I, 1910/11.