

## INLEIDING

Intentionaliteit vormt het onderwerp van deze verhandeling. Een uitwerking van de betekenis en draagwijdte van het concept van intentionaliteit is pas mogelijk door in te gaan op een netwerk van andere begrippen. Ons onderwerp wordt dan ook uitgewerkt binnen een aantal kaders die de intentionaliteit zijn theoretische en filosofische verankering geven. Enerzijds werken we de historische lotgevallen van de filosofie van de intentionaliteit uit, anderzijds verknoopt het thema van de intentionaliteit zich met twee andere filosofische problemen, die vooral in de moderne en hedendaagse filosofie worden behandeld. De historische bijdragen en de filosofische inzichten die we daarmee gewonnen hebben, moeten ons helpen die moderne en hedendaagse problematiek adequaat te behandelen en te evalueren.

We hebben het ten eerste over de problematiek van het lichaam, en ruimer, van het levende organisme. Langzamerhand zal blijken dat de intentionaliteit niet kan zonder zijn fundering in het lichaam en het levende systeem. Omgekeerd zal een organisme in essentie een systeem blijken te zijn dat een intentioneel perspectief ontwikkelt. Deze gedachtegang wordt geleidelijk aan ontwikkeld. Een tweede probleem betreft de verhouding tussen het transcendentaal en het naturalistisch denken. Het denken over intentionaliteit zal in wat volgt vaak vanuit een epistemologische bekommernis blijken te vertrekken, waarbij filosofie *eerste* filosofie of epistemologie behelst. Ook deze idee wordt doorheen de verschillende delen langzamerhand voorbereid en uitgewerkt. Vaak treedt daarbij een spanning op met het naturalistisch denken.

In een eerste deel halen we het oude begrip van de ziel naar de oppervlakte. De ziel legt een grillig parcours af doorheen de geschiedenis, waarbij ze één voor één haar functies moet prijsgeven ten voordele van een wetenschappelijke benadering. De overwinnaar die uit deze slag tussen het zielsbegrip en de wetenschappelijke behandeling van de zielsfuncties te voorschijn komt, is het moderne begrip van de *mind*. Terwijl de ziel in eerste instantie niet enkel is wat een levend systeem precies 'levend' maakt, maar ook instaat voor de organisatie van het levende wezen, fungeert als huishoudster van de

lichaamsfuncties en rekenschap aflegt van de specifiek mentale functies, krijgen we in de moderne tijd te maken met een ontziend lichaam waarin een cartesiaanse *mind* huist. Het denken over intentionaliteit zal doorheen de continentale filosofische traditie blijken geven van een verzet tegen deze moderne opvatting van de *mind*, en/of tegen een ontzieling van het levende lichaam.

Het tweede en het derde deel gaan in op twee vertegenwoordigers uit de periode die voorafgaat aan het moderne denken. In het tweede deel behandelen we Aristoteles' opvatting van de ziel. Daar zijn een aantal redenen voor. Ten eerste is Aristoteles de filosoof op wie het denken over intentionaliteit historisch teruggaat. Ten tweede ligt de scheidslijn voor het denken bij Aristoteles, in tegenstelling tot de onderscheiden die het moderne denken maakt, niet tussen het materiële en het mentale, maar tussen het levende en het dode. Ten derde geven we een interpretatie van de aristotelische ziel als een gezichtspunt dat ons in staat stelt het levende wezen als een functioneel georganiseerd systeem te beschouwen. Deze laatste twee punten zullen terugkeren wanneer de intentionaliteit in de 20<sup>ste</sup> eeuw haar voorwaarden in het lichaam terugvindt.

Het derde deel behandelt de metafysische invulling van de intentionaliteitsidee bij Thomas van Aquino, tijdens de hoogdagen van de scholastiek. Thomas zet het aristotelische denken over de ziel verder binnen een christelijke context. Ten eerste kijken we nu in meer detail naar de rol van de intentionaliteit voor het intellect en de afhankelijkheid van het intellect t.o.v. het lichaam. Ten tweede maken we een onderscheid tussen theorieën die denken in termen van intentionaliteit en theorieën die denken in termen van representaties. Dit onderscheid zal in alle delen die volgen een fundamenteel criterium blijven om het denken over intentionaliteit te onderscheiden van moderne representationalistische theorieën over het mentale. Ten derde geven we de metafysische interpretatie van het thomistische intentionaliteitsdenken weer. Intentionaliteit blijkt niet iets te zijn wat zich afspeelt binnen de grenzen van het mentale, maar eerder een kosmisch gegeven, en kan worden gekarakteriseerd als een 'onvolledige identiteit' tussen subject en object. De moderne isolatie van subject en object en het probleem om een brug tussen beide te slaan, vinden we niet terug bij Thomas.

In het vierde deel komen we aan bij Brentano, het 19<sup>de</sup>-eeuwse scharnierpunt tussen het aristotelisch-thomistisch denken en de

fenomenologische traditie. Hoewel Brentano zich expliciet verlaat op de aristotelisch-thomastische erfenis van de intentionaliteit en in zijn tijd een uitzonderingspositie inneemt, tonen we dat hij ook een zeer eigen invulling geeft aan de intentionaliteitsthematiek. Ten eerste traceren we de relatie tussen Brentano en het belang van Aristoteles gedurende zijn filosofische loopbaan. Ten tweede zetten we zijn theorie over de structuur van het mentale en over de intentionaliteit uiteen. We botsen daarbij op de zogenaamde immanentieproblematiek, die duidelijk niet scholastisch is, maar een modern en problematisch aspect is binnen Brentano's denken. Ten derde verzetten we ons tegen een ontologisch interpretatiekader van de intentionaliteitsgedachte van Brentano. Dat wil zeggen dat een interpretatie van het intentioneel object in realistische, extra-mentale termen inadequaaf is. We argumenteren dat de eerste bekommernis van Brentano daarentegen van epistemologische aard is, en dat een ontologische interpretatie haar wortels vindt in een onterechte representationalistische opvatting van de intentionaliteitsidee van Brentano.

Het vijfde en het zesde deel vormen een hoogtepunt in de ontwikkeling van de thematiek van de intentionaliteit en brengen een aantal nieuwe thema's aan bod. In het vijfde deel tonen we hoe Husserls fenomenologie niets meer en niets minder dan een denken over intentionaliteit is. Husserl verhoudt zich ten aanzien van Brentano als een leerling die diens belangrijkste inzicht, het criterium van de intentionaliteit, overneemt, maar zich langzamerhand radicaal emancipeert van zijn leermeester. Het denken over de intentionaliteit ondergaat een diepgaande transformatie. Daarbij maakt Husserl komaf met het immanentiedenken van Brentano, dat opvallend genoeg een niet-aristotelisch element in diens denken vormde. We behandelen in zijn techniciteit Husserls ideeën over de structuur van de intentionaliteit en zijn verzet tegen representatietheorieën.

Het zesde deel gaat eveneens in op het denken van Husserl, en we concentreren er ons op de fenomenologische tweeling transcendentaleiteit en constitutie. Het transcendentale denken van Husserl houdt een erkenning en analyse in van de constituerende functie van de intentionaliteit. In verband daarmee komt ook Husserls anti-naturalisme aan bod. Het constitueren van de objectiviteit in de intentionele activiteit van het bewustzijn kan binnen Husserls fenomenologie onmogelijk een thema van de natuurwetenschappen in

brede zin zijn. Hij verzet zich voornamelijk tegen de aanspraken van de psychologie. In het licht van die optiek geven we een diagnose van de receptie van Husserls fenomenologie binnen het hedendaagse naturaliserende project. Dit project wil het anti-naturalisme van Husserl ontkrachten, maar negeert meteen het essentiële transcendentale aspect van zijn filosofie en gaat enkel in op de descriptieve resultaten van zijn fenomenologie van het bewustzijn. Daardoor heeft men geen oog meer voor het epistemologische project van Husserl, wat strijdig is met zijn karakterisering van de fenomenologie als een *eerste* filosofie. In dit deel brengen we ook het materiaal aan voor het volgende deel: de constitutie van het levende lichaam of het lijf. Denken over het lichaam wint steeds meer aan belang voor de thematiek van de intentionaliteit. Bovendien opent het nieuwe mogelijkheden voor het naturaliseringsproject.

Het zevende deel gaat voluit in op de thematiek van het lichaam. Intentionaliteit blijkt immers steeds meer gesitueerd te moeten worden op het niveau van het lichaam en de motoriek. Eerst bekijken we de rol van het lichaam in de husserliaanse fenomenologie in de context van de intersubjectiviteit. Verder concentreren we ons op de fenomenologie van het lichaam van Merleau-Ponty en zijn verhouding tot Husserl. In beide gevallen gaat het om de vraag hoe we de ander, die we als een belichaamde ander ervaren, opvatten als een intentionele instantie. We komen tot een onderscheid tussen een husserliaanse en een merleau-pontiaanse logica. Aan de hand van die twee logica's evalueren we een aantal hedendaagse inzichten uit de neurofysiologie, die expliciet verwijzen naar een fenomenologische inspiratie. Dat zet het thema van de naturalisering van de fenomenologie en de intentionaliteit verder in het spoor van het lichaam.

In het achtste en laatste deel hernemen we de vraag over het verband tussen het transcendentaal denken en het lichaam of het levende organisme. Via een bespreking van Merleau-Ponty's visie op het organisme tonen we aan dat het in rekening brengen van het lichaam niet noodzakelijk een verlaten van het transcendentale denken is, zoals men vaak aanneemt. We komen tot een transcendentaal empirisme, waarin het belang van het perspectief dat we innemen op het organisme essentieel blijkt te zijn. Het is een aristotelische idee die opnieuw opduikt. Een levend systeem toont zich binnen Merleau-Ponty's filosofie als iets wat we niet langer kunnen beschrijven als een

intentionele instantie zonder een beroep te doen op een normativiteit eigen aan en ontstaan vanuit het organisme zelf. We zetten de idee van normativiteit en het ontstaan van een intentioneel perspectief verder binnen de hedendaagse naturalistische theorie van het interactivisme. Ook het probleem van een representatieve invulling van de intentionaliteit komt terug aan bod. Verder komen we tot een aanvulling op Merleau-Ponty's filosofie van het lichaam, die enkel het sensori-motorische oppervlaktelichaam in rekening brengt. Intentionaliteit blijkt echter een zaak te zijn van 'diepe' belichaming, waarin de georganiseerde materie cruciaal is voor het totstandkomen van een intentioneel perspectief. Dat werken we uit in termen van het onderscheid tussen binnen en buiten en het fenomeen van de grens van een levend systeem. We eindigen met een herneming van de vraag naar de transcendentaleiteit.



## 1. DE VERBANNING VAN DE ZIEL, DE INTOCHT VAN DE MIND<sup>1</sup>

### 1.1. INLEIDING: INTENTIONALITEIT EN HET MIND/ BODY – PROBLEEM

Ziel, geest, vorm, mind, bewustzijn, transcendentaal ego, intellect, nous, anima, leven, psychè, cogito: ‘intentionaliteit’ heeft met elk van deze begrippen een particuliere verhouding. Een afzonderlijke verhandeling over die reeks begrippen, hun ontwikkeling en onderlinge relaties zou kunnen worden gezien als de ideale achtergrond voor een studie van de intentionaliteit, omdat elk begrip pas zijn betekenis krijgt binnen het netwerk van de andere begrippen. Bovendien hangt daar elke keer een specifieke behandeling, of achterwege blijven van een behandeling, aan vast van het lichaam.

Het richtsnoer en de focus van onze belangstelling is het thema van de intentionaliteit, en waar we ingaan op bovenstaande termen, gebeurt dat met het oog op een behandeling van het thema van de intentionaliteit. Het is een thema dat onmogelijk in een historisch en theoretisch vacuüm kan worden aangevat. Wie over intentionaliteit wil spreken, is verplicht dat te doen vanuit zowel de filosofische geschiedenis ervan, als de theoretische achtergrond die het thema van de intentionaliteit op een andere manier vormt.

Het thema van de intentionaliteit is ons *perspectief* op wat vandaag kortweg het mind/ body-probleem kan worden genoemd en vervlecht zich met de geschiedenis ervan. Voor ons is het mind/ body- probleem *op zich* niet interessant, evenmin als het sinds enige tijd brandende probleem van het bewustzijn, of het *hard problem*. Op zich vormen

---

<sup>1</sup> ‘Mind’ is een concept dat moeilijk te vertalen is zonder het nog dubbelzinniger te maken dan het al is. Een vertaling door ‘geest’, bijvoorbeeld, is te zeer geassocieerd met de dimensie van het spirituele en zelfs het religieuze. ‘Ziel’ is, zoals zal blijken, zelfs een ongeschikte vertaling. ‘Het mentale’ is tot nog toe de beste weergave in het Nederlands voor wat de term ‘mind’ inhoudt, hoewel verwijzingen naar ‘het mentale’ niet steeds gebeuren binnen het kader van de analytische ‘philosophy of mind’. Daarom geven we de voorkeur aan de onvertaalde Angelsaksische term.

die zelfs geen problemen, maar ze worden pas een probleem of als probleem gesteld binnen een bepaald kader.

Een historische uitwerking biedt vaak de mogelijkheid de visie op een filosofisch probleem in essentiële opzichten te corrigeren. Wanneer Husserl, en met hem veel schrijvers over de fenomenologische beweging, eer betuigt aan Brentano voor de ontdekking van de intentionaliteit, dan wordt daarbij vaak vergeten dat Brentano opgevoed is in de scholastische filosofie en dat de leer van de intentionaliteit teruggaat – via Thomas van Aquino – tot op Aristoteles.

We beginnen deze verhandeling dan ook met een onderzoek naar de vermelde historische kaders waarin het thema van de intentionaliteit oprijst. Een belangrijk punt in dat onderzoek is aan te tonen hoe het hedendaagse mind/body-probleem ontstaan is in afzetting tegen de aristotelisch-thomistische traditie, waarin het begrip van de intentionaliteit zijn oorsprong vindt. Een goed verstaan van die geschiedenis vraagt echter om een voorafgaand inzicht in de lotgevallen van de ziel. Het is de bedoeling van dit eerste deel om daarin te voorzien.

## 1.2. DE ZIEL: GESCHIEDENIS EN FUNCTIE

### 1.2.1. Inleiding

Dit eerste deel schetst in zeer grote lijnen de historische achtergrond van het begrip van de ziel. Het is onze bedoeling om iets opnieuw naar de oppervlakte te halen, en niet om een samenvatting van een cultuurgeschiedenis van de ziel te geven. De 20<sup>ste</sup>-eeuwse bezorgdheid om de *mind* doet vaak vergeten dat er een veel oudere geschiedenis is van de ziel, waartegen het thema van de intentionaliteit en de auteurs die zich ermee bezighouden zich eerst hebben afgetekend. De geschiedenis van het zielsbegrip is nauw verbonden met de geschiedenis van de biologie en de geneeskunde. De algemene idee is de volgende. Tijdens de deels gezamenlijk verlopende ontwikkeling van de biologie en de geneeskunde heeft de ziel steeds meer van haar terrein moeten prijsgeven. Dat is echter niet zonder slag of stoot gebeurd. Er is sprake van een langzaam en complex proces waarin de



ziel bloeit en verdort, zonder definitief te sterven. Ze is zich steeds opnieuw, mét behoud van een zekere continuïteit en onder verschillende vormen en vermommingen blijven vertonen, tot ze ‘definitief’ verbannen is uit het biologisch denken.

Men wijst er ook té weinig op dat deze hardnekkige weerstand van de ziel tegen haar verbanning zich heeft afgespeeld op het terrein van het lichaam. De problematiek van de ziel heeft een kanteling ondergaan in twee betekenissen. Enerzijds is ze langzamerhand uitgedoofd. Anderzijds is haar plaats op de voorgrond ingenomen geworden door een andere problematiek, deze van de *mind*<sup>2</sup>. Deze substitutie is niet toevallig geweest en hangt samen met een ingrijpende verandering in de visie op het lichaam.

### 1.2.2. Beslissende episodes in het leven van de ziel<sup>3</sup>

#### *a. Historische ontwikkelingen*

Leven en beweging blijken steeds samen te gaan, zodanig dat het bewegen van de wolken, de maan, de sterren en de zon tot drie eeuwen v.C. heeft geleid tot het vermoeden dat ook zij levend zijn. Het onderzoek naar het leven is zich echter gaan bezighouden met levende wezens zoals planten en dieren, met de bedoeling te achterhalen wat het leven oproept in dode stof, zodat een levend wezen of een organisme ontstaat.

Tot in het begin van de 19<sup>de</sup> eeuw neemt de ziel in biologisch<sup>4</sup> onderzoek en in de reflectie over het leven een belangrijke plaats in.

---

<sup>2</sup> We beweren hier niet dat er een duidelijke aflijning mogelijk is, of dat de problematiek van de *mind ontstaan* is op het ogenblik dat de ziel een flinke deuk kreeg.

<sup>3</sup> Dit is uiteraard partieel en broksgewijs; een heel aantal denkers vermelden we zelfs niet, ondanks hun betekenis en belang. Vooral in de 18<sup>de</sup>, 19<sup>de</sup> en 20<sup>ste</sup> eeuw zijn de snelle ontwikkelingen niet te overzien. Het debat in de embryologie tussen de preformatietheorie en de epigenesetheorie over het ontstaan van het leven laten we geheel buiten beschouwing, alsook spontane-generatietheorieën en de verschillende evolutionaire theorieën. Voor meer gegevens hieromtrent verwijzen we naar L. Van Speybroeck, D. De Waele, G. Van de Vijver (2002). Zoals boven gezegd is het onze bedoeling de *idee* van de ziel naar boven te halen, en niet een historisch overzicht te geven. De historische informatie onder a is afkomstig uit De Wit (1993), Jetter (1994) en Theunissen en Visser (1996).

<sup>4</sup> We gebruiken hier het woord biologisch ook wanneer de biologie als afzonderlijk gevestigde tak van de wetenschap nog niet bestaat. De term ‘biologie’ ontstaat pas in 1802, en wordt bijna gelijktijdig ingevoerd door Treviranus en Lamarck. Vanaf de

Lange tijd blijft ze de veel en hevig bediscussieerde hoofdoorzaak van het fenomeen van het leven.

De ziel is wat de aanwezigheid, en in de meeste gevallen ook de werking, van het leven verklaart. De bijzondere status van de ziel hangt samen met de moeilijkheid van de verklaring van het leven. Psychè, dynamis, causa, spiritus, anima en pneuma zijn termen gebruikt door schrijvers en denkers over het fenomeen van het leven. Ze denken en schrijven over hetzelfde, d.w.z. over dezelfde oorzaak of activiteit, zonder in staat te zijn het met de vinger aan te wijzen. De ziel treffen we ten eerste aan als iets *oorspronkelijks*, d.w.z. iets wat niet afgeleid is. De ziel is in eigenlijke zin een *principe*: ze is de grondoorzaak of het werkende beginsel van het leven. Ten tweede wordt aan de ziel een bepaalde kwaliteit toegekend: ze heeft te maken met lucht of vuur, en zal dergelijke kwalificaties die met lucht te maken hebben vaak blijven behouden. Lucht is een zeer beweeglijk en tegelijk ongrijpbaar element, en wordt de levensbron of levensdrager bij uitstek<sup>5</sup>. Lucht is overal aanwezig en elk levend wezen is ervan doordrongen.

De Ioniërs delen het inzicht dat het levende gekarakteriseerd wordt door beweging: wat zichzelf beweegt of kan bewegen, leeft. Ook planten bewegen in de zin dat ze onophoudelijk veranderen: ze groeien, bloeien, dragen vrucht, sterven af, en de cyclus is rond met het kiemen van een nieuwe plant. Sommigen onder hen denken dat de zee, rivieren en wolken ook leven, omdat ze bewegen en veranderen; anderen ontkennen dat. Het vraagstuk van de Ioniërs is echter veeleer de constitutie van al wat is, en niet van het levende in het bijzonder, zodat het oerelement vaak meteen wordt gezien als de oorzaak van vitale functies. Ze zijn het er alle over eens dat de ziel geen immaterieel iets is, maar een zeer verfijnde en beweeglijke soort materie. Anaximenes van Milete (ca. 500 v.C.) vermoedt

---

tweede helft van de 18<sup>de</sup> eeuw krijgt de biologie als wetenschap vorm. Voordien behoren biologisch onderzoek en overdenkingen tot de geneeskunde of situeren ze zich binnen het grotere domein van de natuurwetenschap.

<sup>5</sup> Denken we ook aan het christelijk scheppingsverhaal: de stof waaruit de eerste mens is geboetseerd, dient te worden beziel, en deze bezieling gebeurt door de goddelijke adem. "Toen boetseerde Jahwe God de mens uit stof, van de aarde genomen, en Hij blies hem de levensadem in de neus: zo werd de mens een levend wezen." (Genesis 2:7). Het is niet enkel binnen het christendom dat de ziel verwant is met iets omvattends en overstijgends of afkomstig is uit een soort oerregio (cf. infra de voorbeelden van Anaximenes en Heraclitus).

overeenkomsten tussen de ziel van de mens, die *lucht* is, en de kosmos die door lucht wordt omringd. Bij Heraclitus van Efeze (ca. 460 v.C.) fungeert het vuur als een oerstof waaruit licht, water en aarde zich pas later hebben ontwikkeld. Bovendien zal alles weer in een wereldbrand worden verzwolgen. Ook de ziel van de mens is *vrug*; ze bestaat uit een vonk van de oerstof van het gesternte. Meestal gaat het om een monisme: er is één bron of bewegende oorzaak voor het leven. Dit monisme en principe-denken wordt doorbroken door het pluralisme van Empedocles (5<sup>de</sup> eeuw v.C.). Hij erkent vier elementen, die samen de oorsprong vormen van levende wezens.

Later concentreert men zich meer op de lucht als levensdrager. In het binnenste van dieren en mensen wordt de lucht veredeld en het fijnste bestanddeel ervan is ziel. Dat fijnste bestanddeel wordt *pneuma* genoemd, vergelijkbaar met ons woord 'levensadem'<sup>6</sup>. Ook Hippocrates (4<sup>de</sup> eeuw v.C.) die op Kos een artsenschool stichtte, ziet *pneuma* als de bron en drager van alle leven<sup>7</sup>.

Mensen zijn volgens Plato (4<sup>de</sup> eeuw v.C.) samengesteld uit de vier elementen, en de demiurg voegt daaraan een ziel toe, die dezelfde samenstelling heeft als de wereldziel en er eigenlijk een vleugje van is. De platoonse ziel is drieledig: in de hersenen huist de denkziel, in de borst de emotieziel, en beneden het middenrif de begeertenziel. Alleen de denkende ziel is onsterfelijk, de andere sterven samen met het lichaam. Na een reeks zielsverhuizingen die zou moeten eindigen in de toplaag van artsen, dichters en filosofen, keert de denkziel terug in de wereldziel en wordt daarin opgenomen.

Aristoteles (384-322) erkent vier oorzaken die de actuele of potentiële toestand van het ding waarop ze inwerken verklaren. Het gaat om de *causa materialis*, de grondstof of materie; de *causa efficiens*, de oorzaak die de materie bewerkt; de *causa formalis*, de oorzaak die de vorm introduceert die de materie aanneemt; en de *causa finalis*, het doel waarnaar wordt gestreefd. De *psychè* regelt in het levende lichaam alles wat moet worden geregeld en is zowel de *causa formalis*

---

<sup>6</sup> Alkmaion, in de late 5<sup>de</sup> eeuw v.C., stelt dat de nobele lucht, het pneuma, samen met de ingeademde lucht de hersenen bereikt en dat zich daar de levensbron, het sperma, vormt. Planten zijn volgens hem zielloos, want ze hebben geen lichaamsholten en kunnen daardoor geen lucht en geen pneuma opnemen. De pneuma-leer toont hier haar beperkingen om iets over het verschijnsel van het leven in het algemeen te zeggen.

<sup>7</sup> Belangrijk is ook dat de hippocratici de humoren-fysiologie introduceren.

als de *causa finalis* van het levende wezen. Er is een perfecte samenhang van alle levensverrichtingen; het organisme is een geheel. De doelmatigheid van wat leeft vindt zijn oorzaak in de natuur zelf; de *telos* is immanent.

De school van de *pneumatici*, die een concrete chirurgische praktijk kent en bloeit tijdens de 2<sup>de</sup> eeuw n.C., heeft een langdurige invloed op de verdere ontwikkeling van concepten die het leven willen verklaren. De *pneumatici* maken het *pneuma* tot hun centraal begrip. Het is een theoretische en mysterieuze substantie die leven geeft en beschouwd wordt als half stof, half kracht, deels als ziel en deels als een verzameling kleine lichamen. Het *pneuma* heeft het vermogen door alles heen te dringen en vernieuwt zich bij het ademen.

Galenus (130-200), die het hoogtepunt vormt van de oude geneeskunde, toont door het tijdelijk afbinden van de *arteria femoralis* aan dat deze bloed bevat, en geen *pneuma* zoals men algemeen aannam<sup>8</sup>. Dat betekent echter niet dat er geen ‘geesten’<sup>9</sup> of *pneuma*’s aan het werk zijn in zijn bloedbewegingsleer, die pas door William Harvey in de 17<sup>de</sup> eeuw in twijfel wordt getrokken. Galenus ziet *pneuma* als een fluïdum, iets tussen gas en vloeistof, tussen immaterieel en materieel in<sup>10</sup>. Ten eerste gebeurt de ‘tweede digestie’ met behulp van het *pneuma physikón* of de *spiritus animalis*. Ten tweede stroomt naar de linkerhartkamer lucht van het inademen die wordt omgezet in *pneuma zootikón* of *spiritus vitalis*; levensgeest dus, die met wat bloed uit de rechterhartkamer de linkerhartkamer via de aorta verlaat en dan over de gehele periferie van het lichaam wordt verdeeld. Ten derde ontstaat in de hersenholten *pneuma psychikón* of *spiritus animalis*, die via de holle kanalen van de zenuwen van de hersenen naar de spieren en klieren wordt gevoerd. Galenus heeft hier twee inspiratiebronnen. Enerzijds de *pneumatici*, anderzijds Plato’s leer van de drie zielen – die voor alle latere christelijke artsen een steen des aanstoots zal zijn. Er is een denkende ziel in het hoofd (de hersenen), een voelende ziel in de borst (het hart), en een begerige ziel in de buik (soms wordt de lever vermeld). Door deze driedeling en

---

<sup>8</sup> Het woord ‘arteria’ houdt verband met het Griekse woord voor lucht (αἴρ).

<sup>9</sup> Waar we hier het woord ‘geest’ of ‘spiritus’ gebruiken, verwijzen we naar iets *pneuma*-achtigs, zoals hierboven omschreven, en niet in de zin van geest als verstand of in connectie met de christenziel.

<sup>10</sup> Scherpe grenzen tussen vloeibaar en gasvorming en tussen materieel en immaterieel komen er pas expliciet in de 17<sup>de</sup> eeuw.

lokalisering van Plato over te nemen vergroot Galenus zijn geloofwaardigheid. Galenus' verhandelingen over anatomie en fysiologie blijven standaardliteratuur tot in de 17<sup>de</sup> eeuw.

Intussen heeft in de 1<sup>ste</sup> eeuw n.C. de *christenziel* zich aangemeld. Voordien beheersen de klassieke zielen het leven. Deze klassieke zielen gaan verloren met de dood van het organisme, met uitzondering van de platoonse verstandsziel. Voor de christenen zijn dieren en planten niet bezielde door die laatste, maar ze leven wel door de activiteit van de klassieke zielen. Het leven op aarde is dus niet uitsluitend het werk van de christenziel.

Augustinus (354-430) oefent een vernietigende invloed op de ontwikkeling van de biologie. Alle informatie over het leven is te vinden in de Bijbel, en wie buiten de Bijbel op onderzoek wil gaan vertoont buitenissig en afkeurenswaardig gedrag. Augustinus, in tegenstelling tot Tertullianus (160-230) die de christenziel doet samenleven met de klassieke zielen, wil niets weten van de klassieke zielen. Stilzwijgend erkent hij wel dat de klassieke zielen de fysiologie van het levende lichaam wel moeten behartigen, maar dat doet niets af aan hun inferieure status t.o.v. de christenziel. De middeleeuwse biologie zal van Augustinus niets te verwachten hebben. Het westerse 'biologische denken' van de middeleeuwen wordt beheerst door Augustinus en Plato, soms echter gecorrigeerd of eventueel teruggedrongen door Aristoteles. Volgens De Wit (1993) stagneert de biologie achthonderd jaar lang.

Zes eeuwen n.C. is de biologie archiefmateriaal geworden. Artsen gaan voort op de eeuwenoude werken van Galenus en Celsus<sup>11</sup>. In de zevende eeuw verschijnt de islam, waarin kunsten en wetenschappen opbloeien. Avicenna (981-1037) ontwikkelt een biofilosofie die aristotelisch is, maar gekoppeld aan Plato's realisme, d.w.z. dat hij deductief redeneert. Hij formuleert een interpretatie van de ziel als levensdrager, een opvatting die tot ver in de 18<sup>de</sup> eeuw het biologisch denken beïnvloedt. De ziel is een aan alle levende lichamen eigen, inwonende kracht. Die zielskracht is doelgericht en actief, althans in dierlijke (en menselijke) lichamen. De plantenziel heeft de drie kwaliteiten van voedings-, groei- en zaadkracht. Avicenna werkt

---

<sup>11</sup> Celsus (25 v.C. – 50 n.C.) wees o.a. op het probleem dat men het levende moet trachten te begrijpen op basis van het dode. Ook vivisectie lost dat probleem niet op, omdat na de opening van het lichaam de waarneembare eigenschappen niet dezelfde zijn als daarvoor.

eveneens met het begrip *pneuma*: *pneuma* bereikt via de twee gezichtszenwuisjes de hersenen, en stelt ons zo in staat te zien. Het hart als levenscentrum stuurt het *pneuma* naar alle lichaamsdelen (cf. Galenus). De vier lichaamssappen, sinds Hippocrates bekend, brengen de lichaamsfysiologie tot stand, maar moeten eerst worden geactiveerd door het oer-levensvocht.

Averroës' (1126-1198) specialiteit is eveneens Aristoteles. De ongevormde materie die in een chaotische beweging verkeert zal zich zó ordenen dat levensverschijnselen en levende organismen ontstaan. Daarnaast is er een kosmisch, onsterfelijk intellect, de *intellectus agens*, aanwezig, die de mens zijn intellectuele vermogens verschaft. In navolging van Aristoteles meent hij dat de ziel door het mannelijke sperma wordt aangevoerd, terwijl de moeder voor de lichaamsmaterie zorgt. Deze visie, waarin niet voor elk levend wezen een eigen ziel wordt geschapen was onverenigbaar met het christelijke geloof, waarin God voor elke christen een eigen ziel scheidt die het embryo binnengaat als het veertig of tachtig dagen oud is.

Twee eeuwen later komen ook de westerse natuurwetenschappen struikelend tot leven, en de via de islamitische cultuur overgeleverde, gekopieerde, vertaalde en becommentarieerde manuscripten zijn van levensbelang.

In de loop van de 12<sup>de</sup> eeuw kan de natuurwetenschap zich meer onttrekken aan de overheersende invloed van het islamitische denken en krijgt eigen onderzoek een grotere plaats. In de 13<sup>de</sup> eeuw komen de universiteiten ten tonele. Biologie is een component van de medicijnenstudie en theologie heeft raakpunten met de filosofie en de theoretische biologie. Aristoteles is de meest invloedrijke bron voor het medische of het biofilosofische denken, terwijl voor de christenen de Bijbel en Plato gezaghebbend zijn. In 1210 worden Aristoteles' verhandelingen verboden, wat wijst op een herlevende belangstelling, maar vanaf 1250 worden alle restricties ongedaan gemaakt.

De Rooms-Duitse keizer Frederik III van Hohenstaufen (1194-1250) is een opvallende figuur in die tijd. In 1241 staat hij via een keizerlijks verordening het anatomisch onderzoek van lijken toe. Aristoteles had gezegd dat de ziel met het lichaam sterft, en Frederik III neemt de proef op de som door een man in een wijnvat te steken, dat zorgvuldig wordt dichtgespijkerd. Als het vat weer wordt geopend, is de man dood en van een ziel is niets te bemerken. Aristoteles blijkt gelijk te hebben. Frederik III is hier een van de eersten die de renaissance voelt

naderen, die een gewijzigde mentaliteit met zich meebrengt wat betreft eigen onderzoek. In de 13de eeuw herleeft de belangstelling voor het inwendige van levende wezens en de oorzaken van het fenomeen leven. Men legt zich vooral toe op de anatomie.<sup>12</sup>

In de 13<sup>de</sup> en meer nog in 14<sup>de</sup> eeuw lijkt de wereld van de schepping open te liggen voor kunstenaars en geleerden. Nog steeds zijn levende wezens levend door de aanwezigheid en activiteit van een levenskracht of een levensdrager, de ziel. Dat zal zo blijven tot de 18<sup>de</sup>-eeuwse Verlichting de ziel uit de natuurwetenschap en de biologie verbant. Er wordt teruggегrepen naar de leer over het leven van vóór Augustinus: alle levende wezens bezitten een ziel, enkelvoudig of meervoudig. Dante (1265-1321) meent dat de ziel in het bloed huist. In dierlijke embryo's wordt de vormende kracht, afkomstig van het mannelijke sperma, eerst plantenziel (voedend), dan dierenziel (sensitief), en nadat de hersenen gevormd zijn, voegt God een christenziel toe. De hemelse geest verenigt zich met de klassieke zielen zodat de mens één ziel heeft. Tijdens het Concilie van Vienne in Oost-Frankrijk (1311-1312) beslist men echter dat de mens niet meer en niet minder dan één geestelijke en immateriële ziel bezit. Onderzoekers blijven intussen Galenus trouw, maar willen zijn inzichten bevestigd zien door zelf waargenomen feiten, wat nieuw is.

Ook in de 16<sup>de</sup> eeuw blijft men in het algemeen trouw aan het schema van Aristoteles-Galenus. Men legt zich vooral toe op taxonomie, terwijl de anatomie zich ook verder ontplooit (cf. da Vinci, 1452-1519; Vesalius in Brussel, 1514-1564).

In de 17<sup>de</sup> eeuw slaagde men er meestal niet in de invloed van Galenus te beperken<sup>13</sup>, maar de wiskunde komt wel oprukken in de natuurwetenschappen. Galilei (1564-1642) had al in de 16<sup>de</sup> eeuw gezegd dat het boek der natuur in de taal der wiskunde is geschreven. Daarnaast wordt het werk van Francis Bacon (1561-1626) ook in de biologie een leidend beginsel. Volgens Bacon verwacht Aristoteles logica en wijsbegeerte en vergist hij zich door in de biologie een *causa finalis* in te voeren. Deductief denken wordt een verwerpelijk iets; inductivisme daarentegen wint vanaf de 17<sup>de</sup> eeuw steeds meer

---

<sup>12</sup> De Koran verbood het ontleden van dode dieren en het zichtbaar maken of afbeelden van (menselijke) lichaamsdelen, zodat geleerden in de islamitische wereld daar niet aan konden deelnemen. Ooganatomie was wel mogelijk.

<sup>13</sup> De viersappenleer (bloed, zwarte gal, gele gal en slijm), doorgegeven via Galenus, is bijvoorbeeld nog steeds werkzaam.

aan kracht. Descartes (1596-1650), kleinzoon van een arts en 35 jaar jonger dan Bacon, verklaart dat de wiskunde alle verschijnselen, levende zowel als dode, regeert, en dat elk voorval in de wereld berekenbaar is. Alle levende organismen functioneren volgens Descartes zoals machines, en ontstaan en blijven in leven door het botsen van materiedeeltjes. Er is geen wezenlijk verschil tussen een natuurlijk levend organisme en een dode, artificiële automaat. Mensen bezitten echter ook nog een ziel, die de klassieke (platoonse) zielfuncties van emotie, wil en ratio op zich neemt en via de pijnappelklier met het lichaam communiceert. Dieren, wegens het ontbreken van die klier, voelen dan ook bijvoorbeeld geen pijn. Descartes schaart zich hier eigenlijk achter een augustiniaans standpunt, waarin de essenties van de menselijke ziel geen uitstaans hebben met de fysiologie van levende wezens. Biologie wordt een wetenschap zoals andere natuurwetenschappen: ze houdt zich bezig met causaal gedrag van materie. Om het leven te verklaren is geen ziel nodig. De scheiding tussen lichaam en ziel, die het christendom van voor de renaissance hoog in het vaandel droeg, is daarmee opnieuw geïnstalleerd.

In de visie van Robert Boyle (1627-1691) heeft God een mechanistisch functionerende natuur geschapen waarin niets aan het toeval overgelaten wordt. Daarom moet er een *causa finalis* worden overwogen. Deze doelloorzaak is echter exogeen, en niet immanent zoals bij Aristoteles, hoewel volgens Boyle de bioloog in de praktijk het onderscheid niet kan maken.

Spinoza (1632-1677) beschouwt ieder levend wezen als een vormencomplex, dat in essentie onveranderlijk blijft tijdens het leven. De kracht daarachter is een ingeboren wil tot behoud, die het levende onderscheidt van het dode. Voor Locke (1632-1704) vertoont het gedrag van al wat leeft een weerstand tegen desorganisatie, een verzet tegen een terugval in ongeordende componenten. Het levende is een loochening van zijn oorsprong in dode stof, en is actief, ondernemend, vormend en organiserend. Organismen plaatsen zichzelf min of meer buiten de natuurwetten, en daarom is het niet zeker dat de biologie ooit een ware wetenschap zal zijn.

Borelli (1608-1679) drijft de toepassing van de wiskunde (cf. Galilei) en het mechanicisme van Descartes het verste door met betrekking tot biologische vragen. Mensen en dieren zijn lichamelijke machines. Toch neemt hij aan dat de oorsprong en coördinatie van de



bewegingen niet denkbaar zijn zonder een zielsprincipe. De ziel behoort echter niet tot het domein van de fysioloog.

Een aantal tekenen van leven kunnen nu beter begrepen worden, met behulp van de fysica en de chemie<sup>14</sup>, maar vaak gaat men nog uit van een bijzondere levenskracht. In de loop van de 17<sup>de</sup> en 18<sup>de</sup> eeuw ontwikkelt zich een materialistische biologie, volgens de richtlijnen van Galilei, Francis Bacon en Descartes. De omgang met de levende natuur wordt verbonden met de wetten van de dode natuur: voor alle natuurverschijnselen gelden dezelfde natuurwetten op dezelfde manier. Natuurkunde, chemie en wiskunde zijn de drie disciplines bij uitstek; biologie onderscheidt zich door een beperkte toepasbaarheid van die natuurwetten.

Toch is de breuk met de Oudheid in het biologische denken niet zo groot als in de fysica. Teleologische ideeën blijven aanwezig, omdat de mechanistische biologie niet voor alles bevredigende verklaringen in het vooruitzicht kan stellen en omdat de mathematisering van de levende natuur uiterst beperkt blijft.

In de 18<sup>de</sup> eeuw krijgen we Julien de la Mettrie's *L'homme machine* (in 1748 anoniem verschenen te Leiden). De la Mettrie is arts in Leiden en Berlijn en provoceert alle christenen en animisten met de bewering dat het menselijk lichaam ook zonder ziel kan werken en dat zelfs gevoelens zuiver mechanisch kunnen worden verklaard. Het 'bijna materialistisch dualisme' van Descartes wordt daarmee afgewezen. Het boek wordt zelfs in het liberale Holland onmiddellijk ingezameld en verbrand.

Tijdens de 18<sup>de</sup> eeuw is er ook een bloei van het vitalisme in Frankrijk, met onder andere Theophile Bordeu (1722-1776), ten tonele gevoerd door Diderot in *Le rêve d'Alembert* (1769) en Paul Joseph Barthez (Montpellier) die in 1788 'le principe vital' formuleert. De vitalisten geloven in de 'levenskracht' als de veroorzaker van alle fysiologische processen, een bijzondere kracht enkel te vinden in levende organismen. Deze *vis vitalis* is onstoffelijk, onmisbaar en niet meetbaar. Sinds de vroegste biologie bestond het vermoeden van de levenskracht, die op allerlei manieren, bijvoorbeeld als ziel, is omschreven. De Verlichting dringt deze *vis vitalis* op de achtergrond,

---

<sup>14</sup> Moderne chemie ontstaat eigenlijk pas aan het einde van de 18<sup>de</sup> eeuw met Lavoisier.

maar in Frankrijk behoudt het vitalisme fervente aanhangers. Het vitalisme verschilt van het mechanisme uit de 17<sup>de</sup> eeuw omdat het de eigenheid van het leven erkent: het leven heeft zijn eigen verklaringsgrond nodig en kan niet worden gereduceerd tot fysische (of chemische) gebeurtenissen.

Voor Kant (1724-1804) is het zo dat de natuurwetten toereikend zijn om de levenloze natuur te verklaren, maar de levende natuur heeft meer nodig om begrepen te kunnen worden. Mensen erkennen de doelmatigheid van de levende natuur: organismen lijken intern doelmatig te zijn. Wat levend is, vertoont een dynamische werkelijkheid van circulaire causaliteit en ononderbroken causale verbanden tussen deel en geheel. Het is *alsof* er een *causa finalis* werkzaam is.

Kant legt daarmee de filosofische basis voor de teleomechanistische traditie. Ook Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) dient hier te worden vermeld. Hij geeft een meer biologische uitwerking van de ideeën van Kant, en brengt de doelmatigheid van het organisme in verband met de *Bildungstrieb*, een vormend principe dat instaat voor ontwikkeling, doelmatig functioneren en voortplanting. De *Bildungstrieb* is eigenlijk de expressie van de potentie tot organisatie van levende wezens<sup>15</sup>. Johannes Peter Müller (1801-1858) ziet in navolging van Kant en Blumenbach het organisme als een doelmatig functionerende eenheid, dat werkt alsof het door een *Lebenskraft* wordt bestuurd<sup>16</sup>.

In Frankrijk werkt Bichat (1771-1802) met de erfenis van de vitalistische school van Montpellier en hij erkent het bestaan van vitale krachten die niet tot fysische en chemische processen kunnen worden gereduceerd. Meteen introduceert hij ook de experimenteel-fysiologische benadering. Deze benadering is nergens in tegenspraak met zijn theoretische, vitalistische uitgangspunten. Zijn werk wordt voortgezet door François Magendie (1783-1855), die slechts één vitale kracht aanneemt, maar deze legt geen beperkingen op aan de fysico-chemische verklaringsmethode, evenmin zoals dat bij Bichat in de

---

<sup>15</sup> Blumenbach verdedigde dan ook de epigenesetheorie.

<sup>16</sup> Tegen het einde van de 18<sup>de</sup> eeuw ontstaat de romantische stroming van de *Naturphilosophie*, waarvan we de grondslagen bij Schelling (1775-1854) vinden. Schelling meent dat het verstand wel de essentie van het leven kan vatten en dat de natuur een organische eenheid vormt. De grenzen met de teleomechanistische traditie zijn niet steeds even scherp. We gaan er hier niet op in.

praktijk het geval is. Magendies bekendste leerling is Claude Bernard (1813-1878), die zowel materialisme en reductionisme als vitalisme afwijst. Bernard verdedigt de idee van het organisme als een *geheel*, en er is een echo van Kants ideeën in zijn werk<sup>17</sup>.

De doorbraak van de experimentele fysiologie in Duitsland, in het kielzog van het teleomechanicisme, betekent meteen ook de ontmanteling van de teleomechanistische ideeën. De ontdekkingen van Schwann (1810-1882), grondlegger van de celtheorie, brengen de theorie van de *Lebenskraft* in diskrediet. Althans, ze brengen de *vitalistische* interpretatie ervan in het gedrang; in de oorspronkelijke teleomechanistische ideeën is de *Bildungstrieb* een uitdrukking voor de functionele organisatie van een levend wezen, een heuristisch beginsel dat de doelmatigheid aanduidt. De idee dat de oorsprong van organisatie en doelmatig functioneren van organismen niet verder te analyseren is, blijft ook bij Schwann aanwezig.

Naast Schwann heeft Müller nog andere leerlingen, die echter een doorgedreven vorm van reductionisme gaan verdedigen: fysiologie zou opgaan in fysica en chemie. Emil Du Bois-Reymond, Ernst Wilhelm von Brücke, Hermann von Helmholtz en Carl Ludwig vertegenwoordigen deze Duitse reductionistische stroming. Het bestuderen van functionele verbanden binnen het organisme verliest veel aan belang, en de reductionisten zijn geneigd de complexiteit van de levensprocessen sterk te onderschatten. Het ontstaan en bestaan van biologische organisatie blijft onverklaard. Het Duitse reductionistische denken is echter niet de enige factor in het verdwijnen van teleologische principes.

Charles Darwin (1809-1882) doet vanuit een andere hoek een zeer belangrijke bijdrage aan dat proces. Zijn evolutietheorie gaat over het ontstaan van soorten en vooronderstelt min of meer het bestaan van leven en een aantal kenmerken ervan. Een combinatie van toevalsvariatie, natuurlijke selectie en adaptatie brengt een zware slag toe aan het teleologisch denken. Doelmatige organisatie is volgens Darwin het resultaat van variatie en natuurlijke selectie. De evolutietheorie rekent af met vitalistische ideeën en weert elke vorm van teleologie uit haar verklaringen. Ze stelt een mechanisch-causale opvatting in de plaats. De idee dat (de evolutie van) levende systemen

---

<sup>17</sup> We zullen naar het einde van deze verhandeling toe de ideeën van Claude Bernard van naderbij bekijken.

adequaat beschreven kan worden in termen van variatie, adaptatie aan de omgeving en natuurlijke selectie heeft een bijzondere verklarende kracht die lijkt af te rekenen met het teleologisch denken. Het Darwinisme lijkt het slot te zijn van het proces van de verbanning van de ziel uit de biologie.

### *b. Overzicht*

De geschiedenis van de ziel vertoont een zestal episodes.

1) Een eerste fase is de biologie van de Oudheid, met een evolutie van klassieke zielsconcepten, en met de hoogtepunten van Plato en Aristoteles. De ziel is een kracht die een organisme tot levend wezen maakt. Het gaat om één ziel, of om verschillende zielsdelen. Aristoteles' idee over de ziel als *causa formalis* en *causa finalis* voor de bepaling van een levend wezen blijft tot in de 16<sup>de</sup> eeuw aanwezig. De theorie van het *pneuma* (pneumatici, Galenus) heeft invloed tot in de 17<sup>de</sup> eeuw.

2) Vanaf de 3<sup>de</sup> eeuw v.C. tot de 4<sup>de</sup> eeuw n.C. woekeren de klassieke zielsconcepten, met veel verwarring tot gevolg. De komst van de christenziel vormt eerst geen probleem: ze geeft gewoon leiding aan de Antieke zielen. De biologie overleeft waar de grondslagen van de Oudheid nog worden verdedigd en de klassieke zielen actief kunnen zijn.

3) De derde fase strekt zich uit van de 4<sup>de</sup> eeuw tot aan de renaissance. De christenziel wendt zich af van de lichamelijke en eist absolute voorrang op tegenover de klassieke zielen. De klassieke zielen moeten inbinden en mogen zo weinig mogelijk aandacht krijgen (cf. Augustinus). Het verbod op omgang van de christenziel met de klassieke zielen zorgt voor een langdurige stagnatie van het westerse biologisch denken. Men stelt zich tevreden met de eeuwenoude mededelingen van Galenus en Celsus.

4) In de 14<sup>de</sup> eeuw breekt de renaissance van de biologie aan. Er is sprake van bloei en vooruitgang door een hereniging van de zielen (cf. bijvoorbeeld Dante). Er ontwikkelt zich een rijke bio-theologie door de betrokkenheid van de christenziel bij de activiteit van de klassieke zielen. In de 14<sup>de</sup> en de 16<sup>de</sup> eeuw is de ziel de vertrouwde hulp in het huishouden van het levende lichaam, maar langzamerhand wordt ze een meer onkenbare levenskracht. De ziel evolueert van een medewerker in de levenshuishouding (14<sup>de</sup>-16<sup>de</sup> eeuw) naar een onkenbare, onzekere levenskracht.

5) In de loop van de 17<sup>de</sup> en 18<sup>de</sup> eeuw materialiseert en mechaniseert het wereldbeeld, en de ziel wordt krachtelozer en verdachter. In de 18<sup>de</sup> eeuw kent de biologie van de ziel haar laatste hoogtepunt (cf. het 18<sup>de</sup>-eeuwse vitalisme) om dan ten onder te gaan. Halverwege de 18<sup>de</sup> eeuw begint de Verlichting. Van klassieke zielen kan geen sprake meer zijn: alle fysiologische lichamelijke processen en verschijnselen zijn fysico-chemische eigenschappen. Tijdens de Verlichting wordt de ziel dus verbannen, en onderzoek wordt steeds meer gericht op het experiment. ‘Levende materie’ moet de taken van de ziel verrichten, maar het verschijnsel ‘leven’ wordt niet verklaard. Toch verdwijnt de ziel niet helemaal van het toneel. Teleologische ideeën blijven aanwezig in de niet-vitalistische teleomechanistische traditie en de Franse fysiologie (cf. Claude Bernard).

6) In de tweede helft van de 19<sup>de</sup> eeuw wordt het probleem van het bestaan en ontstaan van doelmatige organisatie door de reductionisten overboord gezet. Darwins evolutietheorie speelt een belangrijke rol bij de opruiming van de ziel. Tijdens de 19<sup>de</sup> eeuw bereikt men in de biologie verbluffende resultaten die in de 20<sup>ste</sup> eeuw nog worden overtroffen. Begin 20<sup>ste</sup> eeuw hoeft men geen rekening meer te houden met God, een ziel of een *causa finalis*. In de 20<sup>ste</sup> eeuw domineert de biologie zonder ziel: een combinatie van fysische, chemische en wiskundige gegevens.

*c. De ziel als levensbeginsel, als formatief principe, als huishoudster van het lichaam en als mind*

Doorheen de geschiedenis van de biologie tot in de 19<sup>de</sup> eeuw is de ziel dus voornamelijk het levensprincipe, hetgeen leven schenkt of animeert. Steeds weer is de ziel, onder verschillende namen, een aan alle levende organismen eigen, inwonende kracht, actief en doelgericht. De ziel is wat het levende wezen in stand houdt als een geheel. Toch heeft de ziel geen eendimensionale functie, maar een viertal onderscheiden registers van werkzaamheid.

Ten eerste is ze wat het leven in- of doorgeeft of inblaast (cf. Anaximenes, Heraclitus, het christelijk scheppingsverhaal, Hippocrates, de pneumatici, vitalisten). Ten tweede is ze wat het levende organisme als een doelmatig georganiseerd geheel vormt en in stand houdt (cf. Aristoteles, Avicenna, Averroës, Kant). Ten derde is de ziel wat de lichaamshuishouding doet functioneren (cf. de pneumatici, Galenus, Augustinus m.b.t. de klassieke zielen). Ten

vierde staat ze in voor wat we vandaag eerder het register van het mentale zouden noemen: emoties en ratio (cf. Plato, Augustinus m.b.t. de christenziel, Descartes). Meestal krijgt de ziel meer dan één van die functies toegewezen, zodat de meeste denkers bij meer dan één zielsfunctie moeten worden vermeld. We hebben ze hier enkel bij de meest uitgesproken functie van hun versie van de ziel vermeld.

Door de functies van de ziel in verschillende registers te onderscheiden, komt de geschiedenis van de ziel er wat genuanceerder uit te zien. De klassieke zielen staan in voor het leven, de doelmatige organisatie, de fysiologische huishouding en de mentale en emotionele functies. Een eerste verlies lijdt de ziel door de suprematie van de christenziel over de klassieke zielen in de augustiniaanse leer. Of beter: doordat de christenziel zich zo ver mogelijk verwijdt van de klassieke zielen wordt de mens essentieel gekarakteriseerd door wat de christenziel hem bijdraagt, d.i. emoties en verstand. De christenziel verwijdt zich van zijn lichamelijke basis, waarvan het bestaan en de werking deels ontzield wordt. Het is waar dat we ook bij Aristoteles de verstandelijke ziel terugvinden als iets met een onsterfelijke status, maar de samenwerking tussen de verschillende zielen of zielsdelen is van een heel andere orde dan in de visie van Augustinus. Voor Aristoteles is elk levend wezen essentieel beziel, wat zijn bestaan, doelmatige organisatie en werking moet kunnen verklaren. Elke soort ziel, van de plant, het dier en de mens, vervult deze rol. Bij Augustinus bekommert de christenziel zich niet langer met deze lichamelijke dimensies. Toch worden er stilzwijgend nog klassieke zielen aangenomen, maar dan vooral voor de fysiologische lichaamshuishouding.

In de 17<sup>de</sup> eeuw herhaalt Descartes de klap die Augustinus toebracht, maar vanuit een mechanistische opvatting over de natuur. Om het lichamelijke leven te begrijpen is geen ziel nodig, het lichaam wordt gemechaniseerd. Daarmee radicaliseert hij het augustiniaanse standpunt dat de essenties van de mensziel niets van doen hebben met de fysiologie van levende wezens. De ziel als huishoudster van het lichaam zal steeds meer oplossen in fysico-chemische termen, terwijl het dualisme van Descartes de zielsfuncties van rede en emotie vrijwaart voor deze ontzieling. De splitsing van de verschillende zielen lijkt hiermee definitief te zijn. Het raadsel van het leven is dan wel niet opgelost, en de doelmatige organisatie van een levend wezen evenmin (cf. het debat tussen preformationisme en de

epigenesetheorie<sup>18</sup>). Samen echter met de andere functie van de klassieke zielen, de fysiologische huishouding, lijkt de oplossing van deze problemen aan de kant van de biologie als natuurwetenschap te liggen, die zich bezighoudt met de *res extensa*. De ziel als het register van het mentale – de *res cogitans* - valt echter buiten het perspectief van deze wetenschap, en de mechanisering en materialisering van deze laatste ziel roept afgrijzen op (cf. het lot van la Mettrie's *L'homme machine*). Daarmee ligt het veld klaar voor het nu klassieke probleem van de *mind* en het *mind/body*-probleem, dat *als voorwaarde de reductie van de klassieke zielsfuncties of ontzieling van het biologische lichaam* heeft.

Nochtans blijft er een stroming die de klassieke zielen levendig houdt, maar door de mechanisering van de ziel als huishoudster worden de klassieke zielen mysterieuzer en ook verdachter. De resterende functies van de ziel zijn het levend zijn zelf (het bezield zijn) en de doelmatige organisatie (de ziel als formatief principe). Een teleologische natuurvisie is dan ook nooit helemaal verdwenen. Borelli, die nochtans doorgedreven mechanistisch denkt, neemt een psychisch levensprincipe aan dat moet instaan voor de gecoördineerde activiteit van een levend wezen. De ziel is in dat opzicht echter niet het terrein van de fysioloog. Ook Spinoza en Locke (1632-1704) wijzen op de karakteristiek van de *organisatie* van een levend wezen, als hetgeen een organisme onderscheidt van dode stof. De levende materie is vormend en organiserend, en vertoont een zucht naar autonomie. Levende wezens, aldus Locke, plaatsen zichzelf min of meer buiten de natuurwetten, waardoor de biologie een tekort aan nauwkeurigheid heeft.

Kant erkent dat de levende natuur doelmatig *lijkt* te zijn. Die vooronderstelling is noodzakelijk opdat we een levend systeem zouden begrijpen. De functionele organisatie krijgt geen objectieve verklaring zoals de natuurwetenschappen die nastreven. Evenmin is er een ziel die voor de organisatie instaat, maar de afwezigheid van de ziel leidt niet tot een buiten beschouwing laten van de organisatie.

---

<sup>18</sup> De meeste 17<sup>de</sup>-eeuwse onderzoekers verdedigden de preformatietheorie, voornamelijk omdat deze in overeenstemming is met mechanistische principes. De epigenesetheorie doet immers een sturend en coördinerend principe vooronderstellen, wat niet in overeenstemming is met de afwezigheid van een ziel in het lichaam.

De teleomechanistische idee, nl. dat de oorsprong van het georganiseerd en doelmatig functioneren van levende wezens niet nader te analyseren is, blijft bestaan tot de reductionistische Duitstalige stroming er definitief mee breekt. Naarmate het onderzoek van de levensverrichtingen vordert, wordt het domein van de vitale krachten steeds verder ingeperkt. De reductionisten neigen er echter toe de complexiteit van de levensprocessen te onderschatten. Een alternatief voor Kants teleologiebeginsel bieden ze niet, of: er was geen oplossing voor de biologische organisatie en het ontstaan ervan. Met Darwin gaat ook de ziel als formatief principe officieel teloor: een immanent sturende ziel of vormende levenskrachten worden afgevoerd<sup>19 20</sup>. De ziel als mind, product van Descartes' dualisme, lijkt

---

<sup>19</sup> In de embryologie wordt in de tweede helft van de 19<sup>de</sup> eeuw de controverse echter verder gezet (cf. het debat tussen Roux' *Entwicklungsmechanik* en de dynamisch denkende Driesch).

<sup>20</sup> Darwin wou echter in de eerste plaats soortverandering verklaren, en niet de organisatie van een levend wezen. Zijn evolutietheorie gaat over de evolutie van de soorten en vooronderstelt in zekere zin de organisatie van een levend wezen. De verklaringskracht van het darwinisme waar het aankomt op de organisatie van levende wezens is dan ook niet onbevraagd gebleven (cf. Van de Vijver et al., 1998). De geschiedenis van de ziel als formatief principe lijkt nog niet beëindigd. Precies de relatie tussen de organisatie van een levend systeem, opgevat in termen van zelforganisatie, en de rol van selectie in het evolutionair denken worden overdacht. Zelforganisatie en selectie zijn twee mogelijke verklaringsprincipes die als complementair of in termen van een spanningsverhouding kunnen worden beschouwd. Of het nu gaat om complementariteit van of spanning tussen de twee verklaringwijzen, de visie dat men adequaat rekenschap kan afleggen van het ontstaan en de evolutie van levende wezens louter in termen van variatie en natuurlijke selectie wordt betwifteld. Het alternatief (ook) te denken in termen van complexe, dynamische, zelf-organiserende systemen speelt in dat opzicht een kritische rol. De evolutietheorie gaat immers uit van het bestaan van levende wezens. Er is *black-boxing* in drie registers: de oorsprong van levende wezens, de interne structuur en de materiële ontwikkeling. We zullen nog terugkomen op deze spanningsverhouding waar we de rol van biologische functies bespreken (cf. infra deel 8).

Het resultaat van denken in termen van complexe, zelforganiserende systemen is een andere visie op het organisme. In plaats van passief onderworpen te zijn aan selectie vanuit de omgeving, is het organisme ook een actief wezen dat zijn eigen evolutie co-organiseert en doorheen een interactieve geschiedenis een vorm van individualiteit verwerft. Dat betekent dat ook de formatieve activiteit van het *organisme* in rekening moet worden gebracht. De ziel in haar formatieve, organiserende functie moet nog steeds worden gedacht.



in de 20<sup>ste</sup> eeuw echter vrij bewaard gebleven te zijn, en precies deze zielsfunctie zal haar hoogtepunt kennen in uiteenlopende wetenschappelijke en filosofische theorieën.

### 1.2.3. Gevolgen en vooruitblik

Er lijken dus twee dingen gebeurd te zijn. Ten eerste is er geleideijk aan een reductie van de zielsfuncties. Eerst gaat de ziel teloor als huishoudster van de fysiologie van het lichaam en daarmee samengaan wordt het lichaam gemechaniseerd. Daarna gaat ook de ziel als formatief principe verloren. Er is echter een onverwachte winnaar, de mind, die eigenlijk profiteert van zijn afscheiding van de klassieke zielen en de teloorgang van zijn zusterzielen. De strijd lijkt geleverd op het slagveld van het organisme dat ontzield overblijft.

#### *a. Verschuiving van de problematiek: de mind*

We hebben gezien dat de afscheiding van de mind van de andere zielen maar kunnen gebeuren is door een mechanisering en ontzieling van het lichaam. De geschiedenis van de mind en van de ziel hangen dus samen. Niet alleen wordt de geschiedenis van de ziel vaak vergeten, ook de geschiedenis van het *mind/body-probleem* wordt vaak genegeerd. Vandaag hebben we verschillende visies op hoe het *mind/body-probleem* moet worden geformuleerd, verschillende visies over de bron van het probleem en verschillende visies over het belang en de huidige toestand van het probleem. We willen die vragen hier benaderen vanuit hun historische wortels. Na het overzicht van de geschiedenis van de ziel, is het niet verwonderlijk dat we ook voor de *mind* en het *mind/body-probleem* een drietal algemene kaders hebben waarin het probleem zich hoofdzakelijk situeert. Vooreerst een aristotelisch kader, dan een cartesiaans, en vervolgens een wetenschappelijk-materialistisch (of fysicalistisch). We zullen zien dat Descartes de aristotelische zielsconceptie grondig wijzigt, in overeenstemming met het christelijk-platoons denken over de onsterfelijkheid van de ziel. Het wetenschappelijk-materialistisch denken wil ook de mind terugplaatsen in de natuur, nadat het cartesiaanse dualisme van denken en lichamelijke uitgebreidheid twee substanties heeft gemaakt. De *mind* maakt dus een geschiedenis door die gelijkaardig is aan die van de andere zielsfuncties, maar er in de tijd *niet* parallel mee verloopt. De mechanisering/ materialisering van

de mind gebeurt veel later dan de mechanisering/ materialisering van de ziel als huishoudster van de lichaamsfysiologie. Vanaf de 17<sup>de</sup> eeuw zijn de ziel als formatief principe en als *mind* ook volledig losgekoppeld van elkaar, en hun wegen zijn uiteengegaan in resp. de biofilosofie en biologie en in de filosofische en wetenschappelijke psychologie.

*b. Vooruitblik*

In wat volgt gaan we twee hoofdfiguren uit de geschiedenis van de ziel na. Ze komen beide vóór Descartes, en staan dus nog in de traditie van de ziel vóór deze enkel als *mind* wordt beschouwd. De twee hoofdfiguren over wie we het zullen hebben zijn Aristoteles zelf en Thomas van Aquino, die diep beïnvloed door Aristoteles een verzoening tot stand wil brengen met de platoons-christelijke orthodoxie. De veranderingen die Descartes teweeg brengt, kunnen maar op hun impact worden geschat door die voorafgaande denkers te belichten. Bovendien hebben we dit deel van de geschiedenis nodig om de verwijzingen te begrijpen die Brentano, vader van de fenomenologie, naar Aristoteles en de scholastische traditie zal maken. Met Aristoteles en Thomas van Aquino vatten we ook de problematiek van de intentionaliteit aan.

## 2. ARISTOTELES OVER DE ZIEL

### 2.1. INLEIDING: ARISTOTELES' *DE ANIMA*

Aristoteles stelt zonder meer dat de ziel het beginsel (αρχή<sup>21</sup>) is van al wat leeft en dat een studie van de ziel daarom belangrijk is, zowel voor haar bijdrage aan het gehele domein van de waarheid, als meer in het bijzonder in het kader van de studie van de natuur (Aristoteles, 1965: 3). Zijn expliciete opzet is de aard, de essentie en alle attributen van de ziel te onderzoeken. Het onderwerp van Aristoteles' psychologie verschilt sterk van dat van de hedendaagse psycholoog of filosoof van de psychologie, die zich vooral met het bewustzijn en intentionele toestanden bezighouden. Aristoteles daarentegen wil rekenschap geven van de activiteiten karakteristiek voor levende wezens. Het domein van de aristotelische psychologie is niet gemotiveerd door het onderscheid tussen het mentale en het fysische, maar door de scheidslijn tussen het levende en het dode. Hij is geïnteresseerd in de constitutie en de organisatie van een levend wezen. Bewustzijn en intentionaliteit houden voor Aristoteles geen *bijzonder* probleem in. "In modern philosophical discussions the task of explaining cognition arises in the context of trying to determine what, if anything, makes cognition unique and different from mere physical or biological processes. The rival theories compared are typically forms of materialism or physicalism, and forms of dualism. The Aristotelian context is quite different. At the core of the enterprise is the concern to characterize the explanatory principles that make living things different from non-living ones, and to exhibit the natures of different forms or manifestations of living." (Code & Moravcsi, 1995: 132)

We concentreren ons op Aristoteles' *De Anima*, wegens de ontzaglijke betekenis die het heeft in de geschiedenis van de ziel. Ten eerste markeert Aristoteles, als 'vader van de psychologie', een beginpunt. Hij ontwerpt een filosofisch-metafysisch kader, het hylemorfisme, dat

---

<sup>21</sup> Griekse termen worden zonder hier zonder accenten of aspiratietekens geschreven.

tot op vandaag van betekenis is. Ten tweede vormt hij ook een eindpunt, omdat zijn *De Anima* het resultaat vormt van een voorafgaande reeks psychologische<sup>22</sup> gissingen en hypothesen en hij op die manier een reeks denkers afsluit. We beginnen met Aristoteles' theorie over de ziel en gaan in op de verhouding tot zijn voorgangers. Daarna voeren we de hedendaagse functionalistische interpretatie van Aristoteles op en tonen aan de hand van het debat de eigenheid en de betekenis van zijn denken over de ziel.

### 2.1.1. Hoe moeten we de ziel bestuderen?

*De Anima* vangt aan met een aantal vragen over wat de ziel is. Is de ziel 'iets', d.w.z. is ze een substantie, of is ze integendeel een kwantiteit, een kwaliteit, of behoort ze tot een nog andere categorie? Is ze potentieel of actueel, is ze opdeelbaar of zonder delen, is ze homogeen over de verschillende soorten dieren heen? Daaraan hangen een aantal methodische vragen vast over hoe we de ziel dienen te bestuderen. Beginnen we met de gehele ziel of met haar delen, bestuderen we eerst de delen of eerst de functies, of nog eerst de objecten die de ziel als correlaat heeft? Moeten we echter om dergelijke vragen te kunnen beantwoorden niet eerst weten wat de essentie van de ziel is? Er is duidelijk geen vaststaande methode of procedure beschikbaar voor de studie van de ziel en het is, aldus Aristoteles, dan ook zeer moeilijk om tot betrouwbare conclusies te komen.

In het eerste van de drie boeken van *De Anima* komen meteen ook vragen over de verhouding tussen ziel en lichaam aan bod. In de meeste gevallen oefent de ziel geen invloed uit of ondergaat ze geen invloed buiten het lichaam om. Het denken blijkt echter een aparte status te hebben, maar we moeten nog wachten op de precieze aard daarvan. Als met denken 'verbeelding' wordt bedoeld, of als het denken niet onafhankelijk van de verbeelding gebeurt, dan is ook het denken niet onafhankelijk van het lichaam. Aristoteles' voorlopig uitgangspunt is dat alle attributen van de ziel met het lichaam verenigd blijken te zijn, en dat het onderzoek van de ziel behoort tot het domein

---

<sup>22</sup> We gebruiken de term 'psychologisch' hier in de betekenis die het heeft in het Griekse denken over de ziel, als afgeleide van het woord 'ψυχή', in het Latijn vertaald als 'anima'.

van de natuuronderzoeker. Het natuuronderzoek moet in alle natuurlijke substanties vorm en materie onderzoeken. Dieren en planten zijn dergelijke natuurlijke substanties.

Toch blijken de natuuronderzoeker (φυσικός) en de filosoof (διαλεκτικός) de ziel anders te beschrijven. De natuuronderzoeker beschrijft woede als een kolken van het bloed rond het hart, de filosoof als een verlangen naar wraak. De ene geeft de materie aan, de andere de vorm. Volgens Aristoteles moeten beide zijden in rekening worden gebracht “For the notion (λογος) is the form (ειδος) of the thing, but this notion, if it is to be, must be realised in matter of a particular kind; just as in the case of a house.” (Aristoteles, 1965: 9). Noch geometrische vormen, noch de vormen van levende wezens kunnen gedacht worden zonder ze als materieel geïnstantieerd te denken. Levende wezens moeten we volgens Aristoteles echter denken als geïnstantieerd in een *bepaalde soort* materie.

Verderop zal echter blijken dat de studie van de natuuronderzoeker en die van de ‘dialecticus’ niet geheel parallel verlopen. In zoverre de ziel een lichamelijk orgaan gebruikt, zijn we in het domein van het natuuronderzoek. Waar de ziel onafhankelijk van het lichaam functioneert, behoort ze tot het domein van de metafysica.

### 2.1.2. Invloed op Aristoteles door verschillende natuurtheorieën en door Plato

Vóór Aristoteles zijn eigenlijke uiteenzetting begint, overloopt hij de theorieën van zijn voorgangers om zich tegenover hen te positioneren. We beperken ons hier tot drie verschillende fysische<sup>23</sup> theorieën waardoor Aristoteles sterk beïnvloed is, zonder ze evenwel over te nemen. Het gaat om de theorieën van Empedocles (495-435), Anaxagoras (500-428) en Leucippus (5<sup>de</sup>-4<sup>de</sup> eeuw). We geven kort aan waartoe hun theorieën leiden in het geval van de waarneming en het denken.

Empedocles verklaart sensatie door de invloed van het gelijkaardige op het gelijkaardige. Kleine deeltjes emaneren van de externe

---

<sup>23</sup> We gebruiken het woord ‘fysisch’ hier als afgeleid van φυσικ (natuur), die niet enkel de natuur in de hedendaagse fysische zin omvat, maar verwijst naar al wat bestaat. Het universum is in die zin fysisch.

objecten, samengesteld uit de vier elementen<sup>24</sup>, en komen ons lichaam binnen via kanalen of poriën, waarbij er een zekere verhouding moet zijn tussen wat emaneert en de grootte en vorm van het ontvangende kanaal. In het geval van het visuele zijn er echter ook emanaties vanuit het oog die de emanaties van de dingen tegemoet komen. Ook ons lichaam bestaat uit de vier elementen, en het bloed is een perfect mengsel van die vier elementen. Waar het bloed het zuiverste is, bij het hart, wordt ook gedacht.

Anaxagoras onderscheidt sensatie van het denken, en verdedigt een principe tegengesteld aan dat van Empedocles: we nemen waar dankzij de aanwezigheid in ons van iets tegengestelds aan het waargenomene. We voelen koude beter als we het warm hebben, en glimmende ogen zien 's nachts beter dan donkere ogen. Naast ontzaglijke kleine deeltjes die de dingen samenstellen, poneert hij het bestaan van een zuiver iets, de *νοῦς*, aanwezig in alle levende dingen. Plato en Aristoteles maken hier de immateriële rede van.

Volgens Leucippus<sup>25</sup> en Democritus (460-370), de 'atomisten', is het universum opgebouwd uit atomen van verschillende vormen en afmetingen. De ziel is geen uitzondering: het is een samenstelling van ronde, zeer kleine en zeer beweeglijke atomen, die lijken op de atomen van vuur. Sensatie is een kwestie van contact tussen lichamen, en wordt veroorzaakt door de 'idolen' of films die van het oppervlak van objecten afstromen en de relatieve vorm van de delen behouden. Het denken gebeurt wanneer een materieel beeld van een object de materiële ziel binnengaat.

In de 5<sup>de</sup> eeuw v.C., met de opkomst van de sofisten, houdt men op fysische theorieën te ontwikkelen die het ontstaan en de aard van al wat bestaat willen verklaren. De vraag wat *kennis* is, is dringender geworden dan de ambitieuze problemen van denkers die de aard van het universum willen doorgronden. Socrates (469-399) bespreekt het probleem van de kennis vooral in ethische discussies. Bij Plato vinden we anticipaties op een wetenschap van de ziel, maar niet deze

---

<sup>24</sup> De vier elementen hoeven niet al te strikt opgevat te worden, ze verwijzen meestal naar de toestand van materie als vloeibaar, gasvormig of vast. Zo verwijst water naar vloeibare dingen, aarde naar solide dingen.

<sup>25</sup> Leucippus is een schimmige figuur, wellicht de leermeester van Democritus. Sommigen twijfelen aan zijn historisch bestaan.

wetenschap zelf<sup>26</sup>. Sommigen zien het werk van Aristoteles als een systematische ontwikkeling van de inzichten van Plato. Beiden zijn het eens over een essentieel punt, nl. dat er een sterfelijke en een onsterfelijke ziel is, en dat de onsterfelijke ziel instaat voor het denken. “It is impossible to say what contributions, if any, Aristotle himself made in the field of psychology: the presumption is that they were but small. The evidence of his dependence upon Plato for all that relates to psychological phenomena is so overwhelming, so constant.” (Hicks, 1965: xlii). Het is niet onze bedoeling deze afhankelijkheid na te gaan. We zullen enkel wijzen op de grote verschilpunten en overeenkomsten tussen Aristoteles en zijn voorgangers.

### 2.1.3. Aristoteles en zijn voorgangers over sensatie of waarneming<sup>27</sup>

Kijken we dus eerst naar hoe Aristoteles zich onderscheidt van zijn voorgangers, in het bijzonder i.v.m. het probleem van de sensatie of de waarneming<sup>28</sup>. Aristoteles lost het dispuut over de vraag of de waarneming gebeurt via het gelijkaardige (cf. Empedocles) dan wel via het ongelijkaardige (cf. Anaxagoras) op door de materialistische uitgangspunten van Empedocles aan te vallen. Een materialistische opvatting van de ziel in termen van de vier elementen kan het probleem van de waarneming niet oplossen. De aanwezigheid van de vier elementen in de ziel is nutteloos, tenzij ook de *proporties* en de verschillende manieren om de elementen te combineren in de ziel aanwezig zijn. Een dergelijke idee weerlegt echter zichzelf. “It is therefore of no use for the elements to be in the soul, unless it also contains their proportions and the mode of combining them. For each element will know its like, but there will be nothing to know bone or man, unless these also are to be present in the soul: which, I need

---

<sup>26</sup> Denken we aan zijn beeld van het wassen blok uit de *Theaetetus*, dat Plato's theorie over de sensatie weergeeft als een van buiten komende indruk, zoals de indruk van een zegel in was. Het geheugen is een behouden van die indrukken.

<sup>27</sup> In het algemeen legt het Griekse denken geen nadruk op het nu zo belangrijke onderscheid tussen sensatie en waarneming.

<sup>28</sup> Naast de kwestie van de sensatie, bespreekt Aristoteles ook de visie van zijn voorgangers dat de ziel de oorzaak is van beweging, en daartoe zelf dient te bewegen. Volgens Aristoteles is de ziel zelf niet bewogen, maar beweging wordt net zoals de groei en het vergaan door de ziel geproduceerd. We behandelen die discussie hier niet expliciet, omdat het vooral de waarnemingstheorie is die voor het verdere verloop van het thema van de intentionaliteit van belang is.

hardly say, is impossible. Who would ask if stone or man resides in the soul?" (Aristoteles, 1965: 39) Het gelijke kan in een materialistische opvatting onmogelijk door het gelijke worden gekend, zoals Empedocles beweerde. Anaxagoras beweert dat het waargenomen object en wat waarneemt ongelijkaardig moeten zijn, opdat er een verandering zou kunnen optreden<sup>29</sup>. Het probleem is dat beide partijen ergens wel gelijk hebben, maar ook ongelijk. Terwijl de waarnemer geraakt wordt, is hij ongelijkaardig aan het waarnemingsobject, maar nadat hij geraakt is, is hij gelijkaardig aan het waarnemingsobject.<sup>30</sup> "Now, as has been explained, the sensitive faculty is potentially such as the sensible object is in actuality. While it is being acted upon, it is not yet similar, but, when once it has been acted upon, it is assimilated and has the same character as the sensible object." (Aristoteles, 1965: 75) Aristoteles lost het dispuut op door afstand te nemen van de materiële opvatting en te redeneren in termen van *vorm*. Wat dat betekent, vraagt een breder kader waar we eerst op ingaan, om daarna zijn waarnemingstheorie uit te leggen.

## 2.2. DE ZIEL NADER BEPAALD

### 2.2.1. De ziel als vorm

#### *a. Inleiding*

Aristoteles' psychologie kadert binnen zijn hylemorfisme of zijn stof-vorm-metafysica. De vorm of de ziel kennen we toe aan het materiële lichaam. Omgekeerd kunnen we het lichaam echter niet toekennen aan de ziel; d.w.z. dat we de ziel niet kunnen uitleggen in termen van het lichaam of dat we er geen materieel ding van kunnen maken, hoe verfijnd de materie ook mag zijn. *We moeten het lichaam integendeel uitleggen in termen van de ziel*. Voor elk ding geldt dat het de vorm is die bepalend is en we kunnen een ding enkel kennen *als* iets wat

---

<sup>29</sup> We zullen verder zien waarom een verandering noodzakelijk is.

<sup>30</sup> Een gelijkaardige discussie wordt gehouden i.v.m. voedsel: sommigen beweren dat het gelijkaardige gevoed wordt door het gelijkaardige, anderen dat het ongelijkaardige gevoed wordt door het ongelijkaardig. Volgens Aristoteles is het voedsel vóór de vertering ongelijkaardig, na de vertering gelijkaardig aan wat wordt gevoed.



bepaald is. De onbepaalde materie, zonder vorm, is niet kenbaar. Om een levend lichaam te kennen moeten we dus al hetgeen ervan bestuderen dat eraan toekomt dankzij de ziel, d.i. alle activiteiten en processen en attributen die het heeft dankzij de ziel.

Ziel en lichaam zijn elk op zich onvolledig. Het lichaam veronderstelt de ziel als zijn vervoltooiing, waardoor het precies een lichaam wordt, en de ziel veronderstelt het lichaam als het vereiste materiaal waarvan het de vervoltooiing is. Het levende lichaam kan dus niet als zomaar stof of materie worden gezien. De noodzakelijke vereniging van lichaam en ziel vereist een en ander van het lichaam. “Hence those are right who regard the soul as not independent of body and yet at the same time as not itself a species of body. It is not body, but something belonging to body, and therefore resides in body and, what is more, in such and such a body. Our predecessors were wrong in endeavouring to fit the soul into a body without further determination of the nature and qualities of that body: (...).” (Aristoteles, 1965: 59) Aristoteles wijst dus meteen op het belang van de *aard* van de lichamelijke en ziet dat niet om het even welk lichaam een ziel kan huisvesten. “For the actuality of each thing comes naturally to be developed in the potentiality of each thing: in other words, in the appropriate matter.” (Aristoteles, 1965: 59)

*b. De achterliggende metafysica: enkele noties*

Het tweede boek biedt een aantal definities van wat vorm en ziel zijn. Aristoteles begint met de vorm en haar verhouding tot materie. “Now there is one class of existent things which we call substance, including under the term, firstly, matter, which in itself is not this or that; secondly, shape or form, in virtue of which the term this or that is at once applied; thirdly, the whole made up of matter and form. Matter is identical with potentiality, form with actuality. And there are two meanings of actuality: knowledge illustrates the one, exercise of knowledge the other.” (Aristoteles, 1965: 49)<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Substantie is de via het Latijn afgeleide vertaling van het Griekse *ουσια*. Materie of stof is de vertaling van *υλη*. De vorm, het Griekse *μορφη*, wordt bij een substantie *ειδος*. Materie of grondstof is identiek met potentialiteit of aanleg (*δυναμις*), het is het ding in aanleg, terwijl vorm (*ειδος*, wezensvorm) identiek is aan de *εντελεχεια* of de vervoltooiing.

Bekijken we eerst een aantal metafysische termen<sup>32</sup>. Dingen die op een primaire, d.w.z. op een niet-afgeleide manier bestaan, worden *substanties* genoemd, tegenover de *accidenten*, die op een afgeleide manier bestaan. Substanties liggen ten grondslag aan of ondersteunen andere entiteiten, accidenten, die dus toekomen aan en afhangen van andere entiteiten. Elementaire stof of ‘oermaterie’ is geen substantie, het is geen ‘quidditas’<sup>33</sup> en we kunnen het niet aanwijzen als ‘dit’. Elementaire materie of de vier soorten elementaire materie zijn eigenlijk krachten, en krachten zijn, verrassend genoeg, voor Aristoteles *afgeleide* entiteiten. Brons bijvoorbeeld, moet worden opgevat als een verzameling van vermogens of potentialiteiten (δυνάμεις). De elementaire materie is dus een *accident*: wat vandaag als het elementaire wordt beschouwd vormt in zekere zin dus niet de basis. De reden daarvan vinden we in Aristoteles’ idee van wat een substantie is. Substanties zijn samengestelde entiteiten, d.w.z. samengesteld uit materie en vorm. Gewone, middelgrote fysische objecten zijn paradigmatische voorbeelden van een substantie. Voor Aristoteles zijn de fysische onderdelen van een lichaam *minder* fundamenteel dan het lichaam zelf. *Delen zijn essentieel delen van gehelen*. Substanties zijn conceptueel autonoom, wat niet compatibel is met een visie waarin het geheel gezien wordt als een loutere functie van de constituerende materiële componenten. Het is enkel wanneer de substantie conceptueel *voorafgaat* aan de materie dat men kan uitleggen wat de materie en haar eigenschappen bijdragen tot de substantie die de materie instantieert (cf. ook infra). Aristoteles kiest dus niet voor iets als atomen als fundamentele delen, om dan *in tweede instantie* en vanuit de atomen tot de samenstelling van iets groters te komen.

Normaalgezien omvat de substantie de materie samen met de vorm. Maar ook de ziel zelf wordt een substantie genoemd. Aristoteles’ term οὐσία is een term die hij zowel voor essentie als voor substantie gebruikt. De ziel als εἶδος wordt dus ook als οὐσία aangeduid. Dat kan aanleiding geven tot terminologische verwarring, maar het is geen toevallige of onsystematische ambiguïteit. Voor Aristoteles is er een zeer hecht verband tussen substantie en essentie, of tussen οὐσία en εἶδος, wat meteen ook de reden is waarom hij de substantie, en niet de

---

<sup>32</sup> Cf. Barnes (1995).

<sup>33</sup> ‘Quidditas’ is een Latijnse vertaling van τὸδε τι.

elementaire materie, als het meest fundamentele ding neemt. Als substantie en essentie nauw gerelateerd zijn, dan duiden substanties niet enkel de metafysische basisentiteiten aan, maar meteen ook de entiteiten die primair zijn met betrekking tot de kennis. Wat eerst is in zijnsorde, is ook eerst in de kennisorde. Een substantie is niet enkel metafysisch gezien een basisentiteit, maar is ook primair in de kennisorde. De substantie, primair in de zijnsorde, is zo nauw gerelateerd met de essentie, primair in de kennisorde, dat ook de essentie substantie wordt genoemd. Atomen kunnen niet op dezelfde manier zowel in de zijns- als in de kennisorde primair zijn<sup>34</sup>.

De ziel is wat een lichaam tot levend lichaam maakt, en een scheiding tussen vorm en materie is niet mogelijk zonder de aard van dat lichaam te veranderen. Vandaar ook de bijzondere eenheid die ziel en lichaam, en algemeen vorm en materie, vormen. “Hence there is no need to enquire whether soul and body are one, anymore than whether the wax and the imprint are one; or, in general, whether the matter of a thing is the same with that of which it is the matter.” (Aristoteles, 1965: 51) De ziel is nog met andere woorden wat de *essentie* of de ‘watheid’ van het lichaam bepaalt. “It has now been stated in general terms what soul is, namely, substance as notion or form. And this is the quiddity of such and such a body.”<sup>35</sup> (Aristoteles, 1965: 51) Leven is niet zomaar een attribuut van een organisme, zoals de grootte en de gedaante. “Rather, the life and soul of a certain kind of body consists in its being active in a certain way, engaged in those activities that constitute its being the sort of thing it is.” (Oksenberg Rorty, 1995: 9-10) Leven is dus niet iets wat voorafgaat aan de levende activiteit, het is er geen vooronderstelling van. Integendeel, leven *is* actief geëngageerd zijn in die activiteiten die de natuur van een organisme uitmaken. Eigenlijk beschrijft Aristoteles de ziel als het *actieve organiserende principe van levende lichamen*.

Een definitie geven van de ziel is eigenlijk een onmogelijke zaak. Dingen die essenties *hebben*, kunnen worden gedefinieerd, *dankzij* het hebben van die essentie. Een ziel *heeft* geen essentie, ze *is* een essentie.

---

<sup>34</sup> Cf. Barnes, 1995.

<sup>35</sup> ‘Notion or form’ is hier de vertaling van het Griekse ‘λογος’. In de Nederlandse vertaling vertaald als ‘wezen’. (cf. de Nederlandse vertaling, Aristoteles, 1953: 96)

*c. De ziel als actualiteit*

De ziel is de *eerste* actualiteit van een natuurlijk lichaam dat het vermogen heeft te leven. "(...) the soul is actuality in the same sense as eyesight and the capacity of the instrument. The body, on the other hand, is simply that which is potentially existent. But, just as in the one case the eye means the pupil in conjunction with the eyesight, so in the other soul and body together constitute the animal." (Aristoteles, 1965: 53) Het lichaam staat tot de ziel, en materie tot vorm in het algemeen, zoals het potentiële tot het actuele dat het eerste niveau van actualiteit of entelechie heeft bereikt. De ziel is het vermogen dat het levende lichaam bezit en dat het dode lichaam ontbreekt. De ziel is de formele oorzaak: ze is het *formatieve principe* dat het levende wezen in zijn zijn als levend wezen constitueert. Het lichaam, of beter de materie van het lichaam, fungeert daarbij als materiële oorzaak. Het lichaam en de materie van het lichaam zijn niet gelijk aan elkaar. Het woord 'lichaam' gebruiken houdt in dat we het al over een bezielde lichaam hebben, en niet over de loutere materie van het lichaam. De ziel is niet gerealiseerd in zomaar materie (ὕλη), zoals een fysicus die zou beschrijven, maar in een fysisch lichaam, een lichaam *van een bepaalde soort* (cf. supra).

De ziel als *finale oorzaak* legt het behoud op van een bijzondere vorm, een eidos, of een bepaald type leven, zoals een menselijk leven, of het leven van een herkauwer. Hier zien we de ziel in twee van haar causale dimensies: formeel en finaal. Deze twee oorzaken samen leggen beperkingen op aan de soort materie, of beter aan de soort van fysisch lichaam, waarin deze vorm van leven kan worden gerealiseerd. De soort van lichaam legt dan weer beperkingen op aan de details van de materiële organisatie van dat soort dier, zodat het zijn specifiek soort leven kan leiden. (cf. Oksenberg Rorty, 1995: 9) De levensvatbaarheid veronderstelt dus de organisatie van het lichaam.

De ziel als eerste actualiteit staat echter op haar beurt in een relatie van potentie tot act tegenover het *uitoefenen* van de vermogens van een levend organisme. De ziel is in dit opzicht dus nog maar het *vermogen* tot leven, maar niet het leven zelf. De vervoltooiing is overeenkomstig tweërlei. Enerzijds kan ze worden vergeleken met

een loutere bekwaamheid tot wetenschappelijke arbeid, anderzijds met de uitoefening zelf van wetenschappelijke arbeid (cf. citaat supra)<sup>36</sup>.

Voorlopig is de ziel enkel beschouwd in haar eerste actualisering. We komen verder op de tweede actualisering terug. In haar eerste actualisering vereist ze een natuurlijk lichaam dat voorzien is van organen. Het bereiken van een eerste actualiteit is het bezitten van bepaalde vermogens, en daartoe moet het lichaam de relevante organen hebben. Een orgaan wordt dan ook bepaald door het hebben van een vermogen. Dat een lichaam levend is, betekent dat het lichaamsdelen moet hebben die de vermogens ondersteunen die constitutief zijn voor de soort waartoe het lichaam behoort. De ziel fungeert als het actieve organiserende principe van het levende lichaam.

Het dualisme van Aristoteles is er een tussen actualiteit en potentialiteit, en geen van lichaam tegenover ziel, zoals bij Plato, hoewel beide een dualisme hebben tussen sensatie en intellect. De lichamelijkheid bij Aristoteles, waarin lichaam en ziel *innerlijk* of *intrinsiek* verbonden worden, is van een heel ander karakter dan Plato's idee van het lichaam als kerker van de ziel, waarbij lichaam en ziel slechts *extrinsiek* verbonden zijn. Via de erfenis van Anaxagoras zijn Plato en Aristoteles dan weer verwant: Aristoteles'  $\psi\upsilon\chi\eta$  en zijn aanname van een afscheidbare en onsterfelijke ziel brengen hem weer tot Plato. We komen er verder op terug.

### 2.2.2. De ziel en haar vermogens; hoe de ziel te bestuderen

#### *a. Inleiding: de zielsvermogens*

Aristoteles' startpunt voor de discussie is dat het leven het geanimeerde van het niet-geanimeerde onderscheidt. De term 'leven' is echter veelduidig, en verwijst zowel naar het intellect ( $\psi\upsilon\chi\eta$ ), als naar sensatie, beweging en rust, voeding, groei en afsterven. Eén van deze vermogens is voldoende om van leven te spreken. De ziel is daarbij steeds het beginsel, de oorsprong van de bovenvermelde functies.

---

<sup>36</sup> Een andere vergelijking is deze met de slaap- en waaktoestand (cf. Aristoteles, 1965: 51).

Eigenlijk zijn er twee soorten classificaties van de zielsvermogens mogelijk bij Aristoteles. Enerzijds hebben we de reeks die een onderscheid maakt tussen 1. het voedende vermogen, 2. het onderscheidende vermogen (zintuiglijkheid en intellect) en 3. het bewegende vermogen (streefvermogen en (voort)bewegingsvermogen). Anderzijds kan de meer klassieke indeling gemaakt worden tussen 1. het voedende vermogen, 2. het sensitieve vermogen (dat ook strevend is) en dat 3. in de meeste dieren is gecombineerd met het (voort)bewegingsvermogen, 4. het verbeeldende vermogen, en 5. het verstandelijk vermogen. Vaak worden het derde en het vierde aspect zelfs niet opgenoemd en beperkt men zich tot een onderscheid tussen voedend, sensitief en verstandelijk.

De logische onderscheiden leiden niet tot ontologische onderscheiden. Een wezen dat verschillende vermogens bezit, bezit daarom niet meer dan één ziel. Enkel de ziel als  $\psi\upsilon\chi\eta$  zou wel eens een uitzondering kunnen vormen. “It would seem, however, to be a distinct species of soul, and it alone is capable of separation from the body, as that which is eternal from that which is perishable. The remaining parts of the soul are, (...), not separable in the way that some allege them to be: at the same time it is clear that they are logically distinct.” (Aristoteles, 1965: 57)

Elke eerdere vorm van de ziel bestaat potentieel in later aanwezige vormen. Daarom moet elk geval, dit is de ziel van de plant, van het dier en van de mens, afzonderlijk worden bestudeerd. De ziel wordt met andere woorden best bestudeerd *volgens haar vermogens*. Vermogens, op hun beurt, moeten echter worden bestudeerd volgens hun activiteiten en functies, omdat die logisch voorafgaan aan de vermogens. De activiteiten en functies moeten dan weer worden bestudeerd via hun correlatieve objecten, het voedende, het sensibele en het intelligibele. De objecten actualiseren immers de vermogens.

#### *b. Het voedend vermogen*

Planten bezitten (enkel) een voedend vermogen. Het voelend vermogen wordt er zonder meer aan ontzegd. Ook planten hebben dus een ziel: ze voeden zich en groeien. De functies van de voedende ziel zijn assimilatie van voeding en het zich reproduceren. Deze functies staan onder de finale oorzaak van elke natuurlijke activiteit: de voortzetting, met het doel te delen in het eeuwige en het goddelijke. Elke soort doet dat op zijn manier. Natuurlijke lichamen zijn in het

licht van die finale oorzaak dan ook instrumenten van de ziel. De ziel fungeert dus als finale oorzaak en zorgt voor het instandhouden en het zich reproduceren van het georganiseerde wezen. “For the animate thing preserves its substance or essential nature and exists as long as it is nourished: and it causes the production, not of that which is nourished, but of another individual like it. Its essential nature already exists, and nothing generates itself, it only maintains its existence. Hence the above described principle of the soul is the power to preserve in existence that which possesses it in so far as it is a definite individual, while nutrition prepares it for activity.” (Aristoteles, 1965: 69) Alle andere levende wezens, dieren en mensen, delen in dat voedende vermogen.

### *c. Het voelend vermogen*

Het dier wordt in de eerste plaats door de sensatie geconstitueerd, en het elementairste of voornaamste zintuig is de tast. De aanwezigheid van sensatie betekent ook de aanwezigheid van een streefvermogen: als er sensatie is, is er ook lust en pijn en daarom een verlangen tot nastreven van wat lust geeft of tot vermijden van pijn (cf. ook infra over het bewegingsvermogen).

Sensatie is in het algemeen een kwestie van bewogen en geaffecteerd worden, het is een soort kwalitatieve verandering. Het voelende vermogen is in potentie zoals het sensibele object in actualiteit is. “For perceiving is a sort of suffering or being acted upon: so that when the object makes the organ in actuality like itself it does so because that organ is potentially like it.” (Aristoteles, 1965: 103) Terwijl het sensitieve vermogen wordt geaffecteerd, is het nog niet gelijkaardig, maar eens het is geaffecteerd, is het geassimileerd en heeft het hetzelfde karakter als het sensibele object. Hieruit blijkt dat het waarnemen een extern object vereist. “The question arises why there is no sensation of the senses themselves: that is, why they produce no sensation apart from external sensibles, though the senses contain fire, earth and the other elements<sup>37</sup>, which are the objects of sensation

---

<sup>37</sup> De aanwezigheid van de elementen verklaart nog niet het vermogen tot waarnemen zelf. “And this is why we do not perceive anything with our bones and our hair and such parts of us, namely, because they are of earth. And for the same reason plants, too, have no sensation, because they are composed of earth.” (Aristoteles, 1965: 161) De eigenschappen van een waargenomen object hangen bovendien niet zozeer af van de *materiële* samenstelling van het object, als wel van

either in themselves or through their attributes. Evidently it follows that the faculty of sensible perception exists not in activity, but only in potentiality. Hence it must be here as with the fuel which does not burn of and in itself without something to make it burn (...).” (Aristoteles, 1965: 71)

Er zijn drie soorten sensibele objecten. Ten eerste de bijzondere objecten van een bepaald zintuig, enkel door dat zintuig waarneembaar en waarbij de mogelijkheid tot misleiding niet bestaat. Ten tweede de gemeenschappelijke sensibele objecten, zoals beweging en rust, aantal, figuur, afmeting, enz. Dit zijn geen kwaliteiten die het object zijn van een zintuig in het bijzonder, maar gemeenschappelijk aan alle zintuigen. Deze gemeenschappelijke zintuiglijkheid wordt vaak benoemd als de *sensus communis*. We mogen niet vergeten dat, ondanks de onderscheiden zintuigen, de voelende ziel één is, en de waarneming van de gemeenschappelijk sensibele objecten behoort tot de voelende ziel dankzij haar eenheid. Ook verbeelding, dromen en herinnering behoren tot de *sensus communis*. Ten derde hebben we het indirecte object: het witte ding dat wordt waargenomen is de zoon van Diares, maar hij wordt enkel indirect waargenomen. Het indirecte sensibele affecteert de waarneming niet *als zodanig*.

De wijze van functioneren van de zintuigen wordt metaforisch uitgedrukt in de volgende bekende, en beruchte, vergelijking, die we met haar context aanhalen. “In regard to all sense generally we must understand that sense is that which is receptive of sensible forms apart from their matter, as wax receives the imprint of the signet-ring apart from the iron or gold of which it is made: it takes the imprint which is of gold or bronze, but not *qua* gold or bronze. And similarly sense as relative to each sensible is acted upon by that which possesses colour, flavour or sound, not in so far as each of those sensibles is called a particular thing, but in so far as it possesses a particular quality and in respect of its character of form. Thus the organ is one and the same with the power, but logically distinct from it. For that which perceives

---

de *verhouding* waarin de materie voorkomt in de samenstelling. Het is deze verhouding die de vorm van het object constitueert. Ook het zintuiglijke orgaan heeft een bijzondere verhouding in zijn samenstelling, die de vorm constitueert, en die vorm is het vermogen dat in het orgaan verblijft.



[het waarnemend zintuig] must be an extended magnitude. Sensitivity [het zintuiglijk waarnemingsvermogen], however, is not an extended magnitude, nor is the sense [het feitelijk waarnemen zelf]: they are rather a certain character or power of the organ.” (Aristoteles, 1965: 105) Deze passage waarin de zintuigen de vorm van het sensibele object zonder de materie ontvangen, heeft aanleiding gegeven tot veel discussie, waarop we verder zullen ingaan. De discussie zal er vooral om gaan wat er nu precies gebeurt in de waarneming. Hoewel Aristoteles het beschrijft als een bewogen of geaffecteerd worden en als een kwalitatieve verandering, zeg hij ook: “And manifestly the sensible object simply brings the faculty of sense which was potential into active exercise: in this transition, in fact, the sense is not acted upon or qualitatively changed.” (Aristoteles, 1965: 139)

De actualiteit van het sensibele object is een en hetzelfde met de actualiteit van het zintuig, hoewel het sensibele object en het zintuig conceptueel kunnen worden onderscheiden. Het feitelijke geluid en het feitelijke horen van het geluid zijn hetzelfde, maar het is wel mogelijk te kunnen horen, maar feitelijk niets te horen, of een mogelijk geluidsobject te zijn, maar geen geluid uit te sturen. Wanneer er echter effectief gehoord wordt en effectief geluid wordt geproduceerd, dan gebeurt dat simultaan: geluidsgewaarwording en geluidsvoortbrenging in hun actualiteit gebeuren *in de waarnemer*. Het zintuig en wat wordt waargenomen hebben in de waarnemingsact één en dezelfde essentie. “For, just as acting and being acted upon are in the subject acted upon and not in the agent, so also the actuality of the sensible object and that of the sensitive faculty will be in the percipient subject. (...) Now, as the actuality of the object and that of the faculty of sense are one and the same, although taken in the abstract they are different, hearing and sound thus understood as operant must simultaneously cease to be or simultaneously continue in being, and so also with flavour and taste, and similarly with the other senses and their objects: but when they are understood as potentialities, there is no such necessity. (Aristoteles, 1965: 115-117) De eerste actualiteit, die potentialiteit is tegenover de tweede actualiteit, is dus het hoorbare geluid en het vermogen te horen. Deze potentialiteit is bijvoorbeeld enerzijds een bel en anderzijds het oor<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> Cf. Johansen (1998).

Een niet waargenomen geluid is enkel potentieel een geluid, omdat de actualiteit van de waarnemer vereist is. Actueel horen and actueel geluid maken zijn één en hetzelfde: ze gebeuren op dezelfde tijd en dezelfde plaats, maar verschillen hierin dat ze verschillend worden gedefinieerd. Beide gebeuren in het gehoorsvermogen, omdat verandering altijd in de *patiens* gebeurt. De tweede actualiteit is dus deze van het horen en het geluid maken.

Waarneming heeft als object dus iets wat verder ligt dan, aan de overzijde van de waarneming. En wat daar ligt moet logisch gezien voorafgaan aan de waarneming, aangezien alles wat beweging of verandering veroorzaakt moet voorafgaan aan wat het beweegt of verandert. Het waargenomen object bestaat dus met zijn eigen vorm, zijn eigen kwaliteiten, zelfs als het niet in relatie staat tot een waarnemer. Verder zullen we de kwestie van de waarneming uitgebreid bespreken. Eerst zetten we de voorstelling van de vermogens verder.

#### *d. De verbeelding en het denkend vermogen*

Waarneming en intelligentie zijn niet hetzelfde, omdat alle dieren het eerste hebben, maar slechts een aantal het tweede. Waarneming is bovendien altijd waar, terwijl het denken fouten kan begaan. De oorzaken van de activiteit van de waarneming zijn extern, omdat feitelijke sensatie altijd sensatie is van particularia, terwijl kennis universalia betreft, en deze universalia zijn – op zekere wijze – in de ziel zelf. Daarom kunnen we denken wanneer we daar zin in hebben, terwijl sensatie niet in onze macht ligt omdat de aanwezigheid van het sensibele object vereist is. Bovendien kan de waarneming niet zonder een lichamelijk orgaan, maar voor het intellect is een dergelijk orgaan niet te vinden. Niettemin, als een zintuiglijk orgaan ontbreekt, is de activiteit van het intellect ook verhinderd, omdat alle kennis *via* dat zintuig afgesneden is. Het intellect is dus wel het superieure vermogen, maar heeft als onmisbare voorwaarde de aanwezigheid van mentale voorstellingen, en impliceert dus de goede werking van de lagere vermogens.

De verbeelding of het voorstellingsvermogen is nog iets anders dan waarneming en denken en komt enkel voor als ook het waarnemingsvermogen aanwezig is. Aangezien het denken zowel de verbeelding lijkt in te sluiten als een soort ‘opvattende’ activiteit, is

het nodig eerst de aard van de verbeelding of het voorstellingsvermogen te bepalen.

We hebben voorstellingen in het geval van herinnering, sensatie, en verwachting (hoop, angst, verlangen). De enige manier om de drie gevallen te onderscheiden is de bijhorende waarneming van de tijd (verleden, heden, toekomst), één van de gemeenschappelijke sensibele objecten. “If, then, imagination is the faculty in virtue of which we say that an image presents itself to us, and if we exclude the metaphorical use of the term, it is some one of the faculties or habits *in virtue of which* we judge, and judge truly or falsely. Such faculties or habits are sensation, opinion, knowledge, intellect. It is clearly not sensation, for the following reasons. Sensation is either a faculty like sight or an activity like seeing. But we may have an image even when neither the one nor the other is present: for example, the images in dreams. Again, sensation is always present, but not so imagination. Besides, the identity of the two in actuality would involve the possibility that all the brutes have imagination. But this apparently is not the case; (...)” (Aristoteles, 1965: 125, cursivering toegevoegd) De verbeelding is dus geen sensatie, maar evenmin een vermogen zoals het intellect. Evenmin behoort het voorstellingsvermogen echter tot de opinie, die samengaat met overtuigen of overtuigd worden en dus de rede vereist. Maar geen enkel beest – Aristoteles heeft het over  $\theta\eta\rho$  - is ooit overtuigd, terwijl het wel voorstellingsvermogen kan hebben. “It is evident, then, that imagination is neither opinion joined with sensation nor opinion through sensation, nor yet a complex of opinion and sensation, both on these grounds and because nothing else is the object of opinion but that which is the object of sensation (...)” (Aristoteles, 1965: 127)

De verbeelding is wél een beweging gegeneerd door actuele waarneming. Voorstellingen zijn aanwezig in ons en lijken op de corresponderende gewaarwording. Daarom voeren dieren vaak acties uit onder de invloed van voorstellingen. Ook de mens, van wie de rede soms wordt verduisterd door passie of ziekte of slaap, kan handelen onder invloed van voorstellingen.

Keren we eerst naar het denken terug, om te kijken naar de rol die de voorstellingen spelen voor het denken. Aristoteles ziet de werking van het intellect analoog aan die van de sensatie. In beide gevallen gaat het om het vatten van een vorm. Gevoeligheid is, abstract gezien, een vorm die sensibele vormen vat. Het intellect is een vorm die

intelligibele vormen vat. In beide gevallen is er op het moment van het vatten een identiteit tussen de vorm die vat en de vorm die wordt gevat. In het geval van de sensatie is het veroorzakende object extern. Volgens Aristoteles is het onmogelijk om te denken zonder de aanwezigheid van een voorstelling, net zoals de waarneming een extern object vereist. Wat de affecties van de zintuigen zijn voor het voelende vermogen, dat zijn de voorstellingen voor het denkende vermogen. Het denkend vermogen is begaan met essenties en universalia, terwijl het voelende vermogen begaan is met particularia. Kijken we naar de analogieën en verschilpunten tussen de twee vermogens.

We citeren de passage voluit, want ze zal ons nog sterk bezighouden. “Now, if thinking is analogous to perceiving, it will consist in a being acted upon by the object of thought or in something else of this kind. This part of the soul, then, must be, but receptive of the form and potentially like this form, though not identical with it: and, as the faculty of sense is to sensible objects, so must intellect be related to intelligible objects. The mind, then, since it thinks all things, must, in the words of Anaxagoras, be unmixed with any, if it is to rule, that is, to know. For by intruding its own form it hinders and obstructs that which is alien to it; hence it has no other nature than this, that it is a capacity. Thus, then, the part of the soul which we call intellect (...) is nothing at all actually before it thinks. Hence, too, we cannot reasonably conceive it to be mixed with the body: for in that case it would acquire some particular quality, cold or heat, or would even have some organ, as the perceptive faculty has. But as a matter of fact it has none. Therefore it has been well said that the soul is a place of forms or ideas: except that this is not true of the whole soul, but only of the soul which can think, and again that the forms are there not in actuality, but potentially.” (Aristoteles, 1965: 131) De ‘mind’ is in zekere zin potentieel alle objecten van het denken, hij bezit zelf immers geen vorm, en is actueel geen van de vormen vóór hij ze denkt. Het intellect is eigenlijk de vorm van de vorm (cf. infra). Aristoteles vergelijkt de mind met een tablet waarop niets geschreven is, maar waarbij het schrijven erop potentieel aanwezig is.

Bovendien is de mind zelf een van de mogelijke objecten die kunnen worden gedacht “For where the objects are immaterial that which thinks and that which is thought are identical. Speculative knowledge and its object are identical. (...) On the other hand, in things

containing matter each of the objects of thought is present potentially. Consequently material objects will not have mind in them, for the mind is the power of becoming such objects without their matter; whereas the mind will have the attribute of being its own object.” (Aristoteles, 1965: 135) Voor het intellect moeten de materiële kenobjecten ontdaan zijn van hun materiële bepaaldheid, maar bij niet-materiële dingen, zoals het intellect zelf, is dat niet nodig aangezien ze geen materiële bepaaldheid hebben, zodat ze vanzelf door het intellect kenbaar zijn. Bij de materiële dingen, die enkel in aanleg door een intellect kenbaar zijn, is een dergelijk zichzelf tot object nemen niet mogelijk.

De dingen zijn dus ofwel objecten van sensatie of objecten van het denken, en sensatie en kennis zijn op een bepaalde manier, nl. qua vorm, identiek met hun respectieve objecten. “It follows that the faculties must be identical, if not with the things themselves, then with their forms. The things themselves they are not, for it is not the stone which is in the soul, but the form of the stone. So that there is an analogy between the soul and the hand; for, as the hand is the instrument of instruments, so the intellect is the form of forms and sensation the form of sensibles.” (Aristoteles, 1965: 145)

Daarmee is de theorie over de denkende ziel echter nog niet rond. Een deel van de ziel is een goddelijk element, onafhankelijk van het lichaam en onsterfelijk. “But since, as in the whole of nature, to something which serves as matter for each kind (and this is potentially all the members of the kind) there corresponds something else which is the cause or agent because it makes them all, the two being related to one another as art [vakmanskunst] to its material, of necessity these differences must be found also in the soul.” (Aristoteles, 1965: 135) Er is dus een intellect, zoals boven beschreven, dat alle dingen *wordt*, en met dat eerste intellect correspondeert een tweede intellect dat alle dingen *maakt*. De eenheid van het intellect wordt op die manier opgelost in een *patiens* en een *agens*. Het actieve intellect wordt ingevoerd om te voorzien in een oorzaak voor de overgang van potentie naar act die gebeurt telkens wanneer we denken.

Aristoteles vergelijkt het actieve intellect met het licht, dat potentiële kleuren in actuele kleuren omvormt. “And it is this intellect which is separable and impassive and unmixed, being in its essential nature an activity. For that which acts is always superior to that which is acted upon, the cause or principle to the matter. (...) It is, however, only

when separated that it is its true self, and this, its essential nature, alone is immortal and eternal. But we do not remember because this is impassive while the intellect which can be affected is perishable and without this does not think at all.” (Aristoteles, 1965: 135)

Aristoteles zelf heeft geen naam gegeven aan dit intellect, maar we hebben hier te maken met wat later de *νοῦς ποιητικός* of de *intellectus agens* wordt genoemd. Dit intellect neemt de actieve rol op zich in het geval van het denken. Het intellect, dat potentieel alle dingen is, moet worden geactualiseerd door het metaforische licht van het actieve intellect. Het actieve intellect is een actualiserend principe, dat ervoor zorgt dat de objecten van het intellect kunnen inwerken op het passieve intellect.

Er is zeer veel gedebatteerd over de status en de rol van het actieve intellect, en er zijn veel opeenvolgende interpretaties geweest. Voor Alexander van Aphrodisias (198-209) is het actieve intellect één en immaterieel, het wordt geïdentificeerd met de godheid, is de eerste bewegingsoorzaak in het universum, en voor de individuele mens komt het van buiten af. Ook de Arabische filosofen en de scholastici hielden zich bezig met de interpretatie van het actieve intellect. De invulling in de tekst van *De Anima* is zeer karig en de interpretatie kan twee richtingen uitgaan. Ofwel zijn beide intellecten een vermogen van de denkende menselijke ziel, ofwel is een of beide ervan geïdentificeerd met een intellect buiten de mens. Wat het passieve intellect is, ook daarover blijft men overigens hopeloos verdeeld. Zo is het volgens Brentano de verbeelding, en volgens Trendelenburg alle lagere faculteiten in tegenstelling tot het actieve intellect.

Keren we nu terug naar de rol van de verbeelding en de voorstellingen. De ziel kan niet denken zonder een voorstelling. Daartoe is voorafgaand sensatie vereist<sup>39</sup>. Zonder sensatie zou de mens niet in staat zijn ook maar iets te leren, en wanneer hij actueel denkt, dient hij een voorstelling te hebben. De voorstellingsbeelden zijn de waargenomen objecten, maar dan zonder hun materiële bepalingen. Het voorstellingsvermogen van de zintuiglijkheid is ook in dieren aanwezig, maar het verstandelijke voorstellingsvermogen enkel in dieren die over rede beschikken, in casu de mens. De lagere vermogens, zintuiglijkheid en verbeeldingsvermogen, kunnen als

---

<sup>39</sup> Dat gezichtspunt van Aristoteles wordt later in de scholastiek uitgedrukt met ‘nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu’.

object nooit een universele hebben, zoiets is weggelegd voor het intellect.

*e. Het (voort)bewegingsvermogen*

Hoe zit het met de ziel als oorsprong van de beweging? Voor Aristoteles zijn het streefvermogen en het praktisch denken de oorzaken van beweging. “For it is the object of appetency which causes motion; and the reason why thought causes motion is that the object of appetency is the starting point of thought. Again, when imagination moves to action, it does not move to action apart from appetency. Thus there is one single moving cause, the appetitive faculty.” (Aristoteles, 1965: 151) De ziel toont zich hier in haar aspect van efficiënte oorzaak: ze is de oorzaak van beweging en de oorzaak van beweging is terug te voeren op het streefvermogen. De ziel als efficiënte oorzaak heeft zich ook getoond bij haar voedende functie. Veranderingen teweeggebracht door de voedende ziel, zoals groei, worden ook als beweging gezien. De ziel is het principe van de veranderingen van het levende lichaam.

### 2.3. WAARNEMING EN HET DEBAT OVER HET FUNCTIONALISME BIJ ARISTOTELES

#### 2.3.1. Aristoteles’ functionele analyse van de waarneming

De vijf zintuigen worden bij Aristoteles gekarakteriseerd als vermogens of potentialiteiten (δυναμεις). Vooreerst is er de potentialiteit van de materie tegenover de vorm. De materie van het lichaam is potentialiteit tegenover de vorm als formele oorzaak. De materie van een zintuig is evenzo potentieel ten opzichte van de (eerste actualiteit) van een zintuig. Een dood oog is echter de naam oog niet waard, want het bezit geen enkele activiteit, net zoals een dood lichaam eigenlijk geen lichaam is, omdat het niet langer het vermogen heeft om te leven. Het zijn gevallen van homonymie, d.i. gevallen waarbij dezelfde naam een verschil overdekt. Het niveau van de eerste actualiteit van het lichaam (materie en vorm) is dat van de levensvatbaarheid; de eerste actualiteit van het oog is de mogelijkheid om te zien, zonder dat vermogen actueel uit te oefenen. Het niveau

van de tweede actualiteit is voor het lichaam het leven, voor het oog het zien.

We hebben gezien dat de ziel moet worden beschreven volgens haar vermogens, vermogens volgens hun activiteiten en functies. Functie en vorm hebben in de analyse met andere woorden *voorrang* op de materie. Voor Aristoteles is een functionele benadering van het levende lichaam vereist, d.w.z. dat hij het materiële lichaam en zijn werking ziet vanuit het perspectief van de functie. Hij gaat *top-down*, en niet *bottom-up* te werk. Dat we het lichaam moeten uitleggen in termen van de ziel betekent niets anders: wegens het feit dat een lichaam onder een formele oorzaak staat, moeten we het lichaam bestuderen als een functioneel georganiseerd iets.

Kijken we hoe Aristoteles dit doet met betrekking tot de zintuiglijkheid (cf. Johansen, 1998). Wat betekent het als een zintuig overgaat van potentialiteit (in de zin van eerste actualiteit) naar (tweede) actualiteit? Als het zintuig getroffen wordt door een extern object, welke verandering gebeurt er dan? We verkennen vooral het geval van het zien.

Het getroffen worden door het object is geen treffen van het oog zelf, d.i. van de materie van het oog. Het oog verandert niet qua materie. Een potentialiteit kan dus worden geactualiseerd zonder materiële verandering.

Een theorie in termen van overgang van potentialiteit naar actualiteit is niet verenigbaar met een theorie waarin het gelijke waargenomen wordt door het gelijke, omdat er in het laatste geval geen overgang van potentialiteit naar actualiteit plaatsvindt. Het zintuiglijk vermogen mag enkel maar *in potentialiteit* zijn zoals het zintuiglijk object *in actualiteit* is, omdat het zintuiglijke vermogen niet kan worden veranderd door het zintuiglijk object als het actueel reeds is wat het zintuiglijk object is, en een zintuiglijk object waarnemen betekent erdoor veranderd worden. Voor Empedocles (cf. supra) grijpt het zien plaats als een visuele straal het visuele object raakt. Voor Aristoteles daarentegen grijpt het zien in tegenovergestelde richting plaats, nl. wanneer het zintuiglijke object – op een bepaalde manier – het gezichtsvermogen raakt.

Alle zintuigen werken via een medium. Voor het zien is dit medium iets transparants. Belangrijk is dat het medium de kwaliteit van het zintuiglijk object maar aanneemt in zoverre de kwaliteit ook verschijnt aan een waarnemer. In het geval van een visueel object wordt het



transparante medium gekleurd in zoverre de kleur doorheen het medium verschijnt aan iemand die de kleur ziet. “The medium takes on the quality of the sense-object only insofar as the quality appears to a perceiver. For example, the transparent becomes coloured only insofar as the colour appears to a viewer through it. I argued that we should make sense of this by imagining the colour of an object appearing in the transparent in the viewer’s line of vision.” (Johansen, 1998: 146)

Dat het medium een kleur aanneemt moet niet worden geïnterpreteerd als het letterlijk aannemen van een kleur, zoals wanneer we een kleurstof in water zouden gieten. Het is een kleuring van het medium enkel in de zin dat de kleur in het medium verschijnt aan een waarnemer. Hetzelfde geldt voor het transparante deel van het oog zelf, de geleiachtige substantie van het oog. De kleur die het medium en het zintuiglijke orgaan ‘verandert’, blijft gewoonweg de kleur *van* het zintuiglijke object, want noch het medium noch het zintuig worden gekleurd op de wijze waarop het zintuiglijk object is gekleurd. Op die manier kunnen we zeggen dat het de kleur *van* het zintuiglijk object is dat we zien, eerder dan de kleur van het medium of van het zintuig, hoewel beide in zekere zin de kleur ontvangen bij het zien.

Eenzelfde verklaring is mogelijk voor het auditieve vermogen en het oor. Belangrijk is dat het object in de analyse logisch vooraf gaat aan het vermogen. De analyse vertrekt dus opnieuw van het object, “for sound as the proper object of hearing is the actuality that explains the potentiality of hearing.” (Johansen, 1998: 148) Net zoals het gezichtsvermogen maar een gezichtsvermogen is in zoverre het kan worden veranderd door de kleur, zo is het auditieve vermogen maar een auditief vermogen dankzij het vermogen om hoorbare objecten te horen. Eens we op die manier weten wat het auditieve vermogen is, kunnen we het zintuig uitleggen in termen van de materie die vereist is voor de aanwezigheid van dit vermogen. Het gezichtsorgaan moet uit iets transparants zijn opgebouwd, nl. water, en het gehoorsorgaan moet opgebouwd zijn uit materie die kan resoneren, nl. stilstaande lucht.

De studie van hoe het vermogen functioneert, geeft ons zo de kans om de materiële delen die aan de functies voldoen te identificeren. Aristoteles geeft ons eigenlijk een *functioneel* plan van het oog en het oor in termen van de transparantie van het oog en de stilstaande lucht in het oor. De transparantie van het oog en de stilstaande lucht in het

oor verklaren hoe het oog en het oor het vermogen hebben visuele en auditieve objecten waar te nemen. De analyse gebeurt vanuit de functie van het zien en het horen, en pas daarna worden de kenmerken van deze functionele kaart met materiële delen geïdentificeerd. Eens dit gebeurd is, vertoont Aristoteles geen verdere interesse voor de materiële samenstelling van het oog of het oor of een ander zintuig.

### 2.3.2. Vorm en gewaarwording van de waarneming

Het is cruciaal dat het de *vorm* is die wordt doorgegeven wanneer het zintuiglijke object invloed uitoefent op het medium en het zintuiglijke vermogen. Het medium wordt enkel door de vorm van het zintuiglijke object beïnvloed, en niet ook door de materie ervan. Het ontvangt de vorm van de zegelring, maar niet het metaal waaruit de ring gemaakt is. Deze visie vormt een kritiek op de ‘afstromingstheorie’ of ‘effluentietheorie’, waarin zowel iets van de materie als iets van de vorm doorreizen naar de waarnemer.

Volgens Aristoteles is het enkel de vorm van een zintuiglijk object dat invloed uitoefent, doorheen het medium, op de waarnemer, zonder daarbij in eigenlijke zin te ‘reizen’. Zijn grootste bezwaar tegen de afstromingstheorie is dat ze het medium achterwege laat: het zien bijvoorbeeld gebeurt via onmiddellijk contact tussen het zintuig en wat afstroomt.

Maar is het geaffecteerd of getroffen worden, d.w.z. de overgang van potentialiteit naar actualiteit, een waarnemen in eigenlijke zin? Is deze verandering nu werkelijk ook gewaarwording van de waarneming, of moet daar nog een extra act, een van apperceptie, bijkomen? Denken we terug aan wat Aristoteles zei over de waarneming: wat samenvalt met het actuele horen is niet het hoorbaar geluid - dat is nog maar de eerste actualiteit van het geluid - maar het geluid *maken* zelf, dus het geluid dat iemand *gewaar* is: het is niet mogelijk iets waar te nemen zonder het ook gewaar te worden. Het zintuiglijke object heeft de potentialiteit zich waargenomen te maken, en dat is wat het definieert als een zintuiglijk object. Het zintuiglijk vermogen heeft een corresponderende passieve potentialiteit om waar te nemen. Als deze

twee samenkomen bewerkt het zintuiglijk object noodzakelijk het waarnemingsvermogen en maakt het zich waargenomen.<sup>40</sup>

De verandering die plaatsgrijpt bij het waarnemen is zoals de verandering die iemand ondergaat die kennis bezit, maar die niet gebruikt, en dan die kennis ook gebruikt. Waarnemen is *niet* zoals de verandering van onwetendheid naar kennis, want die verandering is het aannemen van een tegenovergesteld attribuut dan voorheen, dit betekent van onwetend naar wetend. Dat iemand uitoefent wat hij al is, houdt geen verschillend zijn in van die persoon: er worden geen nieuwe attributen verworven, maar een vaardigheid of vermogen dat men bezit wordt gerealiseerd. De uitoefening toont gewoon dat het vermogen tot uitoefening er al was. Het is een manifestatie, geen verwerven van een vermogen.

De kwestie van de gewaarwording van de waarneming vormt eigenlijk geen probleem voor Aristoteles. Niet enkel omdat het onderscheid tussen waarneming en gewaarwording toen niet het belang had dat het nu kent, maar omdat de actualiteit van het oog niet gelijkstaat aan een gebeuren in het oog en de actualiteit van het zien niet gelijkstaat aan een mentaal gebeuren. Mochten we wel die gelijkstelling willen doorvoeren, dan zou onze vraag zijn wat de relatie is tussen de actualiteit van het zien van bijvoorbeeld een boom en de actualiteit van het oog. Voor Aristoteles zijn dat echter geen twee onderscheiden gebeurtenissen. Er is geen fysisch gebeuren in het oog en een mentaal gebeuren in de ziel, maar slechts één enkele gebeurtenis: de (tweede) actualiteit van het zintuiglijk vermogen. “It is never envisaged that the actuality of the eye could be anything other than the actuality of seeing. For my eye can only be actualised insofar as I am seeing.

---

<sup>40</sup> Een eenvoudiger verklaring voor de ‘awareness’ van perceptie vinden we bij Everson (1995). Het verschil tussen zintuiglijke organen en niet-geanimeerde substanties die een verandering ondergaan is dat het subject ‘aware’ is van waarnemingsveranderingen en het niet-geanimeerde niet. Het is het hart dat ervoor zorgt dat we waarnemen dat we zien en horen enz. Het behoort dus niet tot de vermogens van het zintuig als zodanig, maar ‘awareness’ is er omdat het zintuig een deel is van het waarnemingsvermogen als geheel. Volgens Everson valt het verwijt van een vitalistische conceptie van materie Aristoteles niet te beurt. Aristoteles aanvaardt gewoon dat er bepaalde materiële systemen zijn die zo geordend zijn dat ze in staat zijn tot gewaarwording. Hij legt niet uit waarom die systemen bewustzijn hebben en andere niet “ – but then, neither has anyone else. Unless we are dualists, we accept that certain substances enjoy consciousness and that whether a substance is conscious depends on its material constitution.” (Everson, 1995: 194)

There is only an actuality of the eye to the extent that there is an actuality of seeing.” (Johansen, 1998: 290)

Het paar vorm-materie mag dus niet worden verward met het paar mentaal-materieel of mentaal-fysisch. Vorm en materie zijn beide betrokken in de waarneming, niet omdat er een mentaal en een fysisch gebeuren zou zijn, maar omdat waarneming de actualiteit is van een potentialiteit van materie. De materie zorgt voor de potentialiteit die actueel wordt in de waarneming.

Sommigen zien toch een mogelijke parallel tussen de twee paren termen. Volgens Everson (1995) staan psychische gebeurtenissen tot fysische zoals vorm tot materie. De vraag die zich dan stelt is deze van de causale relevantie van psychische gebeurtenissen, m.a.w. of hun causale werkzaamheid wel een verschil uitmaakt. Voor Aristoteles zijn psychische gebeurtenissen causaal zeker relevant, maar dan moet hij tonen dat deze effecten hebben door hun vorm, eerder dan door hun materie. “It is because the relevant physical events instantiate psychological events that they occur at all. Since the relation between the physical events and the psychological events they instantiate is thus not an accidental one, this is sufficient to allow the latter the causal efficacy which Aristotle attributes to them. (...) There is nothing at all Cartesian in the motivation for his pluralism about events.” (Everson, 1995: 192-193) Het probleem met deze interpretatie is dat het psychologische hier ver af ligt van wat Aristoteles verstaat onder vorm. Zomaar de metafysica van mentaal versus materieel leggen over de hylemorfistische metafysica is overhaast te werk gaan. Aristoteles’ metafysica is geen ‘pluralism about events’, materie kan niet worden los gezien van haar formatief principe. Onderstaande discussie i.v.m. het functionalisme maakt één en ander daarover duidelijk.

### 2.3.3. Het debat over het functionalisme

*a. Een functie is een functie in een functioneel netwerk en in een omgeving*

Welke de kenmerken van een zintuig zijn hangt echter niet enkel af van zijn functie *als* zintuig. De zintuigen maken deel uit van het gehele dierenlijf en kunnen daardoor ook andere functies vervullen dan enkel waarnemen. De functionele kaart van bijv. het oog is dus een deel van een veel grotere functionele kaart, nl. deze van het gehele

dierenlijf, waar alle functies van het dier samengaan. Om dus alle kenmerken van de kleinere kaart van het zintuig te begrijpen, dienen we de grotere kaart van het gehele lichaam te lezen. Het begrip ‘orgaan’ hangt af van het begrip van het levende lichaam. Het is onmogelijk te weten wat het betekent een hand of een oog te zijn zonder te weten dat het een deel is van een levend lichaam.

Bovendien kan het dier niet los gezien worden van zijn natuurlijke omgeving. De omgeving is eigenlijk een deel van de definitie van het dier. Longen verwijzen naar een leven op het land, kieuwen naar een leven in het water. De natuurlijke omgeving van het dier is reeds geïmpliceerd in ons verstaan van wat dat dier is.

Sommigen wijzen erop dat zintuiglijke organen met een verschillende materiële samenstelling dezelfde waarnemingsfuncties kunnen vervullen, en dat dit een argument is om Aristoteles in het kamp van de hedendaagse functionalisten<sup>41</sup> te plaatsen. Hedendaagse functionalisten pleiten voor de visie dat eenzelfde functie door verschillende materiële substraten kan worden geïntanceerd (zgn. multipele realiseerbaarheid of compositionele plasticiteit). Maar kunnen de variaties in de zintuiglijke organen wel zo worden opgevat? De reden waarom Aristoteles interesse toont in de variatie van de zintuigen, en de reden waarom verschillende soorten dieren verschillende soorten zintuigen hebben voor eenzelfde waarnemingsmodaliteit, is dat waarneming als het doel van de zintuigen complexer is dan eerst gedacht. Het doel van een zintuig zoals het oog is niet gewoon het dier in staat stellen te zien, het doel is het dier in staat te stellen te zien *gegeven zijn natuurlijke omgeving*. De reden voor de variatie in de materiële basis van de zintuigen is dus niet te vinden in zgn. multipele realiseerbaarheid, maar in het gegeven dat een dier een bepaalde materiële basis moet hebben *gegeven andere*

---

<sup>41</sup> ‘Functionalist’ in de hedendaagse betekenis binnen de analytische filosofie en de *philosophy of mind*. Het functionalisme in de analytische filosofie houdt o.m. in dat mentale toestanden kunnen worden bepaald door hun oorzaken en effecten, of kortweg door hun causale rol.

Functionele toestanden vertonen *multipele realiseerbaarheid*: in verschillende soorten wezens kan een bepaalde causale rol verschillende soorten dragers hebben van die rol. Dezelfde mentale toestanden kunnen dus worden gedeeld door fysisch ongelijkaardige systemen. Het functionalisme heeft zich laten inspireren door het onderscheid tussen *software* en *hardware*, waarbij de causale rol wordt vergeleken met de *software* en hetgeen die rol draagt met de *hardware*. Hilary Putnam is belangrijk geweest voor de ontwikkeling van het functionalistische gezichtspunt.

*feiten*. Een duidelijk voorbeeld treffen we aan in een ander gebied dan dat van de zintuigen, nl. hoe het ademhalingsstelsel ineens zit (longen of kieuwen), en in welke natuurlijke omgeving het dier leeft (de lucht of het water), enz.

Een functie is dus verweven in een netwerk van andere functies en moet worden gezien in het kader van de omgeving van het dier. Een functie is nooit een geïsoleerd gegeven. De idee van het dier als een functioneel georganiseerde eenheid toont hier haar belang. De discussie of Aristoteles nu al dan niet voorloper van het functionalisme is, is hiermee echter niet afgelopen. We gaan er dan ook dieper op in. Het is niet onze bedoeling om het te hebben over het functionalisme zelf, zoals we dat in de 20<sup>ste</sup> zien in de analytische *philosophy of mind*. We willen wel via een bespreking van de poging om Aristoteles binnen dat kader te plaatsen, komen tot een interpretatie van Aristoteles.

#### *b. Aristoteles en hedendaags functionalisme*

De vraag of het zintuiglijke orgaan bij de waarneming al dan niet verandert, is in wat voorafgaat nog niet opgelost. We hebben gezegd dat de overgang van eerste naar tweede actualiteit, of van potentialiteit naar actualiteit, geen verandering is in de zin van het verwerven van een nieuw attribuut. Maar betekent dit dat er helemaal geen materiële verandering optreedt in het orgaan? Of betekent het dat er wel een materiële verandering is van het zintuig, maar dat de actualisering van het vermogen niet kan worden *gelijkgesteld* met die verandering van het orgaan (cf. Everson, 1995: 190)? Het debat i.v.m. het functionalisme zou hier uitkomst moeten bieden. Laten we hier al vermelden dat de onmogelijkheid van een identificatie tussen de actualisering van het vermogen enerzijds en de verandering van het orgaan anderzijds een functionalistische interpretatie verhindert. Het punt van het functionalisme is dat niet-mentale toestanden of gebeurtenissen aan mentale beschrijvingen kunnen voldoen dankzij het vervullen van een bepaalde causale rol (cf. supra). Voor Aristoteles voldoet de eventuele materiële verandering in het oog *niet* aan een eigenlijke psychologische beschrijving, zodat een functionele interpretatie niet mogelijk is (cf. Everson, 1995).

Hilary Putnam meende<sup>42</sup> dat zijn functionalistische oplossing voor het mind-body probleem eigenlijk een meer precieze versie was van Aristoteles' visie dat de fundamentele interactie tussen waarnemer en waargenomen object die is van het opnemen van de vorm zonder de materie. Putnam, samen met Nussbaum, was geïnspireerd door Aristoteles' relatie van de ziel tot het lichaam als een bijzonder geval van de relatie van vorm, of functie, tot materie waarin die vorm is gerealiseerd<sup>43</sup>. Volgens Burnyeat (1995) is deze Putnam-Nussbaumstelling vals omdat de aristoteliaanse opvatting van de materiële of fysische zijde niet kan worden gedeeld door de hedendaagse functionalisten. We zijn immers Descartes gepasseerd, en dat houdt een radicale verandering in van de opvatting van het fysische ten aanzien van Aristoteles' opvatting. Daarmee hangt samen dat voor de hedendaagse functionalist de relatie tussen materie en vorm *contingent* is, wat bij Aristoteles onmogelijk het geval kan zijn.

We laten het debat i.v.m. het functionalisme vertrekken van de waarneming, maar het zal ons verder brengen dan dat. Het zal ons tonen dat bij Aristoteles organisatie moet worden gedacht in termen van *intrinsieke* connecties in de materiële organisatie van een organisme.

*c. Het opnemen van de vorm zonder de materie: twee interpretaties*

Gaan we eerst dus even verder in op de zinsnede 'het opnemen van de vorm zonder de materie'. Daar zijn twee mogelijke en tegengestelde interpretaties van. De eerste is die van Sorabji (1995), die stelt dat bij bijv. een visuele waarneming de kleur *letterlijk* wordt aangenomen door de geleiachtige materie van het oog. Het zintuig ondergaat letterlijk en fysiologisch een verandering.

Daartegenover stelt Burnyeat (en ook anderen) een tweede interpretatie, die we vinden bij John Philoponus, Thomas van Aquino en Franz Brentano<sup>44</sup>, die alle ijverig ontkennen dat zoiets het geval is.

---

<sup>42</sup> Later nam hij daar afstand van. Hier volgen we de vroege Putnam (1975) in de weergave van Burnyeat (1995).

<sup>43</sup> De eerste knoop ligt hier in het vereenzelvigen van vorm met functie. Zoals we zullen zien kan de ziel als vorm niet worden gelijkgeschakeld met een functie, maar drukt ze de functionele *organisatie* van een organisme uit.

<sup>44</sup> "Brentano went so far as to identify Aristotle's form taken on without matter with his own idea of the intentional object of mental states, but the question whether that

Het is integendeel zo, volgens hen, dat het ‘opnemen van de kleur’ duidt op het gewaarworden van de kleur (cf. ook supra). Waarnemen is, zoals reeds gezegd, het uitoefenen van een vermogen, en het zintuig is niet zozeer onderhevig aan een verandering, als wel geactualiseerd. De aard van het zintuig is niet *veranderd*, wel *gerealiseerd*. “One might say that the physical material of animal bodies in Aristotle’s world is already pregnant with consciousness, needing only to be wakened to red or warmth.” (Burnyeat, 1995: 19) Burnyeat blijft de stelling verdedigen dat “the organ’s becoming like the object, its being affected, acted on, or altered by sensible qualities, its taking on sensible form without the matter – all these are referring to what Aquinas calls a ‘spiritual’ change, a becoming aware of some sensible quality in the environment.” (Burnyeat, 1995: 21) De waarnemingsvermogens zelf behoeven voor Aristoteles geen uitleg, ze behoren gewoon tot het bezielde leven en de emergentie van het leven vereist geen verklaring. Het is niet de fysische opmaak van een organisme dat het leven verklaart, maar omgekeerd: het leven verklaart waarom organismen de fysische constitutie hebben die ze hebben. Ultiem is het leven. De verklaring is *top-down*, en niet *bottom-up*, zoals we gewoon zijn sinds de 17<sup>de</sup> eeuw. Waarneming kan dus niet worden afgeleid van fysiologie; er zijn geen fysiologische voldoende voorwaarden voor de waarneming.

Er zijn wel een aantal noodzakelijke voorwaarden voor ontvankelijkheid voor de vorm, bijv. dat de geleiachtige materie van het oog transparant moet zijn, dat er lucht in het oor moet zijn, enz. Maar eens deze voorwaarden bepaald zijn, is de studie van de materiële voorwaarden eigenlijk afgerond (cf. ook supra).

#### *d. De ziel als explanans?*

Enkel lichamen die potentieel levend zijn, zijn ook actueel levend<sup>45</sup>. Dit is nog eens zeggen dat het leven ultiem is, en ook dat het model

---

is going too far lies outside the scope of this paper.” (Burnyeat, 1995: 18). Wij zullen er wel op ingaan in de delen die nog volgen (cf. deel 4).

<sup>45</sup> Cf. “It is important to notice this difference between natural and artificial potentiality because failure to do so will prevent us from seeing why Aristotle’s view (that a natural body is potentially alive only if it is ensouled) is not as odd as it may initially sound. Aristotle believes that an axe is capable of chopping (or potentially chops) because it can chop *if* there is an external efficient cause around to chop with it. (...) But when Aristotle says that a body is capable of living (or



van het artefact of het artificiële ons niet helpt om het leven en de activiteiten ervan te begrijpen. “Life and perceptual awareness are not something contingently added to animal bodies in the way in which shape is contingently added to the bronze to make a statue.” (Burnyeat, 1995: 25-26) Leven en ‘perceptual awareness’ zijn voor Aristoteles niet het explanandum, maar het explanans, aldus Burnyeat. Voor Burnyeat is het opnemen van de vorm door een zintuig niets meer of minder dan het gewaarworden van die vorm. “Burnyeat even goes so far as to say that Aristotle’s account allows there to be perceptual awareness without any corresponding physiological change.” (Cohen, 1995:61) Opdat de waarneming mogelijk zou zijn, zijn er wel een aantal fysiologische noodzakelijke voorwaarden, maar deze zijn gewoon toestanden, en geen processen of veranderingen, aldus Burnyeat.

Waarnemingsvermogens zouden dan ook *fundamenteel* zijn, en niet *superveniënt*<sup>46</sup>, zodat functionalisme onmogelijk is. Nu stelt Cohen de volgende vraag: “But how can there be a mind-body problem if the ‘animal matter’ that composes the bodies of sentient beings has awareness built in at the ground level? And how can a theory be considered a version of functionalism if it denies the contingency of the connection between a psychological state and its physical realization.” (Cohen, 1995: 63)<sup>47</sup>

---

potentially alive) he does not mean that it *can* live *if* there is some external efficient cause around to make it live: a natural body is potentially alive only given the presence of an *internal* efficient cause of its being alive – that is, only given the presence of its soul.” (Whiting, 1995: 91)

<sup>46</sup> In het algemeen is *superveniëntie* een afhankelijkheidsrelatie tussen eigenschappen en feiten van één type en eigenschappen en feiten van een ander type. Een eigenschap van type A is superveniënt op een eigenschap van type B als en slechts als twee objecten niet kunnen verschillen qua A-eigenschappen zonder ook te verschillen qua B-eigenschappen. In de *philosophy of mind* worden mentale eigenschappen en feiten als superveniënt op neurobiologische en/of fysisch-chemische eigenschappen en feiten beschouwd. Twee gebeurtenissen kunnen niet gelijkaardig zijn in alle fysische aspecten ervan zonder ook gelijkaardig te zijn in alle mentale aspecten ervan, of een object kan niet veranderen met betrekking tot zijn mentale eigenschappen zonder ook te veranderen qua fysische eigenschappen.

<sup>47</sup> Volgens Cohen (1995) zit het hylemorfisme dan ook met een *body-body problem*. De ongedefinieerde basisnotie waarmee we zitten, deze van ‘het ontvangen van de vorm zonder materie’ zorgt voor problemen die doen denken aan de huidige problemen van representatieve theorieën. “That Aristotle is left with an undefined basic notion in this context – that of receiving form without matter – is no more

Sinds Descartes is het echter niet langer mogelijk aristoteliaan te zijn, wegens een andere opvatting van het fysische. Als cartesianen kunnen we niet geloven dat de emergentie van de *mind* geen uitleg vereist. Descartes vervangt de opvatting van de ziel van de scholastische aristotelianen door een andere opvatting. Belangrijk daarbij is dat hij ‘mind’ en ‘ziel’ gelijkstelt en de *mind* prefereert. Centraal in de aristotelische theorie staat de visie dat de ziel datgene is wat ervoor zorgt dat een levend lichaam precies levend is. Descartes neemt echter aan dat zowel levenloze als levende lichamen een deel zijn van de fysische wereld en dat ze kunnen worden verklaard in termen van die fysische wereld, zonder zijn toevlucht te moeten nemen tot iets als ‘zielen’. Al wat nodig is, is materie en de functies ervan.

Aristoteles verwerpt Plato’s opvatting, die de ziel weliswaar ziet als hetgeen een lichaam levend maakt, maar ze ook ziet als het *eigenlijke* subject van mentale functies. Daardoor heeft het lichaam die mentale functies maar in *afgeleide* zin. Latere platonisten verwerpen het eerste aspect, onder de invloed van de stoïcijnen, maar behouden de opvatting van de ziel als het denkende zelf en het subject van mentale functies, afgezonderd van het lichaam. In die zin is de platoonse opvatting van de ziel een voorloper van Descartes’ opvatting over de *mind*, als de notie van de ziel *zonder* haar rol van bezieler van het lichaam. Het leven van het organisme wordt dus niet verklaard, maar de levensfuncties worden verondersteld te kunnen worden uitgelegd in termen van materie en haar eigenschappen<sup>48</sup>. De materie van het lichaam is niet langer inherent bezield sinds Descartes. Volgens Burnyeat kunnen we dan ook niet langer aristotelisch denken, en gaat de vergelijking tussen aristotelisch en hedendaags analytisch functionalisme niet op wegens een andere visie op het fysische. Voor Burnyeat is dat meteen een reden om Aristoteles te verwerpen.

---

surprising than similar results in modern so-called representational theories. Even today the problem of content still haunts the researcher.” (Code & Moravcsik, 1995: 137)

<sup>48</sup> Ten tweede veronderstelt men dat een natuurlijk lichaam, hoe complex ook, vraagt om de invoeging van een extra entiteit opdat het mentale functies zou hebben, zoals denken, voelen, verlangen, enz. (cf. Frede, 1995: 93-94)

*e. De ziel als essentie*

Volgens Frede is Aristoteles' gebruik van essenties, waaronder de notie van de ziel, de weerspiegeling van het feit dat hij een anti-reductionistisch standpunt inneemt. Dit betekent dat objecten en het gedrag ervan niet ten volle kunnen worden begrepen in termen van de materiële samenstelling en de eigenschappen ervan. "But to introduce essences or natures, at least in Aristotle, though perhaps not in scholastic Aristotelianism, is not to introduce new entities with a curious kind of agency and causal efficacy of their own. (...) To say that the soul is the essence of a certain, sufficiently complex, kind of natural body, again, then, is to say that the organism and its behaviour has to be understood in a certain way, if it is to be fully understood." (Frede, 1995: 95) De wijze waarop een essentie of vorm dient te worden verstaan, is als een bepaalde dispositie (d.w.z. als karakter, ordening, opstelling) of, beter nog, als organisatie. De materiële samenstellende delen zijn zodanig geschikt of georganiseerd dat ze dingen kunnen doen die ze zonder die schikking of organisatie niet kunnen doen. Het beschouwen van de schikking of organisatie, vraagt een bepaald gezichtspunt.

De relatie tussen het georganiseerde materiaal en de organisatie zelf is niet accidenteel, extern, contingent of extrinsiek. "(...) we do not try to understand the configuration in terms of the material constituents and their properties, but rather the other way round; we try to understand the material constituents and their properties in terms of the form or organization. It is materials of this kind with such properties we need if we want an organism which works in this way. Only if we give the organization this kind of priority over its constituents will it count as an essence." (Frede, 1995: 99) De ziel is dus niet iets wat toegevoegd is aan het lichaam, maar de georganiseerde structuur van en in materie. De functies van het leven kunnen daarom niet worden gereduceerd *tot* die materie.

Zoals boven gezegd, komt een essentie ook op de eerste plaats in de kenorde (cf. supra i.v.m. ουσια – εἶδος). Hier zien we opnieuw dat vorm niet louter of zelfs helemaal niet 'functie' betekent, zoals het hedendaagse functionalisme zou willen, maar beter wordt begrepen in termen van organisatie. Dat essenties eerst komen in de kenorde, heeft uiteraard te maken met Aristoteles' ontologische prioriteit van substanties, en daarom introduceert hij essenties die een dergelijke

status waarborgen. De epistemologische functie van substanties wordt hier opnieuw duidelijk.

Gaan we even verder in op de *intrinsieke* relatie tussen vorm en materie. De vorm van sommige dingen kan in gedachten worden losgemaakt van de materie waartoe deze vorm behoort. Een cirkel, bijvoorbeeld, kan in brons bestaan, maar kan daarvan worden losgemaakt en in hout of steen worden gedacht. Hieruit volgt dat de materie geen deel uitmaakt van de essentie (οὐσία) van de cirkel. Dergelijke objecten, evenals artefacten, zijn echter verarmde voorbeelden van de relatie tussen vorm en materie in vergelijking met de relatie tussen vorm en materie die we aantreffen bij levende wezens. Hoe groter de ingewikkeldheid en de complexiteit van de vorm, hoe sterker de beperkingen (in de zin van *constraints*) die door de vorm aan de materie worden opgelegd, en vice versa. Wilkes (1995) denkt de vorm in termen van *constraints*. We interpreteren dat vorm beperkingen oplegt aan materie, maar dat de georganiseerde materie op zijn beurt verdere beperkingen oplegt aan de organisatie. Cohen (1995) verdedigt een gelijkaardige interpretatie: “The crucial point of misrepresentation is the contingent connection between matter and form. In all but the simplest cases, matter already contains a great deal of form, and form carries with it many material requirements.” (Cohen, 1995: 58, voetnoot 6)

*Het toekennen van een vorm of essentie zegt iets over de wijze waarop een object en het gedrag ervan moeten worden begrepen en verklaard.* Daarom zou het fout zijn de materie-vorm-metafysica van Aristoteles als een loutere ontologische stellingname op te vatten.

#### *f. Gevolgen voor het functionalisme*

Welke gevolgen heeft het bovenstaande nu voor het functionalisme? Langton (2000) wijst erop dat Aristoteles geen *basic* functionalist kan worden genoemd, omdat de ziel de vorm is *van het lichaam*. Voorstanders van een functionalistische interpretatie van Aristoteles wijzen op passages waarin Aristoteles *multiple realizability* lijkt te aanvaarden, d.w.z. de idee dat de ziel kan worden gerealiseerd op verschillende manieren. Het functionalistische gezichtspunt staat een soort autonomie voor van het functionalistische verklaringsniveau, wat inhoudt dat eerst de ziel moet worden bestudeerd, en pas later de materie. Onze uitleg leidt daar niet toe. De ziel heeft epistemologische *voorrang*, maar *geen autonomie*.

Langton verwijst naar de analogie waarin de ziel staat tot het lichaam zoals de harmonie tot de lier, een beeld afkomstig uit Plato's *Phaedo*. Aristoteles verwerpt de analogie echter, omdat de harmonie geen oorzaak is, in geen van de drie betekenissen waarin de ziel oorzaak is van het lichaam. Zo ontbreekt het de harmonie aan causale kracht om bewegingen teweeg te brengen en is de ziel voor Aristoteles hetgeen *actief* het lichaam samenhoudt.

Boven hebben we gezien dat het functionalisme voor Aristoteles te materialistisch is in cartesiaanse zin (cf. Burnyeat, 1995). Contra Burnyeat zegt Langton dat het functionalisme materie niet *ernstig* genoeg neemt vanuit een aristotelisch gezichtspunt, omdat de ziel niet definieerbaar is onafhankelijk van materie. We sluiten ons aan bij die idee, hoewel we de argumentatie van Langton verwerpen.

Volgens Burnyeat is *multiple realizability* bij Aristoteles niet mogelijk, omdat de relatie tussen het lichaam en zijn functies niet contingent is, terwijl multiple realiseerbaarheid een contingente relatie vereist tussen functie en instantiëring van de functie. Maar, beweert Langton, zelfs mocht Burnyeat het bij het rechte eind hebben, dan nog zou Aristoteles als een functionalist kunnen worden gezien.

Kijken we dus eerst naar de argumenten tegen multiple realiseerbaarheid bij Aristoteles. "To be sure, physicalistic functionalism requires a contingent relation between matter and function, while the homonymy principle requires a necessary relation, just as Burnyeat says. But if we are careful to say just what the relations in question are, we will see that the contingent relation which functionalism requires is compatible with the necessary relation which the homonymy principle requires." (Langton, 2000: 23) De eis tot *contingentie* is de volgende: een functie zou ook kunnen worden vervuld zonder die bepaalde soort materie. De *noodzaak* vereist door het principe van homonymie is: deze soort materie kan niet anders dan deze functie te vervullen. Beide vereisten zijn compatibel. In het geval van het bronzen beeld is er contingentie op twee manieren: het brons kon ook geen beeld zijn, en het beeld kon ook niet uit brons bestaan. De homonymie van het levende en het dode ontkent niet de *multiple realiseerbaarheid* van functies, maar de multiple functionaliteit van *hetgeen* de functie realiseert.

We zijn het hier niet eens met Langton. Als hij bedoelt dat uit een bepaalde materiële organisatie een bepaald functioneren volgt, dan kunnen we het eens zijn met hem. De nadruk die hij echter legt, ligt op

de materie, niet op de *organisatie* van de materie. Hij maakt de fout *ziel* of *vorm* gelijk te stellen met *functie*. Voor Aristoteles is de ziel echter geen functie, maar hetgeen de *functionele samenhang* of de *functionele organisatie* denkbaar maakt (cf. supra).

Burnyeat heeft nog een tweede argument tegen een functionalistische opvatting van Aristoteles. Volgens Burnyeat kunnen er bij Aristoteles immers veranderingen in de toestand van de ziel zijn zonder veranderingen in het lichaam. En zoiets schendt de these van *supervenience*<sup>49</sup>. Het hebben van een vermogen zonder de capaciteit van dat vermogen uit te oefenen en het uitoefenen van dat vermogen is strikt genomen geen *verandering* voor Aristoteles. Volgens Burnyeat schendt dit het principe van superveniëntie, dat zegt dat er enkel een verandering op functioneel niveau kan zijn als er een verandering is op het niveau van de materiële instantiëring. Maar als gewaar worden (de tweede actualisering) strikt genomen geen verandering is, dan wordt het principe van superveniëntie ‘no mental change without a physical change’ niet geschaad. Het verschil tussen het hebben van een vermogen en het uitoefenen ervan maakt een verschil uit, nl. dit van niet gewaar zijn en gewaar zijn, maar we kunnen niet spreken over een ‘verandering’. Volgens Langton is dat onzinnig, en hij verwijst naar Sorabji, die stelt dat er bij het uitoefenen van een vermogen geen reden is om niet te denken dat er een fysische verandering zou optreden (cf. supra de discussie over de geleichtige substantie in het oog). Het principe van de superveniëntie wordt in deze interpretatie niet geschaad.

De vraag die hier echter niet gesteld wordt, is of de fysische verandering volstaat om de overgang naar de tweede actualisering te begrijpen. Zoals we boven hebben uitgelegd, is de ziel of de functionele organisatie een *perspectief* van waaruit de fysische of fysiologische veranderingen van een organisme kunnen worden begrepen, in termen van de organisatie van het organisme als een geheel. De ziel heeft epistemologisch *voorrang*, maar geen *autonomie*. De eigenlijke discussie gaat dus niet om multipele realiseerbaarheid of superveniëntie, maar om de vraag van voorrang versus autonomie. Het argument van multipele realiseerbaarheid verdedigt de *autonomie* van

---

<sup>49</sup> Nussbaum en Putnam (1995) verwarren de twee argumenten: ze ontkennen *supervenience* omdat het incompatibel zou zijn met *multiple realisability*. Eens we de twee argumenten van superveniëntie en multipele realiseerbaarheid uit elkaar halen, zien we dat Nussbaum en Putnam wel superveniëntie verdedigen.

de ziel. Dat is een veel sterkere claim dan die van het perspectief of de voorrang en lijkt ons niet aristotelisch.

Het tweede argument van de superveniëntie hangt af van welke interpretatie men geeft aan de uitdrukking “het opnemen van de vorm zonder de materie”. De Sorabji-interpretatie, die een materieel-fysische interpretatie voorstaat, denkt niet vanuit een functionalistisch-aristotelisch gezichtspunt, d.b. niet zoals de *διαλεκτικός*, maar zoals de natuuronderzoeker. Enkel de *φυσικός* kan genoeg nemen met Sorabji’s idee; de *διαλεκτικός* kan dat niet.

Kijken we nu opnieuw naar de kwestie van het functionalisme en Langtons bewering dat het functionalisme de materie niet ernstig genoeg neemt voor Aristoteles. Is Aristoteles een functionalist in de zin dat hij mentale toestanden in functionele termen definieert<sup>50</sup>? Burnyeat beweert dat het lichaam noodzakelijk beziel is (cf. supra over de homonymie). Dat is het omgekeerde van de bewering dat de ziel noodzakelijk belichaamd is, wat volgens Langton de eigenlijke bewering is van Aristoteles. Als dat laatste het geval is, dan is Aristoteles’ visie op de ziel niet compatibel met *multiple realizability*, en dan is de conceptuele autonomie van de ziel m.a.w. onmogelijk. De ziel kan niet worden beschreven louter in termen van *causal roles* en de compatibiliteit met een waaier van metafysische gezichtspunten is niet mogelijk. Met dat laatste wordt verwezen naar de functionalistische idee dat mentale toestanden worden gekarakteriseerd door hun causale rol en dat zoiets compatibel is met dualistische, fysicalistische en idealistische metafysica’s. Bovendien vermeldt de definitie van de ziel materie, waardoor een analytisch functionalisme uitgesloten wordt<sup>51</sup>. De ziel is essentieel de ziel van

---

<sup>50</sup> Langton blijkt de ziel en het mentale gelijk te schakelen.

<sup>51</sup> Dat betekent niet dat het niet compatibel is met een *biologisch* functionalisme. “To say that a natural process is the natural process it is in so far as the exercise of an ability, is *not* to say that anger (for example) is functionally defined and that any functionally equivalent process would count as anger. For there to be anger there has to be a process as materially described. Something, on Aristotle’s view, clearly would not count as a case of seeing, unless it satisfied a material description in terms of the material parts of the organism and their properties, specifically the eyes and their properties.” (Frede, 1995: 104) Ook bij Wilkes (1995) vinden we argumenten tegen het *analytisch* functionalisme: “But we can resist the step from ‘variable’ to ‘multiple’, simply for the reasons that Aristotle provides: matter puts constraints on form, and vice versa.” (Wilkes, 1995: 125)

een levend lichaam. “Functionalism’s virtue is its abstraction. Just as the mathematician gives an account of sphericity that abstracts from matter, abstracts from bronze or wood, so the functionalist gives an account of mental states that abstracts from body, abstracts from neurons or Martian hydraulics.” (Langton, 2000: 29) Voor Aristoteles is die deugd een ondeugd. Dat de causale rollen *uiteindelijk* wel geïnstantieerd zijn, doet daar niets aan af. “To be sure, functionalism in its physicalistic guise will graft its functional definitions to a physicalistic theory of what contingently realizes the states so defined: but that would be like grafting geometry to a separate theory of bronze, or grafting musical theory to a theory of instrument-making.” (Langton, 2000: 29)

Ook Nussbaum en Putnam (1995), die een functionalistische interpretatie van Aristoteles ondersteunen, menen dat de Aristoteles van Burnyeat de materie niet ernstig genoeg neemt, omdat volgens de laatste visuele gewaarwording gebeurt zonder dat er iets gebeurt in de geleïchtige materie van het oog. Door echter aan te tonen dat Aristoteles de materie wél ernstig neemt, bewijzen ze ineens te veel: ze bewijzen dat Aristoteles geen functionalist kán zijn. “If Aristotle takes matter as seriously as they say he does – so seriously that functional definitions must mention it – then he is surely no functionalist. States of soul cannot be defined in purely functional terms. The vaunted ‘autonomy of the mental’ which Putnam claimed for functionalism cannot be claimed for Aristotle: the abstraction sought by functionalism is an abstraction shunned by its adopted hero.” (Langton, 2000: 31)

Dat gaat echter enkel maar op als Aristoteles werkelijk een fysische of fysiologische verandering in het oog aanvaardt bij de overgang naar de tweede actualisering. Dat is echter twijfelachtig en volgens ons niet het voornaamste punt in deze discussie over de ziel. Wij hebben daarom noch de autonomie van de ziel, noch de niet-autonomie van de ziel op het niveau van verklaringen verdedigd, maar we hebben beargumenteerd dat de ziel het *perspectief* is van waaruit het lichaam verschijnt als een functioneel georganiseerde entiteit. De discussie van het functionalisme schiet voorbij aan dat aspect, door de ziel te interpreteren als een functie. De oorzaak daarvan is wellicht de functionele interpretatie die Aristoteles geeft aan de zintuiglijke vermogens. We hebben echter gezien dat een functie maar een functie is in een netwerk van functies, en dat de functionele interpretatie van



de zintuiglijke vermogens dus maar mogelijk is onder auspiciën van de ziel als formatief principe. Contra Langton is voor ons bij Aristoteles het organisme in de eerste plaats noodzakelijk bezield. Dat de ziel noodzakelijk belichaamd is, wat volgens Langton Aristoteles' eigenlijke bewering is, betekent dat de organisatie noodzakelijk organisatie van materie is<sup>52</sup>.

*g. Compositioneel en functioneel vlees*

Aristoteles' opvatting van materie laat volgens Burnyeat de emergentie van het leven en de *mind* onverklaard achter. Voor Burnyeat is dit de reden om Aristoteles' filosofie van de mind als niet langer geloofwaardig te beschouwen. Ook toont Burnyeat (en anderen) dat de relatie tussen materie en vorm contingent is bij het functionalisme, maar niet bij Aristoteles.

Whiting (1995) beziet de zaak anders. Volgens haar heeft Aristoteles twee verklaringen van 'het vlees', waarvan één functioneel is en de andere compositioneel. Het functionele vlees, of het gevormde vlees, en het compositionele vlees (de materie) zijn homoniemen, d.w.z. ze delen eenzelfde naam, maar de verklaring van hun zijn, of van hun essentie, is verschillend. Het compositionele vlees is slechts een homoniem van het functionele vlees en kan dan ook het verlies van de ziel overleven. Niettemin bestaat het functionele vlees uit compositioneel vlees. Het functionele vlees is het organische lichaam en de functioneel bepaalde delen ervan. Het compositioneel lichaam is het lichaam gezien als samengesteld uit de elementen. Het eerste lichaam is *essentieel* bezield, het tweede lichaam *accidenteel*, omdat de elementen slechts bezield zijn *omdat* ze (accidenteel) een organisch lichaam mee constitueren. Whiting wil de kool en de geit sparen: "So there is (as the functionalist interpretation requires) a sense in which the matter of an animal *is* only contingently related to its form or soul, but not (*pace* Burnyeat) one which Aristotle takes to be incompatible with the sense in which the matter of an animal is essentially ensouled." (Whiting, 1995: 85) We vinden dit verder uitgelegd: "But in so far as it is functionally defined, the organic body (unlike its constituent matter) cannot exist apart from the soul which is the set of capacities in virtue of which the organic body is capable of

---

<sup>52</sup> Vreemd genoeg negeert Langton daarmee Aristoteles' overtuiging dat de ziel in haar aspect van (actief) intellect niet belichaamd is.

performing its defining functions; this body is *essentially* ensouled and so comes and ceases to exist simultaneously with the soul, which is its form and essence.” (Whiting, 1995: 86-87) Whiting wil op die manier de contingente relatie tussen materie en vorm behouden, zoals dat wordt vereist door de functionalistische interpretatie, maar niet ten koste van een essentieel bezielde lichaam. Helaas is het niveau dat van belang is – ook voor het functionalisme – het niveau van het materiële lichaam als lichaam. Het analytische functionalisme maakt eigenlijk geen verschil tussen beide, omdat ze zich niet bezighouden met het aspect van de materiële organisatie. Dat de oplossing van Whiting (1995) dan ook een louter terminologische redding is, mag het bovenstaande al hebben aangetoond.

#### 2.4. MIND, ZIEL EN FUNCTIONALISME: VOORUITBLIK

“The reappearance of the *psuche* is (or will be) at the expense of the mind; this too is a move in the right direction.” (Wilkes, 1995: 109) De notie van de mind, na Descartes’ beperking van het object van de psychologie tot de bewuste geest, is immers al te arm. De notie van de *ψυχη* omvat daarentegen al de activiteiten van het levende; de hedendaagse notie van de ‘mind’ toont ons maar een zeer beperkt deel, nl. het mentale gereduceerd tot bewustzijn. Er wordt een grens getrokken tussen bewuste fenomenen en al het overige, of dit nu ‘in het hoofd’ zit of niet. Volgens Wilkes kan deze inperking dan ook niet blijvend of niet volledig overtuigen.

Het hedendaagse *mind-body-probleem* is dus geen evident probleem, d.w.z. het is geen probleem dat we zomaar aantreffen in de wereld, maar het is ontstaan vanuit een bijzondere formulering en opvatting van wat ‘mind’ en wat ‘body’ is. Zo vertrekt het vanuit een vernauwde focus op de ziel. Zoals we gezien hebben, vertrekt Aristoteles vanuit een veel algemenere belangstelling voor de verhouding tussen materiële samenstelling en de organisatie of structuur van een levend wezen. Cohen (1995) is het ermee eens dat Aristoteles’ hylemorfisme de schijn van functionalisme draagt. Die schijn is echter misleidend, omdat het huidige functionalisme ontworpen is als een oplossing voor Descartes’ mind/body-probleem dat oprijst ten gevolge van twee verschillende substanties, de materie (*res extensa*) en de *mind* (*res*

*cogitans*). De aristotelische opvatting van materie is daar geheel verschillend van, en kan niet consistent zijn met het functionalisme.

Voor Descartes is de mind geen deel van de natuur, of geen essentie van wat voor type van natuurlijk lichaam dan ook; de enige natuur voor een lichaam is immers extensie. Denken en lichamelijk functioneren staan apart. Het laatste wordt beschreven via mechanische principes, en denken kan niet worden afgeleid van de aard van het lichaam. Deze benadering van Descartes is uiteraard een zeer ongunstige bodem voor een eengemaakte behandeling van mentale en lichamelijke fenomenen. Het functionalisme is een antwoord op dit post-cartesiaanse probleem, en kan dus niet worden overgeheveld naar Aristoteles.

In het bovenstaande hebben we de ziel geïnterpreteerd als een perspectief van waaruit het mogelijk wordt de functionele organisatie van een organisme te zien. Voorlopig laten we dit aspect rusten; later komt het terug volop aan bod. Eerst volgen we de geschiedenis van de ziel en de mind verder. Bij de behandeling van Thomas komt aan bod wat we bij de behandeling van Aristoteles achterwege hebben gelaten: het intellect.



### 3. THOMAS: DE ZIEL EN HET INTELLECT

#### 3.1. INLEIDING: HET PROBLEEM VAN VERZOENING TUSSEN ARISTOTELES EN PLATO

Thomas van Aquino (1225-1273) gebruikt de *De Anima* meer dan welk ander geschrift ook van Aristoteles. De betekenis van *De Anima* verheldert hij soms met behulp van de *Physika*, de geschriften over metafysica en de *Ethica*, en minder vaak met behulp van de logische en kleinere biologische traktaten. Andere belangrijke bronnen zijn Augustinus en Pseudo-Dionysius<sup>53</sup>. We baseren ons in wat volgt hoofdzakelijk op *quaestiones* 75 tot en met 90 van Thomas' *Summa Theologiae*<sup>54</sup> (geschreven van 1266 tot 1273 en onvoltooid gebleven), respectievelijk over de mens en over het menselijk intellect. Thomas schreef eveneens een traktaat met als titel 'Quaestiones de Anima', 'Vragen over de ziel'. Dat werk is echter lang niet zo compleet als volume 11 van zijn *Summa*, het deel over de mens. De intellectuele werkzaamheden van de ziel in hun vereniging met het lichaam worden er veel minder uitgebreid behandeld.

Vanaf de 12<sup>de</sup> eeuw is er een stroom van werken van Aristoteles en commentaren daarop op gang gekomen, in de eerste plaats afkomstig van Arabische filosofen, in het bijzonder Avicenna en Averroës. Die stroom heeft voor een reeks uitdagingen aan het adres van de platoonse leerstellingen gezorgd. Het centrale probleem is of een menselijke wezen zoals voorgesteld in Aristoteles' *De Anima* kan worden gechristianiseerd. Thomas wil vooral Aristoteles terug loskoppelen van de interpretatie door Averroës, en aantonen dat

---

<sup>53</sup> Pseudo-Dionysius is een anonieme schrijver die rond het jaar 500 zijn werk uitgaf. Hij deed zich voor als een schrijver van omstreeks het begin van de christelijke jaartelling.

<sup>54</sup> De *Summa* is opgedeeld in vier delen, en elk deel is opgedeeld in ongeveer 100 vragen, met uitzondering van het derde deel dat er bijna 200 honderd bevat. In de uitgave die wij gebruiken, is de *Summa* nog eens opgedeeld in 60 boekdelen. Het 11<sup>de</sup> boekdeel bevat vragen 75-83, en behandelt de mens. Het 12<sup>de</sup> boekdeel bevat vragen 84-89 en gaat over het menselijk intellect. In wat volgt verwijzen we er respectievelijk naar als vol. 11 en vol. 12.

authentiek aristotelische ideeën best verenigbaar zijn met de christelijke visie op de mens. Hij krijgt daarbij vaak het verwijt dat hij niet origineel is, maar niemand toont dergelijk meesterschap in organisatie en articulatie van problemen en disputen als hij.

Meer specifiek worstelt Thomas met het volgende probleem, een probleem dat zijn leermeester Albertus Magnus (geboren in 1193 of 1207, gestorven in 1280) ook had ontmoet, maar niet had kunnen oplossen. Als de ziel een subsistent wezen is (cf. Plato), hoe kan ze dan de substantiële *vorm* van het lichaam zijn (cf. Aristoteles)? Als ze de vorm van materie is, hoe kan ze dan zelf-subsistent zijn? Deze twee aspecten lijken tot wanhoop van Albertus Magnus elkaar zodanig tegen te spreken dat hij tot de uitspraak komt: “When I consider it with respect to the soul in itself, I agree with Plato; but when I consider it with respect to the form of life with it gives to its body, I agree with Aristotle.” (Albertus, geciteerd in het voorwoord tot *Quaestiones de Anima*, 1984: 19) De verzoening tussen Plato en Aristoteles waarop door zoveel denkers reeds was gezwoegd, was nog niet opgelost. Thomas oppert dat de twee stellingen geen tegengestelde antwoorden zijn op twee verschillende vragen, maar twee delen van één enkel antwoord voor één enkel probleem. De positie van Thomas kan worden samengevat in drie concluderende stellingen. Ten eerste: de intellectuele ziel is de substantiële vorm<sup>55</sup> van de mens. Ten tweede: de ziel is een subsisterende, intellectuele vorm, maar van een danig laag type dat de nood aan vereniging met het lichaam diep geworteld zit in de aard of natuur van de ziel. Ten derde: de ziel kan daarom niet afzonderlijk van het lichaam bestaan en is evenmin (numeriek) dezelfde voor alle mensen. Hij reageert daarmee ten eerste tegen Plato, die er niet enkel van overtuigd was dat de ziel op zichzelf bestaat, maar ook dat ze in zich de volledige aard van de menselijke natuur bevat. De ziel is het menselijke wezen, het lichaam komt niet voor in de bepaling van wat een mens is. De mens is een ziel, die een lichaam gebruikt. De relatie tussen ziel en lichaam is die van de bekende schipper in zijn schip. Thomas verwerpt dat. Materieel zijn is een intrinsiek deel van mens zijn, of van levend zijn.

---

<sup>55</sup> Een substantiële vorm onderscheidt zich van een accidentele vorm op de volgende manier. De substantiële vorm is de vorm van een substantie en is dat wat materie maakt tot een bepaalde substantie. Een accidentele vorm is de vorm die een accident aan een substantie geeft en is dat waardoor iets een predikaat kan worden toegewezen. Een substantie bestaat dus niet enkel dankzij accidentele vormen.

Het individu kan niet worden geïdentificeerd met zijn ziel, zoals Plato en ook Descartes meenden.

Thomas verzet zich, naast de platoonse scheiding tussen lichaam en ziel, ook tegen een tweede vorm van separatisme, deze van de averroïsten. In die visie is het intellect gescheiden van het lichaam en één voor alle menselijke wezens. De eenheid van lichaam en ziel is niet de eenheid van een *intellectueel* wezen. Ten derde trekt Thomas ten strijde tegen de materialisten. Tegen de materialisten in beweert hij dat de vorm van een menselijk wezen een subsisterend concreet individueel wezen is. De reden hiervoor is dat de werking ervan, de act van het intellect, geheel immaterieel is.

Thomas neemt het metafysische denkkader over van Aristoteles, waarin potentie en act de basisbegrippen zijn. ‘Act’ (Lat. *actus*) is de scholastische omzetting van het aristoteliaanse begrip ‘ἐνεργεῖα’ of de tweede actualisering. De act is dus de actualisering van een vermogen (δύναμις). Bij Thomas ondergaat deze metafysische tweedeling een verruiming doordat elk eindig wezen is aangewezen op een oneindige geest. Het wezen van elk eindig zijn wordt binnen dat kader als potentie opgevat, die voor haar verwerkelijking is aangewezen op een ‘*actus purus*’, een oneindige geest<sup>56</sup>. Maar ook binnen het minder ruime kader van de zijnde dingen op zich en het kennisproces wordt de indeling in act en potentie gebruikt, bijvoorbeeld in de bespreking van het waarnemingsproces en het verstandelijk denken. Net zoals bij Aristoteles verlopen het kennisproces en het waarnemingsproces op een parallelle manier. De enigmatische zin van Aristoteles dat de ziel op zekere wijze ‘alle dingen is’, moet volgens Thomas als volgt worden opgevat. De ziel is niet *actueel* opgemaakt uit alle dingen, maar is in een toestand van *potentialiteit* met betrekking tot alle dingen, nl. tot de sensibele dingen middels de zintuigen en tot de intelligibele objecten middels het intellect. Het is vooral de werking van het intellect en de verhouding tussen lichaam en ziel die ons in de voorstelling en bespreking van Thomas zullen bezighouden. We gaan eerst kort in op de kwestie van de voedende en de gevoelige ziel, om

---

<sup>56</sup> De rol van die ‘actus purus’ toont zich ook in het volgende. De *species* van het intellect, waarover we het verder zullen hebben, komen *ultiem* van een eerste oorzaak, God, en ze komen voort uit dat principe via het medium van de sensibele, materiële dingen.

vervolgens te komen tot het intellect en de problemen daarrond, en tot de verhouding tussen lichaam en ziel.

### 3.2. DE VOEDENDE EN DE VOELENDE ZIEL

Waar Plato beweert dat sensatie behoort tot de ziel en dat de ziel dus een lichaam *gebruikt*, houdt Thomas vast aan de visie dat gewaarworden een activiteit is van de *gehele* mens. Daarom is de mens niet gewoon een ziel (die een lichaam gebruikt), maar een samenstelling van ziel en lichaam. We zullen het daar verder uitgebreid over hebben. Eerst bekijken we meer specifiek het waarnemingsproces.

Het zintuig staat in verband tot zintuiglijke objecten zoals het intellect tot intelligibele objecten: elk is potentialiteit ten opzichte van zijn object. Die overeenkomst herbergt echter ook een verschil. De inwerking van het zintuiglijke object gaat – althans in sommige gevallen (cf. infra) samen met een fysiologische verandering, en dat is waarom een te grote intensiteit van het object van sensatie het zintuig kan beschadigen. Toch is dit geen argument om het waarnemingsproces op de wijze van Sorabji (cf. supra) te interpreteren. Het waarnemen *gaat* wel *samen met*, maar *houdt zelf* geen fysische verandering *in*. De zintuiglijke waarneming gebeurt wel middels of via een lichamelijk orgaan, maar is zelf geen fysische transactie.

De vorm van een object van de zintuigen bestaat op een andere manier in het ding buiten dan in zintuiglijke kennis, die de vorm ontvangt *zonder* de materie, bijvoorbeeld de kleur van goud zonder het goud zelf. De voelende ziel onderscheidt zich precies daardoor van het laagste niveau, dat van de voedende ziel. De werkzaamheid van de voedende ziel gebeurt wél dankzij fysische kwaliteiten en houdt ook een fysische verandering in. Toch toont de voedende ziel zich in dit proces ook *als ziel*: louter fysische verandering is afhankelijk van externe agentia, terwijl de soort veranderingen geïmpliceerd in de voedende ziel een *interne* bron hebben. “For this is common to all activities of the soul; anything animate in some fashion moves itself.” (vol. 11: 121)



De voedende ziel kan niet worden herleid tot een louter fysisch-chemisch ageren, omdat het product van zijn interactie met de omgeving het voortzetten is van zijn eigen identiteit, terwijl fysisch-chemisch interactie de identiteit van de agentia modificeert. (cf. vol. 11, glossary: 273)

Keren we terug tot de verandering in het zintuig. Een zintuig is passief, het wordt in actie gezet door een zintuiglijk object dat er extern aan is. Thomas onderscheidt twee soorten verandering: natuurlijk en spiritueel. Een verandering is natuurlijk als de vorm van de bron van verandering ontvangen wordt in het subject dat verandert op een fysische wijze, zoals hitte wordt geabsorbeerd door iets wat verhit wordt. Een verandering is spiritueel als de vorm van de bron van verandering ontvangen wordt in het subject van verandering op een 'supra-fysische' wijze, zoals de vorm van een kleur in het oog is, dat niet de kleur wordt dat het ziet. Zintuiglijke activiteit veronderstelt steeds een dergelijke 'supra-fysische' verandering. Mocht de verandering fysisch zijn, dan zouden alle natuurlijke lichamen voelen als erop geageerd wordt. Sommige zintuigen houden *eveneens* fysische verandering in, zoals de tast en de smaak, maar het is het supra-fysische dat voor de gewaarwording instaat.

De vormen die de zintuigen ontvangen worden bewaard en behouden, en dat vereist de fantasie of het verbeeldingsvermogen. Het beeld of het *phantasma* is het spoor van een zintuiglijke ervaring en bevindt zich in de verbeelding: "(...) fantasy or imagination is, as it were, a treasure-store of forms received through the senses." (vol. 11: 139) Het voorstellingsvermogen of de verbeelding, dat eerder een soort innerlijk zintuig is dan een deel van het intellect, zal een belangrijke schakel zijn tussen de sensitieve en de intellectuele functies.

### 3.3. HET INTELLECT

Het intellect is, in tegenstelling tot elk van de zintuigen, in staat alle vormen in zich op te nemen, en mag daarom niet zelf in een potentiële toestand verkeren. Als het intellect zelf een vorm zou bezitten, dan zou er een 'blinde vlek' in het intellect zijn of zou het intellect volledig blind zijn. Ten gevolge van die eis mag het intellect niet materieel zijn. "But what can in this way take in things must have

nothing of their nature in its own, for the form that was in it by nature would obstruct the knowledge of anything else. (...) Impossible, therefore, that the principle of understanding be something bodily. And in the same way it is impossible for it to understand through and in a bodily organ, for the determinate nature of that bodily organ would prevent knowledge of all bodies. (...) The principle of understanding, therefore, which is called mind or intellect, has its own activity in which body takes no intrinsic part.” (vol. 11: 11) We vinden deze redenering ook in omgekeerde vorm: “For man to be able to understand everything through his intellect, including non-material things and universal concepts, it is enough that the power of understanding is not a bodily act.” (vol. 11: 49)

De reden voor de eis tot immaterialiteit van het intellect is uiteindelijk gelegen in het feit dat de objecten van het intellect verschillend zijn van de objecten van de zintuigen. Deze laatste zijn materiële objecten, terwijl de objecten van het intellect al geabstraheerd zijn van hun materiële voorwaarden en meer de vorm benaderen. Het is de *intellectus agens* die ervoor zorgt dat de objecten van het intellect geabstraheerd worden.

### 3.3.1. De *intellectus agens* als abstractievermogen

Bij Thomas wordt het intellect net zoals bij Aristoteles opgesplitst in een passief en in een actief deel. Enerzijds hebben we de *intellectus possibilis* of het ontvangende intellect, dat in een toestand van potentialiteit verkeert in verband met wat het kan verstaan. Anderzijds is er een actief intellect nodig, dat ervoor zorgt dat de dingen *actueel* kunnen worden verstaan<sup>57</sup>. Voor Plato was een dergelijk intellect niet nodig, omdat de vormen van de dingen in de fysische wereld ook niet-materieel subsisteren en daarom kunnen worden verstaan. Het is

---

<sup>57</sup> In het zintuiglijk deel van de mens vindt Thomas eveneens die dubbele functie terug. Enerzijds worden de zintuigen geaffecteerd door de externe dingen; ze ondergaan een verandering bewerkt door de sensibele objecten. Anderzijds is er ook een actieve zijde, een ‘vorming’ waarin het verbeeldingsvermogen voor zichzelf een model (*idolum*) formuleert van iets afwezig of zelfs van iets wat nooit waargenomen is. Ook in het intellect vinden we iets gelijkaardigs. Het eerste komt overeen met het effect teweeggebracht in de *intellectus possibilis*, die wordt geïnformeerd door een *species*, het tweede komt overeen met de formulering door het intellect van een definitie of een bevestigend of ontkennend oordeel, dat dan wordt betekend met woorden.

immers ook bij hem de niet-materialiteit die ervoor zorgt dat een ding actueel kan worden verstaan. Aristoteles verwerpt deze visie van zelfstandig bestaande platoonse ideeën of species.<sup>58</sup> De vormen bestaan voor Aristoteles enkel gematerialiseerd, en zijn dus actueel niet begrijpelijk. De vormen staan met andere woorden doordat ze gematerialiseerd zijn nog niet actueel open voor het verstand. De *intellectus agens* biedt hier een uitkomst. “Now nothing passes from potentiality to being actual except through something already actual, as sense is actuated by something which acts on it [hij bedoelt dat een zintuig van potentie naar act overgaat doordat het wordt geraakt door een actueel zintuiglijk object]. So it was necessary to posit a power of the intellectual order which made things actually able to be understood by abstracting in thought of them from their material conditions. That is why we speak of the abstractive powers of the mind.” (vol. 11: 155)<sup>59</sup>

De *intellectus agens* heeft dus de taak de dingen open te stellen voor het verstand. Wat moeten we hieronder verstaan? We weten dat de verbeelding de opslagplaats is voor beelden, die de gelijkenissen zijn van bepaalde met de zintuigen gevatte dingen (cf. supra). Volgens Thomas zijn deze beelden nog niet niet-materieel. De zintuigen ontvangen wel de vormen van de dingen zonder de materie, maar nog niet zonder de materiële voorwaarden. De term ‘materiële voorwaarden’ is een technische term. De objecten van onze kennis, in de aristotelische traditie, hebben twee soorten materiële elementen. Ten eerste deze die de dingen in de eerste plaats materieel maken, ten tweede deze die ze tot *particuliere* objecten maken, hier en nu. (cf. vol. 12: 14, voetnoot) Het object van de zintuigen is een vorm die

---

<sup>58</sup> Thomas is het eens met Aristoteles dat de zintuigen en het intellect verschillen in het volgende: een ding wordt *waargenomen* net zoals het in zijn individualiteit bestaat buiten de zintuiglijke ziel. Maar de *aard* van een ding, terwijl dat ding extramentaal is, is in de mind niet dezelfde zoals wanneer het ding erbuiten bestaat. “For the nature as shareable by many is understood regardless of its individual features in the concrete.” (vol. 11: 57) Een object kent dus geen bestaan naar zijn natuur buiten de mind. Hiermee gaat Thomas, met Aristoteles, in tegen Plato die volhoudt ‘that a thing understood does have the same sort of existence outside the mind as it does in the understanding.’ (vol. 11: 59) Thomas volgt hier een middenweg tussen nominalisme en platoons realisme.

<sup>59</sup> De *intellectus agens* wordt vertaald als abstractief vermogen, maar in het Latijn vinden we de term *intellectus agens*, zo bijvoorbeeld in bovenstaand geval: “Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem.” (vol. 11: 15’)

bestaat in een materieel lichaam, en aangezien materie het principe van individuering<sup>60</sup> is, kunnen de zintuigen enkel *particularia* kennen. Het zal de functie van het intellect zijn te abstraheren van het hier en nu en zo vormen te kennen die wel bestaan in materiële lichamen, maar niet zoals ze bestaan *in deze of gene* individuele materie. “Now to know something which in fact exists in individuated matter, but not as existing in such or such matter is to abstract a form from individual matter, represented by sense images. Thus we have to say that our intellect understands material things by abstraction from sense images.” (vol. 12: 52)

De *intellectus agens* is dus het vermogen dat de dingen nog verder kan dematerialiseren door ook de condities van de (materiële) individualiteit van de dingen weg te abstraheren. Bovendien is het zo dat des te immateriëler de wijze is waarop de vormen van de gekende dingen in de kenner aanwezig zijn, des te perfecter de kennis is<sup>61</sup>. Intellectuele kennis is dus volmaakter dan zintuiglijke kennis. Het object wordt door het actieve intellect als het ware gedecontextualiseerd, weggehaald uit zijn context van het complex van concreet bestaan waarin het oorspronkelijk gevonden wordt. Zo wordt het universele of de idee uit het particuliere of de zintuiglijke beelden geabstraheerd. Het is het beschouwen van wat toekomt aan de definitie van om het even welke species van de materiële realiteit zonder de individuerende voorwaarden, die geen deel zijn van de definitie van de species. Of korter uitgedrukt: het is het beschouwen van de aard van een species zonder de individuerende voorwaarden gerepresenteerd door de zintuiglijke beelden. De vormen die het resultaat zijn van de abstraherende operatie zijn de *intentiones intelligibiles*<sup>62</sup>. Ten gevolge van die operatie wordt de ‘betekenis’ dus

---

<sup>60</sup> De reden waarom de materie het individuerend principe is, en niet een of andere eigenschap, vinden we kort uitgedrukt bij Kenny (1993). “ (...) if an item can be individuated by its properties, all we need to identify an individual is to list the universals under which it falls. But Aquinas rightly rejected this: in theory, however long a list of universals we draw up, it is always logically possible that more than one individual will answer to the list.” (Kenny, 1993: 111)

<sup>61</sup> Dingen die de vormen enkel op een *materiële* wijze ontvangen zijn dan ook helemaal geen kenners, zoals planten.

<sup>62</sup> Bij de overgang van particuliere naar universele vormen of naar de *intentiones intelligibiles* blijft de vorm dus niet numeriek dezelfde. Thomas gebruikt een aantal synoniemen voor de term *intentio intelligibilis* of *intellecta*. Hij gebruikt *conceptio* en *conceptus*, die beide ruwweg equivalent zijn aan de term ‘concept’ (*verbum*

geïsoleerd en verkrijgen we universele concepten. De *intellectus agens* wordt ook beschreven als een vermogen dat de betekenissen in de waarneming verlicht.

Het ontvangende intellect is in een toestand van potentialiteit ten opzichte van de zo bekomen concepten. Actief en passief intellect verschillen dus hierin dat het actieve intellect een veroorzakend vermogen is, terwijl het ontvangende intellect bewogen wordt door het object geactualiseerd door het actieve vermogen. Een ‘agens’ is al wat een actie of een verandering kan initiëren, en is equivalent aan een *causa efficiens*. De *intellectus agens* maakt dus door een abstractieproces de voorstellingen ontvangen van de zintuigen actueel intelligibel. Intellectuele kennis vraagt dus een specifieke activiteit van de kant van het intellect. “However, since these images [van het voorstellingsvermogen] are not capable of effecting a change in the possible intellect but must be made actually intelligible by the agent intellect, it is not right to say that sensible knowledge is the total and complete cause of intellectual knowledge – better to say it is somehow the material of the cause.” (vol. 12: 37)

Opdat we materiële dingen zouden kennen, moeten deze dingen op immateriële wijze in de kenner bestaan. De vorm van een ding is door de materie ervan echter beperkt tot één ding. Voor Thomas kunnen we komen tot *universele* kennis, omdat de aard van de kennis tegengesteld is aan de aard van de materialiteit. Bovenstaande houdt echter niet in dat het intellect definitief de vormen van de zintuiglijkheid, met hun materiële bepalingen, achterwege kan laten. Het intellect blijft de zintuiglijkheid op een specifieke manier nodig hebben.

---

*mentis* en *verbum interius*, het mentale woord en het innerlijke woord). Ook de termen *ratio*, *definitio* en *enunciatio* lijkt hij als synoniem te beschouwen. ‘Intentio’ is bovendien een synoniem voor *species intelligibilis*. De vertaler/commentator merkt nog op “ ‘Intentionality’ has, in recent philosophy, become an important epistemological term, expressing the relationship of knower to thing known.” (vol. 12: 56, voetnoot)

### 3.3.2. De afhankelijkheid van het intellect t.o.v. het voorstellingsvermogen

Het intellect kan zich dan wel onmogelijk bedienen van een lichamelijk orgaan, dit betekent niet dat het lichaam niet *noodzakelijk* is voor intellectuele activiteit. “The body is necessary for the activity of the intellect, not as the organ through which it acts, but in order to supply it with its object; for images stand in relation to the intellect as colour in relation to sight.” (vol. 11: 13) Het is niet zo dat de voorstellingen achterwege worden gelaten eens het actieve intellect zijn abstractie heeft doorgevoerd. Het abstraheren leidt niet enkel tot voordelen, want het intellect kan wegens de abstractie niet direct en onmiddellijk het particuliere in materiële realiteiten kennen. Om met Kenny (2001) te spreken: “Het intellect kan vatten wat Socrates tot een man maakt, maar niet wat hem tot Socrates maakt.” (Kenny, 2001: 107) Het principe van de particulariteit is immers de individuele materie, en het intellect heeft daarvan geabstraheerd. Het intellect heeft dus enkel directe kennis van universalia, terwijl de zintuigen accidentele en dus individuele vormen vatten.

“Indirectly and by a quasi-reflection, on the other hand, the intellect can know the singular, because, as mentioned before, even after it has abstracted species it cannot actually understand by means of them except by a return to sense images in which it understands the species, as Aristotle says.” (vol. 12: 91-93) In de huidige toestand van vereniging met het lichaam dat in staat is impressies te ontvangen, is het voor het intellect onmogelijk iets te begrijpen zonder zich tot de zintuiglijke voorstellingen te wenden. Dat geldt echter niet enkel voor de kennis van particularia. Ook om het universele te kennen moet het intellect zich wenden tot de zintuiglijke voorstellingen. Het universele wordt m.a.w. *middels het particuliere* gevat. “Therefore if it is actually to understand its proper object, then the intellect must needs (sic) turn to sense images in order to look at universal natures existing in particular things. Whereas if the proper object of our intellect were an immaterial form, or if the natures of sensible things subsisted apart from particulars, as the Platonists think, it would not be necessary for

our intellect when understanding always to be turning to sense images.” (vol. 12: 43)<sup>63</sup>

Kennen *via de voorstellingen* is volgens Thomas dus de eigenlijke operatie van de ziel in zoverre ze verenigd is met haar lichaam. De intellectuele ziel heeft het vermogen van de sensatie en het voorstellingsvermogen nodig. Aangezien er verder geen sensatie kan zijn zonder een lichaam, heeft de intellectuele ziel een lichaam nodig dat een geschikt zintuiglijk orgaan is. Eens de ziel gescheiden is van het lichaam, zal ze noodzakelijk een andere modus van kennen hebben, een modus die lijkt op die van andere niet-belichaamde wezens.

### 3.3.3. De rol van de *species* in het kennen

We weten dus dat het intellect *species* abstraheert van de zintuiglijke voorstellingen en op die manier de dingen in hun universaliteit ziet, maar dat het tegelijk die abstracte *species* enkel kan begrijpen door zich opnieuw naar de zintuiglijke voorstellingen te wenden, “(...) since it cannot understand even the things from which it abstracts *species* without turning to sense images, as mentioned before.” (vol. 12: 57)

De rol die de *species* spelen voor het intellect is dezelfde als de rol die de zintuiglijke voorstellingen spelen voor de waarneming: “(But) sensible images are not *what* is sensed; they are rather *that by which* sensation takes place. Therefore the *species* is not *what* is understood, but *that by which* the intellect understands.” (vol. 12: 59) Thomas verzet zich tegen de visie waarin de vermogens enkel kennen wat *binnenin* wordt ervaren. In die visie zouden de zintuigen enkel de impressies waarnemen die op de zintuigen worden gemaakt, en overeenkomstig daarmee zou het intellect enkel de *species* zelf begrijpen. De *species* zouden m.a.w. datgene zijn *wat* wordt begrepen. Thomas heeft twee redenen om die visie te verwerpen. Ten eerste zouden de dingen die we begrijpen dan niet de objecten van de wetenschap zijn, terwijl de wetenschappen zich toch bezighouden met objecten die bestaan buiten de ziel. Wetenschappen houden zich niet

---

<sup>63</sup> Niet-lichamelijk substanties kennen we dan ook enkel op negatieve wijze en door analogie met lichamelijke entiteiten, waarvan we wel een beeld kunnen hebben.

enkel bezig met ideeën, zoals in de platoonse opvatting. Ten tweede zouden alle verschijningen dan waar zijn, en zouden elkaar tegensprekende opinies tezelfdertijd waar zijn.

Dat Thomas praat over voorstelling, hoeft nog niet te betekenen dat hij een representatieve theorie aanhangt. Volgens Kenny (1993) is er een onderscheid tussen de ‘mentale beelden’ in de verbeelding (de *idola* of *phantasmata*) en de *species* van het intellect. De gelijkenis tussen de *species* en zijn object is er geen in de zin van een *afbeelding*, maar eerder een als die tussen oorzaak en gevolg.

Ondanks het feit dat het intellect in zijn begrijpen niet de materiële steen vat, maar wel een soort reproductie ervan, is het niettemin *de steen* die wordt begrepen, en niet zijn intelligibiliteit. “Thus if we understand the species of a solid instead of actual solid materials – according to Aristotle’s teaching, *it is not the stone which is present in the soul but its form* – it will follow that by means of species the soul knows things which are outside the soul.” (vol. 12: 61) Was dat niet het geval, dan was kennis kennis van ideeën, en niet van dingen. De *species* wordt *secundair* verstaan; wat *eerst* wordt begrepen is de realiteit waarvan de *species* een gelijkenis is. In het geval van reflectie verstaat het intellect echter zowel zijn eigen begrijpen als de *species* via welke het verstaat. Wanneer het intellect reflecteert over zijn eigen processen, is het object van kennis dus wel het intelligibele.

#### 3.4. LICHAAM EN ZIEL

Voor Thomas zijn ziel en lichaam niet twee dingen, maar de twee zijden van een enkel ding, de mens. Evenals bij Aristoteles, kunnen we bij Thomas het lichaam van de mens maar verklaren, zowel wát het is en het feit dát het is, door zijn bezieling. Tegelijk kunnen we die ziel maar begrijpen in termen van zijn belichaming in het fysische proces van de wereld. De ziel is het *primum principium vitae* (vol. 11: 6), het basisbeginsel van het leven. De bedoeling van Thomas is enerzijds de platoonse doctrine van de ziel te vermijden, die de eenheid van de mens ondermijnt in een poging de spiritualiteit van de ziel te verheffen en te lofprijzen, en anderzijds de visie te vermijden die beweert dat de ziel een lichaam is of een *louter* lichamelijke vorm. Tegengesteld daaraan wil Thomas de ziel verklaren als een



immaterieel, intellectueel, bestaand wezen dat intiem verenigd is met een menselijk lichaam.

De menselijke ziel is eigenlijk tegelijk zowel niet-materieel als ingevoegd in materie (cf. vol. 11: 49: ‘at once non-material yet immattered’). De mens is immers niet-materieel wat zijn intellectueel vermogen betreft - dat niet het vermogen van een orgaan is, maar is materieel in zover de ziel de vorm is van het lichaam. We mogen ons hierin niet vergissen: ook al wordt de menselijke ziel niet volledig ‘opgeslokt’ door de materie en kan ze daarom een niet-lichamelijke activiteit hebben, de essentie van de ziel blijft het ‘in-formeren’ van het lichaam. Ook over de scheiding van lichaam en ziel moeten we ons niet al te veel illusies maken: de ziel blijft haar verwantschap met het lichaam behouden: “It belongs to the very essence of the soul to be united to a body, just as it belongs to a light body to float upwards. And just as a light body remains light when forcibly displaced, and thus retains its aptitude and tendency for the location proper to it, in the same way the human soul, remaining in its own existence after separation from the body, has a natural aptitude and a natural tendency to embodiment.” (vol. 11: 49)

Enerzijds hebben we dus iets engelachtigs in ons, want onze intellectuele ziel is zoals die van een engel niet samengesteld uit materie. Maar, en daarin zijn we geen engelen, onze ziel is het formatieve principe van onze materie<sup>64</sup>. Verder is het zo dat de materialiteit de vormen *individueert*. Wij mensen worden geïndividueerd door de lichamelijke materie waaruit we bestaan. Er zijn dan ook vele zielen van één soort dankzij materiële differentiatie. Engelen, die enkel vorm zijn, kunnen niet door materie geïndividueerd worden. Daarom kan er van elke soort engel niet meer dan één engel zijn.

De ziel is als een vorm verenigd met het lichaam. Vorm bestaat niet omwille van de materie, maar omgekeerd: de materie is er omwille van de vorm. De vorm verklaart de aard van de materie, en niet andersom. Augustinus, de platoonse traditie volgend, meende dat het doel van de vereniging van lichaam en ziel gelegen is in het heil van het lichaam, dat door de ziel beschermd en geleid wordt. Thomas

---

<sup>64</sup> Volgens Thomas kunnen vorm en materie niet zonder elkaar bestaan, maar toch aanvaardt hij het bestaan van immateriële substanties die *zuiver* vorm zijn. De engelen zijn daar een voorbeeld van.

houdt het tegenovergestelde vol: het lichaam bestaat voor het heil van de ziel – materie is er omwille van de vorm.

Dat de ziel een vorm is, impliceert dat ze *niet* verbonden is met het lichaam zoals een motor, een beweger, die niet in elk deel van het lichaam is, maar enkel in het ene waardoor het andere kan bewegen. Een vorm fungeert volledig anders: ze is volledig in het geheel en geheel in elk deel. Het is immers de substantiële vorm van het lichaam, niet een louter accident. “Now the informing substance perfects both the whole and each part. For since a whole consists of its parts, if the form of the whole were not to give each part of the body its being, *it would be a form in the sense of arrangement or order, like the design of a house, and such form is of the accidental order.*” (vol. 11: 85, cursivering toegevoegd). Het levende heeft m.a.w. een zeer bijzondere soort eenheid<sup>65</sup>.

De mens heeft één enkele ziel, de intellectuele ziel, die ook de voedende en voelende vermogens heeft. Ook de zintuiglijke ziel is dus onvergankelijk, niet dankzij zichzelf, maar omdat ze tegelijk een

---

<sup>65</sup> Kenny (2001) legt er de nadruk op dat de verhouding tussen lichaam en ziel niet helemaal dezelfde is als de verhouding tussen materie en vorm. De menselijke ziel verhoudt zich tot het menselijke lichaam niet als vorm tot materie, maar eerder als vorm tot *subject*. “Het dode lichaam van een menselijk wezen is niet langer een menselijk lichaam en evenmin een andersoortig lichaam, maar, als het ontbindingsproces bezig is, een amalgaam van meerdere lichamen. Menselijke lichamen zijn, net als andere materiële objecten, samengesteld uit materie en vorm en de ziel is de vorm van het menselijk *lichaam* en niet de vorm van de materie van het menselijk lichaam.” (Kenny, 2001: 72-73) Kenny lijkt hier echter de verwarring te maken tussen substantiële en accidentele vorm. Het is niet een andere vorm dan de ziel die het lichaam tot lichaam maakt, zodat de verhouding wel deze is tussen vorm en materie en we precies met het probleem van de homonymie kunnen worden geconfronteerd. Wellicht hangt daarmee ook Kenny’s probleem samen dat het leven, of de ziel, zelf een onverklaarde term blijft. “The animal’s organs are indeed physical objects; but it is not because they are physical that they cause vital operations, but because they are alive.” (Kenny, Aquinas on mind, p. 130) Volgens Kenny is het dan ook zo dat Thomas’ argument voor het bestaan van een ziel enkel geldig blijft ‘to the extent that there remains a residue of animal metabolism and behaviour irreducible to the activity of chemical and physical agents.’ (Kenny, 1993: 131) Dit is geen sterk argument, want als de ziel een organiserend principe is, dan houdt Kenny geen rekening met de levende *organisatie*. Kenny ziet met andere woorden het probleem van de homonymie (cf. supra deel 2) niet en ziet de functie niet van de ziel als een functioneel-organisatieel perspectief op het levende lichaam.

intellectuele ziel is. Er kunnen niet meerdere zielen in één lichaam zijn, omdat het de ziel is die het lichaam samenhoudt, en niet andersom. Wat zou immers de verschillende zielen samenhouden? De eenheid en enkelvoudigheid van de ziel wordt geïllustreerd in het nadenken over het ontstaan van de ziel. Een embryo heeft eerst enkel een zintuiglijke ziel. De intellectuele ziel wordt daar niet aan toegevoegd, maar *een andere* ziel, die zowel sensitief als intellectueel is, komt in de plaats. Voor elke nieuwe mens schiep God een dergelijke ziel.

De verschillende vermogens van de ziel houden voor Thomas het midden tussen substantie en accident. Het zijn als het ware natuurlijke eigenschappen van de ziel. Als de samenstelling ‘mens’ vergaat, dan blijven de vermogens van de ziel niet actueel bestaan, ze overleven in de ziel in een soort virtuele toestand. “And so it is wrong to say, as some do, that these powers remain in the soul after the dissolution of the body. And it is much more wrong to say that the acts of these powers continue in the disembodied soul, because such powers have no activity except through a bodily organ.” (vol. 11: 117) De vermogens die op niet-actuele wijze verblijven in de ontlichaamde ziel, zijn dus geen vermogens van de ziel alleen, maar van de eenheid lichaam-ziel. De verbinding met het lichaam is geen belemmering voor de ziel; het is voor de ziel *natuurlijk* om verenigd te zijn met het lichaam, en het zou niet passend zijn mocht de natuurlijke werkzaamheid van een ding verhinderd worden door iets wat van nature tot dat ding behoort.

Voor Thomas is het menselijke intellect het laagste van alle intellecten, zodat het niet zijn perfectie kan bereiken, d.w.z. het kennen van de waarheid, zonder de vereniging met een organisch lichaam. Het feit dat de ziel, wanneer ze verenigd is met het lichaam, enkel kan begrijpen door zich tot de zintuiglijke beelden te wenden, is dus echt wel veroorzaakt door de *natuur* van de ziel, en niet door het feit dat de ziel *accidenteel* gebonden is aan het lichaam, zoals de platonisten denken. In het platoonse denkkader keert de ziel terug naar haar ware natuur en verstaat ze rechtstreeks intelligibele objecten, zonder hulp van zintuiglijke voorstellingen. In die visie is de ziel echter niet met het lichaam verenigd ten bate van de ziel. Voor Thomas is het dan ook onredelijk zo iets te veronderstellen, aangezien materie bestaat omwille van de vorm en niet andersom.

Dat stelt Thomas echter ook voor een probleem: eens de ziel het lichaam verlaat, is ze niet meer in staat ook maar iets te begrijpen, wegens het wegvallen van de zintuiglijke voorstellingen. Thomas lost deze moeilijkheid op door te stellen dat de ziel verschillende zijnsmodi kent: wanneer ze verenigd is met het lichaam en wanneer ze dat niet is. Ondanks die verschillende zijnsmodi blijft de aard of de natuur van de ziel dezelfde. Daaruit mogen we van Thomas echter niet afleiden dat de vereniging met het lichaam accidenteel is. Hij drukt dat uit via de vergelijking die we reeds hebben ontmoet (cf. supra): de aard van een licht lichaam verandert niet wanneer het zich op zijn eigenlijke, natuurlijke plaats bevindt of wanneer het zich daar niet bevindt. “Thus to the soul according to its mode of being when united with the body belongs a mode of understanding which turns to the sense-images of bodies found in corporeal organs, whereas when separated from the body its mode of understanding, as in other immaterial substances, is to turn to things that are purely intelligible. Hence to understand by turning to sense images is as natural to the soul as being joined to the body, whereas to be separated from the body is off-beat for its nature, and so likewise is understanding without turning to sense images. The soul is joined to the body in order to be and act in accordance with its nature.” (vol. 12: 139-41) De gescheiden ziel is dan ook in een toestand van imperfectie, aangezien ze haar natuur deelt met het lichaam. Thomas is echter niet onverdeeld daarover, want de ziel is na haar scheiding van het lichaam ook vrijer om te begrijpen “in that the heaviness and preoccupations of the body keep it from pure intelligence.” (vol. 12: 145)

We mogen ons echter niet laten misleiden door het bovenstaande. Het is niet omdat de ziel verenigd is met een lichaam dat de ziel zintuiglijke vermogens heeft. Het is eerder zo dat de ziel van nature zintuiglijke vermogens bezit, en dat ze daarom dient verenigd te zijn met een lichaam. Dat de ziel de vorm is van het lichaam, is een antwoord op een eis die uitgaat *van de ziel*, niet van het lichaam. De vervollediging van haar minderwaardige intellectuele aard door de vereniging met het lichaam vervolmaakt de ziel immers in haar intellectualiteit. Omdat de menselijke ziel de laagste is in de orde van de intellectuele substanties is haar natuurlijke capaciteit het ontvangen van vormen van *materiële* dingen, vanwaar de nood tot vereniging met het lichaam, maar ook de vereiste van een *intellectus agens*. Wanneer de ziel echter ontlichaamd is, richt ze haar blik niet langer

naar beneden naar de materiële dingen, maar naar boven, en van de intelligenties boven haar ontvangt ze een instroom van universele intelligibele species. Dat resulteert echter niet in een statusverhoging van de intellectuele ziel. Ze behoudt haar lage status en kan daardoor geen perfecte kennis vereisen, ondanks het feit dat ze nu zuivere species voorgeschoteld krijgt. De onthechte ziel kan immers geen kennis verkrijgen van *bepaalde* dingen, ze kent de dingen slechts universeel en ononderscheiden. Het besluit, en blijkbaar ook de overtuiging, van Thomas is dat de kennis door de afgescheiden ziel minder perfect is dan de kennis tijdens het belichaamde leven, wegens de aard van de ziel.

### 3.5. THOMAS EN DE INTENTIONALITEIT

#### 3.5.1. Inleiding: intentionalistische en representationalistische theorieën

Kenny is vrij snel in het toeschrijven van een intentionele theorie aan Thomas. “Zintuiglijke waarneming en intellectuele gedachten zijn, zoals gezegd, voor Thomas allebei een kwestie van receptie – op een min of meer immateriële manier – van vormen in de geest. Zowel in de waarneming als in gedachten bestaat er ‘intentioneel’, zoals hij het uitdrukt, een bepaalde vorm.” (Kenny, 2001: 115) Kenny tracht intentioneel en immaterieel bestaan van elkaar te onderscheiden. De nuance die hij maakt is echter niet zeer scherp en dus niet adequaat om de eigenheid van het intentionele te duiden. Ten eerste, zegt hij, bestaat een vorm niet enkel intentioneel in een zintuig, maar ook in het medium. Ten tweede is de vorm in het zintuig nog steeds een vorm *van* materie. Ten derde: “De vorm bestaat, geïndividualiseerd en gematerialiseerd, in het echte paard; het bestaat, universeel en immaterieel in mijn geest; in het ene geval heeft zij *esse naturale*, natuurlijk ‘zijn’, in het andere *esse intentionale*, ‘zijn’ in de geest.” (Kenny, 2001: 118)

De oorsprong van het concept blijft bij Kenny even vaag. Thomas zou het woord ‘intentioneel’ gebruiken omdat hij dat verkiest boven het woord ‘spiritueel’. De term ‘intentioneel’ zou minder misleidend zijn als het aankomt op wat gebeurt bij de zintuigen, waarin niets

geestelijks of immaterieels zou gebeuren bij de waarneming. Een zintuig is het vermogen een intentionele verandering te ondergaan die bewerkstelligd is door het geschikte zintuiglijk object. Een dergelijke uitleg is echter simplificerend en legt eigenlijk niets uit dat we nog niet weten.

Dat doet niets af aan Kenny's verdienste een intentionalistische theorie tegenover een representatieve theorie te plaatsen. Volgens het representationalisme ervaren we niet onmiddellijk objecten of eigenschappen in de externe wereld, maar zijn de onmiddellijke objecten van onze ervaring *sense-data*, waaruit we 'dubieuze' afleidingen naar externe objecten en eigenschappen maken. In een intentionalistische theorie, zoals die van Thomas, "(...) there are no intermediaries like sense-data which come between perceiver and perceived. In sensation the sense-faculty does not come into contact with a likeness of the sense-object. Instead, it becomes itself like the sense-object, by taking on the sense-object's form; but it takes on the form not physically, but only intentionally. This is summed up by Aquinas in a slogan which he takes over from Aristotle: the sense-faculty in operation is identical with the sense-object in action (*Sensus in actu est sensibile in actu*)."

(Kenny, 1993: 35) Anderzijds lijken de voorstellingen of *phantasmata* toch verdacht veel op de 'mental images' waarvan representatieve theorieën gebruik maken. Hoewel Kenny zelf zegt dat intentionele theorieën geen representatieve theorieën zijn, geeft hij ons maar één tegenargument: de 'mental images' van de representationalisten zijn minder particulier dan de *phantasmata*. "But the two [phantasm en mental image] do not seem to be entirely equivalent. Aquinas says that phantasms are particular in the way sense-impressions are. This does not seem to be altogether true of mental images." (Kenny, 1993: 37) Het thema van intentionalistische versus representationalistische theorieën zal nog terugkomen in zowat alle latere delen. Voorlopig houden we ons bij de vaststelling dat representationalistische theorieën in de eerste plaats te kampen hebben met het probleem van het *encodingism*. "Modern materialists identify the mind with the brain. They then identify the problem of explaining how the mind knows X with the problem of explaining how X is in the brain – not literally, but in encoded form. Once they have shown that there is an encoding of X in the brain (or, more plausibly, once they have shown that, for all we know, there may be an encoding of X in the brain), they think that they have

explained knowledge of X. But in fact the problem remains just where it was: for the problem of knowledge is the problem of what makes a pattern into a code.” (Kenny, 1993: 90) Aristoteles kan voorlopig zowel tot *encodingist* als tot niet-*encodingist* uitgeroepen worden, afhankelijk van de interpretatie die men geeft aan de notie van vorm, in het bijzonder bij de zintuiglijke processen. Enerzijds kan de vorm representationalistisch worden ingevuld, zoals Kenny doet bij de totstandkoming van voorstellingen of *phantasmata*. Die interpretatie ligt zelfs voor de hand. Anderzijds stelt een echt kennisprobleem zich niet voor Aristoteles omdat 1) het waarnemingsproces kan worden beschreven in termen van identiteit (het oog wordt zoals het gezien object, qua vorm) en 2) de vorm kan worden beschouwd als een code, zodat er wegens 1) geen probleem van en- en decodering is. Deze twee aspecten zetten zich verder in het geval van het intellect.

### 3.5.2. Intentionaliteit als een werkelijke, maar onvolledige identiteit

#### *a. Inleiding: de rol van zon en een definitie van intentionaliteit*

We hebben een diepgaandere bespreking nodig om te weten te komen naar waar het ‘intentionele’ bij Thomas verwijst. Het traceren van ‘een theorie’ over het intentionele in het werk van Thomas is geen gemakkelijke zaak, aangezien deze overal slechts onderhuids aanwezig is, en nergens in het bijzonder wordt uitgedrukt. Nergens vinden we een systematische uiteenzetting van zijn metafysica van het intentionele, ondanks het belang ervan voor zijn theorie. In de eerste plaats moeten we in het oog houden dat één van de vragen van Thomas die op de achtergrond aanwezig is, gaat over de zon. Ten tijde van Thomas vroeg men zich af wat de invloed is van de zon en van andere hemellichamen in de actieve organisatie van de ondermaanse wereld. Meer bepaald met betrekking tot het thema van de intentionaliteit vraagt Thomas zich af wat de invloed van de zon is in de productie en de overdracht van ‘intentionele species’<sup>66</sup> tot aan onze zintuigen. Het is pas binnen dat kader dat de eigenlijke betekenis van de term ‘intentioneel’ aan het licht komt<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> We gebruiken ‘species’ zowel in de context van het zintuiglijke als in die van het intellectuele, en waar nodig preciseren we of het gaat om zintuiglijke of intellectuele species.

<sup>67</sup> We doen hier vooral een beroep op Hayen (1954).

We beginnen met een definitie van de intentionaliteit die we gaandeweg zullen uitleggen binnen een breder kader waarin ook de zon haar rol speelt. “Nous appellerons donc *intentionnalité d’un être* la présence, dans cet être, d’une force ou d’une perfection (dans une métaphysique de l’acte, ces deux termes sont exactement synonymes, et signifient tous deux un principe d’activité<sup>68</sup>) qui le dépasse et l’entraîne au delà de lui-même. (...) Est intentionnellement présente à un être une perfection qui ne se confond point avec lui (sinon il y aurait présence par pure identité, au sens où Dieu est présent à soi-même), et qui n’est cependant pas radicalement séparée de lui (sinon la présence se réduirait à une pure contiguïté spatiale). D’un mot parfaitement net : la présence intentionnelle d’une perfection à un être est l’identité réelle, mais imparfaite, entre cet être et cette perfection.” (Hayen, 1954: 16)

De intentionaliteit van een zijnde wordt door de volgende vier aspecten gekarakteriseerd:

- 1) Het intentionele is in de eerste plaats een *verbindende* term: het is een onvolmaakte identiteit tussen een actualiteit en een andere entiteit die deze actualiteit ‘bezit’. De bezitter van die actualiteit stijgt daardoor uit boven zichzelf.
- 2) De onvolmaakte identiteit is eigenlijk een tendens naar de perfectie of de actualiteit. Deze beweging naar de perfectie of de actualiteit toe is een *dynamische* beweging, omdat de identiteit onvolmaakt is. De intentioneel aanwezige perfectie treedt daardoor op als een *finale oorzaak*. Dat is het aristotelische aspect van de formulering.

---

<sup>68</sup> Wanneer we het Latijnse ‘actus’ vertalen door ‘act’, moeten we in het oog houden dat het hier gaat om de term voor actualiteit of geactualiseerd-zijn, tegenover de potentialiteit. De Nederlandse vertaling van vorm of actualiteit door ‘vervoltooiing’ maakt het verband met de perfectie duidelijk. Vergissen we ons verder niet in wat act betekent binnen de scholastische context. Het is een overzetting van het aristoteliaanse ενεργεια-begrip, maar krijgt bij Thomas een substantiële verruiming, omdat het wezen van een eindig zijnde bij Thomas als potentie wordt opgevat, die voor haar verwerkelijking (actualisering) op een werkelijkheid is aangewezen die zelf zuivere actualiteit, zuivere act, is (eigenlijk een oneindige geest). Denken we ook reeds vooruit aan Husserl, bij wie een act eigenlijk een intentionele ervaring is, gericht op een object, en in tegenstelling tot een louter zintuiglijke indruk, die het ervaringsmateriaal (υλη) is voor de ervaring van het object. Met dit gebruik van het begrip ‘act’ toont Husserl dat het ervaren van een object activiteit of werkzaamheid van de kant van het subject inhoudt.



3) Naast deze aristotelisch invalshoek, zijn er ook platoonse elementen aanwezig. De entiteit die intentioneel de perfectie bezit, *participeert*<sup>69</sup> op die manier aan deze perfectie. In dit opzicht fungeert de intentionele aanwezigheid als *causa efficiens*.

4) Is het nodig om voor deze aristotelische dynamiek en platoonse participatie de term intentionaliteit te gebruiken? “Intentionnalité = participation = tendance. Pourquoi, demandera-t-on, introduire le barbarisme prétentieux d’intentionnalité, alors qu’il suffirait, pour exprimer votre pensée, de parler de participation et de tendance, ou, si vous préférez, de participation dynamique ?” (Hayen, 1954: 17) Door te spreken over de intentionaliteit van het zijnde, of over de intentionele aanwezigheid van een perfectie aan het zijnde dat eraan participeert, legt men de nadruk op de afhankelijkheid van dat zijnde ten opzichte van de perfectie of actualiteit die het overstijgt, “puisque’elle ne lui est qu’intentionnellement présente, et qui, pourtant, lui est profondément immanente, puisque sa présence intentionnelle est constitutive et créatrice.” (Hayen, 1954: 18) De intentionaliteit drukt dus niet enkel verbinding uit, maar ook afhankelijkheid. De afhankelijkheid heeft echter een constitutieve en creatieve rol voor het afhankelijke zijnde.

Het is belangrijk op te merken dat, ondanks het feit dat Thomas de noëतिक van Aristoteles overneemt, hij toch in overeenstemming blijft met Plato’s metafysica van de participatie. Thomas wijst de participatieleer dus niet af. God blijft voor hem als constitutieve aanwezigheid aanwezig aan het subject. Dat verhindert Thomas niet ook een realiteit toe te kennen aan zgn. secundaire oorzaken. Het aristotelisch denken legt de nadruk op de realiteit en de intelligibiliteit

---

<sup>69</sup> De participatieleer is een voorbeeld van een niet-constituente ontologie, tegenover een constitutive ontologie zoals die van de aristotelische scholastische metafysici. In het laatste geval behoren de accidenten en de essenties van de substanties *intrinsic* tot die substanties en kunnen ze enkel bestaan binnen enkelvoudige substanties. Er is een ‘transcendentale’ relatie van inherentie. In het eerste geval worden substanties gekarakteriseerd in termen van hun relatie tot entiteiten die hun zijn en hun realiteit hebben *onafhankelijk* van die substanties. Denken we aan platoonse universalia en eigenschappen. Deze essenties en eigenschappen zijn dan *extrinsic* aan de substanties en de substanties zijn ermee verbonden door een relatie van *exemplificatie* of *participatie*. Deze ontologie is niet-constituent omdat de individuele dingen in zekere zin geen intrinsieke samenstelling hebben tenzij op het niveau van hun integrale delen. (Cf. <http://www.nd.edu/%7Eafreddos/courses/618/introsch.htm> – Alfred J. Freddoso: Introduction to Scholastic Ontology)

van de zintuiglijk waarneembare wereld, het platonisme op de transcendentie van de bron waaruit elk wezen de waarheid afleidt. (cf. Hayen: 1954: 62) Men kan zich afvragen of het aannemen van beide aspecten niet leidt tot een tegenstelling tussen het bestaan van de wereld op zich (immanentie) en de afhankelijkheid van de wereld t.o.v. een externe, goddelijke bron (transcendentie). Volgens Hayen niet, “car la présence constitutive du Créateur à sa créature est tout autre chose qu’identité de nature, et la transcendance divine tout autre chose qu’extériorité.” (Hayen, 1954: 90) We kunnen dus niet spreken over immanentie tegenover transcendentie, maar zullen precies moeten denken in termen van intentionaliteit.

*b. Op weg naar een voluit metafysische invulling van het intentionele*

De bovenstaande metafysische en abstracte bepaling van het intentionele bij Thomas treffen we niet kant-en-klaar bij Thomas zelf aan, en heeft binnen de scholastiek en ook nog vroeger zijn wortels in het sterk verwante maar zeer divers gebruikte begrip van *intentio*<sup>70</sup>. Ook Thomas maakt gebruik van de term *intentio*, maar de betekenis ervan varieert en transformeert zich in de loop van zijn werk, zonder ooit een echt omljnde betekenis te krijgen. Het probleem dat hij nergens een echte ‘theorie’ over het intentionele uiteenzet, hangt daarmee samen. “Le terme d’*intentio* n’est pas un terme technique que saint Thomas se serait forgé lui-même à l’exacte mesure de sa pensée ; depuis longtemps, il était dans l’usage courant de l’Ecole. (...) Cette hésitation du vocabulaire trahit d’ailleurs un certain inachèvement de la pensée. Nulle part, saint Thomas n’expose ex professo une théorie complète de ‘intentionnel’. Jamais il n’a pleinement tiré au clair les problèmes qui soulève une telle théorie.” (Hayen, 1954: 50)

Oorspronkelijk werd de notie in de middeleeuwse filosofie enkel gebruikt voor de strevingen van het strevingsvermogen, ook wel de appetijt genoemd. Het betekent dan, als streving, een motorische en causale impuls. In de kennisorde verliest de term echter zijn motorische betekenis: “elle convient à l’objet possédé par l’esprit dont

---

<sup>70</sup> Thomas’ leermeester, Albertus Magnus, gebruikte de term ‘*intentio*’ in de zin van ‘conceptus’, het concept dat is geproduceerd via de weg van de abstractie. Het woord ‘*intentio*’ duidt dan de universele intelligibele bepaling aan van de gedachte. Daarnaast hebben we ook het augustiniaanse gebruik van het woord in de context van de aandacht. Ten derde is er de betekenis van de intellectuele *intentio*, die zeer vermoedelijk van de Arabieren komt, van Averroës en Avicenna in het bijzonder.

elle désigne le mode d'être spécial." (Simonin, 1930: 461) Het is deze laatste betekenis die Thomas zou gehanteerd hebben.

Simonin (1930) wijst eveneens op de meervoudige afkomst van het begrip *intentio*. De oorsprong is hoofdzakelijk tweërlei. Enerzijds is er de Arabische oorsprong, en is de term *intentio* een vertaling van *ma'na*, een term afkomstig van Avicenna, die als 'betekenis' kan worden vertaald. Anderzijds kan de oorsprong Latijns zijn, en dan komt het etymologisch van *tendere* (spannen, richten) en zijn afgeleiden (bijv. *intendere*: uitstrekken, spannen, richten op, inspinnen, wenden, streven naar). Deze tweevoudige afkomst draagt zowel de dynamische gerichtheid als het betekenisaspect in zich. Er is uiteraard de *intentio* in de wilsoorde, maar wij zullen het hier vooral hebben over de *intentio* in de orde van het kennen, zintuiglijk zowel als verstandelijk. Voor Simonin is er, ondanks de moeilijkheden in de doctrine zoals we die in de teksten aantreffen, een heldere betekenis van het woord *intentio*. "Il désigne, ici comme ailleurs, ce qui est propre à l'activité de l'esprit, ce qui est du ressort de l'esprit, non pas de l'esprit seul, évidemment, mais de l'esprit saisissant la réalité selon le mode qui lui est propre comme esprit. Ainsi, dans l'ordre de la connaissance, la notion d'*intentio*, malgré les diverses applications dont elle est susceptible, possède une indéniable unité. L'*intentio* c'est l'objet de la connaissance envisagé comme tel." (Simonin, 1930: 460) De *intentio* blijkt dus voor Simonin enerzijds op de activiteit van de geest te slaan, anderzijds op het kennisobject als zodanig, d.w.z. *als* kennisobject. Beide aspecten kunnen eigenlijk niet los van elkaar worden gezien. "En termes plus modernes, l'*intentio* ne désigne pas le *contenu* particulier de tel acte de connaissance, son objet spécial; c'est au contraire le *mode* selon lequel tout contenu de pensée est nécessairement saisi par l'esprit, le *mode d'être* propre à l'intellection comme telle. Il ne s'agit ici d'ailleurs que de l'intellection humaine c'est-à-dire portant sur des natures, de soi matérielles, que l'esprit abstrait du sensible." (Simonin, 1954: 460, voetnoot)

Kijken we achtereenvolgens hoe bij Thomas het concept fungeert in het geval van een instrument, in de zintuiglijke waarneming en bij de intellectuele activiteit.

*c. Intentionaliteit in het geval van het instrument*

In zijn vroege werken (zoals *De Potentia*) gebruikt Thomas de term *intentio* in de context van een instrument. In latere werken verdwijnt dit gebruik van het woord en het keert niet terug. Een instrument verkrijgt een beweging of een vermogen door zijn oorzaak. Veroorzaken is het geven van iets zonder zichzelf ervan te beroven. In het geval van het instrument is het effect teweeggebracht door de oorzaak van voorbijgaande aard: het instrument ontvangt zijn vermogen op een niet-blijvende manier, waardoor de *virtus instrumentalis* iets onvolmaakts is. De instrumentele kracht is fluïde, het is een *vorm in beweging*. Hetzelfde geldt eigenlijk voor elk geschapen wezen, waarvan de bewaring afhangt van zijn schepper. Bij het instrument gaat de invloed van de *agens* er echter *doorheen*; het instrument heeft geen eigen finaliteit, en zijn functie is slechts intermediair. “ (...) la puissance d’agir qui fait de lui une cause, l’instrument la possède et la reçoit, non pas naturellement, mais intentionnellement. (...) la cause principale et sa ‘vertu’ sont intentionnellement présentes à l’instrument.” (Hayen, 1954: 97)

*d. Intentionaliteit bij de zintuiglijke waarneming*

In het geval van zintuiglijke waarneming is er wel degelijk een fysiologisch proces aan de gang, maar dit is onvoldoende om de waarneming te verklaren, aangezien het fysiologisch proces er niet de essentie van uitmaakt. Waar we verder zeggen dat de verandering niet materieel is, bedoelen we dat een eventuele fysiologische verandering niet essentieel is in de verklaring van de waarneming. De waarneming fungeert via een *intentio quiescens*, d.w.z. een *intentio* die in tegenstelling tot de instrumentele *intentio* stabiel is, en in tegenstelling tot de natuur niet materieel is maar gespiritualiseerd. Thomas benadrukt ook de rol van het *subject* voor de zintuiglijke kennis: “*principalis causa visionis est virtus animae*” (cf. Hayen, 1954: 107). De rol van het subject komt maar langzamerhand naar boven. Kijken we dus eerst naar de rol van het medium.

Alle zintuiglijke waarneming vereist een medium tussen het object en het zintuig. Nemen we opnieuw het geprefereerde voorbeeld van het visuele. Het licht maakt het medium transparant voor de kleur en doorheen dit medium gebeurt een progressieve *spiritualisering* van de species. Bovendien zet deze spiritualisering zich verder doorheen de

hiërarchie van de vermogens tot aan het menselijke intellect<sup>71</sup>. Nog voor de species het oog bereikt, heeft ze dus al een spiritualisering ondergaan wegens de inwerking van het licht, dat een actieve en spirituele activiteit is van een hemels lichaam - niet zomaar een hemellichaam, maar een hemels lichaam. Het hemels lichaam is intentioneel aanwezig in het medium van het zien. Hier zien we een toenadering tussen participatie - het medium participeert aan het hemelse lichaam, en intentionele aanwezigheid - het hemelse lichaam is intentioneel aanwezig aan het medium. Het is precies dit wat de *objectiviteit* van de zintuiglijke kennis zal verklaren. In de woorden van De Raeymaeker (1943), die zich baseert op Hayen, maar minder abstracte beelden gebruikt: “Deze spiritualiserende werking kan zich voltrekken dank zij het licht dat de tusschenruimte doordringt. De verlichte atmosfeer bezit dit vermogen omdat ze werkt door de kracht van een op ‘intentioneële wijze aanwezig’ hemellichaam, en de hemellichamen kunnen een geestelijk effect bekomen, omdat zij den invloed van zuivere geesten ondergaan en krachtens de ‘intentioneële aanwezigheid’ van deze geesten handelen.” (De Raeymaeker, 1943: 583) De spiritualisering zet zich verder in het binnenste van het oog. Het object is dus niet zomaar een eenvoudige natuurlijke agens, maar is gespiritualiseerd onder de intentionele invloed van het hemelse lichaam. Het object *moet* worden gespiritualiseerd opdat de zintuiglijke act een kennisact zou zijn, en niet tot een louter fysische verandering zou te reduceren zijn. “Supprimez, en effet, la spiritualisation des *intentiones* dans le milieu, et vous ne parviendrez plus à expliquer comment l’action purement *physique* de l’objet sur l’organe des sens peut investir la faculté sensible d’une détermination *immaterielle* (de l’immatérialité propre à l’acte de connaissance sensible). Ou plutôt, vous réussirez, peut-être, à fournir l’explication demandée, mais il vous sera impossible de rendre compte de l’*objectivité* de la connaissance : vous attribuerez à la connaissance – au moins à la connaissance sensible – l’objectivité phénoménale à laquelle conclut la critique kantienne ; vous ne pourrez lui accorder la pleine objectivité que réclament les principes de la théorie thomiste.” (Hayen, 1954: 116) De kennisact van het zintuig is dus een act

---

<sup>71</sup> In het geval van het gezichtsvermogen is de *immutatio spiritualis*, de spirituele verandering, bovendien zuiver, d.w.z. dat ze niet samengaat met een *immutatio naturalis*, of een fysische verandering van het oog.

*gemeenschappelijk* aan het object en het subject, waardoor er geen breuk is in de relatie subject-object. De spiritualisering is geen kwestie van het subject alleen, dat enkel zou worden geconfronteerd met fysische veranderingen.

Kenmerkend voor de sensatie als intentionele verandering is dus het volgende: ze is passief, maar onderscheidt zich van de passief ondergane fysische inwerking door de volgende karakteristieken (cf. Haaien, 1954: 124).

1. Ze komt van de actie van een superieure *agens*, waarvan de *patiens* (milieu of zintuig) de invloed ondergaat op een voorbijgaande manier (cf. het geval van het instrument).
2. Daarom ondergaat de *patiens* maar het effect zolang de superieure *agens* actief is.
3. Er is geen fysische verandering in de *patiens*.
4. De *immutatio* wordt passief ontvangen.
5. De aard van de *patiens* is ook van belang, niet enkel de extrinsieke oorzaak. Er moet ook een reactie van de zintuigen zijn.

Tot nog toe zijn we dus onvolledig geweest: we moeten ook de hoedanigheid van het ontvangende subject bekijken. De zintuiglijke kennis vereist nog een reactie van het zintuig, die bij Thomas een *oordeel* (*iudicium*) is<sup>72</sup>. Dat oordeel staat niet tegenover de intentionele verandering als een afzonderlijk iets, en beide zijn geen *opeenvolgende* operaties, maar twee aspecten van hetzelfde proces. Net zoals het object geen louter materieel object is, is ook het subject niet zomaar een volledig materieel object, maar bezit reeds een zekere graad van immaterialiteit waardoor de zintuiglijkheid niet louter een lichamelijke zaak is en de sensatie ook waarneming inhoudt. Volgens Hayen is het zo dat we het rood *van het object* waarnemen precies omdat het oog niet *fysisch* gekleurd is, maar enkel intentioneel en spiritueel. “Ainsi donc, *l’objectivité* de la sensation lui vient de la présence active de l’objet à la faculté sensible ‘à travers’ *l’immutatio organi*. Au contraire, la *conscience* de cette objectivité lui vient de la présence active de la faculté sensible à l’objet dont elle ne subit point passivement l’influence, puisque, dans sa réaction intentionnelle, elle reste elle-même tout en accueillant la présence agissante de l’objet.” (Hayen, 1954; 207)

---

<sup>72</sup> Er kan over gediscussieerd worden of dit oordeel toekomt aan het externe zintuig of aan de *sensus communis*.

Eens het object weg is, verdwijnt echter ook de waarneming van het uitwendige zintuig. We blijven over met een *phantasma* in de verbeelding, maar de verbeelding verliest het contact met de externe realiteit. Dat verlies is te wijten aan de tijd, die het externe object met zich meevoert, weg van het subject. De verbeelding is al een conservatief vermogen, want ze verzet zich tegen de flux en bewaart de *species* ontvangen van de externe zintuigen. De tijd neemt echter wraak doordat het object wordt meegenomen en het verbeeldingsvermogen zo het contact met de werkelijkheid buiten verliest. Dat betekent dat de verbeelding niet langer de objectiviteit van de zintuiglijke waarneming bezit. De verbeelding is daarom ook louter verbeelding of fantasie. Het geheugen daarentegen overwint de tijd, want het vat het verleden als verleden, het beeld als representatief, als verbonden met een object, door een relatie die de tijd overstijgt. “La mémoire se trouve désormais en possession d’une *intentio* aussi objective que celle du sens externe, mais stable et permanente, d’une véritable *intentio quiescens*.” (Hayen, 1954: 146) Het geheugen onderscheidt zich van het verbeeldingsvermogen door haar meer spirituele, maar minder sensibele aard.

*e. Intentionaliteit en intellectuele activiteit*

Hoe zit het met de objectiviteit van wat zich in het intellect bevindt? Hoe kan het intellect, doorheen de sensibiliteit, zijn object bereiken, en dit niet enkel *fenomenaal*, maar *ontologisch*? Het object is intentioneel aanwezig, en de intentionele aanwezigheid verklaart zich door een drievoudige interventie: deze van het gekende object zelf, van de wil van het kennende subject, en van zijn intellect. De eerste interventie hebben we boven reeds uitvoerig genoeg behandeld. Waar het de wil en het intellect betreft, wordt het niet enkel ingewikkeld, maar verwarrend bovendien, en uiteindelijk zullen we ook zonder antwoord blijven zitten.

Eerst moeten we een onderscheid maken tussen *intentio* en *ratio*. *Intentio* is het mentaal woord of concept beschouwd volgens wat van het subject afkomstig is, *ratio* is het mentaal woord beschouwd volgens wat van het object afkomstig is. “Tout le problème de l’objectivité de la connaissance sera d’expliquer l’identité réelle entre le concept formel et le concept objectif, entre ce qui vient de l’esprit et demeure dans l’esprit (*intentio*) et ce qui est dans la chose et est la nature même de la chose (*ratio*), (...).” (Hayen, 1954: 189) Het gaat

met andere woorden om de identiteitsrelatie tussen de *intentio rei* of het formele concept en de *ratio rei* of het objectieve concept. We doen hier niet alle terminologie uit de doeken, ten eerste omdat ze verwarrend is, ten tweede omdat ze niet tot een oplossing lijkt te leiden.

Bekijken we de poging tot oplossing van Thomas en waar hij in gebreke blijft. "L'objectivité de l'*intentio rei* ne s'explique-t-elle pas par l'objectivité de l'*intentio mentis*? Mais cette dernière objectivité, à son tour, demande explication. On dira donc que l'*intentio mentis* est objective parce qu'elle est un acte d'attention volontaire se fixant sur l'objet. Et cette orientation objective de l'attention, à son tour, s'explique par l'identité entre la forme qui la spécifie, la *species*, et l'objet." (Hayen, 1954: 201) Maar hoe de gelijkenis tussen die twee te zien valt, daarop geeft Thomas geen expliciet antwoord, evenmin op de vraag hoe de wilsactiviteit (die van de aandacht) hier eigenlijk tussenkomen. De Raeymaeker geeft Hayens interpretatie als volgt weer: de wilsactiviteit is een streving die het subject naar de wereld voert, en deze streving is er door de verbinding van de wil en het intellect. Beide vermogens zijn van elkaar doordrongen. "De *intentio rei* berust bijgevolg op een *intentio mentis*, die uiteraard het denkvermogen naar de buitenwereld doet heenneigen." (De Raeymaeker, 1943: 584) De tweede interventie, deze van de wil moet de *dynamische* eenheid, de spanningseenheid of de *onvolmaakte* eenheid uitleggen die subject en object verenigt. "Elle [la volonté] intervient *ex parte subiecti* comme élément constitutif de l'objectivité de la connaissance, c'est-à-dire de l'unité active de l'objet et du sujet, dont l'action et la réaction se rencontrent dans l'unité d'un acte unique et immanent." (Hayen, 1954: 218) Eigenlijk is het de wil die ervoor instaat dat het intellect de ontologische realiteit van het object bereikt. Het realisme van Thomas bevestigt twee dingen: we kennen van de externe wereld zowel het *zijn* als de *exterioriteit*.

Dit alles speelt zich af binnen een zeer breed finalistisch kader. "L'activité immanente de l'intelligence humaine, à son tour, ne se borne pas à construire à l'intérieur de l'esprit comme un portrait idéal de la réalité, une simple 'description' de l'univers: c'est la réalité même de l'univers qu'atteint et que parfait le *lumen faciens intelligibilia* de notre esprit; c'est l'œuvre même de la création que prolonge et qu'achève, dans la possession lumineuse de soi et du monde, l'authentique collaboration de l'homme avec Dieu." (Hayen,



1954: 236) Uiteindelijk is God de ultieme grond van de intentionaliteit en de mens bereikt in zijn samenwerking met God en de voortzetting van de schepping de realiteit. Potentie en actualiteit tonen zich hier in hun finalistische dynamiek. “ (...) un corps informé par une forme intrinsèquement matérielle est essentiellement *cognoscibile potentia*. On ne dit rien d’autre lorsqu’on avance que, de par sa forme, principe d’intelligibilité, et de par la présence intentionnelle de cette forme aux ‘puissances’ opératives, d’où résultera prochainement son activité transitive, l’objet matériel recherche, en fin de compte, dans toute son activité transitive, la perfection qu’il ne trouvera que si son action transitive réussit, quelque jour, à atteindre un sujet connaissant.” (Hayen, 1954: 230)

### 3.5.3. Intentionaliteit bij Thomas

Vergeeten we dus vooral niet dat al het voorgaande kadert binnen een metafysica van de intentionaliteit van het zijn. Dit betekent dat de intentionele aanwezigheid van een superieure oorzaak niet enkel werkzaam en verklarend is binnen het domein van het kennende subject, maar ook bij de bespreking van instrumenten, het medium en de *species* waar deze zich ook bevinden. Ook de getijden, de variaties van de zonnebaan én de wilsintentie kaderen binnen de werkzaamheid van een superieure oorzaak, die ultiem het goddelijke is.

Wegens de overall aanwezige intentionaliteit, kan de intentionaliteit hier geen criterium zijn om geest en materie of subject en object te onderscheiden. De wijze waarop intentionaliteit vandaag als demarcatiecriterium dient mag niet zonder meer worden teruggeprojecteerd op Thomas, zoals Adler (1968) doet: “According to this theory, a non-physical or immaterial mode of being must be posited in order to provide a home for intentionality. That which is entitatively physical or material cannot have intentionality or cannot be an intention. Intentions are mental; intentionality belongs to mental acts. The world is divided into two realms – the mental realm of intentions, meanings, or consciousness, and the physical realm of the meaningless and unconscious.” (Adler, 1968: 585) We moeten integendeel een ander onderscheid in het oog houden. De tegenstelling tussen materie en geest is te vinden in het onderscheid tussen een transitieve en een permanente (*quiescens*) intentionaliteit. “L’être naturel, en effet, est l’être uniquement capable de porter une *intentio*

*fluens*, une vertu qui le dépasse et ne s'arrête pas à lui, un *sens* spirituel dont il n'est que le signe sensible ; il n'a pas, à proprement parler, sa fin en soi, car sa fin est de servir l'esprit qui le dépasse ; il est un messenger dont toute la mission et tout l'honneur est de transmettre fidèlement le message qui lui est confié – mieux, d'établir celui qui l'envoie 'au contact' de celui qui l'attend, de les mettre, tous deux, moyennant ses bons offices, 'en présence' l'une de l'autre. Mais là aussi se borne son rôle, qui est de conduire sans posséder, d'amener sans retenir." (Hayen, 1954: 262) Zoals we zullen zien, is bij Brentano het concept van de intentionaliteit ontdaan van dit kosmisch-finalistisch-metafysisch kader en beperkt het zich tot het psychologische.

We hebben van Hayen geleerd dat de theorie van het intentionele fundamenteel niet onverenigbaar is met de leer van de participatie. Integendeel, de theorie over het intentionele duidt ook precies op een bepaald kenmerk van de participatieleer, nl. het dynamische en strevende karakter van de entiteit die de perfectie intentioneel bezit. In Thomas' leer over het intentionele zit een dominant platoons element (cf. ook De Raeymaeker, 1943: 582) Maar kijken we ook nog eens naar het aristotelische aandeel in de vorm van het hylemorfisme. Een stoffelijk iets is kenbaar omdat het een substantiële vorm bezit, maar het is slechts in potentie kenbaar omdat het ook uit materie is opgebouwd. Het is de taak van het menselijk intellect om voor actuele intelligibiliteit te zorgen.

Wat is nu, opnieuw, 'intentionaliteit' binnen het kader van Thomas? We hebben gezien dat inferieure wezens dragers zijn van een perfectie die hen overstijgt en dat ze gekarakteriseerd worden door hun relatie met die superieure perfectie (cf. het instrument en zijn vermogen, de atmosfeer verlicht door de zon, de *species* gespiritualiseerd in een medium en het zintuig). Het bewustzijn, zowel zintuiglijk als intellectueel, is in essentie bewustzijn *van* iets. Kennis is kennis *van* iets en op die manier overstijgt het kennende subject zichzelf: het subject is tegelijk zichzelf en zijn object. Deze eigenschap is de intentionaliteit van het bewustzijn. Het probleem van het kennen betreft binnen die context in de eerste plaats het volgende en markeert eveneens een belangrijke vraag voor elke theorie die zich bezighoudt met de intentionaliteit. Het probleem voor Thomas is niet te weten of het kennisvermogen in staat is ver genoeg uit zichzelf te gaan om het object te bereiken. Het object is niet iets dat ginds verkeert in een

‘*splendide isolation*’. Het kader van de streving en de participatie, kortweg van de intentionaliteit, zorgt bij Thomas voor een onvolmaakte identiteit tussen subject en object. Het ‘contact’ tussen subject en object stelt dus geen probleem. Wat wél een probleem vormt binnen deze optiek is of het kennisvermogen intiem genoeg aan zichzelf aanwezig is om kennis te nemen (zich bewust te worden) van de aanwezigheid van het object in zichzelf (d.w.z. in het kennisvermogen). “Depuis Descartes, nous posons généralement le problème de la connaissance du monde d’un point de vue idéaliste : comment puis-je *sortir de moi-même* pour connaître le monde *en le distinguant de moi* ? Saint Thomas posait le même problème d’un point de vue exactement opposé, du point de vue réaliste : comment puis-je *rentrer en moi-même* pour connaître le monde *en prenant conscience de moi* ?” (Hayen, 1954: 205)

Sinds Descartes ligt de grens tussen de ‘mind’ en het materiële elders: het mentale wordt gekarakteriseerd door het bewustzijn en niet door wat verband houdt met het begrijpen, zintuiglijk of intellectueel. Een epistemologisch criterium wordt dus vervangen door een subjectief criterium<sup>73</sup>.

#### 3.5.4. De operatie van Descartes

De operatie die Descartes doorvoert op de mens is voor een groot deel een reactie op een aristotelisch-thomistische opvatting van de ziel. Hoewel Aristoteles’ opvatting over de ziel opgenomen is door het christelijke geloof, bleef er twijfel bestaan over Thomas’ poging tot verzoening van de ziel als substantiële vorm van het lichaam en de

---

<sup>73</sup> Het is daarom niet zo dat, zoals Kenny beweert, pas sinds Descartes de studie van de menselijke geest gebeurt binnen een epistemologische context. Ook voor Aristoteles en Thomas geldt dat. We delen dan ook Kenny’s visie op wat epistemologie is niet: “Epistemology, as contrasted with philosophy of mind, is a normative rather than a descriptive or analytic branch of philosophy. (...) But the special concerns and emphases of philosophy of mind have not been so clearly isolated from their epistemological settings in the continental tradition even in the works of those philosophers who explicitly set out to do so, such as Brentano and Husserl.” (Kenny, 1993: 18) Fenomenologie is inderdaad een *epistemologische* ‘philosophy of mind’. Verder zegt Kenny dat ook in de middeleeuwse traditie epistemologie en ‘philosophy of mind’ niet te onderscheiden zijn. Volgens ons kunnen ze dat ook niet zijn en is de epistemologische component die altijd aanwezig is in de studie van intentionaliteit zelfs doorslaggevend.

ziel als subsisterend en onsterfelijk. De uitzondering die wordt gemaakt voor de intellectuele ziel is eigenlijk een ondermijning van de universele reikwijdte van Aristoteles' opvatting van de ziel als vorm van het lichaam. We vinden de aanzet daarvan reeds bij Aristoteles zelf terug.

Bovendien werd het als een probleem ervaren dat de intellectuele ziel het lichaam nodig heeft om goed te functioneren. In de 16<sup>de</sup> eeuw worden dergelijke problemen expliciet gesteld, en Descartes, in de 17<sup>de</sup> eeuw, heeft er bovendien filosofische problemen mee. In een brief aan Regius van januari 1642 schrijft hij dat substantiële vormen enkel geïntroduceerd zijn door filosofen om als principe en basis de activiteiten van natuurlijke dingen te verklaren. Volgens Descartes kan natuurlijke activiteit echter helemaal niet door substantiële vormen worden verklaard, aangezien ook de voorstanders ervan moeten toegeven dat die vormen occult zijn en dat ze ze eigenlijk niet begrijpen. Eigenlijk beschreef men de manifestaties van de substantiële vorm, eerder dan die vorm zelf. Descartes stelt zich dan ook sceptisch op tegenover dergelijke vormen en gepraat over vermogens. Scholastische antwoorden begint men hoe langer hoe belachelijker te vinden, en men begint het vanzelfsprekender te vinden om de organen en onderdelen van het lichaam te bestuderen om iets over de ziel en haar activiteiten te weten te komen. (cf. James, 2000)

De scheiding, gebaseerd op het subjectieve criterium van het bewustzijn, die Descartes doorvoerde tussen de mind en de materiële wereld is zowel een epistemologische als een metafysische scheiding, en brengt eigen problemen met zich mee. Ten eerste is er het epistemologische probleem de verbinding tussen mind en externe wereld terug tot stand te brengen. Het is God die fungeert als brug tussen beide. Ten tweede is er het metafysische probleem de mind terug te verbinden met het lichaam, dat behoort tot de externe wereld. Descartes' probleem is niet meer het terugkeren in zichzelf van het subject, maar integendeel het verlaten van zichzelf. De *mind* is voor Descartes transparant voor zichzelf. Het is een innerlijk rijk dat door en door kenbaar is. Die onmiddellijke kenbaarheid van de *mind* voor zichzelf en de onmiddellijke toegang die de *mind* tot zichzelf heeft, maakt de wereld des te minder toegankelijk. Terwijl Aristoteles en Thomas redeneren beginnend van bij de externe wereld met zijn waarneembare en begrijpbare objecten, redeneert Descartes vertrekkend van de *mind*.

Descartes' dualisme tussen de *mind* en de wereld werpt het lichaam in de exterioriteit. Door de scheiding tussen lichaam en *mind* is ook het lichaam tot de externe wereld gaan behoren, en verloopt de scheiding tussen intern en extern niet meer tussen de externe wereld en het belichaamde cognitieve subject. De zintuigen zijn, in tegenstelling tot hun rol in Aristoteles' en Thomas' visie, niet langer de eerste bron voor het begrijpen van externe objecten. We beschikken over de ingeboren ideeën van denken en extensie, door God aan het intellect gegeven. Deze ideeën verschaffen de basis voor de kennis van de waarheid over de geschapen wereld. Zoals de engelen zijn de menselijke zielen van nature uitgerust met de ideeën van al wat ze kunnen begrijpen. De beelden afgeleid van onze zintuigen verduisteren echter ons intellect die ingeboren ideeën duidelijk te zien. De aristotelische *phantasmata* vormen dus een obstakel en het zijn vooral kinderen die zich erdoor laten verwarren. We mogen dus niet steunen op de zintuigen en het verbeeldingsvermogen om tot kennis te komen. Dingen worden niet gekend omdat ze worden waargenomen maar omdat ze worden begrepen door het intellect. De *mind* is dan ook met betrekking tot de ideeën waardoor materie, denken en God worden begrepen, onafhankelijk van het lichaam.

Volgens Patterson (2000) is Descartes' motivering zijn mechanistische opvatting van de materiële wereld. Descartes wil voornamelijk een nieuwe eerste filosofie die niet aristotelisch is<sup>74</sup>. Hij maakt daartoe komaf met de aristotelische essenties: alle uitgebreide dingen, levende wezens inbegrepen, zijn te verklaren door de vorm (niet in de zin van essentie) en bewegingen van de materie zelf. Het leven is gewoonweg beweging van onderdelen van het lichaam. Van Thomas neemt hij echter wel over dat het intellect en de wil onafhankelijk van het lichaam kunnen werken. Ook neemt hij de aristotelische driedeling in voedend, voelend en intellectueel over. Het voedende kan echter worden verklaard in zuiver lichamelijke termen en kan worden geanalyseerd op een mechanistische manier als de effecten van bewegingen van onderdelen van het lichaam. Voor de verklaring van de waarneming en het denken aanvaardt hij niet langer intentionele vormen of *species*. Sensaties worden teweeggebracht door de bewegingen van het object, die de zintuigen in beweging zetten en de daaruit resulterende bewegingen in het brein geven sensaties in de

---

<sup>74</sup> De studie van Thomas stond centraal in Descartes' vroege filosofische opvoeding.

*mind*. Sensaties bestaan enkel in de *mind*; dergelijke kwaliteiten bestaan niet in het lichaam. Het lichaam komt op die manier meer op één lijn met de niet-bezielde natuur te staan, en ook met de artificiële wereld van uurwerken en molens. Descartes gebruikt wel nog ‘geesten’ in zijn leer over het lichaam, maar deze zijn meer van de orde van het bloed dan van die van de ziel. Op het niveau van het intellect lijkt de cartesiaanse ziel wel nog op de intellectuele ziel van Aristoteles, maar ze komt geïsoleerd te staan van het lichaam. De ziel is omcirkeld en begrensd. Waarnemen, willen en passies zijn alle modaliteiten van het denken. Tijdens het leven communiceren lichaam en ziel ter hoogte van de pijnappelklier, waarlangs de bewegingen gewaarwordingen in de ziel teweegbrengen. Het probleem hoe de voelende en de intellectuele ziel communiceren, keert bij Descartes terug als het probleem van de interactie tussen ziel en lichaam. Voor Descartes heeft dit probleem echter een radicalere vorm dan voor Aristoteles en Thomas, omdat de scheiding tussen de twee veel diepgaander is. Descartes moet de scheiding tussen denken en uitgebreidheid gedeeltelijk opgeven in het geval van zintuiglijk waarnemen en passies, die niet volledig kunnen worden ondergebracht in ofwel het denken ofwel de uitgebreidheid, maar tot beide klassen blijken te behoren.

De ingeboren idee van meetkundige uitgebreidheid is de basis voor een mechanistische fysica die heldere wiskundige verklaringen kan afleggen van de natuurlijke fenomenen. De ingeboren idee van het denken is de basis voor ons begrijpen van de ziel als een *mind*, die in staat is tot onafhankelijk bestaan. Er is dus niet langer een verscheidenheid aan *substantiële vormen* en *substanties*, zoals bij Thomas, maar een reductie tot twee onderscheiden substanties, de *res extensa* en de *res cogitans*.

Het enige attribuut dat ten volle toekomt aan de ziel is dan ook het denken. Vitale functies worden beschouwd als zuiver mechanische processen, terwijl de sensatie verdeeld wordt in een mentaal aspect, in de *mind*, en een mechanisch aspect, in het lichaam. Dieren, die over geen intellectuele vermogens beschikken, worden daardoor volledig gemechaniseerd. Dat lost meteen het debat op waarom mensen over onsterfelijke zielen beschikken, maar dieren niet.

Voor Aristoteles en Thomas is er geen mind/ body-probleem zoals dat cartesiaans en post-cartesiaans het geval is. De grens loopt voor Aristoteles en Thomas tussen zintuiglijke en intellectuele processen en

het eigenlijke probleem is dat van de *intellectus agens*. Bovendien is ook de dichotomie tussen subject en object pas volop aanwezig na Descartes' operatie. Het *esse intentionale* bij Thomas en Aristoteles zorgt precies voor een overstijging van de subject-object-dichotomie.





## 4. BRENTANO: INTENTIONELE INEXISTENTIE ALS KENMERK VAN HET MENTALE LEVEN

### 4.1. PSYCHOLOGIE EN DE REFERENTIE NAAR HET OBJECT

Rond Franz Brentano (1838-1917) zijn een aantal grote namen opgestaan die vaak het belang van Brentano zelf doen vergeten. Onder zijn studenten vinden we Husserl terug, als briljante naam in de fenomenologie, de filosoof Meinong, Twardowski als logicus en ook Freud. Vandaag zijn de verwijzingen naar Brentano in de cognitieve psychologie zeer schaars tot onbestaande, maar ook in zijn eigen tijd valt Brentano enigszins uit de boot. Het positivisme floreert en Brentano's psychologie is zeker niet positivistisch. De fysiologie is voor hem niet het opzet van en geen instrument binnen zijn onderzoek. Dat betekent niet dat de fysiologie als onbestaande terzijde wordt geschoven. Brentano erkent wel het domein van de fysiologische psychologie naast dat van de psychologie die hij voorstaat. Husserl zal hem daarin volgen, maar ook latere vertegenwoordigers van de fenomenologie delen zijn optie. Merleau-Ponty zal de natuurwetenschappelijke psychologie ernstig nemen en de nodige inspanningen leveren om zijn positie ertegenover te bepalen. Brentano verhoudt zich expliciet tot de aristotelisch-scholastische traditie, maar de gevolgen van zijn denken voor de toekomst zijn enorm geweest. De grote bloei van de fenomenologie in de 20<sup>ste</sup> eeuw getuigt daarvan.

Külpe (1862-1915), die lang de assistent van Wundt is geweest en pionierswerk heeft verricht in de experimentele psychologie, karakteriseert twee richtingen in de psychologie rond de eeuwwisseling. "We can distinguish two main directions in modern psychology; the first of which, though much the older, did not cease to exist when the second made its appearance. We may call it the *descriptive and metaphysical* direction, while the newer movement is experimental and psychophysical (...). The theory of mental phenomena erected by the earlier school relies upon the assistance of metaphysics, while the later one regards knowledge of the relations of dependency obtaining between the conscious and bodily (especially

cerebral) processes as the only practicable road towards a real explanation of the facts of the mind.” (geciteerd in Macnamara, 1993: 123) De term ‘metafysica’ heeft hier de nare smaak niet controleerbaar te zijn, in tegenstelling tot de psychofysische en experimentele psychologie.

Wat is nu het precieze verschil waartoe de verschillende richtingen leiden? Het fundamentele verschil ligt in de keuze van het object. Waar de modernere richting als object het fysiologische kiest, of toch op zoek gaat naar onderliggende materiële processen, verkiest Brentano het object van het bewustzijn en de wijze waarop het bewustzijn zich tot dat object verhoudt als onderzoeksobject. “If mental phenomena are regarded from the exclusively biological viewpoint, reference and truth conditions become invisible.” (Macnamara, 1993: 124) Het onderscheid speelt door tot vandaag. Macnamara (1993) merkt op hoe bijvoorbeeld het onderzoek in het connectionisme weinig te maken heeft met cognitieve psychologie in de zin van Brentano. Wat de computer ook doet, zegt hij, hij doet niet zoiets als refereren. Fodor (1981) heeft erop gewezen hoe men niet kan garanderen dat computers die uitgerust zijn met optische scanners, en dus enig causaal contact met de omgeving hebben, werkelijk refereren naar een object. Volgens Fodor is dat echter geen bezwaar om te stellen dat de cognitieve psychologie niettemin vruchtbaar is<sup>75</sup>. Macnamara is het radicaal oneens met hem en pleit voor de oudere opvatting van wat psychologie is. “It is the pursuit of cognition, correctly understood, that entitles us to call ourselves ‘psychologists’ in something like the sense that Plato, Aristotle, St. Augustine, St. Thomas Aquinas, Descartes, Leibniz and Brentano used the word.” (Macnamara, 1993: 133-134)

---

<sup>75</sup> Volgens Jerry Fodor is de *mind* een mechanisme dat representatieve capaciteiten heeft. De *mind* voert bewerkingen uit op de syntactische (en dus niet op de semantische) eigenschappen van mentale toestanden die de wereld representeren. Semantische verbanden kunnen worden gesimuleerd door syntactische processen. Fodor verdedigt deze visie voor het eerst in *The language of thought* (1975). Hij bekritiseert het connectionisme omdat het geen rekenschap kan afleggen van de rationaliteit van het denken. Verder scheidt Fodor de cognitieve psychologie streng van de neurowetenschappen. Volgens hem zijn neurologische eigenschappen niet relevant voor de cognitieve eigenschappen.

Het spoor van Brentano of de ‘oudere psychologie’ wordt hier verder gevolgd en zal in de fenomenologie, in het bijzonder door Husserl, op strenge wijze verder gezet worden. Het thema van de intentionaliteit vormt daar een uitstekende leidraad bij.

In wat volgt ronden we het historische deel over de oorsprong van het intentionaliteitsbegrip af, door de verbanden tussen Brentano en het aristotelisch-thomistisch denken rond intentionaliteit te onderzoeken. We gaan ook in op Brentano’s verhouding tot Aristoteles doorheen zijn gehele filosofische carrière. Daarna concentreren we ons op het hoofdwerk van Brentano en helderen we een aantal interpretatieproblemen op. Onze voornaamste bedoeling is een adequate interpretatie van de intentionaliteitsgedachte bij Brentano te geven binnen het kader van zijn particulier project. We eindigen dit hoofdstuk met de receptie van Brentano in de continentale en de Angelsaksische traditie, om in het volgende hoofdstuk volop in de fenomenologie van Husserl te belanden. Eerst wijzen we nog op een aantal problemen die we ondervinden bij het historische onderzoek.

#### 4.2. MOEILIKHEDEN EN ONDUIDELIJKHEDEN BIJ EEN HISTORISCHE TRACERING

Over de geschiedenis van het begrip *intentionaliteit* heerst nog steeds veel onduidelijkheid. Het onderzoek naar de relaties tussen de tandem Aristoteles-Thomas en Brentano is verre van volledig en een eigenlijke consensus ontbreekt. Over het volgende bestaat echter geen twijfel: “Without the Greek and scholastic doctrine of immanence or inexistence of intelligible objects (...) Brentano’s doctrine of the intentional object loses its foundation.” (Runggaldier, 1989: 101) Brentano werd in zijn tijd, wegens de scholastische sfeer van sommige van zijn reflecties en de schijnbaar scholastische onderwerpen die hij behandelt soms als een anachronisme of een middeleeuws overblijfsel gezien (cf. Roberto Poli, 1998), terwijl hij vandaag als één van de grote figuren van de moderne filosofie wordt beschouwd.

Het moderne begrip van intentionaliteit, waarvan we nog moeten nagaan wat het inhoudt, wordt nu eens als een loutere overname van het scholastische begrip beschouwd, dan weer worden Brentano of Husserl als de eigenlijke ontdekkers van de intentionaliteit gelauwerd.

Wat is er van aan? Bij Brentano ondergaat het begrip, naast de duidelijk aristotelisch-thomistische inspiratie, in elk geval een ingrijpende verandering. Het is echter ook zo dat er geen duidelijk demarcatiepunt is voor de ‘ontdekking’ van de intentionaliteit. Zoals we hebben gezien, is het een notie die een lange voorgeschiedenis kent terug tot aan Aristoteles en ook impliciet aan bod komt in theorieën die de notie niet expliciet gebruiken.

De redenen voor de complexiteit van de verhouding tussen Aristoteles-Thomas en Brentano, en voor de onenigheid en verwarring ten gevolge daarvan, zijn talrijk. Ten eerste moeten de aanwezige historische verwijzingen van Brentano naar Aristoteles en naar de scholastiek op hun betekenis en draagwijdte worden onderzocht. De aristotelisch-thomistische achtergrond van Brentano’s denken wordt immers vaak verwaarloosd als men het heeft over Brentano.

Ten tweede, en verbonden met het eerste punt, beweert Brentano concepten over te nemen, maar tegelijk geeft hij er deels een eigen invulling aan die men moet trachten helder te maken. Bij de verwijzingen naar voorgangers als Aristoteles en Thomas moet dus steeds rekening worden gehouden met het particuliere project van Brentano zelf, waarbinnen de noties ‘overgenomen’ worden.

Ten derde worden de effecten van het voorgaande punt nog versterkt doordat er verschillende recepties zijn van Brentano’s werk, die ver uit elkaar liggen, en ruwweg het grote verschil tussen de analytische en de continentale filosofische traditie mee helpen bepalen. De behandeling van Brentano’s werk in de secundaire literatuur staat dan ook niet los van latere interpretaties, in het bijzonder door Husserl en door Chisholm.

Ten vierde, en daarmee samenhangend, vinden we vaak interpretaties van Brentano’s ideeën binnen een terminologisch kader dat niet adequaat is, of we vinden interpretaties van het begrip ‘intentionaliteit’ doorheen de geschiedenis die het verloop ervan een bepaalde richting willen uitsturen. Dat probleem blijft echter niet beperkt tot Brentano’s werk, maar ontmoeten we ook bij weergaven van de ideeën van Aristoteles en Thomas<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup> Verschillende auteurs geven min of meer verschillende voorstellingen van de lotgevallen van het begrip en verwijten elkaar de geschiedenis verkeerd weer te geven. Zo verwijt Deely (1968) Spiegelberg, die we nog zullen behandelen, dat zijn voorstelling van Thomas’ terminologie geen onmiddellijke gelijkenis vertoont met Thomas’ feitelijk gebruik van de termen. Ook Adler (1967) zou geen volledig

Ten vijfde is er ook nog de werkwijze van Brentano zelf en wat met zijn werk gebeurd is (cf. Poli, 1998). Tijdens zijn leven heeft hij weinig gepubliceerd, en zijn *Nachlaß* is nog steeds grotendeels onuitgegeven. Het meeste van zijn denken is uiteengezet in zijn correspondentie (waaronder 1400 brieven tussen Brentano en zijn student Anton Marty!). Van de postuum gepubliceerde werken zijn vele samengesteld, gestructureerd en zelfs geschreven door zijn leerlingen. Brentano legde immers de grootste nadruk op zijn mondelinge onderwijs, en niet zozeer op zijn geschreven productie. De schriften van zijn leerlingen met notities tijdens zijn lessen genomen zijn grotendeels verloren gegaan. Tijdens zijn laatste jaren werd hij blind, en ging hij zijn gedachten dicteren. Daarbij vond hij het gemakkelijker een tekst opnieuw te dicteren dan een reeds geschreven tekst te corrigeren, waardoor hij vaak verschillende oplossingen voor eenzelfde probleem geeft. Verder analyseerde hij liever deelproblemen dan een volledig systeem op te bouwen.

Er zijn ook twee meer algemene achtergrondskarakteristieken van de Duitstalige filosofie vanaf 1830 van belang voor Brentano. Ten eerste begint men, wanneer de hoogtijdagen van het idealisme voorbij zijn, filosofie op een *psychologische* wijze te beoefenen, waarbij er een nauw verband tussen metafysica en psychologie is. Universiteitsleerstoelen in de filosofie worden meer en meer aan psychologen toegewezen<sup>77</sup>. Ten tweede is er een herleving van de studie van Aristoteles. Vanaf de tweede helft van de 19<sup>de</sup> eeuw komen er nieuwe uitgaven van en nieuwe commentaren op zijn werk.

Eerst vervolgen we voor de laatste keer de historische tracerings van het intentionaliteitsbegrip. Daarna kijken we hoe Aristoteles' filosofie de rode draad in Brentano's filosofische loopbaan vormt. Vervolgens kunnen we ons concentreren op Brentano's hoofdwerk en in detail ingaan op zijn ideeën rond de intentionaliteit.

---

correcte weergave van Aristoteles' en Thomas' denken geven, meer in het bijzonder op het punt van intentionaliteit en immaterialiteit. Volgens Adler vallen *esse intentionale* en *esse spirituale* samen; volgens Deely vallen *esse intentionale* en *esse immateriale* samen. Het spirituele is het intentionele van het cognitieve vermogen en er is sprake van immaterialiteit zowel voor het cognitieve als voor het zintuiglijke vermogen.

<sup>77</sup> Verder worden ook de eerste psychologische laboratoria opgericht (cf. Wilhelm Wundts oprichting van een psychologisch laboratorium in Leipzig in 1879), waardoor de wetenschappelijke psychologie als een zijtak van de filosofie ontstaat.

### 4.3. BRENTANO EN HET ARISTOTELISCH-THOMISTISCHE ERFGOED

In wat volgt gaan we een aantal auteurs na die zich specifiek richten op de ontwikkeling van de term ‘intentionaliteit’ en het verwante begrip *intentio*. Het zal blijken dat het niet gemakkelijk is om het over de geschiedenis van het intentionaliteitsbegrip ‘op zich’ te hebben, d.w.z. buiten de meer omvattende context van de metafysische psychologie en het particuliere project van Aristoteles, Thomas en Brentano. In de inleiding van het eerste hoofdstuk hebben we gezegd dat het intentionaliteitsbegrip onmogelijk in een historisch vacuüm kan worden behandeld. Maar we hebben ook gezegd dat de theoretische achtergrond noodzakelijk is.

#### 4.3.1. Een geschiedenis van dematerialisering?

Sorabji (1991) ziet de de geschiedenis van de intentionaliteit als een ‘long history of distortions’, waarbij er een proces van defysiologisering of dematerialisering gebeurd is. Aan de hand van die idee van dematerialisering probeert hij de *geschiedenis* van het begrip *theoretisch* te onderbouwen. Zijn theoretische onderbouw is echter gemotiveerd vanuit zijn eigen project, nl. aantonen dat het opnemen van de vorm zonder de materie bij Aristoteles als een fysiologische verandering dient te worden gezien (cf. deel 2). Dat zou de oorspronkelijke opvatting van Aristoteles zijn geweest, die echter door latere filosofen verdraaid is geweest. Vanuit die idee wordt Brentano’s theorie beschouwd als een vruchtbaar misverstaan van Aristoteles’ leer.

De vraag of er al dan niet een fysiologische verandering optreedt bij de waarneming is volgens ons echter niet essentieel voor een goed begrip van Aristoteles’ psychologie (cf. supra deel 2). Sorabji’s weergave van de geschiedenis van het begrip is dan ook niet overtuigend. Brentano’s inspiratie kan moeilijk worden uitgelegd in termen van een dergelijk misverstand, en dit niet omdat het om een misverstand zou gaan, maar wel omdat de vraag of het ontvangen van de vorm al dan niet met een fysiologische verandering samengaat geen essentieel punt is. Wat wel essentieel is, is de *structuur* en de impact

van de intentionele activiteit, zoals we die bij Aristoteles en Thomas hebben uiteengezet en zoals we ook zullen moeten doen bij Brentano. Toch kijken we eerst naar de opvatting van Sorabji (1991). De antieke neo-platoonse commentatoren van Aristoteles – o.m. door Alexander van Aphrodisias, Themistius en Philoponus<sup>78</sup> – geven volgens Sorabji Aristoteles’ theorie over de zintuiglijke waarneming een minder materialistische interpretatie. De Arabische filosofen zouden aan dit proces van dematerialisering hun steentje bijdragen door de idee van *ma’na* toe te voegen, die Sorabji interpreteert als een ‘non-physical message, or information’ (Sorabji, 1991: 227-228). ‘*Ma’na*’, door de middeleeuwse Latijnse vertalers overgebracht als *intentio*, kan inderdaad worden vertaald als ‘betekenis’<sup>79</sup>. Sorabji ziet daar ééndimensionaal de ‘origin of our idea of an intentional object’ (Sorabji, 1991: 236). Avicenna, ondanks zijn aanvaarding van iets als een letterlijk proces van kleuring bij de visuele perceptie, brengt de idee van *intentio* binnen, een idee “that was eventually to be exploited in favour of a non-literal interpretation” (Sorabji, 1991: 236-237). Hij gebruikt de term *intentio*, soms ook *intentio materialis* om vorm (in de zin van morfologische vorm), kleur, positie, hoeveelheid, kwaliteit, plaats (het waar) aan te duiden.

Onder een minder materialistische vorm zou Aristoteles’ theorie in de 13<sup>de</sup> eeuw Albertus Magnus, Thomas en diens generatiegenoten bereikt hebben. Thomas’ leermeester Albertus Magnus gebruikt de termen *species* en *intentio* als onderling verwisselbaar en onderscheidt *intentio* en *vorm*. De term *vorm* gebruikt hij als hetgeen ‘zijn’ geeft aan het samenstel van materie en vorm (en dus deel is van dat samenstel). De *intentio* daarentegen verleent geen ‘zijn’, maar is een *teken* van iets (cf. *signum*, *significare*, *significatio*), en fungeert als een kenteken van het hele ding (cf. *notitia*, *notificare*). Dat zou niet zo ver

---

<sup>78</sup> Alexander van Aphrodisias (eind 2de eeuw, begin 3de eeuw) is een Griekse peripateticus en een bekend commentator van Aristoteles. Themistius (ca. 317-388) heeft naast een politieke ook een filosofische carrière. Hij is bekend om zijn parafraseringen van werken van Plato en Aristoteles voor een breder publiek. Philoponus (vroeg 6<sup>de</sup> eeuw) is eveneens een Griekse filosoof die vooral Aristoteles’ werken over de bewegingsleer bestudeert.

<sup>79</sup> Sorabji verwijst naar een studie van Victor Caston, die Avicenna’s gebruik van de term ‘*man’na*’ terugvoert naar het stoïcijnse idee van het ‘lekton’ (‘wat gezegd wordt’, een propositie). Toen was het artikel in voorbereiding. Uiteindelijk is het verschenen als “Something and Nothing: The Stoics on Concepts and Universals” in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 17, pp. 145-213 (1999).

afstaan van de originele betekenis van *ma'na*. Sorabji ziet hier echter een probleem: “We have seen, however, that the intention can exist in the intervening medium, and the existence of a message there cannot yet imply *awareness* of the message.” (Sorabji, 1991: 241)

Hoe zit het nu met Thomas? “By far the commonest view is that intentional being in Thomas has to do with awareness. Thus, *esse intentionale* is standardly translated as ‘the existence of being known’, and intention is explained as cognitive or causing knowledge. For Thomas, it is said, the eye’s taking on colour is just one’s becoming aware of some colour, and this view is also ascribed to Philoponus (correctly) and with some plausibility to Brentano. But, as has occasionally been noticed, there is a serious objection against ascribing it to Thomas.” (Sorabji, 1991: 243) De reden is dat voor Albertus en Thomas een *intentio* buiten de observator kan bestaan, nl. in het medium, “so that although an intention involves a message, it cannot imply as a matter of necessity *awareness* of that message.” (Sorabji, 1991: 243)

Sorabji ziet hier dus duidelijk een probleem van *awareness*. Doordat de *intentio* ook buiten de waarnemer bestaat, kan het bewuste waarnemen niet worden verklaard door het intentio-begrip, hoezeer er ook een geschiedenis van defysiologisering is voorafgegaan. We twijfelen er echter aan of een dergelijke interpretatie wel op zijn plaats is. De problemen beginnen reeds bij Sorabji’s materialistische interpretatie van Aristoteles. Zoals we boven hebben gezien, gebeurt waarneming bij Aristoteles wanneer in de *patiens* de actualiteit van een zintuiglijk object samenvalt met de actualisering van het zintuig. Dat de vorm, of later de *intentio*, ook buiten de waarnemer bestaat, vormt dan ook geen probleem. Om rekenschap van bewuste gewaarwording af te leggen is er dan ook geen proces van dematerialisering of defysiologisering van de vorm noodzakelijk, maar moet worden bekeken hoe de vorm functioneert bij de werking van de ziel. Sorabji roept een onbestaand probleem in het leven om zijn geschiedenis van defysiologisering coherent te maken.

Bij de interpretatie van Thomas begaat Sorabji dezelfde onnauwkeurigheid. Binnen Thomas’ theorie vinden we het probleem van de bewuste waarneming (*awareness*) niet terug zoals Sorabji dat voorstelt. Sorabji hanteert een hedendaags probleem en projecteert dat op de theorie van Thomas. Voor Thomas is het probleem van het



bewustzijn vooral een probleem van een terugkeer naar zichzelf en van het bewustzijn van zichzelf (cf. deel 3).

Kijken we nu naar wat er gebeurt bij Brentano. Bij Brentano hoeft de *intentio* niet langer buiten de waarnemer te bestaan om als object van de *mind* te dienen en is de dematerialisering compleet. “This feature - not having to exist outside the mind in order to serve as an object- is called by Brentano intentional inexistence.” (Sorabji, 1991: 247) Brentano zou aan Thomas zijn eigen bijzondere notie van het intentioneel object toegevoegd hebben, wat een verdere verdraaiing of afwijking zou inhouden van de interpretatie van Aristoteles. In de tijd van Brentano is de idee van *intentio* “reinterpreted in terms of an awareness of the message. Moreover, Brentano added his own peculiar idea of an intentional object, thus giving a further twist to the interpretation of Aristotle and lending authority to one of the most important substantive theories in modern philosophy of mind. ” (Sorabji, 1991: 227-228)

We kunnen Sorabji als volgt samenvatten. Ten eerst dient Aristoteles materialistisch-fysiologisch geïnterpreteerd te worden. Ten tweede defysiologiseren Arabische en andere commentatoren de vorm en roepen de notie van *intentio* in het leven. We krijgen echter te maken met het probleem van de *awareness*. Ten derde zet dat probleem zich verder bij Thomas, en wordt het bij Brentano opgelost door te stellen dat het intentionele object helemaal niet buiten de waarnemer hoeft te bestaan.

Sorabji beoogt met zijn interpretatie een rechtzetting van de geschiedenis van het intentionaliteitsbegrip. “(...) Brentano’s interpretation was not faithful to Thomas, for whom intentional being did not imply awareness, although it may have implied a message. And Thomas in turn was able to make his interpretation of Aristotle only because of the earlier tradition of commentators who had transformed him. “ (Sorabji, 1991: 248) Het is zeker waar dat de intentionaliteitsidee sterke verschuivingen heeft ondergaan, zeker bij Brentano. Sorabji bekommert zich echter niet om de eigenlijke filosofische context en het metafysische programma van de filosofen die hij behandelt. Zijn idee van defysiologisering mist diepgang en moet beroep doen op het anachronistische probleem van de *awareness*. Sorabji’s volgende conclusie is daarom niet incorrect, maar stelt precies voor wat dient te worden onderzocht. Ten eerste: Brentano wordt geïnspireerd door Aristoteles’ leer dat de zintuigen de

vorm zonder de materie ontvangen, en dat het zintuiglijke object dus niet, of niet enkel, fysisch aanwezig is in de waarnemer, maar precies als een object van perceptie. Ten tweede, in zijn *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874) zou Brentano naar Aristoteles verwijzen als iemand die reeds dicht bij de notie van ‘intentionele inexistentie’ zat. Brentano wordt daarbij ondersteund door Thomas’ interpretatie van Aristoteles.

In zekere zin zijn we met het artikel van Sorabji terug bij af. Zijn verslag van de ‘development of the concept of intentionality’ doet geen recht aan de auteurs, en stelt de onderzoeksvragen als conclusie. Dat gebeurt binnen de algemene bewering dat de ware toedracht van de ontwikkeling er een is van dematerialisering, zonder in te gaan op de context en de onderzoeksvragen van Aristoteles, Thomas en Brentano.

#### 4.3.2. *Intentio* en intentionaliteit

Kijken we nu naar Spiegelbergs weergave in *Der Begriff der Intentionalität in der Scholastik, bei Brentano und bei Husserl*, een standaardartikel verschenen in 1936<sup>80</sup>. Spiegelberg (1936) wil de verschillen tussen de oude, scholastische notie en de moderne notie duidelijk stellen. Hij behandelt de termen *intentio* en intentioneel (intentionaliteit) apart. Volgens hem is het verschil tussen beide te veel veronachtzaamd.

##### *a. Intentio*

Ook Spiegelberg wijst op het belang van de introductie van *ma’na*, vertaald als *intentio*. Waar *intentio* tot in de periode van de hoogscholastiek hoofdzakelijk nog op een streven duidt (cf. de etymologische afkomst in deel 3), verandert dat, althans in de vertalingen, bij de Arabische filosofen uit de 12<sup>de</sup> en 13<sup>de</sup> eeuw, in het bijzonder bij Avicenna. Het begrip *ma’na* kan ‘zin’, ‘betekenis’, ‘idee’, ‘begrip’, of ‘zaak’ betekenen. Bij Avicenna betekent het vaak ‘woordbetekenis’. De Latijnse vertaling van deze term neemt deze

---

<sup>80</sup> Volgens Deely (1968) geeft Spiegelberg een verkeerde voorstelling van Thomas. Deely raakt de fouten even aan in een voetnoot, maar gaat er eigenlijk niet op in. Het scholastische ‘intentionale’ is bij Spiegelberg een soort distillaat van de externe wereld. Deely zegt dat dit fout is, maar zegt niet hoe we het dan wel moeten begrijpen.

betekenissen mee over, maar verwijst meer naar de kant van het object dan naar de kant van de act of het psychische. Een *intentio* is een kennisconstructie (een *Erkenntnisgebilde*): het is hetgeen door de ziel van de objecten wordt gevat. Volgens Spiegelberg veranderen de opvattingen over *intentio* echter dikwijls en is het daarom een van de meest problematische termen van de scholastiek.

Spiegelberg verdedigt de opvatting dat bij Thomas de *intentiones* de in de ziel opgenomen *evenbeelden* zijn van het object, maar tegelijk legt hij uit dat ze *species*, d.w.z. vormen van de dingen en het middel tot het vatten van het object zijn (en dus niet het object zelf). Hoewel dat moet worden begrepen binnen een aristotelisch kader, toch lijkt het volgens Spiegelberg bij Thomas om een ‘Abbildtheorie der Erkenntnis’ te gaan (Spiegelberg, 1936: 78), waarbij de *intentiones similitudines* of *imagines* zijn. Daarbij moeten we een aantal ondersoorten van *intentio* erkennen: de *intentio sensibilis* of vorm van het waarnemingsobject, de *intentio intelligibilis* of *species intelligibilis*, en de *intentio intellectica*, dat het actieve intellect uit de *species intelligibilis* vormt.

Thomas was echter niet de enige die met de term werkte, en uiteindelijk is door het zeer verscheiden gebruik ervan de term nog slechts iets vaag gaan betekenen, zodat “der Terminus *intentio* in seiner außerpraktische [d.w.z. buiten de alledaagse betekenis van ‘intentie’ die ook wij kennen] nicht (wie so viele andere) in die moderne Philosophie übergegangen ist.” (Spiegelberg, 1936: 78) *Intentio* wordt zo een steeds bonter gekleurd begrip in de verschillende interpretaties van de laatscholastiek. Het begrip verwijst nu eens meer naar het object, dan weer meer naar de relatie tussen kenner en gekende, maar het blijft wel een epistemologische notie.

Wat is er in de moderne filosofie gebeurd met de notie *intentio*? Brentano neemt in elk geval de term *intentio* niet over, maar spreekt o.m. over intentionele objecten. “Vermutlich hat ein so guter Kenner der Scholastik wie Brentano nicht grundlos den Ausdruck *intentio* vermieden, der allzu stark an die ganzen mit diesem Terminus verbundenen Erkenntnislehren, speziell an die Thomistische Spezieslehre erinnerte.” (Spiegelberg, 1936: 81) Meer uitleg over de vermoedelijke redenen geeft Spiegelberg niet<sup>81</sup>.

---

<sup>81</sup> De term *intentio* duikt wel weer bij Husserl op, in de context van woorden en in de context van ervaringen. In het eerste geval is de *intentio* zoals een pijl of straal

### *b. Intentionaliteit*

Hoe zit het dan, althans volgens Spiegelberg, met de term *intentionaliteit*? De term komt zeker voor bij Thomas, maar waar hij voor het eerst opduikt is nog niet achterhaald. Het betekent een bepaalde modus van zijn, de modus van het *Abbild*, de *similitudo*, en staat tegenover het werkelijke zijn van het origineel. Het valt op dat Spiegelberg blijft praten in representatieve termen. We moeten ons afvragen of het gebruik van termen uit de representatietheorie eigenlijk wel gepast is, ofschoon Thomas woorden als *similitudo* en *imago* gebruikt (cf. infra eveneens het probleem van de *Vorstellung* bij Brentano).

In de laatscholastiek wordt de betekenis nog scherper omlijnd: “ (...) esse intentionale wird nun zu einem bloßen aktbedingten, sogar von willentlichen Akten des Subjekts abhängigen Sein.“ (Spiegelberg, 1936: 84) Deze betekenis zal steeds meer veld winnen ten koste van de opvattingen waarin intentioneel verwijst naar het bezitten van een zwakker zijn (cf. supra intentionaliteit als onvolmaakte identiteit).

Brentano heeft, in zijn *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874), de term ‘intentioneel’ weer opgenomen, uitdrukkelijk verwijzend naar de scholastiek. ‘Intentioneel’ verschijnt bij Brentano steeds in samenhang met *Gegenstand* en situeert zich enkel nog binnen het veld van het psychologische. Wat is nu de samenhang met de scholastiek, en met Thomas in het bijzonder? Thomas kent aan de *intentio* een *esse intentionale* toe, wat meteen het meest directe verband tussen *intentio* en het begrip van intentionaliteit toont. Verschillende auteurs verwijzen naar dit onmiddellijke verband tussen Brentano en de aristotelisch geïnspireerde scholastici. “Brentano appears to subscribe to the scholastic view of man’s knowledge and experience. According to this view the objects experienced or known are somehow contained in the mind, appear within it – but to be sure only in an analogous sense. The ‘intentional inexistence’ of objects, of

---

die van het woord naar het object toeschiet. *Acten* die een *intentio* hebben zijn intentionele acten of ervaringen, ze zijn gericht op een object. (voor meer details over de verschillen tussen beide, zie Spiegelberg (1936) ). Deze opvatting van *intentio* heeft voor Spiegelberg te weinig gelijkenis met deze van de scholastiek om van een gemeenschappelijk scholastisch en fenomenologisch *intentio*-begrip te spreken. Husserl zou het woord opgenomen hebben wegens het verband met de uitdrukking ‘intentioneel’.

which he speaks, appears to be an indwelling according to a kind of scholastic or Thomistic ‘*intentio*’. Brentano’s position is related to the scholastic view ‘insofar as it leads likewise to a doubling of the external object in consciousness in the form of a correlate of the real object. Thus for Brentano the word ‘intentional’ means the same as immanent and stands in contrast to transcendent, the intentional object meaning the same thing as the immanent object.’ ” (Runggaldier, 1989: 100-101, het citaat is afkomstig uit Spiegelbergs 1936). Runggaldier sluit zich dus aan bij Spiegelberg: “Der Terminus ‘intentional’ steht bei Brentano in engstem Zusammenhang mit einer Auffassung der Erlebnisstruktur, nach der alle Gegenstände, auf die sich ein Erlebnis bezieht, zugleich in ihm enthalten sind, innerhalb seiner existieren. Besonders deutlich bringt der Ausdruck ‘intentionale (mentale) Inexistenz’ dies Innewohnen in der mens zum Ausdruck; gedacht ist dabei wohl an eine Einwohnung nach Art einer scholastischen, insbesondere Thomistischen *intentio*.” (Spiegelberg, 1936: 85)

Brentano’s gebruik van *intentioneel* werd echter soms begrepen als het streven naar of het bereiken van een doel. Hij is later dan ook geneigd de term ‘intentioneel’ op te geven, en laat de immanentie van de psychische fenomenen meer op de voorgrond treden. Volgens Spiegelberg is het zo dat het de *mentale inexistentie* is, en niet de betrekking op iets als een object dat voor Brentano het wezenlijke van de intentionaliteit uitmaakt. Gericht zijn op een object en immanente objectiviteit zijn twee verschillende dingen, ook al zouden ze steeds samen voorkomen. “So ist also intentional für Brentano die Eigentümlichkeit eines Gegenstandes, der dem Bewußtsein immanent ist in analoger Weise, wie das die Species der Thomistisch-Aristotelischen Erkenntnislehre sind, mit der sich ja Brentano viel beschäftigt hat.” (Spiegelberg, 1936: 86) Spiegelberg besluit dat Brentano op de grens van een middeleeuwse en een moderne opvatting zit. Middeleeuws-scholastisch is het gebruik van ‘intentioneel’ in de zin van immanent, modern daartegen in de zin van psychische ‘Beziehung’<sup>82</sup>. Het is dan ook belangrijk deze twee

---

<sup>82</sup> Ook de moderne betekenis van *intentioneel*, en dus niet enkel van *intentio* zou dus pas met Husserl bereikt zijn. “Erst Husserl hat den Gedanken der immanenten Inexistenz aus dem Begriff der Intentionalität ausgeschieden und sie als Bezogenheit, Gerichtetheit auf den Gegenstand gedeutet, genauer gesagt,

aspecten van de intentionaliteit te onderscheiden. Enerzijds hebben we intentionaliteit als de gerichtheid naar het object en anderzijds als de immanentie of inexistentie van het intentionele object. Spiegelberg wil op die manier de zaken scherp stellen, maar hij verliest uit het oog dat ook intentionaliteit in de zin van gerichtheid zijn wortels in de thomistische metafysica heeft (cf. supra het kader van de streving, de participatie en de dynamiek van de onvolledige identiteit bij Thomas). Binnen een representationalistische opvatting van Thomas' theorie, die Spiegelberg lijkt aan te hangen, wordt dat echter gemakkelijk over het hoofd gezien. In het geval van een representationalistische theorie worden de objecten van het bewustzijn immers als *inhouden* in het bewustzijn aangetroffen. Het object waarop het bewustzijn gericht is, is de *representatie* van het extra-mentale object. De streving van het bewustzijn naar buiten toe gaat daarbij verloren<sup>83</sup>.

In wat volgt bereiden we onze interpretatie van Brentano's intentionaliteitsbegrip geleidelijk aan voor. We beginnen met een overzicht van zijn filosofische leven aan de hand van zijn liefde voor Aristoteles.

#### 4.4. DE LIEFDE VOOR ARISTOTELES

##### 4.4.1. Brentano's leven en zijn katholieke achtergrond

In de 19<sup>de</sup> eeuw ontstaat er een algemeen hernieuwde belangstelling voor het werk van Aristoteles, wat zichtbaar is in het werk van Trendelenburg (1802-1872), een van de leermeesters van Brentano, en een expert in Aristoteles<sup>84</sup>. Brentano woont in 1858 en 1859

---

umgedeutet.“ (Spiegelberg, 1936: 87) We vervolgen deze idee eens we bij Husserl aanbeland zijn.

<sup>83</sup> Het verband met de externe wereld beperkt zich tot de empirisch-causale wijze waarop de representatie tot stand wordt gebracht. We zullen verder zien dat een representationalistische theorie samenhangt met een ontologische interpretatie van het object van het bewustzijn, en we zullen ons verzetten tegen een *vermenging* van een epistemologische en ontologische interpretatie van het object van het bewustzijn.

<sup>84</sup> Hij verzorgde bijvoorbeeld een kritische uitgave van Aristoteles' *De Anima*. Hij is eveneens een vertegenwoordiger van de anti-kantiaanse en anti-idealistische traditie toen.

Trendelenburgs lezingen in Berlijn over psychologie bij en komt zo tot de studie van Aristoteles. Daarna gaat hij in Münster de middeleeuwse interpretaties van Aristoteles bestuderen. Vele jaren later, in een brief aan Kraus<sup>85</sup> van 21 maart 1916, zegt hij: „Ich hatte mich zunächst als Lehrling an einen Meister anzuschließen und konnte, in einer Zeit kläglichen Verfalles der Philosophie geboren, keinen besseren als den alten Aristoteles finden, zu dessen nicht immer leichtem Verständnis mir oft Thomas v. A dienen mußte” (Brentano, 1966: 291). Brentano ziet zijn historische studie gelegitimeerd door het feit dat ze een nieuwe wetenschappelijke toegang biedt tot een aantal problemen en hij schrijft zowel zijn doctoraatsthesis (1862) als zijn *Habilitationsthesis*<sup>86</sup> (1866) over Aristoteles. Zijn interpretatie is daarbij beïnvloed door Thomas, die als geen ander Aristoteles zou begrepen hebben. Met die eerste twee werken schrijft hij zich in in een programma dat we kunnen terugvinden in het tijdschrift *Katholik*. Het programma komt er in het kort op neer dat de fundering van een ‘katholieke wetenschap’ moet gebeuren op basis van Aristoteles zoals geïnterpreteerd door Thomas. Voor Brentano betekent het dat filosofie niet zomaar de dogma’s van de Kerk kan aanvaarden om dan Aristoteles en Thomas aan die dogma’s aan te passen, maar ook de resultaten van de wetenschap in rekening moet brengen. Brentano introduceert het project van ‘filosofie als strenge wetenschap’, een idee dat vooral bij zijn studenten Carl Stumpf en Edmund Husserl in de smaak zal vallen. Brentano’s voorliefde voor Aristoteles heeft dus niet enkel te maken met zijn klacht over het verval van de filosofie. Brentano is afkomstig uit een zeer religieuze Duits-Italiaanse familie van intellectuelen en zijn onderzoek naar Aristoteles heeft een theologische achtergrond. “One of Brentano’s chief exegetical interests concerned Aristotle’s theology, in particular the problem of God’s efficacy and knowledge of the world.” (George, 1978: 225) Na het behalen van zijn

---

<sup>85</sup> Oskar Kraus is een student van Brentano’s student Anton Marty in Praag, en publiceert samen met Alfred Kastil na Brentano’s dood notities, brieven en werkversies uit diens nalatenschap. Vaak gebeurde dat niet volgens zeer strikte criteria.

<sup>86</sup> Het neerleggen van een *Habilitationsschrift* is nodig om doceerrecht te verkrijgen. Men moet dus habiliteren vóór men zich als privatdocent kan vestigen of voor men magister aan een universiteit kan zijn. Een privatdocent is een onbezoldigde docent aan een universiteit, die niet benoemd is, maar op eigen verzoek toegelaten is.

doctoraatsthesis wordt hij in 1864 tot katholiek priester gewijd. Hij bezit dus een goede kennis van de scholastiek en in het bijzonder van het werk van Thomas. Ondanks zijn priesterschap zet hij toch zijn filosofische carrière verder aan de universiteit van Würzburg, waar hij in 1866 zijn *Habilitationsschrift* voorlegt en als *Privatdozent* aan het werk gaat. Ondanks bedenkingen vanuit de universiteit wordt hij in 1872 toch als professor aangesteld. Als katholiek filosoof was het Brentano opgelegd enkel over het onschadelijke terrein van de *geschiedenis* van de filosofie te doceren. Brentano kan er echter niet aan weerstaan ook over zijn geliefde onderwerp van de metafysica te doceren en komt daardoor in de problemen met het filosofiedepartement. In die periode begint hij ook te twijfelen aan de officiële doctrine van de katholieke Kerk, en in het bijzonder aan de pauselijke onfeilbaarheid. Het wordt er niet beter op als er binnen de Kerk politieke twisten ontstaan over de onfeilbaarheid van de paus en Brentano de zijde kiest van diegenen die de onfeilbaarheid verwerpen. Brentano doet afstand van zijn positie aan de universiteit. Bovendien verlaat hij in 1873 de katholieke Kerk en legt zijn priesterschap af. We komen verder terug op het belang van zijn katholieke geschiedenis voor zijn filosofie.

In 1874 begint hij te schrijven aan zijn meest bekende werk, de *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Hij verhuist van Würzburg naar Wenen, waar hij een leerstoel in de filosofie aanvaardt. In 1879 huwt hij Ida von Lieben. Hij wordt echter geconfronteerd met de wetten van Oostenrijk-Hongarije, die geen huwelijk toestaan aan een ex-priester. Hij geeft daarom zijn Oostenrijks burgerschap op, en daardoor ook zijn positie aan de universiteit van Wenen. Hij doet nog een aantal pogingen om zijn positie terug te krijgen, maar die leveren niets op, zodat hij tot 1894 als *Privatdozent* blijft werken. Dat betekent niet dat hij zijn belangrijkste filosofische thema's laat vallen. Zijn bezigheden blijven steeds draaien rond de onsterfelijkheid van de ziel en het theïsme. Brentano heeft er nooit systematisch over gepubliceerd, maar regelmatig geeft hij er lezingen over en de thema's zijn in zijn hele werk impliciet aanwezig<sup>87</sup>.

In 1895 sterft zijn eerste vrouw en hij verlaat Oostenrijk. In 1896 vestigt hij zich in Italië en huwt er met Emilie Ruprecht. Wanneer

---

<sup>87</sup> Cf. de postuum gepubliceerde *Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung* (1922), *Vom Dasein Gottes* (1929) en *Religion und Philosophie* (1954).



Italië tijdens de Eerste Wereldoorlog in conflict komt met Duitsland en Oostenrijk verhuist hij naar het neutrale Zwitserland: Brentano voelt zich een burger van de drie oorlogsvoerende landen. Hij sterft in 1917 in Zürich.

#### 4.4.2. De vroege werken en het dispuut met Zeller

##### *a. Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles (1862)*

Brentano zegt door Aristoteles en Thomas ‘verleid’ te zijn tot het gelijkschakelen van ‘is’ in de ontologische betekenis en ‘is’ in de zin van ‘waar zijn’. Dat de twee betekenissen van ‘is’ bij Aristoteles en in de scholastische traditie als hetzelfde zouden worden gebruikt, is echter niet correct. De uitspraak van Brentano, waarin hij zegt ‘verleid’ te zijn geweest door Aristoteles en Thomas komt van de *late* Brentano. Om de vroege Brentano te begrijpen, moeten we naar eerdere passages kijken, in het bijzonder waar Brentano precies het veelvoudige gebruik van ‘is’ bij Aristoteles ontleedt. Brentano’s doctoraatsthesis *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862), opgedragen aan Trendelenburg, is precies een zeer goede introductie tot die Aristotelische doctrine. Met dat werk schrijft hij zich in in een reeks van bekende Aristoteles-onderzoekers als Trendelenburg, Natorp en Bonitz.

Waarheid komt in de eerste en eigenlijke zin enkel toe aan oordelen van de rede. Dat sluit echter niet uit, volgens de vroege Brentano en de scholastici, dat waarheid ook kan worden geprediceerd van dingen zelf, op een secundaire en analoge wijze, nl. in zoverre ze oordelen verifiëren of het object van een waar oordeel zijn. Brentano is dus wel goed op de hoogte van het onderscheid: hij toont het zelf aan in het boven vermelde werk. “Brentano indeed distinguishes between the ‘is’ in the sense of ‘is true’ and the ‘is’ of an assertion of real existence. Only in later years does he seem to distance himself from the doctrine of analogy and thus speak of a seduction by Aristotle.” (Runggaldier, 1989: 100) Brentano onderzoekt de polysemie van het koppelwerkwoord ‘is’, de versnippering ervan in categorieën en de onderliggende eenheid van het zijn. De studie van het zijn verloopt via de *logos*, het spreken en de verschillende vormen van predikatie die het zijn doen verschijnen. Het gaat dus om een logische grammatica van het zijn. Hij onderzoekt in zijn thesis de vier voornaamste groepen

van betekenis van ‘zijn’ van Aristoteles: het zijn als accident, als waar of vals, in de zin van de categorieën, en als potentialiteit en actualiteit. Dat uitgangspunt van Brentano zal blijven doorspelen gedurende zijn verdere werk. Steeds zal er een vraag naar het systematisch onderbrengen van een veelheid onder een eenheid aanwezig blijven, waarbij de pool van eenheid verschuivingen ondergaat. “Nous pouvons conclure ce premier moment: le ‘point de départ’ de Brentano, sa question initiale – mais c’est aussi en un sens la question directrice de l’œuvre entier – porte sur les acceptions de l’être et leur possible unification systématique. Telle est la question à laquelle Brentano revient inlassablement jusque dans les derniers textes connus, en accentuant de manière toujours plus forte sa thèse univociste, avec cette singulière particularité qu’elle va se trouver ultimement fondée sur l’analyse de la représentation (Vorstellung), ou mieux sur les implications de l’acte de représenter (Vorstellen) ou ensuite de penser ( Denken).” (Courtine, 1998: 18)

*b. Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom Nous Poietikos (1867)*

Brentano’s *Habilitationsschrift* (1867) onderzoekt de aristotelische leer van de ziel. De meeste authentiek aristotelische positie is volgens Brentano deze van de creatie van de individuele  $\psi\upsilon\chi\eta$  voor elke mens, en niet die van de eeuwigheidsinterpretatie van de  $\psi\upsilon\chi\eta$ . Brentano heeft daar in de jaren ’80 een discussie over met Edouard Zeller, wat weer tot publicaties over Aristoteles zal leiden<sup>88</sup>. Maar ook zijn *Habilitationsschrift* zelf kan worden gezien als een antwoord aan Zeller. We gaan even in op het belang van het dispuut met Zeller.

Zoals we boven zagen is Brentano een tijd lang priester. Uit de briefwisseling met zijn tante Gunda en oom Carl Friedrich von Savigny blijkt bovendien dat Brentano nauwe banden heeft met de ultramontaanse beweging in Duitsland<sup>89</sup>. Hij wil promoveren bij de

---

<sup>88</sup> Cf. het werkje *Über den Creationismus des Aristoteles* van 1882 en een open brief aan Zeller het jaar daarna. Deze twee worden in 1911 hernomen en uitgebreid in *Aristoteles’ Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*. In hetzelfde jaar 1911 verschijnt zijn *Aristoteles und seine Weltanschauung*, waarin hij oorspronkelijk de gehele filosofie van Aristoteles wou uiteenzetten. Het dispuut tussen Brentano en Zeller is in de jaren ’80 en ’90 intenser en aanvallender dan in de jaren ‘60.

<sup>89</sup> ‘Ultramontaan’ verwijst naar ‘aan de andere kant van de Alpen’, d.w.z. Rome. In de tweede helft van de 19<sup>de</sup> eeuw werd het Duitse katholicisme steeds conservatiever

leider van de neothomisten in Duitsland, Franz Jakob Clemens<sup>90</sup>, en verhuist daarvoor van Trendelenburg in Berlijn naar Münster.

Ook na zijn dissertatie blijven er nauwe banden tussen Brentano's filosofie en zijn katholicisme. In het tijdschrift *Katholik* verschijnt in 1862 een anoniem artikel over Aristoteles, en kort daarop nog twee. Brentano is er niet de auteur van, maar het doet sterk aan hem denken. Er staat de schets van een fasenwet in<sup>91</sup>, Trendelenburg wordt vermeld, en er wordt gezegd dat Thomas als Aristotelescommentator moet worden gezien en dat de katholieke wetenschap niet dient te worden gebouwd op Thomas en de scholastiek, maar eerder

---

en meer gericht op het pauselijke Rome. Deels is daar een schoolstrijd mee gemengd: liberale politici bleven weigeren om bijzondere opvoeding te subsidiëren, en daardoor werd het voor het katholieke onderwijs moeilijker te overleven naast het staatsonderwijs. De ultramontanen beschouwen de Paus als bron van alle macht in de Kerk, in tegenstelling tot zij die zelfbestuur voor de nationale kerken eisen.

<sup>90</sup> Clemens schrijft in het tijdschrift *Katholik* (hij was huisfilosoof van dat tijdschrift) een artikel dat tot hevige controversen aanleiding geeft. Het artikel gaat over de vraag hoe een katholiek filosoof zich moet gedragen als zijn filosofie in tegenspraak is met kerkelijke dogma's. Brentano was oorspronkelijk van plan in Münster bij Clemens over Suárez te promoveren. Clemens sterft echter en Brentano promoveert met *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*.

<sup>91</sup> In 1894 geeft Brentano een lezing over een onderwerp waarmee hij reeds in 1860 bezig is. De lezing gaat over de vier fasen in de filosofie en haar huidige toestand. We vinden zijn ideeën daarover terug in *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*, Stuttgart, Cotta, 1895. Binnen elk van de drie grote perioden in de ontwikkeling van de filosofie (de antieken, de middeleeuwen en de moderne tijden tot aan Hegels metafysica) ziet hij vier fases. Een eerste fase is deze van de zuiver theoretische interesse, voortkomend uit de natuurlijke drang tot kennisverwerving, samen met de ontwikkeling van een aantal elementaire methodes. De tweede fase is reeds een fase van verval, veroorzaakt door het afwijken van de oorspronkelijke interesse voor theoretische kennis naar meer praktische motieven en populariteit. Daarna, in een derde fase, grijpt een soort revolutie plaats, waarin het scepticisme primeert: de filosofie kan niet tot kennis leiden. Het scepticisme kan het verlangen naar kennis echter niet bevredigen, waardoor een periode van mystieke speculatie aanbreekt, waarin alles onmiddellijk wordt aanschouwd en niets rationeel wordt aangetoond. Brentano's bedoeling met deze diagnose bestaat erin de voorliefde van filosofen voor dogmatische systemen een halt toe te roepen en hen ertoe te brengen een werkelijk wetenschappelijke houding aan te nemen tegenover metafysische problemen. Zijn vier-fasengeschiedenis toont immers de oorzaak aan van het voorbijge verval in de filosofie, en toont hoe die fout in de toekomst kan worden vermeden. De filosofie moet haar ware aard blijven volgen: de theoretische interesse, of de zuiver speculatieve kennis. (Cf. E. Gilson, *Franz Brentano's Interpretation of Mediaeval Philosophy*, pp. 1-10, in *Mediaeval Studies* 1, 1939)

rechtstreeks op Aristoteles. Brentano schaaft zich achter dat programma van het artikel in de *Katholik*.

In bovenstaande feiten is volgens Münch (1995/96) de sleutel te vinden voor het antwoord op de vraag welke betekenis Aristoteles voor Brentano heeft. De theologie heeft een nieuw fundament nodig, dat niet in de middeleeuwen ligt, maar dieper, bij Aristoteles dient te worden gezocht. Brentano zou dus in Aristoteles het fundament voor de opbouw van een katholieke wetenschap zoeken. Hét standaardwerk over Aristoteles toen, en nu vaak nog altijd, is dat van Zeller, die Aristoteles echter vele inconsistenties verwijt. Brentano ziet zich voor de taak geplaatst na te gaan in hoeverre Aristoteles bestand is tegen die tegenwerpingen en in hoeverre hij dus als fundament kan fungeren. Aristoteles gaat zowel dialectisch-speculatief als empirisch-realistisch te werk. Enerzijds bestaan vormen op immateriële wijze en is kennis precies kennis van die vormen, waardoor we het wezen van een ding kennen, maar anderzijds bestaan de vormen niet onafhankelijk van de dingen. Dat laatste is een anti-platoons element. De vormen zijn voor Aristoteles bovendien een scheppende kracht. Toch zou hij er niet volledig in geslaagd zijn het platoons dualisme te overwinnen. “Vor allem sieht Zeller nicht, wie die verschiedenen Seelenteile innerlich miteinander verbunden sein können und wie unter der Voraussetzung, daß die Seele als eine bewegende Kraft selbst unbewegt ist, die Vorgänge des Seelenlebens zu erklären sind.“ (Münch, 1995/96: 129) De vraag komt er eigenlijk op neer hoe de intellectuele ziel zich verhoudt tot de voelende en de voedende ziel. Aristoteles worstelt niet echt met een probleem op het niveau van de ziel als levensfunctie, als eerste vervoltooiing van een levend lichaam, wegens zijn potentie-act-metafysica. De problemen zijn meer specifiek verbonden met de intellectuele ziel. Ten eerste, hoe kan het intellect geïndividueerd zijn, aangezien het individuatieprincipe in de materie ligt? Ten tweede blijkt het intellect in een actief, onsterfelijk, zuiver intellect enerzijds en een sterfelijk, met het lichaam vermengd intellect anderzijds uiteen te vallen. Ten derde lijkt het actieve intellect van al het persoonlijke bevrijd te zijn.

Het is Brentano's bedoeling, in een nieuwe interpretatie van Aristoteles, deze tegenwerpingen van Zeller als niet steekhoudend af te doen. Volgens Brentano zijn de *species* als de laagste differentie (het laatste onderscheid qua *species*) en het individu één en hetzelfde in het geval van geestelijke dingen. Bij lichamelijke dingen, die niet

volledig intelligibel zijn, zijn er meerdere individuen per (laagste) species, en moet de materie de individuen onderscheiden. De materie is dan ook enkel voor materiële dingen het individueringsprincipe, en niet voor geestelijke, die volledig intelligibel zijn. Daarmee is de eerste tegenwerping van Zeller ontkracht. Brentano's interpretatie vindt echter geen basis in de teksten van Aristoteles, die enkel God als louter geestelijke substantie lijkt aan te nemen. De tweede tegenwerping beantwoordt Brentano door te stellen dat het passieve intellect enkel met het verbeeldingsvermogen te maken heeft, en dat deze functie nog tot de zintuiglijke ziel behoort, die met het lichaam vermengd is. Toch moet Brentano nog een *intellectus possibilis* aannemen, die het vermogen heeft intelligibele vormen op te nemen. Deze  $\nu\omicron\varsigma$  behoort dan weer wél tot het intellect. Op die manier begaat Aristoteles geen contradicties en is ook de derde tegenwerping ontkracht. Na de dood behouden de zielen hun geïndividueerdheid, omdat ook de *intellectus possibilis* onsterfelijk is en, zoals we weten, vormen opneemt. Het is door het opnemen van vormen dat het intellect een persoonlijke geschiedenis verwerft. Maar wat met het meer algemene *mind/body*-probleem dat hier aanwezig is? Eigenlijk komt dat neer op een *epistemologische* vraag: hoe werken de verscheidene zielsdelen samen om tot kennis te komen? Het actieve intellect haalt uit de *phantasmata* van de voelende ziel de vormen, zodat deze door de *intellectus possibilis* kunnen worden opgenomen. Het intellect is dus indirect gefundeerd in het lichaam, dat de voedende ziel nodig heeft om te kunnen zijn. Hier is een teleologie aanwezig, in functie van de werking van het intellect. Maar wat als we de vraag *ontologisch* stellen? Na de dood blijft het intellect bestaan, maar het lichaam verdwijnt samen met de voedende en de voelende ziel. Hier lijkt Brentano dus wel een dualisme aan te hangen, precies wat Zeller aan Aristoteles verwijt. De (epistemologische) afhankelijkheid qua functie komt niet langer overeen met een (ontologische) afhankelijkheid qua bestaan. De functionele (en epistemologische eenheid) blijkt niet in een ontologische gefundeerd te zijn; de eenheid is vrij fragiel. Maar, wordt er niet gezegd dat het intellect, in de dood van het lichaam gescheiden, onvolledig is? Hier komt dus wel een monistische tendens tot uitdrukking. Volgens Münch (1995/96) sluit Brentano precies op het punt wat er met de ziel gebeurt na de dood zich *niet* bij Thomas aan om de tegenwerpingen van Zeller te ontkrachten. "Denn nach Thomas ist der Geist auch nach

dem Tode vollständig und noch immer mit den niederen Seelenteile verbunden.“ (Münch, 1995/96: 140) Volgens Münch gaat Brentano hierin verder dan Thomas, maar we hebben gezien dat ook volgens Thomas de ziel in het hiernamaals zonder het lichaam noodzakelijk in een andere *modus* functioneert (cf. supra deel 3). De intellectuele ziel is niet van de voelende ziel gescheiden als substantie van substantie, maar als deel van deel. Als de intellectuele ziel opnieuw een lichaam krijgt<sup>92</sup>, is het euvel van onvolledigheid ook weer opgelost. Brentano meent echter dat in een andere wereld aan de ziel een lichaam toekomt met meer dimensies dan hier op aarde. Volgens Brentano zijn geest en lichaam dus even werkelijk en is er een wederzijdse inwerking. Toch is er een zijnsordering waarin het geestelijke primeert op het lichamelijke, en in dat opzicht kan het lagere het hogere niet beïnvloeden. De (uitvinding van) de *intellectus possibilis* helpt Brentano hierbij.

Brentano's eerste twee grote werken zijn dus vooral een exegese van het werk van Aristoteles, waarbij het soms moeilijk te bepalen is welke begeleidende rol Thomas daarbij heeft gespeeld. Het belang van Thomas en de scholastiek is voor Brentano in elk geval slechts secundair: ze zijn een hulp bij de studie van Aristoteles. De vroege werken zijn verankerd in zijn katholieke achtergrond, maar de studie van Aristoteles is ook na zijn breuk met de Kerk een blijvende aanwezigheid in zijn werk. We volgen hier de exegetische werken van de vroege Brentano niet verder, maar concentreren ons vooral op het thema van de intentionaliteit uit de periode van zijn empirische psychologie en de rol die Aristoteles en de scholastiek daarin spelen.

#### 4.4.3. Naar een empirische psychologie

Na zijn Würzburg-periode, waarin hij vooral metafysisch bezig is vanuit zijn begaanheid met Aristoteles, en net voor hij in 1874 naar Wenen verhuist, wendt Brentano zich tot de empirische psychologie. Brentano's *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874; vanaf nu *PES*), zijn belangrijkste werk, heeft de bedoeling de psychologie als een strenge wetenschap te funderen. Het werk moet de 'empirische'

---

<sup>92</sup> De verrijzenis uit de dood is een verrijzenis met een lichaam. Onze ziel zal met ons herschapen lichaam herenigd worden, ook al moet ons aardse lichaam eerst wel vergaan in de aarde.

basis verschaffen die hij nodig heeft voor zijn metafysische vragen. In dat opzicht lijkt het werk op de *Méditations* (1647) van Descartes, maar de cartesiaanse twijfel is vervangen door een soort tussen haakjes zetten: Brentano wil geen gebruik maken van het concept van de ziel of andere metafysische concepten die nochtans zijn grootste interesse wegdragen. Hij wil een ‘psychologie zonder ziel’. Dat het zijn bedoeling is op die manier voor een fundament te zorgen voor zijn metafysisch project, vormt meteen het verband met zijn voorgaande periode. Maar ook op nog een andere manier sluit de *PES* aan op zijn eerder onderzoek. “That Brentano nevertheless is still pursuing a version of the above mentioned programme is indicated by the fact that all of his fundamental statements about psychical phenomena can be shown to have an Aristotelian origin. But he tries to meet the standards of modern science as formulated by Comte and John Stuart Mill which have replaced the authority of Aquinas.” (Münch, 1997: 73) Methodisch vormen de evidentie en de innerlijke waarneming de basis voor zijn filosofie, terwijl zijn onderzoeksobject, het geheel van de mentale fenomenen<sup>93</sup>, wordt gekarakteriseerd door ‘intentionele inexistentie’, waarbij het prefix ‘in’ geen negatie maar een plaatsaanduiding betreft. Brentano zelf betreurt later zijn gebruik van het woord ‘intentioneel’ in de uitdrukking ‘*intentionale Inexistenz*’, omdat men vaak dacht dat hij verwees naar het nastreven van een doel. “ (...) daß man meinte, es handle sich dabei um Absicht und Verfolgung eines Zieles. So hätte ich besser getan, ihn zu vermeiden.” (PES II: 8, voetnoot)<sup>94</sup> In plaats van het woord ‘intentioneel’ had hij naar eigen zeggen beter het woord *objektiv* gebruikt, omdat het belangrijkste punt voor hem is dat de psychisch actieve *agens* iets als object heeft, dat er iets *aanwezig aan* het bewustzijn is. Het nadeel van die term is echter dat er onder *objectief* vaak verstaan wordt ‘wat werkelijk bestaat’, in tegenstelling tot de subjectieve fenomenen. Voor Brentano is het ‘intentioneel inexistierende’ of ‘immanente’ object echter geen werkelijk object.

---

<sup>93</sup> De term fenomeen moet hier niet in kantiaanse zin (d.b. in tegenstelling met het ding-op-zich) worden begrepen. Brentano verwijst hier eerder naar Comte dan naar Kant, en verwijst ermee naar een toestand, een proces, een gebeurtenis. (cf. J.F. Courtine, 1998: 19-20, voetnoot 24)

<sup>94</sup> PES en PES II verwijzen respectievelijk naar de Erster en de Zweiter Band van de *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, in de Felix Meiner uitgave (1955 en 1959).

Ondanks het feit dat Brentano vooral bekend is om zijn intentionaliteitstheorie, gebruikt hij dus nergens de termen ‘intentie’ of ‘intentionaliteit’, maar steeds ‘intentionele inexistentie’ of ‘intentioneel bevatten’. We komen verder uitgebreid terug op de kwestie van de intentionaliteit bij Brentano.

Eerst willen we kijken in hoeverre de onderneming van de *PES* nog aristotelisch kan worden genoemd. Met andere woorden, welk verband is er tussen de Brentano van 1874 en de Brentano die zich bezighoudt met de metafysica, meer bepaald met de aristotelische theorie van de categorieën? “Dans quelle mesure le recours à Aristote est-il encore pertinent ou éclairant pour le projet de fondation d’une psychologie empirique dans le contexte de la psychologie scientifique de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, largement caractérisé par le succès de la psycho-physiologie telle qu’elle est représentée notamment par Theodor Gustav Fechner, avec ses *Elemente der Psychophysik* (1860) ou par Wilhelm Wundt et ses *Gründzüge der physiologischen Psychologie* (1873) ?” (Courtine: 1998: 19)

Tegenover de psychofysiologie van zijn tijd plaats Brentano de descriptieve psychologie, die een wetenschap van de fenomenen van het bewustzijn wil zijn. Zijn publicatie in 1874 van de *PES* mag een wending lijken, maar het is niet echt een verlaten van de metafysica. Het is zoals gezegd eerder een antwoord op de eis de metafysica van een stevige basis te voorzien. Er zouden ook politieke en carrièreredenen geweest zijn (cf. supra zijn niet erg comfortabele positie als katholiek filosoof in Würzburg). Hier en daar in de *PES* onderbreekt Brentano zijn descriptief-psychologische onderzoeken om na te denken over de metafysische implicaties van zijn relaas over de intentionele gerichtheid van het bewustzijn. Zo vinden we bijvoorbeeld de stelling dat van de correlaten van de intentionele relatie één ervan werkelijk is, nl. het subject, en het andere, het immanente object, niet. Volgens Courtine (1998) is er dan ook maar één Brentano, en dat is precies de Brentano van Aristoteles<sup>95</sup>. Dat betekent niet dat al zijn basisstellingen van Aristoteles komen, en evenmin dat het gemakkelijk is het nauwe verband met Aristoteles in de periode van de *PES* aan te tonen. Om dat te kunnen doen, zullen we

---

<sup>95</sup> Het filosofische vertrekpunt was voor Husserl de Brentano van de *PES*. Hij had met Heidegger dus een filosoof gemeenschappelijk, maar Heidegger zou opgemerkt hebben dat zijn Brentano de Brentano van Aristoteles is, d.b. niet de Brentano van de *PES*. (cf. Courtine, 1998: 21)



in de context van het intentionaliteitsthema moeten letten op de referenties die hij in de *PES* maakt naar Aristoteles, Thomas en zijn eigen vroege werk over Aristoteles. Het thema van de intentionaliteit moet worden begrepen binnen een aristotelische horizon. “Dans la mesure où Brentano indique d’ailleurs lui-même assez précisément ses ‘sources’ ou plus généralement la ‘tradition’ dans laquelle il entend s’inscrire, en réaction contre la psycho-physiologie qui lui est contemporaine, il est curieux de constater que cette filiation aristotélicienne a rarement été prise au sérieux, même si la lecture brentanienne d’Aristote emprunte largement les chemins du néo-thomisme et de la néo-scholastique.” (Courtine, 1998: 22)

Daarbij moeten we echter ook in het oog houden dat de psychische dimensie die via de innerlijke waarneming toegankelijk is, niet langer deze van de ziel is als essentie, actualisering of levensprincipe. In zijn *Habilitationsschrift* heeft Brentano Aristoteles’ termen van potentialiteit en actualiteit geïnterpreteerd in termen van materie en vorm. De ziel, die bij Aristoteles het eerste principe is van een lichaam dat in staat is te leven, wordt een vorm die een lichaam *heeft*. “This facilitates the statement that the intellectual soul is nothing other than a mental substance, and it suggests a part-whole theory according to which the living body of a human being is a whole, which contains as its parts the body and the soul. (...) In this new interpretation of the doctrine of act and potency, its dynamical character is lost. Aristotle introduced the soul in order to explain the phenomenon of self-movement; Brentano, however, cannot account for this aspect in his interpretation. Accordingly Brentano’s metaphysics is Aristotelian in character but deprived of the aspect of development.” (Münch, 1997: 73) De psychische dimensie is bij Brentano een verzameling van afzonderlijke mentale fenomenen geworden waarvan hij de eenheid tracht te garanderen via de voorstelling en het kenmerk van de intentionaliteit. Met de idee dat het mentale gemakkelijker te kennen is dan het lichaam (de *cogitationes* zijn onmiddellijk evident, in tegenstelling tot de objecten van de uiterlijke waarneming), wordt ook het cartesiaanse onderscheid tussen *res cogitans* en *res extensa* als vanzelfsprekend aangenomen. “Brentano reçoit comme allant de soi, nous l’avons rappelé, le dualisme cartésien âme – corps, *res extensa* – *res cogitans*, mais surtout il reprend également à son compte la thèse cartésienne selon laquelle l’âme est plus aisée à connaître que le corps ou encore que les *cogitationes* sont immédiatement évidentes, tandis

que les choses extérieures doivent être atteintes indirectement et comme retrouvées par l'intermédiaire d'une connaissance qui risque toujours de faire écran. Enfin, il est tout à fait impossible d'assigner à la psychologie aristotélicienne, comme c'est le cas pour Brentano, à titre d'objet privilégié, sinon exclusif, l'*inneres Bewußtsein*, la conscience interne." (Courtine, 1998: 25) Brentano's aristotelische inspiratie is dus opgenomen in een *cartesiaanse* context.

#### 4.4.4. Na de PES: de reïstisch wending

De periode die volgt op zijn PES wordt gekarakteriseerd door wat men de *reïstische* wending van Brentano noemt<sup>96</sup>. Het is al veel moeilijker na te gaan in welke mate Brentano hier nog een beroep doet op Aristoteles, en in welke mate hij fundamentele punten van zijn intentionaliteitstheorie hier herziet. Wat hij nu thematiseert, is niet zozeer de eenheid van het bewustzijn, maar wel de conceptuele eenheid van het 'iets' (de *res*, de zaak of het ding) waarvan het bewustzijn bewustzijn is. Ook het 'iets' moet zich onder een eenduidig concept laten vangen. Brentano noemt het ook *Ding*, *Wesen*, of *Reales*. Deze drie termen staan tegenover hetgeen werkelijk is, *das Wirkliche*. De categorie van de *res* sluit enkel *particularia* in en sluit niet-bestaande *irrealia* uit. Wat men voorstelt, stelt men voor als werkelijk, als een *Reales*, waarbij het niet uitmaakt of men zich een *Reales* voorstelt dat bestaat (*wirklich*) of dat niet bestaat.

In de PES stond hij nog achter de stelling dat elke act gericht is op een object, ook als dat object niet-*real* is. Men kan hier beweren dat Brentano in zekere zin ontrouw wordt aan Aristoteles. "L'infidélité à Aristote ici tiendrait essentiellement au fait de poser un concept générique unique ou unitaire (formel et vide?), celui-là même qui est sous-jacent à tout ce que nous représentons, jugeons, sous-jacent aussi à toutes nos évaluations. Telle serait la nouvelle et dernière version de la décision univociste brentanienne!" (Courtine, 1998: 39) Telkens wanneer iets als object wordt genomen, *objektiv* aan het bewustzijn aanwezig is, dan staat het onder een opperste concept, dat van het *Reales*. Volgens Courtine moeten we hier denken aan de avicenn-

---

<sup>96</sup> De uitdrukking "reïstisch" komt van Kotarbinski, een leerling van Twardowski, die op zijn beurt een leerling van Brentano is. Hij gebruikte ook de term 'pansomatisme'.

thomistische stelling: *id quod primum cadit in intellectu est ens.* (Courtine, 1998: 39) Die these houdt precies in dat men zich nooit iets *Irreales* kan voorstellen.

Brentano plaatst zich daarmee voor een nieuwe taak. Hij moet op een ander niveau dan dat van de *Vorstellung* rekenschap afleggen van de eenheid, nl. op het niveau van het ‘iets’ of van de *res*. Al wat men zich voorstelt, moet onder een uniek concept vallen, een concept met een nog grotere universaliteit dan dat van de voorstelling, een inzicht dat in de *PES* ontbreekt. “Nie kann, das ist Brentanos stärkstes Argument, die einheitliche Funktion des Vorstellens oder Denkens auf gattungsverschiedene Objekte, wie es Reales und Nichtreales wären, gerichtet sein. Immer ergibt sich bei schärfere Analyse, daß tatsächlich Dinge (physische oder psychische) vorgestellt werden. Nichtreales is unvorstellbar (...)” (Mayer-Hillebrand, in Brentano, 1966: viii). Het is op dat punt dat Brentano verwijten maakt aan het adres van Aristoteles (cf. supra). Brentano zou er door Aristoteles toe verleid zijn ‘zijn’ en ‘waar zijn’ gelijk te schakelen, waardoor hij ertoe gekomen was ook het domein van het *Irreales* aan te nemen. Het punt waarover het gaat, is de interpretatie van εστι, de derde persoon enkelvoud van het werkwoord ειναι (zijn). ‘Εστι’ antwoordt men als men een vraag bevestigend wil beantwoorden. Als men bijvoorbeeld vraagt of het zo is dat van geen enkele driehoek de som van de hoeken groter is dan de som van twee rechte hoeken, of als men vraagt naar de onmogelijkheid van een rond vierkant, dan antwoordt men ‘εστι’. Door in dergelijke gevallen te antwoorden ‘het is’, lijkt ook het domein van het niet-*reale* aangenomen te worden. Filologisch is de verwarring tussen zijn en waar zijn bij de vertaling van εστι echter discutabel. Men kan het gewoon vertalen met ‘het is zo’, of ‘het is waar’. Maar die begane verwarring, die het gebruik van ‘is’ overal gelijkschakelt, en waarvan hij naar eigen zeggen nog overtuigd was bij de *PES*, leidde ertoe dat hij toen naast het domein van het *Reales* ook dat van het niet-*reale* aannam. Beide samen maken de grootst mogelijke extensie van het zijn uit, of m.a.w. van hetgeen men mogelijkwijze legitiem kan kennen. Op de achtergrond daarvan zat de klassieke doctrine van de waarheid als *adaequatio intellectus et rei*, die Brentano voor aristotelisch hield.

Bij de reïstische wending keert Brentano zich dus af van het domein van het niet-*reale*. Relaties, universalia, enz. zijn *Irrealia*, ze hebben een louter *fictief* karakter. Zijn, niet-zijn, noodzakelijkheid,

onmogelijkheid, waarheid, goedheid enz. zijn louter *entia elocutionis*, vereenvoudigende uitdrukkingen.

Tegenwerpingen probeert hij te weerleggen door te zeggen dat we in sommige gevallen met meer dan één (*real*) object te maken hebben. Wanneer men bijvoorbeeld denkt aan de *onmogelijkheid* van een rond vierkant, dan heeft men te maken met een cirkel én een vierkant, die beide *realia* zijn. Men hoeft de *reale* objecten dus niet met niet-*reale* te vermeerderen. Men moet daarentegen wel een verveelvoudiging en een modificatie doorvoeren van de wijze van relatie tussen het denken en de *reale* objecten (er moeten verschillende modi van voorstellen zijn). “In jahrzehntelangem Ringen hatten sich Brentanos Auffassungen in der Richtung einer Abkehr vom Nichtrealen entwickelt. Durch Reform der aristotelischen Urteilslehre und Revision der Lehre von der Bewußtseinsbeziehung, vor allem aber durch Einführung von Vorstellungsmodis, war es Brentano in der ersten Jahren nach der Jahrhundertwende gelungen, die sich ihm selbst aufdrängenden und die ihm entgegengehaltenen Schwierigkeiten zu überwinden. Im Sommer 1904 war die neue Lehre vollendet und auch bereits nach allen Seiten hin ausgebaut.” (Mayer-Hillebrand, in Brentano, 1966: iv).

Ondanks de al dan niet terechte verwijten aan diens adres, zijn de ontwikkelingen in het denken van Brentano ontstaan in dialoog met het denken van Aristoteles. “Ce qui demeure en effet tout à fait remarquable, c’est que Brentano attribue sa conversion au réisme à un approfondissement de sa lecture endurante d’Aristote, celui-là même qui, pour un autre lecteur de Brentano, contribuera à rouvrir la phénoménologie comme possibilité et pensée du possible.” (Courtine, 1998 : 50)

#### 4.5. PSYCHOLOGIE VOM EMPIRISCHEN STANDPUNKT (1874)

##### 4.5.1. Inleiding: object en methode van de PES

Onze aandacht gaat nu uit naar Brentano’s *Psychologie vom empirischen Standpunkt* van 1874, dat als zijn hoofdwerk wordt beschouwd. De *PES* is de derde belangrijke publicatie na zijn doctoraatsthesis en zijn *Habilitationsschrift*. Zoals boven gezegd,

moet de empirische psychologie die hij daarin verdedigt een stevige basis vormen voor zijn metafysische project. ‘Empirisch’ in Brentano’s titel betekent niet empirisch in de hedendaagse zin van het woord. Dat hij zijn psychologie als empirisch karakteriseert, betekent voor Brentano: “die Erfahrung allein gilt mir als Lehrmeisterin” (PES: 1). Verder gebruikt hij de term ‘empirisch’ in onderscheid met de ‘rationele’ psychologie van neo-kantiaanse aard (cf. Cavallin, 1997). Brentano’s psychologie is ‘descriptief’: ze beschrijft de mentale fenomenen die ons in de *innerlijke waarneming* gegeven zijn. Naast de term ‘descriptieve psychologie’ gebruikt hij ook de termen ‘descriptieve fenomenologie’ en ‘phenomenognosis’. Niet de ziel – als substantiële drager van voorstellingen – is dus het object van zijn psychologie, maar wel de *mentale fenomenen*<sup>97</sup>. Mentale fenomenen onderscheiden zich in een aantal opzichten van *fysische fenomenen*. Een eerste onderscheid heeft te maken met de wijze van toegang die we hebben tot de verschillende soorten fenomenen. Terwijl de eerste het object zijn van de *innerlijke waarneming*, zijn de laatste fenomenen m.b.t. de *externe waarneming*. Van fysische fenomenen kan bovendien niet worden aangetoond dat ze ook ‘werkelijk’ bestaan, d.w.z. onafhankelijk van de waarneming. De externe waarneming is daarenboven vaak misleidend. Over het bestaan van onze mentale fenomenen daarentegen bezitten we een heldere kennis en een volledige zekerheid. Dat directe inzicht berust op de innerlijke waarneming, die als karakteristiek onmiddellijke en onfeilbare evidentie heeft. Het is de innerlijke waarneming die de methodologische basis is van zijn empirische psychologie.

Innerlijke waarneming is echter geen *introspectie*. Een mentaal fenomeen kan geen object zijn van observatie, zolang we er nog in betrokken zijn. Om bijvoorbeeld onze woede te observeren, moet er een zekere tijd verstreken zijn. Het is evenmin mogelijk onze eigen act van horen te observeren zolang we nog in de act van horen betrokken zijn. In de act van het horen, weet ik dat ik hoor, en ik weet het zelfs op een onfeilbare en directe wijze (via de innerlijke waarneming), maar ik kan mijn act van horen op dat moment nog niet bestuderen. Opdat observatie, en dus psychologische kennis, mogelijk zouden

---

<sup>97</sup> ‘Psychisch phänomen’ vertalen we hier steeds als ‘mentaal fenomeen’, om er zo de nadruk op te leggen dat Brentano’s psychologie gaat over het psychische in de zin van het mentale.

zijn, moet er een zekere afstand bestaan tot het mentale fenomeen. Deze voorwaarde is vervuld in de observatie van *vroegere* mentale toestanden. De observatie gebeurt dus noodzakelijk via de herinnering. Die methode is echter niet zo onfeilbaar als de innerlijke waarneming zelf. De innerlijke observatie berust wel op de onfeilbare innerlijke waarneming, maar de herinnering zelf is niet onbetwifelbaar. Innerlijke waarneming is voor Brentano dus de basis voor het beoefenen van empirische psychologie, maar moet worden aangevuld met innerlijke observatie via de herinnering<sup>98</sup>.

#### 4.5.2. Het onderscheid met de fysiologische studie van het mentale en de eigenheid van het object van de descriptieve psychologie

Brentano ontwerpt zijn psychologie in een tijd waarin de fysiologische studie van het psychische sterke opgang maakt. De verhouding tussen de fysiologie en de descriptieve psychologie is er volgens Brentano echter een van niet-reduceerbaarheid. Hij erkent wel dat externe waarnemingen de bron zijn van (andere) mentale fenomenen, of dat mentale fenomenen een effect zijn van fysische stimuli en dus hun oorsprong hebben in een psychofysisch proces<sup>99</sup>. De uitdrukking “ (...) denn daß diese [die Empfindungen] für andere psychische Phänomene eine Quelle sind (...)” (PES: 65) kan echter tot verwarring leiden, aangezien hij het heeft over ‘andere’ mentale fenomenen. Bovenstaand citaat staat in de context van de uiterlijke waarneming en het gaat er dus over ‘externe objecten’, of beter, over fysische fenomenen. Nu is het zo dat fysische fenomenen ook mentale fenomenen zijn, aangezien ze eveneens tot het bewustzijn behoren, althans wanneer ze opgenomen zijn in een voorstelling (cf. infra voor een bespreking van de voorstelling). Misschien zou het daarom beter geweest zijn mentale fenomenen op te splitsen in enerzijds psychische en anderzijds fysische fenomenen. Psychologie zou dan de studie zijn van psychische fenomenen zijn, d.w.z. van de objecten van de innerlijke waarneming en de innerlijke observatie, terwijl de natuurwetenschappen de studie zouden zijn van fysische fenomenen,

---

<sup>98</sup> We kunnen ook kennis nemen van andermans mentale fenomenen via hun uitdrukkingen m.b.t. hun eigen mentale fenomenen. Dat veronderstelt bij de ander eveneens de methode van innerlijke waarneming en innerlijke observatie via de herinnering.

<sup>99</sup> Genetische psychologie moet echter *gebaseerd zijn op* descriptieve psychologie.

d.w.z. van de objecten van uiterlijke observatie. We zullen er verder op terugkomen en zien dat de notie van de *Vorstellung* een oplossing tracht te bieden voor dit probleem.

Brentano wil dus via een zuiver empirisch-psychologische methode tot de studie van het mentale komen. “Auch wenn die Physiker die Ursachen, welche in uns Empfindungen von Farben, Tönen, Gerüchen u.s.f. erzeugen, sämtlich auf molekulare Schwingungen und auf Druck und Stoß zurückgeführt hätten, blieben doch für die Empfindung der Farbe, ja jeder einzelnen Farbenspezies, und ebenso für die Empfindungen der Töne und Gerüche besondere letzte Gesetze anzunehmen, und jeder Versuch, die Zahl derselben noch zu verringern, wäre hoffnungslos und unvernünftig.” (PES: 66-67) De fysiologische empirische wetten, afkomstig uit fysiologisch onderzoek, hebben voor Brentano een onbepaald en onnauwkeurig karakter. Enerzijds lijkt hij dit te wijten aan het feit dat het fysiologisch onderzoek nog niet ver genoeg staat, anderzijds insisteert hij erop dat men zich tot de psychologie *moet* wenden, omdat de fysiologie nooit in staat zal zijn het eigenlijke karakter van het mentale te bepalen.

Kennis over de *oorsprong* van mentale fenomenen vereist echter wel degelijk fysiologische kennis. “Da die Bedingungen [uitgedrukt in de wetten van de genese van mentale fenomenen] wegen der unleugbaren abhängigheit der psychischen Funktionen von den Vorgängen im Nervensystem größtenteils physiologische sind, so sieht man, wie hier die psychologischen Untersuchungen mit physiologischen sich verflechten müssen.” (Brentano, geciteerd door O. Kraus in de inleiding bij de PES-uitgave van 1924: xvii)

De descriptieve empirische psychologie heeft echter een ander doel. Brentano wil de ultieme elementen van het mentale leven in kaart brengen. Daartoe moeten we het cruciale onderscheid tussen fysische en mentale fenomenen verder uitdiepen.

#### 4.5.3. Intentionele inexistentie als demarcatiecriterium en de status van mentale fenomenen

Het eerste criterium om mentale en fysische fenomenen te onderscheiden hebben we boven reeds vermeld: het is de innerlijke versus de externe waarneming. Mentale fenomenen zijn enkel via de

innerlijke waarneming toegankelijk, terwijl fysische fenomenen het object zijn van de externe waarneming.

Het belangrijkste onderscheid is echter het tweede criterium: de *intentionele inexistentie*. “Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt<sup>100</sup> (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden. Jedes enthält etwas als Objekt in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteile ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehaßt, in dem Begehren begehrt usw. Diese intentionale Inexistenz ist den psychischen Phänomenen ausschließlich eigentümlich. Kein physisches Phänomen zeigt etwas Ähnliches. Und somit können wir die psychischen Phänomene definieren, indem wir sagen sie seien solche Phänomene, welche intentional einen Gegenstand in sich enthalten.” (PES:124-125) Deze vaak geciteerde passage is meteen een passage die tot veel foute interpretaties aanleiding heeft gegeven. Brentano zelf kreeg er meer dan eens mee te maken. “There are several letters from Brentano to various of his students in which he complains bitterly that people have taken him to hold that the intentional object is some kind of object in our mind.” (Follesdal, 1982: 32) Een van onze opdrachten in dit hoofdstuk bestaat er dan ook in de bovenstaande karakterisering binnen het project van Brentano te verhelderen. Zoiets gebeurt niet in enkele zinnen. We gaan dan ook eerst verder met de uiteenzetting van de *PES*. Verder zullen we ingaan op de misverstanden waarover Brentano klaagt.

De terminologie rond ‘intentionele inexistentie’ is afkomstig van Aristoteles en secundair van Thomas, bij wie de vorm, maar niet de stof van het waargenomen object zich in de ziel bevindt. ‘Inexistentie’ betekent dan niet niet-bestaan, maar bestaan-in, *in esse*, hoewel we moeten oppassen met een te snelle interpretatie. Voorlopig kunnen we zeggen dat, hoewel Brentano een psychologie zonder ziel uitschrijft,

---

<sup>100</sup> Brentano gebruikt de termen ‘Inhalt’ en ‘Objekt’ als synoniem, later verkiest hij de term ‘Objekt’. De redenen daarvoor zullen we verder aanhalen.



de idee van Aristoteles terug naar boven komt in de uitspraak dat elk mentaal fenomeen zijn object 'in zich' bevat. Zo is het geluid dat ik hoor deel van mijn horen ervan. Een juist begrip van bovenstaande passage is cruciaal om Brentano's intentionaliteitsbegrip en de consequenties ervan correct te vatten. Daartoe is een uiteenzetting nodig van Brentano's descriptieve psychologie, en in het bijzonder van de *Vorstellung*, een concept dat zeer nauw verbonden is met zijn intentionaliteitsidee.

Een *mentaal fenomeen* is elk idee of elke voorstelling die we hebben via zintuiglijke waarneming of verbeelding. Met *Vorstellung* bedoelt Brentano echter niet zozeer *wat* voorgesteld is, maar veeleer de *act* van het voorstellen. Al hetgeen op een voorstelling gebaseerd is, zoals vreugde, verdriet, angst, wilsacten, enz., behoort eveneens tot de mentale fenomenen. *Fysische fenomenen* daarentegen zijn kleuren, vormen, tonen, warmte en koude, geuren enz. Al het overige is een zaak van interpretatie in termen van oordelen en concepten. Brentano verduidelijkt het onderscheid via twee voorbeelden. "Wenn wir einen angenehm milden oder einen schrillen Ton, einen harmonischen Klang oder eine Disharmonie hören, so wird es niemand einfallen, den Ton mit dem begleitenden Lust- oder Schmerzgeföhle zu identifizieren. Aber auch da, wo durch Schneiden, Brennen oder Kitzeln ein Gefühl von Schmerz oder Lust in uns erweckt wird, müssen wir in gleicher Weise ein physisches Phänomen, das als Gegenstand der äußeren Wahrnehmung auftritt, und ein psychisches Phänomen des Geföhles, welches sein Erscheinen begleitet, auseinander halten, obwohl der oberflächliche Betrachter hier eher zur Verwechslung geneigt ist." (PES: 116-117) Het geluid is dus het fysische fenomeen, net zoals de pijn in het tweede voorbeeld. Het horen van het geluid kan samen gaan met aangename gevoelens, wat behoort tot de mentale fenomenen. Pijn gaat doorgaans samen met een onaangenaam gevoel. Het geval van pijn is echter geen eenvoudig voorbeeld, aangezien het fysische fenomeen dat samen met het voelen van de pijn verschijnt, ook 'pijn' genoemd wordt. Omdat ook dat onaangenaam gevoel 'pijn' wordt genoemd treedt er al snel een verwarring op tussen het fysische fenomeen 'pijn' en het gevoel 'pijn'. "Man sagt nicht sowohl, daß man diese oder jene Erscheinung im Fuße mit Schmerz empfinde, sondern man sagt, man empfinde Schmerz im Fuße." (PES: 119)

Belangrijk is wel dat het geluid als immanent object het geluid *als* gehoord geluid is, en niet zomaar het geluid. Het mentale fenomeen van het horen van een geluid heeft als delen zowel het horen van het geluid als het geluid (en dat precies *als* gehoord geluid). Het geluid zelf is slechts een fysisch fenomeen en bevat niets ‘in zich’ zoals het mentale fenomeen dat doet. Het geeft m.a.w. geen blijk van intentionaliteit. “Und somit können wir die psychischen Phänomene definieren, indem wir sagen, sie seien solche Phänomene, welche intentional einen Gegenstand in sich enthalten.” (PES: 125) Niet-intentionele fenomenen hebben dus geen object.

Mentale fenomenen “seien diejenigen Phänomene, welchen allein außer der intentionalen auch eine wirkliche Existenz zukomme. Erkenntnis, Freude, Begierde bestehen wirklich; Farbe, Ton, Wärme nur phänomenal und intentional.”<sup>101</sup> (PES: 129). Daarom kan niet gezegd worden dat fysische fenomenen ook ‘werkelijk’ bestaan. Ze bestaan wel in ons bewustzijn of, beter, als object van het bewustzijn. Als ik een geluid hoor, kan ik me dus vergissen. Het is mogelijk dat er helemaal geen geluid was. De externe waarneming is feilbaar. Maar de innerlijke waarneming, waarin ik me ervan bewust ben dat ik de voorstelling heb van een geluid, vergist zich niet. De fenomenale waarheid van de fysische fenomenen vereist zo de werkelijke waarheid van de mentale fenomenen. Brentano gaat niet zover te ontkennen dat met de fenomenale waarheid van het fysische fenomeen een externe werkelijkheid kan corresponderen. Dergelijke oordelen vallen immers buiten het domein van de descriptieve psychologie. Fysische fenomenen vallen enkel als inhoud of als object van mentale fenomenen binnen het bereik van zijn psychologie.

#### 4.5.4. De structuur van de mentale act

De termen ‘mentaal fenomeen’, ‘bewustzijn’ en ‘intentionele inexistentie’ zijn zeer nauw met elkaar verbonden. “ (...) dann

---

<sup>101</sup> Hierin kan men een voorafspiegeling zien van de fenomenologische reductie van Husserl, die echter niet noodzakelijk ontologische implicaties heeft voor interne of externe fenomenen. Dat de fenomenen of de manifestaties noodzakelijk moeten worden gekarakteriseerd in hun betrekking met het bewustzijn, is iets waar J. Petitot het niet volledig mee eens zal zijn. Hij opteert voor een soort autonomisering van het fenomeen en ziet daarin precies een naturalisering van een deel van de intentionaliteitsproblematiek (cf. infra).

erscheint der Ausdruck Bewußtsein, da er auf ein Objekt hinweist, von welchem das Bewußtsein Bewußtsein ist, die psychischen Phänomene gerade nach der sie unterscheidende Eigentümlichkeit der intentionalen Inexistenz eines Objektes zu charakterisieren geeignet, für welche uns ebenso ein gebräuchlicher Namen mangelt.“ (PES: 142-143) Lang blijft Brentano niet stilstaan bij de term ‘bewustzijn’. Wel maakt hij een analyse van de argumenten die aangevoerd zijn ter verdediging van het bestaan van het onbewuste, maar geen ervan aanvaardt hij. Als Brentano geen onbewuste waarneming aanvaardt, dan moet het zo zijn dat geen enkel mentaal fenomeen mogelijk is zonder een daarmee samengaand bewustzijn ervan. Maar volgt daaruit geen oneindige regressie van ‘vergezellende bewustzijnstoestanden’?

We volgen Brentano’s voorbeeld over het horen. Horen als de voorstelling van een geluid is een mentaal fenomeen. Ervan uitgaand dat elk mentaal fenomeen met bewustzijn gepaard gaat – ik ben me er immers van bewust dat ik hoor - moeten we aannemen dat er ook een voorstelling van de voorstelling van het geluid is. Hoe zouden we ons anders van de voorstelling van het geluid bewust kunnen zijn? Maar als elk mentaal fenomeen vergezeld gaat van bewustzijn, dan moet de voorstelling van het horen op haar beurt vergezeld worden van bewustzijn, net zoals de voorstelling van het geluid vergezeld is van bewustzijn. “Wir haben demnach in dem Hörenden drei Vorstellungen: dies des Tones, die des Hörens und die der Vorstellung des Hörens.” (PES: 171) Maar hiermee is de reeks voorstellingen nog niet beëindigd, want ook van de derde voorstelling moeten we ons bewust zijn en ze moet dus op haar beurt voorgesteld worden. Zo komen we tot een oneindige regressie, tenminste als we niet willen aannemen dat de reeks voorstellingen een einde neemt in een onbewuste voorstelling.

Ook Aristoteles heeft dit probleem behandeld. “Inasmuch as we perceive that we see and hear, it must either be by sight or by some other sense that the percipient perceives that he sees. But, it may be urged, the same sense which perceives sight will also perceive the colour which is the object of sight. So that either there will be two senses to perceive the same thing or the one sense, sight, will perceive itself. Further, if the sense perceiving sight were really a distinct sense, either the series would go on to infinity or some one of the series of senses would perceive itself. Therefore, it will be better to admit this of the first in the series.” (Aristoteles, 1965: 113) Voor

Thomas is het echter niet mogelijk dat de vijf zintuigen hun eigen acten waarnemen, omdat ze lichamelijke organen zijn. Daarom moet hij een beroep doen op de *sensus communis*. Maar aangezien ook de *sensus communis* de functie van een lichamenlijk orgaan is, is er ook daar geen reflectie op zichzelf mogelijk. Volgens Brentano moet Thomas daarom eindigen bij een onbewuste mentale activiteit, aangezien een eindig lichaam geen oneindig aantal organen kan bevatten die op het vorige orgaan gericht zijn. Hoewel de behandeling van de zintuiglijke waarneming en de intellectuele activiteit bij Aristoteles en Thomas analoog verlopen, is er toch een verschil. Het niet-lichamelijke intellect is bij Thomas immers wél in staat tot reflectie op zichzelf. Het probleem is echter dat het intellect niet meer dan één gedachte tegelijk kan hebben. Daarom volgen de verschillende momenten elkaar op in de tijd. Iets als innerlijke waarneming is volgens Brentano dan ook niet mogelijk bij Thomas. Enkel via de herinnering kunnen we ons dus bewust zijn van een bewustzijnsact. Ik kan me bijvoorbeeld slechts na mijn act van horen bewust worden van mijn horen. Zoiets spreekt echter de ervaring tegen, die ons vertelt dat we ons tijdens het horen bewust zijn van het horen, en niet enkel van het geluid.

Brentano lost die problemen op, terwijl hij tracht te voldoen aan de volgende voorwaarden. Ten eerste wil hij geen beroep doen op het onbewuste. Ten tweede mag er geen oneindige regressie van voorstellingen of acten zijn. Ten derde moet de onfeilbaarheid van de innerlijke waarneming, waarop de innerlijke observatie gebaseerd is, gewaarborgd blijven. Er is één hypothese die aan al deze voorwaarden voldoet, ‘diejenige nämlich, welche Hören und Gehörtes für ein und dasselbe Phänomen erklärt, indem sie das Hören auf sich selbst als sein Objekt gerichtet denkt.’ (PES: 172) De mentale act is dus enerzijds gericht op het object, maar anderzijds ook op zichzelf, waardoor geen bijkomende voorstellingen nodig zijn. Het ‘enerzijds’ en het ‘anderzijds’ vallen samen in eenzelfde beweging van de mentale act.

Zijn hiermee nu alle problemen opgelost? Brentano gaat dit na via een voorbeeld. Het blijkt dat de betekenis van de term niet ondubbelzinnig is gemaakt. Ofwel zijn ‘geluid’ en ‘horen’ twee namen voor hetzelfde fenomeen, aangezien het om eenzelfde beweging van de mentale act gaat, ofwel ligt het betekenisverschil in het volgende. Het geluid is de externe oorzaak. Traditioneel wordt het geluid echter beschouwd als

een fenomeen *in* de persoon die hoort. Maar volgens Brentano is dat onmogelijk, aangezien hij niet wil dat de act van het horen en het geluid niet te onderscheiden zijn. Bovendien wil hij niet dat de ‘unmittelbare Erkenntnis der Existenz des Hörens’ meteen ‘unmittelbare Erkenntnis der Existenz des Tones’ impliceert (PES: 173) Niettegenstaande geluid en horen dus in eenzelfde beweging gevat worden, is het ook nodig ze te onderscheiden. Daarom stelt hij: “Vielmehr bezeichnet man mit dem Namen [ die van het geluid] das, was als Erscheinung den immanenten, von unserem Hören verschiedenen Gegenstand unseres Hörens bildet, (...)” (PES: 173)

De uitleg van Brentano lijkt ingewikkelder dan hij is. Het geluid bevindt zich niet in de persoon die hoort. Het is een fysisch fenomeen dat buiten het onderzoeksveld van Brentano valt. We weten dat het fenomenale waarheid heeft, maar daarom nog geen *werkelijke* waarheid. Wat wel werkelijke waarheid bezit, is het horen van het geluid, of m.a.w. de voorstelling van het geluid. Dat is een mentaal fenomeen en bevindt zich wel binnen de persoon. Het is het immanente object waarvan sprake. Bovendien zijn we ons bewust van het horen van het geluid. De fusie waarvan sprake, is dus niet de fusie tussen een fysisch en een mentaal fenomeen, of m.a.w. de fusie tussen het geluid en het horen van het geluid, maar de fusie tussen de voorstelling van het geluid en het bewustzijn van de voorstelling van het geluid, en beide zijn mentale fenomenen. Als Brentano spreekt over ‘immanent object’, dan heeft hij het steeds over een *mentaal* fenomeen of over de inhoud van het bewustzijn. Hij zegt immers zelf dat het geluid zich niet *in* de persoon bevindt. Enkel de voorstelling van het geluid bevindt zich *in* de persoon.

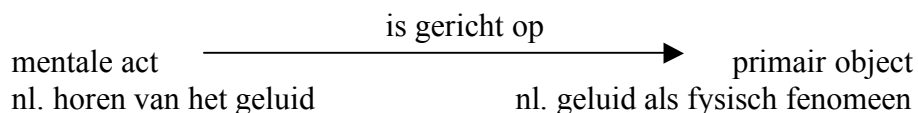
Het onderscheid tussen zelf-reflectie en immanent object in de innerlijke waarneming is echter niet meer dan *conceptueel*. “Die Vorstellung des Tones und die Vorstellung von der Vorstellung des Tones bilden nicht mehr als ein einziges psychisches Phänomen, das wir nur, indem wir es in seiner Beziehung auf zwei verschiedene Objekte, deren eines ein physisches, und deren anderes ein psychisches Phänomen ist, betrachteten, begrifflich in zwei Vorstellungen zergliederten. In demselben psychischen Phänomen, in welchem der Ton vorgestellt wird, erfassen wir zugleich des psychische Phänomen selbst, und zwar nach seiner doppelten Eigentümlichkeit, insofern es als Inhalt den Ton in sich hat, und insofern es zugleich sich selbst als Inhalt gegenwärtig ist.” (PES:179-

180) Conceptueel is een voorstelling dus op haar object én op zichzelf betrokken, zodat het bewustzijn een duale structuur heeft. Van een zuiver fysisch fenomeen, m.a.w. één dat niet in een voorstelling aanwezig is, kunnen we ons niet bewust zijn, omdat bewustzijn en voorstelling elkaar impliceren. Vandaar ook Brentano's vraag of fysische fenomenen wel los van onze waarneming kunnen bestaan.

Toch kan het citaat opnieuw verwarring veroorzaakt hebben, omdat Brentano er spreekt over een *fysisch* fenomeen als object. Hij heeft het echter niet over het *immanente object*. Het geluid als fysisch fenomeen is een object dat zich buiten de persoon bevindt, het is het object van de externe waarneming en het is het primaire object van de waarneming. Verschillend van dit geluid is de voorstelling van het geluid, of de act van het horen. Dan gaat het over het immanente object, of over de bewustzijnsinhoud. Het is een mentaal fenomeen.

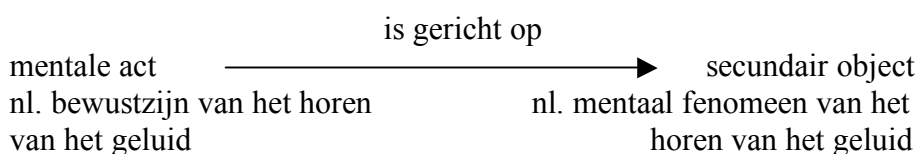
Van het immanente object zijn we ons bewust. Het bewustzijn van de voorstelling is *in fusie* met de voorstelling zelf. Ze vormen samen één mentaal fenomeen. Er is een conceptuele tweedeling wanneer erop gewezen wordt dat het object van de voorstelling (dus bijvoorbeeld het object van het horen van het geluid) een fysisch fenomeen is (nl. een geluid), en het object van het bewustzijn van de voorstelling (het bewustzijn van het horen van het geluid) een mentaal fenomeen (nl. de voorstelling van het geluid). "Wir können *den Ton das primäre*, das Hören selbst das *sekundäre Objekt* des Hörens nennen." (PES: 180) De uitleg van Brentano blijft niettemin een dubbelzinnigheid inhouden op het punt van de status van het fysische fenomeen. Er blijven twee verschillende schema's mogelijk die de structuur van de bewustzijnsact weergeven. Of het fysische fenomeen daarin een voorstelling is of niet, blijft onopgehelderd.

In een eerste schema is het primaire object het onderwerp van de voorstelling, of beter, van de act van het voorstellen. Het object is daar een fysisch fenomeen, zoals Brentano zegt.

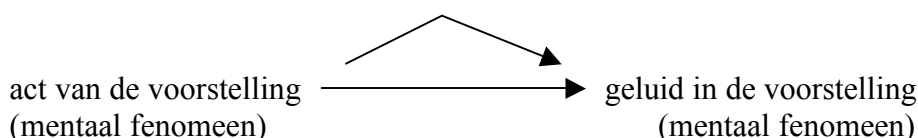


In bovenstaand schema is een act van voorstellen (een mentaal fenomeen) gericht op een fysisch fenomeen. De innerlijke

waarneming, die er conceptueel van onderscheiden is, is als volgt gestructureerd:



Ondanks de conceptuele tweedeling van de act volgens het object, vormen ze samen toch één mentaal fenomeen: er is een fusie van het horen van het geluid met het bewustzijn van het horen (van het geluid). In de innerlijke observatie wordt het secundaire object primair object. We kunnen m.a.w. als object van observatie het horen van het geluid nemen. We gaan er zo meteen verder op in. Eerst tonen we de mogelijkheid van een ander schema, waarin de conceptuele tweedeling op een andere manier wordt getoond, en waarin het fysisch fenomeen reeds een voorstelling is (en dus in de persoon aanwezig is), wat overeenkomt met de eis dat wat waargenomen wordt zich in de waarnemer bevindt, en zich er op een andere manier in bevindt dan in de externe wereld.



De bovenste pijl stelt de gerichtheid van de act op zichzelf voor, of de innerlijke waarneming, die als primair object zichzelf heeft, en als secundair object het voorgestelde geluid. Dit schema is plausibeler wat de status van het geluid betreft, maar voldoet niet langer aan de eis dat de act van het horen en het geluid te onderscheiden moeten zijn. Om het schema volledig te maken, zou er nog een pijl naar de externe wereld moeten lopen. Het probleem is echter dat Brentano niet over de externe wereld spreekt. Daar houden we ons aan in het tweede schema, maar niet in het eerste, dat nochtans het schema is dat het best overeenkomt met wat Brentano zelf zegt. Zoals we verder zullen zien, hebben we hier te maken met het probleem van de immanentie (cf. infra). Eerst gaan we verder met de kwestie van de innerlijke observatie.

#### 4.5.5. De onmogelijkheid van introspectie, de mogelijkheid van innerlijke observatie

Mentale fenomenen nemen we wel waar in de innerlijke waarneming, maar een huidig mentaal fenomeen kunnen we niet op hetzelfde ogenblik ook observeren (introspectie). Brentano verklaart dit als volgt: “Die einen psychischen Akt begleitende, auf ihn bezügliche Vorstellung gehört mit zu dem Gegenstande, auf welchen sie gerichtet ist. (...) In Wahrheit kann etwas, was *nur sekundäres Objekt eines Aktes ist*, zwar in ihm bewußt, nicht aber in ihm beobachtet sein, zur Beobachtung gehört vielmehr, daß man sich dem Gegenstande als primärem Objekte zuwende.” (PES: 180-181) Onmiddellijke observatie of introspectie vereist immers dat het object ervan het primaire object is. Het geluid als gehoord geluid kan in de innerlijke *waarneming* geobserveerd worden, maar het horen van het geluid kan enkel in de innerlijke *observatie* bestudeerd worden. In de innerlijke observatie schuift het horen naar het voorplan als primair object, en het gehoorde geluid schuift naar de achtergrond. Bij het observeren van woede verschuift het object van de woede naar de achtergrond en komt het mentale fenomeen van de woede zelf op het voorplan te staan.

Innerlijke waarneming en innerlijke observatie van eenzelfde mentale act op hetzelfde moment zijn samen onmogelijk, omdat er geen tweede act is die de eerste mentale act begeleidt. Er is m.a.w. geen *afzonderlijke* voorstelling van de mentale act van het horen. “Die Töne, die wir hören, können wir beobachten, das Hören der Töne können wir nicht beobachten; denn nur im Hören der Töne wird das Hören selbst mit erfaßt. Einem früheren Hören dagegen, welches wir im Gedächtnisse betrachten, wenden wir uns als einem primären Objekte, und darum mitunter auch in ähnlicher Weise wie ein Beobachtender zu.” (PES: 181) Conceptueel is er naast de voorstelling van het geluid ook de voorstelling van de voorstelling van het geluid. De innerlijke waarneming toont die conceptuele opdeling echter niet. Er is immers een fusie van beide. Brentano spreekt over ‘die eigentümliche Verschmelzung der begleitenden Vorstellung mit ihrem Objekte’ (PES: 183) en hij verwijst naar gelijkkluidende opmerkingen in Aristoteles’ *De Anima* (cf. supra). Pas in de herinnering kunnen we dus eigenlijk een onderscheid maken tussen het bewustzijn van het geluid en het bewustzijn van het horen.



#### 4.5.6. De verschillende mentale fenomenen en de eenheid van het bewustzijn

Brentano bepaalt ‘bewustzijn’ als elk mentaal fenomeen, in zoverre het een object heeft. Er zijn verschillende categorieën van mentale fenomenen, waarvan tot nu toe enkel de voorstelling is behandeld. Andere mentale fenomenen zijn steeds *op een voorstelling gebaseerd*. Zo hebben we in de eerste plaats kennis, en kennis hebben we enkel als we oordelen. Het oordeel is dus een tweede categorie van mentale fenomenen. Zoals bij de voorstelling is er ook in het geval van het oordeel een fusie tussen het oordeel en het bewustzijn van het oordeel. “Wo immer ein psychischer Akt Gegenstand einer begleitenden inneren Erkenntnis ist, enthält er, außer seiner Beziehung auf ein primäres Objekt, sich selbst seiner Totalität nach als vorgestellt und erkannt.” (PES: 196) De ‘begeleidende’ kennisact wordt dus niet aan de kennisact toegevoegd, zodanig dat er van die ‘toegevoegde’ kennisact een extra voorstelling zou moeten zijn waardoor het subject zich bewust is van zijn kennis. Het oordeel houdt meteen bewustzijn van het oordeel in, zoals horen meteen het bewustzijn van het horen inhoudt.

Precies daarom is de innerlijke waarneming onfeilbaar en onmiddellijke evident. De waarheid van de innerlijke waarneming kan echter nooit op enige wijze bewezen worden. Dat hoeft echter niet, want ‘sie ist unmittelbar evident’ (PES: 198). In de innerlijke waarneming is het oordeel *steeds affirmatief*. De mentale act, het horen van een geluid bijvoorbeeld, wordt steeds bevestigd in de innerlijke waarneming. Dat houdt niet in dat ook het primaire object, het geluid zelf, wordt geaffirmeerd. Was dat wel het geval, dan zouden vergissingen uitgesloten zijn.

Is het predikaat dat in de innerlijke waarneming wordt toegekend dat van ‘bestaan’, aangezien we in de innerlijke waarneming waarnemen dat de mentale act bestaat? Brentano heeft te veel moeilijkheden met het concept ‘bestaan’ om voor die optie te kiezen. Hij tracht dat ongemak te verhelpen door te ontkennen dat de samenstelling van subject en predikaat essentieel zou zijn voor het hebben van een oordeel. Wat zich afspeelt binnen een persoon is niet het toevoegen van het predikaat ‘bestaan’ aan een subject, maar eenvoudigweg de bevestiging van het mentale fenomeen in de innerlijke waarneming. “Mit jedem psychischen Akte ist daher ein doppeltes inneres

Bewußtsein verbunden, eine darauf bezügliche Vorstellung und ein darauf bezügeliches Urteil, die sogenannte innere Wahrnehmung, welche eine unmittelbare, evidente Erkenntnis des Aktes ist.” (PES: 203) Daarin is geen sprake van het toevoegen van een predikaat.

Een derde en laatste vorm van bewustzijn is deze van het gevoel, genoeg of ongenoeg, dat we hebben m.b.t. de mentale act. Het object ervan is niet het fysische fenomeen (bijv. een geluid), maar wel het mentale fenomeen (het horen van het geluid). Men vindt immers geen genoeg in een geluid, maar wel in het horen van een geluid. Ook hier, analoog aan de voorstelling en het oordeel, is het gevoel een integraal deel van het mentale fenomeen. Zoniet zou het gevoel een tweede mentale act zijn die opnieuw van bewustzijn zou moeten vergezeld gaan, opdat we ons zouden bewust zijn van het gevoel. In elk van de drie gevallen is er dus een fusie, die voorkomt dat Brentano geplaagd wordt door een oneindige opeenvolging van bewustzijnsacten of een onbewuste dat hij niet wenst te aanvaarden. De meest eenvoudige act, om bij het voorbeeld van het horen te blijven, heeft als primair object het geluid, en als secundair object zichzelf, het mentale fenomeen waarin het geluid wordt gehoord. Bewustzijn van de mentale act is drievoudig. Ten eerste houdt het een voorstelling in, ten tweede kennis ervan en ten derde een gevoel eromtrent.

Maar is er hier geen probleem? Over welke voorstelling heeft Brentano het wanneer hij zegt dat elk mentaal fenomeen een voorstelling is of gebaseerd op een voorstelling? Aangezien hij verwijst naar het secundaire object, of de mentale act, moet hij het hebben over de voorstelling van de voorstelling van het geluid, of m.a.w. over het bewustzijn van het horen van het geluid. Daaruit moeten we afleiden dat de drie vormen van bewustzijn gebaseerd zijn op de voorstelling van het fysische fenomeen. Zo zijn oordeel en gevoel op die voorstelling gebaseerd, maar ook de voorstelling zelf is op die voorstelling gebaseerd. De redenering neemt deze vorm aan als we de conceptuele tweedeling (té?) strikt willen toepassen op de innerlijke waarneming.

Brentano zegt expliciet dat het bewustzijn van het *secundaire* object drievoudig is (cf. PES: 218). De voorstelling moet dus ‘dubbel’ zijn, hoewel ze dat ook niet is wegens de fusie. Negatief gekarakteriseerd wordt in de context van het onbewuste de dubbelheid van de voorstelling als volgt uitgedrukt: “Eine Vorstellung des Tones ohne

Vorstellung des Hörens wäre, von vornherein wenigstens, nicht undenkbar; eine Vorstellung des Hörens ohne Vorstellung des Tones dagegen ein offener Widerspruch.” (PES: 180)

Die ingewikkelde formulering geeft niet noodzakelijk problemen met de uitspraak dat alle mentale fenomenen ofwel een voorstelling zijn ofwel erop gebaseerd. Aangezien er een fusie is tussen de voorstelling van het geluid en de voorstelling van de voorstelling van het geluid, kunnen we eenvoudig blijven zeggen dat oordeel en gevoel op de voorstelling gebaseerd zijn. Ook oordeel en gevoel zijn in fusie met de voorstelling. “Das Bewußtsein vom primären und das vom sekundären Objekte waren nicht jedes ein Phänomen für sich, sondern sie waren Teilphänomene ein und desselben einheitlichen Phänomens (...)” (PES: 221).

De fusie van alle karakteristieken van de mentale act zorgt ervoor dat het bewustzijn een eenheid is. Als er verschillende primaire objecten zijn, toont het zowel verschillend als simultaan zijn aan dat het bewustzijn één en dezelfde realiteit of reële eenheid is. Eenheid is echter niet hetzelfde als enkelvoudigheid of homogeniteit van de delen. Een veelheid of diversiteit van de verschillende delen wordt dus niet uitgesloten.

#### 4.5.7. Voorstellingen, oordelen en de fenomenen van liefde en haat

Om aan onderzoek te kunnen doen, moeten de onderzoeksobjecten geïnclassificeerd worden. Objecten die door hun aard nauw verwant zijn, moeten in één klasse ondergebracht worden. Brentano verdeelt zijn onderzoeksobjecten, de mentale acten, in de drie hierboven vermelde categorieën naargelang de wijze van referentie naar hun object. De drie fundamentele klassen zijn nauw vervlochten met elkaar in de mentale act. Er is geen intiemere verbinding denkbaar dan die tussen de drie elementen van het innerlijke bewustzijn, en er is geen mentale act waarin niet alle drie de elementen aanwezig zijn. De drie categorieën zijn niettemin niet afleidbaar uit elkaar. Ze vertonen wel een natuurlijke volgorde, waarbij de voorstelling de eerste plaats krijgt, wegens de eenvoud ervan en aangezien het oordeel en de fenomenen van liefde en haat erop gebaseerd zijn. Na de voorstelling is het oordeel het meest eenvoudige fenomeen. Een wezen dat in staat is tot liefde en haat maar niet over het oordeel beschikt, is volgens Brentano ondenkbaar.

We spreken van ‘voorstelling’ telkens wanneer iets verschijnt. Geen enkele bewuste activiteit kan verwijzen naar iets wat niet voorgesteld is. Het oordeel, de tweede basiscategorie, houdt aanvaarding (als waar) of verwerping (als vals) in. Brentano gebruikt de term ‘oordeel’ ook voor de waarneming van mentale acten en voor de herinnering. De derde categorie ontbreekt het eigenlijk aan een geschikte uitdrukking. Ze omvat zowel emoties als interesse, liefde en wensen, maar ook beslissingen en andere wilsacten. Niettemin meent Brentano dat in al deze fenomenen *iets* bemind of gehaat wordt. Liefde gaat steeds samen met lust, haat steeds met ongenoegen of onlust.

*a. De categorieën van de voorstelling en het oordeel*

Laten we eerst kijken wat het verschil tussen voorstelling en oordeel is. Voorstelling en oordeel verschillen van elkaar in de *wijze* waarop ze naar het object verwijzen, en niet door een verschil qua inhoud (object) of een verschil qua volheid of intensiteit van het object. Tegen de empirische traditie in beschouwt Brentano het in verband brengen van twee voorstellingen nog niet als een oordeel, want we kunnen twee ideeën met elkaar in verband brengen zonder er ook maar enig geloof aan te hechten. Door voorstelling en oordeel te scheiden, verzet Brentano zich tegen een traditie die meent essentieel onderzoek gedaan te hebben naar het oordeel, terwijl ze zich slechts beziggehouden heeft met het onderzoek naar de wetten van de opeenvolging van ideeën. Het oordeel is echter onafhankelijk van die wetten en vraagt bijzondere bijkomende wetten die de voornaamste psychologische fundering van de logica constitueren. Ook is het oordeel geen intensere voorstelling, zodat de voorstelling enkel een zwak oordeel zou zijn. Hoe zouden we dan immers de negatie van een object kunnen beschouwen?

Zoals gezegd is het oordeel bij Brentano in essentie geen combinatie van subject en predikaat. Hij geeft een drietal argumenten. Ten eerste, “Wenn wir sagen, ‘A ist’, so ist dieser Satz nicht, wie viele geglaubt haben und noch jetzt glauben, eine Prädikation, in welcher die Existenz als Prädikat mit A als Subjekt verbunden wird. Nicht die Verbindung eines Merkmals ‘Existenz’ mit ‘A’, sondern ‘A’ selbst ist der Gegenstand, den wir anerkennen.” (PES II: 49) In het geval van een ontkenning, is ‘A’ het object dat we ontkennen. Volgens Brentano is er dus geen enkel verschil tussen ‘A bestaat’ en ‘A’, zodat de vereenvoudiging geen verlies inhoudt. Wanneer een samengestelde

propositie bevestigd wordt, wordt ook elk deel van de propositie bevestigd. Maar wanneer iemand een geheel ontkent, ontkent hij niet elk individueel deel van dat geheel. Wanneer iemand bijvoorbeeld ontkent dat er blauwe en witte zwanen bestaan, dan wordt niet ontkend dat er witte zwanen bestaan, en wanneer iemand het bestaan van een geleerde vogel ontkent, dan ontkent hij de combinatie van ‘vogel’ en ‘geleerd’, maar niet het bestaan van elk apart. In het geval ‘A bestaat niet’, is enkel A het onderwerp van de ontkenning, aangezien het onmogelijk is dat iemand de combinatie van ‘A’ en ‘bestaan’ zou ontkennen. Ten tweede blijkt dat ook alle waarnemingen oordelen zijn. De innerlijke waarneming, die we overal aantreffen, houdt immers een oordeel in. Daar is er evenmin sprake van dat het attribuut ‘bestaan’ aan het fenomeen toegevoegd wordt. Een derde argument bestaat erin dat alle proposities kunnen gereduceerd worden tot existentiële proposities. Brentano baseert zich hierbij op Aristoteles<sup>102</sup>.

Brentano verwijst ook naar Kants kritiek op het ontologisch godsbewijs. In een existentiële propositie is ‘bestaan’ geen predikaat, d.w.z. dat het niet zomaar een concept is dat kan worden toegevoegd aan een ander concept. Het is enkel het poneren van iets wat op zichzelf bestaat. Aangezien dus alle proposities tot existentiële oordelen kunnen teruggebracht worden en een existentieel oordeel geen combinatie is van subject en predikaat (cf. Kant), is deze combinatie niet essentieel voor het oordeel. Het verschil tussen voorstelling en oordeel kan dus niet daarin liggen.

Volgens Brentano blijft er dan ook niets anders over dan te erkennen dat het verschil tussen voorstelling en oordeel ligt in *de wijze van refereren* naar het object. In het geval van de *Vorstellung* neemt het subject geen positie in tegenover het object, d.w.z. dat het object niet wordt aanvaard als bestaand of verworpen als niet-bestaand. Evenmin wordt het object in de *Vorstellung* bemind of gehaat of op een andere manier gewaardeerd. Het oordeel verhoudt zich anders tot het object:

---

<sup>102</sup> De reductie is hieronder gegeven. Elke reductie resulteert in een existentieel oordeel in de derde kolom.

Particulier affirmatief oordeel:	Sommige S zijn P.	Er is een SP.
Particulier ontkennend oordeel:	Sommige S zijn niet-P.	Er is een S niet-P.
Universeel affirmatief oordeel:	Alle S zijn P.	Er is geen S niet-P.
Universeel ontkennend oordeel:	Geen S is P.	Er is geen SP.

nu wordt het wel aanvaard of verworpen als bestaand. Daarom kunnen alle oordelen worden gereduceerd tot existentiële oordelen (cf. supra).

*b. De categorie van de fenomenen van liefde en haat*

Wanneer haat en liefde in het spel zijn, is er een tegenstelling in de referentie naar het object. Aangezien hetzelfde object gehaat of bemind kan worden, is het geen tegenstelling tussen *objecten*, en dat is “gewiß ein Zeichen, daß wir es hier mit einer Klasse von Phänomenen zu tun haben, bei welchen der Charakter der Beziehung zum Objekt ein durchaus anderer als bei den Vorstellungen ist.” (PES II: 66)

Brentano drukt zich kernachtig uit over het domein van het oordeel en dat van de gemoedsaandoeningen. “Wie die Liebe und der Haß Tugend oder Schlechtigkeit sind, so sind die Anerkennung oder Leugnung Erkenntnis oder Irrtum.” (PES II: 67) De fenomenen van liefde en haat en van bevestiging en ontkenning kunnen dus gejustificeerd zijn of net niet. Over het hoe van deze justificatie laat Brentano zich niet uit.

De derde categorie van de gemoedsbewegingen vormt evenals de andere categorieën een eenheid. Wil en gevoel afzonderlijk categoriseren zou immers het aantal categorieën de hoogte injagen, terwijl Brentano de *ultieme* elementen van het mentale leven wil vinden. Hij moet zijn lezer dan ook kunnen overtuigen van de eenheid van de derde categorie. “Vor allem wird man sich leicht überzeugen, daß innerhalb des ganzen Gebietes von Gefühl und Willen nirgends eine Verschiedenheit von *Gegensätzen* auftritt, von denen das eine Paar dem anderen so heterogen wäre, wie es der Gegensatz von Liebe und Haß dem von Anerkennung und Leugnung ist.” (PES II: 106-107) Eenvoudiger gezegd: als we het paar vreugde-verdriet vergelijken met iets willen-iets niet willen, dan is het uitgedrukte contrast van dezelfde aard, nl. het contrast tussen iets graag hebben en iets niet graag hebben. Er is wél een fundamenteel contrast tussen die twee paren en het paar bevestiging-ontkenning.

De gemeenschappelijke karakteristiek van de klasse van de fenomenen van liefde en haat bestaat dus eveneens uit een aanvaarding of verwerping, analoog maar niet gelijk aan de dichotomie die we vinden bij het oordeel. In het laatste geval is de dichotomie die van waarheid/valsheid, in het eerste geval die van de waarde van een object of het gebrek daaraan. Het voelen van liefde of

haat is geen kennisact, want dat zou veronderstellen dat er een voorstelling is van goed en slecht, van waarde en onwaarde.

De gehele categorie van de oordelen wordt gekenmerkt door een zekere intensiteit van overtuiging. Ook gevoel en wil vertonen een intensiteit, maar verschillen in zekerheidsgraad zijn onvergelijkbaar met de verschillen in graad van het haat- of liefdegevoel. Binnen beide klassen afzonderlijk zijn wel vergelijkingen mogelijk.

De fenomenen van liefde en haat zijn zowel onafhankelijk van de wetten die de opeenvolging van ideeën regelen als van de wetten voor de oordelen. Opnieuw zijn bijkomende en bijzondere wetten nodig, die deze keer de psychologische fundamenteën van de ethiek constitueren.

*c. De elementen van het mentale leven*

De door Brentano aangekondigde bespreking van de wetten van elke categorie krijgen we niet te lezen. Het hoofdwerk van Brentano eindigt hier onvoltooid. Op voorgaande wijze komt Brentano tot zijn elementen van het mentale leven. In de kern bevindt zich de intentionele relatie: de verwijzing naar een object. Zijn verdeling in basiscategorieën berust in essentie op de verschillen in de wijze van refereren naar het object. Fundamenteel daarin is de voorstelling die in fusie is met het (drievoudige) bewustzijn van die voorstelling. Op die voorstelling is het oordeel gebaseerd, waarin de evidentie van de innerlijke waarneming haar verklaring vindt. M.b.t. de derde categorie, de gemoedsbewegingen, verandert Brentano later van mening. Hij acht het dan niet langer noodzakelijk dat de mentale act steeds een gevoel als onderdeel heeft.

Na Brentano's analyse van de intentionele bewustzijnsstructuur en de basiscategorieën van de verschillende mentale fenomenen, is het mogelijk om naar de status van het object van het bewustzijn te vragen.

## 4.6. WAARHEID EN HET OBJECT VAN HET BEWUSTZIJN

### 4.6.1. Immanent, werkelijk en actueel object

Het bewustzijn is bij Brentano intentioneel gestructureerd: het neemt in de voorstelling iets tot object. Het mentale wordt gekarakteriseerd als een actieve verhouding tot het object in de *Vorstellung*, het oordeel en de fenomenen van liefde en haat. Aan elk van die verhoudingswijzen komt een eigen wetmatigheid toe. Hiermee reageert Brentano tegen het Brits empirisch associationisme, waarin het mentale eenzijdig bepaald wordt door de binnenkomende *sense data* en de wetten van de associatie. De activiteit van het maken van associaties op basis van gelijkenis en nabijheid is voor Brentano onvoldoende om het mentale te karakteriseren.

Aangezien elke bewuste mentale act refereert naar een object, is alle bewuste mentale activiteit relationeel<sup>103</sup>. Deze relatie is van bijzondere aard: enkel het fundament, de mentale act, is werkelijk. Maar wat dan met de terminus van de act? In de *PES* hoeft het object waaraan iemand denkt niet te bestaan. Enkel hij die denkt, bestaat. Is het hier niet zinvol een onderscheid te maken tussen 'zijn' en 'bestaan'? Een object waarnaar mentaal gerefereerd wordt, zou steeds zijn, maar niet steeds bestaan. Brentano zegt echter dat hij het onderscheid tussen zijn en bestaan niet zinnig vindt.

Op dit punt gekomen, is het interessant om in te gaan op oordelen die het bestaan van een object bevestigen. We moeten hier echter in het oog houden dat Brentano vooral ingaat op dat probleem in zijn herwerkingen van de *PES* voor de geplande uitgave van 1911<sup>104</sup>. In die periode is hij zich van een aantal opvattingen uit de *PES* van 1874 aan het afwenden, voornamelijk waar het gaat om het aanvaarden van

---

<sup>103</sup> In de *Nachträgliche Bemerkungen* nuanceert Brentano zijn visie op het secundaire object. 'Mentale activiteit' en 'refereren naar een object' betekenen niet hetzelfde. M.a.w. niet alle mentale activiteit heeft een object. De referentie naar het secundaire 'object' is geen refereren zoals de referentie naar het primaire object, maar verwijst naar het mentaal actief subject, waarin de secundaire 'referentie' samen met de primaire referentie ingesloten is.

<sup>104</sup> Het gaat om de *Nachträgliche Bemerkungen zur Erläuterung und Verteidigung, wie zur Berichtigung und Weiterführung der Lehre*, voorbereid voor de geplande uitgave van 1911, dus 37 jaar later dan de eerste uitgave van de *PES*.



wat *irreal* is (cf. supra Brentano's reïstische wending). Brentano poogt een aantal tegenwerpingen i.v.m. het niet-aanvaarden van wat *irreal* is te weerleggen. Zo zouden we in plaats van te zeggen dat een persoon iets bevestigt, ook kunnen zeggen dat hij bevestigt dat een ding *bestaat*. Brentano geeft de zaak echter een andere wending. "Vielmehr stellt man [wannen men een affirmatief oordeel velt] immer nur einen das betreffenden Urteil Fällenden vor und urteilt, daß man, indem man ihm vorstellt, einen Richtigerurteilenden vorstelle." (PES II: 161-162) In een voetnoot van Oskar Kraus, leerling en commentator van Brentano, vinden we ook nog: " 'Ich anerkenne, daß ein Ding sei', dürfte, auch so viel besagen, als, 'ich glaube: ein ein Ding Bejahender kann einem evident Urteilenden nicht widersprechen. Wer es bejaht, urteilt richtig.' " (PES II: 298) We komen verder nog terug op de waarheidstheorie die hieruit volgt.

De analyse van wat ons voor de geest staat, is hoe dan ook verschillend van de analyse van 'instanties' van immanente objecten. Dat Brentano zegt dat we enkel *werkelijke objecten* of *dingen* als object kunnen hebben, is dan ook misleidend aangezien zijn analyse die van immanente en niet van actuele (d.w.z. extra-mentale) objecten is. In de interpretatie van Oskar Kraus wordt 'werkelijk' dan ook niet opgevat als 'bestaand' of 'actueel' (PES I: xli). De reden waarom Brentano zegt dat we ons enkel van *werkelijke* objecten kunnen bewust zijn, is dat de objecten van het bewustzijn een 'dingkarakter' zouden hebben, mochten ze ook actueel zijn (d.w.z. extra-mentaal bestaan). Van Pegasos kunnen we ons daarom best bewust zijn, hoewel Pegasos fictief is. De eis van 'dingheid' vinden we ook toegepast op onmogelijke objecten, zoals een vierkante cirkel. "Allein auch hier wird man finden, daß zu dem absurden Kompositum lauter *reale* Elemente benützt warden, ja daß, wenn eine würfelförmige Kugel in Wirklichkeit existiere, sie eine Kugel sein würde, und ein Würfelförmiges sein würde und also aus dem einen und anderen Grunde ein Reales im eigentlichen Sinne. Sie ist es nur darum nicht, weil sie überhaupt nicht *ist*, in welchem Falle auch ohne mit Absurdität behaftet zu sein, ein reales Ding, das ich *vorstelle*, nicht ein Reales *ware*." (PES II: 247-248, cursivering toegevoegd) <sup>105</sup> Irreële

<sup>105</sup> We moeten hier echter in het oog houden dat deze stelling afkomstig is uit de *Neue Abhandlungen aus dem Nachlass über Anschauungen, Begriffe und Verstandesdinge*, en dus van latere datum zijn dan de eigenlijke PES. Het is een bijlage van de uitgave van 1924. Het citaat is gedateerd als 6 januari 1917, en we

objecten, zoals een kubusvormige bol, zijn dus onmogelijke kandidaten: we kunnen ze niet in een voorstelling aanwezig stellen. Volgens Brentano denken we dus niet aan een kubusvormige bol als we het over een kubusvormige bol hebben, maar aan een *persoon* die aan een kubusvormige bol denkt. Het ontbreekt de kubusvormige bol immers aan ‘dingheid’. In *modo recto* (rechtstreeks) denken we aan een persoon die aan een kubusvormige bol denkt, in *modo obliquo* (schuinsgewijs) pas aan een kubusvormige bol.

#### 4.6.2. Een probleem van immanentie

Brentano gebruikt nergens de term ‘afbeelding’ (representatie), wel die van ‘voorstelling’. Een voorstelling hoeft niet noodzakelijk naar een origineel te verwijzen, een afbeelding heeft daarentegen de aard van een kopie. Hoewel solipsisme niet uitgesloten lijkt, moet volgens Kraus een subject toch op een of andere manier naar een transcendentie verwijzen. “Die Intention des Erkennenden geht auf das ‘Ding an sich’ und weder auf das ‘immanente Objekt’, noch auf das ‘Bild’ des Dinges; sonst könnte das Tendieren niemals ein Transzendieren sein. Womit beschäftigt sich der seelisch sich auf Etwas Beziehende? Mit den Abbildern von Dingen? Nein! mit Dingen selbst, die er vorstellt, bejaht, verneint, liebt oder haßt!” (PES: xxxiii-xxxiv)

We moeten ons hier echter afvragen of Kraus zijn interpretatie niet te ver doordrijft. Brentano lijkt immers wél met een probleem te zitten i.v.m. de transcendentie. Ofschoon de voorstelling verwijst naar een primair object, m.a.w. hoewel de act verwijst naar een fysisch fenomeen, toch is het object van het bewustzijn een *immanent* object. Een subject is zich immers pas van een primair object bewust in de voorstelling, en de voorstelling bevindt zich *in* het subject. Bovendien is het tautologisch te zeggen dat een bewust subject verwijst naar een immanent object. Bewustzijn en het hebben van een immanent object impliceren elkaar. We lijken m.a.w. te maken te hebben met een *immanent* bewustzijn. De term ‘immanentie’ wordt hier gebruikt om een vorm van geslotenheid aan te duiden waar het bewustzijn van

---

hebben dus reeds met Brentano’s reïsmen te maken. Ten tijde van de eigenlijke *PES* kunnen ook *irrealia* het object van het bewustzijn zijn.

Brentano lijkt mee te kampen. Hetgeen waarnaar het subject verwijst, overschrijdt niet de structuur van het bewustzijn. Het object van het bewustzijn, de voorstelling, bevindt zich binnen de bewustzijnsstructuur. Het mentale subject lijkt naar zijn voorstelling te verwijzen. Terecht heeft Brentano op de interne mentale act gewezen. Maar heeft Brentano d.m.v. dat inzicht geen schot geplaatst tussen de immanente sfeer en wat die sfeer transcendeert?

Als we de vraag naar de transcendentie stellen, lijkt Brentano inderdaad met een immanentie-probleem te zitten. Of is het veeleer zo dat Brentano zich bewust niet heeft ingelaten met vragen naar het externe, extra-mentale object, maar trouw wou blijven aan het object van zijn descriptieve psychologie? “When not interpreting the views of other philosophers [de studenten van Brentano], however, Brentano seems to have been reluctant (at least in his early writings) to formulate ontological theses of his own – perhaps not least because his work in this period is centered so heavily around problems of psychology. Hence it seems to have been up to Brentano’s students to take the additional step of using Brentano’s psychological analyses as the basis for investigations in general ontology. The extent to which Brentano provoked this additional step cannot as yet be ascertained with conviction.” (Smith, 1989: 45) Niettemin zijn zowat alle belangrijke studenten van Brentano de richting van de ontologie opgedraaid<sup>106</sup>.

Brentano’s ‘ontologie’, d.w.z. hetgeen hij zegt over de status van het object van het bewustzijn, blijft echter steeds verbonden met zijn opvattingen over de *Vorstellung*. Bovendien betreffen zijn opvattingen over wat een ding (*res*) is, niet het *bestaan* van het ding (cf. supra zijn reïsme). Als hij iets zegt over de status van het object van het bewustzijn, dan betreft dat geen stellingname over de ontologische interpretatie van dat object in de zin van een empirisme of een realisme. Spreken over het object van het bewustzijn gebeurt bij Brentano binnen een epistemologische context, d.w.z. binnen een context die zich vragen stelt over hoe we een object als object van het bewustzijn kunnen hebben of over hoe we een object kunnen kennen.

---

<sup>106</sup> Volgens Smith (1989) heeft Brentano dan ook die ontologische interpretatie geanticipeerd. Hij lijkt echter niet het onderscheid te maken tussen de ontologie in de zin van Brentano’s studenten, en Brentano’s ‘ontologie’ van het object *als object van het bewustzijn*. In wat volgt bedoelen we met ontologie de vragen die zich bezighouden met de zijnsstatus van het object van het bewustzijn.

We moeten er dus voor oppassen om Brentano's metafysica over het ding als een ontologie (in de zin van een leer over wat bestaat) te interpreteren, zoals bij zijn studenten. In wat volgt zullen we aantonen dat Brentano's intentionaliteitstheorie niet ontologisch mag worden geïnterpreteerd, en dat de meeste van Brentano's studenten het eigenlijke thema van de intentionaliteit achterwege hebben gelaten precies door zich te concentreren op de ontologie.

Het probleem van de immanentie bij Brentano heeft dan ook een dubbelzinnige status. Enerzijds is het inderdaad zo dat hij lijkt te kampen met een immanentieprobleem, want de beschrijvingen van de mentale activiteit brengen het transcendentale of extra-mentale object niet in rekening. De vraag naar het transcendentale object vormt echter geen vraag *binnen het kader* van Brentano's descriptieve psychologie en zijn intentionaliteitstheorie. Vragen naar de oorsprong van de voorstellingen worden doorverwezen naar de psychofysica, die zich echter niet kan bezighouden met het eigenlijke kenmerk van de mentale fenomenen: de intentionaliteit. De domeinen blijven dus gescheiden. Anderzijds is de vraag naar (de verhouding tot) het externe object wel legitiem, maar voor wie vertrekt vanuit de idee van de intentionaliteit kan ze niet worden gesteld binnen een opvatting die de *voorrang* verleent aan het *externe* object en de 'werkelijke' wereld. In een dergelijke opvatting slaat de balans al snel door naar een realistische-empirische opvatting over de externe wereld, en wordt het mentale een loutere *representatie* van het op ontologische wijze geïnterpreteerde externe. Een representationalistische theorie van het mentale verleent voorrang aan het ontologische object en kan geen recht doen aan de idee van de intentionaliteit, waarbij het object *als* object van het bewustzijn, en dus binnen een epistemologisch kader, wordt beschreven.

Dat betekent niet dat Brentano's intentionaliteitstheorie probleemloos is. Zo is er niet onmiddellijk een oplossing voorhanden die zowel met de intentionaliteit als met de vraag naar het transcendentale object rekening houdt. D.w.z. dat hij geen antwoord kan bieden op de vraag hoe we als kensubjecten tot een verhouding met externe, extra-mentale objecten komen. We zullen moeten wachten op Husserl, die precies binnen een theorie over de intentionaliteit rekenschap zal afleggen van het transcendentale object. Het transcendentale object zal bij Husserl echter *geen* voorrang krijgen op de intentionele activiteit van het subject. Er zal integendeel moeten worden aangetoond hoe een

*intentioneel* subject op een actieve wijze kan komen tot een transcendent object. Er zal met andere woorden rekenschap moeten afgelegd worden van de *constitutie* van het object in de mentale activiteit.

#### 4.6.3. Gevolgen voor Brentano's waarheidstheorie

Brentano's positie heeft gevolgen voor de klassieke waarheidstheorie, waarin waarheid de overeenstemming tussen denken en zijn inhoudt. "We kunnen begrijpen dat de term 'overeenstemming' werd gebruikt en voldeed, zolang het immanente object werd gezien als een soort intentionele presentie van het werkelijk object in het bewustzijn. De intentionele inhouden zijn bij Brentano echter 'bloße Vorstellungen' zonder werkelijkheidspretentie." (De Boer, 1989: 16) De Boer legt de vinger op de wonde als hij zegt: "Uit niets blijkt dat Brentano iets van de constituerende activiteit van het bewustzijn heeft gezien. De inhouden worden eenvoudig aangetroffen." (De Boer, 1989: 12) Zich bezighouden met de oorsprong van de inhouden van het bewustzijn vraagt binnen Brentano's kader om het opheffen van het schot tussen de descriptieve en de psychofysische theorie. Die opheffing is de enige oplossing voor een descriptieve psychologie die zich niet bezighoudt met de constitutie van het bewustzijnsobject. Husserl zal zich wel kunnen bezighouden met de constitutie van de bewustzijnsobjecten en het terrein van de fenomenologie zal daarbij een immense uitbreiding ondergaan.

Waarheid is bij Brentano in de eerste plaats een zaak van het oordeel en geen overeenstemming tussen denken en zijn. Ze kan dat ook niet zijn bij Brentano, want hij stelt niet de vraag naar de relatie tussen de voorstelling, waarop het oordeel gebaseerd is, en het extra-mentale object van de voorstelling. Dat leidt ertoe dat enkel de oordelende act werkelijk bestaat en dat het predikaat 'waar' enkel op die act betrekking heeft. "Het schema: enerzijds de presente act en anderzijds de presente immanente inhoud, laat geen andere oplossing toe." (De Boer, 1989: 13) Het intentionele object is zelfs geen beeld, "want het immanente object vertoont geen enkele gelijkenis met het werkelijke. Het is niet meer dan een 'teken' dat er buiten iets is wat het veroorzaakt." (De Boer, 1989: 13) Het oordeel met het gekende ding vergelijken is niet mogelijk, want het 'werkelijke' object is niet kenbaar.

Toch is kennis niet onmogelijk. De kennistheorie van Brentano berust op de *evidentie*. “Aan het einde van zijn leven meent Brentano dat een oordeel waar is wanneer het evident is of reduceerbaar tot een evident oordeel. Het oordeel wordt niet vergeleken met de werkelijkheid, maar kennis wordt vergeleken met kennis. (...) Bij de uiterlijke waarneming is vergelijken met de werkelijkheid onmogelijk. Bij de innerlijke waarneming is vergelijken niet nodig omdat het bewustzijn een directe kennis heeft van zichzelf.” (De Boer, 1989: 15)

Niettemin verzet Brentano zich heftig tegen de beschuldiging dat hij een verdediger van het psychologisme zou zijn. Kennis is voor hem immers niet subjectief. “Immer werden vielmehr unmittelbar evidente Wahrnehmungen von Dingen und unmittelbar evidente Leugnungen von Verbindungen, in die sie in unseren Vorstellungen eingegangen, es sein welche uns bei der Kritik, wie eigener, so fremder Gedanken den letzten Anhalt bieten.” (PES II: 181) Evidentie is dus de pijler voor kennis. Die evidentie zou liggen in intuïtieve waarnemingen met de status van evidentie. Correctheid en zelfevidente oordelen zijn niet scheidbaar. Brentano probeert dus een waarheidsconcept te ontwikkelen dat geen beroep doet op het bestaan van waarheden die onafhankelijk van onze oordelen bestaan<sup>107</sup> (cf. van der Schaar, 1999). Het waarheids criterium dat hij ontwikkelt moet ons in staat stellen te bepalen of onze oordelen waar of vals zijn. Hij bekritiseert dus het naturalisme, waaronder het psychologisme, maar hij wil niet in het historicisme vervallen.

Zoals bij Aristoteles is voor Brentano het begrip ‘waar’ niet te definiëren, omdat het een elementaire notie is. Waarheid komt toe aan het oordeel, niet in de eerste plaats aan het object. De funderende notie is voor Brentano de evidentie<sup>108</sup>, en we moeten dus op zoek gaan naar het verband tussen evidentie en waarheid. Voor Brentano is een waar oordeel hetzelfde als een evident oordeel. Beide kennen geen

---

<sup>107</sup> Een gelijkaardige houding vinden we in het domein van het morele, waarin Brentano niet wil aannemen dat het goede een objectieve (in de zin van volledig losstaande van het subject) kwaliteit is (cf. F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1889).

<sup>108</sup> Voor Brentano is Descartes de initiator van de moderne filosofie, en hij ziet diens eis dat we nooit zonder bewijs mogen aanvaarden wat niet onmiddellijk evident is als volledig correct. De epistemologie van Kant vindt hij vrij obscuur en hij verwerpt vooral diens synthetische oordelen a priori. Eigenlijk gaat het niet om de inhoud van die oordelen, maar om Kants justificatie ervan. Mocht hij ze gewoon als zelf-evident gezien hebben, dan had Brentano geen bezwaren gehad.

gradaties. Toch houdt dit geen psychologisme in: evidentie is geen *gevoel* van onbetwijfelbaarheid. Het betekent ‘gewoon’ dat we ons niet kunnen vergissen. Het gaat met andere woorden om universele geldigheid. Van twee tegengestelde oordelen kan maar één met evidentie worden beoordeeld. Het is onmogelijk dat hetzelfde oordeel door de één met evidentie wordt bevestigd, terwijl een ander dat met evidentie ontkent. Als ik me vergis, dan betekent dat dat mijn oordeel slechts *schijnbaar* evident was. Voor Brentano is een oordeel zijn eigen maat, het heeft geen externe maatstaf nodig. “Brentano défend une théorie de l’évidence de la vérité parce qu’il veut donner une théorie de la vérité épistémologique. Il critique la définition de la vérité comme correspondance précisément parce que cette définition ne nous fournit pas de critère. Je ne peux comparer mon jugement avec l’objet réel que si je connais déjà celui-ci.» (van der Schaar, 1999: 213)<sup>109</sup> Brentano’s waarheidstheorie is dus een *epistemologische* en geen *ontologische* waarheidstheorie. Waarheid is een kwestie van correct oordelen, en een correct oordeel is niet gebaseerd op een geslaagde correspondentie met een extra-mentaal object, wat een waarheidstheorie zou opleveren die afhangt van de ontologische interpretatie van het extra-mentaal object.

Brentano’s theorie kan als volgt worden weergegeven. Waarheid komt toe aan het oordeel van diegene die correct oordeelt, dus aan het oordeel van diegene die zou oordelen zoals iemand die met evidentie oordeelt. Deze voorwaardelijke formulering lijkt op het eerste gezicht omslachtig, maar is niet overbodig: ze drukt uit dat de waarheid van een oordeel niet van de *feitelijkheid* van de evidentie van het oordeel afhangt. Het gaat met andere woorden om een idealiteit. Maar hoe moet een persoon die ideaal is om te oordelen met evidentie eruit zien? De waarheidstheorie van Brentano is geen correspondentietheorie, en ook geen coherentietheorie, maar een theorie die de waarheid beschouwt als een norm of als een ‘juistheid’. “Pour Brentano, la question est la suivante: comment juge une personne qui juge vraiment correctement? Est-ce que je suis, comme personne jugeant, tel que je dois être? Une certaine ‘justesse interne’, comme

---

<sup>109</sup> Dit probleem is gelijkaardig aan het probleem dat we in hedendaagse representationalistische theorieën binnen de klassieke cognitieve wetenschappen terugvinden: hoe kan de waarheid van een representatie worden gekend als ik pas iets kan kennen door het te representeren? In volgende delen komen we op dit probleem van het representationalisme terug.

dit Brentano, fait que les jugements évidents sont préférables à ceux qui sont non évidents. » ( van der Schaar, 1999: 216) De waarheid bevindt zich dus in de overeenstemming met iets anders dan een oordeel, nl. in de evidentie zelf. “La vérité comme évidence est le sens auquel les autres sens de la vérité sont référés comme à l’Un, comme au terminus.” (van der Schaar, 1999: 216) Die referentie naar het Ene is een analogievorm die Brentano heeft ontmoet in het denken van Aristoteles en in de scholastiek<sup>110</sup>.

We gaan nog even verder in op de evidentie. Evidentie is geen eigenschap van de *Vorstellung*, of geen eigenschap van de wijze waarop iets aan ons verschijnt<sup>111</sup>. Verder weten we ook dat Brentano zich verzet tegen visies waarin evidentie wordt gezien als een kwestie van gevoel (cf. supra het psychologisme). Een dergelijke opvatting zou enkel leiden tot scepticisme. “It is therefore quite understandable that Brentano wants an evident judgment to be understood as excluding error as well as doubt, and that he further specifies its character as being a judgment such that the person who makes it sees it to be correct or true.” (Pietersma, 1978: 237) Waarheid is dus onscheidbaar van evidentie. Het precieze verband tussen waarheid en evidentie is niettemin erg onduidelijk. We weten dat Brentano geen correspondentietheorie aanhangt. Daar zijn in hoofdzaak twee redenen voor. Ten eerste leidt die theorie tot het aanvaarden van fictieve entiteiten, de *entia irrealia*, die hij in zijn reïstische periode verwerpt. Ten tweede zitten we met het probleem waarop we zopas gewezen hebben. Om de waarheid te bereiken, zouden we in staat moeten zijn ons oordeel met de werkelijkheid te vergelijken. Zoiets gebeurt in een oordeel, wat opnieuw een vergelijking met de werkelijkheid vraagt, en zo *ad infinitum*. Om die twee redenen verdedigt Brentano een evidentietheorie, waarin we oordelen hebben waarvan het de aard is waar te zijn. Dat verduidelijkt ook de passage die we hierboven aangehaald hebben: “ ‘Ich anerkenne, daß ein Ding sei’, dürfte, auch so viel besagen, als, ‘ich glaube: ein ein Ding Bejahender kann einem

---

<sup>110</sup> Het zou ons te ver voeren om Brentano’s waarheidsnotie terug te traceren naar Aristoteles. Het verband met Aristoteles voor ons onderzoek betreft in de eerste plaats de intentionaliteit, niet zozeer de waarheidstheorie van Brentano.

<sup>111</sup> Descartes, die het heeft over onderscheiden en heldere waarnemingen, en op die manier de evidentie karakteriseert, kan bekritiseerd worden precies omdat hij evidentie ziet als een eigenschap van de wijze waarop iets verschijnt (cf. Pietersma, 1978).



evident Urteilenden nicht widersprechen. Wer es bejaht, urteilt richtig.' ” (PES II: 298) Pietersma drukt dit bondig uit in termen van evidentie: “When we think of a person as having made a true judgment, we think of him as agreeing with one whose judgment is evident.” (Pietersma, 1978: 240) Waarheid wordt dus toegewezen aan het oordeel van iemand die *correct* oordeelt. Een oordeel moet dus overeenkomen met het oordeel van een ideaal subject, dat de norm is. “It is unfortunate that Brentano does not further characterize this ideal subject. Instead he indicates two kinds of objects about which indirectly evident judgments are possible: one’s own present experiences and axioms that are seen to be true solely on the basis of the concepts involved.” (Pietersma, 1978: 240) Brentano neemt, althans in latere werken, niet God als ideale oordeler. Naast een soort interne correctheid, is er geen manier om de evidentie verder te karakteriseren<sup>112</sup>.

De waarheidstheorie van Brentano toont ons de epistemologische gevolgen van zijn descriptieve psychologie en de inadequaatheid van ontologische interpretatiekaders waarin waarheid wordt opgevat als een overeenstemming tussen denken en zijn en waarin de voorstelling een *representatie* van een extra-mentale werkelijkheid is.

Concentreren we ons nu terug op het onderwerp van de intentionaliteit bij Brentano, om aan te tonen dat in de lijn van het bovenstaande een ontologische invulling van zijn intentionaliteitsthesis niet adequaat is.

#### 4.7. HET INTENTIONELE OBJECT EN DE RELEVANTIE VAN ONTOLOGISCHE INTERPRETATIES

##### 4.7.1. Misverstanden omtrent de intentionaliteitsthesis

Kijken we eerst naar enkele passages waarin Brentano refereert naar Aristoteles en de scholastische aristotelianen. “He insisted that the central doctrines of his psychology, the doctrines of intentionality and inner perception, were doctrines that had clear precedents in the work

---

<sup>112</sup> Opnieuw kan de inspiratie daarvoor bij Aristoteles liggen: „This way of thinking is reminiscent of Aristotle’s way of distinguishing the real good from the apparent good in his *Nicomachean Ethics* (Book III, ch.4): the real good is that which appears good to the man of high moral standards.” (Pietersma, 1978: 240)

of Aristotle and the Scholastics.” (Bartok, in druk: 22) Brentano ziet meer in het bijzonder een anticipatie van zijn intentionaliteitsidee in Aristoteles’ idee dat zowel in het geval van sensatie als in het geval van intellectuele activiteit de ziel op een bepaalde wijze gelijkaardig wordt aan het ding dat wordt waargenomen of intellectueel wordt gevat (cf. het opnemen van de vorm zonder de materie). In zijn *PES* refereert Brentano uitdrukkelijk naar Aristoteles: “Schon Aristoteles hat von dieser psychischen Einwohnung gesprochen. In seinen Büchern von der Seele sagt er das Empfundene als Empfundenes sei in dem Empfindenden, der Sinn nehme das Empfundene ohne die Materie auf, das Gedachte sei in dem denkenden Verstande.” (PES: 125, voetnoot) In diezelfde voetnoot verwijst hij ook naar Thomas: “Thomas von Aquin lehrt, das Gedachte sei intentional in dem Denkenden, der Gegenstand der Liebe in dem Liebenden, das Begehrte in dem Begehrenden, und benützt dies zu theologischen Zwecken.” (PES: 125, voetnoot)<sup>113</sup>.

Daarnaast ziet hij bij Aristoteles ook een voorafspiegeling van zijn eigen leer van de innerlijke waarneming, die de methodische hoeksteen is van zijn psychologie. De innerlijke waarneming duidt op een versmelting van twee acten, waarvan de eerste act gericht is op het primaire object en de tweede act op zichzelf (als het secundaire object). “Dies deutet auf eine eigentümliche Verwebung des Objekts der inneren Vorstellung mit dieser selbst und auf eine Zugehörigkeit beider zu ein und demselben psychischen Akte hin.” (PES: 179) De idee van de versmelting van de twee acten vindt hij terug in Aristoteles’ *De Anima*, waar Aristoteles zegt dat het psychisch bewuste fenomeen in zich het bewustzijn van zichzelf inhoudt (cf. supra).

“It is in reference to these predecessors that Brentano spoke of his own versions of these doctrines as merely ‘reviving’ traditional Aristotelian or Scholastic teachings in a modern context. For Brentano’s historically minded interpreters the problem remains of determining what status these ‘Aristotelian’ doctrines are supposed to have in the context of his rather modern-looking empirical

---

<sup>113</sup> Het citaat gaat als volgt verder: “Wenn die Schrift von einer Einwohnung des hl. Geistes spricht, so erklärt er diese als eine intentionale Einwohnung durch die Liebe. Und in der intentionalen Inexistenz beim Denken und Lieben sucht er auch für das Geheimnis der Trinität und den Hervorgang des Wortes und Geistes ad intra eine gewisse Analogie zu finden.”

psychology.” (Bartok, in druk: 22) We hebben er reeds op gewezen dat Brentano’s intentionaliteitsthesis tot veel misverstanden aanleiding heeft gegeven, en we zijn nu voldoende voorbereid om zijn eigenlijke positie i.v.m. de intentionaliteit duidelijk te maken. Het zal ons ook helpen om de bovenstaande onduidelijkheid op te helderen i.v.m. de twee verschillende schema’s van de intentionele act (cf. supra).

Bekijken we dus opnieuw de passage die we boven reeds aangehaald hebben. “Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden. Jedes enthält etwas als Objekt in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteile ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehaßt, in dem Begehren begehrt usw. Diese intentionale Inexistenz ist den psychischen Phänomenen ausschließlich eigentümlich. Kein physisches Phänomen zeigt etwas Ähnliches. Und somit können wir die psychischen Phänomene definieren, indem wir sagen sie seien solche Phänomene, welche intentional einen Gegenstand in sich enthalten.” (PES: 124-125)

Het bovenstaande vormt de kern van Brentano’s visie op de mentale fenomenen, en precies in die cruciale passage vinden we ook de verwijzing naar de scholastici terug. Met betrekking tot dat citaat weten we al een aantal zaken. Ten eerste, wegens de verwijzingen naar Aristoteles en de scholastici weten we dat de ‘inexistentie’ waarover het gaat wijst op een ‘Einwohnen’ van het object zoals we dat bij Aristoteles en Thomas gezien hebben. Ten tweede weten we via de historische bespreking van Spiegelberg dat intentioneel in de zin van immanent en intentioneel in de zin van ‘Beziehung auf einen Inhalt’ te onderscheiden aspecten zijn van de intentionaliteit. Het citaat bevat echter nog veel meer dan dat, en we zullen langzaamaan de inhoud ervan verduidelijken. Ten derde weten we dat Brentano klaagt over een aantal misverstanden. In een voetnoot bij de *Zweiter Band* van de *PES* lezen we dat de uitdrukking ‘intentionele inexistentie’ verkeerd begrepen is geweest. Deze klacht van Brentano is een toevoeging aan de *PES* voor de geplande uitgave van 1911. “Dieser Ausdruck ist in der Art mißverstanden worden, daß man

meinte, es handle sich dabei um Absicht und Verfolgung eines Zieles. So hätte ich vielleicht besser getan, ihn zu vermeiden.” (PES II: 8, voetnoot). We kunnen nu veel uitgebreider op die klacht ingaan. De scholastici gebruikten vaker het woord ‘objectief’ dan het woord ‘intentioneel’, en Brentano sluit zich aan bij het gebruik van dat woord. Voor Brentano is de kernidee immers dat er voor de psychisch actieve *agens* een *object* is, *aanwezig aan het bewustzijn*. “Die Scholastiker gebrauchen weit häufiger noch statt ‘intentional’ den Ausdruck ‘objektiv’. In der Tat handelt es sich darum, daß etwas für das psychisch Tätige Objekt und als solches, sei es als bloß gedacht oder sei es auch als begehrt, geflohen oder dergleichen gewissermaßen in seinem Bewußtsein gegenwärtig ist.” (PES II: 8, voetnoot) Het gebruik van ‘objectief’ houdt echter een nog groter risico tot misverstanden in. “Wenn ich dem Ausdruck ‘intentional’ den Vorzug gab, so tat ich es, weil ich die Gefahr eines Mißverständnisses für noch größer hielt, wenn ich das Gedachte als gedacht ‚objektiv seiend’ genannt hätte, wo die Modernen, im Gegensatz zu ‚bloß subjektiven Erscheinungen’, denen keine Wirklichkeit entspricht, das wirklich Seiende so zu nennen pflegen.” (PES II: 8, voetnoot) We moeten dus op een niet-moderne manier verstaan wat Brentano bedoelt met ‘objectief’, en correlatief met het ‘immanente object’ dat niet als iets ‘real’ mag worden geïnterpreteerd<sup>114</sup>. Volgens sommigen zijn de middeleeuwse bronnen van Brentano’s gebruik van het *esse objective* indirect, afkomstig uit handboeken of uit geschiedenissen over het middeleeuwse denken (cf. Hedwig, 1978). In elk geval is het zo dat het de lectuur van Aristoteles’ *De Anima* is geweest die Brentano de eerste veronderstelling heeft gegeven voor zijn intentionaliteitsformule, en dat de scholastische terminologie van het *esse objective* voor Brentano een precisering was van de formuleringen door Aristoteles, die te dubbelzinnig bleven. Toch heeft Brentano de problemen i.v.m. de term ‘objektiv’ niet kunnen vermijden. In een brief aan Marty van 17 maart 1905 doet hij opnieuw zijn beklag over een misverstaan van wat hij bedoelt. “Wenn

---

<sup>114</sup> Ook volgens Husserl, in de vijfde *Logische Untersuchung*, heeft Brentano de termen *objectum* en *esse objective* steeds gebruikt ter onderscheid van de *res in natura rerum* of het extra-mentale. In de late scholastiek werd *objectum* gebruikt als synoniem voor *species expressa*, *verbum mentis* of *intentio intellecta* (cf. supra voor die laatste begrippen).

ich von 'immanenten Objekt' sprach, so fügte ich den Ausdruck 'immanent' hinzu, um ein Mißverständnis zu vermeiden, weil manche das, was außerhalb des Geistes ist, Objekt nennen. Ich dagegen sprach von einem Objekt der Vorstellung, welches ihr ebenso zukommt, wenn ihr außerhalb des Geistes nichts entspricht." (Brentano, 1966: 119) Het is, zegt hij, nooit zijn bedoeling geweest dat het immanente object gelijk zou zijn aan het voorgestelde object. Brentano reageert daarmee tegen een uitspraak van Höfler (1853-1929), een van zijn studenten die behoort tot de school van Meinong. Höfler zou aan Brentano de stelling toegeschreven hebben dat iemand die zich A voorstelt, de 'voorgestelde A' als object of inhoud zou hebben, waarbij 'object' een synoniem met 'inhoud' zou zijn. In de *PES* leert Brentano ons echter uitdrukkelijk dat het horen een inhoud heeft die verschilt van het horen zelf, namelijk de toon, en niet de gehoorde toon. " (...) denn mit unmittelbarer Evidenz zeigt uns die innere Wahrnehmung, daß das Hören einen von ihm selbst verschiedenen Inhalt hat, der im Gegensatz zu ihm an keiner der Eigentümlichkeiten der psychischen Phänomene partizipiert. Unter dem Tone versteht darum auch niemand ein außer uns befindliches, anderes Hören, das durch die Einwirkung auf das Ohr unser Hören als sein Abbild hervorbrächte. (...) Vielmehr bezeichnet man mit dem Namen das, was als Erscheinung den immanenten, von unserem Hören verschiedenen Gegenstand unseres Hörens bildet, und je nachdem wir glauben oder nicht glauben, daß sie außer uns eine ihr entsprechende Ursache habe, glauben wir, daß es auch in der Außenwelt einen Ton gebe oder nicht." (*PES*: 173)

In zijn brief aan Marty van 17 maart 1905 probeert Brentano uit te leggen in welk zin Höfler hem mis begrepen heeft. "Die Vorstellung hat nicht 'vorgestelltes Ding', sondern 'das Ding', also z.B. die Vorstellung eines Pferdes, nicht 'vorgestelltes Pferd', sondern 'Pferd' zum (immanenten d.h. allein eigentlich Objekt zu nennenden) Objekt. Dieses Objekt *ist aber nicht*. Der Vorstellende hat etwas zum Objekt, *ohne daß es deshalb ist*." (Brentano, 1966: 120) Brentano drukt er ten eerste dus op dat hij met object niet bedoelt 'daß es sei', maar wel 'daß es Objekt sei'. Er is ook nog een tweede punt. Mocht het 'voorgesteld paard' het object van het denken zijn, dan is er geen verschil tussen het primaire en het secundaire object. Het secundaire object is precies 'het denken van het paard', terwijl het primaire object 'het paard' is.

In deze context verwijst hij opnieuw naar Aristoteles, waar deze zegt dat het geactualiseerde sensibele is in diegene die voelt, in de geest. Daarmee zegt hij enkel dat het *object* is. Het correlaat van de psychische realiteiten, of van hun intentionele relatie, is een niet-werkelijk immanent object. Het object is intern, immanent. De relatie is dus asymmetrisch. Daarom is het ook moeilijk om van een relatie in eigenlijk zin te spreken, omdat zoiets het bestaan (de existentie) van *twee* termini vraagt. Daarom zeggen we beter dat het bewustzijn iets quasi-relatief is. “Nicht als eine *Relation*, sondern (...) als etwas *Relativliches* hat Brentano später das Bewußtsein bezeichnet.” (opmerking van O. Kraus bij de brief aan Marty, in Brentano, 1966: 195)

Brentano probeert de zaak zo duidelijk mogelijk te stellen. Hoewel het lang geleden is dat hij bijvoorbeeld zijn *PES* opnieuw bekeken heeft, “ (...) nach meiner Erinnerung ist es so, wie ich sagte, und ich möchte verhüten, daß nicht insofern etwas Falsches gesagt würde, als ich *nicht* glaube, ‘gedachtes Pferd’, sondern immer nur ‘Pferd’ als immanentes Objekt des Pferd-Vorstellenden bezeichnet zu haben (entsprechend Aristoteles); natürlich habe ich gesagt, Pferd werde von uns gedacht, insofern wir es denken (N.B. ‘Pferd’ denken, nicht ‘gedachtes Pferd’ denken), hätten wir ‘Pferd’ zum (immanenten) Objekt.” (Brentano, 1966: 121) Veel eenvoudiger gezegd, is het volgens Brentano zo dat we de toon horen, en niet de gehoorde toon, dat we in God geloven, en niet in de geloofde God.

Toch is Brentano zelf niet altijd even duidelijk in zijn verwoording. Hij had er bijvoorbeeld beter aan gedaan ‘inhoud’ niet als synoniem van ‘intentioneel object’ te gebruiken, omdat zoiets het bovenstaande misverstand in de hand werkt. In 1911 geeft Brentano dan ook zelf toe dat het niet ‘aanbevelenswaardig’ is voor ‘object van een voorstelling’ ‘inhoud van een voorstelling’ te zeggen.

Het eerste schema dat we boven hebben gegeven voor de structuur van de intentionele act is dus op het eerste gezicht het correcte schema: het object van het bewustzijn is niet de voorstelling, maar hetgeen in die voorstelling voorgesteld wordt. Het tweede schema is echter evenmin incorrect: het toont op welke manier het object dat wordt voorgesteld een object is voor het bewustzijn, nl. in de voorstelling. De problemen zijn dus verre van opgelost. De combinatie van beide schema’s, waarvan geen incorrect is, lijkt tot een soort representationalisme te leiden, waarbij een fysisch fenomeen in

de voorstelling tot object van het bewustzijn wordt genomen. Helaas liggen de zaken niet zo eenvoudig: de intentionele relatie is geen relatie tussen twee objecten, d.w.z. tussen het subject en het object in de moderne zin van het woord (extra-mentaal). Brentano wil niet het onderscheid maken dat Twardowski maakt sinds 1894, nl. het onderscheid tussen act, inhoud en extern object. Dat zijn immers geen eigenlijk fenomenologische onderscheiden of onderscheiden die kunnen worden afgeleid uit de act van de voorstelling zelf. De onderscheiden van Twardowski zijn afgeleid van een andere vraag, nl. of ik, als ik me iets voorstel, een object heb dat bestaat of niet. Dat is een vraag die de overgang vraagt naar een reflectie over oordeelsacten, en die geen pertinentie heeft op het vlak van het voorstellen. Daardoor lijkt er binnen de theorie van Brentano niet onmiddellijk een oplossing te zijn voor het probleem van de immanentie, zoals we boven reeds aangegeven hebben.

#### 4.7.2. De immanentieproblematiek is niet scholastisch

Toch brengt Brentano ook sterke wijzigingen aan in de aristotelisch-thomistische gezichtspunten. Ten eerste is het domein van de intentionaliteit in vergelijking met dat bij Thomas sterk ingekrompen. In navolging van Descartes ziet Brentano het domein van het mentale als het studiegebied bij uitstek, dat kan afgezonderd worden van de andere functies van de ziel, die we wel nog bij Thomas ontmoetten (cf. supra). Ten tweede is ook zijn opvatting van de intentionaliteit anders dan bij Aristoteles en Thomas, en deze veranderde opvatting geeft precies aanleiding tot (het probleem van) de immanentie. Om dat aan te tonen, moeten we nogmaals teruggrijpen naar zijn gebruik van 'objectief'. "Brentano, der die Sachfragen allgemein in einem problemgeschichtlichen Horizont interpretiert, versucht die spezifische Struktur der 'intentionalen Inexistenz' durch den Rückgriff auf einen scholastischen Terminus zu präzisieren, durch den Begriff *obiective*. In dieser vermeintlichen Präzisierung aber ist das Problem des Intentionalen nicht in der klassischen, genuin thomistischen Fassung exponiert, sondern in einer Variante, in der nur ein bestimmter, sehr eingeschränkter Aspekt der scholastischen Intentionalität thematisch wird." (Hedwig, 1978: 68-69)

De invalshoek van Brentano is de objectiviteit van het intentionele object. Hoewel hij dus termen als 'intentioneel' gebruikt, ligt de

nadruk op het *object* van het bewustzijn, waardoor het relationele aspect op de achtergrond wordt gedrongen. Het feit dat hij eigenlijk de term ‘objektiv’ verkiest boven ‘intentional’ houdt daarmee verband. Wat moeten we nu precies verstaan onder het *esse objectivum* van Brentano? Brentano zelf verwijst naar Aristoteles en de zintuiglijke waarneming, die hij behandelt in de *Psychologie des Aristoteles* (1867). De problematiek die daar wordt voorgesteld kan worden begrepen als het voorstadium van wat later de intentionaliteitsproblematiek wordt. Het gaat om het opnemen van de vorm zonder de materie, oftewel: iets is *als object*, en niet fysisch, aanwezig in de waarnemer. Brentano gebruikt in zijn *Die Psychologie des Aristoteles* het scholastische begrip ‘obiective’ i.p.v. de term ‘vorm’. “Wir gebrauchen den Ausdruck ‘objektiv’ hier und im Folgenden nicht in dem Sinne, der neuerer Zeit der übliche ist, sondern in jenem, den die Aristoteliker des Mittelalters damit (mit dem scholastischen objective) zu verbinden pflegten, und der eine sehr kurze und präzise Bezeichnung der Aristotelischen Lehre ermöglicht.” (Brentano, 1867: 80, voetnoot 6) Brentano gebruikt de term dus vooral als een precisering voor Aristoteles’ theorie. De term ‘obiective’ verwijst dus naar de vorm van een ding, in zoverre dat ding als gekend in ons bestaat.

Tot zover hadden we Brentano reeds begrepen. “Aber in dieser Interpretation zeichnet sich eine Spannung in Hinblick auf den Aristoteles-Text ab, da der Begriff *obiective* den Innenhorizont der Wahrnehmung thematisch werden läßt, d.h. nicht die wahrgenommene Sache, sondern die Sache ‚als‘ wahrgenommene. Diese Immanenz tritt für Aristoteles erst in einer höherstufigen Erkenntnis ins Blickfeld, dann, wenn etwa die unmittelbare Beziehung zur Sache aufgehoben oder der Gegenstand entfernt wird.” (Hedwig, 1978: 70) Eigenlijk neemt Brentano een stuk theorie van Hervaeus<sup>115</sup> over, waarin ‘intentio’ zowel een ruimere als een engere betekenis heeft. Enerzijds is de *intentio* alles wat tot het kennen van een voorwerp leidt, zoals de *species* of de *similitudo*. In engere zin is de *intentio* hetgeen zich geeft van de zijde van het object dat wordt gekend (*quod se tenet ex parte*

---

<sup>115</sup> Natalis Hervaeus is een dominicaan en theoloog, geboren rond 1260 en gestorven rond 1323. De gegevens over zijn leven en werken verschillen sterk. Hij zit in het vaarwater van Thomas, wiens leer hij verdedigt, zonder echter op alle punten met hem overeen te komen. Een aantal werken van hem zijn aan Thomas toegeschreven geweest en omgekeerd.



rei intellectae), dus het ding zelf, in zover dit in het kennen als concept wordt begrepen. Bij Hervaeus vinden we ook de term *intentionalitas* voor de verhouding tussen gekend ding en kennen, die in de reflectie thematisch naar voren komt. Daarin wordt niet meer naar de *verwijzing naar* het ding gevraagd, maar hebben de concepten als objecten van het denken een ‘objectief’ zijn (*obiective in intellectu*). Ook bij Thomas vinden we de idee dat het gekende *als* gekend aanwezig is in het intellect, en dat de *intentio* zich in het intellect bevindt, maar “ (...) die kategoriale Seinsweise, die den Formen, Begriffen und Reflexionsbegriffen zukommt, ist nicht ein ‘objektives’ Sein, sondern ein ‘relationales’ Sein, ein *esse ad*.” (Hedwig, 1978: 76) “Dagegen ist im Terminus *obiective*, den Thomas offenbar nicht kennt, ein gewisses Sein impliziert, *ein esse debile et diminutum*, das dem Intendierten eine ontologisch immanente Gegenständlichkeit im Verstand verleiht.” (Hedwig, 1978: 77) De geschiedenis van hoe de term ‘objectief’ in de scholastiek is ingevoerd, is moeilijk te traceren. We gaan ze hier niet verder na. In elk geval is de immanentieproblematiek een problematiek die zich *voegt bij* de intentionaliteitsgedachte, en is dus van latere datum <sup>116</sup>.

We kunnen hier besluiten dat twee factoren meegespeeld hebben in de inperking van de intentionaliteit tot het domein van het mentale en de *Vorstellung*. Ten eerste is er de cartesiaanse filter waardoorheen Aristoteles en Thomas gepasseerd zijn (cf. supra). Ten tweede is er Brentano’s particuliere interpretatie van de aristotelisch-thomistische intentionaliteit in termen van het immanente object. Beide factoren zorgen ervoor dat de intentionaliteit niet langer een eigenlijke relatie is, maar zich ophoudt binnen de sfeer van het mentale, en nog slechts

---

<sup>116</sup> De bedoeling van deze verhandeling bestaat er onder meer in de intentionaliteitsgedachte opnieuw te ontdoen van de immanentieproblematiek. Een gelijkaardig probleem aan dat van de immanentie vinden we terug in de 20-ste eeuwse representationalistische ideeën. Ons verzet tegen hedendaagse representationalistische interpretaties van de intentionaliteit, zoals we die vooral in de analytische traditie terugvinden, heeft te maken met het feit dat de eigenlijke idee van de intentionaliteit overdekt en verborgen wordt in theorieën die de intentionaliteit vooral zien als een zaak van *representeren*. Husserl grijpt, in tegenstelling tot Brentano, niet naar historisch materiaal terug, maar naar de door Brentano zelf gegeven opvatting van het intentionele als ‘mentaler Inexistenz’ van het object. Husserl zet daarmee een receptie, maar ook een kritiek van de these van het *immanente* object in (cf. infra).

een quasi-relationaliteit is. Het bewustzijn is bij Brentano een soort zwart gat geworden, dat de objecten van het bewustzijn aantrekt en leidt tot het immanentieprobleem.

#### 4.7.3. De relevantie van een ontologisch interpretatiekader

In Sajama en Kamppinen (1987) wordt de ontwikkelingsgang van het intentionaliteitsbegrip benaderd vanuit het debat *content theory* versus *object theory*. We zullen ons moeten afvragen of dit een geschikt kader is voor de behandeling van de intentionaliteit. Hun algemene karakterisering van wat intentionaliteit is, toont de teneur van het interpretatiekader: “By ‘intentionality’ we mean the ability of the human mind to refer to objects outside itself. To put it bluntly, our view is that all mental states that contain in themselves a ‘picture’ of an external object are intentional. (In medieval Latin, the word *intentio* meant, among other things, picture or idea).” (Sajama & Kamppinen, 1987: 1) Als alternatieve karakterisering kiezen ze voor ‘gerichtheid’, maar beide bepalingen worden als equivalent beschouwd, ‘because a mental state can be directed to its object only if it contains a picture of it.’ (Sajama & Kamppinen, 1987: 2) De interpretatie gebeurt dus binnen een representationalistisch en ontologisch kader: intentionaliteit is een kwestie van het afbeelden van externe objecten. Hier dient ten eerste worden opgemerkt dat er geen enkele noodzaak bestaat om de ontwikkelingsgang van de intentionaliteit te schetsen binnen een representationalistisch kader. De metafysica van de intentionaliteit en de metafysica van de representatie dienen onderscheiden te blijven. Ten tweede, en daarmee samenhangend, hebben we aangetoond dat het te betwijfelen valt of het intentioneel object adequaat wordt behandeld als het wordt beschouwd als een object dat een ontologische interpretatie dient te krijgen. Ten derde is het niet juist om intentionaliteit als het hebben van een object (al dan niet via een representatie) en intentionaliteit als gerichtheid als equivalente karakterisering te beschouwen. We hebben gezien dat intentionaliteit als het hebben van een object en intentionaliteit als gerichtheid onderscheiden dienen te worden (cf. het immanentieprobleem).

Het debat *content theory* versus *object theory* draait vooral rond de vraag of we via een inhoud gericht zijn op een object, dan wel of er daarentegen geen onderscheid tussen inhoud en object is. Zetten we de

karakteristieken van de *content theory* op een rij (cf. Sajama & Kamppinen, 1987: 70) De *content theory* van intentionaliteit zegt dat 1) een act intentioneel is als en slechts als hij een inhoud heeft, 2) de inhoud het object bepaalt waarnaar de act verwijst, 3) er objectloze acten zijn, d.w.z. dat de inhoud van een act er mogelijksterwijs in faalt het object voor de act in kwestie te bepalen. In het geval van een *object theory*, zoals deze van Brentano (althans volgens Sajama en Kamppinen), is er een rechtstreekse verwijzingsrelatie tussen act en object, terwijl deze bij de *content theory* wordt gemedieerd via de inhoud. Aangezien de *object theory* stelt dat de bepaling van het object door de inhoud (ze ontkennen dus niet dat er een inhoud is) altijd succesvol is, volgt dat elke act een object heeft, zelfs als dat object niet bestaat.

Volgens Sajama en Kamppinen, Brentano “does not distinguish between the concepts of content and object, for he thinks that the object is *in* the mind and can thus be referred to also as the content.” (Sajama & Kamppinen, 1987: 28) en ook: “Moreover, Brentano seems to think that the mind is *directed* to this intramental object, not to any object in the external world.” (Sajama & Kamppinen, 1987: 28)

Het zijn precies dergelijke interpretaties die aanleiding gaven tot Brentano’s klacht “that people have taken him to hold that the intentional object is some kind of object in our mind.” (Follesdal, 1982: 32) Het is waar dat Brentano’s theorie aanleiding heeft gegeven tot veel onduidelijkheden en ten gevolge daarvan ook tot veel misverstanden. Veel passages van Brentano bevatten verklaringen van zijn eigen theorie, verdedigingen tegen misvattingen en vaak ook verzuchtingen in de aard van ‘ik heb dat helemaal niet zo bedoeld!’. Brentano heeft nooit (kunnen) ophouden zijn intentionaliteitsthesis te herzien (cf. supra zijn herwerkingen voor de heruitgave van de *PES*). De oorzaak van foutieve interpretaties willen we dan ook niet gewoon leggen in een slordige lectuur van Brentano. De bedoeling van deze sectie is precies aan te tonen dat de oorzaak veeleer ligt in een *bepaalde* interpretatie van Brentano’s *PES*, nl. een *ontologische* interpretatie. Met een ontologische interpretatie bedoelen we een interpretatie die de intentionaliteit per se wil behandelen via vragen naar de verhouding tussen een mentale inhoud en een werkelijk, extramentaal object. We hebben verdedigd dat binnen het kader van de descriptieve psychologie die *ontologische* vraag naar het object niet relevant is. We weten ook dat Brentano in de *PES* niets kán zeggen

over het ontologische object: het is een oorzaak, maar we weten er niets van. Dat houdt echter niet in dat we geen vragen naar de *status* van het object binnen zijn psychologie mogen stellen. Zoals we boven hebben gezien zijn vragen naar de waarheidstheorie die uit Brentano's onderzoek voortkomt zeker relevant. Het punt dat we zullen maken is dat het beschouwen van Brentano als een vertegenwoordiger van de *object theory* voorbijgaat aan de status van het *intentionele* object.

Toch is het de moeite om even het spoor van het debat *object theory* versus *content theory* te volgen. De reden hiervoor is dat Brentano's karakterisering van intentionele objecten inderdaad aanleiding heeft gegeven tot vragen over onze mogelijkheid te denken over niet-bestaande objecten en de objectieve realiteit van die objecten. De uitwerking van dergelijke vragen vinden we echter vooral bij leerlingen van Brentano en bij filosofen die na hem komen.

De eerste filosoof die het onderscheid tussen inhoud en object expliciet stelt, is Alois Höfler, die we reeds hebben vermeld in de context van de misvattingen waarover Brentano klaagt. Voor wie denkt vanuit het onderscheid tussen inhoud en object is de uitleg die Brentano in de brief aan Marty (cf. supra) geeft uitermate verwarrend. Ook voor wie denkt vanuit een representationalistisch kader is Brentano's uitleg niet bevredigend. Het enige punt dat duidelijk naar voren komt, is dat het object waaraan we denken, hetgeen waarover de gedachte gaat (of dat nu bestaat of niet) niet kan worden gelijkgesteld met het voorgestelde object. Er is met andere woorden geen andere 'entiteit' (een voorgesteld paard) naast het object waaraan wordt gedacht (een paard). Het denken heeft een immanent object, en dat is geen verdubbeling van een object dat buiten zou bestaan, maar het object in zijn status van object waaraan wordt gedacht. Tegen welke interpretatie reageert Brentano nu eigenlijk? Reageert hij tegen een *ontologische* interpretatie van zijn intentionaliteitsgedachte? Expliciet is een dergelijk verzet niet aanwezig, maar er blijkt wel uit dat een onderscheid tussen mentaal en extra-mentaal object voor Brentano hier niet relevant is. Elk antwoord van Brentano blijft op ontologisch vlak dan ook ambigu, met alle gevolgen vandien. Vanuit het standpunt van een descriptieve psychologie is dat niet verwonderlijk.

De debatten die zijn studenten voeren, bevinden zich echter niet langer binnen de descriptieve psychologie, maar houden zich expliciet met de ontologische vraag en de verhouding tussen mentaal en extra-mentaal object bezig. De leerlingen volgen een ander discours dan dat

van Brentano, die in de *PES* niet bezorgd is om het object in ontologische zin, maar wel om het uiteenleggen van de act van de ervaring. Maar wat houdt dat in? Houdt het in dat hij meer nadruk legt op de act dan op hetgeen waarnaar de act verwijst? Een dergelijke stelling vindt ondersteuning in Brentano's uitspraak dat de *Vorstellung* eerder verwijst naar de activiteit van het voorstellen dan naar hetgeen wij nu zouden opvatten als een mentaal beeld. De notie van immanente objectiviteit houdt in dat we de ervaringsobjecten behandelen alsof ze objectief zijn. Brentano's theorie is zeker ambigu, maar we mogen er niet zomaar in lezen dat het bewustzijn zich richt naar externe objecten onafhankelijk van het bewustzijn. Zijn descriptieve psychologie toont dat intentionaliteit een act van het bewustzijn is die verwijst naar objecten die erin aanwezig zijn, of die in werkelijkheid bestaan of niet.

Volgen we eerst het discours van een aantal van zijn leerlingen. Een andere student van Brentano, de Poolse filosoof Kazimierz Twardowski (1866-1938), beweert dat elke act een object heeft, ook acten die verwijzen naar niet-bestaande objecten. Hij volgt hierin Brentano: geen act zonder een object. De reden voor het aannemen van de stelling dat elke act een object heeft, ligt in het feit dat een bestaand iets - en een *inhoud* is een bestaand iets - geen drager kan zijn van tegenstrijdige eigenschappen (bijv. rond en vierkant). Een niet-bestaand object kan echter wel drager zijn van tegenstrijdige eigenschappen. Daarom heeft elke act een object, ook acten die als object een niet-bestaand object hebben.<sup>117</sup> Op de achtergrond hiervan zit echter Twardowski's kritiek dat Brentano er niet is in geslaagd een onderscheid te maken tussen act, inhoud en object, waarop Twardowski zijn eigen *content theory* van intentionaliteit uiteen zet<sup>118</sup>. Het immanente object wordt nu de inhoud van de *Vorstellung*, en niet langer hetgeen waarnaar de act verwijst. Er zijn drie argumenten om inhoud en object te onderscheiden. Ten eerste bestaat de inhoud bestaat altijd terwijl het object niet altijd bestaat. Ten tweede bezitten inhoud en object niet dezelfde eigenschappen (bijv. 'gouden' bij een gedachte aan een gouden berg). Ten derde kunnen verschillende

---

<sup>117</sup> Van Twardowski is ook het onderscheid tussen *de re* en *de dicto* verwijzing. Het eerste is de verwijzing naar een reeds gekend individu en het tweede de verwijzing naar om het even welk individu dat voldoet aan de inhoud van een bepaalde act.

<sup>118</sup> Cf. K. Twardowski, *On the content and object of presentations*, The Hague, Nijhoff, 1977.

voorstellingen hetzelfde object hebben (cf. de morgen- en de avondster). Ook hier hebben we dus weer de omslag naar een deels ontologisch discours.

Ook Alexius Meinong (1853-1920) onderscheidt de inhoud van het object, en hij volgt eveneens Brentano: geen act zonder een object. Daartoe voert hij een ontologie met verschillende niveaus in. Zijn voornaamste probleem is hoe we de 'intentionaliteit' moeten verstaan van acten die geen bestaand object hebben. Hij onderscheidt twee soorten transcendente (d.w.z. extra-mentale) objecten, die resp. existentie en subsistentie (voor dingen die werkelijk zijn maar niet-bestaand) genieten. Daarnaast voert hij iets in als onmogelijke feiten, die zowel niet-existerend als niet-subsisterend zijn. Het probleem van de objectieve realiteit van intentionele objecten is zo gered, maar er wordt een vrij hoge prijs betaald qua ontologie<sup>119</sup>. Bovendien kent hij zoiets als onvolledige objecten: verschillende 'hulp-objecten' kunnen naar hetzelfde volledige object verwijzen. Het onderwerp van de ontologie is dus ook bij Meinong sterk aanwezig<sup>120</sup>. Als verbeterd anti-psychologen werken ze dan ook niet binnen het kader van Brentano's descriptieve psychologie.

Husserl, die wel de descriptief-psychologische inspiratie van Brentano volgt, zal niet via de weg van de *ontologie* ontsnappen aan het psychologisme. In kader van Sajama en Kamppinen wordt Husserl echter opgevat als een vertegenwoordiger van de *content theory*, en hij zou daarmee Brentano's zgn. *object theory* bekritisieren. Husserl is zeker vertrouwd met het werk van Twardowski<sup>121</sup>, maar we verzetten ons tegen de idee dat zijn inspiratie daar ligt, of meer algemeen binnen een ontologisch discours. Ook Brentano verzet zich tegen een interpretatie in de zin van Twardowski, een interpretatie die een onderscheid maakt tussen de act, de inhoud (immanent object) en het uitwendige object, want dat zijn niet langer zuiver fenomenologische

---

<sup>119</sup> Russell en Quine zouden later, deels in reactie op Meinong, spaarzamere noties ontwikkelen over wat 'is'.

<sup>120</sup> Er zijn nog andere theorieën die zich expliciet met ontologie bezighouden, zoals die van Ernst Mally (1879-1944), een student van Meinong, die beweert dat objecten, zelfs niet-werkelijke objecten onafhankelijk zijn van de *mind*. Gefantaseerde objecten en onmogelijke objecten behoren dus ook tot diens ontologie.

<sup>121</sup> Husserl verwijst in zijn *Logische Untersuchungen* geregeld naar Twardowski, maar wijst op de onenigheid die tussen hem en Twardowski bestaat m.b.t. diens zgn. *content theory* (cf. bijv. paragraaf 13 van het eerste hoofdstuk van de eerste *LU*).

of beschrijvende onderscheiden die uit de act van het voorstellen kunnen worden gehaald. Het zijn onderscheiden die worden gemotiveerd door een ontologische vraagstelling. Ondanks zijn kritiek op Brentano zal Husserl trouw blijven aan diens ‘ontologische onverschilligheid’, wat kan worden gezien als een kenmerk van de fenomenologie, en wat voor ons een van de redenen is om Brentano als eigenlijke initiator van de fenomenologie te beschouwen. Toch zal dit pas bij Husserl volop een thema worden, en zullen we de zaak verder moeten nuanceren door te zeggen dat er een onverschilligheid is t.o.v. een *naïeve* ontologie, d.w.z. een ontologie waarin de constitutie van objecten niet wordt aangekaart. We komen erop terug waar we Husserl behandelen.

Wat we hier de ‘ontologische onverschilligheid’ noemen, verbergt echter het probleem van de immanentie. Tegelijkertijd mogen we niet uit het oog verliezen dat Brentano op de intelligibele structuur van het ding voor het bewustzijn wil wijzen (d.w.z. het object *als* object van het bewustzijn), en niet op een extra-mentaal ding. Het is bij Aristoteles dat hij daar een eerste formulering van vindt, terwijl de scholastici Aristoteles hebben verduidelijkt. Zijn eerste studenten richten zich niet op dat epistemologische aspect, maar op een ontologische interpretatie. Daarbij gaat het eigenlijke onderwerp van de intentionaliteit verloren. De problemen die de leerlingen behandelen, bevinden zich vooral op het vlak van de ontologie, waarbij het *intentionele* of *immanente* object de status van een *representatie* krijgt. Een representationalistische theorie hangt samen met een ontologische interpretatie van het object van het bewustzijn, onderscheiden van de voorstelling van het object.

We verzetten ons echter tegen een *vermenging* van een epistemologische en een ontologisch-representationalistische interpretatie van het thema van de intentionaliteit. We zullen moeten wachten op de behandeling van Husserl voor een rechtzetting van dergelijke *Mißdeutungen* en een heropnemen van het thema van de intentionaliteit (cf. infra, in het bijzonder Husserls vijfde *Logische Untersuchung*). Vóór we ingaan op Husserl, en om dit deel te eindigen, bekijken we kort hoe Brentano’s intentionaliteitsthesis in de angelsaksische en de continentale filosofie ontvangen is.

#### 4.8. DE RECEPTIE VAN BRENTANO

De analytische *philosophy of mind* en de husserliaanse fenomenologie hebben een gemeenschappelijke voorvader in de filosofische psychologie van Brentano. De grote verschillen in beide tradities wijzen er volgens Dupuy (1999) op dat één van de initiators van resp. de angelsaksische of de continentale tradities zijn meester moet hebben verraden. Die verantwoordelijkheid wordt vooral bij Chisholm gelegd, die een beslissende rol heeft gespeeld voor de introductie van Brentano's denken in de angelsaksische wereld. Chisholm publiceerde vertalingen en commentaren, en werd de leidende autoriteit inzake Brentano's denken.

##### 4.8.1. Roderick Chisholm en de analytische traditie

“Influenced by Roderick Chisholm's pioneering readings of Brentano's psychological works, analytic philosophers have for the most part viewed Brentano as an early analytic philosopher of mind and his intentionality thesis as an attempt to clarify the Cartesian distinction between the mental and the physical/material.” (Bartok, in druk: 2) De lectuur van Brentano door Chisholm laat inderdaad heel wat te wensen over. Vertrekkend vanuit een analytisch interpretatiekader blijft hij doof voor het metafysische en epistemologische project van Brentano. De eerste Engelstalige uitgave van de *PES* kwam er pas in 1973, terwijl andere werken nog later zijn vertaald. In plaats van de originele teksten te raadplegen, steunden filosofen uit de analytische traditie op Chisholms lezing van Brentano, waardoor de analytische filosofie zeer sterk beïnvloed geweest is door Chisholms interpretatie<sup>122</sup>. Naast een algemene ongevoeligheid voor

---

<sup>122</sup> Zo hebben Daniel Dennett en John Haugeland zich gebaseerd op Chisholms lectuur. Een tegenvoorbeeld uit de angelsaksische wereld is Tim Crane. Dennett leest ‘inexistentie’ als ‘nonexistence’. Een dergelijke lezing heeft inderdaad enige plausibiliteit. “Read in this way, the doctrine of intentional inexistence asserts that the objects of intentional acts need not actually exist in order to serve as intentional objects, as the case of our ability to think about a unicorn purportedly illustrates.” (Bartok, in druk: 10) Toch is dat niet het punt dat Brentano wil maken met het gebruik van ‘inexistentie’. ‘Inexistentie’ lezen als ‘nonexistence’ gooit het grootste deel van Brentano's intentionaliteits these over boord.



Brentano's methode in zijn psychologie, heeft men binnen de analytische traditie een aantal verkeerde interpretaties van Brentano's concepten gegeven. Het gaat in het bijzonder om de termen 'fenomeen' en 'intentionele inexistentie'.

Brentano's cruciale passage uit de *PES*, die we hierboven tweemaal aangehaald hebben, is door Chisholm systematisch verkeerd gelezen. Dupuy (1999) is niet vergevingsgezind voor dergelijke fouten. In wat volgt, heeft hij het precies over Chisholm: "Let us now imagine an ungifted first-year philosophy student who, having been asked to read the passages of Brentano cited here, systematically gets the meaning of the key terms wrong. On this misreading of Brentano, the object toward which representation tends is a *nonexistent physical object*. Accordingly, it must be the thing in itself. (Dupuy, 1999: 550) En hij gaat verder: "Intentionality is therefore no longer the mental *activity* that goes beyond itself while remaining within itself, in the direction of an object that also remains internal to it – that 'transcendence in immanence' that Husserl sought to detect; it now becomes a mental *state* endowed with a content, which in turn is related to an object whose existence is not guaranteed by the fact that the mental state itself exists. Therefore the content can only be intensional, and hence linguistic." (Dupuy, 1999: 550) Hoe groot en evident de val ook is, Roderick Chisholm is erin getrapt, en meteen een volledige generatie analytische filosofen, onder wie als meest beroemde Quine. In *Word and object* (1960) leidt deze uit Chisholms interpretatie de 'Brentanothesis af', die zegt dat mentale toestanden, en enkel mentale toestanden begiftigd zijn met intentionaliteit, begrepen als een linguïstische relatie tot objecten of toestanden in de externe wereld. Intentionele uitdrukkingen kunnen niet worden gereduceerd tot termen die we gebruiken om fysische fenomenen te beschrijven. Dat toont ofwel de onontbeerlijkheid aan van die intentionele woordenschat, ofwel de ongefundeerdheid ervan, wat Quines positie is. Anderen probeerden de *Brentano thesis* met een fysicalisme te verzoenen.

Verder heeft men gedacht dat de term 'fenomeen' betrekking heeft zowel op de dingen in de *mind* als op de dingen in de externe wereld, terwijl de term voor Brentano uitsluitend wijst op de onmiddellijke gegevens van de bewuste gewaarwording. Chisholm heeft dit onderscheid echter geïnterpreteerd als het cartesiaanse onderscheid tussen het mentale, de *res cogitans*, en het fysische, de *res extensa*, en leest dat onderscheid bovendien als een aanval op het fysicalisme.

Aangezien we volgens Brentano echter enkel via de innerlijke of de uiterlijke waarneming toegang hebben tot resp. mentale of fysische *fenomenen*, is een interpretatie in termen van *substanties* misplaatst. Met substanties hebben we geen enkel contact via de innerlijke of de uiterlijke waarneming en de descriptieve psychologie kan ons dan ook niets vertellen over substanties. De methode van de descriptieve psychologie stelt de epistemologische beperking dat we geen directe toegang hebben tot de externe wereld van de materiële substanties. Niet enkel kunnen we niets zeggen over de oorzaken van de fysische fenomenen, maar Brentano stelt expliciet dat hij een psychologie zonder de metafysische entiteit van de ziel wil. Een dergelijk hypothese heeft geen plaats in een eigenlijke empirische of descriptieve psychologie.

#### 4.8.2. Husserl en de fenomenologische traditie

“Indessen mit so großer Verehrung und Dankbarkeit ich meines genialen Lehrers gedenke, und so sehr ich in der Umwandlung des scholastischen Begriffs der Intentionalität in einen deskriptiven Grundbegriff der Psychologie eine große Entdeckung sehe, durch welche die Phänomenologie allein möglich geworden ist, so ist doch schon zwischen der in der transzendentalen Phänomenologie implizite enthaltenen reinen Psychologie in meinem Sinne und der Psychologie Brentanos wesentlich zu unterscheiden.” (Husserl, 1952: 155) Husserl verwijst openlijk naar Brentano’s ontdekking van de intentionaliteit als een descriptieve eigenschap als de mogelijkheidsvoorwaarde voor de fenomenologie. Tegelijk maakt Husserl echter een restrictie, waardoor hij zijn eigen fenomenologie afscheidt van Brentano’s descriptieve psychologie. “Das wesentlich Neue, das in der transzendental gerichteten Phänomenologie zugleich für die descriptive Psychologie zum Durchbruch kommt, und das nun das ganze Gesicht dieser Psychologie, ihre ganze Methode, ihre konkreten Zielstellungen völlig verändert, ist die einsicht, daß eine konkrete Beschreibung der Bewußtseinssphäre als einer geschlossenen Sphäre der Intentionalität (nur so ist sie konkret gegeben) einen ganz anderen Sinn hat als Naturbeschreibungen, also als solche der ausdrücklich vorbildlichen deskriptiven Naturwissenschaften.“ (Husserl, 1952: 156-157) Op die manier wordt Brentano een ‘proto-fenomenoloog’, die het belang van zijn eigen resultaten echter niet heeft ingezien. Omdat hij

op het niveau van de psychologie wenst te blijven, heeft hij de kans gemist om een transcendentale, en dus eigenlijk filosofische, wending te nemen.

Ondanks hun ambivalente houding zijn de fenomenologen echter veel bezorgder dan de analytische filosofen om de methodologische aspecten van Brentano's descriptieve psychologie te zien. "Most importantly, phenomenologists took seriously the claim of Brentano's descriptive psychology to be a descriptive (as opposed to theorizing) approach to the study of mental phenomena." (Bartok, in druk: 12) De taak van de descriptieve psychologie is niet te komen tot een theorie, maar tot een rechtstreekse en niet-beïnvloede beschrijving van hetgeen in de innerlijke waarneming wordt onthuld. Maar het is geen gewone alledaagse beschrijving, omdat het een analytische component inhoudt, die de samenstellende delen van de geobserveerde gehelen probeert te vinden. Binnen het descriptieve kader is het niet de bedoeling een verklarende theorie over de innerlijke waarneming of de intentionaliteit te geven. De thesis houdt dus geen ontologische beweringen in, zoals Chisholm die las.

De niet-fenomenologische elementen (d.w.z. volgens Husserls maatstaf) in Brentano, mogen echter niet als misstappen worden gezien, wat wel gebeurt als we met een husserliaans-fenomenologische bril kijken.



## 5. HUSSERLS FENOMENOLOGIE: INTENTIONALITEIT, CONSTITUTIE EN TRANSCENDENTALISME

“Also ‘Bewußtsein von etwas’ ist ein  
sehr Selbstverständliches und doch zugleich höchst Unverständliches.”  
(Ideen I: 217)

“Der Problemtitel, der die ganze Phänomenologie  
umspannt, heißt Intentionalität.” (Ideen I: 357)

Intentionaliteit, constitutie en transcendentalisme vormen binnen het opzet van deze verhandeling de drie krachttermen van Husserls werk. Deze noties zijn drie zwaartepunten waarrond het fenomenologisch discours van Husserl (1859-1938) zich concentreert. Het is niet onze bedoeling een weergave te brengen van de ‘ontwikkelingsgang’ in het oeuvre van Husserl<sup>123</sup>. Wel willen we de innerlijke samenhang tussen intentionaliteit, constitutie en transcendentalisme behandelen. Het is waar dat Husserls filosofie steeds in beweging is en zichzelf steeds weer voor de opdracht plaatst opnieuw te beginnen. We volgen dan ook de historische volgorde van zijn werken en zullen hier en daar onvermijdelijk op de ontwikkeling van zijn denken ingaan, maar we maken het niet tot ons thema.

In een eerste deel brengen we het hoogtepunt dat Husserl in de ontwikkeling van het intentionaliteitsbegrip vormt tot klaarheid. In het deel dat daarop volgt, gaan we in op de thema’s van de constitutie en het transcendentalisme, die zich onlosmakelijk verbonden hebben met de husserliaanse opvatting van de intentionaliteit. De thema’s van constitutie en transcendentalisme brengen ons tot het hedendaagse debat over de ‘naturalisering’ van de husserliaanse fenomenologie. In dat deel komen we ook tot een evaluatie van het naturaliseringsproject.

---

<sup>123</sup> Er zijn voldoende werken beschikbaar die de ontwikkelingsgang van Husserls denken als thema hebben. Denken we hier in het bijzonder aan het werk van De Boer (1966), maar ook aan studies die zich eerder op de ontwikkeling van één thema toespitsen, zoals Sokolowski (1964) over constitutie en Souche-Dagues (1972) over intentionaliteit.

Husserl wordt vaak mis begrepen, omdat hij terughoudend is om nieuwe termen in de filosofie te introduceren. Liever brengt hij traditionele termen tot hun uiterste grens. “Had Husserl been better informed about the ancient and medieval traditions, and more attuned to the weight of words in the development of philosophic concepts, his breakthrough would no doubt have been less plagued by ambiguities, and less vulnerable to misinterpretations.” (Cobb-Stevens, 1990: 134) In tegenstelling tot Brentano, is Husserl niet geschoold in de aristotelische en middeleeuwse filosofie. Vanuit een heel andere achtergrond, deze van de wiskunde, is Brentano echter zijn grote inspiratiebron voor het denken over intentionaliteit.

### 5.1. DE VERHOUDING TUSSEN BRENTANO EN HUSSERL

Het thema van de intentionaliteit is bij Husserl in aanvang zonder meer een inzicht dat hij overneemt van Brentano. Het is rond het thema van de intentionaliteit dat er sprake is van een meester-leerlingverhouding. Brentano is ‘son seul véritable maître’ (English, 1998: 51). Meteen is het intentionaliteitsthema ook het punt waarop Husserl zich van zijn leermeester zal emanciperen. Het debat met en de emancipatie ten opzichte van Brentano zal in de *Logische Untersuchungen* (1900-01) een hoogtepunt kennen. We gaan eerst in op hun persoonlijke verhouding en een aantal aspecten uit Husserls levensloop, wat de theoretische geschilpunten begrijpelijker zal maken.

Husserl brengt in de jaren 1884 -1886 vier semesters door aan de universiteit van Wenen, waar hij de lessen van Brentano volgt. Husserl is dan doctor in de wiskunde, en komt van de universiteit van Berlijn, waar hij tot 1886 assistent is geweest van de wiskundige Karl Weierstrass. De ontmoeting met Brentano betekent een breekpunt in zijn persoonlijke intellectuele geschiedenis. Zonder de ontmoeting met Brentano had Husserl wellicht zijn roeping tot de filosofie gemist en was hij wiskundige gebleven.

Aan het einde van het vierde semester nodigt Brentano Husserl uit om drie maanden van de zomervakantie bij hem door te brengen. De uitnodiging toont duidelijk Brentano’s interesse in de jonge wiskundige. Aan het einde van dit verblijf, in 1886, stuurt Brentano

Husserl naar Halle, om onder zijn student Karl Stumpf zijn habilitatiethesis te maken. Spiegelberg (1978) laat uitschijnen dat Brentano zich blijkbaar niet wil engageren om *zelf* de habilitatiethesis van Husserl te begeleiden. Rollinger (1999) wijst er echter op dat Brentano, wegens zijn positie als *Privatdozent* (cf. supra), geen toelating had om habilitatiethesissen te begeleiden en hem daarom doorstuurt naar Stumpf.

In die periode beginnen Brentano en Husserl per brief te corresponderen<sup>124</sup>. Hun correspondentie is niet uitgebreid – ze omvat een 40-tal uitwisselingen - maar strekt zich wel uit over een periode van ongeveer dertig jaar, van in 1886 tot in 1916, kort voor Brentano's dood. Uit die correspondentie blijkt dat Brentano, ondanks zijn interesse voor Husserl, niet steeds overtuigd is van Husserls bekwaamheid als filosoof (cf. ook zijn doorverwijzing naar Stumpf, althans in de visie van Spiegelberg (1978)). Toch is er een wederzijdse loyaliteit die overeind blijft ondanks een aantal misverstanden<sup>125</sup> en filosofische onenigheden (cf. infra i.v.m. het psychologisme en de status van de logica). Husserl steekt niet onder stoelen of banken dat hij zich emancipeert van zijn leermeester; Brentano laat niet na hem op zijn dwalingen te wijzen. “Thus Brentano's and Husserl's perspectives of their teacher-student relationship did not match. For Brentano Husserl was the eager but wayward student whom he could not teach. For Husserl Brentano was the indispensable teacher who had supplied him with the tools for his own emancipation toward a more radical start. The human problems of this emancipation are reflected in their correspondence. But it also shows movingly how some of their personal friendship survived their philosophical separation.” (Spiegelberg, 1978: 114) De filosofische betekenis van hun correspondentie blijft volgens Spiegelberg vrij beperkt, maar toont wel aan dat Brentano geen proto-fenomenoloog is (cf. supra).

---

<sup>124</sup> De Brentano's geven ook een geschenk aan Husserls verloofde, wegens hun nakende huwelijk. Het gaat om een olieportret van Husserl, gemaakt door Brentano's echtgenote.

<sup>125</sup> Een sprekende lapsus zou ook het feit zijn dat Brentano 'vergeet' Husserl te bedanken omdat hij zijn eerste boek, de *Philosophie der Arithmetik* van 1892, aan hem opdraagt. Pas in 1904, dus 12 jaar later, bedankt Brentano Husserl daarvoor. Er is echter wel een veel eerdere versie van een dankbetuiging gevonden, die Brentano blijkbaar nooit verstuurd heeft (cf. Spiegelberg, 1978). Volgens Rollinger (1999) is de eerste brief echter wel verstuurd, en heeft Brentano Husserl dus *tweemaal* bedankt.

In hun correspondentie geraken de misverstanden echter niet opgehelderd, zodat Brentano hem in 1907 uitnodigt naar zijn woonplaats in Italië. Maar ook daar faalt de discussie, en worden de verschillen in standpunt niet in een bevredigend dialoog bediscussieerd. Hierbij moet echter worden vermeld dat Brentano nooit Husserls vroege werken (zoals het eerste deel van de *Philosophie der Arithmetik* uit 1892 en de *Logische Untersuchungen* uit 1900-1901) grondig heeft gelezen, wat deels te maken heeft met zijn blindheid in latere jaren, maar wellicht ook omdat het domein van de filosofie van de wiskunde te ver af ligt van zijn eigen interessesfeer. Brentano wou enkel mondeling op de hoogte worden gebracht van het gezichtspunt dat Husserl verdedigt in de *Prolegomena* van de *Logische Untersuchungen* (1900), waarin hij het psychologisme onder handen neemt. Als hij in 1904 Husserls *Philosophie der Arithmetik* terug ter hand neemt, is het reeds te laat. Hij heeft in 1903 een mislukte ingreep aan zijn ogen ondergaan, en heeft voordien slechts oppervlakkig kennis genomen van het werk. Husserl, van zijn kant, blijkt niet op de hoogte te zijn van Brentano's reïstische wending (cf. supra). Toch is het nooit tot een persoonlijke breuk gekomen tussen beide, en is Husserl Brentano steeds eer blijven betuigen.

## 5.2. BRENTANO ALS LEERMEESTER VAN HUSSERL

Het is dus dankzij Brentano en diens onderwijs dat Husserl de wending tot de filosofie heeft gemaakt. Een meer specifieke reden waarom Brentano de leermeester van Husserl kan worden genoemd, is dat hij hem de *motieven* heeft gegeven voor wat later diens transcendentale fenomenologie is geworden. Zoals we gezien hebben, heeft Brentano de psychologie gereformeerd door het thema van de intentionaliteit in te voeren. Nog in de *Krisis* (waarvan het hoofdmanuscript gedateerd is 1935-36), een werk uit Husserls laatste periode, vinden we daar een expliciete erkenning van terug. "Hier ist der Ort, des außerordentlichen Verdienstes zu gedenken, das sich *Brentano* dadurch erworben hat, daß er in seinem Reformversuch der Psychologie mit einer Untersuchung der eigentümlichen Charaktere des Psychischen (in Kontrastierung mit dem Physischen) begann und



als einen der Charaktere die Intentionalität aufwies; also die Wissenschaft von den ‘psychischen Phänomenen’ hat es überall mit Bewußtseinserlebnissen zu tun.” (Krisis: 236) Ook al heeft Husserl langzaam alle oplossingen van de intentionaliteitsproblematiek overboord gegooid die Brentano in zijn *PES* en tijdens zijn onderwijs in Wenen heeft geformuleerd, toch blijft het zo dat Brentano dé referentie blijft voor Husserl.

Expliciete afstandname vinden we voor het eerst in Husserls *Logische Untersuchungen* (1900-1901), en later in zijn *Ideen I* van 1913. Als Husserl Brentano in 1907 opzoekt in Florentia, om hem een laatste uitleg te geven over de oorzaken van de steeds duidelijker wordende afstand tussen beide, draait dat uit op een mislukking. Dat we zo laat nog als ten tijde van de *Krisis* eerbetuigingen vinden aan Brentano, “c’est bien parce qu’il n’avait jamais cessé de partager avec lui le même point de départ sans être tenté de le remettre en cause: c’est-à-dire précisément ce thème central de l’intentionnalité de la conscience, dont en effet il refusa de dissocier le sort de celui de cette nouvelle philosophie qu’il voulait fonder avec la phénoménologie transcendantale.” (English, 1998: 52) De lijm die Brentano en Husserl samenhoudt, is dus het thema van de intentionaliteit. De lotsbestemming van het thema is bij beiden echter verschillend. We moeten dus vertrekken van het gemeenschappelijke punt dat ze hadden - het thema van de intentionaliteit - om van daaruit hun verschillen te begrijpen. “Aussi ne s’agira-t-il ici que de reconstituer avec le plus de précision possible les conditions dans lesquelles Husserl a été ainsi amené, mais comme malgré lui, à prendre de plus en plus ses distances avec celui dont il avait tant reçu; (...)” (English, 1998: 53).

We kunnen dus onthouden dat Husserl steeds de intentionaliteitsthesis van Brentano in zijn belang en zijn algemene juistheid heeft erkend, maar dat hij ertoe zal gebracht worden een ander perspectief in te nemen dan Brentano, zonder daarmee de bedoeling te hebben ontrouw te worden aan zijn leraar. We gaan er verder op in.

### 5.3. HET BELANG VAN HUSSERLS WISKUNDIGE ACHTERGROND

Het conflict dat is opgerezen tussen Husserl en Brentano komt niet voort uit *fenomenologische* motieven of onderwerpen, maar veeleer doordat Husserl een ander *perspectief* inneemt dan Brentano, en dat perspectief heeft veel te maken met Husserls voorgeschiedenis als wiskundige. Husserl kreeg zijn voorkeur voor wetenschappelijke inspanning van Weierstrass, die ook zijn interesse opwekte voor de grondslagen van de wiskunde. Zijn *Habilitationsthesis* van 1887, *Über den Begriff der Zahl*, heeft als ondertitel *psychologische Analysen*, terwijl vier jaar later, bij het eerste deel van zijn *Philosophie der Arithmetik*, de ondertitel verdubbeld is: *psychologische und logische Untersuchungen*. Dit laatste werk behandelt de genese van de rekenkunde, zoals dat reeds het geval was in zijn habilitatiethesis over het concept van het getal. Husserl meende niet meer te doen dan een exemplarische toepassing te geven van de centrale stellingen uit Brentano's *PES*. Zijn *Philosophie der Arithmetik* (vanaf nu *PA*) houdt geen enkele tegenwerping in tegen Brentano, en Husserl deelt al diens vooronderstellingen. Precies daardoor zal hij in de voortzetting van zijn werk vervallen in een vorm van psychologisme, waarvoor hij Brentano verantwoordelijk zal stellen (cf. infra).

De vragen die Husserl zich in zijn *PA* stelt, komen voort uit zijn specialisatie in de wiskunde. Het is vanuit zijn wiskundig perspectief dat hij zich gedwongen ziet het kader van de *psychologische analyses*, het kader van zijn leermeester, te verlaten. De vraagstelling van Husserl draait om de oorsprong van het concept van het getal. Hij doet een beroep op de technische middelen die Brentano hem biedt om dit probleem op te lossen. Om de oorsprong van het concept van het getal na te gaan, moet hij onderzoeken hoe de intentionaliteit van een lager naar een hoger niveau kan overgaan. Het lagere stadium is dat van de *concreta*. Op dat niveau heeft men nog niet te maken met een activiteit die de objecten samenvoegt tot een verzameling. Daarvoor verwijst hij naar Brentano en Stumpf. Op een hoger niveau, dat van de *abstracta*, moet een 'collectieve verbinding' tot stand komen, die losser is en uitwendig dan de verbindingen op het lagere niveau. Van die verbinding moet hij een psychologische karakterisering trachten te geven. De overgang van een lager naar een hoger niveau ziet Husserl

in termen van het onderscheid dat Brentano heeft gemaakt in zijn *PES* tussen fysische en psychische fenomenen, “seuls les seconds portant la marque de l’intentionnalité par leur renvoi à un certain contenu qui y serait visé, et où il faudrait donc redécouvrir le lieu même de formation des concepts de nombre.” (English, 1998: 55)

Husserl ziet zich hier al snel voor een probleem geplaatst. Het milieu dat hij onderzoekt, heeft immers niet enkel een psychologische zijde, maar betreft ook een *logische* orde, aangezien de concepten, eens hun psychologische vorming verzekerd is, ook een zeker ‘op zich’ blijken te bezitten. Husserl weigert om deze immense problematiek met twee dimensies, een psychologische en een logische, te reduceren tot één dimensie, deze van een louter psychologische behandeling. Hij ziet zich voor de volgende opdracht geplaatst. Ten eerste is er het onderscheid tussen twee soorten objecten (of inhouden). Enerzijds het lagere niveau, waarbij een synthetisch-materiële ontologie aan het werk is met primaire verbindingen, anderzijds de objecten die verband houden met een analytisch-formele ontologie, en die geen tijdruimtelijke bepalingen hebben. Ten tweede is daar het probleem van de intentionaliteit met betrekking tot deze twee domeinen. Zijn opdracht bestaat erin tegemoet te komen aan de tweede helft van zijn ondertitel: het zijn ook *logische* onderzoeken. Op het lagere niveau, dat van de fysische fenomenen, met de tijdruimtelijke bepalingen, vindt hij niet de oorsprong van het concept van het getal, omdat daar nog geen enkele ‘collectieve verbinding’ haar intrede kan doen. Het is pas op het hogere niveau dat een collectionerende activiteit zich kan beginnen ontvouwen, “car il n’a pas pu y avoir là seulement une modification dans le type d’attitude qu’ont pris les vécus psychiques: il a dû nécessairement se produire aussi une certaine transformation dans le ‘contenu’ qui a commencé à se trouver ainsi visé, puisque rien de tel encore n’existait auparavant ; et c’est ce qui explique pourquoi, en bon élève de Brentano, Husserl croit devoir à la suite évoquer la question de l’ ‘inexistence intentionnelle’, en en faisant à son tour le critère distinctif de la séparation même de ces deux niveaux (...)” (English, 1998: 57) Daarmee zijn de problemen echter enkel maar erger geworden, want Husserl moet zich afvragen welke transcendente status hij nu moet toekennen aan ideëel-formele concepten, zoals het getal, die een zuiver objectieve status hebben (en waarmee de logica, als absoluut onherleidbare discipline, zich bezighoudt). Volgens English (1998) heeft Husserl het risico gelopen

de specifieke rechten van een zuivere logica te ontkennen door het verband dat hij heeft gelegd met de psychologie. Dat het eerste deel van zijn *PA* niet volledig geslaagd kan worden genoemd, blijkt dan ook uit het feit dat het geplande tweede deel nooit is verschenen. We kijken naar de oorzaken daarvan.

#### 5.4. VOORSTELLING EN OORDEEL IN DE *PHILOSOPHIE DER ARITHMETIK*

Dat zijn *PA* niet volledig geslaagd is, zou gelegen zijn in Husserls gedeeltelijk zwijgen over het verschil tussen voorstellingen en oordelen. Er zijn twee soorten abstracta op het hogere niveau: materiële en formele, m.a.w. objectiviteiten die voortkomen uit een materiële regio en objectiviteiten die voortkomen uit een formele regio. Husserl stoot echter op een obstakel dat zijn verdere analyses zwaar zal hypothekeren, “car il avait manifestement oscillé aussi entre deux types d’attitudes, sans parvenir à choisir clairement entre elles, pour paraître même, bien plutôt, favoriser celle qui allait se révéler intenable, et cela à cause de sa fidélité trop étroite envers l’héritage de Brentano.” (English, 1996: 58) Later, in 1913, ziet hij zijn fout duidelijk in. Tegen dan heeft hij zijn psychologisme van 1891 echter achter zich gelaten, en ziet hij dat hij twee asymmetrische maar complementaire problematieken had moeten behandelen. “So sehr ich in meinen Analysen förderliche und neue Anfänge sah, so tief unbefriedigt ließen sie mich. Ich war schon auf den Unterschied zwischen dem, was eine Vorstellung ‘meint’, und dem, was sie selbst enthält, gestoßen und wußte doch nichts damit anzufangen. Die Vorstellung der ‘Menge’ sollte aus der kollektiven Verbindung (dem Einheitsbewußtsein des Zusammenmeinens, Ineinszusammenbegreifens) entstehen und darin lag sich Richtiges. Das Kollektivum ist keine sachliche, in den Inhalten der kolligierten Sachen gründende Einheit; - nach der mir vorgegebenen Schablone, daß alles Wirkliche entweder ‘Physisches’ oder ‘Psychisches’ ist, konnte es also nichts Physisches sein: Also entspringt die Idee des Kollektivums durch ‘Reflexion’, nämlich auf psychische Einheitsform. Aber ist denn der Begriff der Anzahl nicht etwas anderes als der Begriff des

Kolligierens?” (Hua XX/I<sup>126</sup>, Entwurf einer Vorrede: 295) In een voetnoot vinden we dat er in een andere versie van die tekst staat: „nach der mir schulmäßig vorgegebenen Schablone, nach der alles anschaulich zu Fassende ‘Physisches’ oder ‘Psychisches’ sein musste, konnte es nichts Physisches sein: Also entspringt der Begriff der Kollektion durch psychologische Reflexion im *Brentano*’schen Sinne, durch ‘Reflexion’ auf den Akt des Kolligierens, ebenso der Begriff der Einheit durch Reflexion auf den Akt des als-etwas-Setzens. Aber ist denn der Begriff der Anzahl nicht etwas wesentlich anderes als der Begriff des Kolligierens, den doch allein die Aktreflexion ergeben kann?” (Hua XX/I, Entwurf einer Vorrede: 295, voetnoot 2)

Het probleem dat Husserl ziet, gaat dus over de vraag wat enerzijds het aandeel is van een subjectieve fundering van intentionele zin, en wat anderzijds het aandeel is van zuiver logische vereisten “sans lesquelles ce mouvement de production de sens n’aurait pu déboucher en effet sur aucun milieu qui puisse lui servir objectivement d’appui, s’il est vrai que les concepts qui sont atteints à la suite de l’abstraction formelle ne tardent pas à renvoyer à un modèle d’ordonnance où la subjectivité ne peut plus faire n’importe quoi, car elle doit bien plutôt découvrir alors le caractère invariant de différentes règles d’organisation internes entre des termes catégoriaux, qui seules peuvent fonder véritablement une science au sens fort du terme en dehors des conditions où elles ont pu être représentées d’abord psychologiquement.” (English, 1996: 59)

Husserl aarzelt echter, en de balans slaat over naar de kant van de psychologie. Meteen slaat hij de objectieve status die hij moest toekennen aan die hogere inhouden, waarin het concept van het getal begint op te rijzen, terug neer. Hij doet die inhouden terug corresponderen met niet meer dan een intentionele inexistentie, een loutere toestand van voorstelling die uitsluitend psychologisch is. Op dat moment is hij niet in staat geweest de meer logische problematiek uit te werken. Bovendien is hij niet in staat gebleken de polemiek met Frege, die een zuiver formele basis wou geven aan de logische problematiek, te winnen. Frege verzette zich tegen elke

---

<sup>126</sup> Het gaat om het eerste deel van de *Ergänzungsband* van de *Logische Untersuchungen*, *Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen* (Sommer 1913).

psychologische analyse, terwijl Husserl precies vertrekt van een psychologische analyse.

Husserl heeft hier dus het probleem ontdekt van de overgang van de voorstelling naar het oordeel, die zou moeten leiden van de ervaringen naar de objecten. Brentano was zich zeker al bewust van het belang van de vraag welk verband er is tussen het object zoals het is voorgesteld (een *Erlebnis* onder de vorm van een intentionele inexistentie) en het object dat de oordelen ondersteunt. Bij Husserl wordt die vraag echter ingewikkelder. Voor Brentano is de overgang een overgang in psychologische houding, maar voor Husserl moet er ook worden rekenschap afgelegd van de overgang tussen de *soorten* van ervaringen (*Erlebnisse*). Op die manier verwijderd hij zich van Brentano, terwijl hij eigenlijk de resultaten van Brentano's analyse verder wou uitwerken.

### 5.5. DE STRIJD TEGEN HET PSYCHOLOGISME

Tijdens zijn arbeid aan het tweede deel van de *PA* begint Husserl dus in te zien dat hij moet breken met de opvatting van Brentano, en dat de logica geen discipline is die in essentie praktisch is, maar een a priori wetenschap, die niet de geest die oordeelt betreft, maar het rijk van de ideële betekenissen. Historisch is de controverse rond het psychologisme in de eerste plaats verbonden met de logica, maar dan wel met de logica in zeer brede zin, als een theorie over theorieën.

Vanaf 1896 zet Husserl de strijd tegen het psychologisme in en verwijderd zich daarmee definitief van zijn leermeester. Hij wordt de verdediger van de rechten van de zuivere logica<sup>127</sup> tegen alle psychologiserende interpretaties. Nochtans blijft Husserl zich situeren binnen een problematiek die in het verlengde van Brentano ligt. De ontrouw is geen afvalligheid. In de *Logische Untersuchungen* (vanaf nu *LU*) gaat Husserl expliciet het debat aan met de stellingen van Brentano. De *LU* zijn opgedragen aan Stumpf, zelf een erfgenaam van Brentano. Het is mede door Stumpf dat Husserl heeft ingezien dat hij een gelijkaardig gezichtspunt moet innemen op beide niveaus: de

---

<sup>127</sup> Husserl zegt dat Bolzano de grootste inspiratiebron is geweest voor zijn idee van zuivere logica (cf. E. Husserl, Briefwechsel, I: Die Brentanoschule: 39).

hogere én de lagere. Husserl is dus op zoek naar een doorbraak uit zijn impasse. De enige oplossing die hij ziet is radicaal van gezichtspunt te veranderen opdat hij zou kunnen voldoen aan de logische eisen die zijn probleem stelt. Hij doet dus niet langer alsof het enige probleem dat de intentionaliteit moet oplossen erin bestaat uit te vinden hoe aantallen die we ons niet meer intuïtief kunnen voorstellen psychologisch kunnen worden gerepresenteerd. “ (...) il s’aperçut, dès les années qui suivirent, qu’il n’aurait pas d’autre moyen de sortir de cette impasse où il s’était enfermé que s’il sautait brusquement au dehors des limites mêmes de tout milieu psychique pur ne plus se rapporter aux concepts fondamentaux sur lesquels repose l’arithmétique qu’en fonction d’une série d’exigences logiques, inhérentes à une discipline purement théorique et indépendante des autres sciences, étant en effet exclusivement formelle et démonstrative, et disposant donc de ressources aprioriques lui étant irréductiblement propres.” (English, 1996 : 62)

Kijken we naar hetgeen hij zegt over de logica bij de aanvang van zijn *LU*: « In der Tat hofft die folgende Untersuchung es deutlich zu machen, daß die bisherige und zumal die psychologisch fundierte Logik der Gegenwart den eben erörterten Gefahren fast ausnahmslos unterlegen ist, und daß durch die Mißdeutung der theoretischen Grundlagen und durch die hieraus erwachsene Gebietsvermengung der Fortschritt in der logischen Erkenntnis wesentlich gehemmt worden ist.” (*LU I*<sup>128</sup>: 22) In het voorwoord van de *LU* verwijt hij dan ook zichzelf het psychologisme aangehangen te hebben. Laten we echter op wat dat precies betekent. “Lorsque Husserl s’accuse d’avoir cédé au psychologisme, cela ne concerne paradoxalement pas les recherches psychologiques qu’il a menées en 1887 et 1891 sur le concept de nombre, lesquelles demeurent valables précisément parce qu’elles obéissent à ce qu’il retient de Brentano, à savoir la méthode purement descriptive, qu’il nommera plus tard phénoménologique<sup>129</sup>,

---

<sup>128</sup> We gebruiken de Felix Meiner-uitgave van de *LU*, die evenwel de Husserliana-uitgave volgt. In de Meiner-uitgave zijn de *LU* in drie banden verschenen. Een eerste band omvat de *Prolegomena* (*LU I*), het eerste deel van de tweede band de eerste vijf onderzoekingen (*LU II/1*) en het tweede deel van de tweede band de laatste, zesde onderzoeking (*LU II/2*). We gebruiken in wat volgt de hier aangegeven afkortingen.

<sup>129</sup> “C’est d’ailleurs Brentano lui-même, et non pas Husserl comme on l’a longtemps cru, qui est amené à utiliser pour désigner cette ‘psychologie descriptive’ le terme de

mais les recherches logiques qui devaient former le second volume de la *Philosophie de l'arithmétique* et qu'il a renoncé à publier après 1894 précisément parce qu'il est passé à ce moment-là d'une conception psychologiste à une conception *théorique* de la logique, celle même qui sera exposée dans les *Prolégomènes à la logique pure*." (Dastur, 1995: 28)

In zijn logische onderzoekingen zal Husserl de logica beschouwen als een zuiver theoretische (versus praktische, cf. logica als 'Kunstlehre'), apriorische (versus empirische), formele (versus betrekking hebbend op de materie van de kennis) en demonstratieve (versus inductieve) discipline, die onafhankelijk is van de psychologie en de metafysica (cf. LU I: 22-23). Hiermee breekt hij buiten de grenzen van het psychisch milieu. Voor Brentano is de logica daarentegen de leer van het juiste oordeel. Het is een praktische wetenschap waarvan de taak erin bestaat regels of normen voor te schrijven die de kennis mogelijk maken. Volgens Husserl is dit een opvatting van de logica als *Kunstlehre*, een leer die regels opstelt voor het juiste denken. Een dergelijk visie beschouwt de logica als een discipline die normen formuleert voor het juiste denken, en niet als een zuiver theoretische discipline die de wetten van de logica beschrijft. Normen voor het juiste denken zijn echter *afgeleid* van de objectieve wetten van de logica (cf. ook infra).

Dat betekent niet dat de *Prolegomena* tégen Brentano gericht zijn. Diens naam verschijnt er maar één keer, in de context van een schets van de toestand van de logica als wetenschap in die tijd. Bovendien is Brentano nooit in een sceptisch relativisme vervallen, iets wat Husserl beschouwt als een onontkoombaar gevolg van psychologische stellingnamen m.b.t. de logica, en waarin hij van leer trekt in zijn zevende hoofdstuk van de *Prolegomena* (*Der Psychologismus als skeptischer Relativismus*). Een andere mogelijkheid is echter dat Husserl Brentano niet publiekelijk durfde aan te vallen. In een fragment voor de inleiding op zijn *Prolegomena* vinden we immers wel een expliciet verwijt aan het adres van Brentano. "Solche Zweifel beunruhigten, ja quälten mich schon in den allerersten Anfängen und erstreckten sich dann auf alle, wie ich sie nachher nannte, kategorialen

---

'phénoménologie' dans un cours des années 1888-1889 dont Husserl a probablement eu connaissance." (Dastur, 1995: 21)



Begriffe, und schließlich in anderer Form auf alle Begriffe von Objektivitäten welcher Art immer. Der in der *Brentano*'schen Schule übliche Appell an uneigentliches Vorstellen, Vorstellen durch Relationen konnte nicht helfen; das war nur ein Wort für eine Lösung." (Hua XX/I, Entwurf einer Vorrede: 295-296)

Het tweede volume van de *LU*, de eigenlijke onderzoeken, zijn niet zo goed ontvangen als het eerste volume, aangezien men dacht dat Husserl terugviel in een psychologisme. Wellicht was dat te wijten aan zijn karakterisering van de fenomenologie als descriptieve psychologie, iets wat hij in de tweede uitgave verbeterd. Velen waren dus verrast in de zes onderzoeken die volgen op de *Prolegomena* te ontdekken dat Husserl de intentionele psychologie van Brentano niet verworpen had. We mogen echter niet vergeten dat Husserl de subjectieve zijde van de correlatie tussen act en object nooit heeft verlaten. De eigenlijke onderzoeken dienen als voorbereiding om te komen tot de zuivere logica, nl. een onderzoek doen naar de bronnen van de basisconcepten en ideële wetten van de zuivere logica, en dit onderzoek betreft de ervaringen van het denken en de kennis. Dat onderzoek noemt Husserl fenomenologisch. "Il s'agit d'une élucidation de la logique pure par un retour aux actes de conscience dans lesquels les significations logiques se constituent, la phénoménologie des vécus logiques ayant pour but de fournir 'une compréhension descriptive (mais non génétique-psychologique)' de ces vécus précise Husserl dans la première édition des *Recherches logiques* en reprenant alors la distinction brentanienne entre le descriptif et le génétique." (Dastur, 1995: 29) Maar is zoiets niet opnieuw psychologisme? "Mais les vécus dont s'occupe la phénoménologie ne sont pas ces faits réels appartenant au monde des phénomènes qui sont l'objet de la science psychologique mais des 'essences' ou vécus purs." (Dastur, 1995: 29) Dit eidetische (cf. *eidos* of essentie) karakter van de fenomenologie is in de eerste uitgave van de *LU* onvoldoende benadrukt, wat hij eveneens corrigeert in de tweede uitgave. Het eidetische staat voor Husserl tegenover het empirische (cf. infra).

De fenomenologie kan dus worden bepaald als een terugkeer naar de dingen zelf, op voorwaarde dat men weet dat deze dingen geenszins natuurlijke dingen uit de realiteit zijn, maar de *ervaringen* waarin logische entiteiten toegankelijk worden. De vijfde en zesde *LU* proberen op te helderen wat die *Erlebnisse* zijn. Deze opheldering

leidt tot een nieuwe opvatting van het bewustzijn, die hem tegelijk tot een kritiek op de intentionaliteitsopvatting van Brentano leidt. Het bewustzijn is geen doos waarin het object zich bevindt, er is geen ontubbeling van het object in een werkelijk, transcendent en een immanent object, maar één enkel ding: het object zoals het wordt geïmagineerd door het bewustzijn. Dat is het grote verschil met het psychologisme: de transcendentie van het ideële object blijft behouden, en de geldigheid ervan blijft onafhankelijk van de psychische processen die het object vatten.

Om echter over kennis te kunnen praten – de ondertitel van de onderzoeken wijst immers op *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* – moet hij ook een fenomenologisch onderzoek voeren naar de *basis* van alle hogere kennis, in het bijzonder de waarneming. Niet enkel ideële objecten, maar ook tijdruimtelijke objecten moeten dus aan een fenomenologische analyse worden onderworpen<sup>130</sup>.

---

<sup>130</sup> Ook in het postuum verschenen *Erfahrung und Urteil*, weigert Husserl zijn *genetisch* onderzoek als psychologisch te karakteriseren, omdat een fenomenologisch genetisch onderzoek naar de oorsprong van het oordeel fundamenteel verschilt van een psychologisch genetisch onderzoek naar die oorsprong. “Il s’agit en effet pour cette dernière [de fenomenologische], comme Husserl le souligne fortement, de procéder à un retour aux évidences les plus originaires de l’expérience qui ne peut être accompli avec les moyens de la psychologie. Celle-ci a bien certes une prétention génétique, mais elle ne peut reconduire, ‘dans le meilleur des cas’, qu’à des opérations subjectives ‘mondaines’, à des vécus de sujets qui sont sujets de *notre* monde, c’est-à-dire d’un monde qui est déjà le résultat d’une histoire, et donc à une expérience qui est déjà médiatisée par une idéalisation, celle qui provient de la science de la nature des temps modernes, de la mathématisation galiléenne de la nature.” (Dastur, 1995: 36) Husserl wil naar de voorpredicatieve ervaring kijken, om zo de verborgen vooronderstellingen op te helderen waarop de wetenschappelijke idealiseringen berusten. Het gaat met andere woorden om de oorsprong van de voorgegeven wereld, die een volledige, gesedimenteerde geschiedenis in zich bevat. De subjectiviteit die daaraan ten grondslag ligt, is niet psychologisch, maar transcendentiaal: ze betreft de ultieme bron van alle kennisvorming. “Il faut par conséquent dès le départ donner au projet d’une genèse de la logique toute son ampleur, la généalogie de la logique formelle ne constituant qu’une partie d’une tâche plus vaste, celle de la phénoménologie de la constitution qui a pour but d’exhumer l’origine cachée du monde, d’un monde possible en général, et non pas seulement de notre monde de fait, du monde réel.” (Dastur, 1995: 37-38) De onderscheiden die Husserl in zijn genetische fenomenologie maakt tussen receptiviteit, activiteit en spontaneïteit, tussen voorpredicatieve en predicatieve ervaring en oordelen in het algemeen, en die hij

## 5.6. DE VERWIJDERING VAN BRENTANO

Husserl heeft Brentano schriftelijk op de hoogte gebracht van zijn project in de *Prolegomena*. Het onderwerp van de logica is de meest uitgebreide schriftelijke uitwisseling tussen beide filosofen. Na een onderbreking van vier jaar, in 1904, bedankt Brentano Husserl voor het opdragen aan hem van de *Philosophie der Arithmetik* (maar cf. ook voetnoot 125). Husserl reageert enthousiast, maar laat Brentano meteen weten dat hij intussen diens filosofie achter zich heeft gelaten. Brentano vraagt daarop om de punten van verschil aan te duiden. “Recht dankbar wäre ich, wenn Sie mir einen einzelnen wichtigen Punkt namhaft machten, in welchem Sie von mir ab- und über mich hinausgegangen zu sein glauben. Meine Augen gestatten mir das viele Lesen nicht. Und sie wissen, wie manche Pflicht der Vollendung eigener Arbeiten mir noch obliegt.” (brief van 21 oktober 1904, Briefwechsel I: 24) Husserl antwoordt pas meer dan een jaar later, en geeft de basisideeën van zijn *Prolegomena* weer, d.w.z. zijn strijd met het psychologisme. Volgens Husserl kan de psychologie niet tot fundament dienen voor de filosofie, en dus ook niet voor de logica en de epistemologie. Brentano moet dit als een uitdaging aan het adres van zijn gehele project gezien hebben. Bovendien zwijgt Husserl zo goed als volledig over zijn eigenlijke *Untersuchungen* die volgen op de *Prolegomena*. Hieruit blijkt dat Husserl zijn emancipatie van Brentano vooral situeert op het punt van de zuivere logica. Brentano wijkt echter niet af van zijn standpunt, en blijft volhouden dat ook de zuivere logica gebaseerd is op de psychologie, zonder dat daardoor echter de geldigheid en de waarheid van logica en wiskunde in het gedrang komen. Husserl antwoordt enige maanden later, en verdedigt opnieuw de idee dat logica niets van doen heeft met het empirische of het psychologische, maar volledig a priori is. Hij vermeldt echter ook dat zijn *Prolegomena* niet tegen Brentano en diens studenten is

---

aanbrengt in *Erfahrung und Urteil* zijn abstracte onderscheiden, d.b. dat het niet om een *werkelijke* hiërarchie of chronologie gaat, zoals de psychologie die zou onderzoeken. Deze aspecten verwijzen reeds naar Husserls *transcendentale* invulling van het fenomenologische project. Meteen wordt het echter duidelijk dat Husserls wending naar een transcendentale filosofie deels haar wortels vindt in zijn project van de zuivere logica. *De verwijdering van Brentano kondigt dus al zijn wending naar het transcendentale aan.*

gericht. Het is twijfelachtig of Brentano een antwoord heeft gestuurd naar Husserl, hoewel er een onvolledige tekst voor een brief is teruggevonden.

Brentano's volgende brief is alweer van een jaar later, in 1906. Hij feliciteert Husserl met zijn benoeming in Göttingen, maar klaagt ook over Husserls vaagheid en gebrek aan overtuigingskracht. "Leider vermochte ich mir nach den etwas vagen Mittheilungen Ihrer Briefe weniger als bei Angabe eines scharf formulierten Satzes, in welchem Sie eine wesentlich Neuerung ausgesprochen hätten, ein Urtheil darüber zu bilden, wie viel etwa und wie Großes sich von Ihrem rührigen Streben erhoffen läßt." (brief van 1 augustus 1906, Briefwechsel I: 40) Hij verzet zich opnieuw tegen een aprioristische opvatting van de logica, en verwerpt daarmee Husserls zuivere logica a priori, wat in de lijn ligt van zijn reïsmen dat fictieve entiteiten afzweert. Husserl drukt zijn spijt uit over de slechte communicatie, en plant een korte tekst waarin hij zo duidelijk mogelijk zal zijn. Hij zegt daarin te zullen uiteenzetten hoe ook voor hem de onmiddellijke ervaring de ultieme fundering is voor alle kennis. Daarmee lijkt hij Brentano terug op de overeenkomsten tussen hun denken te willen wijzen. Husserl kadert de onmiddellijke ervaring echter fenomenologisch, d.w.z. in het kader van een opschorting van de existentie (d.w.z. van het bestaan van het individu en van de acten *als* psychologische acten, cf. ook *infra*). "In other words, Husserl now tried to suggest that Brentano's psychology was very close to his own new pure phenomenology. But he certainly did not make this explicit enough, especially not for Brentano." (Spiegelberg, 1978: 105)

Husserl maakt geen toespelingen op een verdere schriftelijke correspondentie over dit onderwerp, maar drukt de hoop uit over een ontmoeting in Brentano's zomerverblijf. De uitnodiging van Brentano's kant komt er, samen met een hernieuwde klacht over Husserls onduidelijkheid, maar ook over de toestand van zijn gezichtsvermogen, dat na een mislukte ingreep nog slechter is geworden (cf. *supra*). In 1907 ontmoeten de twee elkaar terug voor een aantal dagen in Florentia, waar de Husserls te gast zijn bij de Brentano's. Het weerzien was aangenaam, maar qua filosofische discussie werd amper iets bereikt. Toch is daarmee hun correspondentie niet ten einde. In 1908 volgen nog een aantal filosofische uitwisselingen per brief, maar deze betreffen niet langer het twistpunt van de logica en de psychologie.

Het is echter pas met de ontdekking en uitwerking van de fenomenologische of transcendentale reductie dat Husserl het onderscheid tussen fenomenologie en psychologie volledig scherp zal kunnen stellen. We zullen het aspect van de reductie behandelen in het tweede hoofdstuk, hoewel het zich hier reeds aankondigt.

### 5.7. DE LOGISCHE UNTERSUCHUNGEN: SITUERING EN HERUITGAVE VAN HET WERK

Volgens Husserl zelf is de inhoud van het eerste volume van de *Logische Untersuchungen*, de *Prolegomena zur reinen Logik*, terug te leiden tot de lezingen die hij in de zomer en de herfst van 1896 hield in de universiteit te Halle. Hij zou echter aan de algemene problematiek van de *LU* bezig geweest zijn sinds 1893/94. De bekende, maar vaak verkeerd begrepen transcendentaal-fenomenologische reductie is van latere datum (1905/07). De eerste gepubliceerde toedracht van die methode zal Husserl pas in 1913 geven, in zijn *Ideen I*. De eerste lezingen over de reductie, gehouden in 1907, zullen later worden gepubliceerd als *Die Idee der Phänomenologie*.

In diezelfde periode echter, rond 1913, én in het licht van die nieuwe doorbraak, herziet hij de *LU*, die een eerste keer werden gepubliceerd in 1900-1901. Oorspronkelijk wou Husserl zijn *Untersuchungen* niet herzien, maar hij wijzigde zijn plannen. Een herziene versie verschijnt nog in hetzelfde jaar 1913, maar de herwerking is niet zo uitgebreid als hij had gepland. Bovendien ziet hij in dat het onmogelijk is de *LU* op het niveau van de *Ideen* te brengen. “Die Unmöglichkeit, das alte Werk ganz und gar auf das Niveau der *Ideen* zu erheben, sieht der Kenner ohne weiteres.“ (LU I: 10) De laatste onderzoeking had hij bovendien nog niet herzien. Hij wou die laatste wél fatsoenlijk herwerken, maar hij stelde het voortdurend uit, wegens te veel werk, maar ook wegens de eerste Wereldoorlog. Uiteindelijk verscheen de herwerkte zesde onderzoeking in 1921<sup>131</sup>.

---

<sup>131</sup> Voor een geschiedenis van de voorwoorden tot zijn *LU*, zie Husserl (1975).

Tegen dan ging zijn interesse echter vooral uit naar de *genetische fenomenologie*<sup>132</sup> en genetische logica. Die interesse leidde uiteindelijk tot de *Formale und transzendente Logik*, en tot *Erfahrung und Urteil*. Het eerste werk was eigenlijk bedoeld als inleiding tot het tweede werk, en werd in 1929 gepubliceerd. Het tweede werd postuum door zijn assistent Landgrebe uitgegeven.

De wijzigingen die hij in de heruitgave aanbrengt, betreffen vooral zijn karakterisering van de fenomenologie. Het bestempelen van de fenomenologie als descriptieve psychologie verwerpt hij nu. “Die in der inneren Erfahrung vollzogenen psychologische Deskription erscheint gleichgestellt der in der äußeren vollzogenen Deskription äußerer Naturvorgänge; sie wird andererseits in *Gegensatz* gestellt zur phänomenologischen Deskription, in welcher alle transzendierenden Deutungen der immanenten Gegebenheiten, auch diejenigen als ‘psychische Tätigkeiten und Zustände’ realer Ich, völlig ausgeschlossen bleiben.” (LU I: 13) Dat inzicht m.b.t. tot de tegenstelling tussen descriptieve psychologie en fenomenologische beschrijving is hem zoals vermeld pas helder geworden na de ontdekking van de transcendentale reductie. Om de tekst die volgt niet al te veel te belasten, zullen we daar pas op ingaan bij de behandeling van de *Ideen*. Hier moeten we er echter op wijzen dat Husserl in de eerste editie van de *LU* nog niet de psychologie in de zin van de brentaniaanse descriptieve psychologie verwerpt als de ware filosofische methode. Voor Husserl was de descriptieve psychologie

---

<sup>132</sup> In de *Selbstanzeige* (oorspronkelijk verschenen in het *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 25, 1901, pp. 260-263, ook opgenomen in de *Meiner-uitgave*, LU II/2: 779-783) bij zijn onderzoekingen wijst Husserl nog op de tegenstelling tussen een *phänomenologische Aufklärung der Erkenntnis* en een *genetisch-psychologische Erklärung* zoals we die vinden in de wetenschappelijke, causaal-verklarende psychologie. Dit onderscheid vindt zijn wortels in Brentano's onderscheid tussen zijn eigen empirische of descriptieve psychologie en de genetisch-verklarende psychologie. De *genetische fenomenologie* zal echter geen studie zijn in de zin van de causaal-verklarende psychologie.

Bij Dodd (2003) vinden we dat ‘The central relevance of the investigations preserved in the 1913 edition to static phenomenology [d.b. die niet de genese in rekening brengt] does not by itself exhaust the richness of these investigations; after all, on the most basic of levels, the same set of topics (expression, meaning, consciousness) are relevant to both the static phenomenology of 1913 and the genetic phenomenology of the later Husserl.’ (Dodd, 2003: 168) Noch de genetische noch de transcendentale wending zijn dus een afwending van de centrale problemen in de *LU*.

toen equivalent met fenomenologie. De descriptieve psychologie vormt dan dus nog geen gevaar. “Only when Husserl came to the conclusion that descriptive psychology in its Brentanian version (and that of Stumpf) had an empirical character, did he abandon it as a philosophical method.” (Cavallin, 1997: 41) Niettemin is er toch reeds een onderscheid tussen beide, ook in de eerste uitgave van de *LU*. Het verschil betreft Husserls nadruk op de ideële eenheid van de *species*, zijn verwerping van nominalisme, en zijn studie van de ideële inhoud of de essentie van de acten. “After the introduction of ‘pure’ or transcendental phenomenology Husserl did not consider the investigation into the ideal contents of ‘presentations’ as psychology at all, not even in the descriptive sense, though it nevertheless should be seen as a *development* of that kind of research.” (Cavallin, 1997: 42)

In de meest algemene termen kunnen we zeggen dat de *LU* twee peilers hebben: de zuivere logica als mogelijkheidsvoorwaarde voor theorie en wetenschap, en het probleem van de relatie tussen subjectiviteit en objectiviteit. “By Husserl’s own account, then, the *Logical Investigations* has two sources: the problem of providing a scientific, self-reflexive account of logical form and method, as a condition of science, and the problem of relating the subjectivity of knowing with the objectivity of the content of knowledge.” (Dahlstrom, 2003: 2) De *Prolegomena* gaan vooral in op het eerste probleem. De eerste en tweede *LU* vormen een voorbereiding op de vijfde en zesde *LU* en meteen de overgang tussen het eerste en het tweede probleem. Dat is ook de volgorde die we in onze tekst zullen aanhouden. Eerst gaan we in op de *Prolegomena*, daarna op een aantal van zijn eigenlijke onderzoeken. Het grootste deel van onze aandacht gaat uit naar de lange en vrij complexe vijfde en zesde onderzoeken, “*die beiden phänomenologischen Hauptuntersuchungen des Bandes*” (*LU* II/2: 780). Daarin gaat hij de dialoog met zijn leermeester Brentano aan en zet hij zijn visie op de intentionaliteit uiteen. We vinden er technisch vaak gedetailleerde formuleringen over de intentionaliteit. We gebruiken telkens de tweede uitgave van de *LU*.

## 5.8. DE PROLEGOMENA ZUR REINEN LOGIK

De *Prolegomena* hebben als expliciet doel de weg vrij te maken voor een nieuwe opvatting en behandeling van de logica<sup>133</sup>. “Sie versuchen zu zeigen, daß die ausschließlich psychologische Fundierung der Logik, welcher unsere Zeit so großen Wert beimißt, auf einer Vermengung wesentlich verschiedener Problemschichten, auf prinzipiell irrigen Voraussetzungen über den Charakter und die Ziele zweier hier beteiligter Wissenschaften – der empirischen Psychologie und der *reinen* Logik – beruhe.” (LU I: 261)<sup>134</sup> We moeten hier in het oog houden dat Husserl met ‘empirische psychologie’ niet verwijst naar Brentano’s descriptieve psychologie, maar naar de positief-wetenschappelijke psychologie van zijn tijd.

Husserl wil aantonen dat het psychologisme epistemologisch onhoudbaar is. De fundamenteën van de logica kunnen zich onmogelijk in de psychologie bevinden. Als alternatief wil Husserl een wetenschap opbouwen die onafhankelijk is van de psychologie of van enig andere wetenschap die zich baseert op empirische feiten. Husserl pleit voor een *zuivere* logica, die het wetenschappelijk systeem van ideële wetten en theorieën is, “welche rein im *Sinne* der idealen Bedeutungskategorien gründen, d.h. in den fundamentalen Begriffen, welche Gemeingut *aller* Wissenschaften sind, weil sie in allgemeinsten Weise das bestimmen, was Wissenschaften in objektiver Hinsicht überhaupt zu Wissenschaften macht, nämlich Einheit der Theorie.” (LU I: 262) De zuivere logica is eigenlijk niets minder dan de wetenschap van de ideële *mogelijkheidsvoorwaarden* voor de wetenschap in het algemeen. Een epistemologische opheldering van de logica komt dan ook overeen met een eigenlijke *epistemologie*.

De problemen die hij ontmoette op zijn wiskundig parcours, hebben Husserl gebracht tot het inzicht dat een studie van de formele deductieve systemen in ruimere zin dringend nodig was. Waar hij voorheen, ten tijde van de *PA*, van de (heersende) opvatting was uitgegaan dat de filosofische opheldering van de logica (en de logica van deductieve wetenschappen) te verwachten is van de kant van de

---

<sup>133</sup> Cf. Husserls *Selbstanzeige*, oorspronkelijk verschenen in het *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 24, 1900, pp. 511-512.

<sup>134</sup> Waar de Duitse tekst gespatieerd afgedrukt is, cursiveren wij systematisch.



psychologie, ziet hij nu in dat de vraag naar de objectiviteit van de wiskunde, en van de wetenschap in het algemeen, moeilijk te rijmen valt met een psychologische fundering ervan<sup>135</sup>. Husserl citeert Goethe: “Man ist gegen nichts strenger als gegen erst abgelegte Irrtümer.” (LU I: 7) Betekent het citaat van Goethe dat hij voorheen een psycholoog was? Volgens Dahlstrom (2003) moet een dergelijke interpretatie gemilderd worden. “The quotation, however, is misleading inasmuch as it suggests that Husserl embraced the psychologistic arguments criticized in the *Prolegomena*. But there is no evidence in his *Philosophy of Arithmetic* or elsewhere that he ever seriously entertained a theory of the sorts drafted by Mill, Sigwart, Mach, or others.” (Dahlstrom, 2003: 3) Het is wel zo dat hij zijn overtuiging bekritiseert dat de descriptieve psychologie in de zin van Brentano een filosofische opheldering zou kunnen bieden voor de logica<sup>136</sup>. Het is waar dat Husserl de rol van psychologische analyses niet verwerpt, maar hij zegt ook dat zij niet de *essentiële* fundering van de logica kunnen verschaffen. In elk geval kan de logica niet worden gebaseerd op de empirische of fysiologische psychologie. Husserls hoofdvraag betreft de verhouding tussen de subjectiviteit van het kennen en de objectiviteit van de inhoud van het kennen. Hij besluit zich dan ook te gaan bezighouden met de *grondvragen* van de epistemologie. De hoofdvraag naar de verhouding tussen subjectiviteit en objectiviteit is de meest algemene karakterisering van het thema van de intentionaliteit. Vragen omtrent de intentionaliteit zijn steeds vragen naar de verhouding tussen het subject en hetgeen waartoe dat subject zich verhoudt. In het voorwoord tot de *Prolegomena* wordt dat probleem geformuleerd als de vraag naar de mogelijkheid van kennis. “So fassen wir überhaupt den Begriff des Wissens in einem weiteren, aber doch nicht ganz laxen Sinne; wir scheiden ihn ab von dem grundlosen Meinen und beziehen uns hierbei auf irgendwelche ‘Kennzeichen’ für das Bestehen des angenommenen Sachverhalts bzw. für die Richtigkeit des gefällten Urteils. Das vollkommenste Kennzeichen der Richtigkeit ist die Evidenz, es gilt uns als

---

<sup>135</sup> Zie het artikel van M. Hartimo (2003) voor een technische uitleg van deze overgang.

<sup>136</sup> Het feit dat hij zijn *LU* opdraagt aan Stumpf is in dat opzicht natuurlijk vreemd. Anderzijds mogen we niet vergeten dat hij ook inspiratie heeft gehaald bij Stumpf, bijv. voor zijn vierde *LU* over deel en geheel.

unmittelbares Innwerden der Wahrheit selbst.” (LU I: 29)<sup>137</sup> De voorgaande karakterisering van het kennisprobleem doet ons onmiddellijk kennismaken met de notie van ‘evidentie’, die een hoeksteen vormt in Husserls intentionaliteitstheorie.

Zo ver de evidentie reikt, zo ver reikt ook het begrip van het weten. Maar weten is nog geen wetenschap. Er moet een systematische samenhang in theoretische zin zijn; tot het wezen van de wetenschap behoort een eenheid in de samenhang van de fundamenteen waarop een wetenschap rust. Deze systematiek is geen kwestie van een architectonisch spel, maar ligt in de zaken, zoals wij die ‘einfach vorfinden, entdecken’ (LU I: 31). Het rijk van de waarheid is dus geen ongeordende chaos. De evidentie stelt zich echter maar in bij een zeer beperkte groep van primitieve feiten. Daarom moeten we de fundering (*Begründung*) van het een in het ander onderzoeken in een epistemologie. “Und daß es sich so verhält, daß wir Begründungen brauchen, um in der Erkenntnis, im Wissen über das unmittelbar Evidente und darum Triviale hinauszukommen, das macht nicht nur Wissenschaften möglich und nötig, sondern mit den Wissenschaften auch eine *Wissenschaftslehre*, eine *Logik*.” (LU I: 32) De *Begründung* dient dus volgens bepaalde wetten te verlopen.

Het baseren van een kennisinhoud op een ander heeft, ten eerste, een vaste structuur; het gebeurt niet willekeurig. Dat betekent, ten tweede, dat er algemene vormen zijn volgens welke ons redeneren en het op elkaar baseren van kennisinhouden verlopen. Dat vinden we terug in redeneringsvormen zoals ‘Elke A is B, X is A, dus X is B’. Met de idee van structuur hangt dus die van algemene wetten samen. Ten derde zijn die wetten niet beperkt tot een bepaald concreet kennisgebied, maar zijn ze ‘zuiver’ te vatten.

Zonder die wetten zou alles aan het toeval overgelaten worden, en zou er van wetenschap geen sprake kunnen zijn. “Alle Prüfung, Erfindung und Entdeckung beruht so auf den Gesetzmäßigkeiten der Form.” (LU I: 37) en “Ermöglicht nach all dem die *geregelt* Form den Bestand von *Wissenschaften*, so ermöglicht auf der anderen Seite die in weitem Umfange bestehende *Unabhängigkeit der Form vom Wissensgebiet* den Bestand einer *Wissenschaftslehre*.” (LU I: 37) Er is m.a.w. een *algemene logica* mogelijk.

---

<sup>137</sup> Opgelet: er is ook evidentie mogelijk van de waarschijnlijkheid, de mogelijkheid, de onmogelijkheid en andere modaliteiten.

De logica heeft dus een normatief karakter. Is de logica dan te reduceren tot een *Kunstlehre des Urteilens, des Schließens, der Erkenntnis, des Denkens* (cf. LU I: 42), tot een praktisch-normatieve wetenschap? Ontleent de logica haar recht als discipline enkel aan een praktisch gezichtspunt? Als dat het geval zou zijn, dan zou alles wat de logica aan kennis verzamelt, op te delen zijn in enerzijds zuivere theoretische proposities, gegrond in een bepaalde wetenschap (zoals de psychologie) en anderzijds regels die van die theoretische zinnen afgeleid zijn. Uit de theoretische propositie over de psychologische onmogelijkheid te geloven in twee tegenstrijdige oordelen, zou de regel van niet-contradictie zijn afgeleid. Husserl is het echter grondig oneens met een dergelijke visie, en wil aantonen dat de logica als normatieve discipline, als ‘technologie’ van het denken, *gebaseerd* is op de logica als *theoretische* discipline. Volgens Husserl is de logica een volledig onafhankelijke wetenschap, een zuiver theoretische, apriorische en zuiver demonstratieve discipline. De regels van de logica hebben immers ook een theoretische inhoud, die kan onderscheiden worden van hun normatieve inhoud.

Vanaf het derde hoofdstuk van de *Prolegomena* gaat hij in op de verhouding tussen de psychologie en de logica. De gangbare mening luidt dat, aangezien de logica als normatieve discipline regels voorschrijft aan het denken, ze behoort tot de psychologie. De wetten van de logica en de psychologie zijn echter verschillend: waar de psychologie te maken heeft met causale wetten, heeft de logica te maken met *ideële* wetten. De psychologie als wetenschap moet zelf logisch te werk gaan, en kan daarom niet de basis van de logica zijn. Dergelijke argumenten tegen het psychologisme, zoals men die kan terugvinden in het derde hoofdstuk, zijn voor Husserl echter niet afdoende. De psychologie helpt immers bij de fundering van de logica, maar dat betekent niet dat ze de enige wetenschap is die dat doet of de wetenschap die er het grootste aandeel in heeft. De psychologie voorziet niet in de *wezenlijke* basis van de logica.

Bovendien zijn de wetten van de psychologie geen wetten in eigenlijke zin, maar slechts veralgemeningen gebaseerd op de ervaring. Als het de psychologische ‘wetten’ aan exactheid ontbreekt, dan moet dat ook het geval zijn met de logische voorschriften die erop gebaseerd zijn. Maar zelfs mocht iemand de onnauwkeurigheid ervan loochenen, dan nog hebben de natuurwetten, waaronder die van de psychologie, het nadeel dat ze niet *a priori* kenbaar zijn, en dus steeds

op inductie zijn gebaseerd. Inductie kan echter niet de basis zijn voor de geldigheid van een wet, maar enkel voor de lagere of hogere waarschijnlijkheid van de geldigheid ervan. Inductie justifieert dus waarschijnlijkheid, maar geen wetten. De zuivere logische wetten zijn daarentegen *a priori* geldig. Ze vinden hun basis en justificatie in apodictische evidentie. We hebben geen inzicht in de waarschijnlijkheid, maar in de *waarheid* van de logische wetten. Logische wetten zien als natuurwetten, die instaan voor het verstandelijk denken, leidt met andere woorden tot probabilisme.

Aan de basis van de psychologistische redeneringen ligt een fundamentele fout, die de inhoud en de act van het oordelen verwart. Husserl wijst op dit cruciale inzicht, waarop hij dan ook zal blijven hameren: *we mogen de inhoud van een oordeel (of het oordeel) niet verwarren met de act van het oordelen (of het oordelen)*. Dit fundamenteel inzicht, dat het hele werk van Husserl doortrekt, vinden we voor het eerst terug in het vierde hoofdstuk: “Zunächst verwechselt man die logischen Gesetze mit den Urteilen, im Sinn von Urteilsakten, in denen sie möglicherweise erkannt werden, also die Gesetze als ‘Urteilsinhalte’ mit den *Urteilen selbst*.” (LU I: 77) De gevolgen van die verwisseling zijn niet gering: “Verwechselt man aber das Gesetz mit dem Urteilen, Erkennen des Gesetzes, das Ideale mit dem Realen, so erscheint das Gesetz als eine *bestimmende Macht* unseres Denkverlaufs. In wohl begreiflicher Leichtigkeit reiht sich dann eine zweite Verwechslung an, nämlich zwischen dem *Gesetz als Glied der Kausation* und dem *Gesetz als der Regel der Kausation*.” (LU I: 78) Voor Brentano diende de logica te worden gefundeerd op zijn theorie over het oordeel. Deze laatste theorie is een psychologische theorie (in descriptieve zin). Husserls aanval op psychologistische theorieën over de logica is in dat opzicht ook een verwijt aan Brentano, hoewel hij diens naam in de *Prolegomena* in die context niet vermeldt. Propositions of logische oordelen zijn de drager van de waarheid, en niet oordelen in de zin van psychische fenomenen. “Since Brentano is committed to the view that truth is to be ascribed only to judgments, Husserl’s position in the *Prolegomena* entails that Brentano succumbs to psychologism and consequently to

relativism<sup>138</sup>.” (Rollinger, 1999: 46) Anderzijds is het ook zo dat de psychologie die Husserl verwerpt als basis voor de logica de *genetische* psychologie is, terwijl Brentano’s psychologie descriptief is. Opnieuw, het zal pas met de ontdekking van de transcendentale reductie zijn dat Husserl dergelijke punten helder zal kunnen maken. Het verschil tussen natuurwetten en ideële wetten blijft bestaan, ook in het geval van een ideale mens, die perfect redeneert. Husserl vergelijkt het met de verklaring voor een rekenmachine, die toch niemand niet volgens rekenkundige wetten zou verklaren, maar wel volgens fysische. De psychologen ontkennen echter het fundamentele verschil tussen ideële wetten en natuurlijke wetten (*Realgesetze*). Echte wetmatigheid blijft in het gebied van de *Tatsachenerkenntnis* een louter ideaal, dat echter wél kan worden gerealiseerd in het gebied van de *rein begrifflichen Erkenntnis*, waartoe de logica behoort<sup>139</sup>. De ‘oorsprong’ van de logische wetten, of hun justificerende basis, komt niet vanuit inductie, en voert dus ook geen existentie-beweringen met zich mee (een ‘*existentiellen Gehalt*’), zoals de wetten in het gebied van de *Tatsachenerkenntnis*. Dat betekent dat de logica helemaal niets te maken heeft met de psychologie, aangezien ze niet de vooronderstelling van het bestaan van een of ander denkend wezen met zich meevoert.

Het is natuurlijk wel zo dat elke *kennis* van een wet *berust op* ervaring, maar niet elke wet *ontstaat uit* de ervaring op de wijze van inductie. Of anders gezegd: alle kennis vangt wel aan *met* de ervaring, maar niet alle kennis ontspringt daarom *uit* de ervaring. “So sind im besonderen die logischen Gesetze erfahrungsmäßige, aber nicht induktive Gesetze. In der psychologische *Erfahrung* abstrahieren wir die logischen Grundbegriffe und die mit ihnen gegebenen rein begrifflichen Verhältnisse. Was wir im einzelnen Fall vorfinden, erkennen wir mit einem Schlage als allgemeingültig, weil nur in den abstrahierten Inhalten gründend.” (LU I: 85)

Als het niet de inductie is die ons inzicht geeft in het ideële, dan moet er een andere methode zijn, die in het citaat aangegeven is. Deze

---

<sup>138</sup> Rollingers interpretatie ziet over het hoofd dat Brentano niet in een sceptisch relativisme vervalt (cf. supra). Hier een kritiek lezen aan het adres van Brentano moet dan ook genuanceerd gebeuren.

<sup>139</sup> De wetten van exacte wetenschappen over feiten, zoals de theoretische mechanica, de theoretische acoustica en optica, de theoretische astronomie, enz. zijn geïdealiseerde ficties, *cum fundamento in re*.

methode is die van de ideërende aanschouwing of de ideërende abstractie (de *Ideation*), waardoor we uit de empirische voorstelling een essentie of *species* aanschouwend vatten. Via die methode kunnen we in het enkelvoudige of particuliere het algemene of de *species* zien. Belangrijk is dus dat we het ideële via een andere soort act vatten dan concreta<sup>140</sup>. De eenheid van de *species* staat tegenover de menigvuldigheid van het empirische. Tot de begrippen, in de zin van ideële eenheden, behoren nu ook de logische wetten.

Als we niet de verwarring maken tussen de *psychologische* voorwaarden van de *kennis* van wetten en de *logische* voorwaarden van de *wet* zelf, dan zullen we ook de logische fundering en justificatie niet verwarren met psychologische afhankelijkheden. De logische wetten handelen *niet* over feiten van het menselijke zielenleven.

Nemen we een voorbeeld, opnieuw dit van het beginsel van niet-contradictie. Volgens Mill is het niet samen waar zijn van twee oordelen gelegen in de werkelijke (empirische) onverenigbaarheid van de overeenkomstige oordeelsacten. Twee contradictorische acten van *belief* kunnen niet samen bestaan. Een dergelijke interpretatie heeft volgens Husserl echter geen wet tot gevolg, maar enkel een vage en wetenschappelijk niet bewezen uitspraak vanuit de ervaring. De logische wet zegt, in zijn normatieve formulering: “Welche Paare entgegengesetzter Glaubensakte herausgegriffen werden mögen – ob nun demselben Individuum angehörig oder auf verschiedene verteilt; ob in demselben Zeitabschnitt koexistierend oder durch irgendwelche Zeitabschnitte getrennt – es gilt in absoluter Strengen und Ausnahmlosigkeit, daß die Glieder des jeweiligen Paares nicht beide richtig, d.i. wahrheitsgemäß sind.” (LU I: 93) Zoiets is duidelijk geen psychologisch-empirische wet. Natuurwetten hebben betrekking op het temporele, de logische wetten op het a-temporele. De logische wet van niet-contradictie en de ervaring van de psychische onmogelijkheid om contradictorische oordeelsacten gelijktijdig te voltrekken, mogen niet worden geïdentificeerd.

De logische wet van de niet-contradictie is ons duidelijk in apodictische evidentie, die ons doet inzien dat twee proposities (d.i. oordeelsinhouden), twee contradictorische feiten niet samen waar

---

<sup>140</sup> Denken we hier terug aan de verschillende niveaus, dit van de zintuiglijke waarneming en dit van het intellect, bij Aristoteles en Thomas.

kunnen zijn. “Die apodiktische Evidenz erstreckt sich dann auch auf eine psychologische Nutzenanwendung; wir haben auch die Einsicht, daß zwei *Urteile* von kontradiktorischem Gehalt nicht in die Weise koexistieren können, daß sie beide nur urteilsmäßig fassen, was in fundierenden Anschauungen wirklich gegeben ist.” (LU I: 100) Gelijkaardige analyses gelden voor andere logische wetten en voor logische inferentievormen (bijv. het syllogisme, cf. het zesde hoofdstuk van de *Prolegomena* ).

Husserl onderscheidt subjectieve en objectieve mogelijkhedenvoorwaarden voor een theorie, of voor theorie *überhaupt*. Aan de subjectieve zijde zijn de voorwaarden deels reëel (d.w.z. psychologisch), deels ideëel. Met de eerst soort voorwaarden wil Husserl zich niet bezighouden; dat is de taak van de empirische psychologie. Met de noëtische voorwaarden, d.w.z. de subjectieve voorwaarden in ideële zin, houdt hij zich wel bezig. Deze voorwaarden zijn gegrond in de idee van kennis als zodanig. Onder subjectieve noëtische voorwaarden mogen we dus geen *reale Bedingungen* verstaan, maar wel *ideale Bedingungen*, die wortelen in de vorm van de subjectiviteit *überhaupt* en in de betrekking van de subjectiviteit tot de kennis. Mochten er geen intelligente wezens zijn, die in staat zijn tot kennis van de waarheid, dan is het enkel zo dat die ideële mogelijkheden zonder vervullende werkelijkheid blijven.

Onder objectieve voorwaarden dienen we voorwaarden te verstaan die betrekking hebben op de theorie als een objectieve eenheid van waarheden, verknoopt door verhoudingen van grond en gevolg. Deze voorwaarden zijn wetten die zuiver in de begrippen van de theorie gegrond zijn, meer bepaald in de begrippen van waarheid, object, eigenschap, verhouding enz. Deze objectieve voorwaarden, of de zuiver logische, zijn gegrond in de inhoud van de kennis, of met andere woorden, in de categoriale begrippen. Het zijn alle begrippen die betrekking hebben op de theoretische eenheid. Sceptische theorieën ontkennen deze logische en de bovenstaande noëtische mogelijkhedenvoorwaarden. Husserl tracht in het zevende hoofdstuk van de *Prolegomena* aan te tonen dat vormen van scepticisme *widersinnig* zijn. Zijn argumentatie berust opnieuw op het onderscheid tussen reële en ideële wetten en op de overtuiging dat waarheid en zijn correlatief zijn, zodat het onmogelijk is de waarheid te relativiseren en tegelijk vast te houden aan de objectiviteit. Voor Husserl is wat waar is, absoluut waar. “Was wahr ist, ist absolut, is ‘an sich’ wahr; die

Wahrheit ist identisch eine, ob sie Menschen oder Unmensen, Engel oder Götter urteilend erfassen.” (LU I: 125) De zuiver logische wetten kunnen niet worden verklaard door enig welke vorm van scepticisme of relativisme, waaronder ook het psychologisme valt. “Jede Lehre, welche die rein logischen Gesetze entweder nach Art der Empiristen als empirisch-psychologische Gesetze faßt oder sie nach Art der Aprioristen mehr oder minder mythisch zurückführt auf gewisse ‘ursprüngliche Formen’ oder ‘Funktionsweisen’ des (menschlichen) Verstandes, auf das ‘Bewußtsein überhaupt’ als (menschliche) ‘Gattungsvernunft’, auf die ‘psychophysische Konstitution’ des Menschen, auf den ‘*intellectus ipse*’, der als angeborene (allgemein menschlich) anlage dem faktischen Denken und aller Erfahrung vorhergeht, u. dgl. – ist *eo ipso* relativistisch, und zwar von der Art des spezifischen Relativismus.” (LU I: 130-131) De waarheid is geen tijdelijke enkelvoudigheid, maar is eeuwig, of beter, als idee, supra-temporeel. De logische wetten zijn evenzo onafhankelijk van tijd en omstandigheden.

Keren we nu terug naar het normatieve aspect van de logica. We moeten oppassen met wat we verstaan onder de normerende eigenschap van de logische wetten. De logische wetten zijn niet normatief in de zin van voorschriften die als *inhoud* zeggen hoe geoordeeld *moet* worden. Men moet een onderscheid maken tussen wetten die dienen voor de *normering* van kenacten, en regels die deze normatieve gedachten *zelf* bevatten en ze als verplichtend uitdrukken. De wetten van de zuivere logica kunnen dus normatief worden aangewend, net zoals de waarheden van andere theoretische disciplines kunnen worden omgezet in normatieve voorschriften. Veel anti-psychologen hebben echter in de normativiteit het verschil willen leggen tussen logische wetten en psychologische wetten. Husserl wil daarentegen het *essentiële* verschil *niet* leggen in de normativiteit. Opnieuw verwijst hij naar het onderscheid tussen het ideële en het reële. “Beide [zuiver logische normen en de technische regels van de denkkunst] sind nach Inhalt, Ursprung und Funktion von total verschiedenen Charakter. Beziehen sich die rein logischen Sätze, wenn wir auf ihren originären Inhalt sehen, nur auf Ideales, so jene methodologischen Sätze auf Reales. Haben die ersteren ihren Ursprung in unmittelbar einsichtigen Axiomen, so die letzteren in empirischen und hauptsächlich psychologischen Tatsachen.” (LU I: 163) Het verschil bestaat er dus niet louter in dat logische wetten



normerend zijn, en psychologische wetten niet. De logische wetten in hun normerend aspect berusten bovendien *deels* op de zuiver logische wetten, en zijn *deels* empirisch, betrokken op specifiek menselijke eigenschappen. In dat laatste aspect zijn ze betrokken op de psychische en fysische constitutie van de mens zoals de psychologie die beschrijft. Tegenover de natuurwet staat dus niet de normerende wet, maar de ideële wet<sup>141</sup>.

De term ‘oordeel’ is in de zuivere logica geen naam voor een oordeel in de zin van een psychische act (in de zin van het werkwoord ‘oordelen’) maar voor ideële *Satzformen*. Hetzelfde geldt voor inferentievormen. Deze hebben geen betrekking op oordeelsacten, maar op *inhouden* van oordelen, of, met andere woorden, op de ideële *Bedeutungen* (die kortweg ook *Sätze* worden genoemd). Nemen we als voorbeeld nog eens het principe van niet-contradictie. “Es is auch klar, daß wir, um den Satz vom Widerspruch zu verstehen, nichts weiter nötig haben, als uns den Sinn entgegengesetzter Satzbedeutungen zu vergegenwärtigen.” (LU I: 179-180)

Alle waarheid is gelegen in het oordeel. Daaraan twijfelt Husserl niet. Het inzicht in de waarheid hangt samen met evidentie. De mogelijkheden tot evidentie zijn op hun beurt echter ook ideëel. Wat psychologisch onmogelijk is, kan ideaal gesproken best zijn. De evidentie is psychologisch bijvoorbeeld onmogelijk als we met zeer grote getallen omgaan, die we ons niet langer kunnen voorstellen. Maar *ideëel* gesproken is het best een mogelijke psychische ervaring zijn. De evidentie staat dus niet *enkel*, maar wel in haar *essentie*, onder ideële wetten. Ze staat ook onder psychologische wetten, zoals de interesse, oefening, geestelijke frisheid enz. Evidentie mag echter in geen geval worden gereduceerd tot een *gevoel* van evidentie. “Evidenz ist vielmehr nicht anderes als das ‘Erlebnis’ der Wahrheit. Erlebt ist die Wahrheit natürlich in keinem anderen Sinne, als in welchem überhaupt ein Ideales im realen Akt Erlebnis sein kann. Mit anderen Worten: *Wahrheit is eine Idee, deren Einzelfall im evidenten Urteil aktuelles Erlebnis ist*. Das evidente Urteil aber ist ein Bewußtsein originärer Gegebenheit. Zu ihm verhält sich das nicht-evidente Urteil analog, wie sich die beliebige vorstellende Setzung eines Gegestandes

---

<sup>141</sup> Wijzen we ook nog op de verschillende extensies van de *ideal-gesetzlichen Allgemeinheiten* en van de *realgesetzliche Allgemeinheiten*. In het tweede geval vinden we op het laagste niveau als omvang particularia, terwijl we in het eerste geval zelfs op het laagste niveau als omvang nog essenties vinden.

zu seiner adäquaten Wahrnehmung verhält. Das adäquat Wahrgenommene ist nicht bloß ein irgendwie Gemeintes, sondern, als was es gemeint ist, auch im Akte originär gegeben, d.i. als selbst gegenwärtig und restlos erfaßt.” (LU I: 193) Evidentie is dus een epistemologisch concept, en is de overeenstemming tussen wat louter vermeend is en het vermeende dat zelf tegenwoordig is, tussen de betekenis (*Sinn*) van de uitspraak en het zelf gegeven feit. De idee van deze overeenstemming is de waarheid. Tussen de waarheid en de ervaring van de waarheid is er een wezenlijke samenhang. Het *gevoel* van evidentie heeft dus als essentiële voorwaarde de waarheid van de respectievelijke oordeelsinhoud, of anders gezegd, de evidentie als *epistemologisch* concept. In de kennis is het object zelf, dat van reële of ideële aard is<sup>142</sup>, ons aanwezig: de *Sachverhalt* is dan een actueel geworden waarheid. “Er ist nicht bloß vermeintlich, sondern wirklich so beschaffen, und als wirklich so beschaffener ist er unserer Erkenntnis gegeben; das heißt aber nichts anderes: als solcher ist er nicht bloß überhaupt gemeint (geurteilt), sondern *erkannt*; oder: *daß* er so ist, ist aktuell gewordenen Wahrheit, vereinzelt im Erlebnis des evidenten Urteils. Reflektieren wir auf diese Vereinzeltung und vollziehen wir ideirende Abstraktion, so wird statt jenes Gegenständlichen die Wahrheit selbst zum erfaßten Gegenstande. Wir erfassen hierbei die Wahrheit als das ideale Korrelat des flüchtigen subjektiven Erkenntnisaktes, als die *eine*, gegenüber der unbeschränkten Mannigfaltigkeit möglicher Erkenntnisakte und erkennender Individuen.” (LU I: 232) Het inzien van een feit als wetmatig, of zijn waarheid als noodzakelijk geldend inzien, dat is een en hetzelfde.

Vanuit een epistemologisch gezichtspunt is de vraag naar kennis en wetenschap geen vraag naar het feitelijke ontstaan daarvan, maar naar de *mogelijkheidsvoorwaarden* van objectief geldige ervaring, kennis en wetenschap. De vraag is welke inhoud de ervaring hebben moet, om objectief geldige ervaring te zijn, en welke ideële elementen en wetten de kennis funderen. De epistemoloog interesseert zich dus niet voor het ontstaan en de veranderingen in het wereldbeeld, maar voor het recht waarmee de wetenschappelijke wereldvoorstelling zich als

---

<sup>142</sup> Er bestaat individuele waarheid, zoals over het werkelijke bestaan van individuele enkelvoudigheden, en universele waarheden, die vrij zijn van existentiebeweringen en het slechts hebben over de *mogelijkheid* van de eerste.

objectief-ware tegenover andere wereldvoorstellingen stelt. De psychologie wil daarentegen verklaren hoe men tot een voorstelling van de wereld komt, en de wetenschappen in het algemeen wat de ware en werkelijke wereld is. “ (...) die Erkenntnistheorie aber will einsichtig verstehen, was die Möglichkeit einsichtiger Erkenntnis des Realen, und was die Möglichkeit von Wissenschaft und Erkenntnis überhaupt in objektiv-idealer Hinsicht ausmacht.” (LU I: 209) De empirische wetenschappen behandelen de wetenschap als een ‘biologische verschijning’ en zien niet in dat ze het epistemologische probleem van de wetenschap als ideële eenheid van objectieve waarheid niet aanraken.

Heeft de wetenschappelijke psychologie in Husserls ogen dan afgedaan? Neen, want eens de dwalingen in hun opvattingen opgehelderd zijn, ‘ (...) kann ich mich an der sonst vielversprechenden Entwicklungen der wissenschaftlichen Psychologie zwar freuen und an ihr das lebhafteste Interesse nehmen, aber nicht als jemand, der von ihr eigentlich *philosophische* Aufklärungen erhofft.” (LU I: 215, voetnoot) Hij voegt er echter onmiddellijk aan toe dat er een scherp onderscheid moet zijn tussen de empirische psychologie en de fenomenologie (begrepen als een zuivere wezensleer van de ervaringen) die de basis is voor de empirische psychologie. (LU I: 215, voetnoot)

In de *LU* ziet Husserl dus in dat de logica niet langer een psychologische fundering kan hebben. Onder psychologisme verstaat hij zowel het empirisme als het antropologisme. Zijn verzet tegen het psychologisme en zijn verdediging van idealiteiten leiden hem tot een soort idealisme. ‘Idealisme’ dient hier te worden begrepen als “a designation for those theories of knowledge which have as their point of departure the ideality of meaning. ‘Idealism’ in this sense is in direct opposition to all forms of psychological reductionism with respect to the question of sense.” (Dodd, 2003: 177) Betekenis heeft in essentie niet met de act te maken, maar correleert met hetgeen tegenover de act staat, aan de objectieve zijde. Dus ook zonder de transcendentale reductie onderscheidt de fenomenologie zich van de psychologie. “Like psychology, phenomenology relates meanings to the conscious life in which they are produced; unlike psychology, however, phenomenology carries out essential intuitions rather than inductive generalizations.” (Cobb-Stevens, 1990: 138)

Uit het bovenstaande is duidelijk geworden dat de *Prolegomena* zich bezighouden met het zuiver ideële deel van de intentionaliteit, benaderd via de zuivere logica. Husserl wil de ideële structuren van de intentionaliteit beschrijven als een voorwaarde voor theorie in het algemeen.

### 5.9. DE EERSTE LOGISCHE UNTERSUCHUNG: IDEALITEIT EN INTENTIONALITEIT

De eerste *LU* is de onderzoeking bij uitstek die ons het belang toont van het ideële voor de fenomenologie. Voor Husserl bevindt de idealiteit, en dus de objectiviteit van de betekenis, zich buiten de feitelijkheid van het spreken. Husserl concentreert zich op de *identiteit* van de betekenis die de verschillende psychologische acten overstijgt en verschillende individuen toelaat hetzelfde te zeggen en elkaar te verstaan.

Hoewel Frege wellicht, via zijn kritiek op Husserls eerste deel van de *PA* invloed heeft gehad op Husserl, is het toch Bolzano's *Wissenschaftslehre* (1837) die beslissend is geweest voor Husserls notie van idealiteit. Daarnaast echter is Husserl ook een leerling van Brentano, en hij denkt dus in termen van intentionaliteit. Zo is de fenomenologie van Husserl een resultaat van de synthese tussen Bolzano's anti-psychologistisch objectivisme en de psychologie van het bewustzijn van Brentano. "Phenomenology is the ideality of meaning plus intentionality." (Benoist, 2003: 18) Daardoor begeeft Husserl zich in een spanningsveld tussen idealiteit in de zin van Bolzano en intentionaliteit in de zin van Brentano. "Between two styles of analysis and problems, each of a different origin, phenomenology attempts to blaze a new and third path – one on which intentionality and semantic objectivity would become compatible." (Benoist, 2003: 18)

In de eerste uitgave van de *LU* stelt Husserl nog dat fenomenologie descriptieve psychologie is, maar in 1913 voegt hij een passage toe, waarin hij dat corrigeert. De fenomenologische beschrijving is geen empirische beschrijving, maar sluit alle empirische opvattingen en onderstellingen uit. De fenomenologie spreekt over "Wahrnehmungen, Urteilen, Gefühlen usw. als *solchen*, von dem, was

ihnen *a priori*, in unbedingter Allgemeinheit, eben als *reinen* Einzelheiten der *reinen* Arten, zukommt, von dem, was ausschließlich auf Grund der rein intuitiven Erfassung der ‘Wesen’ (Wesensgattungen, -artungen) einzusehen ist: ganz analog wie die reine Arithmetik über Zahlen, die Geometrie über Raumgestalten spricht, auf Grund reiner Anschauung in ideativer Allgemeinheit. Also nicht die Psychologie, sondern die Phänomenologie, ist das Fundament der rein-logischen (wie *aller* vernunftkritischen) Aufklärungen. Zugleich ist sie aber, in total anderer Funktion, das notwendige Fundament jener Psychologie (...)” (LU II/1: 23) Het is immers enkel door een *zuivere* fenomenologie, die helemaal geen psychologie is (als ervaringswetenschap van psychische eigenschappen en toestanden van bezielde realiteiten) dat het psychologisme radicaal kan worden overwonnen.

De fenomenologie ontsluit de bronnen waaruit de basisbegrippen en ideële wetten van de zuivere logica voortkomen. De betekenis van termen als begrip, object, waarheid, propositie, wet, enz. moeten worden opgehelderd. “Die logischen Begriffe als geltende Denkeinheiten müssen ihren Ursprung in der Anschauung haben; sie müssen durch ideierende Abstraktion auf Grund gewisser Erlebnisse erwachsen und im Neuvollzuge dieser Abstraktion immer wieder neu zu bewähren, in ihrer Identität mit sich selbst zu erfassen sein.” (LU II/1: 10)

Husserl wil in de eerste *LU* meer bepaald een analyse maken van de fenomenologische wezensverhoudingen tussen uitdrukking, betekenis, betekenisintentie en betekenisvervulling. Zoals we kunnen verwachten wil Husserl geen onderzoek naar uitdrukking en betekenis in de zin van grammaticale ophelderingen van een empirisch en historisch gegeven taal. Het doel van zijn eerste onderzoek is een verheldering van de meest algemene aard, die moet dienen om tot een kennistheorie te komen. Deze kennistheorie omspannt de zuivere fenomenologie van de ervaring. De zuivere fenomenologie onderzoekt de *essenties* van de ervaring en houdt zich dus niet bezig met de empirisch opgevatte ervaring als werkelijke feiten, als “Erlebnisse erlebender Menschen oder Tiere in der erscheinenden und als Erfahrungsfaktum gesetzten Welt. Die in der Wesensintuition direkt erfaßten Wesen und rein in den Wesen gründenden Zusammenhänge bringt sie *deskriptiv* in Wesensbegriffen und gesetzlichen Wesensaussagen zu reinem Ausdruck.” (LU II/ 1: 6)

Het eerste hoofdstuk vangt aan met het onderscheid in het woord ‘teken’ (*Zeichen*) tussen uitdrukking (*Ausdruck*) en indicatie (*Anzeichen*). Elk teken is een teken voor iets, maar niet elk teken heeft een betekenis die met het teken wordt uitgedrukt. Tekens in de zin van *indicaties* (*Anzeichen*) drukken niets uit. De relatie tussen indicaties is er een van motivering: de overtuiging van het zijn van een iets is een motief in de ervaring voor de overtuiging of het vermoeden van het zijn van iets anders. Deze relatie is niet noodzakelijk en vindt haar oorsprong in de bredere klasse van feiten die onder de titel van ideeënassociatie worden gevat.

Tekens in de zin van *uitdrukkingen* hebben daarentegen een betekenis. In het geval van betekenis is de samenhang ideëel, en heeft betrekking op de *inhoud* van het oordeel (denken we bijv. aan de relatie tussen premisse en conclusie). Deze relatie is noodzakelijk.

Volgens de empiristische traditie is betekenis het idee geassocieerd met het woord; volgens Husserls visie op betekenis als iets ideëels is dit ronduit fout. Om de uitdrukking te onderzoeken is het niet voldoende om een onderscheid te maken tussen de fysische zijde van de uitdrukking (het geluid, de schrifttekens) enerzijds, en de psychische ervaringen anderzijds, die associatief verknoopt zijn met de fysische zijde. Voor alle uitdrukkingen moet ook een onderscheid worden gemaakt tussen de manifestatie (*Kundgabe*) en wat wordt betekend, en tussen wat er wordt betekend (inhoud van de voorstelling) en wat wordt genoemd (object van de voorstelling). We gaan hieronder op al deze onderscheiden in. Ze bereiden ons voor op de algemenere onderzoeken rond de intentionaliteit in de vijfde en de zesde *LU*. Zonder alle vermelde onderscheiden is een uitwerking van de begrippen ‘*Vorstellung*’, een pivotale term in de vijfde onderzoeking, en ‘*Urteil*’ (in logische zin) niet mogelijk.

Beginnen we met de manifestatie. In de ‘*lebendigen Rede*’ fungeert de uitdrukking tegelijk als indicatie. In het spreken is de uitdrukking steeds vervlochten met een indicatieve functie. Deze vervlochtenheid van uitdrukking en indicatie kan echter worden ontrafeld in het ‘*eenzame zielenleven*’, waarin de uitdrukkingen niet langer als indicatie fungeren<sup>143</sup>. Van de uitdrukking worden ook de gelaatsuitdrukkingen en gebaren uitgesloten, want bij de expressie via

---

<sup>143</sup> Derrida heeft getracht een deconstructie te maken van deze opvatting van Husserl. We zullen in deel 7 ingaan op deze kritiek van Derrida.

gelaatsuitdrukkingen en gebaren ontbreekt de uitdrukkelijke intentie om iets te openbaren. Ze behoren dan ook tot de loutere indicaties. Door middel van de indicatieve functie van gelaatsuitdrukkingen en gebaren vat de toehoorder de spreker op als een persoon, of neemt hij waar dat de spreker de intentie heeft iets te willen uiten. De uitdrukkingen “(...) dienen dem Hörenden als Zeichen für die ‘Gedanken’ des Redenden, d.h. für die sinngebenden psychischen Erlebnissen desselben, sowie für die sonstigen psychischen Erlebnisse, welche zur mitteilenden Intention gehören.” (LU II/1: 40) Het gaat hier om de hierboven vermelde *kundgebende Funktion*. De inhoud van de manifestatie zijn de kond makende psychische ervaringen. “Das Verständnis der Kundgabe ist nicht etwa ein begriffliches Wissen von der Kundgabe, nicht ein Urteilen von der Art des Aussagens; sondern es besteht bloß darin, daß der Hörende den Sprechenden *anschaulich* als eine Person, die dies und das ausdrückt, auffaßt (apperzipiert), oder wie wir geradezu sagen können, als eine solche *wahrnimmt*.” (LU II/1: 40) De toehoorder neemt dus waar dat de spreker bepaalde psychische ervaringen uit. Hij neemt dat echter niet op adequate wijze waar, omdat hij geen *rechtstreekse* toegang heeft tot de ervaringen van de ander.

Het woord houdt op woord te zijn als we ons louter richten op de fysische zijde van het woord. Als we echter leven in het begrijpen van het woord, dan drukt een woord een en hetzelfde uit, of het nu tot iemand gericht is of niet. De betekenis van de uitdrukking, en wat er nog in essentie toe behoort, kan dus niet samenvallen met de indicatie functie van het kond maken.

In het eenzame zielenleven heeft de uitdrukking niet langer een kond makende functie. De woorden hebben er niet langer de functie van indicatie en kunnen dus in hun zuiverheid fungeren. In het eenzame zielenleven zijn voorgestelde, gefantaseerde woorden voldoende; werkelijke woorden hebben we niet nodig. Het niet-bestaan van de woorden stoort ons niet, maar interesseert ons ook niet, omdat de functie van het uitdrukken niet daarop aankomt. De kond makende functie (de uitdrukking als indicatie) is zinloos in het eenzame zielenleven, omdat de acten in kwestie op hetzelfde moment door ons worden ervaren, en dus niet kond gemaakt hoeven te worden. In de opschorting van het communicatieve discours naar het ‘eenzame zielenleven’ komt de ware functie van de expressie tot uiting, nl. het dragen en uitdrukken van betekenis.

Naast de fysische zijde van de uitdrukking, moeten we ook een onderscheid maken tussen de acten die de betekenis geven en de eventueel aanwezige aanschouwelijke *Fülle*, waarin zich de betrekking tot een uitgedrukt object constitueert. “Vermöge dieser letzteren Akte [de acten die betekenis geven] ist der Ausdruck mehr als ein bloßer Wortlaut. Er *meint* etwas, und indem er es meint, bezieht er sich auf Gegenständliches. Dieses Gegenständliche kann *entweder* vermöge begleitender Anschauungen aktuell gegenwärtig oder mindestens vergegenwärtigt erscheinen (z.B. im Phantasiebilde) [de eventueel aanwezige aanschouwelijke *Fülle*].” (LU II/1: 44) Er is dus een onderscheid tussen *anschauungsleere* en *erfüllte* betekenisintenties. De functie van het woord, of van de aanschouwelijke woordvoorstelling, bestaat erin de zinverlenende act in ons op te wekken en ons op dat wat ‘erin’ geïntendeerd is en eventueel ook door een vervullende aanschouwing gegeven is te richten.

Het oordeel waarover Husserl het heeft, is niet het oordeel als psychische ervaring. “Den reinen Logiker interessiert primär und eigentlich nicht das psychologische Urteil, d.i. das konkrete psychische Phänomen, sondern das logische Urteil, d.i. die identische Aussagebedeutung, welche eine ist gegenüber den mannigfaltigen, deskriptiv sehr unterschiedenen Urteilserlebnissen.” (LU II/ 1: 8) Het oordeel is dus hetzelfde, wie ook, onder welke omstandigheden en wanneer ook het oordeel voltrekt. Het identieke daarin is de betekenis. Wat in een uitdrukking wordt uitgedrukt is dus niet iets subjectiefs, hoewel het in de psychische ervaringen bestaat. De betekenis is een ideële eenheid. Het kond maken daarentegen, vervlochten met de functie van de indicatie, is louter subjectief. Het woord ‘oordeel’ is dan ook dubbelzinnig, omdat er nu eens de ideële eenheid, dan weer de werkelijke oordeelsact mee wordt bedoeld. Wat de uitspraak kond maakt, en wat ze wil zeggen worden verward.

Ook de betekenisgevende en de betekenisvervullende acten behoren tot de subjectieve zijde van de uitdrukking. Aan de andere zijde daarvan vinden we de *inhoud* van uitdrukkingen, de betekenissen. De betekenis mag echter niet met het object worden verward, *waarover* iets wordt gezegd. Een uitdrukking betekent (of noemt) een object middels de betekenis. Een uitdrukking heeft een betekenis, als met zijn intentie een mogelijke vervulling overeenkomt, of met andere woorden, als er een mogelijke aanschouwing mee overeenkomt.



Betekenis is dus vooral gekarakteriseerd door een *Meinen*. De notie van *Meinen* is duidelijk een intentionele component van Husserls theorie: het is een act gericht naar een object. “According to Husserl’s analysis, meaning is the pure and simple relation to an object. This relation is constituted by expressive acts and is independent of whether the object is or is not ‘given’ in the proper sense of the term (that is to say, in perception or in some other comparable fashion).” (Benoist, 2003: 21) Op die manier kan Husserl betekenisverlenende acten apart houden van intuïtieve of aanschouwelijke acten, die niet noodzakelijk zijn voor de eerste. Betekenisverlenende acten veronderstellen en anticiperen evenwel de mogelijkheid van vervullende acten. Toch zijn het niet de betekenisverlenende acten die uitgedrukt worden in een expressie, maar de vervullende acten. De uitdrukking is gewend naar de horizon van haar vervulling, ook als die fictief of onmogelijk is. Betekenis en referentie kunnen dus niet los van elkaar worden gezien.

Er worden verschillende soorten uitdrukkingen onderscheiden. Zo hebben we enerzijds uitdrukkingen waarvan de betekenis wisselt. Ze zijn in zekere mate subjectief en gelegenheidshalve, omdat de omstandigheden van het spreken op de betekeniswisseling van invloed zijn (denken we maar aan occasionele uitdrukkingen zoals ‘morgen’, ‘ik’, enz.). Anderzijds zijn er uitdrukkingen die objectief en vast zijn: hun betekenis is van alle wisseling vrij. “Es ist nun aber die Frage zu erwägen, ob diese wichtigen Tatsachen der Bedeutungsschwankung geeignet sind, unsere Auffassung der Bedeutungen als idealer (und somit starrer) Einheiten zu erschüttern oder hinsichtlich der Allgemeinheit wesentlich einzuschränken.” (LU II/1: 94) Volgens Husserl is dat niet zo. Ook in het eerste geval (bijv. bij occasionele uitdrukkingen) is de betekenis ideëel. Elke subjectieve uitdrukking is, *ideaal* gesproken, te vervangen door een volledig objectieve uitdrukking. Helaas is dat feitelijk niet steeds uitvoerbaar. Als men de occasionele uitdrukkingen uit onze taal verwijdert en probeert de subjectieve ervaring op een eenduidige en vaste wijze te beschrijven, dan merkt men al snel dat een dergelijke onderneming tevergeefs is. Hoewel Husserl dat inziet, zegt hij dat het wisselen van de betekenis van naderbij bekeken een wisselen van het betekenen (*Bedeuten*) is. Het zijn de *subjectieve* acten die wisselen, en die aan de uitdrukking betekenis geven. Dat de betekenis zelf zouden veranderen, is voor Husserl een absurde idee.

Daardoor kan hij vasthouden aan de idealiteit van de betekenis. “Das Wesen der Bedeutung sehen wir nicht im bedeutungsverleihenden Erlebnis, sondern in seinem ‘Inhalt’, der eine identische intentionale Einheit darstellt gegenüber der verstreuten Mannigfaltigkeit wirklicher oder möglicher Erlebnisse von Sprechenden und Denkenden. ‘Inhalt’ des bezüglichen Bedeutungserlebnisses in diesem idealen Sinn ist nichts weniger als das, was die Psychologie unter Inhalt meint, nämlich irgendein realer Teil oder eine Seite eines Erlebnisses.”<sup>144</sup> (LU II/1: 102) Natuurlijk zijn er ook psychologische componenten aanwezig in de gewone psychologische zin. “Dahin gehören vor allem die sinnlichen Bestandstücke des Erlebnisses, die Worderscheinungen nach ihren rein visuellen, akustischen, motorischen Inhalten, und des weiteren die Akte der gegenständlichen, die Worte in Raum und Zeit einordnenden Deutung.” (LU II/1: 103) De menigvuldige particulariteiten zijn de actmomenten van het *Bedeuten*, of de *Bedeutungsintentionen*. De ideële betekenis (de logische voorstelling, het logische oordeel, de logische conclusie) verhoudt zich tegenover de betekenisacten (de voorstellingsacten, de oordeelsacten, de concluderende acten) zoals de roodheid (de *species rood*) tegenover verschillende stukken papier die alle rood gekleurd zijn. Twee uitdrukken zijn dan ook niet identiek wegens een gelijkheid van de betekenisacten, maar wel wegens een gelijkheid qua betekenis.

---

<sup>144</sup> Parallel aan dit onderscheid vinden we ook het onderscheid tussen de *reelle* inhoud van het bewustzijn en het intentionele object. “All das, woraus sich das individuell ‘erlebende’ Bewußtsein *reell konstituiert*, ist erlebter Inhalt. Was es wahrnimmt, erinnert, vorstellt u.dgl., ist vermeinter (intentionaler) Gegenstand.” (LU I: 36, voetnoot 2) Dit onderscheid speelt een belangrijke rol in de vijfde *LU*. Zo behoren sensaties tot de *reelle* inhoud van het bewustzijn. Om tot een object te komen, moet er een zekere interpreterende act m.b.t. de sensaties werkzaam zijn. “Die Empfindungen werden offenbar nur in der psychologischen Reflexion zu Vorstellungsobjekten, während sie im naiven anschaulichen Vorstellen zwar *Komponenten* des Vorstellungserlebnisses sind (Teile seines deskriptiven Inhaltes), keineswegs aber dessen *Gegenstände*. Die Wahrnehmungsvorstellung kommt dadurch zustande, daß die erlebte Empfindungskomplexion von einem gewissen Aktcharakter, einem gewissen Auffassen, Meinen beseelt ist; und indem sie es ist, erscheint der wahrgenommene *Gegenstand*, während sie selbst so wenig erscheint wie der Akt, in dem sich der wahrgenommene Gegenstand als solcher konstituiert.” (LU II/1: 80) Hiermee lopen we echter vooruit op het thema van de intentionaliteit als uitbreiding van de behandeling van de betekenis.

“Obviously, it does not refer to the ‘return’ of the inscription or vocalization in question. As we have seen, this materiality does not suffice to constitute the expression in question as an expression and, moreover, does not grasp it in the identity of its expression.” (Benoist, 2003: 24) De identiteit van de uitdrukking verwijst dus naar een overeenkomstige identiteit van betekenis. Hier hebben we te maken met het semantische objectivisme dat Husserl overneemt van Bolzano. Brentano zou dit weigeren omdat hij geen *irrealia*, zoals idealiteiten, aanvaardt (cf. supra zijn reïsmé). Dit semantisch objectivisme is grotendeels wat ook Frege aanvaardt (cf. diens *Über Sinn und Bedeutung*, 1892)

“At the same time, what is not at all Fregean in Husserl (nor, as a matter of fact, Bolzanian or Brentanian) is the relationship that Husserl himself establishes between the one side (intentional) and the other side (semantic objectivism) of his construction. In effect, for Husserl, meaning in the ideal sense of the term is nothing other than ‘what is identical in the intention’ (*das Identische der Intention*). The identity of meaning is the identity of a significative intentionality determined in itself.” (Benoist, 2003: 25) Voor Brentano is de relatie tussen act en de semantische identiteit extern, het is een relatie van louter vatten of grijpen (*Fassung*), en is dus niet intentioneel. Ook bij Frege gebeurt iets gelijkaardigs. Voor Frege bevindt de betekenis zich niet aan de zijde van ‘intentionele acten’, maar het blijft een relatie van vatten of grijpen. Betekenis wordt eerder ontvangen dan zelf een act te zijn of in een act aanwezig te zijn.

Kijken we naar de twee grote verschillen tussen Husserl en Frege. Het eerste wat hen scheidt is de kwestie van de intentionaliteit. Er is niet louter een *terminologisch* onderscheid tussen Sinn – Bedeutung (Frege) en Sinn *of* Bedeutung – Gegenstand of Gegenständlichkeit (Husserl). Voor Frege is de referentie van een concept het concept zelf, dat geen object is. Voor Husserl is de referent *altijd* een object in strenge zin, wat Frege niet zou aanvaarden. Concepten zijn voor Frege functies, en geen objecten. Deze fundamentele vernieuwing van Frege – concept als functie - vinden we niet bij Husserl terug. Verder wijst Frege als referent van proposities waarheidswaarde aan, wat helemaal niet het geval is bij Husserl, voor wie de referent van een propositie een *Sachverhalt* is. Veel van de verschillen is te wijten aan Husserls aanvaarden van de klassieke object-predikaatstructuur, die Frege achter zich heeft gelaten.

Ten tweede mogen we er niet het volgende misverstand op nahouden. Hoewel Husserl focust op betekenisacten, is zijn betekenis­theorie geen psychologisme, zoals dat door Frege is veroordeeld. Husserl houdt er immers geen representatieve theorie van betekenis op na, die betekenis tot ideeën of representaties in de *mind* reduceert. Het is precies dankzij, en niet ondanks, zijn intentionele theorie dat Husserl zich van het representatiemodel losmaakt. “The fact that the original meaning of ‘meaning’ resides in an act of intention prohibits any identification of it with a mental content that would be pre-given outside the register of the expression and which this latter would have the function of representing and of manifesting. Meaning constitutes in itself a proper register of relating to objects, or in the very least, of relating to intended objects (even though these could be deceiving). If one is here adopting a ‘mentalist’ perspective on meaning, broadly defined as the argument where meaning has some kind of relation to mental acts (which was in fact condemned by Frege), one is surely not adopting a perspective which would challenge the special character of meaning by reducing it to some form of psychological thing which would not be on the order of meaning. Meaning is an original modality not autonomous in relation to the life of consciousness, but autonomous in the latter.” (Benoist, 2003: 30-31)

In deze context verwijzen we ook vooruit naar het debat tussen Husserl en Twardowski (cf. *infra*). Ondanks de kritische houding van Husserl tegenover Twardowski, neemt Husserl in *zekere zin* de driedeling act – inhoud – object over. “Twardowski, however, is himself not entirely clear on the status of this notion of ‘content’. Even if he is attentive to distinguish content from a representation itself as a psychic phenomenon and act, and even if he seems to conceive this content as quasi-semantic meaning, he seems nevertheless to re-assign content to a psychic actuality, in order to give it an ‘ontological’ site. In so doing, he becomes exposed to Husserl’s less than charitable critique, who accuses him of confounding two senses of immanence: that of the purely ideal ‘meaning’ relative to an act and that of the actual mental content really included in consciousness.” (Benoist, 2003: 26) Husserl behoudt dus eigenlijk Twardowski’s onderscheid tussen inhoud en object, maar transposeert het in een ideëel veld. We zullen verderop ingaan op de details van het debat Husserl-Twardowski.

Betekeningen vormen dus een klasse van algemene objecten of *species*. Het volgende dient echter opgemerkt te worden. Als we spreken over een *species*, dan doen we dat middels een betekenis, waarin de *species* voorgesteld wordt. Deze betekenis is echter opnieuw een *species*. Maar de betekenis, waarmee een *species* wordt gedacht, en haar object, de *species* zelf, zijn niet een en hetzelfde. Zo moeten we bijvoorbeeld een onderscheid maken tussen het getal twee en de voorstellingen, of betekenissen van het getal twee, zoals het tweede volledige getal in de getallenrij. De algemeenheid die we denken lost zich dus niet op in de algemeenheid van de betekenissen waarmee we ze denken.

De lezer is hier al snel geneigd om de *species* dan maar platoons te interpreteren. Husserl verzet zich daar echter tegen. “Die Bedeutungen bilden, so können wir auch sagen, eine Klasse von *Begriffen* im Sinne von ‘allgemeinen Gegenständen’. Sie sind darum nicht Gegenstände, die, wenn nicht irgendwo in der ‘Welt’, so in einem *τοπος ουρανιος* oder im göttlichen Geisten existieren; denn solche metaphysische Hypostasierung wäre absurd. Wer sich daran gewöhnt hat, unter Sein nur ‘reales’ Sein, unter Gegenständen reale Gegenstände zu verstehen, dem wird die Rede von allgemeinen Gegenständen und ihrem Sein als grundverkehrt erscheinen; dagegen wird hier keinen Anstoß finden, wer diese Reden zunächst einfach als Anzeigen für die Geltung gewisser Urteile nimmt, nämlich solcher, in denen über Zahlen, Sätze, geometrische Gebilde u. dgl. geurteilt wird, und sich nun fragt, ob nicht hier wie sonst als Korrelat der Urteilsgeltung dem, worüber da geurteilt wird, evidenterweise der Titel ‘wahrhaft seiender Gegenstand’ zugesprochen werden müsse.” (LU II/1: 106)

Het idealistisch perspectief weegt zwaar door in Husserls eerste onderzoek. De derde weg tussen het semantisch objectivisme van Bolzano en het intentionele perspectief van Brentano brengt Husserl tot een visie op de betekenisact als *psychologisch* maar met in haar kern een *ideële* inhoud. Deze opvatting zal als model fungeren voor zijn uitwerking van de intentionele relatie als zodanig.

## 5.10. DE TWEEDE LU EN DE VERWERPING VAN HET EMPIRISME

Zoals we hebben gezien is de verhouding tussen de betekenis en de betekenende uitdrukking dezelfde als de verhouding tussen de *species* rood en het rode object in de aanschouwing, meer specifiek het verschijnende moment rood. Nogmaals wijst Husserl erop dat zijn 'idealisme' geen metafysisch idealisme is, maar alles te maken heeft met de mogelijkheidsvoorwaarden van objectieve kennis. "Natürlich meint hier die Rede von *Idealismus* keine metaphysische Doktrin, sondern die Form der Erkenntnistheorie, welche das Ideale als Bedingung der Möglichkeit objektiver Erkenntnis überhaupt anerkennt und nicht psychologischer wegdeutet." (LU II/1: 112)

Steeds moeten we ons ervoor hoeden de eigenschappen van een object en de immanente inhouden die de zintuiglijke kern van de voorstellingsact vormen (de *Empfindungen*), met elkaar te verwisselen (cf. supra voetnoot 144). De *Empfindungen*, "welche der auffassende Akt gegenständlich deutet oder mit welchen er die gegenständlichen Merkmale wahrzunehmen und sonstwie anzuschauen vermeint" (LU II/1: 133) zijn niet de eigenschappen van het object. De *Empfindungen* of *sense data* stellen in de waarnemingen van een ding de objectieve bepalingen van het ding voor dankzij de *beseelende Auffassungen*, maar ze zijn nooit zelf de objectieve bepalingen van het ding. Het verschijnende ding, zoals het daar verschijnt, is een fenomeen dat transcendent is ten opzichte van de verschijning. Dat secundaire eigenschappen subjectief worden genoemd, kan dan ook niet de *Widersinn* betekenen dat die secundaire eigenschappen *reelle Bestandstücke* van de ervaring zijn. "Die erscheinenden Objekte der äußeren Anschauungen sind *gemeinte* Einheiten, aber nicht 'Ideen' oder Ideenkomplexe im Sinne der *Lockeschen* Rede." (LU II/1: 135)

Als we ons een paard voorstellen, stellen we ons dus een paard voor, en niet de sensaties. "Durch die Verwechslung von Gegenstand und psychischem Inhalt verwirrt, übersieht man, daß die Gegenstände, die uns 'bewußt' werden, nicht im Bewußtsein als wie in einer Schachtel einfach da sind, so daß man sie darin bloß vorfinden und nach ihnen greifen könnte; sondern daß sie sich in verschiedenen Formen gegenständlicher Intention als das, was sie uns sind und gelten, allererst *konstituieren*." (LU II/1: 169) Als men object en psychische

inhoud verwacht, dan ziet men niet dat er een *Vermeinen* of *Intendieren* is dat doelt op het object, een bewustzijn dat bewustzijn van een object is. “Das bloße Dasein eines Inhalts im psychischen Zusammenhang ist aber nichts weniger als dessen Gemeintsein.” (LU II/1: 170)

Verder hebben we de natuurlijke neiging de blik enkel te richten op wat primair aanschouwelijk is, op het zogezegd ‘tastbare’ van logische fenomenen. Het bewustzijn van de algemeenheid van de *species* moet echter als een volledig nieuwe wijze van ‘voorstellen’ gelden. “(...) und zwar als eine solche, die nicht bloß eine neue Weise der Vorstellung individueller Einzelheiten darstellt, sondern eine neue Art von Einzelheiten zum Bewußtsein bringt, nämlich die *spezifischen Einzelheiten*.” (LU II/1: 153) Het empirisme, als het al algemene objecten aanvaardt, maakt enkel een onderscheid qua object, en niet qua act, en kan daardoor niet het verschil tussen individueel en algemeen object vatten. In haar verklaring geeft het empirisme het algemeenheidsbewustzijn prijs. “Der ‘ideologischen’ Psychologie und Erkenntnistheorie, welche alles auf ‘Eindrücke’ (Empfindungen) und assoziative Zusammenreihungen von ‘Ideen’ (auf Phantasmen, als abgeblaßte Schatten der ‘Eindrücke’) reduzieren will, sind Bewußtseinsweisen, Akte im Sinne *intentionaler* Erlebnisse, freilich unbequem.” (LU II/1: 192) Het empirisme kan met andere woorden geen rekenschap afleggen van intentionele ervaringen. Niet enkel omdat het empirisme geen idealiteiten erkent, maar ook omdat het de constituerende rol van het bewustzijn niet ziet maar werkt in termen van representaties.

Een empiristische opvatting brengt ons er bovendien toe betekenis op te vatten als het innerlijke beeld dat we naast namen aantreffen. “Macht man sich aber nur klar, daß die Bedeutung doch nichts anderes ist, als was wir mit dem Ausdruck meinen oder als was wir ihn verstehen, so kann man bei dieser Auffassung nicht bleiben.” (LU II/1: 148) Wat betekenis is, is ons zo onmiddellijk gegeven als ons gegeven is wat een kleur of een toon is. Betekenis laat zich dus niet verder definiëren; descriptief is het een ultieme term. Dat betekent echter geen eindpunt voor de fenomenologie, maar markeert precies een beginpunt.

## 5.11. OVER INTENTIONELE OBJECTEN: HET DEBAT MET TWARDOWSKI

Voor we overgaan naar de vijfde en de zesde *LU*, gaan we in op het debat met Twardowski. Daarin kristalliseert zich het verschil in opvatting met Brentano voor het eerst en worden we voorbereid op wat de vijfde en zesde *LU* ons bieden. In 1894 schreef Husserl een essay<sup>145</sup>, dat eigenlijk een antwoord vormde gericht aan Twardowski. Het dateert dus uit dezelfde tijd als de *LU*. Twardowski<sup>146</sup>, eveneens een student van Brentano, had in 1894 zijn habilitatiethesis *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* geschreven. Twardowski zou grote invloed krijgen op de Poolse logische school en op fenomenologen zoals Roman Ingarden. Husserls tekst, eveneens van 1894, *Intentionale Gegenstände*, is een antwoord op Twardowski's habilitatiethesis. "Husserl's reading of Twardowski's habilitation thesis is indeed of considerable importance in his philosophical development, not because he was thereby prompted to adopt positions which Twardowski advocated, but rather because his critical reaction to Twardowski culminated in the Husserlian theory of intentionality which endured into the *Logische Untersuchungen* and was opposed to Brentano's conception of intentional reference as the inexistence of the object." (Rollinger, 1999: 140) We kunnen dus zeggen dat Twardowski aan Husserl een *reactie ontlokte*, eerder dan dat Husserl door hem is geïnspireerd (cf. Cavallin, 1997).

Husserls verhouding tot Twardowski komt tot uiting in een ongepubliceerde review van Twardowski, in zijn commentaren in de *LU* en in de *Ideen I*. Zo vinden we in de *LU* opmerkingen van de volgende aard terug: "Daß der sog. immanente Gegenstand in keiner ernstlichen Weise ein Gegenstand *in* der Vorstellung ist (wie noch *Twardowski* die Sachen darstellte), ist natürlich auch ganz meine Auffassung; auf seiten der Vorstellung existiert nichts als das Diesen-Gegenstand-meinen, sozusagen der Bedeutungsgehalt der Vorstellung." (*LU* II/1: 206) Het meest uitgebreid en expliciet is echter Husserls boven vermelde tekst over intentionele objecten.

---

<sup>145</sup> Deze tekst is opgenomen in *Husserliana* XXII, *Aufsätze und Rezensionen* (1890-1910), pp. 303-348.

<sup>146</sup> Voor de relatie Twardowski - Husserl, cf. Rollinger (1999), in het bijzonder hoofdstuk vijf.



Twardowski voert het onderscheid tussen act, inhoud en object van voorstellingen in om de valkuilen van het psychologisme te vermijden, hoewel hij daar niet geheel is in geslaagd (cf. supra 5.9<sup>147</sup>). Twardowski citeert de volgende passage uit Höflers *Logik* als inspiratiebron: “Zum Unterschiede von dem als unabhängig vom Denken angenommenen Gegenstand oder Objekt nennt man den Inhalt eines Vorstellens und Urteilens (desgleichen: Fühlens und Wollens) auch das ‘immanente oder intentionale Objekt’ dieser psychischen Erscheinungen.” (geciteerd in Rollinger, 1999: 140, voetnoot 1) Höfler spreekt ook over *Bild*.

Husserl daarentegen verwerpt het immanente object, en ook *representatieve* theorieën of afbeeldingstheorieën. Voor Twardowski is de betekenis bovendien iets wat in het subject bestaat, zoals de act in het subject bestaat. Dat betekenissen mentale entiteiten zouden zijn, is voor Husserl echter onaanvaardbaar.

Voor het onderscheid tussen inhoud en object zijn er een aantal argumenten die we hier kort opsommen. Ten eerste kan er zo rekenschap worden afgelegd van de voorstelling van objecten die niet bestaan. De driedeling van Twardowski laat toe niet-bestaande objecten voor te stellen, want voorstellingen hoeven niet noodzakelijk naar een werkelijk bestaand object te verwijzen. Iedere voorstelling heeft wel een intentioneel of immanent object (inhoud). Ten tweede zijn er gevallen waarin het object eigenschappen heeft die de voorstelling niet kan hebben (bijv. uitgebreidheid). Ten derde kunnen twee voorstellingen van elkaar verschillen en toch naar hetzelfde object verwijzen.

Ook volgens Twardowski, ondanks zijn verwijzing naar Höfler, is de inhoud van de voorstelling geen gelijkenis van het object dat wordt voorgesteld. De inhoud van een voorstelling is de betekenis van de overeenkomstige naam. De betekenis van een naam identificeert hij

---

<sup>147</sup> Dat Twardowski zelf inzag dat hij een vorm van psychologisme aanhangt ten tijde van zijn habilitatiethesis, toont ook de datering in het volgende citaat. “After the publication of the Logical Investigations, and (according to Ingarden) under the influence of it (although Twardowski’s disciple Lukasiewicz is likely also to have been instrumental in this respect), Twardowski rejected psychologism, at least in logic, around 1902. Later he suggested a new theory aimed at replacing his earlier psychologistic view, without accepting a Husserlian phenomenology based on ‘ideal laws’ and essences.” (Cavallin, 1997: 37) Twardowski’s habilitatiethesis dateert van 1894.

m.a.w. met de inhoud van de voorstelling die gemanifesteerd wordt bij het uiten van de naam. Daartegen argumenteert Husserl ten eerste dat de betekenis van een naam hetzelfde kan zijn terwijl de inhoud van een voorstelling kan verschillen van persoon tot persoon. Ten tweede zijn de inhouden van voorstellingen hoogstens *gelijkaardig* aan elkaar, terwijl betekenissen *identiek* zijn met elkaar. Ten derde is de inhoud van een voorstelling waarneembaar, en de betekenis niet. Samengevat kunnen we zeggen dat de inhoud reëel is in de act, en de betekenis niet. Twardowski heeft met andere woorden betekenis niet als een ideëel concept opgevat.

Husserls tekst van 1894 bekritiseert ook de populaire afbeeldingstheorie, die Twardowski zoals gezegd echter niet aanhangt. De kritiek op representatieve theorieën zal hem echter helpen om meteen Twardowski en Brentano te bekritisieren.

Voor we overgaan tot de bespreking van de eigenlijke tekst, moet de lezer gewaarschuwd worden dat Husserls standpunt niet volledig ontwikkeld wordt in de tekst en dat de terminologie nog niet volledig op punt staat. Dat maakt de lectuur ervan bijzonder lastig en laat de lezer onbevredigd achter. De weergave die nu volgt draagt duidelijk sporen van het feit dat Husserls theorie nog niet volledig ontwikkeld is, maar vormt wel een goede voorbereiding op de vijfde en zesde *LU*. Vooral over het gebruik van de term ‘intentioneel object’ – het onderwerp van zijn tekst – kan de verwarring bij de lezer groot zijn. Als we echter de idee van betekenis als idealiteit uit de eerste twee onderzoekingen indachtig zijn, wordt de lectuur er enigszins gemakkelijker op.

De tekst vangt aan met de vraag of elke voorstelling verwijst naar een object. De heersende mening luidt dat dit inderdaad het geval is. “Es gilt als selbstverständlich, daß sich jede Vorstellung, sei es in bestimmter oder unbestimmter Weise, auf irgendeinen Gegenstand beziehe, auf den eben, von dem es heißt, daß sie ihn vorstelle.” (Husserl, 1894: 303) Hieraan hangen echter eigenaardige moeilijkheden vast. Als iedere voorstelling een object voorstelt, dan moet er voor elke voorstelling een object zijn, dus zou er met elke voorstelling een object moeten overeenkomen. Toch valt er niet aan te twijfelen dat *niet* elke voorstelling een corresponderend object heeft. Husserl volgt hier Bolzano als hij zegt dat er objectloze voorstellingen zijn. Zo is er geen object dat correspondeert met de voorstelling van ‘vierkante cirkel’ of ‘de huidige Franse keizer’. Elke voorstelling heeft

dus een betekenis, maar niet elke voorstelling heeft een referentie naar iets objectiefs.

Het is wel weer mogelijk te zeggen dat ‘een vierkante cirkel’ een object voorstelt dat tegelijk rond en vierkant is, maar dat een dergelijk object niet bestaat. Onmogelijke objecten of fictieve objecten kunnen dus wel worden voorgesteld, hoewel ze niet bestaan.

Volgens Husserl lijken we dus met een contradictie te zitten: enerzijds heeft niet elke voorstelling een object, anderzijds wel. Die contradictie kan echter gauw worden opgelost door een representatieve theorie. “Die breite Masse plagen hier keine Skrupel noch Zweifel, sie ist mit der Entscheidung bald fertig. Natürlich können wir einen Gegenstand vorstellen, auch wenn er gar nicht existiert; denn ihn vorstellen heißt, ein ihm entsprechendes geistiges Abbild haben, und wie überhaupt ein Bild existieren kan, während das Abgebildete nicht existiert, so auch hier. Der Gehalt der Vorstellung wird durch Sein und Nichtsein des Gegenstandes nicht berührt, in ihr ist das Phantasiebild und draußen ist der Gegenstand oder ist auch nicht; jedenfalls der Vorstellung wird nichts angetan, ob er ist, wird, gewesen ist oder nicht.” (Husserl, 1894; 304) Husserl aanvaardt echter niet de stelling dat elke voorstelling naar zijn object refereert middels een mentaal beeld. Wat bijvoorbeeld met abstractere concepten zoals ‘kunst’ of ‘wetenschap’ en dergelijke? En wat met de mentale beelden in het geval van absurde voorstellingen, of in het geval van ingewikkelde formules?

Dus, zegt Husserl, is het onmogelijk om bijvoorbeeld een beeld te hebben van een rond vierkant, net zoals het onmogelijk is om een dergelijk absurd iets op papier te zetten. Maar er zijn ook andere problemen, zoals het probleem met identiteit. Als ik me een centaur voorstel en daarna ontken dat die centaur bestaat, dan moeten de voorgestelde centaur en de centaur waarvan het bestaan wordt ontkend identiek zijn, maar dat is niet het geval bij een afbeeldingstheorie, die een ongejustifieerde verdubbeling maakt in afbeelding van het object en object. “Finally, it is pointed out by Husserl that wherever an image is used in a presentation, it is never the object which is, properly speaking, presented. Just as a picture is never to be identified with the pictured object (if indeed there is one), the mental image is likewise not to be identified with the object which is presented *by means* of the image.” (Rollinger, 1999: 148)

Husserl wijst niet enkel op de onterechte verdubbeling, maar ook op het probleem van de wijze waarop een voorstelling als afbeelding van

een origineel kan gelden. “Den Gegenstand selbst stellen wir vor, über ihn urteilen wir, auf ihn beziehen sich Freude und Trauer, Wunsch und Wille. Man übersieht, daß der Phantasieinhalt zum repräsentierenden Bild von irgend etwas erst werden muß und daß dies Über-sich-hinausweisen des Bildes, welches es zum Bild erst macht, und das es von dem bloßen Inhalt unterscheidet, den wir anschauend so nehmen wie er ist, ein Plus ist, das wesentlich beachtet werden muß.” (Husserl, 1894: 306) De afbeeldingstheorie legt met andere woorden geen rekenschap af over *hoe* de afbeelding verwijst. Het kan geen kwestie zijn van reflectie, aangezien ook de reflectie zou bestaan uit voorstellingen en op die manier zouden we een oneindige regressie krijgen. We kunnen dus niet verklaren hoe we weten dat de huidige inhoud iets representeert, of dat het niet de inhoud is die we intenderen, maar dat we *middels* de inhoud een bepaald object voorstellen.

Lost het scholastische onderscheid tussen *intentioneel* en *werkelijk* bestaan dan iets op? Bij de ontkenning van het bestaan van een rond vierkant ontkennen we dan niet de *inhoud* van de voorstelling, maar het voorgestelde object. Er is dus voor elke voorstelling een object, maar dat object bestaat enkel intentioneel, louter voorgesteld. Werkelijk bestaan komt er enkel bij kijken in het geval van een bevestigend existentieel oordeel, en vooronderstelt ook intentioneel bestaan. Dit is volgens Husserl het gezichtspunt van Twardowski, en, voegt hij eraan toe, diens gezichtspunt staat in nauw verband met dat van Brentano. Het gemaakte onderscheid tussen intentioneel en werkelijk bestaan is volgens Husserl echter louter terminologisch. Hij ziet er slechts een herhaling in van de “falsche Verdoppelung, die auch der Bildertheorie zum Verhängnis wurde: Der immanente Gegenstand kann (...) kein anderer sein als der wahre Gegenstand, wo immer der Vorstellung Wahrheit entspricht.” (Husserl, 1894: 308)

Immanente objecten hebben dus onder hetzelfde euvel te lijden als voorgestelde objecten: ook immanente objecten zijn immers werkelijk, net zoals de voorstelling werkelijk is. Het onderscheid tussen intentioneel en werkelijk is niet houdbaar. In het geval waarin we een object voorstellen dat niet werkelijk bestaat, dan komen we in de problemen met negatieve oordelen, d.w.z. oordelen die het bestaan van een dergelijk object ontkennen. Als we een negatief oordeel uitspreken over een object dat niet bestaat, dan is dat negatief oordeel volgens Husserl vals, omdat het object wel als immanent object

bestaat. Er zouden immers ronde vierkanten zijn zo vaak als ze voorgesteld worden. Aangezien voorstellingen bestaan, dan moet het bestaan van elke absurditeit, zoals een vierkante cirkel, worden aanvaard. Het is echter onmogelijk dat de objecten en feiten immanent in de voorstelling zouden ontsnappen aan wiskundige en logische wetten. “ (...) daß den Akten selbst im allgemeinen nichts einwohnt, daß in ihnen im eigentlichen Sinn nichts da ist, wovon man sagen könnte, dies sei der Gegenstand, den der Akt vorstelle bzw. auch anerkenne oder verwerfe; daß also die Akte, wenn sie in der Weise von Betätigungen eines daseinden Stoffes bedürfen, an dem sie sich betätigen, nicht an den Gegenständen, ‘auf die sie sich beziehen’, den Stoff haben könnten, dessen sie bedürfen; (...)” (Husserl, 1894: 311) Husserl schrijft de objectieve referentie van een voorstelling dan ook niet toe aan een vooronderstelde *psychologische* inhoud, maar wel aan de *ideële* inhoud van de voorstelling.

Op die manier valt Husserl de notie van immanent object aan. De vraag is echter of zijn bezwaren werkelijk van kracht zijn tegen Twardowski en diens verwerping van Bolzano's objectloze voorstellingen. “Yet, after rejecting the image theory as a solution to this problem, Husserl's attack is directed against the notion of an immanent object, a notion which he clearly tries to pin on Twardowski. We must however be careful not to misinterpret Twardowski's position, for we have seen that he maintains that the object which does not exist is not to be identified with the content, not with that which is, properly speaking, immanent in consciousness.” (Rollinger, 1999: 148-149) Volgens Twardowski bestaat de inhoud wel, maar het object niet. De inhoud bestaat in de strikte en eigenlijke zin, terwijl het object in het geval in kwestie in een gemodificeerde zin bestaat, d.w.z. helemaal niet<sup>148</sup>. In hoeverre Husserl getrouw is aan Twardowski's eigenlijke opvattingen laten we hier verder buiten beschouwing. De reacties die Twardowski aan Husserl ontlokte zijn in elk geval waardevol met betrekking tot representatietheorieën en

---

<sup>148</sup> De formulering van Rollinger (1999) is hier zeer verwarrend. “The content exists in the strict and proper sense, whereas the intentional existence of the object in the cases of the kind under consideration exists in a modified sense; that is to say, it does not exist at all.” (Rollinger, 1999: 149) Met ‘intentional existence’ blijkt Rollinger hier het bestaan van het werkelijke object te bedoelen, of het geïntendeerde bestaan van het object.

theorieën die een sterke vorm van immanentisme aanhangen, zoals die van Brentano.

In tegenstelling tot Twardowski (althans de Twardowski zoals Husserl die voorstelt), houdt Husserl vol dat er ook voorstellingen zonder object bestaan. Wanneer we spreken over een niet-bestaand object, dan is dat een oneigenlijke manier om te zeggen dat een bepaalde voorstelling objectloos is. Daarmee verzet hij zich ook tegen Brentano, volgens wie elke voorstelling verwijst naar een object. Hoe moeten we dus de contradictie ‘elke voorstelling stelt een object voor’ en ‘niet elke voorstelling heeft een corresponderend object’ oplossen? Het onderscheid tussen bestaande en niet-bestaande objecten is eigenlijk geen onderscheid tussen objecten. Het is wel een onderscheid tussen voorstellingen. Enerzijds zijn er de voorstellingen A, die in geldige existentiële oordelen van de vorm ‘A bestaat’ passen, anderzijds zijn er de voorstellingen B, die passen in geldige existentiële oordelen van de vorm ‘B bestaat niet’. Zowel voorstellingen A als B bestaan, onafhankelijk van in welke oordeelsvorm ze voorkomen. We moeten echter opletten dat we niet zeggen dat de voorstelling A bestaat, maar wel dat A bestaat (en idem voor B). Men oordeelt immers over dingen, niet over voorstellingen. “Wollen wir nun auch die Einteilung der Gegenstände in wahre und intentionale auf Unterschiede im Vorstellungsgebiet reduzieren und dabei ausschließlich objektive Vorstellungen in Rücksicht ziehen, so ist es klar, daß wir auf die soeben erörterte Einteilung der Gegenstände in nicht existierende und existierende zurückkommen, wofern wir unter intentionalen Gegenständen *bloß* intentionale verstehen. Ein bloß intentionale Gegenstand ist ein nicht existierender, ein wahrer Gegenstand ein existierender: die Begriffe haben sicher denselben Umfang. Der Ausschluß der Existenz ist im ersten Fall im Wörtchen ‘bloß’ aufgedrückt. Lassen wir es weg, so ‘modifiziert’ das Attribut ‘intentional’ den Gegenstand nicht mehr zum nicht seienden Gegenstand, sondern es ist nun ein Gegenstand in dem Sinne gemeint, wie er jeder Vorstellung, der gültigen wie ungültigen, eignen soll, oder ein Gegenstand in dem Sinne, bei dem von der bezüglichen Existenzfrage ganz abgesehen wird. Da der Umfang des Begriffs ‘intentional’ die wahren Gegenstände mitumfaßt, so kann nun von einer Einteilung nicht mehr gesprochen werden.” (Husserl, 1894: 315) Indien we de gelijkstelling tussen ‘intentioneel’ en ‘niet-bestaand’ niet aanvaarden, dan gaat de verdeling in werkelijk en intentioneel

bestaande objecten niet langer op, aangezien intentioneel bestaande objecten ook werkelijk bestaande objecten omvatten.

Nu kunnen we ook weten wat de zin ‘Niet elke voorstelling heeft een object’ betekent: niet elke voorstelling justifieert de waarheid van de stelling ‘A bestaat’. Hoe zit het echter met de zin ‘Elke voorstelling stelt een object voor’? “Soll nun die Möglichkeit bestehen, überall von ‘dem’ Gegenstand der Vorstellung zu sprechen, so muß vor allem auch die Möglichkeit bestehen, diese ‘intentionalen’ Gegenstände zu identifizieren oder zu unterscheiden. Fragt man nun, was es in dem hier fraglichen Sinne heißt, zwei identische Vorstellungen stellten – von Existenz und Nichtexistenz abgesehen – denselben Gegenstand vor, so sieht man sofort, daß hier nur Identität gemeint sein kann unter einer Hypothese, d.h. unter einer, sei es auch unausgesprochenen Assumption oder etwas damit Äquivalentes. Unbedingt gesetzte Identität schließt ja die Existenz der Identifizierten ein.” (Husserl, 1894: 316) Husserl past hetzelfde procédé toe op algemene namen. Er zijn werkelijke extensies en louter intentionele extensies. Bij deze laatste wordt over het *bestaan* van de extensie niets gezegd. We kunnen dus zeggen: “Jede Vorstellung würde, gesetzt, daß für sie das zugehörige affirmative Existentialurteil gälte, einen Umfang haben, einen oder mehrere Gegenstände vorstellen.” (Husserl, 1894: 322)

Maar wat is nu voor Husserl de inhoud van een voorstelling, als hij representaties en immanente objecten verwerpt? De inhoud van een voorstelling is de betekenisinhoud van de voorstelling. Husserl is hier bijzonder kort over en zegt dat ook de zgn. objectloze concepten op die manier kunnen worden uitgelegd. Wat we weten over betekenis uit de eerste en tweede *LU* kan ons hier echter helpen. Meteen wordt het ook duidelijk dat zijn verdediging van Bolzano’s stelling zwaar begint te wegen zonder een uitgewerkte opvatting van betekenis als ideële eenheid. Husserl gaat snel terug over tot een kritiek, waarin hij opnieuw wijst op het gevaar van de aanvaarding van intentionele objecten. “Auch sie [de zgn. objectloze concepten] stellen Gegenstände vor, und diese nichtexistierenden Gegenstände erscheinen als Subjekte von Urteilen, deren Prädikate die Merkmale sind, die den Inhalt konstituieren. Daran knüpft sich ein Scheinargument für die Annahme ‘intentionaler Gegenstände’ bei diesen Attributivvorstellungen. Man könnte nämlich sagen: In der ungültigen Vorstellung wird etwas als das einheitliche Subjekt unverträglicher, eventuell sogar *a priori* widerstreitender Merkmale

vorgesteld, z.B. als gleichmäßig gekrümmt und eckig. Dieses Etwas kann nicht der ‚Inhalt‘ der Vorstellung selbst sein, welcher doch existiert, während ein Subjekt unverträglicher Merkmale nicht existiert. Andererseits ist es doch nicht schlechthin *nichts* – wie könnte es sonst als identischer Träger von Merkmalen vorgestellt und in jener Kette explizierender Urteile beurteilt sein? Es ist also ein in der Vorstellung gedachtes Etwas, ein Etwas, das die Vorstellung in gewisser Weise, wenn auch nicht in der Weise des Inhalts, in sich trägt, und dem nur in Wirklichkeit nichts entspricht.” (Husserl, 1894: 330) Op die manier zouden we terug tot het aanvaarden van intentionele objecten worden gevoerd. Opnieuw echter wijst Husserl op het tegenargument van de identiteit van het voorgestelde en het werkelijke object.

Voorstellingen die een louter intentioneel object hebben, hebben dus geen object, maar stellen louter een object voor. De zgn. intentionele objecten vallen dus onder de voorwaarde ‘mochten ze bestaan’, maar het oordeel over de existentie wordt eigenlijk opgeschort. Ze zijn met andere woorden hypothetisch. Het *objectieve* aspect van de voorstelling wordt hierdoor echter niet aangetast.

Husserl verzet zich dus tegen het immanentisme, waarin het voorgestelde object verschilt van het object dat wordt voorgesteld. Volgens Rollinger (1999) begaat Husserl in de *Ideen* echter zelf een verdubbeling: “In this regard it can even be said that Husserl’s standpoint in ‘Intentionale Gegenstände’ is preferable to the theory of intentionality which was later put forward in *Ideen* I, where a noema is interposed between act and object, resulting in a duplication and thereby reminding us of the old immanentism which he tried to pin on Twardowski.” (Rollinger, 1999: 151) We betwijfelen echter of de status van het noëma op deze manier opgehelderd is, nl. door opnieuw naar een vorm van immanentisme te verwijzen. We komen hier later op terug. Eerst vervolgen we de *LU*, waarin we wel een uitgewerkte versie vinden van zijn intentionaliteitstheorie. Het bovenstaande zal ons helpen bij de lectuur ervan.

Vatten we nog even de resultaten samen van het bovenstaande. Husserl verwerpt immanentie- en representatietheorieën, omdat deze een niet-gejustifieerde verdubbeling van het object in voorgesteld object en werkelijk object maken. In een voorstelling stellen we echter niet het voorgestelde object voor, maar het werkelijke object. In het geval van niet-bestaande objecten fungeert de voorstelling onder de hypothese



‘mocht het object ook bestaan’, of we onthouden ons van een existentieoordeel, zodat we ook in dat geval niet het voorgestelde object voorstellen en geen verdubbeling van het object begaan.

#### 5.12. DE VIJFDE EN DE ZESDE LOGISCHE UNTERSUCHUNG: INLEIDING

In de vijfde *LU* neemt Husserl wel publiekelijk een standpunt in ten aanzien van zijn leermeester<sup>149</sup>. Het thema van belang is natuurlijk dat van de intentionaliteit en de *filosofische* taak die daar te wachten staat. Door de verdubbeling van de taak, een psychologische én een logische (cf. supra), moeten de centrale stellingen van Brentano een transformatie ondergaan. Husserl moet de rechten van de zuivere logica langs de objectieve kant erkennen, maar meteen rekenschap afleggen van het correlatieve probleem dat vraagt om een erkenning van de subjectieve kant. “ (...) ce serait paradoxalement l’apport exclusivement antipsychologiste, du moins en apparence, des *Prolégomènes* qui allait pouvoir permettre de procéder enfin au déblocage de cette psychologie intentionnelle issue de Brentano, en lui donnant vers le haut un point d’ancrage qui lui avait fait défaut jusque-là (...)” (English, 1998: 68)

In de vijfde *LU* is Husserl afhankelijk van Brentano, bij wie hij de uitgangspunten vindt die zullen leiden tot zijn eigen problematiek. Meteen echter is de vijfde *LU* ook een emancipatie ten opzichte van zijn leermeester, aangezien de intentionaliteitsidee, zoals gezegd, van het laagste tot hoogste niveau een transformatie ondergaat. Daartoe worden een aantal basisideeën en –concepten van Brentano, zoals psychische en fysische fenomenen, voorstelling en oordeel, aan een kritiek onderworpen en geherinterpreteerd. Ook de status van de ‘psychologie’ van Brentano kan niet langer dezelfde zijn. De

---

<sup>149</sup> In de andere onderzoekingen gaat hij vooral het debat met zichzelf en met andere leerlingen van Brentano aan. In de eerste *LU* reageert hij op zichzelf en de onvoldoende beschrijving van het betekenisproces die hij gaf in de *PA*. Andere leerlingen van Brentano hebben zich met die vraag niet beziggehouden. De tweede *LU* is vooral een reactie op Meinongs onvoldoende beschrijving van het abstractieproces, terwijl de derde, over deel en geheel de dialoog met Stumpf aangaat. In de vierde, over de zuivere grammatica, gaat hij het debat aan met Marty.

psychologie kan niet langer een positieve wetenschap tussen de andere zijn. Deze verandering is *fundamenteel* voor de fenomenologie, en Husserl zal Brentano diens naturalisme hevig blijven verwijten. Het punt is zo cruciaal dat Husserl niet langer zal spreken over *descriptieve psychologie*, maar over *transcendentale fenomenologie*. Met die verandering hangt samen dat hij in het begin van de vijfde *LU*, waar hij de verschillende opvattingen van ‘bewustzijn’ bespreekt, Brentano enkel vermeldt bij de tweede opvatting, die samenhangt met die van de innerlijke waarneming. De eerste opvatting, die van de fenomenologische eenheid van de ervaringen van het ik, schrijft hij niet toe aan Brentano, maar lijkt hij eerder als een vernieuwing te zien. Althans, Brentano zou het verschil tussen beide opvattingen niet zo scherp ingezien hebben als Husserl. Bovendien zegt Husserl dat die eerste opvatting van het bewustzijn zijn oorsprong vindt in de tweede. Verderop wordt hij kritisch aan het adres van Brentano, en corrigeert hij diens onderscheid tussen fysische en psychische fenomenen, aangezien men onder de fysische fenomenen reeds veel psychische aantreft. Dat betekent niet dat Husserl het onderscheid van Brentano verwerpt, of dat hij de titel ‘fysische fenomenen’ voor de fenomenen op het laagste niveau verwerpt. Later, in de *Ideen*, zal hij zelf de idee van een zintuiglijke *hylè* (Gr. stof) verdedigen (cf. infra), die niet intentioneel is, in tegenstelling tot fenomenen van een hoger niveau. Niettemin moet deze leer over de *hylè* als ondergeschikt worden gezien aan de fenomenologie van het transcendentale bewustzijn. “Natürlich ordnet sich die reine Hyletik der Phänomenologie des transzendentalen Bewußtseins unter. Sie hat übrigens den Charakter einer in sich geschlossenen Disziplin, hat als solche ihren Wert in sich, andererseits aber vom funktionellen Gesichtspunkte Bedeutung dadurch, daß sie mögliche Einschlüsse in das intentionale Gewebe liefert, mögliche Stoffe für intentionale Formungen. Nicht nur was die Schwierigkeit, sondern auch was die Rangstufe der Probleme vom Standpunkte der Idee einer absoluten Erkenntnis anlangt, steht sie offenbar tief unter der noetischen und funktionellen Phänomenologie (was beides übrigens nicht eigentlich zu trennen ist).” (*Ideen I*: 215)

Hét verwijt van Husserl is dat Brentano niet de transcendentale demarche heeft ingezien, die Husserl wel ontdekt heeft via de transformaties die de intentionaliteitsgedachte bij hem ondergaat. Dat verwijt vinden we expliciet in een ontwerp van een voorwoord: “Das naturalistische Vorurteil hat er [Brentano] in seiner Psychologie nie

überwunden und eben damit ist auch ihm der eigentümliche Sinn intentionaler Analyse und die echte Methode einer intentionalen Psychologie unzugänglich geblieben. Die idee einer reinen Phänomenologie aber lag ihm völlig fern.” (Hua XX/I, Entwurf einer Vorrede: 326, noot 1)

Vandaar de dubbelzinnige houding van Husserl ten aanzien van Brentano: “Aussi est-ce là que la situation va se trouver la plus gênante pour Husserl, ou du moins la plus ambiguë ; car plus il va être conduit à porter ainsi contre Brentano, en privé d’abord, dans ses cours ou ses manuscrits, et ensuite publiquement, après la mort de son maître, dans les ouvrages qu’il devait faire paraître, une aussi lourde condamnation, comme si rien n’avait donc séparé à cet égard Brentano de ses contemporains, et plus aussi cependant il se verra obligé presque à chaque fois, aussitôt après, de reconnaître sa dette à son égard, en rappelant toujours que c’est de lui qu’il avait reçu l’ ‘impulsion’ décisive qui l’avait amené à fonder la phénoménologie transcendantale, ce qui n’aurait jamais pu se produire, assurément, s’il n’avait su trouver, dans l’œuvre de son maître, l’ébauche de ce qu’elle devait être (...).” (English, 1998: 74-75) Want Brentano onderscheidt zich uiteraard wél van zijn tijdgenoten, omdat deze niets hebben gezien van de intentionele fenomenen. Wundt, bijvoorbeeld, wordt een naturalisme verweten, maar Husserl moet wel toegeven dat het niet om een naturalisme gaat dat zomaar kan worden gelijkgesteld met dat van Brentano.

In de zesde *LU* neemt hij nog eens afstand van zijn leermeester, waar hij innoverend te werk gaat en de intentionele ervaringen laat ontwikkelen volgens een vertrekpunt, een niet-gevuld *Meinen* of een loutere intentie, en een aankomstpunt, gekenmerkt door een vervulling in de aanschouwing. In diezelfde onderzoeking maakt hij ook het onderscheid tussen verschillende modaliteiten van ervaring<sup>150</sup>: een waarnemingsmodaliteit, een imaginatieve of verbeeldingsmodaliteit, en een modaliteit die samenhangt met de betekenis. Volgens English gaat het hier om een problematiek van pretranscendentale orde die Brentano niet heeft kunnen bereiken.

---

<sup>150</sup> Dat betekent niet dat Brentano zelf geen onderscheiden maakte. In Wenen gingen zijn lessen onder meer over het verschil tussen eigenlijk en oneigenlijke voorstellingen, en Husserl heeft die lessen bijgewoond.

Het is pas na de *LU* dat Husserl in veel radicalere termen Brentano gaat bekritisieren, en het gaat niet enkel meer om de methode (cf. het psychologisme), maar om punten die rechtstreeks met de intentionaliteit zelf verband houden. Husserl zal vooral kritiek leveren omdat Brentano de drie bovenstaande modaliteiten van intentionaliteit niet heeft weten te differentiëren. “ C’est bien en effet de cette époque que date l’objection majeure que Husserl ne cessera plus d’adresser à son maître à chaque fois qu’il aura commencé par lui rendre hommage pour avoir redécouvert le caractère ‘intentionnel’ de la conscience: celle d’être resté insensible à la différence qui traverse ce même fonctionnement intentionnel, en tant que ne peuvent pas ne s’y manifester différents types d’actes, tous fondés sans doute sur une passivité primordiale, mais tous ensuite modalement différenciés aussi les uns des autres selon les lois générales d’une fondation qui avaient été déjà mises en place certes dans la *Sixième Recherche* mais beaucoup trop rapidement encore, (...)” (English, 1998: 79) Het is mede door zijn wending naar de methode van de reductie dat Husserl die onderscheiden modaliteiten veel beter zal kunnen uitwerken. De eenheid zonder verschil van de voorstelling bij Brentano is daarmee verbroken, en er komt plaats voor onderscheiden voorstellingen van de waarneming, de verbeelding en de symbolische voorstelling. Het zijn niet langer, zoals bij Brentano, verschillen in graad.

Ook met betrekking tot de verhouding tussen voorstelling en oordeel gebeurt er een verandering. Husserl verwerpt de oordeelstheorie van Brentano, volgens wie het oordeel een aanvaarden of verwerpen is van een neutrale voorstelling (cf. supra deel 4). Waar Brentano de overgang ziet als een verandering in de orde van het geloof (en daarmee samengaan een houding van aanvaarding of verwerping), doet Husserl dat samengaan met een fundamentele verandering die de structuur zelf van het functioneren van de intentionaliteit betreft. Het oordeel kan immers zuiver categorische concepten<sup>151</sup> bevatten (zoals zijn, identiteit, verschil, relatie, verzameling, getal), wat geen reële termen zijn en waarvan de synthese niets te maken heeft met wat de waarneming of de verbeelding kunnen geven. Het zijn integendeel ideële betekeniseenheden.

---

<sup>151</sup> Categorische concepten of categorische objecten zijn objecten die we niet rechtstreeks in de waarneming of modaliteiten gelijkaardig aan de waarneming (zoals de verbeelding) aantreffen. Het zijn objecten die op een hoger niveau van intentionaliteit worden geconstitueerd.

Opnieuw botst Husserl echter op de erfenis van Brentano, die nu zwaar begint te wegen. Hij moet immers ook rekening houden met de status die aan de inexistentie van de inhoud wordt toegekend, die het correlaat is van de verschillende 'psychische fenomenen'. Husserl verwijt zijn leermeester geen onderscheid gemaakt te hebben tussen act en inhoud, en evenmin tussen inhoud en object. Dit verwijt is wat paradoxaal, aangezien Husserl zich zelf nog heeft verzet tegen een dergelijke driedeling, zoals Twardowski die heeft voorgesteld in zijn werk van 1894 (cf. supra). Twardowski heeft zich echter vooral beziggehouden met het verschil tussen object en voorstellingsinhoud, en niet zozeer met de acten zelf. Dat kan echter geen bezwaar zijn voor Husserl om het gemaakte onderscheid te verwerpen, maar had hem integendeel moeten motiveren om het zelf beter te doen. Het oordeel van Husserl tegenover de driedeling van Twardowski is steeds vlottend gebleven. Volgens English (1998) is Husserls theorie over de intentionaliteit door die onduidelijke houding tegenover Twardowski's driedeling dan ook onafgewerkt gebleven. In de vijfde LU legt hij deels rekenschap af van Twardowski's onderscheid door de kwaliteit en de materie van de act te onderscheiden. Dat zijn tijdgenoten echter blind zijn gebleven voor Brentano's herontdekking van de intentionaliteit, lijkt hem te verhinderen de driedeling van Twardowski op te nemen. De status van de 'intentionele inexistentie' zou dus bij Husserl niet tot een oplossing zijn gekomen. De tekst over intentionele objecten (cf. supra) heeft ons dat reeds doen merken. Het valt te betwijfelen of Brentano eigenlijk op de hoogte was van het feit dat Husserl zijn opvatting van de intentionaliteit centraal in zijn fenomenologie heeft geplaatst. We weten dat Husserl het in zijn correspondentie in de eerste plaats over zijn *Prolegomena* heeft gehad, en niet over zijn eigenlijke *LU*. In elk geval beschouwt Husserl zich niet als een lid van de school van Brentano, maar is Brentano wel steeds zijn inspirerend referentiepunt gebleven. Het is Brentano's theorie die hem de aanzet heeft gegeven om zelfstandig te gaan denken over de intentionaliteitsproblematiek, zonder dat Brentano echter zijn autoriteitspositie kan behouden. "Thus one might say that to Husserl the teacher Brentano became less and less important compared with his own study, and 'worship' took the place of acceptance. Philosophically, his bond with Brentano was now that of a historical debt." (Spiegelberg, 1978: 113)

### 5.13. DE VIJFDE LOGISCHE UNTERSUCHUNG

Brentano's opnemen van het aristotelisch-scholastisch intentionaliteitsthema en zijn specifieke uitwerking ervan brachten het probleem van de immanentie met zich mee. In het vorige deel hebben we gezien dat die immanentieproblematiek niet scholastisch is. "However, his [Brentano's] interpretation of this notion [van intentionaliteit] confusedly intermingled modern and pre-modern themes. Although he explicitly related his account of intentionality to the scholastic tradition, and traced its origin to Aristotle's books on the soul, he unfortunately tended to read a modern interpretation of immanence into the medieval theme of *esse intentionale*. His early writings described intentional contents in ways that evoke the modern notion that impressions and ideas function as intra-mental substitutes for inaccessible real objects of reference." (Cobb-Stevens, 2003: 97) Aristoteles achtte het daarentegen niet nodig een intermediair te plaatsen tussen het intellect en het gekende ding. Opvallend genoeg gaat Husserl precies het niet-aristotelische aspect van Brentano's intentionaliteitsopvatting aan de kaak stellen. In het verlengde van de tekst over intentionele objecten, verzet hij zich ook in de vijfde *LU* tegen immanentie- en representatietheorieën.

In 1894 is Husserl nog ambigu in zijn gebruik van de term 'inhoud', die soms verwijst naar mentale representaties, dan weer naar dingen in de wereld in zover die gekend zijn. Volgens Cobb-Stevens (2003) is de invloed van Brentano daar duidelijk. Van 1894 tot 1900 komt Husserl echter tot een definitieve breuk met het moderne epistemologische model van de *mind*, door verder na te denken over de onsamenhangendheid van het psychologisme. Er zijn geen aanwijzingen dat hij in die jaren scholastische werken zou gelezen hebben of beïnvloed werd door werken van Aristoteles. "Yet he was able, by dint of a disciplined return *zu den Sachen selbst*, to achieve what amounts to a reconstruction of the pre-modern notion of the intentional continuity between mind and nature." (Cobb-Stevens, 2003: 98)

Hernemen we eerst de drie karakteristieken van mentale fenomenen die Brentano onderscheidt (cf. ook Rollinger, 1999). Ten eerste, mentale fenomenen zijn een voorstelling of gebaseerd op een

voorstelling. Ten tweede, mentale fenomenen hebben een immanent object. Ten derde, mentale fenomenen nemen we waar via de innerlijke waarneming, tegenover de uiterlijke waarneming van fysieke fenomenen.

De eerste these zal Husserl niet zonder problemen aanvaarden. Meer in het bijzonder verzet hij zich tegen de invulling die Brentano geeft aan 'voorstelling', en hij onderwerpt het concept aan een analyse om tot een andere invulling te komen. Over de tweede these weten we reeds, zowel vanuit onze interpretatie van Brentano als vanuit de kritiek door Husserl, dat de interpretatie van 'immanent object', 'inhoud' en 'betrekking op een object' voor problemen zorgt. Husserl zal ook deze these herzien, in twee betekenissen. Ten eerste zijn er ook *Erlebnisse* die niet het kenmerk van de intentionaliteit vertonen. Ten tweede aanvaardt hij niet de notie van immanent object, of van een object dat bestaat in het mentale fenomeen dat verwijst naar dat object. Daarmee reageert hij tegen Brentano's immanentisme (cf. supra). We zullen ook zien dat hij er *niet* hetzelfde schema zal op nahouden als Twardowski (cf. supra het debat met Twardowski en nog daarvoor de discussie i.v.m. *object versus content theories*).

Kijken we dus eerst naar het thema van de *Vorstellung*, en daarna naar een aantal verwante onderwerpen. Husserl is het in eerste instantie wel eens met Brentano's karakterisering van mentale fenomenen als fenomenen die, ten eerste, een intentionele betrokkenheid vertonen, en "Eine zweite für uns wertvolle Bestimmung der psychischen Phänomene faßt Brentano dahin, daß sie entweder Vorstellungen sind oder auf Vorstellungen als ihrer Grundlage beruhen". (LU II/1: 383) Die tweede bepaling kan echter niet als uitgangspunt voor Husserls onderzoek dienen, omdat eerst een aantal dubbelzinnigheden moeten worden opgelost die samenhangen met het begrip van 'voorstelling'. Het ontrafelen van de dubbelzinnigheden is echter geen gemakkelijke opgave. We zullen dan ook stapsgewijs Husserls kritiek op het voorstellingsbegrip van Brentano opbouwen.

Volgens Husserl roepen de uitdrukkingen die Brentano gebruikt als synoniem voor 'mentaal fenomeen', of die hij gebruikt als omschrijving ervan, misverstanden in het leven. "Es ist jedenfalls sehr bedenklich und oft genug irreführend, davon zu sprechen, daß die wahrgenommenen, phantasierten, beurteilten, gewünschten Gegenstände usw. (beziehungsweise in wahrnehmender, vorstellender Weise usf.) 'ins Bewußtsein treten', oder umgekehrt, daß 'das

*Bewußtsein*’ (oder ‘das Ich’) *zu ihnen* in dieser oder jener Weise ‘*in Beziehung trete*’, daß sie in dieser oder jener Weise ‘*ins Bewußtsein aufgenommen werden*’ usw.; ebenso aber auch davon zu sprechen, daß die intentionalen Erlebnisse ‘*etwas als Objekt in sich enthalten*’ u. dgl.” (LU II/1: 384-385) Husserl wijst op twee *Mißdeutungen* die hieruit voortkomen, en die we in het hoofdstuk over Brentano hebben aangekondigd. Ten eerste zouden we kunnen denken dat het om een werkelijk proces of een werkelijke betrekking zou gaan, die zich afspeelt tussen het bewustzijn (of het ik) en het bewuste object. Ten tweede zouden we kunnen denken dat het om een verhouding gaat tussen twee dingen die we op gelijke wijze *reëel* in het bewustzijn vinden, nl. een act en een intentioneel object, “um so etwas wie eine Ineinanderschachtelung eines psychischen Inhalts in den anderen. Wird sich die Rede von einer *Beziehung* hier nicht vermeiden lassen, so müssen doch die Ausdrücke vermieden werden, welche zur Mißdeutung des Verhältnisses, als eines psychologisch-realen bzw. dem reellen Inhalt des Erlebnisses zugehörigen, förmlich einladen.” (LU I/1: 385) Volgens Husserl is er geen onderscheid tussen het intentionele object van de voorstelling en het actuele object, dat bij gelegenheid ook het externe object is. De immanente aanwezigheid van het object wordt door Husserl verworpen. Terminologie als *immanente Gegenständlichkeit* of *intentionale oder mentale Inexistenz* van een object dient dan ook vermeden te worden. Bij Husserl neemt de theorie van de intentionaliteit als intentionele inexistentie van het object een einde. We kunnen ook zeggen dat hij het immanentisme van Brentano verlaat. Kijken we naar het voorbeeld van Juppiter. Ik stel me de god Juppiter voor en heb daarbij een zekere voorstellingservaring. Deze intentionele ervaring mag men nu in een descriptieve analyse zo ver als men wil ontleden, iets als de god Juppiter zal men er uiteraard niet in aantreffen. Husserl besluit daaruit dat het ‘immanente’, ‘mentale’ object niet tot de descriptieve, reële inhoud van de ervaring behoort, en dus ook niet immanent of mentaal is. Natuurlijk treffen we de god ook niet extra-mentaal aan, aangezien hij fictief is. Dus ook in het geval waarin er geen werkelijk bestaand extra-mentaal object is, is er geen immanent object, dat problemen met het voorstellen (oordelen enz.) van niet werkelijk bestaande objecten eventueel oplost (cf. opnieuw het debat met Twardowski en nog daarvoor de *object versus content theory*).



De kritiek op het immanente object gaat hand in hand met de kritiek op representatietheorieën. Bij de fenomenologische interpretatie van de verhouding tussen act en subject moet men zich hoeden voor twee fundamentele en moeilijk uitroeibare misverstanden. Ten eerste voor het misverstand van de *Bildertheorie*, die meent dat ze het voorstellen toereikend verklaart door te zeggen dat er ‘daar buiten’ het ding zelf is en in het bewustzijn een beeld dat de plaatsvervanger is van het ding. De gelijkaardigheid tussen twee objecten, al is die nog zo groot, maakt het ene nog niet tot een representatie van het andere. Daartoe is een activiteit van het subject vereist. Het is pas door de capaciteit van een voorstellend ik om iets als een plaatsvervanger van iets gelijkaardigs te beschouwen dat een beeld tot beeld wordt, en dat men iets kan bedoelen (*meinen*) terwijl men iets anders aanwezig heeft in de aanschouwing. De interpretatie van iets *als* representant van iets anders zet met andere woorden reeds het bewustzijn van een intentioneel gegeven object voorop. “Setzt danach die Auffassung als Bild schon ein dem Bewußtsein intentional gegebenes Objekt voraus, so würde es offenbar auf einen unendlichen Regreß führen, dieses selbst und immer wieder durch ein Bild konstituiert sein zu lassen, also hinsichtlich einer schlichten Wahrnehmung ernstlich von einem ihr einwohnenden ‘Wahrnehmungsbild’ zu sprechen, ‘mittels’ dessen sie sich auf die ‘Sache selbst’ beziehe.” (LU II/1: 437)

Een tweede dwaling bestaat erin het ‘louter immanente’ of ‘intentionele’ object te scheiden van het ‘werkelijke’ of ‘transcendente’ object. “Man bracht es nur auszusprechen, und jedermann muß es anerkennen: *daß der intentionale Gegenstand der Vorstellung derselbe ist wie ihr wirklicher und gegebenenfalls ihr äußerer Gegenstand und daß es widersinnig ist, zwischen beiden zu unterscheiden.* Der transzendente Gegenstand wäre gar nicht Gegenstand dieser Vorstellung, wenn er nicht *ihr* intentionaler Gegenstand wäre. Und selbstverständlich ist das ein bloßer analytischer Satz. Der Gegenstand der Vorstellung, der ‘Intention’, das ist und besagt der vorgestellte, der intentionale Gegenstand.” (LU II/1: 439) Daarbij is het om het even of het object bestaat, gefingeerd of absurd is.

Een tweede bezwaar tegen Brentano is, zoals vermeld, dat niet alle mentale fenomenen de karakteristiek van intentionaliteit vertonen. Sensaties vertonen geen intrinsieke intentionaliteit, maar moeten worden geïnterpreteerd. Het onderscheid tussen de inhoud en het *erin*

waargenomen externe object, dat een louter onderscheid qua zienswijze zou zijn (nu eens gezien van de subjectzijde, dan van de objectzijde) is een fenomenologisch vals onderscheid. “Die Äquivokation, welche es gestattet, als *Erscheinung nicht nur das Erlebnis, in dem das Erscheinen des Objektes besteht* (z.B. das konkrete Wahrnehmungserlebnis, in dem uns das Objekt vermeintlich selbst gegenwärtig ist), sonder auch das *erscheinende Objekt als solches* zu bezeichnen, kann nicht scharf genug betont werden.” (LU II/1: 359) De verschijning van het ding (de ervaring) is niet het verschijnende ding. De verschijningen zelf verschijnen niet; ze worden *beleefd*. De beleving zelf is niet intentioneel aanwezig aan het bewustzijn, wel het ding. “ (...) im Akte des Erscheinens werde die Empfindungskomplexion erlebt, dabei aber in gewisser Weise ‘aufgefaßt’, ‘apperzipiert’, und in diesem phänomenologischen Charakter beseelender Auffassung der Empfindungen bestehe das, was wir Erscheinen des Gegenstandes nennen.” (LU II/1: 360-361) De *Empfindungskomplexion* mag dus niet worden geïdentificeerd met het complex van de eigenschappen van het object. De apperceptie of interpretatie is het surplus die ons in de ervaring tegenover de ruwe aanwezigheid van de sensatie staat. Het is door het actkarakter, die de sensatie bezielt, dat we dit of dat object *waarnemen*. De sensaties zelf zijn met andere woorden niet intentioneel: er is een bezielende act nodig die op basis van de sensaties verwijst naar een object<sup>152</sup>. Daarbij worden de acten *beleefd*, maar ze *verschijnen* niet objectief (*gegenständlich*); de objecten daarentegen verschijnen, worden waargenomen, maar niet beleefd. “Sind die sogenannten immanenten Inhalte vielmehr bloß *intentionale* (intendierte), so sind andererseits die *wahrhaft immanenten Inhalte*, die zum reellen Bestande der intentionalen Erlebnisse gehören, *nicht intentional*: sie bauen den Akt auf, ermöglichen als die notwendigen Anhaltspunkte die

---

<sup>152</sup> Dat betekent niet dat het niveau van de sensatie een niveau is dat uit louter passiviteit bestaat, tegenover het intentionele niveau. Het intentionele niveau wordt in het algemeen gekenmerkt door spontaneïteit, terwijl het niveau van de sensaties door passiviteit én activiteit wordt gekenmerkt. De wijze waarop sensaties zich articuleren in het veld van de sensaties, aan elkaar gelijk zijn of van elkaar verschillen, de wijze waarop ze met elkaar worden geassocieerd, en de wijze waarop sensaties uit de verschillende zintuiglijke velden zich met elkaar verknopen is zeker geen kwestie van loutere passiviteit. De archeologie van het niveau van de sensaties gebeurt in de genetische fenomenologie (cf. bijv. Husserls *Erfahrung und Urteil*).

Intention, aber sie sind nicht selbst intendiert, sie sind nicht die Gegenstände, die im Akt vorgestellt sind. Ich sehe nicht Farbenempfindungen, sondern gefärbte Dinge, ich höre nicht Tonempfindungen, sondern das Lied der Sängerin usw.” (LU II/1: 387) We kijken naar de gevolgen hiervan voor de status van het object waar we een beginnende theorie van constitutie behandelen (cf. infra). Een derde bezwaar betreft Brentano's invulling van de notie van *Vorstellung*. Husserl gebruikt in deze context de noties van *Materie* en *Qualität*, die hij overneemt van Brentano, met het volgende verschil. Brentano gebruikt deze noties in zijn oordeelstheorie, terwijl Husserl hun betekenis uitbreidt zodanig dat ze van toepassing zijn op alle soorten acten.

De betrekking tot een object heeft twee onderscheiden zijden. Enerzijds de kwaliteit, die een act kenmerkt als bijvoorbeeld voorstelling of oordeel. Anderzijds hebben we de materie, die aan de act de bepaalde gerichtheid naar een object verleent, en ervoor zorgt dat bijvoorbeeld de voorstelling dit en niet iets anders voorstelt. De term 'kwaliteit' verwijst dus naar de wijze waarop een act bewust is van een object, d.w.z. als perceptueel, verbeeldend, bevestigend, herinnerend, enz. De materie verwijst naar die dimensie van de act die de gerichtheid naar het object bepaalt, op een dergelijke wijze dat het de specifieke 'als'-structuur regelt volgens welke het object geïntendeerd is. De materie is dus de bepaalde objectieve referentie. Bovenstaand onderscheid is een voorbereiding op de kritiek die Husserl levert op Brentano's stelling dat elke intentionele ervaring ofwel een voorstelling is, ofwel gebaseerd is op een voorstelling. Ter herinnering, een voorstelling is volgens Brentano een act waarin iets louter voorgesteld is, in tegenstelling tot een oordeelsact, waarin hetgeen voorgesteld is, wordt aanvaard of verworpen. Brentano's stelling leidt volgens Husserl echter tot dubbelzinnigheden en daarom ontwikkelt Husserl er een nieuwe interpretatie van.

Twee acten zijn gelijk qua materie als ze gericht zijn op hetzelfde object, en ze zijn gelijk qua kwaliteit als ze beide oordeelsacten, of beide wensen, enz. zijn. De materie bepaalt echter niet enkel het object, maar ook de *wijze waarop* het object gemeend is (bijv. als gelijkzijdige of als gelijkhoekige driehoek). Opdat twee acten qua materie gelijk zouden zijn, moeten ze dus ook *op dezelfde manier* verwijzen naar het object. 'Gelijkhoekige driehoeken' en 'gelijkzijdige driehoeken' verwijzen naar dezelfde driehoeken, maar

op een andere manier. De betekenisacten die eraan vasthangen zijn verschillend, hoewel de objecten waarnaar verwezen wordt dezelfde zijn. Gelijke materies kunnen nooit een verschillende objectieve referentie (*gegenständliche Beziehung*) geven, maar verschillende materies kunnen wel dezelfde objectieve referentie geven. Materie en kwaliteit zijn abstracte momenten, d.w.z. dat ze niet voorstelbaar zijn zonder elkaar, of dat ze elkaar vereisen. Samen maken ze het *intentionele wezen van de act* uit<sup>153</sup>.

Het enige concept in Brentano's theorie dat rekenschap aflegt van de betrekking op een object is volgens Husserl dat van de *Vorstellung*. Twee oordeelsacten zijn immers gericht op hetzelfde object als ze gefundeerd zijn op dezelfde voorstelling. Maar op welke manier legt Brentano er dan rekenschap van af dat twee voorstellingen verschillende objecten hebben? “ (...) Husserl finds it impossible for Brentano to account for the fact that one presentation can have an object which is totally different from the other presentation. It will not help, he insists, to say that different presentations can have different objects and to leave it at that, for the direction towards an object is itself immanent in the act, in this case a presentation.” (Rollinger, 1999: 54) Ook de voorstelling moet dus een aspect in zich bevatten dat bepaalt naar welk object wordt verwezen, en een ander aspect dat de voorstelling kwalificeert als een voorstelling, en niet als een oordeel, of een wens. De voorstelling kan dus niet louter materie zijn, wat bij Brentano wel het geval lijkt te zijn. M.a.w. een loutere voorstelling, of een neutrale voorstelling (d.w.z. geen oordeel) moet volgens Husserl een *volledige* intentionele act zijn, die zowel materie als kwaliteit heeft. De kwaliteit van de loutere voorstelling is daarbij niet-ponerend, d.w.z. impliceert niets over het al dan niet bestaan van het object.

Wat er gebeurt bij de verandering van een neutrale voorstelling naar een oordeel, althans als we Brentano's stelling volgen, is het volgende: de voorstelling verandert van een volledige (d.w.z. materie én kwaliteit inhoudende), niet-ponerende act naar een *moment* van een ponerende act, nl. naar enkel de materie van de ponerende act. De

---

<sup>153</sup> Daarmee is de act echter nog niet volledig gekarakteriseerd. Er zijn ook niet-essentiële aspecten van de act, zoals de *Fülle* en de *Lebendigkeit*. Het gaat hier over de klaarheid en duidelijkheid waarmee iets al dan niet bijv. is voorgesteld of ingebeeld. Daarmee verandert echter niet de *Meinung* van de act.

kwaliiteit wordt dus achterwege gelaten, en de overgebleven materie wordt bij een nieuwe kwaliiteit (deze van het oordeel) gevoegd. Zoiets is echter dubbelzinnig omdat de term voorstelling op twee verschillende wijzen wordt gebruikt. Enerzijds is het een voorstelling in de zin van een volledige (d.w.z. kwaliiteit én materie), niet-ponerende act, anderzijds, na de overgang naar het oordeel, is het de materie van een volledige ponerende act. “In seinem *ersten Teil* spricht der Satz [de stelling van Brentano], richtig verstanden, von Vorstellung im Sinne einer gewissen Aktart, *im zweiten* von Vorstellung im Sinne der bloßen (...) *Aktmaterie*.” (LU II/1: 476) In het tweede geval mag de voorstelling dus niet als een act worden geïnterpreteerd. Volgens Husserl kan zoiets niet. Als een voorstelling een volledige intentionele act is, dan kan het geen moment zijn binnen een oordeel, dat natuurlijk ook een volledige intentionele act is. Husserl kan het er daarom niet mee eens zijn dat elk mentaal fenomeen een voorstelling is of gebaseerd op een voorstelling.

De verwarring kan eventueel worden opgelost door *Vorstellung* te interpreteren als een nominale act. Bekijken we dus eerst wat een nominale act is, in onderscheid met propositionele acten. Voorstellingen zijn nominale acten, d.w.z. acten waarmee als expressie *namen* correleren. Propositionele acten zijn gericht op feiten op een ‘meerstralige’ manier. er correleren proposities mee. Als iemand oordeelt dat het eindelijk regent, dan is de act propositioneel. Als hij echter oordeelt dat het feit *dat* het eindelijk regent de boeren verheugt, dan is het deel ‘het feit dat het eindelijk regent’ weer een nominale act. Als er dus naar een feit verwezen wordt op een éénstralige manier, dan is de act een nominale act.

Brentano’s stelling kan worden gered door te stellen dat elke intentionele ervaring ofwel een nominale act is, of gebaseerd is op een nominale act. De voorwaarde voor deze interpretatie is evenwel dat de inhoud van een oordeel enkelvoudig is, d.w.z. een éénstralige act is. Husserl ziet hier echter een nieuw probleem: de inhoud van oordelen zijn propositioneel, ze zijn eerder geconstitueerd op een meerstralige dan op een éénstralige manier. “To claim that judgments have to do with simple objects rather than syntactically structured objects is to suggest that judgments necessarily nominalize their contents. Nominalization occurs when a shift from many-rayed to single-rayed modes of intending converts an originally articulated object into a nominalized whole, which may then serve as the subject

of a more complex judgment or as the antecedent in a hypothetical judgment.” (Cobb-Stevens, 2003: 103-104) Mochten we dus bovenstaande interpretatie aanhouden, dan is de verandering van voorstelling naar oordeel vaak ook een verandering qua materie, aangezien de inhoud wordt genominaliseerd.

Hier rijst dus een nieuw probleem. Aangezien er bij de overgang van voorstelling naar oordeel ook een verandering is in de materie van de act, kunnen we het verschil tussen loutere voorstelling en oordeel niet langer beschrijven als een louter verschil in kwaliteit. “Since the matter of an act is that element of the directedness to the object that determines the precise aspect according to which the object is meant, a shift from articulation of discrete parts to a single-rayed grasp of the object as a whole would surely involve a change in matter.” (Cobb-Stevens, 1990: 143) Het verschil tussen nominale (loutere voorstelling) en propositionele (oordeel) acten is er dus een van materie eerder dan van kwaliteit, waardoor we mogen besluiten dat hetgeen ze gemeenschappelijk hebben is dat ze beide ‘objectiverende’ acten zijn. Deze stelt Husserl tegenover de niet-objectiverende acten zoals gevoel, wil, verlangen, die verschillend in kwaliteit zijn van de objectiverende acten. Aangezien acten echter worden onderscheiden op basis van kwaliteit, en niet op basis van materie, kunnen de voorstellingen in Brentano’s thesis niet worden begrepen als nominale acten. Uiteindelijk komen we dan tot de volgende herinterpretatie van Brentano’s stelling: elke intentionele ervaring is ofwel een objectiverende act, of gebaseerd op een objectiverende act. Het eerste deel verwijst naar zowel nominale als propositionele acten, het tweede naar de fundering van niet-objectiverende acten in objectiverende acten, die de enige zijn die intentionele materie verschaffen. Daarmee echter wordt een centrale stelling van Brentano verworpen, nl. dat het oordeel een aanvaarden of verwerpen is van een genominaliseerde propositionele inhoud.

Husserls interpretatie heeft nog andere gevolgen. Loutere voorstellingen zijn voor Husserl immers niet de basis van *alle* acten. Om dat aan te tonen, neemt hij het voorbeeld van een wassenbeeldenmuseum, waar we op de trappen een wenkende vrouw zien. Het gaat echter om een wassen pop, die een vrouw voorstelt. Eens we dat beseffen, blijft er enkel nog een loutere voorstelling over. Wat is er gebeurd? Is het zo dat er eerst een loutere voorstelling was, plus het waarnemingsoordeel dat er daarna van afgetrokken is?

Volgens Husserl niet. De volledige kwaliteit van de act is immers veranderd, terwijl de materie onveranderd is gebleven. Het is dus niet zo dat er eerst een loutere voorstelling was *plus* het waarnemingsoordeel dat er later van afgetrokken wordt. Loutere voorstellingen zijn niet de basis van waarneming. Met andere woorden, de loutere voorstelling verschaft niet de materie voor de waarneming.

“As Husserl understands the claim that non-presentational acts are founded on presentations, it does in fact come into conflict with Brentano’s understanding of it. For judgments and perceptions, according to Husserl, are classified among the ultimately founding acts. (...) While one is ‘perceiving’ the young lady [cf. het wassenbeeldenmuseum], there is no underlying presentation which is later uncovered, as it were, when the illusion is exposed. The presentation of the young lady which then results is simply a phantasy presentation, an act with a new quality, but with the same matter as the preceding act. Both the preceding act (the ‘perception’) and the resulting mere presentation are presentations.” (Rollinger, 1999: 55-56) Onthouden we dus dat voor Husserl waarneming niet gebaseerd is op een loutere voorstelling, wat bij Brentano wel het geval is, en dat de basis van alle intentionele acten voor Husserl objectiverende acten zijn, wat zowel oordelen als waarnemingen kunnen zijn.

Dat betekent echter niet dat we *uiteindelijk* niet bij *nominale* acten als basis uitkomen. Objectiverende acten die niet de basisacten zijn, zijn in andere objectiverende acten gefundeerd, waarbij een actmaterie in andere actmateries is gefundeerd (bijv. een predicatieve zin in funderende nominale acten). “Denn so können wir die Sache auch ansehen. Der Umstand, daß keine Materie ohne objektiverende Qualität möglich ist, muß dann von selbst die Folge haben, daß, wo eine Materie in anderen Materien fundiert ist, auch ein objektivierender Akt der ersten Materie in eben solchen Akten der letzteren Materien fundiert ist. *Sonach hat die Tatsache, daß jeder Akt allzeit in nominalen Akten fundiert ist, verschiedene Quellen.* Die ursprüngliche Quelle liegt überall darin, daß jede einfache, also keine materiale Fundierung mehr einschließende Materie eine nominale und danach jeder letztfundierende objektiverende Akt ein nominaler ist. Da aber alle andersartigen Aktqualitäten in objektivierenden fundiert sind, so überträgt sich die letzte Fundierung durch nominale Akte von den objektivierenden auf alle Akte überhaupt.” (LU II/1: 519)

We moeten daarbij echter in de gaten houden dat objectiverende acten zowel ponerende als niet-ponerende acten kunnen zijn. Elke objectiverende act heeft zowel een ponerende (*setzende*) als een niet-ponerende (*nichtsetzende*) variant, waarbij de materie dezelfde blijft, maar waarbij in het laatste geval niets over het bestaan van hetgeen waarnaar de materie verwijst wordt gezegd. De eerste delen dus de waarde van een zijnde toe aan het intentionele object, de tweede niet. Dat wijst op een verschil in kwaliteit maar met dezelfde materie. Als ik oordeel dat het regent, dan heeft deze act een niet-ponerend tegendeel, bijv. wanneer ik gewoon begrijp wanneer iemand zegt dat het regent, zonder dat oordeel zelf te voltrekken. Een wens, daarentegen, is wel niet-ponerend, maar heeft geen ponerend tegendeel, zodat het geen objectiverende act is.

Sommen we de onderscheiden nog eens op. Het onderscheid tussen nominale en propositionele acten is een verschil in *materie*. Het onderscheid tussen ponerende en niet-ponerende acten is een verschil in *kwaliteit*. Ponerende acten zijn acten van *belief*, terwijl niet-ponerende acten geen existentiebeweringen inhouden. Objectiverende acten zijn zowel ponerende als niet-ponerende, en zijn onderscheiden van niet-objectiverende acten zoals verheugen, wensen, willen enz. Niet-objectiverende acten zijn in objectiverende acten gefundeerd.

Er zijn nog verschilpunten tussen Brentano en Husserl in de vijfde *LU*. Een vierde verschilpunt betreft het onderscheid tussen interne en externe waarneming. Voor Brentano loopt dat onderscheid parallel met het onderscheid tussen mentale en fysische fenomenen, en is de interne waarneming in tegenstelling tot de externe waarneming onfeilbaar en onmiddellijk. Husserl aanvaardt het argument van de oneindige regressie, en Brentano's verwerping van het bestaan van het onbewuste. De conceptuele tweedeling tussen primair en secundair object neemt hij echter niet aan. In verband daarmee zegt Husserl: „Da unser Absehen hier auf rein phänomenologische Feststellungen geht, müssen wir Theorien dieser Art auf sich beruhen lassen, solange eben die Notwendigkeit einer Annahme der kontinuierlichen Aktion innerer Wahrnehmung phänomenologisch nicht nachzuweisen ist.” (*LU II/1: 367*) Meteen verwerpt hij dat alle mentale fenomenen intern worden waargenomen en dat de interne waarneming onfeilbaar is<sup>154</sup>. Dat

---

<sup>154</sup> Dat vinden we ook terug in de bijlage bij de zesde *LU: Äußere und innere Wahrnehmung. Physische und psychische Phänomene*: “Indem nun Brentano diesen



betekent echter niet dat hij de interne waarneming als zodanig verwerpt. “Husserl adds that we should be wary of the notion that acts are available to introspection, as though they were the targets of inner-directed looks, analogous to outer-directed perceptions which focus upon things and processes in the world. This does not mean that acts are unconscious, but simply that they have no objective status. They are lived through; they do not appear as objects. He thus forcefully rejects the psychological notion of inner processes and the epistemological notion of representation.” (Cobb-Stevens, 1990: 133)

De structuur van de intentionele relatie en de status van de termen ondergaan bij Husserl dus een radicale omwerking, zozeer dat enkel de inspiratie, maar geen van de centrale stellingen van Brentano nog overeind blijven. Verder zullen we nog terugkomen op de status van het intentionele object. Hier merken we al op dat de status van de materie na zijn transcendentale wending sterk wijzigt. Waar Husserl eerst nog de materie ziet als een eigenschap van de *act*, wordt deze later een eigenschap van het ‘gemeende als zodanig’. Husserl zal met andere woorden intentionele materie en intentioneel object, d.w.z. het object zoals het is geïntendeerd, gelijkschakelen. Een dergelijke gelijkschakeling is nodig als hij zijn bewering dat intentioneel en actueel object hetzelfde zijn wil behouden.

---

eigentlichen und allein zulässigen Sinn des Wortes *wahgenommen* mit dem uneigentlichen vertauscht, der statt auf die äußeren Gegenstände, vielmehr auf die der Wahrnehmung reel angehörigen, präsentierenden Inhalte bezogen ist; und indem er, hierin konsequent, nicht nur jene äußeren Gegenstände, sondern auch diese Inhalte als ‘physische Phänomene’ bezeichnet: erscheinen nun auch diese letzteren durch die Trüglichkeit der äußeren Wahrnehmung betroffen.” (LU II/2: 767) In de bijlage toont Husserl dat innerlijke en uiterlijke waarneming niet samenvallen met adequate en niet-adequate waarneming. Het is dus opnieuw een kritiek aan het adres van Brentano. Voor een commentaar op de appendix bij de *LU*, zie Warren (2003). Voor Husserl in de *LU* kan dus ook de innerlijke waarneming inadequaat zijn, want waarneming per se is interpretatie, en deze kan correct zijn of ook niet. Hierachter ligt de idee dat het subject een deel van het werkelijk zijnde is. In de *Ideen* verlaat hij echter dit standpunt.

#### 5.14. DE ZESDE LOGISCHE UNTERSUCHUNG<sup>155</sup>

Even fundamenteel voor Husserls intentionaliteitstheorie als de uitwerkingen in de vijfde *LU* is hetgeen hij aanbrengt in de zesde *LU*. In de eerste sectie van de zesde *LU* voert Husserl het onderscheid in tussen lege en vervulde intenties. De eerste *LU* heeft ons op dit onderscheid voorbereid, dat nu wordt uitgebreid over het gehele bereik van intentionele ervaringen. In de tweede sectie behandelt hij categorische intuïties<sup>156</sup>. Bij de categorische intuïtie verlaten we de sfeer van de loutere sensibiliteit en zintuiglijkheid, en wordt een categorisch object aanschouwd, d.w.z. een object van hoger niveau, zoals een toestand, een verzameling, relaties, universalia enz.

In wat volgt concentreren we ons vooral op het eerste deel, waarin het verband tussen betekenisintentie en betekenisvervulling beschreven wordt, of om het in traditionele termen uit te drukken, en daardoor ook ambigu, tussen concept of gedachte (begrepen als betekenis zonder intuïtieve vervulling) en de overeenkomstige aanschouwing.

Betekenis ligt voor Husserl volledig aan de zijde van de betekenisintentie, niet aan de kant van de aanschouwing. “Die Anschauung gibt ihm nämlich die Bestimmtheit der gegenständlichen Richtung und damit seine letzte Differenz. Diese Leistung erfordert es nicht, daß ein Teil der Bedeutung selbst in der Anschauung liegen müsse.” (LU II/2: 553)<sup>157</sup> De waarneming bepaalt dus wel de betekenis, maar is zelf geen act die betekenis omvat. Husserl verwijst hiervoor naar essentieel occasionele uitdrukkingen, zoals ‘dit’. Ook dergelijke uitdrukkingen kunnen zonder aanschouwing vaak worden begrepen. Een uitdrukking als ‘dit’ kan op basis van een vroegere passende aanschouwing herhaald of op gelijkaardige wijze opnieuw worden voltrokken zonder dat een waarneming (of de verbeelding) moet bemiddelen.

---

<sup>155</sup> Voor een geschiedenis van de (pogingen tot) herwerking van de zesde onderzoeking en de manuscripten daarvan, zie Melle (2002). De herwerking daarvan was uitgesteld omdat hij een radicale revisie wou maken, maar deze is nooit voltooid geweest, zodat ze slechts in licht herwerkte vorm (zoals de andere onderzoekingen die herwerkt verschenen in 1913) is gepubliceerd geweest in 1921.

<sup>156</sup> In het postuum gepubliceerd *Erfahrung und Urteil* vinden we daar een nog gedetailleerdere uitwerking van.

<sup>157</sup> ‘*Gegenständliche Richtung*’ vertalen we in wat volgt opnieuw als objectieve referentie.

Het object zoals het *an sich* is, d.w.z. het object dat de vervulling van een intentie realiseert, is geen totaal ander object dan het object van de waarneming, zelfs als die waarneming onvolledig is. Dat het object *zelf* is dat verschijnt, is integendeel precies wat waarneming is. “Dies liegt sozusagen im eigenen Sinne der Wahrnehmung, Selbsterscheinung des Gegenstandes zu sein. Mag also auch, um auf das Phänomenologische zurückzugehen, die gemeine Wahrnehmung aus vielfachen, teils rein wahrnehmungsmäßigen, teils bloß imaginativen und sogar signitiven Intentionen aufgebaut sein: als *Gesamtakt* erfaßt sie den Gegenstand selbst, sei es auch nur in der Weise der Abschattung.” (LU II/2: 589) Daarmee zet Husserl zijn inzichten uit zijn tekst van 1894 verder. De wijze waarop de intentionele act gestructureerd is, krijgt hier echter een veel gedetailleerdere uitwerking.

#### 5.14.1. Een dynamische interpretatie van de intentionele gestructureerdheid

De bedoeling van de zesde *LU* bestaat erin een aantal vragen te beantwoorden<sup>158</sup>. Ten eerste, hoe weet een subject dat een object werkelijk voor hem staat en, ten tweede, hoe kan een subject een object identificeren gezien de menigvuldigheid van de ervaringen? Hieraan rijgen zich twee andere vragen. Ten eerste, wat betekent ‘*meinen*’? Deze vraag bergt opnieuw een reeks andere vragen in zich. Hoe kan een betekenisintentie als een anticipatie of protentie dienen van de louter potentiële ervaring van een object? Hoe kan iets aanwezig iets afwezig bevatten of voorschrijven? Wat is het mechanisme van de teleologie van het waarheidszoeken? Hoe kan een bepaalde inhoud ‘verder dan zichzelf’ gaan? Wat is de ultieme grond voor de synthese van de intuïties met elkaar onder de eenheid van de interpretatie van één enkel object? Hoe kan een epistemologisch onvolledige ervaring vooruit verwijzen naar de mogelijkheid van een onmiddellijke ervaring die ze zou vervolledigen? De tweede vraag omtrent de identificatie van een object is hoe het eindresultaat waarbij een object volledig aanwezig is de keten van syntheses bewaart waaruit het object opgerezen is (cf. Lampert, 1995: 125).

---

<sup>158</sup> We maken hier gebruik van de specifieke interpretatie van Lampert (1995).

Beginnen we met Husserls visie op de *adaequatio* tussen intentie en aanschouwing. De opperste limiet van de synthese van vervulling is de zelf-evidentie. “Hier ist das *Sein im Sinne der Wahrheit*, der recht verstandenen ‘Übereinstimmung’, der ‘*adequatio rei ac intellectus*’ realisiert, hier ist sie selbst gegeben, direkt zu erschauen und zu ergreifen.” (LU II/2: 540) In de *adaequatio rei et intellectus* is het object tegenwoordig of gegeven precies zoals het geïntendeerd is. Er blijft geen gedeeltelijke intentie meer over waaraan het aan vervulling in de aanschouwing ontbreekt.

Bij de *Übereinstimmung* tussen betekenisintentie en betekenisvervulling is er een eenheid van identiteit. Meer zelfs, er is een objectieve identiteit tussen beide componenten van de eenheid van de vervulling. De ideële grens is in het geval van de waarneming het absolute zelf van het object dat aanwezig is, zoals in het geval van de verbeelding het absoluut gelijkende beeld. En dat geldt voor elke zijde van het object en voor elke voorgesteld aspect van het object. Het object van de aanschouwing is dan hetzelfde als het object van het denken<sup>159</sup>. De identiteit hoeft echter niet expliciet gemaakt te worden. De identiteit hoeft niet door een vergelijkende reflectie inzichtelijk worden gemaakt. Ze is er immers reeds, als niet-geëxpliciteerde en niet-gevatte ervaring. Er is dus een niet-geëxpliciteerde act van identificatie tussen intentie en vervulling. Dat de *adaequatio* tussen betekenis en aanschouwing een intentioneel correlaat heeft, betekent dat ook zij een act is<sup>160</sup>. We zullen verder op dit waarheidsbegrip van Husserl terugkomen.

Achter deze identificatie tussen intentie en vervulling gaat een volledig intentionele gestructureerdheid schuil van het bewustzijn. Elke *enkele* zintuiglijke aanschouwing heeft een relatie tot een object. De *intentionele referentie* schrijft hierbij een *bereik* van zintuiglijke aanschouwingen voor. De mogelijke realisaties van dit bereik staan toe dat een object wordt geïdentificeerd doorheen verschillende zintuiglijke aanschouwingen. Objectieve referentie gebeurt dus wanneer één enkele zintuiglijke aanschouwing de syntheses van

---

<sup>159</sup> Het gaat hier zoals gezegd om een *ideële* limiet, en niet om een gegeven dat we in de zintuiglijke ervaring feitelijk meemaken.

<sup>160</sup> “Eben darum dürfen wir nicht bloß die Signifikation und Intuition, sondern auch die Adäquation, d.i. die Erfüllungseinheit, als eine Akt bezeichnen, weil sie ein ihr eigentümliches intentionales Korrelat hat, ein Gegenständliches, worauf sie ‘gerichtet’ ist.” (LU II/2: 568)

herkenning (feitelijk en mogelijk) in gang zet, en dit staat toe dat een aanschouwing door andere aanschouwingen vervoegd wordt, dat ze met andere woorden tot een gemeenschappelijke *Zusammenhang* behoren.

In het geval van een enkelvoudige naam en de aanschouwing die de betekenis vervult, is er sprake van een *statische* relatie: er is een precieze *Anpassung* tussen de betekenis van de naam en de vervullende intuïtie. De betekenis wordt ‘in één klap’ vervuld. (sectie 1-7 van de zesde *LU*) Daarna behandelt Husserl *dynamische* relaties tussen intentie en vervulling, d.w.z. dat de vervulling gradueel verloopt. Er is dus een tijdsverschil tussen de betekenisintentie en de betekenisvervulling. “Dem unzweifelhaften phänomenologischen Unterschied zwischen der statischen und dynamischen Erfüllung oder Erkennung werden wir leicht gerecht. Im dynamischen Verhältnis sind die Verhältnisglieder und der sie beziehende Erkenntnisakt zeitlich auseinandergesogen, sie entfalten sich in einer Zeitgestalt. Im statischen Verhältnis, das als bleibendes Ergebnis dieses zeitlichen Vorganges dasteht, sind sie in zeitlicher und sachlicher Deckung. Dort haben wir im ersten Schritte das ‘bloße Denken’ (= den bloßen ‘Begriff’ = die bloße Signifikation) als schlechthin unbefriedigte Bedeutungsintention, die sich im zweiten Schritte mehr oder minder angemessene Erfüllung zueignet; die Gedanken ruhen gleichsam befriedigt in der Anschauung des Gedachten, das sich eben *vermöge* dieses Einheitsbewußtseins als das Gedachte dieses Gedankens, als das in ihm Gemeinte, als das mehr oder minder vollkommen erreichte Denkziel ankündigt. In dem statischen Verhältnis andererseits haben wir dieses Einheitsbewußtsein allein, eventuell ohne daß ein merklich abgegrenztes Stadium unerfüllter Intention vorangegangen wäre. Die Erfüllung der Intention ist hier nicht ein vorgang des sich Erfüllens, sondern ein ruhendes Erfülltsein, nicht ein sich Decken, sondern das in Deckung sein.” (LU II/2: 568)

Intentie en vervulling wijzen verder dan zichzelf naar elkaar, ze vervullen elkaars behoefte aan vervollediging. “In one sense intuitions stand in a ‘contingent and external’ relation to the meaning-intention, which might never be fulfilled. But in another sense, the act-matter already anticipates perceptions, and so indirectly *does* absorb contexts [de *Zusammenhänge*] of fulfilling intuitions.” (Lampert, 1995: 135)  
Aanschouwingen stellen grenzen aan de interpretaties die een subject kan maken over de wereld. “It is a dialectic which affirms that

although every sense of the object is a sense intended by consciousness, consciousness in its intending the object cannot, in its act of interpretation, inform the object with every possible sense. Only those senses, then, which are fulfilled or embodied by the intuitive presence of the object pertain to it as such. This dialectic, as Husserl's extremely careful rhetoric makes apparent, is one of strict mutuality." (Mensch, 1981: 84) De intentie schrijft een bereik van mogelijke aanschouwingen voor, en het zijn precies deze aanschouwing die op hun beurt het bereik beperkt van de aanschouwingen die een intentie voorschrijft.

Maar hoe kunnen mogelijk vervullende intuïties *voorgescreven* zijn door een betekenisintentie? Het eerste punt is dat intenties maar aanschouwingen kunnen anticiperen die ermee overeenkomen als deze intenties al opgenomen zijn in een *context* van intuïties. Eens een subject dus een complex veld van aanschouwingen heeft, waarmee het werkt, dan wordt een betekenisintentie ondersteund door een systeem van achtergrondservaringen, dat ook mogelijke gronden voor interpretatie geeft. Dit is de context of *Zusammenhang* dankzij welke een intentie mogelijke aanschouwingen voorschrijft.

Daarmee is het probleem van de context of de samenhang echter nog niet helemaal opgelost. "There are two problems. The first concerns the extent to which 'directions' of possible fulfillment have to be fixed in order for an experience to carry a determinate expectation. The second concerns how expectations are possible at all. Husserl's solution in these passages will be to say the expectations are fixed by 'habit', a solution that seems at first too easy, but in fact introduced subtle and complex issues of retention." (Lampert, 1995: 139) Kijken we naar de perceptie van een object. Een object wordt ervaren op een 'levendige' wijze als de aanwezigheid ervan mede gezien wordt door de afwezige zijden ervan, zijden die aanwezig kunnen worden gesteld door de bewegingen van diegene die ziet en die mogelijk zijn door de veelzijdigheid van een object<sup>161</sup>. Husserl voert hier een onderscheid in tussen de aanschouwelijke en de betekenisinhoud van eenzelfde act.

---

<sup>161</sup> Het feit dat bepaalde aanschouwingen een betekenisintentie kunnen *teleurstellen* duidt erop dat een betekenisintentie ook regels bevat voor de *uitsluiting* van bepaalde aanschouwingen. Er is niet enkel de verwachting P te vinden, maar ook de verwachting niet-P te vinden. Elke onverwachte aanschouwing problematiseert de interpretatie die erin gefaald is de aanschouwing in kwestie te anticiperen.

Het belang ligt niet zuiver in het maken van dat onderscheid, maar zegt ons iets over de structuur van de intentie-aanschouwingsrelatie. “Offenbar liegt im Sinn dieser Rede, was die phänomenologische Analyse in gewissen Grenzen sicher bewährt, daß auch *Nicht-Dargestelltes* in der anschaulichen Vorstellung mitgemeint ist und ihr somit ein Gehalt an signitiven Komponenten zugeschrieben werden muß. Vom ihm müssen wir erst abstrahieren, wenn wir den *intuitiven* Inhalt rein erhalten wollen. Deiser letztere gibt dem darstellenden Inhalt seine direkte Beziehung zu entsprechenden gegeständlichen Momenten, und erst durch Kontiguität knüpfen sich an ihn die neuen, insofern also mittelbaren Intentionen signitiver Art.“ (LU II/2: 611) Onder de aanschouwelijke inhoud valt alles wat overeenkomt met het totaal van de eigenschappen van het object die zich tonen in de verschijning (waarneming of verbeelding). Onder de betekenisinhoud van de act valt alles wat overeenkomt met het totaal aan resterende, slechts meegemeende maar niet zelf in de verschijning vallende bepaaldheden. Er is met andere woorden een onderscheid tussen wat van het object werkelijk tot verschijning komt, de loutere zijde waarmee het object zich toont, en hetgeen in de *Darstellung* ontbreekt (bijvoorbeeld omdat het door een ander object wordt verborgen). Als er geen enkel aanschouwelijke inhoud is, dan hebben we te maken met een zuivere betekenisintentie, die dus een limietgeval van aanschouwing is. Aan het andere einde hebben we zuivere aanschouwingen, waarin alles wat gemeend is ook aanschouwelijk tegenwoordig is.

Het is hier nog steeds mogelijk te zeggen dat een ervaring verwachtingen activeert doordat ze ook reikt naar een systeem van achtergrondservaringen en mogelijkheden die we via de gewoonte kennen. We moeten echter opletten wat we bedoelen met ‘verwachtingen’. Husserl geeft het voorbeeld van iemand die kijkt naar een tapijt waarop een meubelstuk staat (cf. LU II/2: 573). De waarnemer neemt aan dat het patroon op het tapijt verder loopt onder het meubelstuk. Dat doet hij zonder daarbij na te denken, en we kunnen zeggen dat hij dat doet uit gewoonte. Maar “ (...) we would not mean that he has experienced such patterns before, or that he has formed an inductive rule that objects whose visibility is cut off by another object must continue behind it in roughly the same way. Rather, the habituality that governs expectations is co-extensive with the unreflectiveness of the assumptions that there are always

backgrounds and that multi-sided objects always have sides not in view.” (Lampert, 1995: 141) De zin waarin het door gewoonte is dat betekenis vervulling anticipeert, is dat een object altijd wordt ervaren als reeds aanwezig aan het subject om meer manieren dan het subject zich van bewust is. “When a subject implicitly realizes that the tapestry’s pattern could be seen if only he could look *under the furniture*, he also recognizes that there is more to the objective situation which as yet lies *under the surface of his experience*.” (Lampert, 1995: 141)

Kijken we nu naar het mechanisme van de *Abschattung*, een term die nu eens wordt vertaald als afschaduwing, dan eens als projectie of profiel. Als de zintuiglijke aanschouwing anticipatief te werk gaat, dan moet niet enkel worden getoond hoe waarnemingen uitdoven, maar ook hoe ze een deel van de volgende waarneming al incorporeren als een deel van hun inhoud. Elke afschaduwing moet dus de volgende anticiperen. In die zin gaat de waarneming deels projecterend te werk. Een projecterende inhoud bevat iets van zijn opvolgers om te compenseren voor het verlies dat onvermijdelijk is wegens zijn interne beweging. Het is door de interne beweging dat elke inhoud delen van afwezige inhouden als de zijne kan hebben, en dat afwezige zijden kunnen worden geanticipeerd. “What is important both for the subject’s interpretative activity and for the object’s interpreted unity is that each individual content of consciousness itself contains a complex ordering of parts which guarantee that as soon as the singular content makes up a single perspective<sup>162</sup>, it has already made up a series of perspectives all within the boundaries of that one content. And by moving bit by bit to the next viewpoint, each perspectival content contains parts that reflect traces of the next even before the next is actualized. The category of perspective accounts (as the category of context does not) for each content’s internal capacity to anticipate the *determinate* parts of the next.” (Lampert, 1995: 157) Eigenlijk is elk perspectief daardoor een afkorting van de absolute totaliteit van alle mogelijke ervaring.

Met de notie van perspectief botsen we echter op een volgend probleem, dat we niet ontmoeten bij de notie van context of samenhang. Hoe zit het immers met de *orde* in de waarneming? “The

---

<sup>162</sup> Met perspectief wordt hier de waarneming vanuit één gezichtspunt bedoeld. Later zullen wij de term perspectief in gewijzigde zin gebruiken.



category of order advances over that of perspective by disengaging the continuity of interpretative consciousness from the continuity of visual perception.” (Lampert, 1995: 163) Vanwaar komt de orde echter, als we ze niet noodzakelijk terugvinden in de (volg)orde van de waarneming? Op dit punt hebben we niet langer enkel te maken met anticipatie. De orde is integendeel een *nachträglich* begrip. In het hart van de anticipatie zit retrospectie. Deze retrospectie gebeurt vanuit een ideëel eindpunt. De capaciteit van een bepaalde inhoud om een volgende te anticiperen is een capaciteit die *nachträglich* wordt ontvangen vanuit de uiteindelijke vervulling. “ (...) or in other words, consciousness must return from its ideal end-points in order to confer the capacity of anticipating those end-points on its contents as it concretely experiences them in the present.” (Lampert, 1995: 166) Het proces van de vervulling van de betekenisintentie is daarom niet louter lineair, maar inherent dynamisch.

Zorgt het feit dat het eindpunt ideëel is niet voor problemen? Ook het laatste perspectief is nog maar een beperkt perspectief, en een volledige vervulling is niet mogelijk, tenzij in uitzonderlijke gevallen (bijv. in de wiskunde). De vooronderstelling dat we in de ervaring werkelijke objecten steeds dichterbij benaderen is daarom slechts een werkhypothese. De synthese van betekenis en aanschouwing moet in principe een eindpunt hebben, maar – even goed principieel – is er geen dergelijk eindpunt. Het ideële eindpunt kan dus niet *op het einde* functioneren, maar functioneert veeleer *op elk punt* van synthese. “The end-points that limit ordered interpretation [*Auffassung*] have their status precisely *in* the ordered interpretations which demand them as supplements, precisely *in* perspectival gaps, discontinuities, and proliferations. And if the end of synthesis is located not just *at* the end, when synthesis is no longer being carried out, but also *at each* step, then the categories of end, limit, and closure will characterize the entire process of synthesis: beginning, middle, and end.” (Lampert, 1995: 167)

Het eindpunt van de waarneming van ‘het ding zelf’ trekt *elke* inhoud naar het ideaal. Elke inhoud bereikt zijn grens in zijn mogelijkheid om het object te presenteren, en gaat zo verder in de richting vereist door het ideaal. “The problem of ideal forward- and backward-references in the face of the fact that experience in progress never actually ends or begins, is solved by the way end-points are prescribed from the beginning of epistemic progress. Synthesis begins where it ends, and

the end-point is the possibility that inheres in all of its mid-points.” (Lampert, 1995: 168) Het eindresultaat is een doel dat werkzaam is als finale oorzaak. Hoewel het *feitelijk* niet wordt bereikt, trekt het toch de synthetische activiteit als het ware achter zich aan. “It is by *referring backward from an end-point which has not been reached* that ongoing acts of interpretation master whole syntheses.” (Lampert, 1995: 179)

Husserl zet het probleem van de vervulling wel uiteen als een probleem van ‘loss-management’ (cf. Lampert, 1995: 177), en bepaalt het eindpunt als een sluiting van de keten. Meteen legt hij er echter ook de nadruk op dat betekenisvervulling geen kwestie is van *empirische* genese. Veel vervullende elementen tellen voor ons als een voorstelling die een eindpunt is, maar onafhankelijk van genetische aspecten die er gekomen zijn dankzij associatie. De onvolledige aanschouwingen worden niet overbodig eens de waarneming het object van alle zijden heeft getoond. Iets dergelijks zou een empirische interpretatie van de genese van het object in de waarneming zijn. Het punt is veeleer dat voorgaande aanschouwingen steeds worden gereorganiseerd eens het geheel in de waarneming is bereikt. “The very fact that it does not matter which perception followed which in subjective experience, shows that objective interpretation *redistributes* them in a new order based on the relations among the object’s own parts. On my construal, the end-point is constituted in the redistribution of always incomplete standpoints according to interpretations whose telos is a whole-synthesis.” (Lampert, 1995: 178)

Een bewustzijnsact intendeert dus een object a) door een geschiedenis van voorgaande acten terug te traceren, b) door deze voorgaande acten te reorganiseren in een gemeenschappelijke interpretatie, c) door die geschiedenis te hertraceren tot aan de huidige act om de graad van volledigheid in het heden vast te stellen, d) door vooruit te refereren naar een inhoud dat het epistemische project zou vervolledigen (door volledig terug te verwijzen). (cf. Lampert, 1995: 183) Dat betekent niet dat het subject zich alles herinnert wat het heeft ervaren, of dat betekenis identiek is aan de geschiedenis van associatieve verbindingen. Zoiets zou opnieuw een empirische interpretatie zijn. Het is wel zo dat een interpretatie van een nieuwe ervaringsinhoud de transformatie is van deze ervaringsinhoud in een (feitelijke of mogelijke) geschiedenis. Door deze geschiedenis te traceren wordt de

komende vooruitgang gegarandeerd. “That is to say, the *starting-point* for interpretation is a *backward-referring* point from which implicit anticipations are grounded.” (Lampert, 1995: 183) Elke ervaringsinhoud is dus een herinterpretatie van vorige inhouden. Op die manier tracht het subject het object te behandelen alsof het ook reeds het object was van de vorige ervaringsinhouden, “(...) i.e. as a thing about which something is already known, if only something about how it was previously absent. It is because of this backward-referring feature of acts that there can be no pure sense-contents prior to interpretation, no pure thesis prior to synthesis, no pure meanings prior to background fulfillment-chains, and so on.” (Lampert, 1995: 187) Een onmiddellijke ervaringsinhoud kan dus nooit op zich zijn, maar is steeds *reeds* geconstitueerd als het doel van een terugverwijzende poging om te zien hoe het volledig object er zou uitzien mocht het volledig gepresenteerd zijn. “ (...) the present streams back in order for the future to be grounded in the past.” (Lampert, 1995: 189)

#### 5.14.2. Zintuiglijke en categoriale aanschouwing

Gaan we ook nog even in op de tweede sectie, *Sinnlichkeit und Verstand*, die het onderscheid tussen zintuiglijke en categoriale aanschouwingen behandelt<sup>163</sup>. Als een act zich niet richt op een zintuiglijk object, maar als de gedachte daarentegen algemeen is, dan bouwen zich op de waarnemingen en andere verschijningen van dezelfde orde (bijv. in de verbeelding) acten op die op een geheel andere wijze in betrekking staan met het verschijnende object. De wijze van betrekking is duidelijk anders, aangezien niet het aanschouwelijke object geïntendeerd is, maar dit slechts als een voorbeeld fungeert voor de eigenlijke, algemene betekenis. De betekenisintentie gaat niet naar iets wat aanschouwelijk voor te stellen is, maar richt zich op iets algemeen. “Und wo sich die neue Intention durch unterliegende Anschauung adäquat erfüllt, erweist sie ihre objektive Möglichkeit bzw. die Möglichkeit oder ‘Realität’ des Allgemeinen.” (LU II/2: 663) De objectieve correlaten van dergelijke

---

<sup>163</sup> Voor een meer gedetailleerde beschouwing van de categoriale aanschouwing, cf. Lohmar (2002).

categoriale aanschouwingen zijn echter geen ‘reale’ momenten. Nemen we het voorbeeld van zijn. Zijn is, zoals Kant reeds heeft duidelijk gemaakt, geen werkelijk predikaat. Ik kan kleur zien, maar niet gekleurd zijn. Zijn is absoluut onwaarneembaar. “Das *Ein* und das *Das*, das *Etwas* und *Nichts*, die *Quantitätsformen* und die *Anzahlbestimmungen* usw. – all das sind bedeutende Satzelemente, aber ihre gegenständlichen Korrelate (falls wir ihnen solche überhaupt zuschreiben dürfen) suchen wir vergeblich in der Sphäre der *realen* Gegenstände, was ja nichts anderes heißt, als der *Gegenstände möglicher sinnlichen Wahrnehmung*.” (LU II/2: 667) Deze logische categorieën zijn echter ook geen resultaat van innerlijke waarneming, van reflectie op mentale acten. “Auf solchen Wege entspringen wohl Begriffe wie Wahrnehmung, Urteil, Bejahung, Verneinung, Kolligieren und Zählen, Voraussetzen und Folgern – welch daher insgesamt ‘*sinnliche*’ Begriffe sind, nämlich zur Sphäre des ‘inneren Sinnes’ gehörige -, niemals aber die Begriffe der früheren Reihe, die nichts weniger denn als Begriffe von psychischen Akten oder deren realen Bestandstücken gelten können.” (LU II/2: 668)

Toch is er qua vervulling een wezenlijke gelijkaardigheid tussen zintuiglijke en categoriale aanschouwing. Door die wezenlijke gelijkaardigheid van de functie van de vervulling kunnen we elke act waarin iets zich aanwezig stelt als waarneming betitelen, elke vervullende act als aanschouwing en zijn intentioneel correlaat als object. De vraag hoe categoriaal gevormde betekenissen vervulling vinden, zich in de waarneming bevestigd zien, wordt als volgt beantwoord: „ (...) daß sie auf den Gegenstand selbst in *seiner kategorialen Formung* bezogen seien. Der Gegenstand mit diesen kategorialen Formen sei nicht bloß gemeint, wie im Falle einer bloß symbolischen Funktion der Bedeutungen, sondern er sei uns in eben diesen Formen selbst vor Augen gestellt; mit anderen Worten: er sei nicht bloß gedacht, sondern eben *angeschaut* bzw. *wahrgenommen*.” (LU II/2: 671) De notie van waarneming moet dus overeenkomstig worden uitgebreid. Het waarnemingsobject is zintuiglijk of categoriaal. Met andere woorden: het is een werkelijk of een ideëel object. “Die sinnlichen oder *realen* Gegenstände werden wir nämlich als *Gegenstände der untersten Stufe möglicher Anschauung* charakterisieren können, die *kategorialen* oder idealen als die *Gegenstände der höheren Stufen*.” (LU II/2: 674)

Zintuiglijke objecten zijn in de waarneming aanwezig gesteld op één actniveau. Ze worden met andere woorden niet noodzakelijk geconstitueerd in acten van een hoger niveau, die hun objecten constitueren middels andere objecten, die reeds in acten van een lager niveau zijn geconstitueerd. De categoriale objecten daarentegen zijn geen objecten in de primaire en oorspronkelijke betekenis. Categoriale vormen zijn echter evenmin vormen die werkelijke delen samennemen om daaruit een nieuw werkelijk object te vormen, een nieuw zintuiglijk geheel. Hun statuut is dat van een object op een hoger niveau, gefundeerd in objecten van het lagere niveau.

Daarnaast is er echter ook nog de aanschouwing van universele objecten, waarbij de objecten van de funderende acten *niet* mee intreden in de intentie. “Hierher gehört das Gebiet der *allgemeinen Anschauung* – ein Ausdruck, der manchem freilich nicht besser klingen wird als hölzernes Eisen.” (LU II/2: 690) In dit geval kunnen we even goed een beroep doen op de fantasie als op de waarneming. Het resultaat, waarbij het algemene zoals de idee rood, de idee driehoek, zelf wordt gevat is zodanig dat er geen onderscheid bestaat tussen een aanschouwing van die idee in werkelijkheid of in de fantasie. “Die auf intuitivem Grunde erbaute Intention auf das Allgemeine entscheidet jetzt nicht über ‘Sein’ oder ‘Nichtsein’, wohl aber darüber, ob das Allgemeine und sein Gegebensein in der Weise adäquater Abstraktion *möglich* ist oder nicht.” (LU II/2: 693) Dit vatten van het algemene is een voorafspiegeling van de eidetische reductie, en staat tegenover de empirische veralgemening. “The empirical generalization, by virtue of its origin, presupposes the existence of its range of empirical instances. It is, in its own content, in some sense defined by its range. The species, however, (...) *does not in itself contain the thought of the real existence of its range*. Like a mathematical definition, it defines its range of possible instances rather than being defined by it. With this, we have the basis for Husserl’s later notion of the presuppositionlessness of *Wesenschau*. A pure regard to species or essences – if, indeed, they are to be conceived as possibilities in the mathematical sense – involves absolutely no presuppositions with respect to real existence.” (Mensch, 1981: 65) De eidetische reductie heeft met andere woorden geen metafysische pretenties.

### 5.15. DE STATUS VAN HET OBJECT IN DE LU

Na de eerder technische uiteenzetting over de structuur van de intentionaliteit, willen we in wat volgt komen tot een herneming van een aantal basisinzichten en een meer algemene beschouwing over de status van het object en de kwestie van de waarheid in de *LU*. Opnieuw zullen we merken dat de transcendentale wending van Husserl klaar ligt. De besluiten van dit hoofdstuk over de intentionaliteit voeren ons op die manier naar het volgende hoofdstuk over transcendentaleiteit en constitutie binnen de fenomenologie van Husserl.

Husserl beschrijft in de eerste versie van de *LU* zijn onderneming als descriptieve psychologie. Spoedig, reeds in 1903, verlaat hij die benoeming omdat hij eraan twijfelt of ze eigenlijk wel het doel en het bereik van de fenomenologie adequaat weergeeft. “Thus the entire work is pervaded by a fundamental uncertainty and vacillation which ultimately necessitates not only a careful distinction between different levels of investigations ranging from psychological to proto-transcendental analyses, but also a discrimination between Husserl’s explicit and methodological reflections and his actual undertaking.” (Zahavi, 1992: 111) In de inleiding tot de eigenlijke onderzoekingen beschrijft hij de fenomenologie als de analyse van de immanente, *reelle* inhoud van mentale acten. In de vijfde *LU* stelt hij immanente en fenomenologische inhoud van een act gelijk, en stelt dit tegenover de intentionele inhoud (de ideële zin). Daartegenover staat het intentionele, transcendent object. Intentionele inhoud en intentioneel object worden van het fenomenologische onderzoek uitgesloten. Dat betekent echter niet dat zijn onderzoek louter psychologisch is, want hij zet zich tegen het psychologisme af vanuit het gezichtspunt dat zijn onderzoek *eidetisch* is, d.w.z. dat hij op zoek gaat naar de *essenties* van de acten van het bewustzijn. In de tweede uitgave corrigeert hij deze inperking: *enkel* het noëtische onderzoeken is niet mogelijk. Toch geeft ook de eerste uitgave enkele aanwijzingen in die richting: intentionele inhoud en intentioneel object lijken hier en daar toch te moeten worden betrokken in de analyse van acten. Echt duidelijk wordt dat in de vijfde *LU*, waar hij intentioneel object en intentionele inhoud mee beschouwt in de analyse. De act instantieert een intentionele inhoud en constitueert een intentioneel object.

“Ultimately a thorough investigation of intentionality must transcend a pure act-immanent consideration, since it has far wider implications than being merely a description of an essential intrinsic trait of consciousness.” (Zahavi, 1992: 112) Deze correlatie-idee heeft belangrijke epistemologische gevolgen.

Daartoe moeten we van dichtbij de idee van constitutie bekijken. In de intentionele act wordt de constitutie van een objectieve identiteit tot stand gebracht. “The central thought as it is developed in the *Logical Investigations* is that our intentional directedness towards an object is of a constitutive character. Our intentionality implies, in its objectifying and identifying performance, a construction of objective identity.” (Zahavi, 1992: 113) Dat gebeurt op basis van het sensorische materiaal, dat wordt onderworpen aan een apperceptie of een objectiverende interpretatie. Deze apperceptie maakt de transcendentie van de immanente inhoud en onze gerichtheid op een transcendent object mogelijk. Kijken we opnieuw naar wat Husserl zegt over de apperceptie. “Apperzeption ist uns der Überschuß, der im Erlebnis selbst, in seinem deskriptiven Inhalt gegenüber dem rohen Dasein der Empfindung besteht; es ist der Aktcharakter, der die Empfindung gleichsam beseelt und es macht, daß wir dieses oder jenes *Gegenständliche* wahrnehmen, z.B. diesen Baum sehen, jenes Klingeln hören, den Blütenduft riechen usw.” (LU II/1: 399)

De vraag is hoe we constitutie dienen te begrijpen: als de constitutie van het werkelijke object, of als constitutie van het fenomenale object, d.w.z. van het object *als* kennisobject. Husserl zegt duidelijk: “Gegenstand zu sein ist kein positives Merkmal, keine positive Art eines Inhalts, es bezeichnet den Inhalt nur als intentionales Korrelat einer Vorstellung.” (LU II/2: 616) Deze relatie tussen act en object mag echter niet als immanent worden opgevat, zoals bij Brentano. Het object is bij Husserl zeker niet immanent aanwezig in de act. Het is geen kwestie van een psychische inhoud die in een andere zit. Het intentionele object is transcendent, ook in het geval van een niet-bestaand object in de verbeelding, terwijl het mentale proces immanent is (cf. supra). “Precisely the possibility of the non-existence of the intentional object shows, with abundant clarity, that it would also be a grave fallacy, if one was to construe the intentional relationship as a real and causal relation. This conception would imply that it would only be possible to intend real existing things.” (Zahavi, 1992: 114) ‘Intentioneel’ staat precies tegenover ‘werkelijk’. Een

realistische ontologie, d.w.z. een theorie die vasthoudt aan het bestaan van extra-mentale objecten, vastkoppelen aan Husserls intentionaliteitstheorie zou volgens Zahavi (1992) dan ook een ernstige vergissing zijn. Anderzijds vinden we ook de visie van Cobb-Stevens (1990), volgens wie, “There never seems to be any question, for Husserl, about the fact that our minds do take real things in the real world as their intentional objects. He considers it philosophy’s task to spell out the conditions of the mind’s ‘transcendence’, rather than to prove that transcendence actually takes place. The achievement of cognition is a source of wonder, rather than an occasion of doubt.” (Cobb-Stevens, 1990: 126)

Maar zijn deze twee visies eigenlijk tegenstrijdig? Dat is niet het geval als we consequent blijven in onze interpretatie van Husserl. Husserl wil de mogelijkheid van de objectiviteit van onze kennis nagaan. Hij zoekt met andere woorden de ‘conditions of the mind’s transcendence’. Daarbij kan hij niet *uitgaan* van het bestaan van de objectieve werkelijkheid, of die nu feitelijk of ideëel is, maar hij moet precies de *oorsprong* ervan nagaan. Daarom is het tegenstrijdig om zijn intentionaliteitstheorie binnen het kader van een realistische metafysica te situeren. Het onderzoek naar de transcendentie van de objecten van het bewustzijn vraagt om een epistemologische analyse of een *eerste* filosofie. Een realisme staat echter niet toe dat epistemologische moeilijkheden of vragen interfereren met haar opzet. Het gewicht van het zijn valt in de realistische metafysica aan de objectieve zijde van de object-subjectrelatie. Het object wordt verondersteld een onafhankelijk zijn te hebben, terwijl het bewustzijn, als bewustzijn van het object, een afhankelijk bestaan heeft. De epistemologie daarentegen kan haar principes niet ontleen aan een andere wetenschap, omdat alle wetenschappen ná de epistemologie komen. Maar ook haar notie van zijn kan de epistemologie niet ontleen aan en andere wetenschap of een metafysica die aan een bepaalde wetenschap onderliggend is. “As a first or prior science, epistemology must hold as absolutely prior the notion of being that it establishes in its own context.” (Mensch, 1981: 116)

Daarbij wordt het langzamerhand duidelijk dat de epistemologie van Husserl naar een *constitutieve* epistemologie neigt. Hij zal met andere woorden de mogelijkheid van objectieve kennis beschouwen in termen van een theorie die zegt hoe we de objecten van onze kennis constitueren en dus mogelijk maken.



Denken we nu terug aan Twardowski, die in 1894 het onderscheid invoert tussen het werkelijke geïntendeerde object en het immanente intentionele object. Voor Twardowski verloopt onze gerichtheid op een werkelijk geïntendeerd object via een immanent intentioneel object dat het representeert. Zoals we boven uitgebreid hebben gezien, gaat Husserl hier tegenin, en verzet zich tegen een onterechte verdubbeling van het object. Dat betekent echter niet dat een onderscheid tussen een louter intentioneel en het werkelijke (en tegelijk ook intentionele) object niet meer mogelijk is. Zoniet waren alle ingebeelde objecten werkelijk. “Der Gegenstand ist ein ‘bloß intentionaler’, heißt natürlich nicht: Er *existiert*, jedoch nur in der *intentio* (somit als ihr reelles Bestandteil), oder es existiert darin irgendein Schatten von ihm; sondern es heißt: die Intention, das einen so beschaffenen Gegenstand ‘*Meinen*’ existiert, aber *nicht* der Gegenstand. Existiert andererseits der intentionale Gegenstand, so existiert nicht bloß die Intention, das *Meinen*, sondern *auch* das *Gemeinte*.” (LU II/1: 439) Als het object niet bestaat, is het enkel geïntendeerd (vermeint); bestaat het, dan is het niet enkel geïntendeerd, maar ook mogelijk gegeven. De notie van bestaan moet dus op een of andere manier verbonden zijn met de notie van *vervulling* van de intentie. Dat behandelt Husserl in de zesde *LU* (cf. supra). De gegevenheid in de waarneming benoemt hij soms als de zelf-verschijning van het object. Als hij dus spreekt over een bestand object, praat hij over een bijzondere wijze van gegevenheid, en niet over een object dat het predikaat van bestaan als een werkelijke eigenschap zou bezitten. “The object in itself (*das Ding an sich*), i.e., the real object, is *not* to be contrasted with the phenomenal object. If it is to signify anything at all, it must be understood as that which would fulfill the sense of the perceptive intention.” (Zahavi, 1992: 116) We vinden dat duidelijk terug bij Husserl: “(...) daß der Gegenstand, so wie er *an sich* ist (...) *nicht ein total anderer ist*, als welchen ihn die Wahrnehmung, wenn auch unvollkommen, realisiert.” (LU II/2: 589) Maar hoe kunnen we een onderscheid maken tussen verbeelding en waarneming? De intuïtieve *Fülle* van de verbeelding *re-presenteert*, terwijl andere intuïtieve acten perceptueel zijn, en dit betekent dat ze het geïntendeerde object *presenteren* of aanwezig stellen. Ook valse waarnemingen, hallucinaties e.d. behoren tot die laatste soort acten,

omdat ze een *Fülle* geven op een presenterende wijze<sup>164</sup>. “This is hardly a satisfying account, but it is nevertheless fundamental insofar as it clearly exhibits the methodological restrictions which phenomenology must yield to in the *Logical Investigations*. Every question concerning the *objective* reality of the intentional object is suspended.” (Zahavi, 1992: 117) De vraag over de mogelijkheid en aard van een externe wereld wordt niet behandeld, maar is verworpen als een *metafysische* vraag. “Die Frage nach der Existenz und Natur der Außenwelt ist eine metaphysische Frage.” (LU II/1: 26) Het onderscheid tussen werkelijk en louter intentioneel object heeft enkel betrekking op descriptieve verschillen *in de wijze van gegevenheid*. ‘Werkelijk’ betekent niet ‘extra-mentaal bestaand’, maar ‘niet louter geïntendeerd’. “The remark must be read in its context – which is a criticism of Twardowski – and merely signifies that the intentional object is the real object of the intention, i.e., that there is no difference between the intended and the intentional object. It implies no assertion of the objective actualness of the intentional object (nor a denial, however), since this line of inquiry is methodologically suspended.” (Zahavi, 1992: 117) Zahavi ziet hierin terecht een voorafspiegeling van de transcendentale reductie. Ontologisch is Husserls positie dus neutraal<sup>165</sup>. Denken we in dit verband ook terug aan de ‘ontologische onverschilligheid’ van Brentano (cf. supra).

De theorie van de constitutie in de *LU* is eigenlijk nogal dun. Constitutie is er niet opgevat als een actieve productie in transcendentale zin. Een realistische interpretatie kunnen we echter uitsluiten. In de *LU* “ (...) the constitution only concerns the correlation between consciousness and intentional object and does not consider the objective state of the object.” (Zahavi, 1992: 120) We moeten wachten op de *Ideen*. De discussie over de status van het object is dus nog niet afgelopen. Betekent het bovenstaande dan dat we niet langer kunnen spreken over het zijn of over waarheid? Leidt de ontologische neutraliteit van Husserl en de afwezigheid van een realistische interpretatie tot de onmogelijkheid om te spreken over

---

<sup>164</sup> Het gaat dus niet om de objectieve werkelijkheid die verdere ervaring, kennis en wetenschappen ons geven.

<sup>165</sup> De interpretatie van de Boer (1966) is anders. Volgens de Boer hangt Husserl in de *LU* wel een realisme aan, maar dit realisme is niet gebaseerd op zijn intentionaliteitstheorie, maar op redenen die buiten het thema van de intentionaliteit liggen. Volgens Zahavi mist deze interpretatie ondersteuning in de tekst.

waarheid? Kunnen we op basis van de *LU* niet spreken over het zijn van een object?

#### 5.16. INTENTIONALITEIT, WAARHEID EN ZIJN

Waarheid heeft voor Husserl niet meer – zoals traditioneel het geval was – haar plaats in het oordeel, aangezien een identiteitssynthese zowel in nominale als in propositionele contexten kan gebeuren. “Truth is achieved on the pre-predicative level in the identity-synthesis of an empty nominal intention and its correlative perceptual intuition. If judgments achieve truth in a comparable sense, it is not by reason of their propositional structure, but by reason of a parallel intuitive fulfillment of their emptily intended objects.” (Cobb-Stevens, 1990: 147) Husserls bepaling van waarheid ondermijnt op die manier de traditionele notie van waarheid als correspondentie.

Waarheid is de vervulling van een leegheid, eerder dan de vergelijking of correlatie van intra-mentale en extra-mentale objecten. Een correspondentietheorie past binnen het kader van representatieve theorieën, maar niet langer binnen de intentionaliteitstheorie van Husserl. De aanschouwing presenteert het object dat in een lege betekenisact louter geïntendeerd was. Er is dus geen sprake van een correspondentie tussen een intra-mentaal en een extra-mentaal object. Er zijn geen intermediaire entiteiten zoals quasi-objecten tussen woorden of gedachten en dingen. “Meanings are simply the intelligible structures of things, as presented in speech.” (Cobb-Stevens, 1990: 154) Deze intelligibele structuren worden niet opgevat als objecten. Daarmee herstelt Husserl de aristotelische notie van vorm als de intelligibele structuur van het object.

Betekenisintentie en betekenisvervulling hangen nauw samen. Betekenis impliceert referentie (cf. supra de zesde *LU* en Lampert, 1995), maar de referentie vooronderstelt niet het bestaan van het correlaat waarnaar het verwijst. “The separation may be expressed in terms of the traditional distinction between essence and being. In this distinction, the question of the former refers to *what* a thing is – i.e., its inherent sense. The question of the latter refers to *whether* the thing is – i.e., its actual being. Now, if we assume that the question of *what* does not presuppose a yes or no answer to the question of *whether*, we

have the distinction traditionally drawn between the two concepts.” (Mensch, 1981: 57-58) De gegevenheid van het object in de aanschouwing zorgt ervoor dat we voorbij de betekenis naar het zijnde gaan. Daardoor hebben we eerder te maken met een dialectiek tussen *betekenis* en *aanwezigheid*, dan met een dialectiek tussen betekenis en referentie. (cf. Mensch, 1981: 58)

Zijn correspondeert met waarheid. Maar wat is het zijn bij Husserl? Husserl identificeert zijn met *Gegenstand*. De universele zin van zijn is dus gelijkgesteld met deze van object in het algemeen. Er zijn twee aspecten in Husserls opvatting van object. Het eerste aspect is de opvatting van het object als *Gegen-stand*, als dat wat *tegenover* het bewustzijn staat. Dat betekent dat het zijn objectief is in zoverre de actualiteit ervan niet afhangt van de actualiteit van ons vatten van het object. Het betekent ook dat het object daar staat als een objectief criterium voor de geldigheid van de wijze waarop het bewustzijn het object vat. Het tweede aspect is de opvatting van het object als iets wat *in relatie* staat tot het bewustzijn. Ook hier is de context deze van de waarheid, maar de notie van object fungeert hier enkel in het gebied van de kennis. Zijn qua object is het object zijn van kennis en is enkel in deze betekenis gebruikt. De twee aspecten samen kunnen we karakteriseren als een *epistemologische* aanwezigheid, in tegenstelling tot de louter *lichamelijke* aanwezigheid die dingen hebben ten opzichte van elkaar. Dingen zijn voor elkaar geen objectieve criteria voor waarheid of valsheid. De relatie tussen loutere dingen is geen epistemologische relatie.

De vraag die zich hier stelt is hoe we enerzijds kunnen zeggen dat de actualiteit van een zijnde onafhankelijk is van ons vatten ervan, en tegelijk dat het zijnde *qua* object een kennisobject is. Husserl lost dit op in termen van mogelijkheid. “The fundamental assertion is that being is objective because its own possibility includes the possibility of a *subjective grasp of it*. In other words, the possibility of a being is *the same* as the possibility of its being in relation to consciousness. This last, again, is itself *the same as* the possibility of its being an object for us.” (Mensch, 1981: 62)

Dat intentionaliteit voor Husserl een *epistemologische* relatie is toont zich ook in het feit dat hij de intentionele relatie uit het causale netwerk haalt. Causaliteit is voor Husserl een temporele bepaling waarin de toestand van het verleden deze van het heden bepaalt. Bij de zesde *LU* hebben we gezien dat de structuur van de intentionaliteit en

de syntheses tot een object niet in termen van een empirisch associationisme kunnen worden verklaard, dat onderhevig is aan de wetten van de empirische causaliteit.

Volgens Mensch (1981) is er echter nog een andere manier waarop Husserl de intentionaliteit loskoppelt van de causaliteit, nl. door te stellen dat de objectieve pool van de intentionele relatie *ideëel* is. Naast de inherent actuele inhoud van het bewustzijn is er ook een ideële intentionele inhoud. Dat maakt de interpretatie van wat het intentionele object is er echter niet eenvoudiger op. Husserl zegt immers dat het intentionele object het actuele object is, bijv. de boom in de tuin. “These apparent contradictions can be resolved once one realizes – to take our example – that what one intends to see is precisely ‘this tree in the garden,’ that is, the perceptually embodied meaning by which the tree shows us *what it itself is*. The appearance of the tree, Husserl argues, is not ‘mere appearance’ (as contrasted with reality), but rather the appearing of the tree through which the tree, by virtue of its very being as a spatial-temporal object, shows us what it itself is. Now, the tree shows us what it is by the *perceptual embodied* meaning, what Husserl also calls the *fulfilling* meaning. That perception embodies meaning is apparent for Husserl from the fact that we can, on the basis of perception, predicate certain characteristics of the appearing tree, report them to others and have our report confirmed by an independent observer. Perception could not be transformed into a report or a report confirmed by a perception unless there were an *identical content of meaning* present in them both.” (Mensch, 1981: 75-76) Deze interpretatie zorgt echter voor problemen. Enerzijds is het waar dat Husserl ook over de *vervullende betekenis* spreekt. Anderzijds is het ook zo dat hij expliciet stelt dat betekenis *niet* aan de kant van de aanschouwing ligt (cf. supra bij de zesde *LU*). Een mogelijke oplossing bestaat erin te wijzen op het feit dat er bij de vervulling een *identiteit* is tussen de betekenisintentie en de aanschouwing. Het geïntendeerde object van de referentie is gelijk aan het actuele object van onze referentie, en in het geval van vervulling vallen beide samen. Op die manier kunnen we zeggen dat perceptuele betekenis ideëel is in relatie tot waarnemers. Deze interpretatie vindt echter geen basis in de tekst zelf.

Welke gevolgen heeft het bovenstaande nu? De transcendentie of het uitreiken van het bewustzijn is gebaseerd op de karakterisering van betekenis als ideëel. Dezelfde ervaring heeft een inhoud in dubbele

zin. Naast de inherent actuele inhoud (zoals de *sense data* en de act zelf) is er een ideële, intentionele inhoud. Deze intentionele inhoud is de inhoud van het object dat we intenderen te zien. Als ideëel is het geen *werkelijk* deel van ons bewustzijn gezien als een fysische realiteit. “The transcendence of consciousness is thus *a reaching out beyond its reality to grasp an ideal content of meaning*. In other words, for Husserl in the *Logische Untersuchungen*, without the ideal, there is no *transcendence* by consciousness (as a natural reality) *of the real causal nexus*.” (Mensch, 1981: 78) Maar hoe bereikt het bewustzijn nu de transcendentie meer bepaald? Hoe bereikt het met andere woorden, als een fysische realiteit tussen andere fysische realiteiten, een *epistemologische*, in tegenstelling tot een louter lichamelijke, relatie met het object?

Om deze vraag te beantwoorden komen we opnieuw uit op een vroege vorm van Husserls theorie van de constitutie. Deze theorie is in oorsprong en in de eerste plaats een aanval op de *sense data*-theorieën van het psychologisme, die waarneming herleiden tot de instroom van *sense data*, die instaan voor werkelijke fysische gebeurtenissen en de werkelijke stimulaties van het bewustzijn door de externe wereld zijn. Zijn constitutietheorie is echter nog niet transcendentiaal. Een *realistische* interpretatie in de lijn van het empirisme en het psychologisme is dan wel niet op zijn plaats, maar dat betekent niet dat er geen ontologische interpretatie in een andere zin mogelijk is. Deze ontologische interpretatie die we bij Mensch (1981) ontmoeten, moet echter onderscheiden blijven van de ‘ontologische onverschilligheid’ ten aanzien van het object. “To counter this view [van de *sense data*-theorieën], Husserl posits the *objectifying act* as essential to every perceptually oriented intentional experience. The function of this is interpretive, it interprets the sensations that consciousness receives as sensations of some one thing – i.e., of an object which is there for consciousness. The doctrine here is that it is in ‘the animating interpretation of sensation that what we call the appearing of the object consists’.” (Mensch, 1981: 79) Zoals boven uitgelegd (cf. supra de vijfde *LU*) zien we niet onze sensaties, maar veeleer de objecten waarvan we sensaties hebben. De ervaren inhoud is niet zelf het waargenomen object. Het psychologisme en empirisme weigeren het fenomenologische moment van interpretatie echter in rekening te brengen. Husserls aanzet tot een constitutietheorie staat daar lijnrecht tegenover.

Een ander punt is dat bovenstaande theorie een voorloper is van zijn onderscheid tussen het noëtische en het hyletische in *Ideen I*. “At its basis is the conception of the noeses, the ‘acts’ of consciousness informing or shaping the contents of sensation which are with respect to such acts ‘hyletic’ (from the Aristotelean term for matter). As is obvious, the Aristotelean notion of form ‘informing’ its matter is used here in an opposite sense from Aristotle’s original intention.” (Mensch, 1981: 80) Bij Aristoteles wordt de *nous* immers geïnformeerd door de objecten, veeleer dan dat de *nous zelf* de objecten in-formeert. De *nous* wordt zijn object door de vorm van dat object op te nemen (cf. supra bij Aristoteles). Bij Husserl ondergaan de sensaties een objectiverende interpretatie. Het daar-zijn van de sensorische inhoud is dus volledig anders dan het daar-zijn van het waargenomen object, dat aanwezig gesteld wordt via de inhoud, maar niet inherent *in* het bewustzijn is. Deze volledig andere aanwezigheid is de aanwezigheid van het object *volgens zijn zin*, en niet volgens de sensorische inhouden die door het object worden veroorzaakt. Het bewustzijn overstijgt dus de werkelijke invloed van het werkelijke object (onder de vorm van sensaties) dankzij de interpretatie die het stelt m.b.t tot de sensaties. We kunnen met andere woorden niet dezelfde eigenschappen toekennen aan hetgeen immanent in het bewustzijn aanwezig is (de *sense data*) en aan het object dat geïntendeerd is op basis van de objectiverende act die de sensaties bezielt. Het feit dat we de predikaten van het een niet kunnen toekennen aan het ander maakt de ‘ontologische transcendentie’ uit van de intentionele relatie.

Mensch (1981) wil dit opnieuw interpreteren in termen van het ideële. “This is the transcendence of the ideal with regard to the real. It is a transcendence designed to avoid the psychological relativism that attempts to reduce the perceptual sense of the object to the psychological process involved in its apprehension.” (Mensch, 1981: 95) Hetgeen verschijnt, is een ideële intentionele inhoud, de inhoud van het object gevat als een betekenis. Mensch lijkt hier echter vooruit te lopen op de *Ideen*. In de *Ideen* doet Husserl de materie van de intentionele act samenvallen met het intentionele object (cf. het einde van de bespreking van de vijfde *LU*). De materie is dan niet langer een eigenschap van de act, maar van het object zoals het is geïntendeerd. Daardoor verschuift de betekenis deels van de act naar het object, zodat Husserl niet langer zal kunnen volhouden dat betekenis volledig

aan de kant van de betekenisintentie ligt, en helemaal niet aan de kant van de aanschouwing.

Door zich te verwijderen van het empirisme, en het geloof in de waarneming te ondervragen, bereikt Husserl een kantiaanse houding. Husserl bekritiseert Kant echter voor diens *Ding an sich*. Volgens Husserl heeft Kant wel de noodzakelijke universaliteit van de kennis gegarandeerd, maar niet de *objectieve geldigheid* van kennis. Het object of het ding met betrekking tot zijn eigen categorieën is immers onkenbaar. De vormen van het ervarende bewustzijn overdekken eerder het object dan dat ze het onthullen. In tegenstelling tot een *object*, vraagt een *Ding an sich* voor de mogelijkheid van zijn zijn niet de mogelijkheid van een relatie tot een subject. Husserl elimineert echter dit kantiaanse *Ding an sich* en de relatie tussen subject en object wordt er een van wederzijdse afhankelijkheid. “To establish a mutual ontological dependence one must, then, eliminate the notion of the thing-in-itself, and this by radically transforming the outlook that raises the question of the ‘remainder’.” (Mensch, 1981: 89) Volgens Mensch bereiken we die transformatie als we het gewicht van het zijnde op de *subject-objectrelatie* zelf leggen. Het is de relatie die een onafhankelijke realiteit bezit, terwijl individuele subjecten en objecten een afhankelijke realiteit hebben. De wetten die deze relatie regelen beperken de mogelijkheden van het zijn van een ding tot de mogelijkheden ervan om binnen te treden in een subject-objectrelatie, en het *Ding-an-sich* wordt geëlimineerd. De mogelijkheid van het zijn van een entiteit is immers de mogelijkheid van zijn gekend-zijn. De wetten van de relatie zijn voorafgaand aan de elementen die in relatie staan, omdat ze de mogelijkheid ervan definiëren. Constitutie is in de *LU* dus geen *onafhankelijke* act. “It is, insofar as it posits being, an act that attempts to make sense of an already given intuitive presence. It is, thus, an act correlated with the possibility of presence which is the possibility of the object’s being.” (Mensch, 1981: 125) Dat betekent dat de vervulling, in de dialectiek van betekenis en aanwezigheid, staat onder de wetten die de intentionele relatie beheersen. Deze wetten, of wat wij de structuur van de intentionele relatie hebben genoemd, hebben we beschreven gezien in de zesde *LU*. Epistemologie is hier de studie van onze *toegang* tot het zijn, of omgekeerd, van de wijze waarop de objecten toegang vinden tot ons bewustzijn. “Given this definition and given the priority of the epistemological standpoint, the principles governing the possibility of



being are to be drawn from those governing its accessibility to consciousness. Possibility, here, means the possibility of presence. Since knowing takes place in the context of presence, we must say that presence is definitive, in an epistemological context, of the notion of being.” (Mensch, 1981: 116) De notie van zijn verwijst niet naar *wat* aanwezig is gesteld, maar eerder naar de *aanwezigheid* van wat gepresenteerd wordt.

Het zijn van subject en object hangt niet af van hun *feitelijke* relatie, maar van de essentiële mogelijkheid daarvan. De *Auffassungskategorien* correleren met de *Gegenstandskategorien*. De mogelijkheid van beide correleert met elkaar. In de *Ideen* vinden we echter de transcendentale reductie, waardoor het subject een absoluut iets wordt en de wederzijdse afhankelijkheid vervangen wordt door een eenzijdige afhankelijkheid. Deze verschuiving heeft veel te maken met de invoering van het noëma, een uitbreiding van de linguïstische betekenis. Bovendien krijgen we te maken met een *transcendentiaal subject*, dat niet langer een deel van de wereld is, maar de grond van de objecten. De *LU* werken enkel met de eidetische reductie, die de mogelijkheid ergens van aantoon (in termen van essenties). Toch hebben we gezien dat de transcendentale reductie zich ook reeds aankondigt.

#### 5.17. ARISTOTELISCHE THEMA'S EN REPRESENTATIONELE THEORIEËN

We hebben gezegd dat Husserl zich precies kant tegen de niet-aristotelische immanentieproblematiek van Brentano. Verder hebben we getoond hoe Husserl zich heftig verzet tegen representatietheorieën, en hoe immanentie- en representatietheorieën samenhangen. Hier willen we de koppeling tussen beide punten maken.

Door een terugkeer naar ‘de dingen zelf’ kon Husserl komen tot een reconstructie van een fundamenteel aristotelische opvatting van onze cognitieve vermogens. Hoewel Husserl zeker niet rechtstreeks becommentarieert wat Aristoteles schreef over de ziel, kan de huserlianse fenomenologie als een integratie opgevat worden van het beste van het moderne denken binnen een herleefde appreciatie van het aristotelische gezichtspunt m.b.t. de menselijk rede. We

lichten er hier vooral het punt uit van de niet-bemiddelde aard van de intentionele gerichtheid.

Het grote verschil tussen Aristoteles en Husserl is dat Aristoteles niet moest opboksen tegen representatietheorieën. We weten dat Brentano het aristotelische en scholastische *esse intentionale* interpreteert in termen van immanentie<sup>166</sup>. Brentano heeft echter het intentionele object en het extra-mentale fysische ding onderscheiden, en belandt in de immanentie. Brentano roept daarmee de moderne notie op “that impressions and ideas function as mental substitutes for inaccessible real objects of reference.” (Cobb-Stevens, 2002: 81) Bovendien onderschrijft hij de moderne perceptietheorie: onze waarnemingen geven louter subjectieve verschijningen, en de fysische causaliteit moet rekenschap kunnen geven van de relatie tussen die verschijningen en de werkelijke objecten.

Husserl verdedigt daarentegen een aristotelisch realisme. “The term ‘realism’ is notoriously overdetermined and therefore highly ambiguous. As a result of the debates generated by the modern epistemological problem of how a self-enclosed consciousness can be related to an outside world, ‘realism’ is often taken to refer to the view that philosophy is somehow capable of proving that we know things-in-themselves as they are apart from our knowing them. Neither Aristotle nor Husserl engaged in such a futile task. They both simply describe how things appear to us in an array of presentations.” (Cobb-Stevens, 2002: 82) Voor Husserl komt het erop neer dat wanneer we denken of spreken over dingen en feiten die afwezig zijn, of wanneer we ze integendeel waarnemen, dat we met die dingen en feiten te doen hebben, en niet met hun mentale substituten. Een dergelijke visie op cognitie past helemaal niet in de hedendaagse notie van de *mind*, als ‘an enclosed theater of representations’ (Cobb-Stevens, 2002: 83), waardoor we ons verplicht voelen *in de mind* een bemiddelend object

---

<sup>166</sup> “It is true that many texts from the latter tradition describe the intentional object (inner word, formal concept, expressed species) as a unique sort of intermediary, i.e., as a transparent sign through which the mind is related to reality. This emphasis on the mediating function of formal concepts may well have prepared the way for the modern thesis that to know is to have representation of something (its idea or concept) within the mind’s interiority. But the great medieval thinkers and the later Scholastics generally maintained that the intentional object *is* the very thing itself, considered as known.” (Cobb-Stevens, 2002: 81) Cf. supra onze interpretatie van Thomas en onze kritiek op Spiegelbergs representationalistische terminologie.

te plaatsen. In die zin is Brentano een modernere denker dan Husserl. We hebben gezien hoe Husserl in de vijfde *LU* Brentano precies bekritiseert omwille van die moderne opvatting van de status van intentionele objecten. Brentano's terminologie van immanente objectiviteit of intentionele in-existentie suggereert dat het intentionele object gelokaliseerd is in de geslotenheid van de *mind* en als een substituut voor het object van referentie functioneert. Voor Husserl zijn het intentionele object en het object waarnaar wordt gerefereerd echter een en hetzelfde, wat neerkomt op een realisme in aristotelische zin. "Il ne s'agit plus de s'assurer de l'objectivité [wat wel het geval was bij Descartes] mais de la comprendre." (Franck, 1981: 11)

Ten tijde van de *LU* is de intentionaliteitstheorie van Husserl in sommige opzichten nog wankel en soms onbeslist. Als hij de relatie tussen intentionele inhoud en intentioneel object onderzoekt, dan blijken er volgens Husserl zelf drie mogelijke interpretaties te zijn. 1) De intentionele inhoud is het intentioneel object, het object zoals het geïntendeerd is. 2) De intentionele inhoud is dat kenmerk waardoor de act een bepaalde referent bereikt (de materie van de act). 3) De intentionele inhoud is de intentionele essentie van de act (materie + kwaliteit). Uiteindelijk zal Husserl in de *Ideen* definitief voor de eerste interpretatie kiezen (cf. ook supra), zodat restanten van een soort representatieve theorie of bemiddelingstheorie worden opgekuist.

Een tweede aristotelisch, maar ook platoons, thema vinden we terug in de prioriteit die Husserl toekent aan essenties. Het probleem is dat we zekerheid niet bereiken met betrekking tot contingente feiten, maar enkel met betrekking tot idealiteiten. Daaruit komt de opvatting voort dat essenties de betrouwbare structuur zijn waarop de contingente verschijningen groeien. Volgens Münch (2002) is in de antieke periode werkelijke wetenschap dan ook kennis van essenties. Husserl zet dat antieke inzicht verder in zijn *LU*. We hebben een eidetische wetenschap nodig die de ideële structuren en wetten beschrijft die geldig zijn in het domein van de idealiteit. "It is obvious that, according to Husserl, philosophy is not based on psychology. Nevertheless there is still the problem of how it is possible for contingent entities such as you and me to grasp idealities." (Münch, 2002: 199) Het intentionaliteitsbegrip van Husserl moet ook dit probleem zien op te lossen. Bewustzijnsacten, die *real* zijn, d.w.z. een deel zijn van de empirische wereld, zijn gericht op objecten 'buiten'

het bewustzijn. Die intentionele objecten behoren niet noodzakelijk tot dezelfde realiteit als de contingente persoon die de intentionele act voltrekt (cf. supra over de categoriale objecten). Intentionaliteit is dus ook een bemiddelaar tussen contingentie en idealiteit.

De transcendentale wending van Husserl zet zijn verwijdering weg van het empirische enkel maar verder. Münch ervaart dit als problematisch. “The transcendental turn, however, locks phenomenology up in the ivory tower of transcendental philosophy, which makes impossible a confrontation with the findings of empirical sciences, which could excite the inmate too much.” (Münch, 2002: 214) Husserls uitsluiting van de empirische wetenschappen ziet hij als een soort gewelddaad waarvoor geen waarlijk filosofische redenen te vinden zijn<sup>167</sup>. Anderzijds kunnen we met Franck (1981) het volgende zeggen: “La neutralité métaphysique [wat wij hier de ontologische onverschilligheid noemden] des *Recherches logiques* a la signification positive d’une priorité juridique de la phénoménologie sur toute philosophie. Et le passage à l’idéalisme transcendantal, pour étrange que cela puisse paraître, ne contredira pas cette antécédence; à l’inverse, il en généralisera l’extension, en confirmera la validité.” (Franck, 1981: 12) Op deze manier zijn we ingeleid in het thema van ons tweede hoofdstuk: Husserls transcendentalisme en de relatie tot de natuurwetenschappen. In tegenstelling tot Münchs appreciatie van Husserls transcendentalisme, zullen we zien dat zijn transcendentaal denken ontstaat uit zijn bekommernis met *epistemologische* vragen, en dus een voortzetting is van de problematiek in de *LU*. In het volgende deel worden we echter meteen voor de opdracht geplaatst het hedendaagse project van de *naturalisering* van de fenomenologie, waarbij men poogt fenomenologie en empirische wetenschappen te integreren, te evalueren.

---

<sup>167</sup> “For Husserl’s violent exclusion of phenomenology from empirical sciences, one cannot find a genuine philosophical reason, but merely extra-philosophical motivations which must be studied by a sociology of philosophy.” (Münch, 2002, 214-215) Münch verwijst hier naar het ontstaan van de Würzburgschool die Husserl weg zou gedreven hebben van de descriptieve psychologie naar een transcendentiaal idealisme.

## 6. DE FENOMENOLOGISCHE TWEELING TRANSCENDENTALITEIT EN CONSTITUTIE

### 6.1. INLEIDING: NIEUWE IDEEËN

Na het verschijnen van de *LU* (1900-1901) volgde voor Husserl een periode van twijfel, intensief werken en eerder spaarzame publicatie. Het was echter ook de periode waarin een grote ommekeer gebeurde in zijn denken, een verandering die gekenmerkt is geworden door zijn ontdekking van de ‘fenomenologische’ of ‘transcendentale reductie’, een idee dat vanaf 1905 in ontwikkeling was bij Husserl. Van 26 april tot 2 mei 1907 houdt Husserl hierover zijn eerste voorlezingen te Göttingen, later gebundeld en uitgegeven onder de titel *Die Idee der Phänomenologie*. De lezingen hebben voor het eerst als centraal thema de transcendentale reductie en de constitutie van objecten door het bewustzijn. Husserl beschrijft de vernieuwing en de relatie tot de *LU* als volgt. “Was in meinen ‘Logischen Untersuchungen’ [hij heeft het hier over de eerste uitgave] als deskriptive psychologische Phänomenologie bezeichnet wurde, betrifft aber die bloße Sphäre der Erlebnisse nach ihrem reellen Gehalt. Die Erlebnisse sind Erlebnisse erlebender Ich, insofern sind sie empirisch bezogen auf Naturobjektitäten. Für eine Phänomenologie, die erkenntnistheoretisch sein will, für eine Wesenslehre der Erkenntnis (a priori) bleibt aber die empirische Beziehung ausgeschaltet. So erwächst eine *transzendente Phänomenologie*, die es eigentlich war, die in den ‘Logischen Untersuchungen’ in Bruchstücken ausgeführt wurde. (...) Die transzendente Phänomenologie ist Phänomenologie des *konstituierenden Bewußtseins* und somit gehört kein einziges objektives Axiom (bezüglich auf Gegenstände, die nicht Bewußtsein sind) in sie hinein ... (...) Diese Zusammenhänge zwischen *wahrhaftem Sein* und *Erkennen* klarzulegen und so überhaupt die Korrelationen zwischen Akt, Bedeutung, Gegenstand zu erforschen, ist die Aufgabe der transzendentalen Phänomenologie (oder transzendentalen Philosophie).” (*Die Idee der Phänomenologie*: ix, citaat uit een manuscript van september 1907).

Pas in 1913 gaat hij in op de aansporingen van zijn collega's en leerlingen, die aandringen om er een systematisch werk over te schrijven, dat tegelijk het eigenlijke programma van de fenomenologie zou worden: de *Ideen*, die uiteindelijk drie werken in beslag zouden nemen.

Het eerste boek, verschenen in 1913, zou vooral de methodologie en een analyse van het zuivere bewustzijn betreffen. Die analyse is eerst mogelijk gemaakt door de fenomenologische reductie. Het tweede boek wou een aantal bijzondere problematieken aanvaarden, zoals de verhouding tussen fenomenologie en resp. de fysische natuurwetenschappen, de psychologie, de geesteswetenschappen en de apriorische wetenschappen. Het boek zou twee delen omvatten: een eerste analytisch deel en een tweede deel met wetenschapstheoretische overwegingen. Het derde en laatste boek moest de idee der fenomenologie betreffen, waarin de filosofie als fenomenologie absolute kennis poogt te realiseren en zo de voorwaarde vormt voor elke metafysica en elke andere filosofie die als wetenschap zal kunnen optreden.

Het uiteindelijke resultaat zag er echter anders uit en het derde boek zoals we het nu kennen ontbreekt in zijn oorspronkelijke opzet. Het geplande eerste en analytische deel van *Ideen II* neemt het volledige boekdeel in beslag; van het tweede deel is een handschrift uit 1912 teruggevonden; het latere *Ideen III*, dat de plaats inneemt van het geplande boek over fenomenologie als eerste filosofie.

Tussen 1912 en 1928 blijft Husserl de analyses over de constitutie van objectiviteiten (*Gegenständlichkeiten*) in het bewustzijn be- en herwerken, en het wordt gedurende die vijftien jaar het hoofdprobleem van zijn filosofie. Zijn studente Edith Stein helpt hem herhaaldelijk bij het redigeren van de teksten. Het manuscript voor het tweede deel, het latere *Ideen III* dus, laat hij echter rustig opzij liggen. Later (in 1924/25) maakt Landgrebe een getikte versie van *Ideen II* en *III*. In 1924-28 werkt Husserl weer aan de tekst van *Ideen II*. De geschiedenis van de tekst maakt de lectuur er niet eenvoudiger op: herhalingen, inlassingen, bemerkingen, stilistische eigenaardigheden en 'knip- en plakwerk' zijn voelbaar.

De hernieuwing van de transcendentale reductie houdt echter in de eerste plaats een methodische vernieuwing in, die weliswaar inhoudelijke gevolgen heeft, maar ook een voortzetting inhoudt van de thematiek van de *LU*.

Een passage uit de *Krisis* (1935-36) getuigt van deze continuïteit. “Der erste Durchbruch dieses universalen Korrelationsapriori von Erfahrungsgegenstand und Gegebenheitsweisen (während der Ausarbeitung meiner ‘Logischen Untersuchungen’ ungefähr im Jahre 1898) erschütterte mich so tief, daß seitdem meine gesamte lebensarbeit von dieser Aufgabe einer systematischen Ausarbeitung dieses Korrelationsapriori beherrscht war.” (Krisis: 169, voetnoot 1) De indruk dat zijn werken na de *LU* eigenlijk niets minder dan een traditioneel idealisme zijn, is het resultaat van foute interpretaties van de transcendentale reductie en van de transcendentale ingesteldheid die mogelijk wordt gemaakt door de transcendentale reductie.

De opbouw van wat volgt is enigszins bijzonder. We beginnen met een inleiding op het project, of het probleem, van de naturalisering van de husserliaanse fenomenologie, via twee kortere werkjes van Husserl. Dat kadert in een bredere kritiek op de receptie van de husserliaanse fenomenologie in het hedendaagse naturaliseringsproject, waarmee we dit deel ook zullen besluiten. Tussen de inleidende beschouwing op het naturaliseringsproject en de kritiek erop, behandelen we Husserls voorstelling van het transcendentiaal-fenomenologisch project in *Ideen I*, en daarna geven we dit project meer gestalte aan de hand van zijn *Ideen II*. Dat biedt ons het materiaal voor een diepgaandere bespreking van het naturaliseringsproject, en meteen ook stof voor het volgende deel (cf. deel 7) over de rol van het levende lichaam in Husserls transcendentiaalfilosofie.

## 6.2. DE NATURALISERING VAN DE HUSSERLIAANSE FENOMENOLOGIE: INLEIDING

### 6.2.1. De deelnemers aan het naturaliseringsproject

In deze sectie houden we ons bezig met de receptie van de husserliaanse fenomenologie in het hedendaagse naturaliserende project. We stellen de vraag wat het hedendaagse project van de ‘naturalisering’ van de fenomenologie inhoudt. Eerst gaan we in op *Die Idee der Phänomenologie*, een kleine verzameling lezingen uit het begin van Husserls ‘rijpe’ periode (1907), en enkel thema’s uit zijn

*Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911). Daarna leiden we de hedendaagse cognitieve wetenschappen in. We leggen uit hoe de cognitieve wetenschappen een naturalistisch gezichtspunt innemen m.b.t. mentale fenomenen en hoe dit gezichtspunt verbonden is met het probleem van de subjectieve ervaring. Ten slotte gaan we in op het opnemen van de fenomenologie door de cognitieve wetenschappen: de naturalisering van Husserls fenomenologie. Dat moet ons in staat stellen te schetsen wat er op het spel staat voor beide partijen, de naturaliserende en deze die wordt genaturaliseerd.

In het algemeen kan ‘naturaliseren’ bepaald worden als “to integrate into an explanatory framework where every acceptable property is made continuous with the properties admitted by the natural sciences” (Petitot: 1999: 1-2). Van in het begin krijgen we echter te maken met een specifiek probleem: het project van de naturalisering van de fenomenologie wordt voornamelijk gezien als de naturalisering van *Husserls* fenomenologie. In dat opzicht is het belangrijk te weten, zoals we hebben gezien, dat Husserl zijn fenomenologie heeft ontwikkeld in een volgehouden reactie *tegen* naturalistische interpretaties, d.w.z. tegen interpretaties binnen het kader van de natuurwetenschappen, de psychologie in het bijzonder (cf. de *LU*). Zijn fenomenologie kan dan ook worden beschouwd als de tegenhanger van naturalistische theorieën.

Praten over de mogelijkheid van een genaturaliseerde fenomenologie zal dan ook, vanuit Husserls gezichtspunt, paradoxaal zijn. Om die reden kan men niet eerst ingaan op de fenomenologie, en zich pas nadien met het naturaliseringsdebat bezighouden. Van bij de *LU* staat de kwestie van de naturalisering eigenlijk centraal.

### 6.2.2. Fenomenologie als de wetenschap van ‘zuivere’ fenomenen

In *Die Idee der Phänomenologie* (vanaf nu afgekort als *Idee*) geeft Husserl zijn eerste heldere uiteenzetting m.b.t. de specifieke *methodes* van de fenomenologie. Hij maakt een onderscheid tussen fenomenologie als een specifieke methode, en alledaags, ‘natuurlijk’ en wetenschappelijk denken. Alledaags, natuurlijke denken en wetenschappelijk denken hebben gemeen dat ze de mogelijkheid tot kennis niet ondervragen. Filosofie, waaronder Husserl fenomenologie verstaat, ondervraagt precies deze mogelijkheid. De basisvraag, die doorheen zijn hele werk wordt bediscussieerd, is hoe kennis de dingen



*in se* kan treffen, hoe kennis in overeenstemming met de dingen kan zijn. “In allen ihren Ausgestaltungen ist die Erkenntnis ein psychisches Erlebnis: Erkenntnis des erkennenden Subjekts. Ihr stehen die erkannten Objekte gegenüber. Wie kann nun aber die Erkenntnis ihrer Übereinstimmung mit den erkannten Objekte gewiß werden, wie kann sie über sich hinaus und ihre Objekt zuverlässig treffen? Die dem natürlichen Denken selbstverständliche Gegebenheit der Erkenntnisobjekte in der Erkenntnis wird zum Rätsel.“ (Idee: 20)

Dat het natuurlijk en wetenschappelijk denken die vraag niet stelt, integendeel, dat het de mogelijkheid tot kennis op voorhand *aanneemt*, betekent niet dat het niet probeert die vraag te beantwoorden. Husserl toont echter aan dat, wanneer deze vraag aangevat wordt vanuit het kader van natuurlijk en wetenschappelijk denken, men onvermijdelijk vastgeraakt in contradicties. Maar is er dan een andere methode, naast de natuurlijk-wetenschappelijke, die in staat is om die vraag te beantwoorden? Kan er een vorm van wetenschap zijn over de mogelijkheid van kennis, als precies de mogelijkheid van om het even welke kennis die we zouden kunnen gebruiken om die vraag te beantwoorden zelf bevraagd wordt? Met andere woorden, zijn niet alle gegevens die we zouden kunnen gebruiken onderworpen aan tenminste een vorm van twijfel, aangezien die gegevens een antwoord vooronderstellen op de vraag naar de mogelijkheid?

Volgens Husserl is er een domein waarin we zeker kunnen zijn dat onze kennisacten hun objecten ‘treffen’. In deze context verwijst hij naar het resultaat van Descartes’ procedure van de twijfel. Eens ik alles ben beginnen betwijfelen dat ik ook maar kan betwijfelen, blijven dan niet tenminste mijn eigen *cogitationes* of denkacten onbetwijfelbaar? “Bei den objektiven Wissenschaften besteht die *Bedenklichkeit der Transzendenz*, die Frage: wie kann Erkenntnis über sich hinaus, wie kann sie eine Sein treffen, das im Rahmen des Bewußtseins nicht zu finden ist? Diese Schwierigkeit fällt bei der schauenden Erkenntnis der *cogitatio* weg.” (Idee: 5) Mijn *cogitationes* zijn met andere woorden onbetwijfelbaar en de eerste absolute feiten. Maar waarom zou dat zo zijn?

Om dat op te helderen, gebruikt Husserl de concepten van ‘immanentie’ en ‘transcendentie’. Zoals we gezien hebben verwijst immanentie naar de idee dat al wat gegeven is aan het bewustzijn binnen de grenzen van het bewustzijn verblijft. Transcendentie

betekent dat het object de grenzen van het bewustzijn overschrijdt. Kennis hebben van een *cogitatio* is dan ook immanent, terwijl de kennis van de objectieve natuurlijke wetenschappen en de menswetenschappen transcendent is (cf. infra).

Terwijl we voor wetenschap in het algemeen de vraag kunnen stellen hoe het denken zich in verbinding kan stellen met een zijnde dat niet binnen de grenzen van het bewustzijn verblijft, een zijnde dat met andere woorden transcendent is, rijst dat probleem niet op bij de kennis van *cogitationes*. Deze zijn inherent aan het bewustzijn en er is niets transcendent aan. Dit laatste kan echter verdacht klinken (cf. infra).

We moeten echter oppassen dat we niet de volgende vergissing te maken. Het vermijden van die vergissing is immers cruciaal voor de constructie van Husserls fenomenologie. De vergissing waarover we hebben is te denken dat ‘immanent’ betekent ‘in mezelf’. In die zin zou ‘immanentie’ betekenen: ‘werkelijke (*reale*) immanentie’ of ‘psychologisch werkelijk’, d.w.z. behorend tot de (mijn) psychische realiteit. In overeenstemming daarmee zou ‘transcendent’ betekenen ‘buiten mezelf’. Maar is een dergelijk onderscheid tussen ‘innerlijk werkelijk’ en ‘extern werkelijk’ wel een goede basis om *cogitationes* te onderscheiden van de bediscussieerbare, want onzekere, kennis van de natuur- en menswetenschappen?

Volgens Husserl is het *ware* verschil tussen immanent en transcendent het volgende. Immanent is wat absoluut voorbij alle twijfel ligt. Immanent betekent dus *absoluut onbetwifelbaar*, terwijl het transcendente vatbaar blijft voor twijfel. Tot nog toe hebben we echter geen reden om aan te nemen dat er een verschil is tussen beide soorten immanentie – ‘in mezelf’ en ‘onbetwifelbaar’ – en kan ‘onbetwifelbaar’ nog steeds gelezen worden als ‘innerlijk-werkelijk-psychologisch’. Tegelijk is het echter duidelijk dat het transcendente, en daarom betwifelbare, niet kan worden gebruikt om de vraag naar de mogelijksvoorwaarden voor kennis te beantwoorden.

Wat volgt uit het bovenstaande? Een onmiddellijke conclusie is dat de resultaten van de *wetenschappen* die transcendente zijnden bestuderen niet kunnen worden gebruikt. “Ist also, (...), die Erkenntniskritik eine Wissenschaft, die immerfort nur und für alle Erkenntnisarten und Erkenntnisformen aufklären will, so kann sie *von keiner natürlichen Wissenschaft Gebrauch machen*; an ihre Ergebnisse, ihre Seinsfeststellungen hat sie nicht anzuknüpfen, diese bleiben für sie in

Frage. (...) Jede solche Anknüpfung bedeutet eine fehlerhafte μεταβασις.” (Idee: 6) In deze context verwijst Husserl naar de psychologie: het zou een grote vergissing zijn en een verschuiving van het probleem om de vraag naar de mogelijkheidsvoorwaarden van de kennis te proberen beantwoorden via de *psychologie*. Tussen de psychologisch-wetenschappelijke verklaring van kennis als een natuurfeit en een verklaring van kennis in termen van haar essentiële voorwaarden gaapt een kloof, zowel qua methode als qua object. Het object van de fenomenologie betreft het onbetwifelbare of immanente, terwijl het object van de wetenschap het (althans vanuit fenomenologisch oogpunt) betwifelbare of transcendente is.

Precies om het probleem niet te verschuiven van de fenomenologie naar de wetenschap, moet al wat transcendent is en al wat het transcendente bestudeert, tussen haakjes worden geplaatst. Dit is de eerste methodologische stap van de transcendentale reductie (cf. ook *infra*).

Maar zijn het enkel de transcendente *objecten* van de bewustzijnsacten die een reductie moeten ondergaan? Moet, met andere woorden, ook het domein van de psychologie niet worden gereduceerd? Was Descartes niet al te haastig toen hij uit het ‘ik denk’ tot een ‘ik ben’ besloot? Zou het niet logischer geweest zijn aan te nemen dat enkel de denkact onbetwifelbaar is, zonder daaruit een *zijnde* af te leiden dat denkt? Het ik dat ervaringen heeft, het object ‘mens’ in tijd en ruimte, als een ding tussen de dingen, is geen *absoluut* feit of gegeven. Het transcendente zijnde ‘mens’ of ‘ik als mens’ naar voren schuiven vanuit de onbetwifelbaarheid van de act is een te snelle stap. Daarom is de vraag niet “Hoe kan ik, deze mens, in mijn ervaringen (van kennis) in relatie treden tot een zijnde?”, maar eerder “Hoe kan het *zuivere* fenomeen van kennen iets treffen dat er niet immanent in besloten ligt?”. Hier zien we dat de mens, als een psychisch zijnde, ook onderworpen moet worden aan de reductie. In de natuurlijke ingesteldheid beschouw ik mijn ervaringen als gerelateerd aan mezelf, als de ervaringen van deze levende persoon, als een toestand van mezelf. In die zin is de *cogitatio* een psychologisch feit. Na de fenomenologische reductie wordt het ik echter niet langer beschouwd als een persoon, als een ding van de wereld, en de ervaring wordt niet

langer gezien als een ervaring behorend tot die persoon<sup>168</sup>. Descartes voerde dus niet de zuivering van mentale fenomenen uit die Husserl noodzakelijk acht. Daarom zegt Husserl ook dat het ontdekken en laten vallen van mentale fenomenen voor Descartes één en hetzelfde is.

De psychologie, die *werkelijke* mentale fenomenen van *werkelijke, bestaande* mensen onderzoekt, onderzoekt dus *transcendente* objecten, net zoals de andere wetenschappen. De psychologie beschouwt kennis als een ervaring van een organisch wezen, en dus als een psychologisch *feit*. Deze benadering kan echter niet tot een antwoord leiden als we zekerheid willen over de relatie tussen denken en zijn.

Gebaseerd op het bovenstaande kan Husserl nu wel het onderscheid tussen de twee soorten immanentie maken. Enerzijds is er de werkelijke immanentie, in de zin van immanent in het werkelijke bewustzijn van de mens en zijn *werkelijke psychische fenomenen*. Anderzijds is er de immanentie in de zin van hetgeen achter de twijfel ligt, als een zuiver bewustzijnsfenomeen, d.w.z. een niet-psychisch fenomeen van het bewustzijn<sup>169</sup>.

### 6.2.3. Het kennisprobleem en de constitutie van objecten

We hebben gezegd dat de *cogitationes* binnen het bewustzijn zelf vallen en dat we er niets transcendenten bij hoeven te veronderstellen. Maar we hebben ook gezegd dat die bewering onze argwaan kan

---

<sup>168</sup> Dit betekent ook dat de methode van de fenomenologie geen psychologische innerlijke observatie is.

<sup>169</sup> Om iets universeel te zeggen over dergelijke gezuiverde psychische fenomenen, hebben we een ideërende (cf. *eidos* of essentie) abstractie nodig. Die abstractie leidt tot kennis van 'essenties', een kennis van 'zijnden' die niet binnen de grenzen van het bewustzijn blijven (immanentie in de eerste zin), maar ze zijn wel immanent in de tweede zin (we kunnen ze niet betwijfelen, ze zijn evident). Het immanente of absoluut gegevene is dus breder dan het werkelijk immanente (immanentie in de eerste zin). Op die manier hebben we ook onbetwifelbare kennis van iets transcendenten, nl. essenties. "Es ist nun nicht mehr selbstverständlich und unbesehen einerlei: *absolut gegeben* und *reell immanent*; denn das Allgemeine ist absolut gegeben und nicht reell immanent. Die *Erkenntnis* des Allgemeinen ist etwas Singuläres, ist jeweils ein Moment im Strome des Bewußtseins; das *Allgemeine selbst*, das darin gegeben ist in Evidenz, ist aber kein Singuläres sondern eben ein Allgemeines, somit im reellen Sinne transzendent." (Idee: 9)

wekken. Kijken we eens terug naar de *cogitationes*. Is het niet zo dat deze allerlei transcendenten in zich bergen? Is het niet zo dat een ervaring, bijvoorbeeld het horen van een toon, niet enkel het horen, maar ook het gehoorde, de toon, in zich bergt? Husserl spreekt van een verschijnen (het horen) en daartegenover het verschijnende, de toon. Is het niet zo dat het object van de verschijning binnendringt in de immanentie (en dus in de zuiverheid)? Is de immanentie hier nog gewaarborgd? De eis tot absolute zuiverheid bracht ons bij één absolute gegevenheid: de denkact. Maar wat met hetgeen verschijnt? Is dat geen transcendentie die de zuiverheid verstoort?

Husserls oplossing voor dit probleem ligt in het begrip van de constitutie. Binnen de fenomenologische reductie die de zuiverheid waarborgt, kan het niet zo zijn dat er transcendente dingen ‘op zich’ zijn die hun ‘representanten’ binnen sturen in het bewustzijn (cf. supra zijn kritiek op representationalistische theorieën, en infra opnieuw zijn kritiek op de idee van een ding-op-zich). Voor Husserl is het bewustzijn dan ook geen passief ontvangen, maar een actieve *constitutie* van de objecten in de act. “ (...) und die Gegenständlichkeit ist nicht ein Ding, das in der Erkenntnis darin steckt wie in einem Sack, als ob die Erkenntnis eine überall leere Form wäre, ein und derselbe leere Sack, in den einmal dies, einmal jenes hineingesteckt ist. Sondern in der Gegebenheit sehen wir, *daß der Gegenstand sich in der Erkenntnis konstituiert, (...)*.” (Idee: 74-75)<sup>170</sup> Er is dus een zeer merkwaardige correlatie tussen het fenomeen van het kennen en het kenobject. Het probleem dat de fenomenologie dient te onderzoeken, is precies deze constitutie van de objecten in de verschillende vormen van kennis. Enerzijds moet ze dus de kenacten onderzoeken, anderzijds de objecten die verschijnen, en dus de correlatie tussen het verschijnen en hetgeen verschijnt. De epistemologische vraag heeft hierdoor een ernstige modificatie ondergaan. Het is niet langer de vraag over hoe het bewustzijn dingen *in se* kan treffen, maar in welke verhouding het bewustzijn staat met zijn geconstitueerde objecten, die niet langer als onafhankelijk van de bewustzijnsacten kunnen worden beschouwd.

---

<sup>170</sup> Dit leidt niet noodzakelijk tot een subjectief idealisme. Husserls idealisme is transcendentiaal en berust op de idee van de intentionaliteit. “L’idéalisme phénoménologique n’est pas un idéalisme psychologique de type berkeleyen, l’intentionnalité le lui interdit.” (Franck, 1981: 81)

#### 6.2.4. Fenomenologie en de wetenschappen

De fenomenologie kan zich dus niet baseren op de gegevens van de wetenschappen om de vraag naar de mogelijkhedenvoorwaarden van de kennis op te helderen. Dat wel doen zou betekenen dat we de kennistheorie gronden op de psychologie en de biologie, wat een psychologisering, biologisering en antropologisering van de epistemologie zou inhouden. “*Die Philosophie aber liegt in einer völlig neuen Dimension. Sie bedarf völlig neuer Ausgangspunkte und einer völlig neuen Methode, die sie von jeder ‘natürlichen’ Wissenschaft prinzipiell unterscheidet.*” (Idee: 24)

De fenomenologie wil het kennen *niet* als een psychologisch feit verklaren en wil er *niet* de natuurlijke voorwaarden en wetten van onderzoeken. Dat is de taak van de psychologie, die de ervaringen van levende, psychische individuen onderzoekt. De fenomenologie wil het essentiële of het wezen (cf. ook supra voetnoot 169) van het kennen (de acten en haar correlaten) onderzoeken<sup>171</sup>. Het psychologische fenomeen (als object van de natuurlijke wetenschappen) en het zuivere fenomeen (in de zin van de fenomenologie) mogen dan ook niet verwisseld worden.

Wat de fenomenologie in vraag stelt, nl. de mogelijkheid tot kennis, kan ze niet als voorgegeven fundament benutten. Elke ontleening uit de sfeer van het transcendente, dus elke fundering van de fenomenologie in de psychologie, of om het even welke andere natuurlijke wetenschap, is volgens Husserl *nonsens*, en het enige vertrekpunt is de sfeer van de immanente kennis. “Es sollte nun näher gezeigt werden, daß die *Immanenz* dieser Erkenntnis geeignet macht, als erster Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie zu dienen, daß sie ferner *durch diese Immanenz* frei von derjenigen Rätselhaftigkeit ist, die die Quelle aller skeptischen Verlegenheiten ist und endlich weiter, *daß die*

---

<sup>171</sup> “Nicht Erkenntnis als psychologisches Faktum will sie erklären, die Naturbedingungen erforschen, unter denen Erkenntnisse kommen und gehen, und die Naturgesetze, an die sie in ihrem Werden und Wandeln gebunden sind: das zu erforschen ist die Aufgabe, die sich eine natürliche Wissenschaft stellt, die Naturwissenschaft von den psychischen Tatsachen, von den Erlebnissen erlebender psychischer Individuen. Vielmehr will die Erkenntniskritik das Wesen der Erkenntnis und den zu ihrem Wesen gehörigen Rechtsanspruch der Geltung aufklären, klar machen, ans Licht bringen; was heißt das aber anderes als zur direkten Selbstgebenheit bringen.” (Idee: 32)

*Immanenz überhaupt der notwendige Charakter aller erkenntnistheoretischen Erkenntnis ist und daß nicht nur am Anfang sondern überhaupt jede Anleihe aus der Sphäre der Transzendenz, m.a.W. jede Gründung der Erkenntnistheorie auf Psychologie und welche natürliche Wissenschaft immer, ein nonsens ist.“ (Idee: 33)*

Het oorspronkelijke probleem was de verhouding tussen het subjectieve, psychologische kennen en de erin gevatte werkelijkheid op zich. De fenomenologie modificeert dit probleem. Voor Husserl is het radicale probleem eerder de verhouding tussen kennen en object *in gereduceerde zin*, waarbij het niet meer om menselijke kennis maar om kennis überhaupt gaat, zonder existentieponeringen t.a.v. het empirische ik of de werkelijke wereld.

#### 6.2.5. Cognitieve wetenschappen als een kader voor een bestudering van het mentale

Kijken we nu naar de andere deelnemer in het naturaliserend project: de cognitieve wetenschappen. Vanuit een naturalistisch perspectief willen de cognitieve wetenschappen fenomenologische resultaten integreren in hun verklarend kader, d.b. ze willen de fenomenologie naturaliseren. De redenen voor deze beweging worden hieronder gegeven.

De cognitieve wetenschappen zijn ontstaan in het begin van de jaren '60. Eerder dan het ontstaan van een nieuwe discipline op zich, was het het begin van een interdisciplinaire samenwerking van reeds bestaande disciplines zoals de cognitieve psychologie, artificiële intelligentie, neurowetenschappen, linguïstiek en andere wetenschappen. Deze co-operatie ruimde de baan voor de eerste *werkelijk wetenschappelijke* theorie van de *mind*. Dat betekent niet dat we al over die theorie als een geheel beschikken. Het betekent echter wel dat het kader van de cognitieve wetenschappen het onderzoek naar het mentale op het juiste spoor zou hebben gezet, en dat het enkel nog om een kwestie van wetenschappelijke vooruitgang gaat. Niettemin worstelen de cognitieve wetenschappen met een verzameling specifieke problemen. Die verzameling problemen heeft de aanzet gegeven tot hevige discussies en een apart jargon. Enerzijds hebben die problemen gezorgd voor een kritische houding t.o.v. het project van de cognitieve wetenschappen, anderzijds hebben ze aanleiding gegeven tot een *boom* van publicaties binnen het cognitief-

wetenschappelijke kader. Bovendien zou het precies hier zijn dat een ‘genaturaliseerde fenomenologie’ voor een beslissende inbreng kan zorgen.

We kijken eerst naar de traditionele benadering, het orthodoxe standpunt van de cognitieve wetenschappen m.b.t. het mentale leven (cf. Van de Vijver, 1995). Daarna bespreken we de problemen.

Volgens het orthodoxe gezichtspunt zijn cognitieve processen computationele processen. In deze visie zijn *inhouden* of *representaties* interne toestanden van symboolmanipulatie, dit betekent dat de elementen die verwerkt worden symbolen zijn. Deze symbolen hebben zowel een formeel-syntactisch (vorm) als semantisch (inhoud) aspect. *Mentale processen* houden enkel rekening met het formeel-syntactische aspect van de symbolen, d.i. met hun niet-semantische aspect. Mentale processen bestaan met andere woorden in operaties op het formele aspect van de symbolen. Dat betekent dat mentale processen geen toegang hebben tot het semantische aspect van de mentale representaties, noch tot de manier waarop deze representaties gerelateerd zijn met de externe wereld. Het object waarvan de mentale inhoud een representatie is en de semantische inhoud van de representatie zijn van geen belang voor de informatieverwerkende capaciteiten van de *mind*.

Verder wordt aangenomen dat de structuur van de representaties overeenkomt met werkelijke structuren in het brein. Op die manier is er een parallel tussen de formeel-syntactische (in tegenstelling met het symbolisch-semantische) structuur van een representatie en de structurele relatie tussen de fysische eigenschappen van het brein. Enerzijds leidt dit tot een splitsing tussen het symbolische en het fysische, omdat het fysische de formele, en niet de semantische, aspecten van de representatie instantieert. Anderzijds wordt de causale werkzaamheid van een representatie verklaard door het feit dat het formele aspect fysisch gerealiseerd is, en omdat er een causale relatie is tussen fysische structuren. Dat is hoe representaties causaal werkzaam kunnen zijn en hoe het mind/body- (of *mind*/brein-) probleem wordt opgelost.

Nochtans worden noch de oorsprong van het betekenisaspect, noch de betekenisvolle relatie tussen het subject en de externe wereld verklaard in deze theorie. De identificatie tussen het formeel-syntactische en het semantische is een onverklaard postulaat. De formele benadering van de traditionele cognitief-wetenschappelijke



theorie heeft hier te maken met een ernstig probleem. Het is onder meer het bovenstaande idee van representatie dat wordt aangevallen in de kritieken op de cognitieve wetenschappen.

Er zijn bovendien nog bijkomende problemen<sup>172</sup>. De cognitieve wetenschappen leggen rekenschap af van de *mind zoals de mind gemodelleerd is binnen hun kader*. Ze leggen echter geen rekenschap af of ze geven geen verklaring van onze *ervaring als wezens die een mind hebben*<sup>173</sup>. Er kan worden geargumenteed dat dit probleem niet oplosbaar is binnen het kader van de klassieke cognitieve wetenschappen. De moeilijkheid wordt benoemd als het probleem van de subjectiviteit, of van het bewustzijn, of het qualia-probleem, of het probleem van de ervaring *tout court*, maar het kan worden samengevat als het probleem van ‘what it is like to be’. Hoe is het bijvoorbeeld om een menselijk wezen te zijn, of hoe voelt het om een vleermuis te zijn?<sup>174</sup> Dat is een vraag naar de ervaring van de mens, vanuit het gezichtspunt van de mens, of van de vleermuis, als een vleermuis. Hetzelfde probleem kan worden geformuleerd in termen van het ‘op zich’ en het ‘voor zich’. De cognitieve wetenschappen willen in de eerste plaats een verklaring geven van hoe de *mind* werkt op zich. Hoe de *mind* echter voor zichzelf werkt, wordt terzijde gelaten.

Het probleem van de ervaring kent verscheidene aspecten. Ten eerste is er het meest voor de hand liggende aspect dit van de relatie tussen subjectiviteit en objectiviteit. Kan een objectieve methode of theorie – in dit geval de cognitieve wetenschappen – op een adequate manier toegang hebben tot de subjectiviteit? Is het met andere woorden mogelijk om het subjectieve objectief te onderzoeken, kan er een wetenschap van de subjectiviteit zijn? Ten tweede nemen de cognitieve wetenschappen aan dat subjectieve ervaring de aard van cognitieve processen niet verandert. De cognitieve wetenschappen beschouwen ervaring met andere woorden niet als een fundamentele karakteristiek van menselijke cognitie. In dezelfde geest denken ze dat de materiële realisatie niet essentieel is voor de karakterisering van cognitieve processen. Ervaring is een niet-essentieel bijproduct van cognitieve verwerking. Ten derde verwerpen de cognitieve

---

<sup>172</sup> Voor een uitgebreidere introductie tot deze problemen, cf. Petitot *et al.* (1999).

<sup>173</sup> In de jaren '80 en '90 zijn systematische analyses van dit probleem verschenen, zoals Dennett (1991) en Chalmers (1995), bekend voor zijn formulering van het ‘hard problem’ van de ervaring.

<sup>174</sup> Deze uitdrukking verwijst uiteraard naar Nagel's artikel uit 1974.

wetenschappen de methode van introspectie, die de bron is voor de studie van onze ervaring. Introspectie is te weinig betrouwbaar. Ten vierde, en verbonden met het eerste en het derde punt, vereist objectiviteit intersubjectiviteit. Opdat iets een object van wetenschappelijk onderzoek zou zijn, moeten dezelfde data toegankelijk zijn vanuit verschillende gezichtspunten. De methode van introspectie houdt noodzakelijk maar één gezichtspunt in, d.w.z. het gezichtspunt van het systeem waarin de cognitieve processen en ervaringen gebeuren.

De relatie tussen de cognitieve wetenschappen en het probleem van de ervaring is dus niet zomaar een probleem, het is een *open* probleem. Men weet niet of de cognitieve wetenschappen in staat zijn of niet het probleem op te lossen, en evenmin weet men of het probleem eigenlijk wel adequaat is geformuleerd. Er blijft een *explanatory gap*<sup>175</sup> tussen de objectiviteit van de cognitieve wetenschappen en de subjectiviteit van de ervaring. Het punt is dat men denkt dat de fenomenologie van Husserl in staat zou zijn bij te dragen aan het nauwer maken van deze verklaringsskloof, op voorwaarde dat zijn fenomenologie wordt *genaturaliseerd*.

#### 6.2.6. De naturalisering van Husserls fenomenologie

Het naturaliseringsproject wil ervaring ernstig nemen. Ondanks Husserls verzet tegen naturalisering, zou het mogelijk zijn om een naturalistisch perspectief in te nemen op de ervaring dat is afgeleid van de fenomenologie. We gaan hier nog niet expliciet in op Husserls fenomenologie, zoals zijn analyse van het intentionele bewustzijn of zijn onderscheid tussen het objectieve en het levende lichaam (cf. infra), maar we beperken ons tot het volgende probleem. Hoe is een naturalisering van de fenomenologie mogelijk, in het licht van Husserls anti-naturalistische positie en de karakterisering van de fenomenologie als een niet-natuurlijke wetenschap?

Die mogelijkheid in overweging nemen komt neer op een paradox. Ten eerste stelt Husserl het fenomenologische project expliciet voor als een project van denaturalisering. Volgens hem is een studie van het mentale als *zuivere* ervaring vereist. De natuurwetenschappen kunnen geen dergelijke studie aanvatten wegens hun naturalistisch

---

<sup>175</sup> Deze term werd in 1983 geïntroduceerd door Joseph Levine.

vertrekpunt. Ten tweede is de fenomenologie een *descriptieve* wetenschap, en geen *verklarende* zoals de natuurwetenschappen. Terwijl de fenomenologie de fenomenen beschrijft zoals ze ze aantreft, proberen de wetenschappen de fenomenen te verklaren in termen van causaliteit. Daardoor komt de eis tot naturalisering neer op een scheiding tussen de motieven van de fenomenologie en haar resultaten. “Linking Husserlian descriptions of cognitive phenomena and the contemporary sciences of cognition thus seems to require cutting Husserlian phenomenology from its antinaturalist roots, that is to say, naturalizing it.” (Petitot, 1999: 2003) Een genaturaliseerde fenomenologie zou dus verklarend en naturalistisch moeten zijn. Gegeven de karakterisering van de fenomenologie is die vereiste paradoxaal. Bovendien kunnen we ons afvragen of het ‘cutting from’ niet inhoudt dat de fenomenologie gewoonweg wordt verlaten.

Om die vraag te beantwoorden, moeten een aantal punten van naderbij bekeken worden. Ondanks de verschillen in methode en object, zou het mogelijk kunnen zijn de descriptieve resultaten van Husserls fenomenologie te behouden. Het zou met andere woorden mogelijk kunnen zijn Husserls descriptieve resultaten te implementeren in het natuurlijke domein. Wie deze optie verdedigt, verwijst vaak naar Husserl zelf die zegt dat het maar een kleine stap is om van de fenomenologische ingesteldheid over te gaan naar de natuurlijke (waaronder de psychologische) ingesteldheid en vice versa. Husserl voegt er niettemin onmiddellijk de cruciale opmerking aan toe dat deze kleine stap enorme filosofische implicaties heeft. Ook in de *Cartesianische Meditationen* vinden we dergelijke opmerkingen terug. “Zwar ist reine Bewußtseinspsychologie eine genaue Parallele zur transzendentalen Bewußtseinsphänomenologie, aber gleichwohl muß beides streng auseinandergehalten werden, während die Vermengung den transzendentalen Psychologismus charakterisiert, der eine echte Philosophie unmögliche macht. Es handelt sich hier um eine jener scheinbar geringfügigen Nuancen, die philosophische Wege und Abwege entscheidend bestimmen.” (CM: 70-71) Deze ‘bijkomende’ opmerking wordt geciteerd maar zelden besproken. Bovendien vergeet men vaak Husserls indeling in verschillende types psychologie. Volgens Husserl is er inderdaad een nauwe band tussen transcendentale fenomenologie en psychologie m.b.t. de inhoud, maar

het type psychologie waarover hij het dan heeft is *descriptief*<sup>176</sup>, niet *empirisch* in de zin van de cognitieve wetenschappen of de experimentele psychologie. Het is dus inderdaad mogelijk de descriptief-psychologische analyses toe te passen in de transcendentale fenomenologie en vice versa, maar voor Husserl is er niet een dergelijke relatie tussen fenomenologie en *empirisch-experimentele* psychologie. Descriptieve psychologie abstraheert van de vervlechting tussen bewustzijn, lichaam en wereld om zich te concentreren op het mentale. De aanname van materialiteit is echter *impliciet* behouden en het domein van het mentale is een *deel* (of een regio) van de wereld. Hierin ligt het cruciale verschil met de transcendentale fenomenologie, die het bewustzijn niet als een *deel* van de wereld, maar als de *bron* (de oerregio) ervan beschouwt. Verklarende of empirisch-experimentele psychologie brengt het bewustzijn van de descriptieve psychologie terug *expliciet* in verband met materiële causaliteit. Als men dus Husserls opmerking ernstig neemt, moet men de relatie tussen transcendentale fenomenologie, descriptieve psychologie en empirische psychologie nagaan en de overgangen die plaatsgrijpen duidelijk maken. Enkel dan wordt het mogelijk de gevolgen van een naturalisering te zien.

Lichten we één aspect eruit. Volgens Husserl is het zuivere bewustzijn constituerend. De gehele wereld, inclusief ikzelf als een psychofysisch organisme, heeft zijn bron in het transcendentale bewustzijn. De analyses van de correlatieve intentionele relatie tussen act en object vinden plaats in dit idealistisch-transcendentiaal<sup>177</sup> kader. Is het dan mogelijk om deze intentionele relatie, geproduceerd door het zuivere bewustzijn, te naturaliseren? Is het met andere woorden mogelijk de intentionele relatie te veranderen, ze te *verklaren* en haar *natuurlijke wortels* aan te tonen? ‘Ja’ antwoorden betekent dat het niet noodzakelijk is het fenomenologisch karakter van act en object te bewaren, en omgekeerd, dat het mogelijk is de constituerende aspecten van de intentionele relatie in natuurlijke termen te verklaren. Het is duidelijk dat het statuut van het onderzoeksobject dan verandert: ervaring als een natuurlijk gegeven is dan geworteld in het menselijke lichaam en verankerd in de materiële wereld. Deze basis

---

<sup>176</sup> Descriptieve psychologie is eigenlijk descriptief-eidetisch, d.b. dat het een analyse is van de essenties van het bewustzijn.

<sup>177</sup> Maar zie voetnoot 170 i.v.m. Husserls idealisme.

verandert onvermijdelijk de karakteristieken van de intentionele relatie. Een belangrijk gevolg is dat de intentionaliteit nu belichaamd wordt. De afhankelijkheidsrelaties worden m.a.w. omgedraaid. In de fenomenologische ingesteldheid is het lichaam een intentioneel object, d.w.z. dat het geconstitueerd is door het zuivere bewustzijn, terwijl het in de natuurlijke ingesteldheid co-constitutief zou zijn voor de intentionele relatie<sup>178</sup>. Hetzelfde kan gezegd worden over de omringende wereld. Dat houdt echter niet in dat ervaring of bewustzijn als *passief* moet worden gezien. Er zijn geen principiële tegenwerpingen tegen het bewaren van de actieve karakteristieken van de intentionele relatie wanneer men een naturalistisch gezichtspunt inneemt. Het antwoord op de eerste vraag heeft dus een positief aspect: het is mogelijk om de fenomenologie te naturaliseren en om bepaalde fenomenologische karakteristieken van het onderzoeksobject te bewaren, zoals de actief gerichte aard van het bewustzijn.

Er is echter nog een tweede vraag. Kan het onderzoeksobject, afkomstig uit fenomenologische beschrijvingen, gelijkgesteld worden met het thema van het bewustzijn zoals de cognitieve wetenschappen dit beschouwen en willen verklaren? Er zijn belangrijke conceptuele en theoretische verschillen tussen de fenomenologie en de cognitieve wetenschappen m.b.t. dit punt. De termen ‘ervaring’ of ‘subjectiviteit’ of ‘bewustzijn’ in de cognitieve wetenschappen dragen eigenlijk geen fenomenologische inhoud. Bovendien gebruiken een aantal auteurs de term ‘fenomenologie’ op een misleidende wijze, zonder naar eigenlijk fenomenologisch werk te verwijzen<sup>179</sup>. We duiden in het kort enkele grote verschillen aan tussen de cognitief-wetenschappelijke en de fenomenologische opvatting, zowel die van Husserl als die van Merleau-Ponty. De reden waarom we Merleau-Ponty er mede in betrekking zal later duidelijk worden. Ten eerste, vanuit een fenomenologisch gezichtspunt is ervaring onafscheidbaar van intentionaliteit en is intentionaliteit de belangrijkste karakteristiek van het bewustzijn. Ten tweede is intentionaliteit inherent actief en constituerend. Ten derde heeft intentionaliteit, in Husserls werk, een ambigue en problematische relatie tot het levende lijf. Wanneer we deze opvatting vergelijken met de cognitief-wetenschappelijke zien

---

<sup>178</sup> Husserl heeft precies een beschrijving gegeven van de rol van het levende lichaam in de totstandkoming van de intentionaliteit (cf. supra *Ideen II*). Deze beschrijvingen hebben Merleau-Ponty's fenomenologie geïnspireerd.

<sup>179</sup> Dennetts 1991 is een mooi voorbeeld van een dergelijke houding.

we een aantal beslissende verschilpunten. Ten eerste beschouwen de cognitieve wetenschappen intentionaliteit en ervaring als op zijn minst conceptueel scheidbare onderwerpen. Intentionaliteit speelt geen rol in het ‘hard problem’ van de ervaring. In de fenomenologische traditie zijn intentionaliteit en ervaring intrinsiek verbonden. Ten tweede hebben de cognitieve wetenschappen hun focus gericht op het concept van de representatie om rekenschap af te leggen van de intentionaliteit. De fenomenologische traditie, zowel Husserl als Merleau-Ponty, verzet zich hevig tegen een op representatie gebaseerde intentionaliteit. Ten derde is intentionaliteit zowel voor Husserl als voor Merleau-Ponty intrinsiek verbonden met betekenis, terwijl representaties enkel syntactisch werkzaam zijn. Deze divergentie is te wijten aan een fundamenteel verschillende opvatting van het mentale en het lichamelijke in de cognitieve wetenschappen en de fenomenologie. Opdat het naturaliserende project vooruitgang zou boeken, lijkt het niet enkel nodig dat de fenomenologie wordt genaturaliseerd, maar ook dat er een voorafgaande job wacht in het duidelijk uiteenzetten waarin deze wegen verschillen, in plaats van gewoonweg aan te nemen dat beide min of meer hetzelfde domein van het mentale dekken. Dit werk kan echter worden gedaan en opnieuw is er geen principiële tegenwerping.

Het lijkt erop dat de cognitieve wetenschappen een legitiem en interessant project hebben in de naturalisering van de husserliaanse fenomenologie. We hebben echter twee verdere opmerkingen.

#### 6.2.7. Kunnen we zonder een transcendente theorie?

De eerste opmerking belicht het positieve aspect: het lijkt mogelijk en waardevol het naturaliserend project verder te zetten. Vanuit het naturaliserend gezichtspunt vertoont de fenomenologische traditie zelf een verdere ontwikkeling in die richting. We hebben Merleau-Ponty om twee redenen vermeld. Ten eerste heeft Merleau-Ponty het levende lichaam genomen als een constitutief element in zijn fenomenologie. Hij heeft zeer goed de spanning in Husserls werk gezien tussen een transcendente analyse van het bewustzijn en de beschrijvingen van het levende lichamen (het *Leib*). We zetten deze discussie hier nog niet in, maar kunnen reeds wijzen op het volgende. Het levende lichaam is een element dat de transcendente analyse van de intentionaliteit verstoort. Merleau-Ponty heeft dit verstorend (en

onzuiver) element genomen als een *constitutieve* factor in zijn analyse van de intentionaliteit. Ten tweede lijken Merleau-Ponty's vroege werken (1942; 1945) rechtstreekse suggesties te bevatten voor de naturalisering van de fenomenologie. Zijn werk vertegenwoordigt een ontwikkeling in de fenomenologie die Husserls transcendentale analyse fundamenteel verandert en de focus weg van het transcendentale ego op het lichaam richt. De fenomenologische analyses funderen in het lichaam kan gemakkelijk worden in verband gebracht met de meer recente ontwikkelingen in de cognitieve wetenschappen die het lichaam articuleren als een beslissende instantie bij het tot stand brengen van mentale capaciteiten en gedragmogelijkheden. Deze algemene tendens wijkt tot op zekere hoogte af van de klassieke cognitieve wetenschappen en gaat van enactivisme (Varela) tot interactivisme (Bickhard, Christensen, Hooker) tot onderzoek in autonomie, autonome systemen en artificieel leven. Vanuit ons gezichtspunt zou het naturaliserend project moeten proberen Merleau-Ponty's bijdrage te incorporeren, aangezien hij heeft getracht door de transcendentiaal-idealistische constructie van Husserl te breken. Dit doet hij voornamelijk door aan te tonen dat de transcendentale reductie nooit volledig kan zijn en dat het bewustzijn niet de absolute positie heeft die Husserl eraan toekent. We moeten hier echter ook kritisch blijven, want het is helemaal niet zo zeker en duidelijk dat Merleau-Ponty het transcendentale aspect heeft verlaten. In het algemeen wijst dit op de vraag of het mogelijk is de transcendentale kant van de fenomenologie te verlaten. We zullen hierop ingaan in het laatste deel van deze verhandeling.

De tweede opmerking betreft precies het transcendentale aspect. Een genaturaliseerde fenomenologie is niet langer fenomenologie. Eén manier om dit uit te drukken is dat de naturalisering een epistemologische omkering is die het statuut van het bewustzijn van oerregio (bron) naar regio in de wereld verandert. Maar wie vindt het erg om een dergelijk ouderwets en omslachtig idealisme achter te laten? Zij die er niet om geven, missen echter het cruciale punt, nl. dat het een *epistemologische* omkering is, en niet enkel het verlaten van een 'idealistische' theorie. 'Cutting phenomenology from its antinaturalist roots' is tegelijk een verlaten van de belangrijkste bekommernis van de fenomenologie: het geven van een transcendentiaal-epistemologische theorie van ervaring en kennis. Vanuit ons gezichtspunt is het werkelijk problematische punt de

relatie tussen een transcendentale analyse en een cognitief-wetenschappelijke. Laten we Husserls doel hernemen. De empirisch-experimentele psychologie zou de fenomenologische kritiek indachtig moeten zijn. Dat betekent dat de psychologie niet in haar eigen epistemologie kan voorzien. Enkel als de psychologie en de filosofie de – voornamelijk epistemologische – resultaten van de fenomenologie aanvaarden, kunnen ze opnieuw een nauwe relatie onderhouden. Kortom, voor Husserl zijn zowel de wetenschappen als de filosofie afhankelijk van een voorafgaande transcendentale analyse van de mogelijkheid van ervaring en kennis.

Maar als een voorafgaand epistemologisch-transcendentiaal onderzoek onontbeerlijk is om te weten wat de wetenschappen en menselijke cognitie mogelijk maakt, waarom zou iemand zich dan bezighouden met cognitieve wetenschappen? Of, in het omgekeerde geval, als de cognitieve wetenschappen een legitieme onderneming hebben, waaronder de naturalisering van de fenomenologie, dan is een transcendentale onderneming toch overbodig en dan kunnen we toch meer dan tevreden zijn met de hedendaagse wetenschappen<sup>180</sup>?

Maar gesteld dat het mentale genaturaliseerd is, dan hebben we een epistemologie nodig voor het naturaliserende project zelf. Deze nieuwe transcendentale filosofie zou zich niet langer bezighouden met het cognitieve en uiteindelijk genaturaliseerde subject<sup>181</sup>. De vraag die blijft is wat er dan nog over is om een epistemologie op te bouwen. Het is niet zeker dat een nieuwe scheiding tussen een transcendentiaal ego en een empirisch ik iets oplevert. Nog minder zeker is het dat een naturalisering van het mentale een naturalisering van het transcendentale inhoudt.

De relatie tussen het transcendentale en de wetenschappen is duidelijk verre van opgelost. In wat volgt, wordt het materiaal aangebracht om een diepgaandere bespreking van het conflict tussen naturalisme en transcendentalisme mogelijk te maken. Hier hebben we alvast het problematische van de naturalisering van de fenomenologie gesitueerd in het lot en de functie van het transcendentale. In wat volgt zal het thema van de constitutie daarbij opnieuw aan bod komen.

---

<sup>180</sup> J. Proust stelt de vraag op deze manier in Petitot (1991:54).

<sup>181</sup> Volgens Petitot is er een disjunctie tussen een cognitieve en een objectieve epistemologie. De eerste zou moeten en kan ook genaturaliseerd worden, de tweede kan niet en moet niet worden genaturaliseerd. (Petitot, 1991: 120)



### 6.3. IDEEN I: EEN INLEIDING OP TRANSCENDENTALITEIT EN CONSTITUTIE

In wat volgt gaan we in op het eerste deel van de *Ideen*. We beginnen kort met een karakterisering van de fenomenologie zoals we die daar aantreffen. Ze wordt er gekarakteriseerd als eidetisch, wetenschappelijk en transcendentiaal. Verder wordt het duidelijk dat de transcendentale reductie de weg opent voor de problematiek van de constitutie. We zullen die problematiek langzaam aanbrengen via een aantal thema's die alle draaien rond het bewustzijn en het object, resp. de waarneming van het object via *Abschattungen*, de waarneming van de *Erlebnis*, en het statuut van het transcendente ding en van het bewustzijn. We wijzen ook op de rol die essenties spelen, en de functie van de *hylè* van de sensatie, om te eindigen met een voorbereiding op de problematiek van de constitutie.

#### 6.3.1. Fenomenologie als eidetiek

Dat de fenomenologie een eidetische wetenschap is, weten we reeds uit de *LU*. We hebben gezien hoe het concept van de waarneming dient te worden uitgebreid naar de *Wesenserschauung*, en hoe dus ook een eidetisch object een object is. Iets is voor Husserl een object als het een subject van een ware propositie kan zijn. Zowel feitelijke als ideële objecten zijn daarom objecten. We mogen m.a.w. geen last hebben van *Ideenblindheit*. Ook de zuivere of transcendentale filosofie van Husserl zoals we die aantreffen in de *Ideen* is geen wetenschap over feiten, zoals de psychologie, maar een wetenschap over essenties, d.w.z. een eidetische wetenschap.

Zuivere wezenswaarden vertellen ons niets over feiten, we kunnen er zelfs geen feitelijke waarheid uit afleiden. Met de wezensalgemeenheid correleert de wezensnoodzakelijkheid. De kennis van essenties geeft ons met andere woorden kennis van noodzakelijkheden. Opnieuw wijst Husserl erop dat wezensalgemeenheid niet te verwarren is met de onbeperkte algemeenheid van de natuurwetten. Deze veronderstellen immers nog de feitelijke wereld, ze zijn niet *rein von Tatsachensetzungen*. (*Ideen I*: 21) Ze veronderstellen de ervaring van (dingen in) de wereld, wat de eidetische algemeenheden niet doen. Nemen we als voorbeeld de

meetkundige: “Für den *Geometer* aber, der nicht Wirklichkeiten, sondern ‘ideale Möglichkeiten’, nicht Wirklichkeitsverhalte, sondern Wesensverhalte erforscht, ist statt der Erfahrung die *Wesenserschauung der letztbegründende Akt.*” (Ideen I: 21)

Omgekeerd kunnen we uit feiten geen wezensalgemeenheden afleiden, bijv. via inductie. “Aus Tatsachen folgen immer nur Tatsachen.” (Ideen: 23) De onmogelijkheid om uit feiten essenties af te leiden en omgekeerd, betekent echter niet dat beide niet in verband staan. Alle *Tatsachenwissenschaften* hangen immers af van een eidetische wetenschap, wat omgekeerd niet het geval is. De essenties van een bepaalde regio (bijv. de regio ‘ding’, of ‘bezielde wezen’) drukken uit wat een individueel object uit die bepaalde regio *a priori* en *synthetisch* toekomt. Dat wordt geformuleerd in materieel-ontologische begrippen.

### 6.3.2. Fenomenologie als wetenschap

Husserl karakteriseert de fenomenologie als een wetenschap. Daarmee verwerpt hij de identificatie van wetenschap met ervaringswetenschappen (of de natuurwetenschappen in brede zin). De fenomenologie als wetenschap is zelfs een *strenge* wetenschap, omdat zij zich richt tot de *Sachen selbst*. Dit mag niet verkeerd worden geïnterpreteerd. Met een terugkeer naar de dingen zelf bedoelt Husserl niet meer dan afzien van alle heersende theorieën en meningen, en terug gaan kijken naar wat de dingen zelf, zoals we die aantreffen in de bewustzijnsstroom, te zeggen hebben. Daarnaast is fenomenologie een *eerste* filosofie en daarom moet ze een volkomen *Voraussetzungslosigkeit* in acht nemen: ze mag bij haar vertrekpunt niets aannemen, maar mag zich louter concentreren op wat *oorspronkelijk* aanschouwbaar is. De wetenschappelijkheid van de fenomenologie, zoals die bepaald wordt door Husserl, is nauw verbonden met die vrijheid van vooropzettingen. “Vernünftig oder wissenschaftlich über Sachen urteilen, das heißt aber, sich nach den *Sachen selbst* richten, bzw. von den Reden und Meinungen auf die *Sachen selbst* zurückgehen, sie in ihrer Selbstgegebenheit befragen und alle sachfremden Vorurteile beiseite tun.” (Ideen I: 42)

Dat betekent niet dat alle fundering van de kennis berust op de *ervaring*, zoals de empirist meent, want deze houdt zich maar met één soort objecten bezig, de objecten van de *Naturwirklichkeit*. Het is

daarentegen wat zich in oorspronkelijke aanschouwing geeft, dat de laatste grond vormt waarop de kennis zich kan en mag bouwen. Het is het principe der principes van de fenomenologie “*daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der ‘Intuition’ originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen.*” (Ideen I: 52) Het is het ‘onmiddellijke zien’, dat niet louter zintuiglijk zien is, maar zien *überhaupt* als een oorspronkelijk gevend bewustzijn van welke aard ook. Vrij ironisch laat hij daarop volgen: “Sagt ‘*Positivismus*’ soviel wie absolut vorurteilsfreie Gründung aller Wissenschaften auf das ‘Positive’, d.i. originär zu Erfassende, dann sind *wir* die echten Positivisten.” (Ideen I: 46)

### 6.3.3. Fenomenologie als transcendente filosofie

Verder worden de fenomenen bestudeerd in de *transcendentale* fenomenologie gekarakteriseerd als *irreal*. Ze ondergaan immers via de transcendente reductie een transcendente zuivering. We zullen verder uitgebreid terugkomen op de transcendente reductie. Via de twee reducties, de eidetische en de transcendente, komen we tot het volgende paar tegenstellingen: *Tatsache (Existenz)* en *Wesen (Essenz, Eidos)*, *Reales* en *Nicht-Reales*.

Via de transcendente reductie wil Husserl tot de fenomenologie als *zuivere* wetenschap komen. Een mogelijke weg om de transcendentaliteit te bereiken is de weg van de cartesiaanse twijfel. Deze is voor Husserl niet meer dan een *methodische* hulp. Dat betekent dat hij wel de cartesiaanse procedure overneemt, maar dat deze niet hoeft te verlopen via de twijfel. De cartesiaanse procedure leidt voor Husserl niet tot de verandering van een these (bijv. over het bestaan van de externe wereld) in de antithese daarvan, of tot de overgang van een bevestiging in een ontkenning. Evenmin gaat het om een vermoeden, een onbeslistheid of een *twijfel* in welke zin ook. “*Es ist vielmehr etwas ganz Eigenes. Die these, die wir vollzogen haben, geben wir nicht preis, wir ändern nichts an unserer Überzeugung, die in sich selbst bleibt, wie sie ist, solange wir nicht neue Urteilmotive einführen: was wir eben nicht tun. Und doch erfährt sie eine Modifikation - während sie in sich verbleibt, was sie*

ist, *setzen wir sie gleichsam 'außer Aktion', wir 'schalten sie aus', wir 'klammern sie ein'*. Sie ist weiter noch da, wie das Eingeklammerte in der Klammer, wie das Ausgeschaltete außerhalb des Zusammenhanges der Schaltung. Wir können auch sagen: Die Thesis ist Erlebnis, *wir machen von ihr aber 'keinen Gebrauch', (...)*." (Ideen I: 65) Husserl neemt dus wel de cartesiaanse procedure over, maar maakt deze los van de onderneming van de twijfel, hoewel ze er gemakkelijk uit af te leiden is. Ik betwijfel dus het *Dasein* van de wereld niet, ik ontken de wereld niet, maar ik oefen een fenomenologische *epochè* of opschorting uit.

Aangezien ik na de opschorting niet meer de these van het bestaan van de wereld of wereldse (d.w.z. empirische) feiten voltrek, zijn ook de natuurwetenschappen en haar gegevens uitgeschakeld. Wat voor de natuurwetenschappen geldt, geldt niet langer voor mij: ik kan er geen gebruik meer van maken. De transcendentale reductie komt zo tegemoet aan de eis van *Voraussetzungslosigkeit*.

Maar blijft er dan wel iets over waarop een nieuwe wetenschap kan worden opgebouwd, als we niet langer op feiten een beroep kunnen doen? De wereld als feit is komen te vervallen, maar niet de wereld als *eidōs*, en ook alle andere wezenssferen blijven over. Feitelijke objecten gelden niet meer, maar wel nog ideële objecten. Dat is echter *niet* de weg die Husserl gaat. Er blijft na de uitschakeling van de feitenwereld immers nog iets over naast de essenties. Door de methode van de *Einklammerung* winnen we immers een volledig nieuw domein, dit van de 'reine Erlebnisse', het 'reine Bewußtsein' met zijn zuivere bewustzijnsrelaties. Wat tussen haakjes is gezet, is dus niet weggeveegd van de fenomenologische tafel. "Wir verstehen nun, daß wir in der Tat durch die universal betätigte *εποχή* hinsichtlich des Seins oder Nichtseins der Welt diese für die Phänomenologie nicht einfach verloren haben; wir behalten sie ja *qua cogitata*." (CM: 75) Elk oordeel *over* de waargenomen werkelijkheid moet worden opgeschort. Dat betekent echter niet dat we niet meer kunnen zeggen dat de waarneming bewustzijn *van* een werkelijkheid is.

"Or cette découverte a le sens d'un dépassement du cartésianisme, car Husserl a eu alors la révélation que le *cogitatum*, et non seulement la *cogitatio*, fait partie de la sphère de l'évidence absolue. Cela signifie que l'objet n'est pas totalement étranger au sujet, qu'il ne lui est pas absolument extérieur et qu'il ne requiert donc pas, comme c'est le cas chez Descartes, la garantie de la vérité divine." (Dastur, 1995: 42-

43) De ‘splendid isolation’ van het object, waarmee we bij en na Descartes geconfronteerd werden en die ook samenhangt met representatietheorieën, wordt hiermee opgeheven. De problematiek van de constitutie hangt hier ten nauwste mee samen. Het ‘object’ is immanent aanwezig in het subject, maar in intentionele zin, wat wil zeggen dat het niet intern is aan het subject in reële zin, d.w.z. als inhoud van het bewustzijn onder de vorm van een beeld, maar toch *aanwezig* aan het subject als objectief correlaat van de bewustzijnsact. Het onderzoeksobject van de fenomenologie is van nu af aan de correlatie tussen intentioneel bewustzijn en zijn objectieve zin, of de correlatie tussen noësis en noëma. Daardoor wordt de fenomenologie werkelijk transcendentiaal, terwijl het transcendente niet uitgesloten is van haar onderzoeksdomein.

Daarbij is geen externe limiet voor het constituerende subject, in de vorm van een ding-op-zich (Kant), of God (Descartes). Descartes vatte het ego op als iets werkelijks, als een *res cogitans*, waardoor hij volgens Husserl de transcendentale wending heeft gemist en tot de absurditeit kwam van een *transcendentiaal realisme*. Het ego is voor Husserl geen gemundaniseerde (‘verwereldlijkte’) en psychologische werkelijkheid.

De transcendentale reductie heft de absolute tegenstelling op tussen transcendentie en immanentie zonder te verliezen wat ze opschort, door een soort transcendentie in de immanentie bloot te leggen, door de sfeer van het noëtische te verruimen tot die van het noëmatische van het intentionele object. In de immanentie constitueert zich de zin van al het transcendente.

Door middel van de transcendentale reductie komen we dus terecht in de transcendentale subjectiviteit. De transcendentale subjectiviteit is geen deel van de totale realiteit van de wereld, en is er evenmin een aangrenzende regio van. Toch is er een verband tussen de transcendentale subjectiviteit en de werkelijke wereld. “Und doch wird sich zeigen, daß die Region der absoluten oder transzendentalen Subjektivität in einer besonderen, ganz eigenartigen Weise das reale Weltall, bzw. alle möglichen realen Welten und alle Welten jedes erweiterten Sinnes ‘in sich trägt’, nämlich in sich durch wirkliche und mögliche ‘intentionale Konstitution’.” (Ideen I: 73) Het is dus expliciet via de methode van de transcendentale reductie, en niet via de eidetiek, dat de thematiek van de constitutie aan het licht kan worden gebracht.

## 6.4. DE WAARNEMING VAN HET OBJECT EN VAN DE ERVARING

In wat volgt gaan we de verschillen na tussen de waarneming van het object en de waarneming van de ervaring. De verschillen die aan het licht komen, zullen ons langzaam tot de kloof tussen het transcendentaal bewustzijn en de wereld brengen. Deze kloof houdt echter geen isolatie van het subject en van het object in. De rol die de constitutie in dit verband speelt, zal verder duidelijk worden. We sluiten deze sectie af met een aantal opmerkingen over de rol van de eidetiek voor de fenomenologie.

### 6.4.1. De waarneming van het object

Als het transcendente ding geen *inhoud* is van het bewustzijn (cf. deel 5), hoe staat het transcendente ding dan tegenover het bewustzijn? De aanschouwing en het aanschouwde, de waarneming en het waargenomen ding zijn ook in de *Ideen* niet *reell* met elkaar verbonden, hoewel ze op elkaar betrokken zijn. De waarneming van een ding stelt niet iets aanwezig (*vergegenwärtigt*) dat afwezig is, alsof ze een herinnering of een fantasie zou zijn. Ze *gegenwärtigt*, d.w.z. ze vat een ding in zijn lichamelijk nu. Dat betekent niet dat de dingwaarneming volledig is, of dat ze m.a.w. adequaat is. Tot de dingwaarneming behoort *essentieel* een zekere inadequatheid, omdat een ding *principiëel* maar eenzijdig gegeven kan zijn. De *Darstellung* door *Abschattung* schrijft dat voor. “*In Wesensnotwendigkeit gehört zu einem ‘allseitigen’, kontinuierlich einheitlich sich in sich selbst bestätigenden Erfahrungsbewußtsein vom selben Ding ein vielfältiges System von kontinuierlichen Erscheinungs- und Abschattungs-mannigfaltigkeiten, in denen, wenn sie aktuell gelten, alle in die Wahrnehmung mit dem Charakter der leibhaften Selbstgegebenheit fallenden gegenständlichen Momente sich im Bewußtsein der Identität bestimmten Kontinuitäten darstellen bzw. abschatten.*” (*Ideen I: 93*)  
Deze *Abschattungen* of profielen behoren tot de *Empfindungsdaten*, die bezield worden door *Auffassungen*. Het zijn de *Auffassungen* die een *darstellende* functie uitoefenen, waardoor hetgeen zich afschaduwet in de *Empfindungsdaten* *verschijnt* (cf. ook deel 5). “Das macht, noch mit weiteren Charakteren sich verflechtend, den reellen

Bestand er Wahrnehmung aus, die Bewußtsein von dem einen und selben Dinge ist, vermöge des im *Wesen* jener Auffassungen begründeten Zusammenschlusses zu einer *Auffassungseinheit*, und wieder vermöge der im *Wesen* verschiedener solcher Einheiten gründenden Möglichkeit zu *Synthesen der Identifikation*, deutlicher: Synthesen des einen Gegenstandes, der einen Farbe, der einen Gestalt – der *einen*, in immer neuen Darstellungen dargestellten.” (Ideen I: 94)

De *Empfindungsdata* of sensaties zijn, zoals we reeds hebben gezien, zelf niet intentioneel, ze zijn niet ‘bewustzijn van iets’, ze zijn wel de “Träger einer Intentionalität, aber nicht selbst ein Bewußtsein von etwas.” (Ideen I: 81) Afschaduwing en hetgeen afgeschaduwd wordt, mogen dus niet op één hoop worden gegooid. Het eerste behoort tot de *Erlebnisse*, het tweede is ruimtelijk. Zijn als ervaring en zijn als ding moeten strikt uit elkaar worden gehouden. “Darin bekundet sich eben die prinzipielle Unterschiedenheit der Seinsweisen, die kardinalste, die es überhaupt gibt, die zwischen *Bewußtsein* und *Realität*.” (Ideen I: 96)

#### 6.4.2. De horizon van medegegevenheid

Rond het eenzijdig aanwezig stellen via afschaduwing draait een horizon van *oneigenlijke Mitgegebenheit* en min of meer vage onbepaaldheid. Vergissen we ons echter niet: de onbepaaldheid houdt een *bepaaldheid* in. De onbepaaldheid houdt met andere woorden een zekere *stijl* in, waarbinnen de verdere waarneming zich zal voltrekken. “Und der Sinn dieser Unbestimmtheit ist abermals vorgezeichnet durch den allgemeinen Sinn des Dingwahrgenommenen überhaupt und als solchen, bzw. durch das allgemeine Wesen dieses Wahrnehmungstypus, den wir Dingwahrnehmung nennen. Die Unbestimmtheit bedeutet ja notwendig *Bestimmbarkeit eines fest vorgeschriebenen Stils*. Sie *deutet vor* auf mögliche Wahrnehmungsmannigfaltigkeiten, die, kontinuierlich ineinander übergehend, sich zur Einheit einer Wahrnehmung zusammenschließen, in welcher das kontinuierlich dauernde Ding in immer neuen Abschattungsreihen immer wieder neue (oder rückkehrend die alten) ‘Seiten’ zeigt.” (Ideen I: 100) Daarbij komen gradueel de oneigenlijk medegevatte momenten van het ding tot werkelijke *Darstellung*, of tot werkelijke gegevenheid. De onbepaaldheden bepalen zich nader in het verdere

waarnemingsverloop, om uiteindelijk tot heldere gegevenheid te komen. Er is echter ook een omgekeerde richting aan het werk, waarbij hetgeen helder voor ogen stond terug onhelder wordt, waarbij het *Dargestellte* terug in het *Nichtdargestellte* overgaat. “*In dieser Weise in infinitum unvollkommen zu sein, gehört zum unaufhebbaren Wesen der Korrelation ‘Ding’ und Dingwahrnehmung.*” (Ideen I: 101) Principieel blijft er dus steeds een horizon van bepaalde onbepaaldheid, hoe ver we ook gaan in de ervaring en hoeveel waarnemingen van eenzelfde ding we ook doorlopen hebben. Dat is een *Wesenswahrheit* waaraan niet te tornen valt. Bovendien toont het bovenstaande ook dat de samenhang tot een eenheid volgens een vast geregelde vorm gebeurt. Er is een eenheid van *zin* die zich door de veelvuldige verschijningen heen strekt.

#### 6.4.3. De waarneming van de *Erlebnis*

We kunnen ons echter ook richten tot onze eigen ervaringen en deze waarnemen. De waarneming van de ervaring verschilt fundamenteel van de waarneming van een object. Een *Erlebnis*<sup>182</sup> presenteert zich, in tegenstelling tot een object, niet in *Abschattungen*. De waarneming van een ervaring is het aanschouwen van iets dat in zijn tegenwoordigheid, in zijn nu-moment, *absoluut* gegeven is in de waarneming. Het is m.a.w. niet gegeven als iets identiek binnen de verschijningswijzen via eenzijdige afschaduwing. Dat betekent volgens Husserl echter niet dat een *Erlebnis* wel adequaat vatbaar is, d.w.z. als een eengemaakt iets<sup>183</sup>. De reden daarvoor vinden we in het volgende. “Es ist seinen Wesen nach ein Fluß, dem wir, den reflektiven Blick darauf richtend, von dem Jetztpunkte aus gleichsam nachschwimmen können, während die zurückliegenden Strecken für die Wahrnehmung verloren sind. Nur in Form der Retention haben wir

---

<sup>182</sup> Terminologisch dient het volgende worden opgemerkt. Zowel *Erlebnis* als *Erfahrung* kunnen door ervaring worden vertaald. *Erlebnis* wordt echter gebruikt voor de immanente ervaring (d.w.z. wanneer de blik ‘naar binnen’ is gericht op de bewustzijnservaringen), terwijl *Erfahrung* gebruikt wordt voor de intentionele ervaring, d.w.z. de ervaring gericht op de wereld.

<sup>183</sup> In de continue voortgang van ervaring naar ervaring vatten we ook de bewustzijnsstroom op een bepaalde manier wel als eenheid, maar de eenheid is een andere dan die van het object of een afzonderlijke ervaring: “Wir erfassen ihn nicht wie ein singuläres Erlebnis, aber in der Weise einer *Idee im Kantischen Sinne.*” (Ideen I: 202)



ein Bewußtsein des unmittelbar Abgeflossenen, bzw. auch in Form der rückblickenden Wiedererinnerung. Und schließlich ist mein ganzer Erlebnisstrom eine Einheit des Erlebnisses, von der prinzipiell eine vollständige ‘mitschwimmende’ Wahrnehmungserfassung unmöglich ist.” (Ideen I: 103) De inadequaatheid van de immanente waarneming heeft echter een ander statuut dan de inadequaatheid van de externe waarneming, die volgens *abschattende Darstellung* werkt. In de immanente waarneming mag ik niets toedichten aan mijn ervaringen wat ik niet absoluut vat, wat niet tot het eigen wezen van de waarneming behoort. Zo mag ik niet eraan toevoegen dat mijn waarnemingen een deel zijn van een werkelijke mens, die psychofysisch één zou zijn met zijn lichaam, of dat de sensaties natuurlijk, fysisch en psychofysisch veroorzaakt zijn<sup>184</sup>. Al dat behoort niet tot het absolute wezen van de ervaringen, maar is slechts *transcendent* te ervaren. De ervaring van transcendenten zaken bergt in zich echter de mogelijkheid uiteindelijk toch niet te bestaan. Bestaan op de wijze van het ding is steeds toevallig, het verdere verloop van de ervaring kan ons er steeds toe nopen het geponeerde weer prijs te geven. De immanente waarneming geeft daarentegen apodictische zekerheid: we kunnen ons niet voorstellen dat het anders zou zijn. “In dieser absoluten Sphäre lebendiger, immanenter Gegenwart hat Widerstreit, Schein, Anderssein keinen Raum. Es ist eine Sphäre absoluter Position.” (Ideen I: 108) De werkelijkheid is daarentegen steeds presumptief. “*Der Thesis der Welt, die eine ‘zufällige’ ist, steht also gegenüber die Thesis meines reinen Ich und Ichlebens, die eine ‘notwendige’, schlechthin zweifellose ist.*” (Ideen I: 108-109)

#### 6.4.4. Het transcendenten ding is geen ding-op-zich, en de absoluutheid van het bewustzijn

Het woordgebruik van de transcendentie van het ding als een ding tegenover het bewustzijn mag ons niet om de tuin leiden. Er is niet zoiets als een ding-op-zich. Het echte begrip van transcendenten ding

---

<sup>184</sup> We moeten dus het onderscheid tussen gewone reflectie en fenomenologische reflectie in het oog houden. Het eerste veronderstelt nog dat we deel zijn van de natuur, het tweede niet. We richten ons dus niet tot het bewustzijn in *psychische* zin. We mogen de transcendentale reductie ook in het geval van immanente waarneming niet laten verslappen.

kunnen we nergens uit scheppen, *tenzij uit wat wezenlijk tot de waarneming behoort*, “der bestimmt *gearteten* Zusammenhänge, die wir ausweisende Erfahrung nennen. Die Idee dieser Transzendenz ist also das eidetische Korrelat der reinen Idee dieser ausweisenden Erfahrung.” (Ideen I: 111) Een ‘op zich zijnd’ object is nooit iets wat niets met het bewustzijn zou te maken hebben.

Aangezien al het transcendente de mogelijkheid heeft ook niet te zijn, dan is het zo dat het zijn van het bewustzijn, als stroom van ervaringen, door een *Vernichtung* van de transcendente wereld wel een modificatie zou ondergaan, maar in zijn eigen existentie onaangetast zou blijven. Geen enkel werkelijk zijnde, dat zich in verschijningen toont en bevestigt, is met andere woorden *noodzakelijk* voor het zijn van het bewustzijn. Omgekeerd is het bestaan van de wereld wel op het bewustzijn aangewezen. We moeten hier echter opletten met onze interpretatie. Dat het bewustzijn de transcendente wereld niet nodig heeft, betekent dat de sensaties of de *hylè* niet tot een consistente wereld van objecten hoeven te leiden opdat het bewustzijn zou bestaan. Dat het bestaan van de wereld anderzijds op het bewustzijn is aangewezen, betekent overeenkomstig dat de wereld van de eengemaakte objecten aangewezen is op de intentionele activiteit van het bewustzijn. Husserls bewering over de *Vernichtung* van de wereld dient in een epistemologisch, niet in een ontologisch kader te worden opgevat.

De essentiële verschillen in immanente en externe waarneming (cf. supra) en de asymmetrische afhankelijkheid van bewustzijn en wereld zorgt voor een onoverbrugbaar verschil tussen beide. “Zwischen Bewußtsein und Realität gähnt ein wahrer Abgrund des Sinnes. Hier ein sich abschattendes, prinzipiell nur mit präsumptiven Horizonten und nie absolut zu gebendes, bloß zufälliges und bewußtseinsrelatives Sein; dort ein notwendiges und absolutes Sein, prinzipiell nicht durch Abschattung und Erscheinung (in präsumptiver Weise, die immerfort das Nichtsein des Selbst-Wahrgenommenen offen läßt) zu geben.” (Ideen I: 117)

De tijdruimtelijke wereld is een wereld die het bewustzijn in zijn ervaringen poneert. De wereld van tijdruimtelijke objecten is maar aanschouwbaar en bepaalbaar als het identische correlaat van de menigvuldigheid van ervaringen die een eenstemmigheid vertonen, maar is “*darüber hinaus* aber ein Nichts [ist], oder genauer, für das ein Darüberhinaus ein widersinniger Gedanke [ist].” (Ideen I: 117) Op die

manier heeft de gewoonlijke betekenis van ‘zijn’ zich omgekeerd. Het zijn, dat normaal het eerste is, wordt het tweede, is pas wat het is *met betrekking tot* het bewustzijn, dat het eerste is geworden.

Er is dan ook een nieuwe ingesteldheid nodig die ondanks de uitschakeling van de psychofysische natuur iets over houdt, nl. het gehele veld van het absolute bewustzijn. We komen opnieuw uit bij de fenomenologische of transcendentale reductie. “Anstatt also in der Erfahrung naiv zu leben und das Erfahrene, die transzendente Natur, theoretisch zu erforschen, vollziehen wir die ‘phänomenologische Reduktion’. Mit anderen Worten: Anstatt die zum naturkonstituierenden Bewußtsein gehörigen Akte (die wirklichen oder in vorgezeichneter Potenzialität möglichen und zu verwirklichenden) mit ihren transzendenten Thesen in naiver Weise zu *vollziehen* und uns durch die in ihnen liegenden Motivation zu immer neuen transzendenten Thesen bestimmen zu lassen – setzen wir all diese Thesen, die aktuellen und im voraus die potentiellen ‘außer Aktion’, wir machen sie nicht mit; unseren erfassenden und theoretisch erforschenden Blick richten wir auf des *reine Bewußtsein in seinem absoluten Eigensein*. Also das ist es, was als das gesuchte ‘*phänomenologisch Residuum*’ übrig bleibt, übrig, obwohl wir die ganze Welt mit allen Dingen, Lebewesen, Menschen, uns selbst inbegriffen, ‘ausgeschaltet’ oder besser eingeklammert haben. Wir haben eigentlich nichts verloren, aber das gesamte absolute Sein gewonnen, das, recht verstanden, all weltlichen Transzendenzen als intentionales Korrelat der ideell zu verwirklichenden und einstimmig fortzuführenden Akte habitueller Geltung in sich birgt, sie in sich ‘konstituiert’.” (Ideen I: 118-119) Buiten de transcendentale reductie kunnen we niet zien dat de transcendente wereld een zaak van constitutie betreft. We leven dan immers ‘naïef’ en nemen het gevene zomaar aan. De transcendentale reductie maakt een goed gefundeerde en onafhankelijke transcendentale filosofie pas mogelijk.

#### 6.4.5. Het ding achter de zintuiglijke verschijningen is een mythe

We hebben boven gezegd dat het ding nooit iets is wat niets te maken zou hebben met het bewustzijn. Maar geldt zoiets eveneens voor het physicalistische ding, d.w.z. het ding zoals bepaald door de fysica, als *drager* van de zintuiglijke eigenschappen? Voor Husserl is het physicalistische ding niet iets wat vreemd zou zijn aan hetgeen

zintuiglijk verschijnt, maar het kan zich *enkel in* het zintuiglijk verschijnende ding aankondigen. Wat zich zintuiglijk geeft van het ding is dus niet iets wat het fysicalistische ding verhuult, “vielmehr, nur insoweit das x Subjekt der sinnlichen Bestimmungen ist, ist es auch Subjekt der physikalischen, die sich ihrerseits ‘in’ den sinnlichen *bekunden*. Prinzipiell kann ein Ding, und genau das Ding, vom dem der Physiker redet, nach dem ausführlich Dargelegten nur sinnlich, in sinnlichen ‘Erscheinungsweisen’ gegeben sein, und das Identische, das in der wechselnden Kontinuität dieser Erscheinungsweisen selbst erscheint, ist es, das der Physiker in Beziehung auf alle erfahrbaren (also wahrgenommenen oder wahrnehmbaren) Zusammenhänge, welche als ‘Umstände’ in Betracht kommen können, einer kausalen Analyse, einer Erforschung nach realen Notwendigkeitszusammenhängen unterwirft.” (Ideen I: 126)

Het zintuiglijk verschijnende ding is geen teken voor iets anders, maar voor zichzelf. De ‘hogere’ transcendentie van het fysicalistische ding is dus evenmin als de ‘lagere’ transcendentie van het zintuiglijke ding vreemd aan het bewustzijn. De fysica werkt een intentioneel correlaat van een hoger niveau uit; *uit* de verschijnende natuur bewerkt ze de fysicalistische natuur. “ (...) so heißt es Mythologie treiben, wenn man diese *einsichtige* Vernunftgegebenheit, die doch nichts weiter ist, als die *erfahrungslogische Bestimmung* der schlicht-anschaulich gegebenen Natur, wie eine *unbekannte* Welt von Dingrealitäten an sich hinstellt, die hypothetisch substruiert sei zu Zwecken der *kausalen* Erklärung der Erscheinungen. Widersinnigerweise verknüpft man also Sinnendinge und physikalische Dinge durch *Kausalität*.” (Ideen I: 128) Indien men dit wel doet, zoals in een realisme, dan verwisselt men de zintuiglijke verschijningen (de verschijnende transcendente objecten) wegens hun ‘loutere subjectiviteit’ met de absolute ervaringen die het verschijnen constitueren. Bovendien verabsoluteert men op die manier de fysicalistische natuur, die een intentioneel correlaat van het denken op hoger niveau is, en kent men er het statuut van de oorzaak van de ‘subjectieve verschijningen’ aan toe, waaruit het fysicalistische ding precies werd gepuurd.

#### 6.4.6. Bewustzijn als deel van de wereld en als absoluut bewustzijn

We hebben gezien dat het bewustzijn enerzijds dat is wat al het transcendente, waaronder de psychofysische wereld, constitueert.

Anderzijds is het bewustzijn echter “*ein untergeordnetes reales Vorkommnis innerhalb dieser Welt.*” (Ideen I: 130) Hoe moeten we die twee gezichtspunten verzoenen? Het gezichtspunt waarin het bewustzijn ‘gerealiseerd’ wordt, d.w.S. verbonden wordt met het psychofysische, is een particuliere wijze van interpreteren of ervaren. De visie waarin het bewustzijn deel is van de wereld, is dus werkelijk een interpretatie (*Auffassung*) of een operatie (*Leistung*). In die interpretatie wordt het bewustzijn iets anders, nl. een deel van de natuur. Op zichzelf is het bewustzijn echter wezenlijk absoluut.

In de natuurlijke opvatting wordt het bewustzijn dan ook niet naar zijn wezen, als bewustzijnsstroom, opgevat, maar als iets, als een toestand. Op die manier wordt het bewustzijn zelf iets transcendent: het verschijnt als een bewustzijnstoestand van een *werkelijk* menselijk subject. Daarbij toont het zich met individuele, werkelijke eigenschappen en als verenigd met het verschijnende lichaam. “*Erscheinungsmäßig* konstitueert sich also die psychophysische Natureinheit Mensch oder Tier als eine leiblich *fundierte* Einheit, der Fundierung der Apperzeption entsprechend.” (Ideen I:131) In het kader van die laatste interpretatie moeten we ook de psychologie plaatsen. Ook psychische eigenschappen, ervaringen of toestanden zijn *reale* toestanden, empirische eenheden die zoals alle realiteiten – van welke aard en welk niveau ook – eenheden van intentionele constitutie zijn en natuurwetenschappelijk bepaalbaar. Vanuit transcendentiaal oogpunt zijn ze echter een louter intentioneel object en daarom relatief. Ze als absoluut poneren is *Widersinn*.

#### 6.4.7. Intentionele objecten zijn eenheden van betekenis of zin

Alle werkelijke (*reale*) eenheden zijn eenheden van betekenis of zin (*Sinn*)<sup>185</sup>. Eenheden van zin zetten een zingevend bewustzijn voorop, dat zelf absoluut is en niet zelf daar is door zingeving. “*Realität und Welt sind hier eben Titel für gewisse gültige Sinneseinheiten, nämlich Einheiten des ‘Sinnes’, bezogen auf gewisse ihrem Wesen nach gerade so und nicht anders sinngebende und Sinnesgültigkeit ausweisende Zusammenhänge des absoluten, reine Bewußtseins.*” (Ideen I: 134)

---

<sup>185</sup> *Sinn* is voor Husserl een uitbreiding van *Bedeutung*, maar veel uitleg geeft hij niet bij die uitbreiding.

Kan men nu niet opwerpen dat de gehele wereld in louter subjectieve schijn veranderd is? Dat Husserl met andere woorden een subjectief idealisme in de zin van Berkeley aanhangt? Husserl antwoordt hierop vrij kort. Wie zoiets denkt, heeft niets van de betekenis van zijn ophelderingen begrepen. De werkelijke wereld is immers niet geloofwaardig, maar een absurde interpretatie ervan is opzij gezet. Die absurde interpretatie van de wereld komt voort uit een filosofische verabsolutering van de natuurlijke wereld. Die verabsolutering van de wereld is een resultaat van – maar niet hetzelfde als! - de naïeve houding waarin we de wereld als gegeven aannemen, zonder iets van de constituerende activiteit van het zingevende bewustzijn te zien. Via de uitschakeling van de ponering van de wereld en de natuur heeft Husserl echter een blikwending willen bewerkstelligen waarin duidelijk wordt wat het transcendentale bewustzijn inhoudt.

#### 6.4.8. Ook ideële objecten zijn het bewustzijn transcendent

Nadat we individuele werkelijkheden uitgeschakeld hebben, moeten we ook alle andere soorten van transcendenties uitschakelen. De ‘algemene objecten’ of essenties vallen ook onder de werking van de transcendentale reductie. Ook essenties<sup>186</sup> zijn immers op een bepaalde manier het bewustzijn transcendent: men treft ze niet werkelijk (*reell*<sup>187</sup>) aan in het bewustzijn. “Transzendent-eidetische Regionen und Disziplinen können für eine Phänomenologie, die sich wirklich an die reine Erlebnisregion binden will, prinzipiell keine Prämissen beisteuern.” (Ideen I: 143) De fenomenologie moet dan wel zuiver descriptief zijn en kan zich niet baseren op formele logica, of disciplines uit de formele mathesis (zoals algebra, getallentheorie, enz.). Maar dat lijkt geen probleem te zijn. “Die gegebenen Erweiterungen der phänomenologischen Reduktion haben offenbar nicht die grundlegende Bedeutung wie die ursprüngliche bloße

---

<sup>186</sup> Het eidetische mag men niet psychologiseren, dus de essenties mag men niet als *psychische Gebilde* zien (maar zie daarvoor supra bij de LU).

<sup>187</sup> Leggen we nog eens de nadruk op het volgende terminologisch onderscheid (cf. ook supra). Husserl onderscheidt *reell* van *real*. *Reell* duidt op behorende tot het bewustzijn, het psychologisch immanente. *Real* duidt op behorende tot het transcendente. Aangezien beide termen door *werkelijk* worden vertaald, behouden we de Duitse terminologie.

Ausschaltung der natürlichen Welt und der auf sie bezüglichen Wissenschaften.” (Ideen I: 144)

#### 6.4.9. De eidetiek van het zuivere bewustzijn kan geen wiskunde zijn

Dat betekent niet dat we ons niet langer met essenties bezighouden in de transcendentale fenomenologie. Precies wanneer we de transcendentale reductie uitgevoerd hebben en het veld van de transcendentale subjectiviteit is blootgelegd, kunnen we een onderzoek doen naar de essenties van deze transcendentale subjectiviteit en haar zuivere correlaten. Om tot de essenties te komen van de zuivere bewustzijnsstroom en van de objecten *als* objecten van het bewustzijn geniet de fantasie de voorkeur boven de waarneming. In de fantasie zijn we immers minder aan contingente feiten gebonden en zijn we vrijer in het variëren, zodat we beter het wezen eruit kunnen abstraheren. Essenties worden bereikt door in de verbeelding voorbeelden te variëren tot *onmogelijke* variaties ontdekt worden, zodat de noodzakelijke, apriorische verbindingen die het voorbeeld limiteren worden ontdekt. De fictie is het ‘*Lebenselement der Phänomenologie*’, zoals het dat is voor alle eidetische wetenschappen (zoals bijv. de zuivere geometrie). Fictie is voor Husserl de bron waaruit de kennis van ‘eeuwige waarheden’ haar voedsel haalt (Ideen I: 163).

Betekent dit wezenonderzoek van het zuivere bewustzijn dan dat er zoiets als een wiskunde van de fenomenen mogelijk is? Voor Husserl betekent zoiets een prijsgeven van de idee van de fenomenologie. “Machen wir uns das *Eigentümliche mathematischer Disziplinen im Gegensatz zu dem einer Wesenslehre der Erlebnisse* dem Allgemeinen nach klar und damit klar, was für Ziele und Methoden es eigentlich sind, die in der Erlebnissphäre prinzipiell unangemessen sein sollen.” (Ideen I: 164) De ervaringsstroom laat geen eidetiek in de zin van de wiskunde toe. De reden daarvoor kan het kortst worden weergegeven door wat Husserl al bij de aanvang van *Ideen I* laat weten: “In der Philosophie kann man nicht definieren wie in der Mathematik.” (Ideen I: 9) Een vereiste binnen de wiskunde is immers de exactheid waarmee begrippen worden opgebouwd. Zoiets is geen zaak van willekeur of van logische ‘kunst’, maar de exactheid van het wezen dat we aanschouwen in de intuïtie is *op voorhand vereist*. Het probleem met het bewustzijn is dat de stroom van het bewustzijn een

dergelijke exacte beschrijving niet toelaat. De aanschouwbare dinggegevens die we in de bewustzijnsstroom aantreffen zijn wezenlijk *fließend*. “Die vollkommenste Geometrie und ihre vollkommenste praktische Beherrschung kann dem deskriptiven Naturforscher nicht dazu verhelfen, gerade das zum Ausdruck zu bringen (in exakt geometrischen Begriffen), was er in so schlichter, verständlicher, völlig angemessener Weise mit den Worten: gezackt, bekerbt, linsenförmig, doldenförmig u. dgl. ausdrückt – lauter Begriffe, die *wesentlich und nicht zufällig inexakt* und *daher* auch unmathematisch sind.” (Ideen I: 170) Het ligt in de aard van het bewustzijn een fluctuerend verloop te hebben, zodat een fixatie in exacte begrippen onmogelijk is<sup>188</sup>.

De geometrische begrippen zijn ideële begrippen die iets uitdrukken wat men niet zien kan. De exacte begrippen hebben hun correlaten in essenties die het karakter van ideeën in de zin van Kant hebben. Tegenover die ideeën staan de *morfologische essenties*, die het correlaat zijn van descriptieve begrippen. De transcendentale fenomenologie als descriptieve wetenschap van essenties behoort dan ook tot een heel andere grondklasse van eidetische wetenschappen dan de wiskundige wetenschappen.

#### 6.5. DE STRUCTUUR VAN DE INTENTIONALITEIT EN DE KWESTIE VAN DE CONSTITUTIE

Na het bovenstaande zijn we klaar om in meer detail de kwestie van de constitutie te behandelen. Dat kan niet zonder ook opnieuw naar de structuur van de intentionaliteit te kijken. Eerst wijzen we op het feit dat de constitutie geen gerichte, gefocuste activiteit van het

---

<sup>188</sup> Iets dergelijks is wel mogelijk voor hogere niveaus, bijv. voor waarneming *überhaupt* en voor de meer specifieke waarneming van een fysisch ding, van een dier enz. Met ‘hoger’ niveau bedoelen we dus de niveaus hoger dan de waarneming van een concreet object, zoals de waarneming als zodanig. Hetzelfde geldt voor de herinnering (tegenover een particuliere herinnering), de empathie *überhaupt* (tegenover empathie met een bepaald dier of een bepaalde mens) enz. Op een nog hoger niveau van abstractie, het niveau van *Erlebnis überhaupt, cogitatio überhaupt* enz. is er ook fixatie middels strenge begrippen mogelijk. Op de lagere niveaus krijgen we te maken met *morfologische essenties* (cf. infra).



transcendentiaal ego vraagt, maar zich ook in de waarnemingsachtergrond afspeelt. Daarna kijken we opnieuw naar de rol van de niet-intentionele *Empfindungen* en die van de intentionele act die de sensaties bezielt. Aan de hand daarvan kunnen we de kwestie van de constitutie bepalen. Tot slot kijken we opnieuw naar het probleem van het *Vernunft* (d.w.z. de relatie tussen bewustzijn en wereld), en leiden we aan de hand van de normativiteit van de constitutie het thema van *Ideen II* in.

#### 6.5.1. Intentionaliteit in de waarnemingsachtergrond

Voor Husserl is het de karakteristiek van de intentionaliteit, die bewustzijn in pregnante zin karakteriseert, die ons toelaat het bewustzijn als een eenheid te zien. Nog steeds in de geest van Brentano ziet Husserl intentionaliteit als die eigenheid van de ervaringen ‘bewustzijn *van* iets’ te zijn. Er gaat een van het zuivere ik ‘uitstralende’ blik naar het object of de toestand. De fenomenologische reflectie toont ons echter dat niet in elke ervaring die voorstellende, denkende, waarderende, enz. *Ichzuwendung* te vinden is als een actueel gericht-zijn. Toch is er ook in die gevallen sprake van intentionaliteit. “So ist es z.B. klar, daß der gegenständliche Hintergrund, aus dem sich der cogitativ wahrgenommene Gegenstand dadurch aushebt, daß ihm die auszeichnende Ichzuwendung zuteil wird, wirklich erlebnismäßig ein *gegenständlicher* Hintergrund ist.” (Ideen I: 205) Ook in de achtergrond zijn er dus reeds objecten geconstitueerd. De achtergrond is een potentieel waarnemingsveld, al wat erin verschijnt, daarnaar kan een waarnemen zich wenden, “(...) aber nicht in dem Sinne, als ob die erlebnismäßig vorhandenen Empfindungsabschattungen, z.B. die visuellen und in der Einheit des visuellen Empfindungsfeldes ausgebreiteten, jeder gegenständlichen Auffassung entbehrten und mit der Blickzuwendung sich überhaupt erst anschauliche Erscheinungen von Gegenständen konstituierten.” (Ideen I: 205) Ook de niet-actualiteiten in de achtergrond zijn reeds bewustzijn *van* iets.

#### 6.5.2. De hylè van de sensatie en de intentionele morphè

Ervaringsinhouden zoals kleurdata, tastdata, toondata enz. (die we niet met de verschijnende aspecten van het ding, zoals gekleurtheid,

ruwheid, enz. mogen verwarren) treffen we aan als componenten van omvattender concrete ervaringen, die als geheel intentioneel zijn. Over elke ervaringsinhoud of sensatie heen ligt in dit geheel een ‘bezielende’, ‘zingevende’ laag, waardoor uit de sensaties, die zelf niets intentioneels in zich hebben (cf. supra), de concrete intentionele ervaring tot stand komt. De zintuiglijke data worden benoemd als de *hylè*, de loutere stof voor de intentionele *Formungen* of *Sinngebungen* van verschillende niveaus. “Was die Stoffe zu intentionalen Erlebnissen formt und das Spezifische der Intentionalität hereinbringt, ist eben dasselbe wie das, was der Rede vom Bewußtsein seinen spezifischen Sinn gibt: wonach eben Bewußtsein eo ipso auf etwas hindeutet, wovon es Bewußtsein ist.” (Ideen I: 210) De *Sinngebung* voltrekt zich in de *noëtische* momenten van het bewustzijn. De stoffelijke onderlaag kan op zich niet de objectieve eenheid (het object) *voorschrijven*, omdat met hetzelfde *stoffliche Komplex* meerdere interpretaties kunnen overeenkomen, die op een discrete (d.w.z. discontinue) wijze kunnen wisselen (cf. een Gestaltswitch). Kortom: het hyletische schrijft niet het object voor.

Er is een goede reden om de noëtische zijde van de ervaring als de psychische te benoemen, terwijl de momenten van de sensaties aan het lichaam worden toegeschreven. Een dergelijke opvatting is reeds oud, maar heeft een nieuwe articulatie gevonden in Brentano’s onderscheid tussen mentale en fysische fenomenen. Husserl zwaait Brentano hier lof toe, maar voegt er meteen aan toe dat Brentano niet het onderscheid heeft gemaakt tussen de *Empfindungsdaten* en wat via de bezielde sensaties verschijnt, nl. de *gegenständliche Momente* of de verschijnende aspecten *van* het ding (cf. supra onze problemen met de interpretatie van Brentano’s primaire object). Brentano heeft met andere woorden immanentie en intentionele inclusie verward. Eigenlijk verwijt Husserl hier opnieuw Brentano wegens diens opvatting dat de relatie tussen mentale en fysische fenomenen een *reelle* relatie zou zijn en dat die relatie intern zou zijn (cf. supra de *Mißdeutungen* die we behandeld hebben bij de vijfde *LU*). Nu kunnen we eraan toevoegen dat Brentano, door de afwezigheid van het onderscheid tussen immanentie en intentionele inclusie, niet de problematiek van de constitutie heeft *kunnen* zien. De *sense data* of de *hylè* hoeven bij hem niet te worden bezielde via een intentionele *morphè*, omdat ze niet onderscheiden zijn van de *gegenständliche*

momenten. Voor Husserl wordt het thema van de constitutie echter de hoofdbrok van zijn transcendentale filosofie.

### 6.5.3. De constitutie van de objecten van het bewustzijn

Met behulp van het bovenstaande kan Husserl de problemen van de constitutie als volgt bepalen: “Sie betreffen die Art, wie z.B. hinsichtlich der Natur, Noesen, das Stoffliche beseelend und sich zu mannigfaltig-einheitlichen Kontinuen und Synthesen verflechtend, Bewußtsein von Etwas so zustande bringe, daß objektive Einheit der Gegenständlichkeit sich darin einstimmig ‘bekunden’, ‘ausweisen’ und ‘vernünftig’ bestimmen lassen kann.” (Ideen I: 212) Met de erkenning van de constitutieproblematiek verschilt de fenomenologie geheel en al van het sensualisme, dat enkel de *hylè* erkent. De fenomenologie ziet het als haar taak te onderzoeken hoe de objectieve eenheden van elke regio (fysisch ding, bezielde wezen, ...) zich constitueert. Men moet systematisch aantonen hoe in hun essentie alle werkelijke en mogelijke bewustzijnssamenhangen van objecten *vorgezeichnet* zijn. “Alle Grundarten möglichen Bewußtseins und die wesensmäßig zu ihnen gehörigen Abwandlungen, Verschmelzungen, Synthesen gilt es systematisch in eidetischer Allgemeinheit und phänomenologischer Reinheit zu studieren und einsichtig zu machen; wie sie durch ihr *eigenes* Wesen alle Seinsmöglichkeiten (und Seinsunmöglichkeiten) vorzeichnen, wie nach absolut festen Wesensgesetzen seiender Gegenstand Korrelat ist für Bewußtseinszusammenhänge ganz bestimmten Wesensgehaltes, sowie umgekehrt das Sein so gearteter Zusammenhänge gleichwertig ist mit seiendem Gegenstand; und als immer bezogen auf alle Seinsregionen und alle Stufen der Allgemeinheit bis herab zur Seinskonkretion.” (Ideen I: 214) Dat is in een notendop de immense taak van de fenomenologie. Hier komen ook de eidetische en de transcendentale methode samen. De ingesteldheid van de fenomenologie is zuiver eidetisch en schakelt alle transcendenties uit. Het probleem van de constitutie is eidetisch-transcendentiaal.

Hier wordt het dan ook tijd het correlaat van de bewustzijnsacten opnieuw te gaan bepalen. We kunnen het correlaat niet langer zien als zomaar gegeven in zijn transcendentie, maar we moeten het bewustzijnsobject *als geconstitueerd* door het bewustzijn onderzoeken. Na de transcendentale reductie of het tussen-haakjes-

zetten van de transcendente wereld moeten we het bewustzijns-correlaat nemen zoals het verschijnt in het bewustzijn. Husserl reserveert hiervoor de naam *noëma*. “Überall ist das noematische Korrelat, das hier (in sehr erweiterter Bedeutung) ‘Sinn’ heißt, *genau so* zu nehmen, wie es im Erlebnis der Wahrnehmung des Urteils, des Gefallens usw. ‘immanent’ liegt, d.h. wie es, *wenn wir rein dieses Erlebnis selbst befragen*, uns von ihm dargeboten wird.” (Ideen I: 219) Daarbij moeten we in het oog houden dat het noëma *geen reelle* component is van het bewustzijn zoals de sensaties en de bezielende bewustzijnsacten (noëses) zelf.

Benadrukken we ook nog eens het verschil tussen het noëma en het object *vóór* de transcendentale reductie. Door de reductie wordt de realiteitsopvatting van het bewustzijnsobject uitgeschakeld. “Der Baum schlechthin kann abbrennen, sich in seine chemischen Elemente auflösen usw. Der Sinn aber – Sinn *dieser* Wahrnehmung, ein notwendig zu ihrem Wesen Gehöriges – kann nicht abbrennen, er hat keine chemischen Elemente, keine Kräfte, keine realen Eigenschaften. Alles, was dem Erlebnis rein immanent und reduziert eigentümlich ist, was von ihm, so wie es in sich ist, nicht weggedacht werden kann und in eidetischer Einstellung eo ipso in das Eidos übergeht, ist von aller Natur und Physik und nicht minder von aller Psychologie durch Abgründe getrennt – und selbst dieses Bild, als naturalistisches, ist nicht stark genug, den Unterschied anzudeuten.” (Ideen I: 222)<sup>189</sup> Het intentionele object of noëma blijkt dus niets meer of minder te zijn dan de *gegenständlichen Sinn*<sup>190</sup>.

Betekent dit dat Husserl tot een ontduubeling in noëma en werkelijk object komt, zoals Rollinger (1999) beweerde (cf. supra bij de bespreking van de tekst gericht aan Twardowski)? Husserl houdt vol van niet. Mocht het om een ontduubeling van immanent en werkelijk object gaan, dan wordt het eerste automatisch weer geïnterpreteerd als iets wat *reell* tot de ervaring behoort (zoals de sensaties), en geraken we in de moeilijkheid dat we opnieuw met twee *realiteiten* te maken

---

<sup>189</sup> Dit voorbeeld van de boom *schlechthin* die kan afbranden, terwijl het boom-noëma dat niet kan, mogen we niet verwarren met de *Vernichtung* van de wereld en de onaantastbaarheid van het absolute bewustzijn. De vernietiging van de wereld houdt immers in dat het bewustzijn niet meer tot objecten, als geconstitueerde eenheden van het bewustzijn, of noëmata, kan komen.

<sup>190</sup> De zin maakt niet het volledige noëma uit, maar is er wel het kernmoment van.

hebben die tegenover elkaar staan, terwijl er toch maar sprake kan zijn van één object. We krijgen dan opnieuw te maken met alle problemen van immanentie- en representatietheorieën. “Das Ding, das Naturobjekt nehme ich wahr, den Baum dort im Garten; das und nichts anderes ist das wirkliche Objekt der wahrnehmenden ‘Intention’. Ein zweiter immanenter Baum oder auch ein ‘inneres Bild’ des wirklichen, dort draußen vor mir stehenden Baumes ist doch in keiner Weise gegeben, und dergleichen hypothetisch zu supponieren, führt nur auf Widersinn.” (Ideen I: 224) De afbeelding als een *reell* stuk in de psychologisch-werkelijke waarneming zou terug een werkelijk iets zijn. Een dergelijk werkelijk iets zou dan fungeren als beeld voor een ander werkelijk iets. “Das könnte es aber nur vermöge eines Abbildungsbewußtseins, in welchem erst einmal etwas erschiene – womit wir eine erste Intentionalität hätten – und dieses wieder bewußtseinsmäßig als ‘Bildobjekt’ für ein anderes fungierte – wozu eine zweite, in der ersten fundierte Intentionalität notwendig wäre. Nicht minder evident ist aber, daß jene einzelne dieser Bewußtseinsweisen schon die Unterscheidung zwischen immanentem und wirklichem Objekt fordert, also dasselbe Problem in sich beschließt das durch die Konstruktion gelöst werden sollte.” (Ideen I: 224)

Het fenomenologische overblijfsel na de transcendentale reductie tot de zuivere immanentie valt dus in twee domeinen uiteen. Enerzijds hebben we hetgeen *reell* als deel tot de zuivere ervaring behoort: de sensaties en de bezielende noëses. Anderzijds hebben we hetgeen *niet reell* tot de ervaring behoort, maar wel tot het wezen ervan behoort op een andere manier. Hier gaat het om het noëma, of om bij ons voorbeeld te blijven, om de *waargenomen boom als zodanig*. De boom *als waargenomen* is door het tussen haakjes zetten van de werkelijkheid van de boom zelf en van de hele wereld niet aangetast. Maar het noëma met zijn ‘boom’ tussen aanhalingstekens zit net zomin *reell* ‘in’ het bewustzijn als de boom in de werkelijkheid.

Herformuleren we nu het onderscheid tussen sensaties en de *gegenständliche* aspecten in termen van *hylè* en *noëma*. Het noëmatische schaduwet zich af in de hyletische momenten, die *reell* tot het bewustzijn behoren, maar *wat* zich afschaduwet, behoort tot het noëma. Noëmata behoren noch tot de *reale* (transcendente) orde, noch tot de *reelle* (immanente) orde, maar zijn een soort transcendentie binnen de immanentie. Een dergelijk statuut bereiken we pas ná de

transcendentale reductie, die zich verwijderd van alle ontologische thesen over de wereld. Een *ontologische* interpretatie van het noëma is dan ook uitgesloten. Over het statuut van het noëma wordt veel in ontologische termen gediscussieerd. Wie de transcendentale reductie echter begrijpt als een methode om een veld van *epistemologisch* onderzoek bloot te leggen, moet inzien dat ook het *noëma* een zuiver *epistemologische* notie is, die enkel te gebruiken is binnen een transcendentale attitude. De term *noëma* kan dus niet gebruikt worden binnen een *psychologische* analyse van bewustzijnsacten.

De fenomenologie onderzoekt op die manier *hoe* een object in de waarneming gegeven kan zijn. Ze erkent dat hetgeen op basis van de sensaties door de noëtische acten *transcendentaal geconstitueerd* wordt, ‘gegeven’ is in de waarneming, en zelfs gegeven op een evidente wijze, maar ze blijft niet bij die gegevenheid steken. Via de notie van het noëma onderzoekt de fenomenologie hoe iets werkelijk in het bewustzijn bewust en gegeven is. Om dat onderzoek te volbrengen, dient de transcendentale fenomenologie de *wezensverhoudingen* tussen bewustzijnservaring en bewustzijns-correlaat, of tussen het noëtische en het noëmatische te onderzoeken.

#### 6.5.4. Bewustzijn en werkelijk (*real*) object: het probleem van het *Vernunft*

Het onderzoek van het noëma en de parallelle noësen brengt Husserl in *Ideen I* uiteindelijk toch tot de vraag hoe het bewustzijn de pretentie kan hebben zich ‘werkelijk’ op een object te betrekken. Hoe kunnen we, met andere woorden, geldige en ongeldige betrekking tot een object van elkaar onderscheiden? Dat is voor Husserl het probleem van de rede (*Vernunft*). Om tot een oplossing te komen brengt hij in het noëma een onderscheid aan tussen de ‘inhoud’, waardoor het noëma zich op het object<sup>191</sup> betreft (cf. de materie uit de *LU*) en de ‘X’ van de waarneming. Husserl karakteriseert de ‘inhoud’ als de *Gegenstand im wie seiner Bestimmtheiten* (*Ideen I*: 321). Husserl bepaalt het ook als de *Sinn* (cf. supra). Daarnaast hebben we in het noëma het zuivere *Gegenstandsetwas*, het eenheidspunt van de inhoud

---

<sup>191</sup> We krijgen hier opnieuw *geen* verdubbeling van het object, althans als we Husserls opmerking ‘*wobei der Gegenstand [van het noëma] derselben ist wie der der Noese*’ (*Ideen I*: 318) in het licht van het gevaar van een mogelijke verdubbeling mogen lezen.

of de *Gegenstand schlechthin*, los van de bepaaldheden waarmee het object zich toont. Het is de X van het object, dat physicalistisch te bepalen is (cf. supra het physicalistische ding). De ‘lege’ X, dit is het object zonder zijn bepaaldheden waarmee het verschijnt, heeft een specifieke functie. Het is door de X dat de verschillende verschijningen van één object tot dekking komen. “Durch den zum Sinn gehörigen Sinnesträger (als leeres X) und die im Wesen der Sinne gründende *Möglichkeit einstimmiger Verbindung zu Sinneseinheiten beliebiger Stufe* hat nicht nur jeder Sinn seine ‘Gegenstand’, sondern verschiedene Sinne beziehen sich auf *denselben* Gegenstand, eben sofern sie in Sinneseinheiten einzuordnen sind, in welchen die *bestimmbaren X<sup>192</sup> der geeinigten Sinne miteinander und mit dem X des Gesamtsinnes der jeweiligen Sinneseinheit zur Deckung* kommen.” (Ideen I: 322)

Maar hoe zit het nu met de werkelijkheid en haar werkelijke objecten? Wanneer is het noëmatisch geïntendeerd identische van de X'en nu werkelijk, en niet louter geïntendeerd? Om die vraag te beantwoorden dient het concept van het noëma nog uitgebreid te worden, maar de uitbreiding zal ons niet verrassen. “In der Einstellung auf das Noema finden wir den Charakter der Leibhaftigkeit (als originäre Erfülltheit) mit dem puren Sinn verschmolzen, und *der Sinn mit diesem Charakter fungiert nun als Unterlage des noematischen Setzungscharakters*, oder was hier dasselbe sagt: des Seinscharakters.” (Ideen I: 335) De ponering van iets als zijnde (*Setzung*) vindt haar rechtsgrond in de oorspronkelijke gegevenheid of de oorspronkelijke evidentie. We hebben hier m.a.w. te maken met de vervulling, zoals we deze kennen uit de *LU*. Dat betekent niet dat een object of de eigenschappen van een object zich in het verdere waarnemingsverloop steeds blijven bevestigen. Vroegere *Setzungskomponenten* kunnen doorstreept worden als de waarneming teleurgesteld wordt. In bepaalde gevallen kan de hele waarneming ‘exploderen’ of in tegenstrijdige interpretaties van het ding oplossen. Een ‘waarlijk zijnd object’ en een ‘op redelijke wijze (cf. het *Vernunft*) te poneren object’ zijn dus equivalente uitdrukkingen. Hierbij wordt wel vereist dat geen van de voorgeschreven zijden ‘open’ gelaten wordt. Alles wat bepaalbaar is, moet bepaald zijn opdat de *Vernunftthesis* geldig zou zijn. Met elk ‘waarlijk zijnd’ object komt, en dit in een apriorische en

---

<sup>192</sup> De X dient hier als een meervoud gelezen te worden.

onvoorwaardelijke wezensalgemeenheid, de idee van een mogelijk bewustzijn overeen, waarin het object *oorspronkelijk* en *volkomen adequaat* te vatten is. Omgekeerd, als deze mogelijkheid ingelost is, dan is het object waarlijk zijnd.

#### 6.5.5. Het normatieve karakter van de interpretatie (*Auffassung*)

Tot het wezen van iedere categorie van interpretaties (van een fysisch ding, een levend wezen, ...) is er bepaald voorgeschreven welke interpretaties van objecten uit die categorie mogelijk zijn. Elke *Auffassungskategorie* is het correlaat van een *Gegenstandskategorie*, en deze laatste is een wezen (het wezen 'ding', het wezen 'levend wezen') dat tot adequate gegevenheid te brengen is. Als we een dergelijke categorie tot adequate gegevenheid brengen, dan zien we dat ze algemene regels *voorschrijft* voor elk particulier object dat in een menigvuldigheid van ervaringen bewust wordt. De categorie schrijft met andere woorden regels voor voor de manier waarop de objecten die eronder vallen naar *Sinn* en wijze van gegevenheid tot volledige bepaaldheid (tot adequate, oorspronkelijke gegevenheid) te brengen zijn<sup>193</sup>. Nemen we een voorbeeld. De ongeziene bepaaldheden van een ding zijn, en dat weten we in apodictische evidentie, noodzakelijk ruimtelijke, zoals de bepaaldheden van een ding in het algemeen dat zijn. Dat is een regel met het karakter van een wet voor mogelijke ruimtelijke vervolledigingswijzen van de ongeziene zijden van een verschijnend ding. Volledig ontwikkeld is die regel niets minder dan de geometrie. Verder weten we ook dat de bepaaldheden tijdelijk en materieel zijn. Verdere bepaaldheden van het ding zijn bijvoorbeeld tijdelijke en materiële. Daar horen nieuwe regels bij voor mogelijke, en niet willekeurige, vervolledigingen van de noëmatische *Sinn*. De wijze waarop de volkomen gegevenheid voorgeschreven wordt, is regulatief. De regels of normen functioneren met andere woorden als een idee in Kantiaanse zin. Meteen zijn ze echter ook *Wesensgesetze*. Dit betekent niet dat de details van het object volledig voorgeschreven zijn. Wat wel voorgeschreven is, is het object in zijn typische structuur. "Auf Grund der jeweilig vollzogenen

---

<sup>193</sup> Het normatieve betreft hier geen normering die voortkomt uit een evaluatieve houding, maar dient eerder in juridische zin opgevat te worden. Cf. infra bij de behandeling van Petitot.



Erfahrungen und dieser Regel (bzw. des mannigfaltigen Regelsystems, das sie beschließt) kann freilich nicht eindeutig entnommen werden, wie der weitere Erfahrungsverlauf sich abspielen muß. Im Gegenteil bleiben unendlich viele Möglichkeiten offen, die aber durch die sehr inhaltreiche apriorische Regelung dem Typus nach vorgebildet sind.” (Ideen I: 352) We komen hier opnieuw uit bij hetzelfde resultaat: “ ‘Gegenstand’ ist für uns überall ein Titel für Wesenszusammenhänge des Bewußtseins (...).” (Ideen I: 356)

Zo schrijft de regionale idee van ‘louter ding’ regels voor aan de menigvuldigheden van de verschijningen. De menigvuldigheden van de ervaring sluiten zich niet op een toevallige wijze aaneen, maar er is een innerlijke organisatie van het waarnemingverloop. Het probleem van de constitutie krijgt in het licht van het bovenstaande een nieuwe formulering: “Das *Problem der Konstitution* besagt dabei klärlich nichts anderes, als daß die geregelten und zur Einheit eines Erscheinenden *notwendig* zusammengehörigen Erscheinungsreihen intuitiv überschaut und theoretisch gefaßt werden können – trotz ihrer (im bestimmten ‘und so weiter’ eben eindeutig beherrschbaren) Unendlichkeiten – daß sie in ihrer *eidetischen* Eigenheit analysierbar und beschreibbar sind, und daß die *gesetzliche Leistung der Korrelation zwischen dem bestimmten Erscheinenden als Einheit und den bestimmten unendlichen Mannigfaltigkeiten der Erscheinungen* voll eingesehen und so aller Rätsel entkleidet werden kann.” (Ideen I: 371)

Op die manier werkt Husserl in *Ideen I* het programma uit dat hij in het volgende deel van de *Ideen* aanvat: een beschrijving van de wijze waarop de verschillende regionale objecten worden geconstitueerd.

## 6.6. FENOMENOLOGISCH ONDERZOEK MET BETREKKING TOT CONSTITUTIE

In *Ideen II* gaat Husserl systematisch te werk: trapsgewijs worden de constitutie van de materiële natuur, de bezielde natuur en de geestelijke wereld geanalyseerd. In deze context komt ook het levende lichaam terug naar boven, dat toch lang afwezig is gebleven. In het volgende hoofdstuk zullen we uitgebreid ingaan op de problematiek van het lichaam. Hier bereiden we ook die discussie voor, naast de

verdere voorbereiding van de discussie over de naturalisering van de husserliaanse fenomenologie.

### 6.6.1. De constitutie van de materiële of niet-bezielde natuur

#### *a. De natuur als correlaat van het bewustzijn en de constitutie van het zintuiglijk object*

Wanneer Husserl de natuur, als het geheel van tijdruimtelijke realiteiten, bespreekt, dienen we steeds in het oog te houden dat zijn bespreking kadert binnen de *verhouding* tussen het bewustzijn en de natuur. Het bewustzijn dat natuurwetenschappelijk denkt vertoont een wezenlijke eenheid, en het is het *natuurwetenschappelijk denkend* bewustzijn dat als correlaat de natuur heeft. “ (...) ein herrschende ‘Apperzeption’ bestimmt es im voraus, was naturwissenschaftliches Objekt ist und was nicht, also was im naturwissenschaftlichen Sinn Natur ist und was nicht.” (Ideen II: 2) Het correlatiedenken toont ons meteen waar het bij Husserl om gaat: de natuur is geen gegeven dat ons zomaar verschijnt, maar draagt in zijn kern de structurering die het bewustzijn er prescriptief-normatief aan oplegt. De natuur is het intentionele correlaat van een bepaalde ingesteldheid (*Einstellung*) van het subject. Naast deze doxisch-theoretische ingesteldheid (voor de doxa: cf. infra) zijn er nog de waarderende en de praktische ingesteldheden, waarover Husserl het niet of nauwelijks zal hebben.

De ingesteldheid van de natuurwetenschapper is ‘objectiverend’, d.w.z. dat een objectiviteit<sup>194</sup> als ‘zijnde’ wordt gevat, geponeerd en in ontvouwende syntheses (eventueel predicatief en in oordelen) bepaald wordt. De objectiviteit in kwestie moet echter reeds vóór deze acten geconstitueerd zijn, nl. op een vóór-theoretisch niveau, waarin ook bijv. gemoedservaringen hun constituerende rol spelen. De theoretische acten constitueren ‘categoriale’ objecten of *Denkgegenständlichkeiten*, die, eens geconstitueerd, op hun beurt fungeren als *Vorgegebenheiten*.

---

<sup>194</sup> *Gegenständlichkeit* vertalen we vanaf nu door ‘objectiviteit’, een analoge woordvorming als bij het Duitse ‘Gegenstand’. Dat kan voor verwarring zorgen met het eigenlijke woord ‘objectiviteit’, maar de verwarring is niet ongepast. Voorheen was een dergelijke vertaling niet strikt nodig, aangezien ‘Gegenstand’ en ‘Gegenständlichkeit’ inwisselbaar lijken te worden gebruikt (in het zaakregister van *Ideen I* worden ze evenmin onderscheiden).

Kijken we even naar de eerste voorgegeven objectiviteiten: “*Wir kommen also in jedem Fall auf vorgegebene Gegenständlichkeiten, die nicht aus theoretischen Akten herkommen, sich also in intentionalen Erlebnissen konstituieren, die ihnen nichts von logisch-kategorialen Formungen beibringen.*” (Ideen II: 7) Objectiviteiten zijn steeds polythetisch geconstitueerd: verschillende acten, van theoretische, praktische en waarderende aard zijn steeds in een samenspel verwickeld bij de totstandkoming van een objectiviteit. De mogelijkheid tot een verandering van ingesteldheid is echter steeds voorhanden: elk object kan tot theoretisch object worden.<sup>195</sup>

De objectiverende act wordt gekenmerkt door de kwaliteit van de ‘*Doxa*’, het ‘geloven’, waarin de objectiviteit wordt geponerd.

De constitutie van objectiviteiten in de spontaneïteit van theoretiserende, waarderende en praktische acten voert uiteindelijk echter terug op objectiviteiten die niet meer gefundeerd zijn, maar zelf funderend zijn. Dergelijke objectiviteiten of *Urgegenstände* zijn de *Sinnengegenstände*, ‘auf welche alle möglichen Gegenstände ihrer phänomenologischen Konstitution nach zurückweisen’ (Ideen II: 17). Die zintuiglijke objecten zijn niet simpel, maar het product van een resem aesthetische<sup>196</sup> (d.w.z. zintuiglijke) syntheses. Hierboven hebben we de categoriale synthese ontmoet, die aanleiding heeft tot objectiviteiten van hoger niveau (collectiviteiten, disjuncties, toestanden, zoals die worden uitgedrukt in oordelen). Het grote verschil tussen de twee soorten syntheses is dat de categoriale synthese een spontaneïteit vertoont, en de zintuiglijke synthese niet<sup>197</sup>. Ten tweede bergt de aesthetische synthese *Teilmeinungen* in zich, “die

---

<sup>195</sup> Op de verhouding tussen objecten als object van resp. het oordelen, het waarden en het willen gaan we hier niet verder in. Husserl geeft er dan ook geen systematische uiteenzetting van. De theoretische ingesteldheid blijft bij hem prevaleren. Cf. §4-6. M.b.t. tot die prevalentie, vgl. “*Jeder nicht objektivierende Akt läßt sich durch eine Wendung, eine Einstellungsänderung, Gegenständlichkeiten entnehmen; darin liegt, daß seinem Wesen nach implizite zugleich objektivierend ist, (...)*” (Ideen II: 16) De prevalentie van de objectiverende act is hier een echo van Brentano’s ‘Vorstellung’ als basiselement van het bewustzijn. Ook de voorstelling houdt bij Brentano immers geen praktische of waarderende elementen in. Aan de basis van praktische en waarderende acten ligt een neutrale voorstelling.

<sup>196</sup> We verkiezen de schrijfwijze ‘aesthetisch’ boven ‘esthetisch’, om het onderscheid tussen de zintuiglijkheid (< Gr. αισθανομαι: ik bemerk, ik neem waar, ik voel) en het gevoel voor het schone te behouden.

<sup>197</sup> Cf. voetnoot 152.

als solche sinnbestimmend sind und den weiteren Wahrnehmungsverlauf motivieren: so sind in der Auffassung der Gestalt eines Dinges von einer Seite kontinuierliche Verläufe anderer Seitenauffassungen dieser selben Gestalt intentional mitbeschlossen.” (Ideen II: 19)

De zintuiglijke synthese is eigenlijk een gelaagde operatie, waarvan elk niveau dient te worden geanalyseerd. Ten eerste zijn er binnen elke zintuiglijke modaliteit syntheses aan de gang, ten tweede zijn er syntheses die de verschillende modaliteiten verknopen. Ten derde zijn er syntheses die het verband tussen de momenten van de verschijning van het ding en de correlatieve waarnemingsomstandigheden (bijv. de positie van de ogen) verknopen. Husserl merkt bij dit laatste echter meteen op dat deze “in der natürlichen Einstellung auf das Wahrnehmungsobjekt nicht zur Erfassung oder eigentlichen Mitmeinung kommen.” (Ideen II: 20) We vinden hier een eerste verwijzing naar de ‘transparantie’ van het eigen lichaam in de waarneming.

Bij de bespreking van *Ideen I* hebben we gezien dat de structuur van een object in zekere zin altijd reeds bepaald is, de analyse kan niets aan het licht brengen wat niet reeds impliciet in de synthese zat. Het normatief-prescriptief karakter van het bewustzijn komt hier weer aan het woord. “Freilich wird man sagen können, daß keine Analysis hervorheben kann, was nicht verborgen in gewisser Weise schon in impliziter Synthesis impliziert war, daß wir nur Teile heraus heben können, wo wir unter Änderung der Auffassung Teile hinein gemeint haben, sei es auch in form verworrenere Mitmeinungen. So verschiebt sich ja beständig unsere Dingauffassung, sie nimmt Auffassungsmomente innerhalb des einheitlichen Stils, den das Dingbewußtsein vorschreibt, auf; nachkommende Explikation verwandelt dann die verworrene Mitauffassung in eine ev. thematische Thesis, eine theoretische Erfassung, mit der sich zumeist auch Näherbestimmung und in eins mit den kinaesthetischen Verläufen nähere Veranschaulichung paaren wird.” (Ideen II: 21)

De objecten van de zintuiglijke ervaring zijn geen producten ontstaan in de spontaneïteit, maar toch synthetische of gesynthetiseerde eenheden. Ook hier is er dus sprake van een constitutieve synthese. Als laatste ‘niveau’ in de analyse komen we bij de loutere ‘Empfindungsdaten’, die verstoken zijn van materialiteit, ruimtelijkheid enz. “Es wäre ein Ton denkbar, der jeder räumlichen

Auffassung entbehrte. Wir stoßen hier bei dem puren Empfindungsdatum auf eine Vorgegebenheit, die noch vor der Konstitution des Gegenstandes als Gegenstande liegt.” (Ideen II: 22-23)<sup>198</sup> Husserl maakt een genetische vergelijking: iemand die nog nooit een toon waargenomen heeft, en die dus nog nooit als een object voor zich heeft gevat, aan die persoon kan zich ook geen *object* toon als object opdringen wanneer die persoon voor het eerst een toon hoort. Er moet dus een oorspronkelijke constitutie van het object ‘toon’ gebeurd zijn, waarbij de toon nog niet ‘vorgebendes’ is. Die *eerste* constitutie gebeurt wél door spontaneïteit, en deze spontaneïteit is de *Erfassung*, het vatten (het *Auffassen*, het opvatten, is daar een afgeleide van).

Keren we terug naar de natuur, als correlaat van de natuurwetenschap. Volgens Husserl is de natuur het gebied van de ‘bloße Sachen’ (d.i. zonder waardenpredicaten of praktische predicaten), “die durch eine apriori im Wesen des konstituierenden Bewußtseins vorgezeichnete Demarkation sich von allen anderen theoretisch zu behandelnden Gegenstandssphären abscheidet”. (Ideen II: 25) Het gaat hier opnieuw om een prescriptieve normativiteit: het apriori in het constituerende bewustzijn markeert *vooraf* het gebied van de natuurwetenschappen. De abstractie van waarden- en praktische predikaten is voor Husserl dan ook geen willekeurige abstractie. Willekeur kan immers geen aanleiding geven tot een op zich gesloten idee van een wetenschappelijk gebied. “Wir gewinnen aber eine apriori abgeschlossene Idee der Natur als der Welt bloßer Sachen, wenn wir zu rein theoretische Subjekten werden, als Subjekten eines rein theoretischen Interesses und darauf ausgehen, rein dieses Interesse zu befriedigen.” (Ideen II: 25) Dat betekent niet dat een dergelijk subject zonder waarden is, het heeft immers nog *Wissenwerten*. De natuurobjecten zijn zeer geabstraheerde objecten, die we in het dagelijkse leven nooit ontmoeten; we ontmoeten er wel huizen, dieren, kleren, werktuigen, schilderijen, enz.

---

198 Toch spreekt Husserl ook i.v.m. de sensaties over constitutie. “Von solchen Gegenständen werden wir aber schließlich geführt auf die in der primitivsten Weise konstituierten Empfindungsdaten, die sich als Einheiten konstituieren im ursprünglichen Zeitbewußtsein.” (Ideen II: 24) De analyse van het tijdsbewustzijn gaat hij in de Ideen echter niet aan.

*b. Loutere dingen en levende wezens*

Het aanschouwelijke ding in de uiterlijke waarneming kent verschillende ontische ‘Sinnesschichten’. Husserl voert een onderscheid in tussen de natuur in enge zin, nl. de materiële natuur, en natuur in ruimere zin, nl. natuur als bezielde, levende natuur. Daartoe behoren gewaarwordingen, voorstellingen, gevoelens, psychische acten en andere psychische toestanden van welke soort ook. Dat zijn alle werkelijke (*reale*) acten of toestanden, en ze krijgen eveneens de bepalingen toegewezen die toekomen aan individuele objectiviteit *überhaupt*. Daarnaast zullen ze echter nog andere kenmerken hebben, waarop we nog zullen ingaan.

Dingen hebben een plaats in de tijd en in de ruimte, en werkelijke (*reale*) kenmerken vullen de duur van het ding. Het geestelijke zijn sluit daarentegen uitgebreidheid uit (cf. Descartes), wat op het eerste gezicht tegenstrijdig lijkt met de bepaling hierboven. Hoewel Husserl verwijst naar Descartes, is voor hem het wezensattribuut van het materiële zijn niet de *loutere* uitgebreidheid, maar wel de materialiteit. Deze is echter wel a priori betrokken op de uitgebreidheid. Ook de bezielde realiteiten met hun psychische bepaaldheden verkrijgen noodzakelijk een zekere ruimtelijke bepaaldheid, wegens hun fundering in het materiële. Daardoor wordt de bovenstaande tegenstrijdigheid voorlopig opgelost.

Uitbreidheid is geen bepaaldheid naast andere bepaaldheden, maar dé fundamentele eigenschap van een ding. “M.a.W. das Ding ist nicht nur in dem Sinn Ausgedehntes, daß es überhaupt unter anderen Bestimmungen eine Bestimmung, genannt körperliche Ausdehnung besitzt: sondern nach allem und jedem, was es überhaupt inhaltlich ist, und zwar in sich selbst ist (nach seinem vollen zeitfüllenden Wesen, nach seinen Merkmalen ist), dehnt es sich aus, ist es seine Raumkörperlichkeit füllendes.” (Ideen II: 30) De extensie, of de geometrische bepaaldheden, onderligt dus de andere kwaliteiten die deze extensie opvullen. Dat is een algemene *Typus* die voor elk ding geldt en noodzakelijk is. Gewicht, bijvoorbeeld, vult de extensie, omdat elk opdelen van het ding ook het gewicht in stukken deelt. De extensie is eigenlijk geen ‘reale’ eigenschap, maar meer een *wezensvorm* van alle ‘reale’ eigenschappen. Een niet-gevuld ruimtelijk lichaam is dan ook een niets.

Welke rol speelt de uitgebreidheid voor de *bezielde* wezens? Zij zijn wezens die gefundeerd zijn in een materiële realiteit, maar daar

bovenop nog een bezield systeem van eigenschappen hebben (een aesthetische en een psychische laag). Deze laatste twee lagen behoren tot het lijf, dat pas lijf wordt door deze lagen; zoniet was het louter een lichaam<sup>199</sup>. Deze eigenschappen zijn geen materiële, ze hebben dus geen extensie, d.w.z. dat ze niet gegeven zijn zoals de andere eigenschappen. Mensen en dieren zijn dan ook niet opdeelbaar in stukken<sup>200</sup>. Mensen en dieren zijn niettemin, wegens hun gefundeerdheid in een materiële laag, wel ruimtelijk gelokaliseerd. Het psychische heeft dus wel degelijk een soort uitgebreidheid, maar niet in eigenlijke zin.

Indien, zoals gezegd, materialiteit en niet uitgebreidheid het eigenlijke wezen is van de *res* of de *substantie*, wat houdt dat dan in? Wat is *Substantialität*? Herinneren we er hier opnieuw aan dat we om het wezen van iets te bepalen, dus ook het wezen van het materiële ding, moeten teruggaan naar de gegevens van het bewustzijn. “Wir haben also exemplarisch auf das Bewußtsein zurückzugehen, in dem uns Dinge originär gegeben sind, daß uns für die Erfassung der allgemeinen Wesensform, die derartigen Gegenständen die apriorische Regel vorschreibt, nichts fehlen kann.” (Ideen II: 34) In de waarneming of de fantasie kunnen we nagaan wat tot het wezen van het waargenomen of gefantaseerde object behoort. Husserl wijst opnieuw op het gestructureerde verloop van de waarneming, die berust op een *algemene wezensvorm* die aan objecten apriorische regels voorschrijft. “Im Noema des Wahrnehmens, d.h. dem Wahrgenommenen, phänomenologisch genau so charakterisiert genommen, wie es darin intentionales Objekt ist, liegt eine bestimmte Anweisung zu allen weiteren Erfahrungen des betreffenden Gegestandes beschlossen. Im Wahrnehmen ist nun dieser Tisch gegeben, aber in jeweils bestimmter Weise gegeben. Das Wahrnehmen hat seinen Wahrnehmungssinn, sein Vermeintes, wie es gerades Vermeintes ist, und in diesem Sinn liegen Anweisungen, liegen unerfüllte Vordeutungen und Zurückdeutungen, denen wir nur zu folgen haben.” (Ideen II, p. 35) Husserl gebruikt als synoniem voor

---

<sup>199</sup> Husserls onderscheid tussen *Körper* en *Leib* houden we in de vertaling aan met *lichaam* en *lijf*. In het Nederlands staat *lichaam* algemeen voor ‘romp’ en ook voor ‘iets van drie afmetingen’, terwijl *lijf* naast ‘lichaam’ ook ‘leven’ betekent. Op gelijkaardige wijze gebruikt Husserl *Körper* als niet-geanimeerde fysische materie en *Leib* als bezield vlees van een dier of mens.

<sup>200</sup> Eigenlijk zit Husserl hier reeds op het spoor van de levende organisatie.

*Dingnoema Dingmeinung*, en het is dat wat we dienen te ondervragen. Meer bepaald dienen we het noëma hier te ondervragen om tot de algemene wezensvorm van loutere dingen te komen.

Het wezen is datgene waarzonder het ding niet kan worden gedacht. Beweging en verandering behoren daartoe. Maar hebben we daarmee voldoende om het ding van een *Phantom* te onderscheiden, een ding waaraan de materialiteit ontbreekt? Een uitgebreid iets dat gevuld is met kwalitatieve eigenschappen (een zintuiglijk schema, waaronder ook de sfeer van het tactiele!) en dat verandert en beweegt, is dus nog geen ding in de zin van een materieel *real* iets. We hebben nog niet voldoende om over meer te spreken dan een *Phantom*. We kunnen het ding wel als iets materieels *auffassen*, maar het is nog niet zo *gegeven*. Wanneer we een ding beschouwen *buiten zijn samenhang met andere dingen*, dan is er geen mogelijkheid om te besluiten dat het ding werkelijk is, of eerder een louter fantoom.

De materialiteit van een ding is pas gegeven door zijn afhankelijkheid van omstandigheden. Het zintuiglijke schema verandert afhankelijk van werkelijke omstandigheden. De optische eigenschappen van een ding veranderen bijvoorbeeld naargelang van de belichting. Een ding heeft *reale* substantiële eigenschappen als de vervullende ervaring deze *originär* als afhankelijk van de omstandigheden aantoot. “*Beständig ist es [het ding], indem es sich unter den ihm zugehörigen Umständen so und so verhält: Realität oder, was hier dasselbe ist, Substantialität und Kausalität gehören untrennbar zusammen. Reale Eigenschaften sind eo ipso kausale.*” (Ideen II: 45)

### *c. Het ding en het lijf*

Hoe zit het met de materiële dingen wat betreft hun aesthetische structuur (of kortweg aestheta) in relatie tot het lijf, of hoe zit het in Husserls woorden met “die subjektiv bedingten Faktoren der Dingkonstitution und die Konstitution des objektiven materiellen Dinges?” (cf. Ideen II: 55) De wijze waarop het ding *aufgefaßt* wordt, houdt componenten in die verwijzen naar het subject, meer bepaald is de hoedanigheid (*Beschaffenheit*) van het ding afhankelijk van de hoedanigheid van het ervarende subject, zijn lijf en zijn ‘normale’<sup>201</sup>

---

<sup>201</sup> Husserl bevoorrecht de normaliteit in de constitutie van het ding; de pathologie wordt ondubbelzinnig vanuit de normaliteit als pathologie bestempeld en fungeert enkel als de uitzondering die de regel(matigheid) bevestigt. Cf. ook Ideen II: 74: “Dabei sehen wir: zur Dingkonstitution können Anomalitäten nichts beitragen, bzw.



zintuiglijkheid'. Het lijf is immers het waarnemingsorgaan, niet enkel omdat het zintuigen heeft, maar ook wegens de kinaesthetische<sup>202</sup> gewaarwordingsseries waarvan de gewaarwordingsacten afhankelijk zijn en waardoor ze *gemotiveerd* zijn. “ (...) *mit dem Lokalisiertsein der ersteren im betreffenden beweglichen Leibesgliede ist gegeben, daß bei aller Wahrnehmung und Wahrnehmungsausweisung (Erfahrung) der Leib als freibewegtes Sinnesorgan, als freibewegtes Ganzes der Sinnesorgane mit dabei ist, und daß somit aus diesem ursprünglichen Grunde alles Dinglich-Reale der Umwelt des Ich seine Beziehung hat zum Leibe.*” (Ideen II: 56) Verder is het lijf drager van het oorsprongspunt van de oriëntatie – van het hier en nu, van waaruit het zuivere ik alles (inclusief gefantaseerde entiteiten) aanschouwt. Husserl onderscheidt dan ook twee soorten *Empfindungen*<sup>203</sup>: deze die de kenmerken van de dingen constitueren (*Merkmalsempfindungen*), en anderzijds *motiverende Empfindungen* (*kinaesthetische Empfindungen*) die niet een dergelijke *Auffassung* (nl. deze m.b.t. de constitutie) ondergaan. De twee soorten gewaarwordingen staan met elkaar in correlatie, waarbij de tweede de eerste motiveren. “Diejenigen Empfindungen, die extensionale Auffassungen (zu dinglich extendierten Merkmalen) erfahren, sind in ihren wirklichen und möglichen Abläufen *motiviert* und apperzeptiv bezogen auf *motivierenden Reihen, auf Systeme von kinaesthetischen Empfindungen*, die frei in ihrem wohlvertrauten Ordnungszusammenhang ablaufen, (...)” (Ideen II: 57) De opeenvolging van visuele beelden wordt zo bijvoorbeeld gemotiveerd en is afhankelijk van de kinesthetische opeenvolging van de bewegingen van de ogen, het hoofd, enz. Zonder dergelijke *Motivationsbeziehungen* tussen beide soorten gewaarwordingen was de opvatting van een ding niet mogelijk. In de context van de afhankelijkheden tussen het waargenomen ding en de waarnemer, in het bijzonder diens lijf,

---

können psychophysische Konditionalitäten nichts beitragen. Was sie beitragen, ist nur die Regel meiner Subjektivität, die eben darin liegt, daß Dinge für die Subjekte erfahrbare Dinge sind und daß mit leib-dinglichen Kausalitäten konditionale Regeln der Empfindungsreihen etc. Zusammenhängen.”

<sup>202</sup> “Kinaesthesie” is de oude term voor wat vandaag “proprioceptie” wordt genoemd.

<sup>203</sup> Husserl beschouwt over het algemeen de tastzin als het bevoorrechte zintuig in de bijdrage tot de constitutie van een ding. (cf. Ideen II: 71) Ook voor de constitutie van het eigen lijf zal de tastzin primair zijn.

spreekt Husserl liever van psychofysische ‘Konditionalität’ i.p.v. causaliteit. Het begrip van de causaliteit vat immers niet het aspect van de motivering. Hierachter ligt dan weer de idee dat het subject geen *Realität* is maar een *Irrealität*.

Het systeem van de psychofysische conditionaliteit vervlecht zich zo met het systeem van de causaliteit van de objecten. Het lijf zelf is echter ook weer te beschrijven als een systeem van causaliteiten. “Zu jeder psychophysischen Konditionalität gehört notwendig *somatologische Kausalität*, unmittelbar betrifft sie immer die Verhältnisse des Irrealen, eines Vorkommnisses in der subjektiven Sphäre, mit einem Realem des Leibes: mittelbar dann mit einem Realem außerhalb, das mit dem Leib in realem, also kausalem Zusammenhang steht.” (Ideen II: 65) Het lijf is dus maar een systeem van conditionaliteit omdat het een subjectief lijf is. Daarnaast is het echter zoals andere dingen onderhevig aan de gewone causaliteit.

*d. Het lijf van het solipsistisch subject is nog geen objectief lijf*

Tot nu toe situeert de bespreking van Husserl zich in de sfeer van het solipsistische subject. Dat heeft gevolgen voor de constitutie van het eigen lijf. Het solipsistisch subject heeft geen objectief lijf in eigenlijke zin, “selbst wenn er das Phänomen seines Leibes und die Systeme zugehörige Erfahrungsmannigfaltigkeiten hätte und sie genau so vollkommen hätte wie der soziale Mensch.” (Ideen II: 81) Het lijf van de *solus-ipse* is immers niet intersubjectief geconstitueerd. Een dergelijk subject weet niets van zijn eigen lijf als iets wat voor anderen begrijpbaar is, en weet niets van andere subjecten die een gelijkaardig lijf hebben.

Het solipsistisch subject kan wel een objectieve natuur voor zich hebben - het probleem stelt zich volgens Husserl dus niet voor de constitutie van het zintuiglijke ding en het physicalistische ding – maar het kan zichzelf niet *auffassen* als psychofysisch subject, zoals dat gebeurt op het intersubjectieve ervaringsniveau. Om dat te kunnen begrijpen, moeten we kijken naar de constitutie van de bezielde natuur.

## 6.6.2. De constitutie van de geanimeerde of bezielde natuur

### *a. Inleiding*

Husserl wil niet vertrekken van de ziel als *natuurobject*, d.w.z. zoals ze verknoopt is met het materiële lijf, en op die manier object is van natuurwetenschappelijk onderzoek. Wat Husserl wel wil bespreken van de ziel “liegt nicht im Verfolg des theoretischen, mittelbaren Denkens, sondern in seinem Anfang; wir suchen seine ursprünglichsten Voraussetzungen. Den Sinn von Seele, den uns die vollkommene Intuition vom Seelischen vorschreibt, kann keine Theorie umstürzen.” (Ideen II: 90-91) Husserl wil in een *Ursprungsanalyse* zoeken wat aan alle theoretische onderzoek de regel voorschrijft. Als het onderzoek die regel niet volgt, belandt het in *Widersinn*. Elke mogelijke theoretische kennis wordt *genormeerd* door de *originäre Sinn* van het object dat de *originäre Anschauung* aan het licht heeft gebracht. Dat betekent dat het waarachtige begrip van de ziel uit de ervaring moet worden gehaald, maar ervaring verwijst hier niet naar empirische ervaring. Het is een idee waarmee we intussen vertrouwd zijn. “Es gilt vielmehr in der Wesensintuition das Wesen von Erfahrenem überhaupt und als solchem zu erwägen, so wie es in einem beliebigen, sei es wirklich oder imaginativ vollzogenen Erfahren (in einem Sich-in-einmögliches-Erfahrenhinein fingieren) sich expliziert, um dann in der Entfaltung der in solchem Erfahren wesensmäßig liegenden Intentionen den Sinn des Erfahrenen als solchen – der betreffenden Gattung regionaler Gegenständlichkeiten – schauend zu erfassen und ihm in strenger Analyse und Deskription Ausdruck zu geben.” (Ideen II: 91)

Wat moeten we dus onder het ‘seelische’ verstaan? Het eerste wat in de ervaring tot gegevenheid komt is een stroom, zonder begin of einde, van ervaringen. Deze ervaringen (zoals gewaarwordingen, waarnemingen, herinneringen, gevoelens, emoties, ...) zijn niet gewoon met elkaar verbonden doordat ze alle verbonden zijn met het lijf, maar ze zijn *wezenlijk* met elkaar verknoopt. Binnen deze stroom vinden we echter nog eenheden, zoals de verscheidene begrippen van het ik en van de ziel (zoals het zuiver, d.w.z. transcendentiaal ik; het werkelijke, dus empirische, *seelische* ik en de *Ich-Mensch* die niet enkel zijn psychische eigenschappen en toestanden tot zichzelf rekt, maar ook zijn lichamelijke opmaak), die niet met het begrip van de

ervaringsstroom samenvallen. In het geval van het empirische ik is de ziel een realiteit die verbonden of vervlochten is met de realiteit van het lijf.

Beginnen we met de *Ich-Mensch*, het dagdagelijkse begrip dat de mens van zichzelf heeft. Dit begrip betreft de volledige mens: ziel en lijf, die elkaar doordringen. Maar toch heeft volgens Husserl het *Seelische* hier een voorkeur en is het hetgeen het begrip van het ik wezenlijk bepaalt. Zonder de ziel hebben we immers dode materie, een louter materieel ding dat geen mensen-ik meer is. De ziel vervult hier dezelfde functie als bij Aristoteles: ze is hetgeen een levend wezen tot levend wezen maakt.

Een lijf kan echter onmogelijk ontbreken – zelfs een spook heeft een lijf nodig (ook al vatten we dat verschijnende lijf niet materieel op). Een bezielde wezen is geenszins denkbaar zonder een of ander, eventueel zelfs maar louter visueel verschijnend, lijf. Maar er is nog meer: met het verschijnen van het lijf komt onmiddellijk de intersubjectiviteit en de empathie om de hoek kijken, omdat de ziel van een ander nu eenmaal niet rechtstreeks, d.w.z. zoals een materieel object, ervaarbaar is. “Soll ein seelisches Wesen sein, Objektive Existenz haben, so müssen die Bedingungen der Möglichkeit intersubjektiver Gegebenheit erfüllt sein. Solche intersubjektive Erfahrbarkeit ist aber nur denkbar durch ‘Einfühlung’, die ihrerseits einen intersubjektiv erfahrbaren Leib voraussetzt, der von dem die Einfühlung gerade Vollziehenden als Leib des betreffenden seelischen Wesens verstehbar ist, in seiner Gegebenheit das Einverstehen des Seelischen fordert und in weiterer Erfahrung dann ausweisen kann.” (Ideen II: 95) Het lijf is noodzakelijk de uitdrukking van de ziel en het orgaan van de ziel.

Als we nu abstractie maken van het lijf, dan vinden we het op de ervaringsstroom betrokken geestelijke ik aan. Het is het zuivere ik, de pool van waaruit een straal van gericht-zijn vertrekt naar de objecten van het bewustzijn, en die ongedeeld en numeriek identiek blijft doorheen de verschillende acten. Het zuivere ik kan niet worden gedacht als afgescheiden van zijn ervaringen, en omgekeerd. “Dabei ist es wichtig zu bemerken, daß das reine Ich nicht nur vollziehendes Ich ist, als welches wir es in den Akten im spezifischen Sinn, in denen der Form ‘cogito’ bisher ausschließlich betrachtet haben. Sowie das jeweilige cogito in Inaktualität versinkt, versinkt auch in gewisser Weise das reine Ich in Inaktualität.” (Ideen II: 99) (cf. ook supra over

de intentionaliteit in de achtergrond) Het is dan niet langer het voltrekkende ik. Dat betekent niet dat het ik verdwijnt, maar wel dat er een ander modus van intentionele ervaring is. Ook in de inactualiteit is een ik-structuur voorhanden. “ (...) das Ich im Stadium des spezifischen ‘Unbewußtseins’ der Verborgtheit, sei nicht ein Nichts oder die leere Potentialität der Wandlung der Phänomene in solche der Ich-Aktualität, sondern ein Moment ihrer Struktur.” (Ideen II: 100)

In wat volgt vertrekken we van het zuivere ik, om dan over te gaan naar de ‘seelische Realität’ en ten slotte naar de constitutie van de realiteit van de ziel door het lijf.

*b. Het zuivere ik*

Het zuivere ik mag niet worden verward met het ik als werkelijke (*reale*) persoon of subject. Het zuivere ik heeft geen karaktertrekken, geen vaardigheden, enz. Het staat niet in verband met werkelijke omstandigheden en is zelf ook niet in verschijningen gegeven met betrekking tot dergelijke verschijnende omstandigheden. Het zuivere ik kan dus onmogelijk als een object verschijnen.

Ik als mens, en dus als deel van de werkelijke wereld, ben een onderdeel van de wereld die verschijnt aan het zuivere ik, dat het centrum is van *alle* intentionaliteit en dus ook van de intentionaliteit die het ik als mens en persoonlijkheid constitueert. Elk zuiver ik, die de interpretatie ‘ik, de mens’ voltrekt, heeft dus een mensen-ik als object in zijn omgeving. Dat betekent niet dat het empirische ik van de mens niet het centrale lid is voor de constitutie van de tijdruimtelijke wereld. “Notwendig konstituiert sich dieses, wie man in genauer Betrachtung sieht, in der Art, daß unbeschadet dem Umstand, daß das reine Ich Zentrum aller Intentionalität überhaupt ist, das empirische Ich in Form des Ich-Mens als phänomenal-reales Zentralglied für die erscheinungsmäßige Konstitution der gesamten räumlich-zeitlichen Welt fungiert: für alle Erfahrung von raum-zeitlicher Objektivität ist die Miterscheinung des erfahrenden *Menschen*, aber allerdings auch die apperzeptive Beziehung auf die seiner wirklichen oder möglichen Mitmenschen (oder Mit-Animalien) vorausgesetzt.” (Ideen II: 209-110) Het zuivere ik is dus het ik dat de transcendentale reductie heeft ondergaan.

c. *Het reale, seelische subject*

Het werkelijke *seelische* subject moet dus onderscheiden worden van het zuivere, transcendentale ik. De ziel is het bestendige psychische wezen dat *real* verknoopt met het mensen- of dierenlijf het *substantieel-reale Doppelwesen* mens of dier uitmaakt. Zoals het materiële lijf is ook de ziel een substantieel-werkelijke eenheid, in tegenstelling tot het zuivere ik.

De ziel is echter niet in de eerste plaats op het *Leibkörper* als een materieel ding betrokken, en slechts in de tweede plaats op de ervaringen die ermee verknoopt zijn, maar omgekeerd: “das seelische Subjekt hat ein materielles Ding als seinen Leib, weil dieser beseelt ist, d.h. weil es seelische Erlebnisse hat, die im Sinne der Menschen-Apperzeption in eigentümlicher Weise mit dem Leibe eins sind.” (Ideen II: 121)

De gelijkenissen die Husserl heeft vastgesteld tussen materie en ziel, zijn gegrond in een gemeenschappelijke ontologische vorm, deze van de substantiële realiteit. Daarom kunnen we spreken van zowel materiële als *seelische realiteit*. Hernemen we wat een substantiële realiteit is: “In formaler Allgemeinheit sind die Begriffe *reale Substanz* (konkret verstanden als Ding in einem weitesten Sinne), *reale Eigenschaft*, *realer Zustand* (reales Verhalten), *reale Kausalität* wesentlich zusammengehörige Begriffe. Ich sage: *reale Kausalitäten*, denn mit den Zuständen werden wir auf reale Umstände in Form der Abhängigkeit des Realen von anderem Realen zurückgewiesen. Realitäten sind, was sie sind, nur mit Beziehung auf andere wirkliche und mögliche Realitäten in der Verflechtung der substantiellen ‘Kausalität’.” (Ideen II: 125-126)

Die gemeenschappelijke ontologische vorm betekent echter niet dat ziel en materie in alle opzichten elkaars karakteristieke delen, het gaat slechts om een algemeen-formele gemeenschappelijkheid. Om de verschillen te zien, moeten we terugdenken aan de verschillen tussen de waarneming van een ding (*Erfahrung*) en de immanente waarneming (*Erlebnis*). Een ding schaduwde zich af, terwijl de sensaties hetgeen zijn waarin een ding zich afschaduwde<sup>204</sup>. Daarin ligt

---

<sup>204</sup> “Man sieht hierbei, daß der Ausdruck ‘Abschattung’ ein vieldeutiger ist. Von jedem Aspekt kann gesagt werden, daß sich in ihm das Ding abschattet; zu unterst heißen aber die mannigfaltigen Empfindungsdaten Abschattungen, sie sind die untersten Materialien, in denen sich dingliche Bestimmtheiten ‘abschatten’.” (Ideen

ook het verschil tussen de ziel en het transcendente ding: de ziel is geen schema zoals het transcendente ding (cf. supra: een zintuiglijk schema gevuld met kwalitatieve eigenschappen). “Während wir nun hinsichtlich materieller Zustände in der Sphäre der Transzendenz stehen, führt uns diese Bekundung der Seeleneinheit, des psychologischen Ich, wie es scheint, unmittelbar in die Sphäre der Immanenz. Seelische Zustände sind, abgesehen von der höheren Auffassung, nicht mehr transzendente Einheiten, sondern nichts anderes als die immanent wahrnehmbaren Erlebnisse des immanenten Erlebnisflusses, desjenigen, in welchem sich alles ‘transzendente’ Sein durch Beurkundung zu allerletzt bekundet.” (Ideen II: 131) We ontmoeten hier de verschillen tussen immanente en externe waarneming zoals we die gezien hebben in de *Ideen I* (cf. supra). Daar gebeurde dat echter in de context van het absolute bewustzijn, waardoor het verschil leidde tot een onoverbrugbare kloof tussen bewustzijn en realiteit. Hier hebben we echter te maken met twee realiteiten die onder dezelfde ontologische vorm vallen. De verschillen blijven aanwezig, maar leiden niet tot een kloof.

De ziel is niet te mathematiseren, zoals wel het geval is bij het ding, ook al heeft ze, ondanks de flux, haar eigen blijvende eigenschappen. “Nicht jede gesetzlich geregelte Funktionalität in der Sphäre der Tatsachen ist Kausalität. Der Fluß des Seelenlebens hat seine Einheit in sich, und wenn die zu einem Leib gehörige ‘Seele’ in funktionellem Zusammenhang wechselseitiger Abhängigkeit steht zu dem dinglichen Leib, so hat die Seele freilich ihre bleibenden seelischen Eigenschaften, die Ausdruck sind für gewisse geregelte *Abhängigkeiten des Seelischen von Leiblichem*.” (Ideen II: 132) Dat betekent echter niet dat de ziel, en evenmin het lijf, daardoor natuurlijke eigenschappen hebben in de zin van de logisch-mathematische natuur. Het zielenleven is noodzakelijk een stroom. Bovendien is de ziel, in tegenstelling tot het ding, niet opdeelbaar in stukken.

De ziel is afhankelijk van omstandigheden in een aantal opzichten. Ten eerste is er de psychofysische (of fysiopsychische) afhankelijkheid, d.w.z. de afhankelijkheid ten opzichte van het lichaam en de

---

II: 130) Een sensatie is dus een *Abschattung*, maar schaduwet zich *niet* af. Het gebruik van de term kan hier en daar voor verwarring zorgen.

natuur. Ten tweede zijn er idiopsychische afhankelijkheden: de ziel is afhankelijk van haar vroegere ervaringen. Ten derde is er de intersubjectieve afhankelijkheid. De afhankelijkheid die de ziel ondervindt is dus niet louter afhankelijkheid van de natuur, want deze afhankelijkheid wordt gemodificeerd door de andere twee afhankelijkheden. Het ding vertoont een dergelijke afhankelijkheid niet. “Da zeigt sich nun das Merkwürdige, daß *materielle Dinge* ausschließlich von außen her bedingt sind und nicht bedingt sind durch ihre eigene Vergangenheit; sie sind *geschichtslose Realitäten*.” (Ideen II: 137) Een zielsrealiteit kan wegens haar essentiële geschiedenis karakter nooit zoals een ding tot een identieke toestand terugkeren.

Door haar verbinding met het lijf heeft de ziel echter wel een *quasi*-natuur en een *quasi*-causaliteit. “Die Einheit der Seele ist *reale* Einheit dadurch, daß sie *als Einheit des seelischen Lebens verknüpft ist mit dem Leib* als Einheit des leiblichen Seinsstromes, der seinerseits Glied der Natur ist.” (Ideen II: 139) Hier komen we opnieuw uit bij de tweedeling van natuur in enge en ruimere zin, d.w.z. het loutere ding en de concrete eenheid van lijf en ziel, of het bezielde subject.

#### *d. De constitutie van de zielsrealiteit door het lijf*

We hebben gezien dat bij alle ervaring van tijdruimtelijke objecten het lijf als het waarnemingsorgaan van het ervarende subject ‘*mit dabei ist*’. De constitutie van deze lijfelijkheid komt nu aan de orde.

Het lijf constitueert zich op een dubbele wijze. Enerzijds is het een fysisch ding, materie. Het heeft zijn extensie waarin de werkelijke (*reale*) eigenschappen zoals gekleurdeheid, gladheid, hardheid, warmte en andere materiële eigenschappen zich bevinden. Anderzijds is het lijf iets wat ervaart. Ik ervaar op en in het lijf: de warmte van een handdruk, de koude in mijn voeten, de tastgevoelens in mijn vingertoppen. Daarnaast zijn er de bewegingssensaties. In het ervarende lijf valt nog een dubbelheid te onderscheiden. Enerzijds ervaar ik de eigenschappen van dingen, anderzijds heb ik tast-, gladheid- en koudesensaties en bewegingssensaties. Dezelfde tastsensatie kan worden opgevat als een kenmerk van een extern object en als een sensatie van het lijf. Het lijf is hier een omslagpunt tussen zichzelf en de dingen.

Iets gelijkaardigs hebben we echter niet bij het zich zuiver visueel constituerende object. Ik zie mezelf, mijn lijf, niet zoals ik mezelf



voel. “Das, was ich gesehenen Leib nenne, ist nicht gesehenes Sehendes, wie mein Leib als getasteter Leib getastetes Tastendes ist.” (Ideen II: 148) Het zien behoort het lijf toe op een andere wijze dan bijv. de tast. Ik vat mijn ogen op als behorend tot mijn lijf omdat ik ze kan aanraken en omdat ze zelf tast- en bewegingssensaties leveren. Dat we onze ogen in de spiegel visueel kunnen waarnemen, verandert daar niets aan. “Natürlich wird man nicht sagen, ich sehe mein Auge im Spiegel; denn mein Auge, das sehende als sehendes, nehme ich nicht wahr; ich sehe etwas, von dem ich indirekt, durch ‘Einführung’ urteile, daß es identisch ist mit meinem (etwa durch Tasten sich konstitutierenden) Ding Auge, ebenso wie ich das Auge eines Anderen sehe.” (Ideen II: 148, voetnoot 1).

Ook het horen heeft niet de lokalisatie zoals de tast. Daarom kan het lijf zich enkel oorspronkelijk constitueren in de tactiele sfeer en in alles wat zich zoals de tastsensaties lokaliseert, zoals warmte, koude, pijn e.d. “Der Leib wird natürlich auch gesehen wie jedes andere Ding, aber zum *Leib* wird er nur durch das Einlegen der Empfindungen im Abtasten, durch das Einlegen der Schmerzempfindungen usw., kurzum durch die Lokalisation der Empfindungen als Empfindungen.” (Ideen II: 151) Daarnaast spelen ook de kinaesthetische sensaties een oorspronkelijke rol voor de constitutie van het lijf<sup>205</sup>. Het visuele lijf neemt slechts deel aan de lokalisatie omdat het zich dekt met het tactiele lijf, zoals zich ook visueel en tactiel geconstitueerde dingen dekken. Het is pas op die manier dat de idee van een ‘ervarend ding’ ontstaat.

Een ander exclusief kenmerk van het lijf is zijn onmiddellijke en spontane vrije beweeglijkheid. “ (...) es [het ik] hat das ‘Vermögen’ (‘ich kann’) diesen Leib, bzw. die Organe, in die er sich gliedert, frei zu bewegen, und mittels ihrer eine Außenwelt wahrzunehmen.” (Ideen II: 152)

Op die manier is het volledige bewustzijn van de mens *wegens de hyletische onderlaag* van het zintuiglijke met het lijf verbonden. De *intentionele ervaringen* zelf zijn echter niet meer direct en eigenlijk gelokaliseerd zoals de sensaties. Ze zijn geen eigenlijk lijfelijke laag. De waarneming als een tastende interpretatie (*Auffassung*) van een

---

<sup>205</sup> Verder zullen we de casus van IW ontmoeten, die door een aandoening het gevoel van tast en proprioceptie vanaf de nek naar beneden verloren heeft, en daarmee in eerste instantie ook het gevoel van lichamelijkeheid verloor.

vorm bevindt zich niet in de tastende vingers, waarin de tastsensatie gelokaliseerd is. Het denken is niet aanschouwelijk in het hoofd gelokaliseerd zoals de sensaties van spanning dat kunnen zijn. “Die mitverflochtenen Empfindungsinhalte haben wirklich anschaulich gegebene Lokalisation, die Intentionalitäten nicht, und nur in Übertragung werden sie als leibbezogene, auch als im Leib seiende angesprochen.” (Ideen II: 153)

Naast de gevoeligheid en de onmiddellijke, vrije en spontane beweeglijkheid van het lijf, is het lijf ook het centrum van de oriëntering. Het lijf is het nulpunt van alle oriëntaties zoals onder, boven, links, rechts, enz. Dat nulpunt is bovendien absoluut: het is een *hier* dan geen ander punt buiten zich heeft in betrekking waarmee het een *daar* zou zijn. Daarmee hangt samen dat het lijf, dat het middel is voor alle waarneming, voor de waarneming van zichzelf in de weg staat. Het eigen lijf is een onvolkomen geconstitueerd object. Sommige delen zijn onzichtbaar, andere kan ik maar in perspectivische verkorting zien. Ik kan mijn positie tegenover mijn lichaam niet wijzigen, want ik hang eraan vast. In tegenstelling tot de wijze waarop een object gegeven is, kan ik de wijze waarop mijn lijf tot gegevenheid komt niet variëren. Ik kan me er niet van verwijderen. Andere mensen, die een deel zijn van de buitenwereld, zijn oorspronkelijk gegeven in zover ze worden opgevat als eenheden van lijf en ziel. Hun lijf ervaar ik in een *Urpräsenz*, zoals andere objecten, de innerlijkheid van hun ziel door *Appräsenz*. Dat betekent niet dat enkel hun lichaam verschijnt. “Zur Erscheinung des fremden Menschen gehört aber außer dem Erwähnten auch die seelische Aktinnerlichkeit. Dabei ist zu sagen, daß der Anfang auch hier übertragene Kompräsenz ist: zu dem gesehenen Leibe gehört ein Seelenleben wie zu dem meinen.” (Ideen II: 166) Er is dus geen sprake van *Introjektion*. In de waarneming constitueert een ander zich onmiddellijk als een *doppeleinheitliche Gegenständlichkeit*, zonder dat we de verschijnende mens een zielenleven moeten *introjecteren*. Lijf en ziel vormen met andere woorden een particuliere eenheid van ervaring. De laag van de sensaties is niet iets dat naast het fysische lichaam zou gegeven zijn. Er is slechts één lijf daar, dat fysische en aesthesiologische eigenschappen heeft. “Der Realitätsüberschuß über das bloße physische Ding ist nichts für sich Abtrennbares, nichts neben sondern an diesem, bewegt sich also ‘mit’ ihm, es gewinnt durch das Sein *an* dem Räumlichen selbst seine Raumbestimmtheit.”

(Ideen II: 176) Het is niet zo dat *verbonden met* het verschijnen van het fysische object lichaam een tweede iets verschijnt, nl. de zin, die het fysische bezielt. Het is veeleer zo dat de mens op wie ik ben gericht een door en door versmolten eenheid is. Het gaat dus niet om een verknoping, waarin ieder deel ook op zich zou kunnen zijn. “Der Mensch in seinen Bewegungen, Handlungen, in seinem Reden, Schreiben etc. ist nicht eine bloße Verbindung, Zusammenknüpfung eines Dinges, genannt Seele, mit einem anderen, genannt Leib. Der Leib ist als Leib durch und durch seelenvoller Leib. Jede Bewegung des Leibes ist seelenvoll, das Kommen und Gehen, das Stehen und Sitzen, Laufen und Tanzen etc.” (Ideen II: 240) De *Auffassung* van een andere mens is dus zodanig dat de *Sinn* de *Auffassung* van het lichaam volledig doortrekt. Er is geen sprake van een opeenvolging in de tijd, eerste het lichaam en dan de mens, maar het gaat om een *Auffassung* waarbij het lichaam de constituerende onderlaag is voor de *Auffassung* van de zin, net zoals de klank van een woord het lijf is voor de bezielende zin ervan. Empathie is dan ook niets anders dan die interpretatie die ook de zin begrijpt, dit is, die het lijf in zijn zin vat.

### 6.6.3. De constitutie van de geestelijke wereld

Ten slotte moeten we ook een onderscheid maken tussen ziel en geest, en parallel daaraan tussen natuur- en geesteswereld en natuur- en geesteswetenschappen, zoals de persoonlijkheidsleer (*Ichlehre*, *Egologie*) en de gemeenschapsleer (*Gemeinschaftslehre*). Het zuivere bewustzijn behoort in tegenstelling tot de ziel niet tot de natuur. Husserl geeft een soort ‘bewijs’. “Sowie das Bewußtsein die apperzeptive Auffassung als seelische Zuständigkeit, als Schicht am Leibe verliert, sowie es rein gesetzt ist als es selbst in phänomenologischer (wenn auch nicht gleich eidetischer) Reduktion, entfällt seine empirische Einordnung in den objektiven Raum. Man kann das auch so ausdrücken: das Bewußtsein in sich, etwa dies einzelne cogitatio in ihrem Zusammenhang, ist denkbar ohne eine Natur, die Naturapperzeption selbst kann als ‘Dies da!’ in sich selbst gesetzt sein; es ist aber denkbar, daß sie, genauer daß die in ihr liegende Setzung der Natur überhaupt keine Ausweisung erfahren kann, daß es eine Natur gar nicht gibt. Nun, dann ist auch kein objektiver Raum, und das Bewußtsein ist als naturhaft seiend (als

Zustand eines animal) nicht setzbar, es ist absolut unräumlich.<sup>206</sup> (Ideen II: 178) Het is het argument van de *Vernichtung* van de wereld (cf. supra) in een andere vorm.

Als we uitgaan van het zuivere bewustzijn, dan verschijnt de natuur op geheel andere wijze dan in de naturalistische ingesteldheid. De natuur verschijnt er als een objectiviteit die wordt geconstitueerd in de intersubjectieve wereld van personen. Bij de aanvang van zijn onderzoekingen naar de constitutie is Husserl uitgegaan van het bestaan van de natuur, maar naarmate zijn onderzoek vordert, blijkt de gehele natuur geconstitueerd te zijn. “Wir geraten hier, scheint es, in einen bösen Zirkel. Denn setzten wir zu Anfang die Natur schlechthin, in der Weise, wie es jeder Naturforscher und jeder naturalistisch Eingestellte sonst tut, und faßten wir die Menschen als Realitäten, die über ihre physische Leiblichkeit ein *plus* haben, so waren die Personen untergeordnete Naturobjekte, Bestandstücke der Natur. Gingen wir aber dem Wesen der Personalität nach, so stellte sich Natur als ein im intersubjektiven Verband der Personen sich Konstituierendes, also ihn [het verband] Voraussetzendes dar.” (Ideen II: 209-210)

De cirkel is echter geen vicieuze cirkel: het gaat om een verandering van ingesteldheid. Een bepaalde ingesteldheid houdt steeds een bepaalde interpretatie in, waarmee een verschil in object correspondeert. “Uns handelt es sich hier um radikale Änderungen solcher Art, um Übergänge in Auffassungen von grundverschiedenem phänomenologischen Typus.” (Ideen II: 210) Behoren de objecten met betrekking tot die twee verschillende ervarings- en interpretatiewijzen dan tot fundamenteel verschillende regionen? Gaat het om twee werelden, aan de ene kant natuur, aan de andere kant de geesteswereld, gescheiden door kardinale zijnsverschillen? Er is inderdaad een wezenlijk verschil tussen beide, maar dat betekent niet dat de ‘twee werelden’ niets met elkaar te maken hebben. Er zijn met andere woorden essentiële en zinvolle betrekkingen tussen beide. Bovendien zijn er nog andere voorbeelden van dergelijke kardinale onderscheiden die zich zinvol en wezenlijk verhouden. Denken we maar aan de verhouding tussen de wereld van de ideeën en de wereld

---

<sup>206</sup> Hetzelfde geldt voor de tijd. De fenomenologische tijd staat immers in voor de objectieve tijd, die zich samen met de natuur constitueert.

van de ervaring, of de verhouding tussen de wereld van het zuivere bewustzijn en de wereld van de in het zuiver bewustzijn geconstitueerde transcendente objecten, of de wereld van de dingen als verschijningen (cf. de secundaire eigenschappen) en de wereld van de fysicalistische dingen.

De intentionaliteit van het zuivere ik is betrokken op de omringende wereld, op dingen en mensen die het ervaart. Deze betrekking is echter “*keine reale Beziehung, sondern eine intentionale Beziehung auf ein Reales.*” (Ideen II: 215) De werkelijke (*reale*) betrekking valt weg als het ding niet bestaat, maar de intentionele betrekking blijft bestaan. In het rijk van de intentionaliteit spreken we dan ook niet van causaliteit, maar wel van motivering. Onder het geestelijke of persoonlijke ik moeten we het subject van de intentionaliteit verstaan, en de *motivatie* is de wetmatigheid van het geestelijk leven. “Aber die physiologischen Prozesse in den Sinnesorganen, in Nerven-und Ganglienzellen motivieren mich nicht, wenn sie das Auftreten von Empfindungsdaten, Auffassungen, psychischen Erlebnissen in meinem Bewußtsein psychophysisch bedingen. Was ich nicht ‘weiß’, was in meinem Erleben, meinem Vorstellen, Denken, Tun mir nicht als vorgestellt, als wahrgenommen, erinnert, gedacht etc. gegenübersteht, ‘bestimmt’ mich nicht geistig. Und was nicht in meinen Erlebnissen, sei es auch unbeachtet oder implizite intentional beschlossen ist, motiviert mich nicht, auch nicht in unbewußter Weise.” (Ideen II: 231)

De ander vat ik op als een dergelijk intentioneel subject. Het is pas doordat ik de ander zo opvat, dat ik ook mezelf zo opvat. Via de ander kom ik m.a.w. tot een objectivering van mezelf. “Diese Geistesapperzeption überträgt sich auf das eigene Ich, das als andere Geister apperzipierendes für sich selbst offenbar nicht in dieser Weise – als komprehensive Einheit, als Geist – apperzipiertes sein muß, und wenn es so nicht apperzipiert ist, als nicht-objektiviertes reines Ich fungiert.” (Ideen II: 242) In het vatten van de ander kom ik tot het inzicht dat mijn lijf voor de ander een intentioneel object is in de omringende wereld. Ik begrijp dat de ander mij opvat zoals ik hem opvat, en daardoor word ik een sociale mens en een eenheid van lijf en geest. “Darin liegt eine Identifikation zwischen dem Ich, das ich in der direkten Inspektion vorfinde (als Ich, der ich meinen Leib gegenüber habe), und dem Ich der fremden Vorstellung von mir, dem Ich, das der Andere in eins mit meinem Leib als dem [Leib] ihm [andere]

‘äußerlich’ vorstelligen verstehen und setzen kann in Akten, die ich dem Anderen meinerseits zudeute. Die comprehensive Vorstellung, die Andere von mir haben, bzw. haben können, dient mir dazu, mich selbst als sozialen ‘Menschen’ aufzufassen, also in ganz anderer Weise aufzufassen als in der direkt erfassenden Inspektion.” (Ideen II: 242)

Net zoals in het geval van de eenheid van lijf en ziel, vat ik de ander op als een eenheid van lijf en geest. Het lijf drukt het geestelijke van de ander uit. Deze eenheid van uitdrukking is een *vooropzetting* voor de constitutie van de gefundeerde realiteit (de geest) als een niveau. Het is pas *nadien* dat we de stratificatie in niveaus kunnen maken. “Es ist aber zu beachten , daß die *Ausdruckseinheit Voraussetzung* ist für die Konstitution der fundierten Realität als einer Stufen in sich schließenden und daß sie nicht in sich selbst schon diese Realität [ nl. die met Stufen] ist.” (Ideen II: 245) Er kan dan ook geen sprake zijn van een causaliteit die geest en lijf verbindt, net zomin als er sprake kan zijn van een parallellisme tussen beide. De ene regeling is een natuurwetenschappelijke, de andere een geesteswetenschappelijke. Beide vervolledigen en doordringen elkaar, wat niet het geval is bij een parallellisme. “Sie würden aber bloß dann nur zwei Seiten einer und derselben Sache sein und in beiden Seiten dieselbe Sache ausdrücken, wenn alle Zusammenhänge, die unter dem Titel geisteswissenschaftliches Faktum auftreten, auch in der Naturwissenschaft, nur in anderer Auffassung auftauchen. Das ist aber nicht der Fall.” (Ideen II: 289) We zouden dus kunnen zeggen dat het om een verschillend niveau van organisatie gaat, en niet om een parallellisme, dat eigenlijk geen organisationele niveaus kent.

Het lichaam, dat de uitdrukking van het geestelijke leven is, is tegelijk een stuk natuur, ingevoegd in de causale samenhang. Het geestelijke leven, dat we vatten dankzij de lijfelijke uitdrukking en begrijpen in zijn gemotiveerde samenhang, verschijnt dankzij de ‘aanknoping’ aan het lijf als iets wat onder natuurlijke voorwaarden staat. De eenheid van lijf en geest is dus dubbel, en correlatief is de interpretatie van de mens dubbel, personalistisch en naturalistisch.

Als we nu de ondergrond van de geest als natuur opvatten, dan komen we tot een punt waar beide in betrekking treden. De geest is inderdaad afhankelijk van de ziel en de ziel van het lijf. De geest staat dus onder de voorwaarden van de natuur. Dat betekent echter niet dat hij in een relatie van *causaliteit* staat tot de natuur. De geest kan ondanks zijn

verbondenheid met het lijf zelf nooit natuur worden. “ Kausalität ist das Verhältnis einer Realität zu ihren korrelativen Umstandsrealitäten. Die Realität des Geistes ist aber nicht bezogen auf reale Umstände, die innerhalb der Natur liegen, sondern auf reale Umstände, die bestehen in der ‘Umwelt’ und in anderen Geistern: das aber ist nicht Natur. Ebenso verhält es sich andererseits mit physischen Dingen, sie haben ihre realen Umstände ineinander und weiterhin in Leibern und Seelen, nicht aber in Geistern.” (Ideen II: 283)

Het lijf heeft dus twee gezichten, of is een tweezijdige realiteit, zelfs als we het lichaam als louter fysisch object opzij laten. Het lichaam is het omslagpunt tussen de twee ingesteldheden, en dat kan het precies zijn omdat het *Leib* is, beziëld lichaam. Enerzijds hebben we het aesthesiologische lijf dat ervaart en afhangt van het materiële lichaam. Anderzijds hebben we het vrij beweeglijke lijf, het *Willensleib*, onder aanvoering van de geest. Het eerste vormt hierbij de onderlaag voor het tweede. Parallel daaraan is de ziel een realiteit met een dubbel gezicht. Enerzijds staat ze onder de voorwaarden van het fysische lichaam en heeft ze haar werkelijke (*reale*) voorwaarden in de natuur. Maar staand onder de voorwaarden van de geest, staat ze in verband met de geest. Tussen de twee polen van fysische natuur en geest hebben we dus het lijf en de ziel.

Keren we terug tot de kwestie van het parallellisme. Voor Husserl is er geen twijfel mogelijk dat er essentiële wetten zijn van het bewustzijn. De vraag is of zoiets compatibel is met een psychofysisch parallellisme, waarin elke bewustzijnstoestand wetmatig afhangt van een toestand van het zenuwstelsel. De veranderingen van het zenuwstelsel zijn echter *feitelijke* veranderingen, die onder natuurwetten staan, die ook anders konden zijn. Alle bewustzijnservaringen mogen dan wel van het zenuwstelsel afhankelijk zijn, maar ze behoren tot het *apriorische wezen* van het bewustzijn. “Wenn nun, als zum apriorischen Wesen des Bewußtseins gehörig, gewisse Notwendigkeiten der Abfolge bestehen – wie z.B. die zur Zeitkonstitution gehörigen Modi der Retention in notwendigen Aufeinanderfolgen (apriori) geknüpft sind an jedwede Impressionen – so könnten diese Zusammenhänge der Abfolge nicht durch das  $C_m$  [de toestand van het zenuwstelsel] und die Abfolgen seiner objektiven Zustände bedingt sein. Empirisch bedingt sein kann nur das, was die Wesenszusammenhänge *offen* lassen. Es könnte nur bedingt sein etwa die Empfindung, nicht aber was sich daran notwendig an Retentionen

knüpft.” (Ideen II: 293) We moeten ons dus afvragen hoever de afhankelijkheid van het bewustzijn van het zenuwstelsel reikt. Het bewustzijn is zeker afhankelijk van het zenuwstelsel in zover dit de zintuiglijke onderlaag van het bewustzijn vormt. Ook is het hogere bewustzijn, het eigenlijk noëtische, mede afhankelijk van het zenuwstelsel, nl. in zover het door het hyletische wordt gefundeerd. Het eigenlijk noëtische wordt echter *open gelaten*, en staat dus niet onder empirische voorwaarden. Daarom kunnen we het apriorische van het bewustzijn interpreteren als de *organisatie*, waarbinnen het hyletische zich ordent. Voor Husserl zijn hiermee ook de grenzen van een mogelijke naturalisering van de geest aangetoond. De geest kan maar in beperkte mate als afhankelijk van de natuur beschouwd worden, en kan dus ook maar in beperkte mate worden genaturaliseerd. “Eine eindeutige Geistesbestimmung durch bloß naturhafte Abhängigkeiten, eine Reduktion auf so etwas wie physische Natur, etwas Analoges in der ganzen Bestimmungsart mit dem Ziel naturwissenschaftlicher eindeutiger Bestimmung ist undenkbar. Subjekte können nicht darin aufgehen, Natur zu sein, da dann das fehlen würde, was der Natur Sinn gibt.” (Ideen II: 297) De natuur is een veld van relativiteiten, en kan dat maar zijn omdat het relatief is ten opzichte van iets absoluut, dat alle relativiteiten draagt: de geest. De kwestie van de zingeving, en van de constitutie in het algemeen, is voor Husserl een tweede krachtig argument, naast de onmogelijkheid van mathematisering, tegen de naturalisering van de geest.

In wat volgt gaan we eerst verder in op de kwestie van de naturalisering, uitgediept volgens de thema's van de constitutie en het transcendentale. De bijzondere rol en het statuut van het lijf komen terug aan bod in het volgende deel (cf. deel 7).



## 6.7. NATURALISME EN TRANSCENDENTALISME IN DE NATURALISERING VAN DE FENOMENOLOGIE

### 6.7.1. Naturalisme en transcendentalisme

In wat volgt zetten we de bespreking en interpretatie verder van de relatie tussen naturalisme en transcendentalisme in het huidige project van de naturalisering van de husserliaanse fenomenologie. Dit project beschouwt het transcendentale gezichtspunt als conflicterend met de naturaliserende ingesteldheid. Hernemen we wat er bij de naturalisering gebeurt: “Linking Husserlian descriptions of cognitive phenomena and the contemporary sciences of cognition thus seems to require cutting Husserlian phenomenology from its antinaturalist roots, that is to say, naturalizing it.” (Petitot, 1999: 43) De anti-naturalistische wortels van Husserls fenomenologie worden gewoonlijk geïdentificeerd met zijn transcendentalisme, en het is waar dat beide zeer nauw verbonden zijn. Deze verbondenheid is een integraal deel van zijn epistemologische project: onderzoeken hoe menselijke subjectiviteit en objectiviteit verbonden zijn. Het naturaliserend project lijkt echter, door zowel de anti-naturalistische *als* de transcendentale ingesteldheid verlaten te hebben, de epistemologische bezorgdheden te hebben laten vallen, en het heeft zich geconcentreerd op de naturalisering van de descriptieve *resultaten* van de fenomenologie i.v.m. bewustzijn en subjectieve ervaring.

Deze weglating van de Husserliaanse *epistemologie* heeft een aantal gevolgen voor het naturaliserend project zelf. Het zijn die gevolgen die we hier willen onderzoeken. Verder willen we zien of het mogelijk is een transcendentaal en een naturalistisch perspectief te combineren. Dit komt erop neer te vragen of het mogelijk is het transcendentaal-epistemologische te naturaliseren, en dus een naturalistische uitleg te geven, niet enkel van subjectieve en bewuste ervaring, maar ook van het *epistemologisch* deel van Husserls project.

Hier volgt een schets van het gedachteverloop. We beginnen met Husserls visie op de relatie tussen psychologie en transcendentale filosofie, om te voorzien in de basislijnen van de discussie. Ten tweede concentreren we ons op het methodologische deel van de naturalisering van de fenomenologie. Dat betekent dat we de rol van

de transcendentale reductie bekijken, en proberen te tonen waartoe een methode zonder de transcendentale reductie in het naturaliserend project leidt. We richten onze focus in het bijzonder op de relatie tussen een genaturaliseerde fenomenologie en introspectie. Ten derde vragen we ons af wat de rechten van een transcendentale filosofie vandaag de dag nog kunnen zijn, en of het basisprobleem van de ‘constitutie van een objectieve wereld’ nog geldig is. Ten vierde stellen we de kerngedachten van Petitot voor, die een fysicalistische houding aanneemt zonder de transcendentale filosofie te verlaten. In zijn werk wordt het transcendentale probleem van de constitutie gedeeltelijk in dialoog met Husserl opgelost, en wordt de functie van een transcendentale filosofie in relatie tot de naturalistische ingesteldheid opnieuw beschouwd. De naturalisering van Husserls fenomenologie vraagt inderdaad dat zijn fenomenologie afgesneden wordt van haar anti-naturalistische wortels. Toch hoeft dit niet te betekenen dat zijn fenomenologie ook van haar epistemologisch en transcendentiaal project hoeft te worden afgesneden. Een naturalisering van de fenomenologie zou Husserls epistemologisch-transcendentiaal project in rekening moeten brengen, in plaats van enkel te focussen op de subjectieve ervaring.

#### 6.7.2. Husserl: de noodlottige scheiding tussen fenomenologie en psychologie<sup>207</sup>

“Der natürliche Menschenverstand und der in ihm verhaftete Objektivismus wird jede Transzendentalphilosophie als Verstiegenheit, ihre Weisheit als unnütze Torheit empfinden, oder er wird sie als eine Psychologie interpretieren, die sich durchaus einbilden will, keine Psychologie zu sein.” (Krisis: 204) Husserl merkte snel genoeg dat het niet eenvoudig was de onderscheiden duidelijk te maken. Toch ziet hij de relatie, of beter, de scheiding tussen transcendentale filosofie en psychologie als een noodlottige. Transcendentale filosofie is opgerezen uit de reflecties op bewuste subjectiviteit. Ze wou onderzoeken hoe de wereld, zowel de wetenschappelijke als de alledaagse, *gekend* is, d.w.z. hoe ze *ontische geldigheid* bereikt voor het bewuste subject. De transcendentale

---

<sup>207</sup> We volgen hier niet Husserls *Prolegomena* tot de *LU* (1900) of zijn *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1910-1911) die minder gebalanceerd en strijdlijstiger zijn.

filosofie heeft met andere woorden erkend dat een ontwikkeling van een ‘zuiver mentale benadering’ van de wereld noodzakelijk was.

Waarom heeft de filosoof zich dan niet gewend tot de psychologie? Waarom is er een scheiding tussen transcendentale filosofie en psychologie? Iemand die getraind is in Husserls fenomenologie zal antwoorden dat de menselijk-empirische subjectiviteit, d.w.z. de mens als psychofysisch wezen, geen transcendentale subjectiviteit is – omdat het menselijk wezen, zowel ziel als lichaam, *tot* de wereld *behoren* die geconstitueerd is door de transcendentale subjectiviteit. Het is waar dat voor Husserl het onderscheid tussen empirische en transcendentale subjectiviteit altijd ‘onvermijdelijk’ is geweest. Hoewel enerzijds dat onderscheid onvermijdbaar is, vraagt anderzijds de identiteit tussen beide ook om een opheldering. “Ich selbst als transzendentes Ich ‘konstituiere’ die Welt und bin zugleich als Seele menschliches Ich in der Welt.” (Krisis: 205) Is zoiets gewoon een absurditeit, of is het een paradox die kan worden opgelost via de innerlijke ervaring en de analyse daarvan?

Volgens Husserl kan de psychologie ons niets brengen om dat probleem op te lossen, omdat ze het pad volgt van een objectivistische, universele wetenschap *more geometrico*. De psychologie heeft zichzelf gemodelleerd in overeenstemming met de natuurwetenschappen, maar het falen van deze onderneming heeft aanleiding gegeven tot een psychofysisch dualisme. Mocht de psychologie daarentegen haar eigenlijke taak erkend hebben, dan zou ze vanzelf fenomenologie geworden zijn. De psychologie zou het transcendentale probleem of het ‘*Rätsel aller Rätsel*’ erkend hebben. “Das Rätsel ist gerade die Selbstverständlichkeit, in der für uns beständig und vorwissenschaftlich ‘Welt’ ist, als Titel für eine Unendlichkeit von allen objektiven Wissenschaften unentbehrlichen Selbstverständlichkeiten.” (Krisis: 208) Het raadsel gaat over de mogelijkheid van de wereld van de ervaring; de psychologie heeft dit raadsel niet kunnen oplossen precies omdat ze de wereld van de ervaring *aanneemt* en *vooronderstelt*, een houding gemeenschappelijk aan het alledaagse leven en de wetenschap. Om deze houding te kunnen opgeven, en om dus het transcendentale veld binnen te gaan waarin de mogelijkheidsvoorwaarden van de ervaring van de wereld onderzocht worden, hebben we de *transcendentale reductie* nodig. Met de transcendentale reductie wordt de overgang van psychologie naar transcendentale filosofie volbracht.

Een overgang in omgekeerde richting is ook mogelijk, d.w.z. van transcendente filosofie naar psychologie. Deze overgang neemt de *resultaten* verkregen uit de transcendente reductie met zich mee, maar verlaat de transcendente *houding*. “Im voraus kann man sich doch sagen: vollziehe ich die transzendente Einstellung als eine Weise, mich über alle Weltapperzeptionen und meine menschlichen Selbstapperzeption zu erheben, und rein in der Absicht, die transzendente Leistung, aus und in der ich Welt ‘habe’, zu studieren, so muß ich doch auch diese Leistung hinterher in einer psychologischen Innenanalyse wiederfinden, obschon dann in eine Apperzeption wieder eingegangen, also apperzipiert als Real-seelisches, real bezogen auf den realen Leib.” (Krisis: 210)

Waarom dan willen de ‘strijders tegen het psychologisme’ niet langer te maken hebben met de psychologie, zelfs niet de psychologie die gebaseerd is op de innerlijke ervaring? Volgens Husserl ligt de ware reden daarvoor in het feit dat de psychologie haar eigenlijke taak niet begrepen heeft. Ten eerste is de transcendente reductie voornamelijk een methode waardoor de naïviteit van de gebruikelijke natuurlijke en wetenschappelijke ingesteldheid wordt doorbroken. De psychologie is echter tot nog toe blijven steken in de naïviteit en is erin gefaald het ‘raadsel van alle raadsels’ te erkennen. Ten tweede, en verbonden met het eerste punt, is de psychologie blijven werken met een cartesiaanse erfenis. Enerzijds heeft de psychologie het als haar taak gezien een wetenschap te zijn parallel aan de fysica, en daarom heeft ze de *methode* van de fysica aangenomen. Anderzijds heeft de psychologie de ziel als iets werkelijks gezien, gelijkaardig aan de lichamelijke natuur, het *object* van de natuurwetenschap. Niettegenstaande de psychologie op die manier veel opmerkelijke feiten over het leven van de menselijke ziel aan het licht heeft gebracht, heeft ze ons niets geleerd over de eigenlijke essentie van het mentale.

Wat echter met de psychologie die de innerlijke ervaring of de empathie gebruikt als methode? Deze vorm van psychologie was niet in harmonie met de fysicalistische stroming in de psychologie, want deze laatste was gekomen tot een parallellie van methode (de *mos geometricus*): zowel het domein van het lichaam als dat van de ziel moest worden onderzocht in termen van causale wetten, en lichaam en ziel waren enkel verbonden met elkaar in de zin van twee delen van een ding. Voor Husserl staat zo iets echter te ver af van onze leefwereldlijke ervaring. Daarom moeten we terug gaan naar de

zuivere ervaring. Dan blijkt dat “Für es [ het zuivere ego] sind Raum und Zeit keine Prinzipien der Individuation, es kennt keine Naturkausalität, die ihrem Sinn nach von Raumzeitlichkeit unabtrennbar ist; (...).” (Krisis: 222) De introspectieve psychologie<sup>208</sup> ontbreekt het aan een eigenlijke methode om een wetenschap te worden, of beter, ze is er onvermijdelijk in gefaald de wetenschappelijke methode voorgeschreven door het ideaal van de fysica te gebruiken om een werkelijke wetenschap van de ziel op te bouwen.

Husserl verzet zich tegen een karakterisering van het psychische in termen die worden gebruikt voor de karakterisering van fysische objecten, en beschouwt de studie van het psychische via de methode van de natuurwetenschappen als ongeschikt. De naturalisering van het psychische is met andere woorden een ongeldig project, d.w.z. het vat niet de essentie van haar onderzoeksobject. De manier waarop het psychische wordt gekarakteriseerd staat in tegenstelling tot de manier waarop lichamelijke dingen worden gekarakteriseerd. “Im voraus können wir jedenfalls schon aus einsichtigen Gründen sagen: Das Seelische, rein eigenwesentlich betrachtet, hat keine Natur, hat kein denkbare An-sich im naturalen Sinne, kein raumzeitlich kausales, kein idealisierbares und mathematisierbares An-sich, keine Gesetze nach Art der Naturgesetze; es gibt dort keine Theorien von einer gleichen Rückbezogenheit auf die anschauliche Lebenswelt, keine Beobachtungen und Experimente einer ähnlichen Funktion für eine Theoretisierung wie hinsichtlich der Naturwissenschaft – trotz aller Selbstmißverständnisse der empirisch-experimentellen Psychologie. Da aber die prinzipielle Einsicht fehlte, erhält sich die historische Erbschaft des Dualismus mit der Naturalisierung des Seelischen in Kraft, (...).” (Krisis: 225)

Tot zover Husserls diagnose van de ‘noodlottige’ scheiding tussen transcendentale filosofie en psychologie. De belangrijkste stellingen kunnen als volgt worden samengevat. Ten eerste, het onderzoek betreft niet louter bewuste subjectiviteit, maar ook de vraag hoe de wereld *ontische geldigheid* bereikt, d.w.z. hoe er een objectieve wereld voor een subjectief bewustzijn kan zijn. De psychologie had

---

<sup>208</sup> Waarschijnlijk heeft Husserl hier Wundt in gedachten, wiens naam slechts eenmaal wordt vermeld in de hele *Krisis*. Külpe en de Würzburgschool worden helemaal niet vermeld.

deze mogelijkheid van de ervaring van de wereld moeten onderzoeken. Ten tweede, en daarmee verbonden, de psychologie gemodelleerd volgens het ideaal van de fysica en de natuurwetenschappen in het algemeen erkent niet de eigenlijke essentie van het psychische, d.w.z. dat het bewustzijn de wereld constitueert. Ten derde, de paradox van de constitutie van de wereld door het ego terwijl dit ego tezelfdertijd tot die wereld behoort, is constitutief voor het fenomenologische project. Ten vierde, om de paradox op te lossen en recht te doen aan de eigenlijke essentie van het bewustzijn hebben we de transcendentale reductie nodig. De transcendentale reductie zou de psychologie vanzelf geleid hebben tot de transcendentale fenomenologie. Ten vijfde, de psychologie kan gebruik maken van de *resultaten* van de fenomenologie, maar is zelf niet transcendentaal tenzij ze gebruik maakt van de transcendentale reductie. Ten zesde, in het licht van de opvatting van de psychologie als een wetenschap parallel aan de fysica, wordt de introspectie verworpen.

De voornaamste vraag vandaag over de naturalisering van de fenomenologie is “to what extent it is possible to do phenomenology outside of the transcendental stance ...” (Depraz en Gallagher, 2002: 2) Deze vraag is ronduit provocerend als iemand denkt aan Husserls radicale weigering om de positieve wetenschappen als fundering voor zijn project te nemen. Een dergelijke poging de epistemologie op de psychologie of welke natuurwetenschap ook te funderen, ziet Husserl als *nonsens* (cf. supra).

Over het algemeen is men het erover eens dat de fenomenologen verantwoordelijk zijn voor de tegenstelling tussen naturalisme en transcendentalisme. Toch is er aan de naturalistische zijde een even sterke tendens om het transcendentale uit te sluiten van de psychologie. Het is deze beweging in het bijzonder en de gevolgen ervan die we willen onderzoeken. Gegeven deze situatie en het recente project van een naturalisering van de fenomenologie, moeten de volgende vragen worden gesteld. Ten eerste, is het noodzakelijk om naturalisme en transcendentalisme tegenover elkaar te stellen? Een zwakkere versie van deze vraag is of de vragen die onthuld worden door de transcendentale reductie al dan niet relevant zijn voor het naturaliseringsproject. Ten tweede, wat zijn de gevolgen voor het naturaliseringsproject van het verlaten van de transcendentale reductie? Is het ronduit verlaten van het transcendentale iets

onproblematisch voor het project van de naturalisering van de fenomenologie?

## 6.8. FENOMENOLOGIE ALS DE STUDIE VAN DE SUBJECTIEVE ERVARING

### 6.8.1. Fenomenologie als de beschrijving van eerstepersoonservaring en als een epistemologisch project

Braddock (2001) beweert dat de fenomenologie niet moet worden gedefinieerd door haar *methode*, de transcendentale of fenomenologische reductie, maar door haar *onderzoeksubject*, de eerstepersoonservaring. Deze manier van benadering van de fenomenologie zou het veel gemakkelijker maken haar te integreren in de cognitieve wetenschappen.

Vandaag de dag beschouwt men de fenomenologie meestal als naïeve en *common sense* rapporteringen over bewuste ervaring. Vanuit dat perspectief is fenomenologie iets simpels en gemakkelijk. *Common sense* rapportering worden evenwel beschouwd als onvoldoende om het complexe domein van de menselijke subjectiviteit in kaart te brengen. Er is dus een meer gesofisticeerde onderzoeksmethode vereist. Volgens Varela (1996) hebben we een strengere *methode* nodig om te ontsnappen aan de naïviteit van *common sense* rapporteringen. Varela wil een naturalistische versie ontwikkelen van de fenomenologisch reductie (cf. infra). Zoiets is echter precies hetgeen waartegen Braddock zich verzet. In zijn visie “it is a mistake to think that, since phenomenology investigates first-person subjectivity, its methods are of necessity first-person methods and its evidence is of necessity subjective *self*-evidence. In short, Varela moves illicitly from *what* phenomenology is about to *how* it must proceed.” (Braddock, 2001: 5)

Braddock pleit integendeel voor een ‘indirect phenomenology’, waarvan de fenomenologische pathologie een belangrijk voorbeeld is. Fenomenologische pathologie interpreteert de ervaring en het gedrag van patiënten met disfuncties van het bewustzijn met de bedoeling de structuur van normale menselijke ervaring explicieter te maken. In deze context verwijst Braddock naar de fenomenologie van Merleau-

Ponty en zegt: “But what strikes me about Merleau-Ponty’s description of ‘our task’ is that there is no suggestion of limiting the process of phenomenological bracketing to personal reflection. What is required of bracketing is only that ‘it slackens the intentional threads which attach us to the world and thus brings them to our notice’ (Merleau-Ponty, 1962: xiii)” (Braddock, 2001: 8).

Het verschil in methode tussen Husserl en Merleau-Ponty is echter niet in de eerste plaats een verschil tussen directe en indirecte fenomenologie. Het verschil ligt in de *uitvoerbaarheid* van de transcendentale reductie – een punt dat Braddock niet behandelt en ook niet vermeldt. Merleau-Ponty’s verwerping van de reductie is enkel begrijpbaar *tegen de achtergrond* van Husserls reductie. Op dezelfde pagina in de *Phénoménologie de la Perception* vinden we: “Le plus grand enseignement de la réduction est l’impossibilité d’une réduction complète.” (Merleau-Ponty, 1945 ; viii) De les die het falen van de reductie ons leert is dat we geen absoluut ego zijn, maar in de wereld zijn. Dat betekent dat de fenomenologische studie van de menselijke subjectiviteit verplicht is onze belichaming en ons *être-au-monde* in te sluiten. De wereld en het menselijke lichaam kunnen *niet* worden gereduceerd tot een zuiver fenomeen voor het bewustzijn; de intentionele draden kunnen enkele worden ‘gevierd’, niet gereduceerd. Lichaam en leefwereld weerstaan het radicale van de reductie.

Het artikel van Braddock stelt een vreemde beweging voor, die we vaak opnieuw ontmoeten: “(...) what starts out as phenomenology as defined in the Husserlian tradition, ends up as more or less the kind of informal phenomenology that is currently practiced in the cognitive sciences (...).” (Gallagher, February 2002: 4)<sup>209</sup>

Braddock moet echter een reden hebben om het punt van de reductie terug te brengen tot directe versus indirecte fenomenologie. Die reden vinden we in het volgende: “We have dropped the aspiration for a phenomenology as first philosophy, after all, and we might as well take full advantage of the freedom to gain access to subjectivity in any way possible.” (Braddock, 2001: 10) Met andere woorden, om

---

<sup>209</sup> Ook Gallagher draait naar een versie van de fenomenologie geïnspireerd door Merleau-Ponty, maar hij verschilt van Braddock in de wijze waarop de fenomenologische gegevens worden gebruikt. Voor Gallagher zijn ze het kader voor het opzetten van experimenten, en niet gewoon gegevens die geanalyseerd dienen te worden (cf. infra).



vandaag gebruik te kunnen maken van de fenomenologie moeten we de fenomenologie scheiden van haar *epistemologisch* project.

Husserls epistemologische basisvraag is de relatie tussen bewustzijn en wereld. Als we deze epistemologische motivering verlaten, is hetgeen overblijft een beschrijving van het bewustzijn en de subjectieve ervaring. Husserls fenomenologie is echter in de eerste plaats een fenomenologisch project, waarvoor de methode van de reductie essentieel is. Wat Braddock voorstelt is daarom niet gewoon een verandering van methode, maar een herbepaling van het fenomenologische project, van eerste filosofie naar een beschrijving van bewustzijn en subjectieve ervaring.

We verwerpen niet het doel van de beschrijving van bewuste, subjectieve ervaring, maar we willen hier aanduiden dat een verandering van methode niet louter een verandering is in de wijze waarop we toegang hebben tot de subjectiviteit. Als iemand impliciet of expliciet fenomenologie scheidt van haar epistemologisch project, dan moet hij daar ook de gevolgen van aanduiden – nl. de herbepaling van het husserliaanse project – en de redenen geven om fenomenologie als eerste filosofie te laten vallen. We denken niet dat deze vereiste overdreven is in de context van de naturalisering van de fenomenologie. Beschrijvingen van menselijke subjectiviteit en bewustzijn kunnen eventueel best geïntegreerd worden in de cognitieve wetenschappen, maar dit betekent niet dat de husserliaanse fenomenologie zelf is genaturaliseerd. Een werkelijke naturalisering van de fenomenologie zou eveneens een naturalisering van het epistemologische deel inhouden.

Dat alles betekent niet dat Braddock verkeerd is als hij zegt dat we ons niet moeten beperken tot zelf-evidentie via eerstpersoonsreflectie om kennis over het bewustzijn te bekomen. We zijn het echter niet eens met zijn bewering dat “one is likely to overstate the reforms<sup>210</sup> that will be necessary before phenomenology can take its rightful place as a serious contender in the investigation of the mind” (Braddock, 2001: 14). De ‘reforms’ zijn immers reeds gebeurd, door subjectiviteit en reflectie in het domein van de fenomenologie af te scheiden van de epistemologie. Door dit punt niet te maken, zwakt Braddock het hele

---

<sup>210</sup> Braddock verwijst hier naar Varela’s vereiste dat iemand die zich bezighoudt met de cognitieve wetenschappen een zekere graad van bemeestering van de fenomenologische reductie dient te hebben.

fenomenologische project af. Bijgevolg “it turns out that naturalized phenomenology is not so wildly different from other approaches” (Braddock, 2001: 15) en dat “a good deal of work currently being done in cognitive science is straightforwardly phenomenological in nature.” (Braddock, 2001: 16)<sup>211</sup>.

### 6.8.2. Varela en Gallagher: fenomenologische reductie en introspectie

#### *a. Varela*

Varela (1996) verbindt expliciet methode en onderzoeksobject; hij situeert zichzelf in het domein van theorieën die een expliciete en centrale rol geven aan eerstpersoonsverklaringen en de onherleidbare rol van de ervaring, zonder tezelfdertijd een dualisme aan te hangen. Zijn voornaamste bezorgdheid is “the nature of the circulation between a first person and an external account of human experience, which describes phenomenological position in fertile dialogue with cognitive science.” (Varela, 1996: 333) Varela stelt een ‘werkhypothese’ voor om de circulatie tussen een externe en een fenomenologische analyse te promoten. Die werkhypothese voert wederzijdse beperkingen in tussen de twee velden. Een diep geworteld misverstand dat blokkerend werkt is de interpretatie van de fenomenologie als een vorm van introspectie, wat ze volgens Varela beslist niet is (“most definitely not”, Varela, 1996: 334). Varela wijst op de onherleidbaarheid van het bewustzijn en illustreert zijn bewering aan de hand van een opmerking van Searle: “There is, in short, no way for us to picture subjectivity as part of our world view because, so to speak, the subjectivity in question is the picturing.” (Searle, 1992: 95, geciteerd in Varela, 1996: 334). Varela noemt dit bovendien terecht een *epistemologische* zaak.

---

<sup>211</sup> Braddocks voorstel voor een indirecte fenomenologie is onderhevig aan Gallaghers (1997) kritiek op de heterofenomenologie. Om andermans fenomenologie te interpreteren, moet iemand op zijn of haar eigen fenomenologie steunen. Er is met andere woorden fenomenologische ervaring vereist voor de ‘wetenschappelijke’ interpretatie van heterofenomenologische of indirecte benaderingen. Zoals Gallagher uitlegt: “Heterophenomenological interpretation is not only, by design, quite removed from the original experience to be interpreted, but may in fact impose the results of a previous and now anonymous phenomenological exercise.” (Gallagher, 1997:199; cf. ook Gallagher, 2002). Cf. ook infra.

Onze vraag is of Varela, met zijn nadruk op de fenomenologische reductie, de epistemologische bezorgdheden van de fenomenologie herstelt. De reden voor deze vraag is de volgende. Husserl heeft geleidelijk aan ontdekt dat de enige manier om zijn epistemologische vragen over de relatie tussen subjectiviteit en objectiviteit te beantwoorden ligt in de ontwikkeling van een strenge filosofische methode (bestaand uit verschillende soorten reducties) die hem wegleden van welke vorm van naturalisme ook en het veld van de transcendentale subjectiviteit blootleggen. In de resulterende transcendentale ingesteldheid zouden de a priori voorwaarden van elke mogelijke ervaring (de *picturing*, zoals Searle het noemt) kunnen worden ontdekt. Wat bijzonder is aan de fenomenologische reductie is het winnen van een ander gezichtspunt op het bewustzijn en de relatie ervan tot de wereld. De wereld is nu gereduceerd tot een fenomeen en de vraag in kwestie is hoe het zuivere bewustzijn de objectieve wereld constitueert.

Voor Varela is het punt van de fenomenologische reductie “to turn the direction of the movement of thinking from its habitual content-oriented direction backwards toward the arising of thought themselves. This is no more than the very human capacity for *reflexivity*, and the life-blood of reduction.” (Varela, 1996: 337) Hij vermeldt echter niet dat het *object* van het bewustzijn en de constitutie ervan (de ‘content-oriented direction’) voor Husserl even goed een thema van onderzoek zijn. Anderzijds zegt hij expliciet dat “This [de fenomenologische reductie] does not require us to consider a different world but rather to consider this present one *otherwise*.” (Varela, 1996: 336) In deze beschouwing van de wereld lijkt er geen beperking te staan op de reflectie van de manier waarop gedachten oprijzen. Betekent dat dat de fenomenologische reductie een vorm van *reflectie* is, of betekent het meer dan dat?

We weten dat voor Husserl de reductie leidt tot een verandering in de epistemologische status van zowel het bewustzijn (dat niet langer wordt beschouwd als deel van het subject als een natuurlijk menselijk wezen) als het object (dat niet langer een empirisch feit is, maar geconstitueerd is door het transcendentale bewustzijn). We weten ook dat Husserls doel de verklaring is van de fundamentele correlatie tussen het bewustzijn en zijn object, en dat daarvoor een epistemologische shift noodzakelijk is. Binnen de naturalistische ingesteldheid kan de fundamentele correlatie tussen bewustzijn en

object echter niet opgehelderd worden, omdat ze altijd reeds *aangenomen* of *voorondersteld* is.

In overeenkomst met het bovenstaande benadrukt Varela dat fenomenologie verschilt van introspectie wegens de reductie, en dat introspectie nog steeds binnen de natuurlijke ingesteldheid valt. De eigenlijke reden om de fenomenologische reductie te mobiliseren is het zoeken van “the opposite effect of an uncritical introspection” (Varela, 1996: 338).

Moet introspectie echter noodzakelijk onkritisch zijn? Is de bedoeling van de reductie het verbeteren van de methode van introspectie? Er zijn andere manieren om de tekortkomingen van de introspectie op te vangen (cf. infra), en we twijfelen eraan of Varela’s naturalistische versie van de reductie zichzelf afgescheiden kan houden van introspectie.

Varela ziet het verschil tussen de reductie en introspectie als volgt: “Thus PhR [ the phenomenological reduction] is not a ‘seeing inside’, but a tolerance concerning the suspension of conclusions that allows a new aspect or insight into the phenomenon to unfold. In consequence this move does not sustain the basic subject-object duality but opens into a field of phenomena where it becomes less and less obvious how to distinguish between subject and object (this is what Husserl called the ‘fundamental correlation’).” (Varela, 1996: 339)

In tegenstelling daarmee is de reductie voor Husserl niet gewoon een manier om zonder vooropstellingen te werken. Ze opent een *transcendentiaal* domein, waarin het duidelijk wordt dat de fundamentele correlatie tussen subject en object er een is van *constitutie*, het transcendentale thema bij uitstek.

Varela is niet bereid de stap te maken naar het transcendentale domein en het thema van de constitutie. Hij interpreteert de fundamentele correlatie integendeel als een vervagen van het subject-objectonderscheid. Hij gebruikt wel de term ‘transcendentiaal’, maar te vaag om ons ergens te brengen: “PhR takes us quickly into the evidence that consciousness is inseparably linked to what goes beyond itself (it is ‘transcendental’ in the Husserlian language).” (Varela, 1996: 339) Zonder het transcendentale domein binnen te gaan, hebben we geen middel om een demarcatie te maken tussen introspectie en fenomenologie. Hoewel Varela zegt dat fenomenologie geen ‘seeing inside’ is, blijft hetgeen ze is beperkt tot het werken zonder vooropstellingen. Varela wendt zich niet tot het (transcendentale)

probleem van de constitutie, en dat is de reden voor zijn vage interpretatie van de fundamentele correlatie en de notie van ‘transcendentiaal’. Het was niet vóór Husserl de transcendente wending nam dat hij een bevredigend onderscheid kon maken tussen psychologie (waaronder introspectie) en fenomenologie.

De enige oplossing die overblijft voor Varela is te argumenteren dat de reductie ons een ‘kritische’ methode voor reflectie geeft. Bovendien blijft het onduidelijk *waarom* in het voorstel van Varela de fenomenologische reductie zou moeten *genaturaliseerd* worden om in dialoog te treden met de cognitieve wetenschappen.

#### *b. Gallagher*

Gallagher ondervraagt eveneens de relatie tussen de fenomenologie en de cognitieve wetenschappen en de mogelijke bijdrage van de fenomenologie tot een wetenschap van het bewustzijn. Hij staat achter de bewering van Marbach dat “cognitive science needs to take its presuppositions from something more sophisticated than folk psychology” (Gallagher, 1997: 196) als ze consistent wil zijn met introspectieve verslagen. Er moet echter worden opgemerkt dat het niet zo eenvoudig zal zijn de cognitieve wetenschappen te voorzien van een andere bron van vooropstellingen, in dit geval een fenomenologische. Men mag niet vergeten dat de cognitieve wetenschappen zelf een *model* zijn en als zodanig een hele metafysica achter zich aan slepen. Dat houdt in dat de cognitieve wetenschappen *niet* te lijden hebben onder een gat dat moet worden opgevuld door fenomenologische inzichten. *Folk psychology* is meer dan voldoende in staat om de cognitieve wetenschappen te voorzien van een stevige achtergrond. De bron van de vooropstellingen veranderen is daarom de cognitieve wetenschappen zelf veranderen<sup>212</sup>.

---

<sup>212</sup> Neurologie is evenmin vrij van metafysica, maar is gemakkelijker in verband te brengen met de fenomenologie dan de cognitieve wetenschappen. Zoals Dupuy (1999) uitlegt, “What gives coherence to the many different research programs that go under the name of ‘cognitive science’ today is the philosophical work being done in connection with them. Without ‘cognitive’ philosophy there would be work in psychology, in linguistics, in neurobiology, in artificial intelligence – but no science of cognition.” (Dupuy, 1999: 539) De uitdrukking ‘folk psychology’ suggereert vaak en ten onrechte dat er helemaal geen onderliggende metafysica zou zijn. Voor een overzicht van hetgeen recent gebeurt op het kruispunt van fenomenologie, cognitieve neurowetenschappen en psychopathologie, cf. Mishara, Parnas en Naudin (1998).

Hoe het ook zij, Gallaghers voorstel heeft wellicht niet werkelijk de bedoeling de bron van vooropstellingen van de cognitieve wetenschappen te veranderen. Hij is het eerder eens met Varela dat het de taak is “to sort out correlations and contradictions between phenomenological and *neuroscientific* accounts in such a way that these accounts mutually constrain, enlighten, and enrich each other.” (Gallagher, 1997: 206, cursivering toegevoegd). In dit voorstel kan de fenomenologie de bovenstaande zwakke beperking opleggen aan de cognitieve wetenschappen<sup>213</sup>, bijvoorbeeld door verbanden te suggereren tussen dynamische niveaus van processen die niet enkel te verwachten zijn van alleen maar empirische studies.

We ontkennen niet dat de fenomenologie die taak kan vervullen. Het gedane onderzoek door mensen als Gallagher en Varela is duidelijk geïnspireerd door de descriptieve resultaten van de fenomenologie (in het bijzonder door het werk van Husserl en Merleau-Ponty), en levert bewonderenswaardige resultaten op. Dat is echter niet ons punt. Het punt is dat Gallagher problemen lijkt te hebben in het verdedigen van de fenomenologie tegen de tegenwerping van “reflection’s susceptibility to error and the proclivity to slide from description to theory” (Gallagher, 1997: 206). Volgens Gallagher heeft Husserl zelf die fout begaan in zijn analyse van het tijdsbewustzijn, want “there seems to be no phenomenological evidence that retentional-protentional processes actually exist in consciousness.” (Gallagher, 1997: 207)

Om duidelijk te maken wat er schort aan Gallaghers opmerking, hebben we de volgende passage nodig: “The phenomenologist may rightly claim that some such structure [de retentioneel-protentionele] must exist or else it would be impossible for us to experience temporal objects; but this is theory rather than phenomenological intuition. Even if the theory is right and there are retentional functions, are they not more likely to be subpersonal operations? William James (1890), for example, describes very similar structures but theorizes that they are neuronal functions — and thus unavailable to phenomenological reflection.” (Gallagher, 1997: 207).

---

<sup>213</sup> Een sterke beperking zou erin bestaan isomorfe correspondenties te bepalen tussen de persoonlijke fenomenologische toedracht en de causale mechanismen op subpersoonlijke niveaus. Dergelijke isomorfe correspondenties worden vaak ten onrechte gezien als een *verklaring*.

In die passage is veel impliciet gezegd. Ten eerste lijkt Gallagher fenomenologie te herleiden tot beschrijving (via fenomenologische aanschouwing of reflectie) van bewuste ervaring. Ten tweede, en daarmee verbonden, beperkt hij Husserl tot beschrijvingen van dergelijke ervaring, en verwerpt hij zijn conclusies i.v.m. de a priori structuren van het bewustzijn. Maar de beperkende bepaling “or else it would be impossible for us to experience temporal objects” drukt terecht een deel van het eigenlijk fenomenologische project uit: een onderzoek naar de noodzakelijke of a priori voorwaarden van elke mogelijke ervaring. Gallagher wil de a priori (en uiteindelijk transcendentale) voorwaarden niet in rekening brengen. Door echter zijn rug te draaien naar dat domein van de fenomenologie, kijkt hij opnieuw tegen de introspectie aan. Gallagher verwijst inderdaad naar William James, die welbekend is om zijn verzet tegen vormen van transcendentalisme<sup>214</sup>.

We hebben verschillende passages uit Braddock, Varela en Gallagher becommentarieerd omdat ze exemplarisch zijn voor de wijze waarop het epistemologische deel weggesneden wordt uit de husserliaanse fenomenologie. Hoewel de fenomenologie in dergelijke projecten verdedigd wordt, is het enkel een gedeeltelijke naturalisering van het fenomenologische project omdat men zich niet expliciet bezighoudt met epistemologische kwesties. Het is ten hoogste een poging om de descriptieve *resultaten* van de fenomenologie i.v.m. subjectieve ervaring op één lijn te brengen met de cognitieve wetenschappen. Dat komt overeen met de mogelijkheid fenomenologische resultaten te gebruiken in de psychologie, zoals Husserl heeft uitgelegd in zijn *Krisis* (cf. supra). Zelden beweert iemand meer te doen dan dat, maar dat doen voorstellen als een naturalisering van de fenomenologie leidt tot ongejustifieerde kritiek (bijv. Gallaghers kritiek op Husserls analyse van het tijdbewustzijn) of tot een fout begrip van waar de husserliaanse fenomenologie eigenlijk toe leidt (bijv. Varela's gebruik van de fenomenologische reductie).

Om het scherp te stellen: er is geen husserliaanse fenomenologie zonder het transcendentiaal-epistemologische project, en de fenomenologie herleiden tot een beschrijving van bewuste en subjectieve ervaring is een fout begrip of tenminste een beperking, en zou niet mogen worden benoemd als een naturalisering van de

---

<sup>214</sup> Voor meer details, cf. Vilella-Petit (1999).

husserliaanse fenomenologie. Dat is echter nog niet het einde van de discussie.

Over het geheel genomen, lijken er drie opties te zijn voor de naturalisering van de fenomenologie.

Ten eerste, introspectie verbeteren en betrouwbaarder maken. In de praktijk zijn de bovenstaande versies van genaturaliseerde fenomenologie die we besproken hebben in principe niet verschillend van introspectie – of, in het geval van indirecte fenomenologie of heterofenomenologie, vooronderstellen ze een soort introspectie.

Ten tweede, het epistemologische project ernstig nemen en proberen het te naturaliseren. Dit zou leiden tot een naturalisering van het transcendentale en kan niet worden gelijkgesteld met de naturalisering van subjectieve ervaring.

Ten derde, overschakelen op een niet-husserliaanse vorm van fenomenologie. Deze derde weg wordt vaak gekozen. Zoals de eerste optie houdt het een beperking in van de husserliaanse fenomenologie tot haar beschrijvingen van subjectieve ervaring en bewustzijn.

De derde optie volgend, wendt Braddock zich tot fenomenologie in de geest van Merleau-Ponty en op het einde pleit ook Gallagher voor een soort ‘existentiële cognitie’ (bijv. Clamrock, 1995), die meer geïnspireerd is door Merleau-Ponty dan door Husserl. “The right view of the reduction is not, as in Husserl, to bracket off the world in order to discover the pure, worldless structures of consciousness, but rather, as in Merleau-Ponty, to use the distance supplied by the reduction as a heuristic device to reveal the genuine play of the world, the often unconscious background of the world implicit in cognitive processes.” (Gallagher, 1997: 212) De beweging naar Merleau-Ponty toe gebeurt gemakkelijk, precies omdat het verschil tussen Husserl en Merleau-Ponty van in het begin weggevaagd is: Husserls transcendentale domein wordt niet in rekening gebracht, en men neemt aan dat Merleau-Ponty niet transcendentiaal denkt.

Ook de eerste optie is expliciet aanwezig. Gallagher (1997, 2000) legt uit dat experimenten die introspectie gebruiken te kampen hebben met de volgende moeilijkheden. De categorieën die worden gebruikt door subjecten om hun introspectieve ervaringen te sorteren zijn ofwel ontworpen door de opzetter van het experiment die de categorieën ontwerpt op basis van zijn eigen fenomenologie, of ze zijn afkomstig uit een meer anonieme fenomenologie ontworpen door andere



wetenschappers in andere experimenten<sup>215</sup>. Een mogelijke oplossing is de afhankelijkheid van vooraf opgemaakte categorieën te minimaliseren en de proefpersonen te zeggen “to set aside standard (folk psychological) conceptions and theories, instructing them to focus on the first-order experience itself, and asking ‘open’ questions (...).”<sup>216</sup> (Gallagher, 2002: 374) Een tweede regel om wetenschappelijke introspectieve technieken te bekomen is te ‘trianguleren’, d.w.z. de introspectieve resultaten te interpreteren in combinatie met resultaten uit andere experimenten en observaties. Gallagher (februari 2002) noemt dit ‘enhanced heterophenomenology’, een heterofenomenologie waarbij de bron van de fenomenologische categorieën wordt gecontroleerd. Hij beschouwt de fenomenologie duidelijk als een methode om introspectie methodologisch strenger te maken en hij stelt de fenomenologische reductie expliciet voor als een manier om meer betrouwbare introspectie te verkrijgen (cf. Gallagher, 1999).

Ofschoon er hier geen verschil meer is tussen fenomenologie en een verbeterde vorm van introspectie, verdedigt Gallagher de fenomenologische methode tegen de visie dat het gewoon een vorm – of de slechtste vorm – van introspectie is (Gallagher, 2000). “The constructive contribution of phenomenology involves more than simply identifying correlations between experience and neuronal processes, since, in fact, correlations can only move us close to the precipice of the explanatory gap.” (Gallagher, 2000:1) We moeten daarentegen vertrekken van het punt waar de ervaring reeds is genaturaliseerd, en Gallagher stelt voor te starten met belichaamde ervaring (d.w.z. zowel de ervaring van het lichaam als de wijze waarop het lichaam ervaart). Zijn methode is niet gewoon introspectie, maar een beroep doen op empirische confirmaties en verhelderingen die fenomenologische inzichten bevestigen. Deze fenomenologische inzichten worden op hun beurt gebruikt om empirische data te interpreteren (een hermeneutische, maar geen vicieuze cirkel).

---

<sup>215</sup> Dit is de reden waarom ‘indirecte fenomenologie’, waaronder Braddocks opvatting, ook met problemen kampt. Cf. Gallagher (februari 2002).

<sup>216</sup> Gallagher (februari 2002) vergelijkt deze methode van open vragen met Varela’s methode van de reductie.

Gallagher geeft ons een mooie analyse van het onderscheid tussen lichaamsbeeld en lichaamsschema<sup>217</sup>, dat kan worden aangetroffen op zowel het empirische als het fenomenologische niveau. Hij toont dat lichaamsbeeld en lichaamsschema naturalistisch kunnen worden geïnterpreteerd, en dat het lichaamsschema, een noodzakelijke voorwaarde voor ervaring, empirisch kan worden aangetoond. Deze strategie is in feite een combinatie van de eerste en de derde optie: fenomenologie wordt verdedigd tegen hetgeen de introspectie ten laste wordt gelegd door zich te wenden naar een niet-husserliaanse vorm van fenomenologie, meer bepaald een fenomenologie van het lichaam en lichamelijke waarneming geïnspireerd door Merleau-Ponty.

Het verschil met de eerste optie, die ‘enhanced heterophenomenology’ kan worden genoemd, is dat de experimenten worden ontworpen in het licht van fenomenologische inzichten. “The idea would be to front-load phenomenological insights into the design of experiments, that is, to allow the insights developed in phenomenological analysis (modeled on Husserlian or more empirically oriented phenomenological analysis, e.g., Merleau-Ponty) to inform the way the experiments are set up.” (Gallagher, februari 2002: 6) Dat wordt ‘front-loaded phenomenology’ of fenomenologisch verlichte experimentele wetenschap genoemd. De sterkte van deze benadering ligt hierin dat fenomenologische inzichten niet enkel een deel zijn van de te analyseren gegevens, maar een deel van het kader om resultaten te interpreteren. Men moet hier echter niet misleid worden door het feit dat de husserliaanse fenomenologie niet uitgesloten wordt; husserliaanse descriptieve resultaten kunnen worden gebruikt, maar de husserliaanse methode en bekommernis is achterwege gelaten.

Gallagher en Varela bieden zelf de diagnose aan voor deze shift van husserliaanse naar merleau-pontiaanse fenomenologie: “There are many thinkers well versed in the Husserlian tradition who are not willing to consider the validity of a naturalistic science of mind (...). On the one hand, such negative attitudes are understandable from the perspective of the Husserlian rejection of naturalism, or from strong

---

<sup>217</sup> Het *lichaamsbeeld* is een bewuste of bijna bewuste voorstelling of beeld van het lichaam, die vooral delen van het lichaam betreft en niet het lichaam als een geheel, en die het lichaam onderscheidt van de omgeving. Het *lichaamsschema* is niet bewust en ondersteunt onze beweging en een aanzienlijk deel van onze bewuste activiteiten, het is niet persoonlijk, functioneert eerder globaal en de interactie met de omgeving staat zeer vaak centraal.

emphasis on the transcendental current in phenomenology. On the other hand, it is possible to challenge these attitudes from perspectives similar to the one taken by Merleau-Ponty [1962, 1964], who integrated phenomenological analyses with considerations drawn from the empirical sciences of psychology and neurology long before cognitive science was defined as such.” (Gallagher & Varela, 2001: 17-18)

Die diagnose lijkt ons niet helemaal correct. Zoals we uitgelegd hebben, willen de hierboven voorgestelde versies van genaturaliseerde fenomenologie enkel een *beperkt deel* van de (husserliaanse) fenomenologie naturaliseren, nl. de beschrijvingen van subjectieve bewuste ervaring, terwijl Husserls epistemologisch-transcendentiaal project achterwege wordt gelaten. Deze beperking leidt tot ongejustifieerde verwijten aan het adres van Husserl (bijv. het verwijt te ‘theoretiseren’, cf. supra) en een gekunsteld gebruik van de reductie, die precies voor Husserl dient om tot een transcendente fenomenologie te komen. Zoals we reeds hebben vermeld, is het niet zeker of Merleau-Ponty zich wel volledig ‘bevrijd’ heeft van het transcendente project, maar zijn fenomenologie is veel beter manoeuvreerbaar in het kader van de cognitieve wetenschappen. Gallagher en Varela zijn juist wanneer ze zeggen dat “Although Husserl defined phenomenology as a non-naturalistic discipline, the idea that the results of his transcendental science might inform the natural sciences is not inconsistent with his own intent.” (Gallagher & Varela, 2001: 20) We moeten ons echter afvragen of het onmogelijk is een transcendente en een naturalistische benadering te combineren, d.w.z. of transcendentalisme en naturalisme gescheiden moeten blijven<sup>218</sup>. Het voordeel van het losknopen van anti-naturalisme en transcendentalisme zou zijn dat Husserls *gehele* project, inclusief de epistemologie, zou open staan voor naturalisering.

---

<sup>218</sup> Wat dit punt betreft, menen we dat Merleau-Ponty de initiële aanzet heeft gegeven voor een verzoening van naturalisme en transcendentalisme. Hier blijven we echter bij de discussie over de husserliaanse fenomenologie. Voor Merleau-Ponty, cf. infra deel 8.

## 6.9. DE RECHTEN VAN EEN TRANSCENDENTALE FILOSOFIE

### 6.9.1. De transcendentale reductie: intentionaliteit, constitutie en betekenis

“[W]e need to clarify what Husserl means by the transcendental reduction (epoche), in order to better understand his position as well as the decisive nuance which makes phenomenology a phenomenological philosophy and not simply a descriptive psychology of intentional experience.” (Villegle-Petit, 1999: 512)

Iedereen weet dat het fenomenologische onderwerp bij uitstek het thema van de intentionaliteit is. Zeggen dat de fenomenologie handelt over intentionaliteit, houdt reeds meer in dan zeggen dat het over subjectieve en bewuste ervaring gaat. Om dat uit te leggen, hebben we de even belangrijke noties van constitutie en betekenis nodig, in relatie tot de transcendentale of fenomenologische reductie<sup>219</sup>. Intentionaliteit is in de eerste plaats een actieve operatie (een *Leistung*), nl. de operatie van constitutie. Dit betekent dat het bewustzijn geen passief ontvangende instantie is; het object van het bewustzijn is niet louter passief gegeven aan het bewustzijn, maar is het resultaat van de intentionele activiteit van het bewustzijn. Men mag dat niet fout interpreteren: de intentionele correlaten van het bewustzijn zijn geen empirisch-werkelijke objecten, maar *betekenissen*<sup>220</sup>.

De functie van de transcendentale reductie bestaat precies in het aan het licht brengen van dit proces van betekenis-constitutie. Zoals

---

<sup>219</sup> We gaan hier niet opnieuw in op de verschillende soorten reducties. We hernemen kort nog even waar de reducties om gaan. Ten eerste, de fenomenologisch-transcendentale reductie zet alle beweringen over het bestaan van empirische subjecten en objecten tussen haakjes en reduceert ze tot loutere fenomenen (dit is niet hetzelfde als hun bestaan ontkennen!). Ten tweede, de eidetische reductie zoekt naar de invarianten of essenties of noodzakelijke voorwaarden van (de constitutie van) die fenomenen.

<sup>220</sup> De analytische filosofie heeft betekenis op dezelfde voet geplaatst als intentionaliteit in de betekenis van linguïstische zinnen. De fenomenologische opvatting van betekenis is veel breder en deelt niet de karakteristieken van semantische betekenis. Voor Husserl is de semantische betekenis van zinnen eerder *afgeleid van* deze bredere betekenis. Voor een analyse, zie Salanskis (1999) en Roy (1999).

Botero zegt: “Transcendental reflection ‘frees’ empirical consciousness from its dogmatic, naturalistic involvement and thus makes it fully aware of its meaning-constituting functions.” (1999: 455) Alle betekenis heeft haar oorsprong in de transcendentale subjectiviteit, wat een naam is voor de a priori voorwaarden van de mogelijkheid van elke mogelijke ervaring. Een naturalisering van de fenomenologie zou dan een naturalisering van deze a priori voorwaarden van de ervaring inhouden, en bijgevolg een naturalisering van de processen die betekenis constitueren.

De link tussen mogelijkheidsvoorwaarden en constitutie is zeer nauw in Husserls filosofie. Dit verklaart waarom Husserls fenomenologie onvermijdelijk transcendentaal is. Transcendentaal moet worden begrepen als de a priori's *met betrekking tot constitutie*. Constitutie, op zijn beurt, moet worden begrepen als *Sinngebung*: de wijze waarop het bewustzijn zijn object opzet als een eenheid van betekenis.

Het is zeer onwaarschijnlijk dat een introspectieve methode deze transcendentale visie kan onthullen, precies omdat ze geen gebruik maakt van de transcendentale reductie. Zonder de transcendentale reductie verschijnt het object als *gegeven*, als *reeds daar* voor het bewustzijn, een visie karakteristiek voor de natuurlijke ingesteldheid. De fenomenologie ontkent deze gegevenheid niet, ze gaat er precies van uit en brengt aan het licht dat het bewustzijn tegelijkertijd de bron is van de gegevenheid van het object. In een niet-transcendentale ingesteldheid kan deze paradox van gegevenheid-constitutie niet aangeduid worden, laat staan dat hij kan worden opgelost.

Fenomenologie als zelf-reflectie moet dus niet worden begrepen als een introspectieve reflectie, maar als een reflectie die de essentiële structuren van het transcendentale bewustzijn, d.w.z. de a priori voorwaarden van de constitutieve aard van het bewustzijn, naar boven brengt. Met betrekking tot het naturaliseringsproject, “It is in the name of this sense accomplishment that Husserl is a transcendentalist, and, by the same token, hostile to any naturalistic conception. It seems then clear that if something must in all urgency be studied with the ends of the present debate in view, it is the Husserlian notion of sense accomplishment.” (Salanskis, 1999: 496)

Het transcendentale domein is geen regio van de wereld. Na de transcendentale reductie verkrijgen we geen gezichtspunt op een bijzonder deel van de wereld, zoals in het geval van psychologische reflectie die ons toegang geeft tot het domein van de subjectieve

ervaring. We bereiken wel een radicaal verschillend gezichtspunt op de hele wereld, die in een bijzondere relatie met de transcendentale reductie verschijnt. In de volgende passage, die we eerder al hebben aangehaald, toont Husserl de noodzaak van de transcendentale reductie om het transcendentaal gezichtspunt te bereiken, waarin we zien dat de wereld een intentioneel geconstitueerd correlaat is van het transcendentaal bewustzijn. “Und doch wird sich zeigen, daß die Region der absoluten oder transzendentalen Subjektivität in einer besonderen, ganz eigenartigen Weise das reale Weltall, bzw. alle möglichen realen Welten und alle Welten jedes erweiterten Sinnes ‘in sich trägt’, nämlich in sich durch wirkliche und mögliche ‘intentionale Konstitution’.” (Ideen I: 73)

Kortom, de transcendentale reductie stelt ons in staat de relatie tussen het subjectieve en het objectieve te ontdekken, of hoe het objectieve en de ervaring ervan geconstitueerd zijn door het subjectieve. Het belangrijkste resultaat van de reductie is dat de objectieve wereld niet aangenomen kan worden, maar dat we in de eerste plaats zijn ‘gegeven zijn’ moeten onderzoeken. “The upshot here is that, contrary to what traditional theories of knowledge allowed one to conceive, the philosophizing subject, once it has attained the attitude of transcendental reduction, now understands that it is the transcendent objects themselves, in the first place the objects of external perception, which demands to be understood as constituted by consciousness, as correlates of acts of consciousness which present them in both their primary qualities and their secondary ones.” (Villegle-Petit, 1999: 510) Het inzicht dat de objectieve wereld geconstitueerd is in een proces van *Sinngebung* is en kan geen resultaat zijn van psychologische reflectie.

Het belang van het transcendentale in Husserls fenomenologie benadrukken, hoeft niet noodzakelijk, zoals Varela en Gallagher beweren, een verwerping in te houden van een naturalistische wetenschap van de *mind* (cf. supra). Nochtans zijn ze correct wanneer ze zeggen dat er een sterk verband is tussen zijn anti-naturalisme en zijn transcendentale attitude. Een mogelijke oplossing is zijn transcendentaal-epistemologisch project op te nemen in het naturaliserend project. Dat betekent dat het sleutelconcept van de constitutie opnieuw moet worden onderzocht binnen een naturalistisch kader. De combinatie van het transcendentale en het naturalistische (eerder dan de combinatie van het subjectieve en het naturalistische)

belast ons met een andere taak, maar een die meer direct gekoppeld is aan Husserls project. Het project van de naturalisering van subjectieve ervaring wordt daarmee niet verlaten, maar wordt benaderd vanuit een ander en meer omvattend gezichtspunt.

### 6.9.2. Husserl en naturalisering: het probleem van de constitutie

In Petitot (1996) wordt het bijzonder duidelijk dat het transcendentale te maken heeft met het constitutieve. Petitot verwijst naar Kant, die bij het onderzoek naar het probleem van de constitutie ontdekt heeft dat er *prescriptieve*, en niet enkel *descriptieve* principes zijn voor de fysische realiteit. Voor Kant leidde dit echter tot een transcendentiaal *subjectivisme* en een vorm van idealisme (weliswaar een gematigde vorm van idealisme, wegens het ding-op-zich). In Kant bleef het constitutieve immers gefundeerd in een *cognitieve* basis (zoals een representationalistische theorie, een theorie van mentale vermogens, enz.) Volgens Petitot kan het prescriptieve echter ‘gedesubjectieerd’ worden, zodat het subjectief idealisme opgegeven wordt<sup>221</sup>. We zullen zien hoe hij dat probeert te doen.

Petitot onderscheidt drie soorten realiteit. Ten eerste, ontologie, de visie waarin er een substantiële en onafhankelijke realiteit bestaat. Ten tweede, de sterke objectiviteit van de fysica van Newton tot Einstein, de visie waarin er een onafhankelijke realiteit bestaat in de zin dat de metingen niet interfereren met de fenomenen. Toch is deze realiteit niet onafhankelijk van de tijdruimtelijke vorming van de fenomenen. In deze visie is het zijn verborgen door het fenomeen. Ten derde het zwakke objectivisme van de quantummechanica, waarin de metingen wel interfereren met de fenomenen. De transcendentale filosofie is een filosofie van niet-ontologische objectiviteit. Dat betekent niet dat hetgeen aan het bewustzijn verschijnt, moet worden geïnterpreteerd als loutere verschijning. “Il faut insister ici sur le fait que, même découplé de toute ontologie sous-jacente, un phénomène n’est pourtant pas une apparence.”<sup>222</sup> (Petitot, 1996: 235)

---

<sup>221</sup> Petitot vergelijkt dit met de situatie in de quantummechanica, waarin de fenomenen enkel bestaan wanneer ze door een apparaat worden gemeten. Dit leidt echter niet tot een situatie waarin de fysische realiteit wordt gereduceerd tot een ‘solipsisme’ (subjectief idealisme) van het apparaat.

<sup>222</sup> ‘Fenomeen’ wordt hier gebruikt in husserliaanse zin.

Als het zo is dat we niet langer een ontologisch gezichtspunt kunnen innemen, maar dat de objectiviteit geconstitueerd is, als er m.a.w. vormen van fenomenale gegevenheid zijn die een constitutieve rol spelen voor de objectiviteit, botsen we dan niet op een probleem? Hoe kunnen we in dat geval immers de objectiviteit bereiken? Volgens Petitot, “Pour y répondre, les physiciens ont retrouvé spontanément la thèse transcendantale: il existe une légalité propre des phénomènes observables en tant que tels. Il n’a pas à chercher une explication objective aux phénomènes à partir d’une inaccessible réalité ontologique sous-jacente. On doit définir l’objectivité comme un ordre de légalité. Ainsi prescriptivement définie comme légalité, l’objectivité se distingue de toute ontologie.” (Petitot, 1996: 206)

Er is een verschil tussen de fenomenen<sup>223</sup> en de ervaren objecten. Ervaren objecten bestaan enkel als gekwalificeerd in overeenstemming met *normen* en *regels*<sup>224</sup>. Dat betekent dat de fenomenen enkel bruikbaar zijn in een experiment of een theorie *als en slechts als* ze op voorhand als een object gekwalificeerd zijn. Iets kan pas een object zijn als het gekwalificeerd is als object. Zoiets is geen zaak van *descriptie*, maar van *prescriptie*. Het object is een normatief concept, en is vereist als een mogelijksvoorwaarde voor elke wetenschappelijke activiteit. Die mogelijksvoorwaarden slaan precies op de geconstitueerde aard van objecten. Voor Petitot is het de vergissing van het ontologische realisme om de prescriptieve dimensie te verwarren met een onderliggende ontologie.

Maar hoe worden de fenomenen *gelegaliseerd*? Hoe wordt iets met andere woorden tot object gekwalificeerd? De basisidee is de volgende: “Elle consiste essentiellement à interpréter les catégories de l’objectivité à partir des instances de donation des phénomènes, c.a.d. à partir des formes de la manifestation. Comme l’interprétation n’est opératoire que si elle est mathématique, il faut que ces formes soient elles-mêmes mathématisées. Dans toute objectivité au sens transcendantal (...) opère donc une herméneutique mathématique des

---

<sup>223</sup> Hier wordt fenomeen niet in husserliaanse zin gebruikt, maar in de betekenis waarin Petitot de term gebruikt. Een fenomeen is voor Petitot nog geen object, het is hetgeen verschijnt, maar dat moet nog tot object worden gemaakt, d.w.z. het moet zijn geldigheid als object nog verkrijgen.

<sup>224</sup> Petitot verwijst hier naar de eidetico-constitutieve regels van Husserl. Regio's van zijn (bijv. fysisch object, geanimeerd wezen, spiritueel wezen) worden bepaald door die eidetico-constitutieve regels (cf. supra bij de bespreking van *Ideen II*).



catégories objectivantes qui élimine leur sens (leur usage métaphysique) et repose sur la mathématisation des instances de la donation phénoménale (...).” (Petitot, 1996: 206)

Wat bijzonder opvalt in het bovenstaande voorstel is de tweevoudige maar schijnbaar paradoxale functie. Ten eerste moeten we in rekening brengen dat het zijn verborgen is door de fenomenen. Ten tweede moet het concept van fenomeen worden gedesubjectieerd. In dat opzicht verwijderd het voorstel zich zowel van de ontologie (cf. supra) als van de psychologie.

We weten reeds dat het object enkel een *objectieve betekenis* heeft als het gerelateerd is aan een constitutieve strategie. Deze constitutieve strategie, die gemathematiseerd zou moeten worden om operationeel te zijn, vertrekt van de manifestaties of de fenomenen. Het correlaat van dergelijke constitutieve acten van legalisering is het normatief concept van het object. Kortom: het object is het correlaat van de mogelijksvoorwaarden van de ervaring, die betrekking hebben op de constitutie van het object vertrekkend van de fenomenen. Dat is een algemene schets van de epistemologische taak van een transcendentale theorie van de mogelijkheid van ervaring en objectiviteit. Deze taak is in haar algemeenheid niet verschillend van Husserls project. De ingesteldheid naar de mogelijkheid van een naturalisering is evenwel verschillend. Voor we ingaan op dat punt, kijken we nog eens naar de relatie tussen constitutie en anticipatie.

### 6.9.3. Constitutie en anticipatie

Hernemen we het citaat over de constitutie. “Das Problem der Konstitution besagt dabei klärlich nichts anderes, als daß die geregelten und zur Einheit eines Erscheinenden notwendig zusammengehörigen Erscheinungsreihen intuitiv überschaut und theoretisch gefaßt werden können – trotz ihrer (im bestimmten ‘und so weiter’ eben eindeutig beherrschbaren) Unendlichkeiten – daß sie in ihrer eidetischen Eigenheit analysierbar und beschreibbar sind, und daß die gesetzliche Leistung der Korrelation zwischen dem bestimmten Erscheinenden als Einheit und den bestimmten unendlichen Mannigfaltigkeiten der Erscheinungen voll eingesehen und so aller Rätsel entkleidet werden kann.” (Ideen I: 315-316) Ondanks het feit dat de stroom van de ervaring oneindig is, zijn er apriorische of essentiële regels te ontdekken die de stroom van de ervaring regelen en objecten als een

eenheid constitueren. Zoals we gezien hebben, is dat expliciet een zaak van *prescriptie*. “Wir haben also exemplarisch auf das Bewußtsein zurückzugehen, in dem uns Dinge originär und so vollkommen gegeben sind, daß uns für die Erfassung der allgemeinen Wesensform, die derartigen Gegenständen die apriorische Regel *vorschreibt*, nichts fehlen kann.” (Ideen II: 34, cursivering toegevoegd) Dit terug gaan naar het bewustzijn houdt in dat we het noëma moeten ondervragen om te zien hoe het object onder noodzakelijke voorwaarden staat volgens welke het geconstitueerd wordt en waarzonder het niet denkbaar is. “Nur wenn man das Dingnoema, sozusagen die Dingmeinung, indem man sie nach allen Richtungen zu entfaltender Gegebenheit bringt, selbst befragt und von ihr sich im Vollzug ihrer Anweisungen Antwort geben läßt, gewinnt man die Wesenskomponenten der Dinglichkeit wirklich und die notwendigen Wesensverflechtungen, ohne die Dingvermeintes überhaupt nicht gedacht werden kann.” (Ideen II: 35)

Husserl stelt expliciet dat de regels noodzakelijk, a priori of eidetisch zijn. Bovendien zijn ze constitutief. Het eidetisch deel verwijst naar de idee dat een (type van) object aan een aantal essentiële eigenschappen moet voldoen om als een object te kunnen gelden. Het constitutieve deel verwijst naar de idee dat het object volgens die regels is geconstitueerd. Samen verwijzen ze naar de idee dat een object enkel mogelijk én toegankelijk is als het resultaat is van de bovenstaande operaties. Het object is met andere woorden het correlaat van zijn mogelijkheidsvoorwaarden. Wat typisch en in het algemeen tot de objectiviteit van de fenomenen van een bepaalde soort behoort is op voorhand bepaald. Het bewustzijn werkt volgens eidetisch-constitutieve regels en is daarom inherent normatief en anticipatief<sup>225</sup>. Normativiteit, prescriptie en anticipatie zijn inherente kenmerken van de intentionele activiteit van het bewustzijn. “Das Wahrnehmen hat seinen *Wahrnehmungssin*, sein Vermeintes, wie es gerade Vermeintes ist, und in diesem Sinn liegen Anweisungen, liegen unerfüllte Vordeutungen und Zurückdeutungen, denen wir nur zu folgen haben.” (Ideen II: 35) In de formulering van Petitot: “The eidetic structures of perceptive experience are rooted in the rule-governed stream of consciousness. By its rules, the immanent

---

<sup>225</sup> De anticipatie gaat gepaard met terugverwijzingen (*Zurückdeutungen*) en *nachträgliche* operaties (cf. daarvoor supra de bespreking van de zesde *LU*).

temporal order of lived experiences constitutes objectivity.” (Petitot, 1999: 332) De eidetisch-constitutieve regels zijn intentionele functies die de stroom van de ervaring of van de *sense data* beperkt en uitwerkt tot een geünificeerd objectief geheel<sup>226</sup>.

Het bewustzijn gaat dus normatief-anticipatorisch te werken, d.b. volgens de eidetisch-constitutieve regels.

#### 6.9.4. Husserl en naturalisering: het probleem van de fenomenaliteit

Is de naturalisering van de fenomenologie vanuit het bovenstaande gezichtspunt een onmogelijke zaak? Volgens Petitot (1995) is geen van Husserls bezwaren tegen een naturalisering nog geldig, en is de bewering dat een naturalisering *in principe* onmogelijk is dogmatisch in het licht van de essentieel onvoorspelbare vooruitgang van de wetenschap. Niettemin is de naturalisering van de *mind*, het bewustzijn en de intentionaliteit een langetermijnproject. Petitot stelt een *fysische* genese en fundering van het fenomeen voor, een zogenaamde *fenofysica* van de dynamiek die de fenomenen vorm geeft. De fenomenologie heeft eidetische beschrijvingen gegeven via de methode van de transcendentale en eidetische reductie. Deze beschrijvingen zouden moeten functioneren als *beperkingen* voor naturalistisch verklarende theorieën. In feite vormen ze een *onderzoeksprogramma* voor dergelijke theorieën. Petitot ontkent dus niet het belang van de reducties. Maar eens we de beschrijvingen via die methode verkregen hebben, is een omkering perfect legitiem. Zoiets is niet in tegenspraak met wat Husserl beweert (cf. supra), of een naturalisering ontkent niet noodzakelijk de betekenis van het fenomenologisch project, noch de specificiteit van de methodes. Toch betekent de omkering niet dat Petitot zich in de eerste plaats of noodzakelijk tot de psychologie wendt.

De naturalisering van de fenomenen<sup>227</sup>, of van het proces van fenomenalising, vereist een natuurlijke wetenschap. De vraag is

---

<sup>226</sup> De eidetisch-constitutieve regels die vooraf het soort object bepalen opereren op de basis van voor-predicatieve elementen, gewoonlijk benoemd als *sense data*. “Wir stoßen hier bei dem puren Empfindungsdatum auf eine Vorgegebenheit, die noch vor der Konstitution des Gegenstandes als Gegenstandes liegt.” (Ideen II: 22-23; cf. supra bij de bespreking van *Ideen II*)

<sup>227</sup> ‘Fenomeen’ wordt hier opnieuw in de betekenis van Petitot gebruikt, d.w.z. als ‘*manifestation*’.

welk type van fysica of psychologie we zullen nodig hebben om de fenomenale manifestatie, gezien als een *natuurlijk* proces, te begrijpen. Kiezen voor een fysische theorie impliceert dat de fenomenale manifestatie een zekere *zelfstandigheid* heeft ten aanzien van het bewustzijn. De fysisch-mathematische basis voor een dergelijk onderzoeksprogramma voor natuurlijke morfologieën (fenomenen) werd meer dan dertig jaar geleden ontwikkeld<sup>228</sup>. Deze basis kan het probleem oplossen dat Husserl zag voor de mogelijkheid van een descriptieve eidetiek van de ervaringen (*Erlebnisse*).

We hebben immers gezien dat volgens Husserl een *wiskundige* eidetiek van de ervaring onmogelijk is. De fenomenologie vereist een andere soort eidetische discipline. Voor Husserl is hetgeen we aanschouwen in de bewustzijnsstroom ‘vloeiend’ (*fließend*) en is de beschrijving ervan noodzakelijk vaag. Zelfs de meest volkomen meetkunde kan niet tot uitdrukking brengen in exact geometrische begrippen wat men met woorden als gekerft, lensvormig, enz. uitdrukt (cf. supra over de eidetiek van het zuivere bewustzijn). De ideële essenties van de meetkunde zijn tegengesteld aan de *morfologische* essenties van de bewustzijnsstroom en de fenomenen erin.

Petitot zegt dat Husserl zeer goed heeft aangetoond hoe de meetkundige en fysische objectivering van de wereld de vage morfologische essenties van de zintuiglijke manifestaties vernietigd heeft, en hoe ze ten gevolge daarvan verworden zijn tot loutere schijn die wordt bestudeerd door de psychologie. Of preciezer: de kwalitatieve dimensie van de wereld werd beschouwd als relatief aan het subject, en tegelijk werd de fysica beschouwd als in staat om de morfologische verschijningen causaal te verklaren, via een psychologie van de sensatie en de waarneming (cf. Petitot; 1996: 37 en 1994: 17).

In tegenstelling tot Husserl, beweert Petitot dat de ‘vage morfologische essenties’ perfect vatbaar zijn voor een fysicalistische behandeling, zolang men de kwalitatieve macro-fysica van complexe systemen in acht neemt, en niet enkel de micro-fysica (cf. Petitot; 1995: 641). Met andere woorden, de ‘verschijningen’ zijn gefundeerd

---

<sup>228</sup> Petitot (1995) verwijst naar de catastrofetheorie, bifurcatie van attractoren in niet-lineaire dynamische systemen, theorieën van symmetriebreking en kritische fenomenen, de theorie van (zelf-)organisatie, niet-lineaire thermodynamica, dissipatieve structuren, enz. Cf. ook zijn *Phénoménologie computationnelle et objectivité morphologique* (1994).

in het verschijnen van een morfologische natuur, die zelf onder objectieve voorwaarden staat. De fenomenen mogen dus niet worden gescheiden van een zogenaamd onderliggende objectiviteit: er is geen scheiding tussen de manifestatie en het fysische zijn. Dat is ook wat Husserl steeds opnieuw zegt: de fenomenen zijn geen loutere verschijningen, en het fysische ding is niet vreemd aan hetgeen aan de zintuigen verschijnt. De bovenvermelde theorieën (cf. voetnoot 228) stellen ons in staat beter de fysische aard van de fenomenalisering van de kwalitatieve structuren van de wereld te begrijpen. Ten gevolge daarvan is de tegenstelling tussen meetkunde en fenomenologie, ontwikkeld in *Ideen I*, niet langer geldig.

Volgens Petitot moeten we eerst een geometrische verklaring van de *perceptuele* intentionaliteit ontwikkelen – een mathematische schematisering (via een morfologische geometrie) van de eidetische beschrijvingen van de fenomenen van de waarneming. Het belangrijke punt hier is dat dergelijke fysisch-mathematische modellen van het waarnemingsfenomeen in feite “*des modèles génétiques naturalistes d’a priori synthétiques du noème du perçu en tant que constitué*” zijn (Petitot, 1995: 647). “Ils sont par conséquent *constituant* et peuvent être interprétés *comme une naturalisation de la conscience humaine.*” (Petitot, 1995: 647) Deze laatste bewering is uiteraard nogal sterk.

#### 6.9.5. Husserl en naturalisering : het probleem van betekenis en de cognitieve wetenschappen

Eens we een naturalistische theorie van de manifestatie of de vorm hebben bereikt, is er volgens Petitot een weg naar de naturalisering van *betekenis*. “ (...) avant que d’être une signification au sens sémantique, le sens est une couche d’être qui s’édifie sur la couche d’être de la forme. L’idéalité sémiotique s’édifie sur l’idéalité morphologique.” (Petitot, 1995: 638) Reeds op het niveau van de natuurlijke vormen zou betekenis aanwezig zijn: vormen en Gestalten zijn intrinsiek betekenisvol.

Dit houdt in dat het probleem van betekenis gradueel kan opgelost worden eens we ontdekt hebben hoe we de algoritmes die uit de mathematische schematisering van de fenomenen voortgekomen zijn en geassocieerd zijn met de intentionaliteit van de waarneming

kunnen implementeren<sup>229</sup>. Om betekenis te naturaliseren moeten we de mogelijkheid van een overgang van het morfologische naar het semantische onderzoeken<sup>230</sup>. Er zou dus een overgang moeten zijn van een ‘fenomenologische *physis*’ (zoals in de morfodynamische modellen van de manifestatie) naar een ‘fysica van de betekenis’. Petitot stelt de hypothese voor van morfologische informatie die objectief aanwezig is in de omgeving en die kan worden gereconstitueerd door sensorische transductie en als basis kan dienen voor cognitieve symbolische processen<sup>231</sup>.

Dat brengt ons opnieuw bij de cognitieve wetenschappen. Hier gebeurt een shift van een externe benadering van de naturalisering naar een interne benadering, gericht op het mentale. Petitot sympathiseert met de computationele benadering. Wat de visuele perceptie en de fenomenologie van de waarneming betreft, is een groot deel van het werk reeds gebeurd voor een computationele behandeling van mentale inhouden. Intentionaliteit is daarmee echter nog niet genaturaliseerd, aangezien er nog geen naturalistische verklaring van betekenis is. In die zin blijft de computationele *mind* gescheiden van het fenomenologische bewustzijn<sup>232</sup>.

Het probleem dat de intentionaliteit hier stelt is eigenlijk tweevoudig. Ten eerst, eens we het domein van strikt visuele perceptie verlaten hebben, hoe produceren de acten van het bewustzijn de pool van eenheid en identiteit van het object? Ten tweede, hoe constitueert het

---

<sup>229</sup> I.v.m. de intentionaliteit van de waarneming en een mathematische schematisering van morfologieën, zie Petitot (1995) en (1999). Mathematische algoritmes vinden voor de a priori's van de waarneming (bijv. i.v.m. de relatie tussen extensie en kwaliteit) is geen gemakkelijke opdracht. De a priori's zijn een verzameling problemen die een mogelijke theorie van de waarneming *beperken*.

<sup>230</sup> De overgang van vorm naar betekenis is uiteraard geen evidente overgang, en de voorstelling van zaken door Petitot is wel erg vlot. Of betekenis haar grond vindt in de perceptuele vorm is een onderwerp voor een nieuwe discussie. Bovendien focust Petitot zich nogal eenzijdig op de *visuele* waarneming. Voor een kritiek, cf. G. Van de Vijver, 1991.

<sup>231</sup> Geformuleerd in Petitot (1997 : 231), *Logique et dynamique de la cognition*. De basisidee is dat er een morfologisch niveau is dat in staat is te mediëren tussen het fysische en het symbolische. Daardoor kunnen we ook begrijpen waarom Petitot spreekt over een schematisering of een schematisme. Bij Kant is het schematisme een brug tussen de zintuigen en het verstand (vgl. met de functie van de verbeelding bij Aristoteles en Thomas).

<sup>232</sup> Over de verschillen en gelijkenissen tussen fenomenologie en de cognitieve wetenschappen, cf. Petitot (1994) en (1995).

bewustzijn de these van het bestaan en de realiteit toegekend aan de externe wereld? Deze problemen schetsen een verder en uitgestrekt onderzoeksprogramma voor de cognitieve wetenschappen. Tezelfdertijd zijn de transcendentale problemen van de constitutie, althans volgens Petitot, binnen het bereik van het cognitieve onderzoeksprogramma gekomen, door de mathematisch-eidetische benadering tot het domein van de ervaring uit te breiden.

#### 6.9.6. Cognitieve wetenschappen en transcendentalisme

Wat impliceert de naturalisering van het transcendentale a priori met betrekking tot de constitutie? Ten eerste, het transcendentale is zeker niet verdwenen. Anderzijds zijn de transcendentale problemen van de constitutie opgenomen in het onderzoeksdomein van de cognitieve wetenschappen en de morfodynamische theorieën. De cognitieve wetenschappen lijken in staat een aantal filosofische problemen te transformeren in een onderzoeksdomein vatbaar voor een naturalistische benadering. Dat gebeurt via de mathematisering van een aantal constitutieve a priori's, tot nog toe voornamelijk in het veld van de visuele waarneming. De transcendentale a priori's verliezen hier met andere woorden hun transcendentale functie. Anderzijds, volgens Petitot, “ (...) comme toute science naturelle mathématisée, les sciences cognitives doivent elles-mêmes affronter le problème critique de leur constitution transcendantale.” (Petitot, 1995: 695)<sup>233</sup> Het mentale kan eventueel genaturaliseerd worden, maar het transcendentale als zodanig verdwijnt daarmee niet. We hebben een epistemologie nodig voor de cognitieve wetenschappen zelf. Ten tweede duiden deze twee aspecten aan dat het transcendentale verschuift van het subjectieve domein (d.w.z. het domein van een cognitieve epistemologie) naar een 'objectieve epistemologie'. Petitot verdedigt een 'transcendentalisme zonder subject' (cf. Petitot, 1991: 119).

---

<sup>233</sup> Voor Petitot is dat echter eerder een kantiaanse dan een husserliaanse taak.

### 6.9.7. Conclusie: naturalisering en transcendentalisme

Onze conclusie is tweevoudig. Ten eerste, het epistemologisch-transcendentale deel van de husserliaanse fenomenologie verdient meer aandacht dan dat het tot nog toe heeft gekregen. In plaats van enkel het descriptieve deel te naturaliseren, d.w.z. een beschrijving van de subjectieve en bewuste ervaring, zou het transcendentale probleem van de constitutie opgenomen moeten worden in het onderzoeksprogramma van de natuurlijke wetenschappen. De poging om de a priori's met betrekking tot de constitutie te naturaliseren geeft ons een criterium om genaturaliseerde fenomenologie van een introspectieve psychologie te onderscheiden. Deze laatste kan immers het punt van de constitutie niet ontdekken.

Ten tweede lijkt de naturalisering van de a priori's met betrekking tot de constitutie een uitvoerbaar project, hoewel er belangrijke problemen blijven i.v.m. de wijze waarop het object (buiten het domein van de perceptuele intentionaliteit) geconstitueerd is, de wijze waarop ontische geldigheid bereikt wordt, en de wijze waarop betekenis wordt geconstitueerd op basis van de morfologie. Anderzijds is er een shift van een cognitieve epistemologie (een transcendentale theorie van het subject) naar een objectieve epistemologie (een transcendentale theorie van de gemathematiseerde natuurwetenschap). Het transcendentalisme behoudt zo zijn belang, maar verschuift naar een ander niveau. De link tussen het anti-naturalisme en het transcendentalisme is zo gedeeltelijk losgeknoopt: transcendentalisme met een subject<sup>234</sup> kan worden genaturaliseerd, maar tegelijkertijd hebben we, op een hoger niveau, een transcendentalisme zonder subject nodig.

We hebben nog één opmerking, die opnieuw Merleau-Ponty en het transcendentalisme betreft. Er zijn andere wegen naast de mathematisering voor een naturalisering van de fenomenologie; bijv. via een theorie van de belichaming. Zijn deze projecten in staat de transcendentale problemen van de fenomenologie op een niet-mathematische wijze te behandelen? We denken dat dit mogelijk is, en nemen als voorbeeld Gallaghers onderzoek. Bij Merleau-Ponty

---

<sup>234</sup> Transcendentalisme met een subject is niet hetzelfde als subjectief idealisme. Husserl transcendentalisme is verknoopt met een transcendentiaal subject, maar is zoals gezegd geen *subjectief* idealisme.



(1945) functioneert het lichaamsschema als een a priori van de ervaring, en Gallagher is in staat geweest het bestaan van een lichaamsschema empirisch aan te tonen (cf. Gallagher, 1998; Gallagher, 2000). Niet iedereen zal het er over eens zijn dat Merleau-Ponty's fenomenologische theorie van het lichaam transcendentale elementen inhoudt (of dat het lichaamsschema een transcendentale functie vervult). Het verschil tussen Husserls en Merleau-Ponty's transcendentalisme kan worden uitgedrukt in 'verticale' versus 'horizontale' termen. Terwijl in Husserls werk het transcendentale gesitueerd is op een hoog en abstract niveau van transcendentale subjectiviteit, is het transcendentale bij Merleau-Ponty gesitueerd op het niveau van het lichaam<sup>235</sup>. Op een expliciet niveau verwerpt Gallagher het transcendentalisme, en dat is precies een van de redenen waarom hij zich tot Merleau-Ponty wendt. Ons antwoord is hier dat het de moeite loont om te onderzoeken op welke manier de theorie over het lichaam van Merleau-Ponty vervlochten is met het transcendentale probleem van de constitutie. Bovendien menen we dat een poging om het transcendentale met betrekking tot het levende lichaam een krachtigere visie op het lichaam zou geven.

We zijn een tijd lang stil geweest over het lichaam, hoewel we Husserls bespreking van het levende lichaam niet terzijde gelaten hebben. Daar komt nu verandering in. Het lichaam is een ander pad dat we willen verkennen in het licht van het voorgaande. Wat heeft het lichaam te maken met intentionaliteit, constitutie en transcendentaliteit? Welke mogelijkheden en moeilijkheden liggen er te wachten als we *vanuit* het voorgaande het lichaam bekijken?

---

<sup>235</sup> Deze gesitueerdheid van het transcendentale op het niveau van het lichaam maakt het minder gemakkelijk begrijpbaar waarom het transcendentaal is.



## 7. LIJF EN INTERSUBJECTIVITEIT

“Autant dire que, sans une thématization de la chair<sup>236</sup>, la phénoménologie risque de souffrir d’une absence de radicalisme, de contredire à sa vocation la plus essentielle et l’interprétation, s’avérer insuffisante.”  
(Franck, 1981: 96)

### 7.1. LICHAAM EN LIJF

We zijn een tijdlang stil geweest over het lichaam. In het vorige hoofdstuk stelden we in het kader van de constitutie het husserliaanse *Leib* voor, maar een bespreking en uitwerking van die thematiek lieten we daar voorlopig achterwege. Daar komt nu verandering in. Het lichaam is een ander pad dat we willen verkennen in het licht van het voorgaande. Wat heeft het lichaam te maken met intentionaliteit, constitutie en transcendentiteit? Welke mogelijkheden en moeilijkheden liggen er te wachten als we vanuit het voorgaande het lichaam bekijken?

Husserl is geen filosoof van het lichaam; hij is een filosoof van het bewustzijn. In zijn poging om de rede te funderen ontdekt hij echter afhankelijkheden van andere types van constitutie die de sluiting van het bewustzijn te buiten gaan: het lichaam als constituerende instantie. Het lichaam heeft de status van omslagpunt van het fysische naar het psychische. Als plaats waar de zintuiglijke waarneming gebeurt, als orgaan van de zintuiglijkheid, ligt het tussen de immanentie en de transcendentie in. Waarneming ligt op die manier steeds verscheurd in het verschil tussen het immanente en het transcendente.

Het lichaam is binnen Husserls optie zelf geen bewustzijn. Toch is het ding eerst gegeven aan het lichaam, en niet aan het zuivere bewustzijn, dat *middels* het lichaam gelokaliseerd is. De mundanisering van het zuivere ik (of de aanwezigheid van het

---

<sup>236</sup> ‘Chair’ is hier de vertaling van het husserliaanse ‘Leib’.

transcendentale ego in de empirische wereld) gaat samen met de bezieling van het *Körper*<sup>237</sup>.

De reïficatie van het zuivere ego en de bezieling van het lichaam-object constitueren het psychische. “Thus while Husserl is not a philosopher of the body, his phenomenology of the body, that hidden source of not only the presence but also the meaning that the perceptual world has for consciousness, envisions what no other philosophy had previously seen.” (Welton, 1999: 39)

Waarvoor staat het lichaam in Husserls fenomenologie, meer bepaald, welke rol heeft het binnen het kader van zijn transcendentiaal idealisme? Husserl *vertrekt niet* van een analyse van het lichaam, maar het lichaam krijgt wel een noodzakelijke plaats binnen zijn veelomvattende filosofie. De noodzakelijkheid van het lichaam toont zich in de mogelijkheid om de hele husserliaanse fenomenologie opnieuw binnen te gaan vanuit het perspectief van het lichaam. Het lichaam is bij Husserl levend, geanimeerd of bezielde (*beseelt*): het is niet louter een *Körper*, maar een *Leib*. “This is not the body as ‘object’ but as ‘subject’, which is really to say that we have a form of constitution that cannot be contained by the dyad of subject and object. Perhaps we could say that it is situated *beneath* that difference as it serves as the silent background to focused intentional acts, different forms of action, and even our most intimate kinds of interaction.” (Welton, 1998: 2-3)

Het onderscheid tussen *Körper* en *Leib* zou rekenschap kunnen afleggen van het historische verschil tussen de analytische en de continentale benadering van het lichaam. De analytische richting koos voor een biologisch-fysische karakterisering als standaardbenadering voor het lichaam, en probeerde daarna de *mind* eraan te relateren. De continentale traditie heeft een benadering van het lichaam op twee niveaus verdedigd. Ten eerste is er inderdaad het lichaam als fysisch-materieel object. Ten tweede is er echter het niveau van het lijf<sup>238</sup>, dat eveneens kan worden beschreven en ons de meest vruchtbare inzichten geeft voor de relatie tussen de ‘*mind*’ en het lichamelijke. Continentale theorieën over het lichaam delen de bekommernis om de vraag naar de *constitutie* van het lichaam/lijf. Een analyse van het

---

<sup>237</sup> Het mundane ego is de zelf-objectivering of zelf-mundanisering van het transcendentale ego.

<sup>238</sup> Vanaf hier gebruiken we consequent de termen ‘lijf’ en ‘lichaam’ resp. voor *Leib* en *Körper*. Soms gebruiken we ook de term ‘levend lichaam’ i.p.v. ‘lijf’.

lichaam/lijf in termen van constitutie is een benadering die essentieel verschilt van de benadering in termen van de *samenstelling* van het lichaam, of de fysisch-biologische structuren en processen die we in het lichaam aantreffen. “To put it in its broadest terms, terms that do not restrict the notion of the lived-body to the body as experienced, constitutional accounts of the body attend to the internal connection between meaning or significance and the way the body is involved in situations. The various terms used to characterize the body here (such as body image, body schemata, spatiality, affective body, habitudes, and sensibilities) understand its structure and deployment as internally linked to the significance of the situation in which we find ourselves, and to the sense of any number of things which we take to hand. The body, even as it is reflexively shaped by its own involvements, is understood as a primary source of this significance.” (Welton, 1998: 6)

Historisch valt de benadering van het lichaam als fysisch object in zijn expliciete vorm terug te traceren naar Descartes, die de studie van het levende lichaam modelleerde op basis van de studie van het niet-geanimeerde. We kunnen hier dus herhalen dat het levende lichaam een van de eerste slachtoffers is geworden van de revolutie die Descartes in de filosofie heeft teweeggebracht (cf. ook deel 1). “Whereas Augustine and many other medieval thinkers understood the body as something corpse-like unless infused with soul, Descartes argues that vitality arises from the body’s own mechanical processes. As he writes to Henry More, ‘I do not deny life to animals, since I regard it as consisting simply in the heat of the heart’.” (Leder, 1998: 119) Het leven van het lichaam is gemodelleerd op basis van het functioneren van niet-bezielde machines. Het levende lichaam is in essentie niet verschillend van het levenloze, het is een soort bewegend lijk, een functionerend mechanisme. “Descartes replaced this vision of an animate, ensouled nature with that of nature as *res extensa* – a plenum of passive matter driven by mechanical forces. This is a *dead* universe, devoid of subjectivity and intention. The human body is then regarded as a part of *res extensa*, and thereby modeled upon the lifeless machine.” (Leder, 1998: 119) Het cartesiaanse paradigma wist het onderscheid tussen *Leib* en *Körper* uit. “The notion of ‘lived body’ rejects this conflation. It holds that the body of a living being has an essential structure of its own which cannot be captured by the language and concepts used to explain inanimate nature.” (Leder,

1998: 123) Het lichaam is dan niet eenvoudigweg een ding in de wereld, maar een intentionele entiteit die geboorte geeft aan een wereld. “The lived body is thus an ‘intertwining’ to use Merleau-Ponty’s term (1968: 130-55), both perceiver and perceived, intentional and material.” (Leder, 1998: 124)

In wat volgt gaan we de problematiek van het lijf na aan de hand van het thema van de intersubjectiviteit. Descartes kon geen rekenschap afleggen van de intersubjectiviteit, omdat de ander bij hem allereerst wordt waargenomen als object. De cartesiaanse weg voert met andere woorden tot solipsisme. Bovendien is voor Descartes God de waarborg voor de werkelijkheid van de externe wereld. Voor Husserl is de fundering van de objectiviteit in de waarheid echter gegeven via de intersubjectiviteit.

Voor we ingaan op het verband tussen het lichaam/lijf en de intersubjectiviteit, is er eerst een verdere uitwerking nodig van de fenomenologische beschrijving van het lijf, zoals we die aangetroffen hebben in *Ideen II*.

## 7.2. EEN FENOMENOLOGISCHE BESCHRIJVING VAN HET LIJF<sup>239</sup>

“In a way, the problem of the body in Husserl’s writings is relatively straightforward: it is an exercise in faithful description and elaboration of a sense or meaning, that of the ‘lived body’, using the tools and methods of intentional analysis.” (Dodd, 1997: 1) We belichten hier een aantal kenmerken van het lijf in de fenomenologische beschrijving ervan. We kijken eerst naar het fenomeen van de tast en naar het lichaam als nulpunt van de oriëntatie. Beide elementen spelen een rol in de discussie over de intersubjectiviteit. Daarna gaan we in op de notie van de *hylè* of het sensorische materiaal. Via die weg komen we tot de status van het lijf en de ziel. Het thema van de *hylè* maakt ons bovendien klaar voor de benadering van het lichaam als intentionele instantie (cf. 7.3.)

---

<sup>239</sup> We verwijzen hier vooral naar secundaire literatuur. Voor Husserl zelf, cf. vooral 6.6.2.c en d.

### 7.2.1. Tast

In de tast vinden we een eerste vorm van reflectie. De tast is reflexief, niet omdat ik mezelf kan aanraken, maar omdat ik bij het aanraken van een object gewaarword dat ik erdoor aangeraakt wordt. Het is opmerkelijk dat Husserl voor de ervaring van de tast neologismen ontwerpt, iets wat hij zeer zelden geneigd was te doen (cf. supra). Hij introduceert de term *Empfindnisse*, wat een geleefde ervaring is (*Erlebnis*) die echter geen ervaring-van (*Erfahrung*) is. Het is een sensorische gebeurtenis (*Empfindung*) die geen *Wahrnehmung* is, een vinden van zichzelf dat niet het vinden van iets is. “*Empfindnisse* are those peculiar sensorial events that offer the body as lived to itself in the very process of being offered to the world. They arise at the intersection of tactile sensations and kinaesthetic sensations and, at precisely that juncture where all distance is traversed, undergird the flesh of things with the flesh of the lived-body.” (Welton, 1999: 45) De *Empfindnis* geeft het lichaam aan zichzelf op een manier die fundamenteel verschilt van de tactiele sensatie die de wereld of een object aan het subject geeft. Het lijf is aanwezig in de *Empfindnisse*, maar (nog) niet zichtbaar, of het is enkel als onzichtbaar aanwezig. Dat verandert als ik mezelf aanraak: wat aangeraakt wordt, wordt nu ook aanrakend. Het is een objectivering van het lijf. “For now we at least have secured not just the ‘felt’ presence but also the ‘experienced’ presence of the lived-body to itself.” (Welton, 1999: 46) De kwestie van het aanraken en de zelf-objectivering zal een belangrijke maar betwistbare rol spelen bij het totstandkomen van de intersubjectiviteit.

### 7.2.2. Het nulpunt van de oriëntatie

Volgens Holenstein (1999) is het lichaam als nulpunt van de oriëntatie<sup>240</sup> iets wat bij Husserl onnauwkeurig wordt geanalyseerd. Volgens Holenstein (1999) is het subject reeds op een primordiaal niveau gedecentraliseerd, vóór enige ervaring van de ander. Zijn

---

<sup>240</sup> Steinbock (1999) wijst op het misleidende van de terminologie. “The expression ‘zero-point’ of orientation for this absolute presence can be misleading, however, because the body is spatially and temporally filled out, beyond itself, and not like a mathematical point. The so-called zero-point is too full to be punctual.” (Steinbock, 1999: 184) Cf. ook 6.6.2.d.

argumentatie verloopt als volgt. Het centrum van een situatie hoeft niet mijn eigen lichaam te zijn. Zo kan het centrum van een marktplaats bijvoorbeeld een centraal geplaatst beeld zijn. Het eigen lichaam is dan ook niet geprivilegieerd als centrum, maar is enkel het centrum van de oriëntatie als het de dominerende figuur is in de perceptie. Zoiets is bijvoorbeeld het geval in de experimentele situatie waarin een persoon in een donkere kamer enkel een op de muur geprojecteerde verticale lijn ziet. Als de persoon zijn hoofd naar de ene kant neigt, neigt de lijn naar de andere kant. “In this situation, the individual lived-body functions are determining the direction. The line subordinates itself to the lived-body, receiving the assignment of its position from it.” (Holenstein, 1999: 61) Een ander voorbeeld komt uit de dagdagelijkse ervaring, waarbij men plaatsneemt aan een gedekte tafel. Sommigen zetten zich neer en verplaatsen bord en bestek voor zich, anderen verschuiven hun stoel zo dat ze recht voor het bord en bestek komen te zitten. Holenstein brengt dit in verband met de psychische constitutie van een subject, nl. met de mate waarin een subject zelfvertrouwen heeft<sup>241</sup>.

Volgens Holenstein doet Husserl de *oorsprong* en het *centrum* van oriëntatie samenvallen. “A rigorous parallelism is postulated here between the transcendental, constituting inner world and the transcendent, constituted outer world. From the assumption that ‘the pure I [is] the center of all intentionality’, Husserl directly concludes that also ‘the empirical I in the form of the I-person functions as the phenomenal-real central member for the constitution in appearances of the entire spatial-temporal world.’” (Holenstein, 1999: 88) Volgens Holenstein functioneert echter de meest krachtige figuur in elke context als het nulpunt van de oriëntatie van de perceptie. “In order for one’s own lived-body to obtain the role of the zero-point, it must dominate the rest of the perception by virtue of its gestalt or special meaning that is attributed to it no differently than to objective things.” (Holenstein, 1999: 90) We kunnen hier Holensteins kritiek echter niet volgen, omdat hij de notie van perspectief niet lijkt te onderscheiden van het *zwaartepunt* van de oriëntatie. Het lichaam als nulpunt wijst

---

<sup>241</sup> Eigenlijk draait de discussie rond de hiërarchie van betekenis- en Gestaltfactoren in de oriëntatie van ruimtelijke perceptie. Het nulpunt van oriëntatie wisselt van situatie tot situatie en heeft te maken met de relativiteit ervan. De relativiteit, labiliteit en veelheid van oriëntatie tot iets absoluuts maken is dan ook fout. Dat is in een notendop de kritiek van Holenstein (1999) op Husserl.



op het feit dat het perspectief van het transcendentale ego, eens gemundaniseerd (d.w.z. eens ‘verwerkelijk’ in de wereld) noodzakelijk samenvalt met het eigen lichaam. Ook als een standbeeld het zwaartepunt vormt in een waarnemingscontext, dit betekent nog niet dat ik de markt waarneem vanuit het standpunt van het standbeeld<sup>242</sup>. Dat het gemundaniseerde transcendentale ego zijn ankerpunt vindt in het eigen lichaam, zal eveneens een belangrijke rol spelen in de totstandkoming van de intersubjectiviteit.

---

<sup>242</sup> Bij Merleau-Ponty (1945) vinden we een exacte overname van de fenomenologische karakteristieken van de tast en het nulpunt van de oriëntatie. “Il n’en va pas autrement, malgré les apparences, de mon corps tactile, car si je peux palper avec ma main gauche ma main droite pendant qu’elle touche un objet, la main droite objet n’est pas la main droite touchante: la première est un entrelacement d’os, de muscles et de chair écrasé en un point de l’espace, la seconde traverse l’espace comme une fusée pour aller révéler l’objet extérieur en son lieu. En tant qu’il voit ou touche le monde, mon corps ne peut donc être vu ni touché. Ce qui l’empêche d’être jamais un objet, d’être jamais ‘complètement constitué’, c’est qu’il est ce par quoi il y a des objets. Il n’est ni tangible ni visible dans la mesure où il est ce qui voit et ce qui touche. Le corps n’est donc pas l’un quelconque des objets extérieurs, qui offrirait seulement cette particularité d’être toujours là. S’il est permanent, c’est d’une permanence absolue qui sert de fond à la permanence relative des objets à éclipse, des véritables objets. La présence et l’absence des objets extérieurs ne sont que des variations à l’intérieur d’un champ de présence primordial, d’un domaine perceptif sur lesquels mon corps a puissance. Non seulement la permanence de mon corps n’est pas un cas particulier de la permanence dans le monde des objets extérieurs, mais encore la seconde ne se comprend que par la première ; non seulement la perspective de mon corps n’est pas un cas particulier de celle des objets, mais encore la présentation perspective des objets ne se comprend que par la résistance de mon corps à toute variation perspective.” (PP : 108)

Met betrekking tot de *Empfindnis*, vinden we bij Merleau-Ponty de ‘sensations doubles’. “Ce qu’on voulait dire en parlant de ‘sensations doubles’, c’est que, dans le passage d’une fonction à l’autre, je puis reconnaître la main touchée comme la même qui tout à l’heure sera touchante, - dans ce paquet d’os et de muscles qu’est ma main droite pour ma main gauche, je devine un instant l’enveloppe ou l’incarnation de cette autre main droite, agile et vivante, que je lance vers les objets pour les explorer. Le corps se surprend lui-même de l’extérieur en train d’exercer une fonction de connaissance, il essaye de se toucher touchant, il ébauche ‘une sorte de réflexion’ (...).” (PP: 109)

### 7.2.3. De hylè

We hebben boven reeds twee belangrijke aspecten van de waarneming besproken. Ten eerste is waarneming meer dan louter sensatie: het houdt een apprehensie of interpretatie in, en daarom is ze ook noëtisch. Ten tweede is de waarneming niet het vatten van sensaties, maar van dingen. Loutere sensatie daarentegen is een moment van het waarnemen en niet van wat waargenomen wordt. De sensatie zelf is daarom in zekere zin marginaal. Kijken we in verband met dit punt dan ook opnieuw naar de notie van de *hylè*. Deze notie houdt verband met Brentano's onderscheid tussen mentale en fysische fenomenen (cf. supra). Brentano's onderscheid was een middel om het onderscheid tussen het mentale en het lichamelijke te behouden: de fysische fenomenen houden de voorstelling in van objecten in termen van sensorische karakteristieken, d.w.z. het object verschijnt door een affectie van de zintuigen. Ook Husserl wil de bewustzijnsprocessen gescheiden houden van de aesthesiologische. Deze laatste zijn causale relaties tussen objecten in de wereld, waarvan één het lichaam is. Brentano maakte echter niet het onderscheid tussen *sense data* en fysische fenomenen als *objectieve momenten* (kleur, vorm, enz.) die verschijnen in de noëtische apprehensie van de *sense data* (cf. supra). Dat onderscheid kan enkel worden gemaakt vanuit een transcendentiaal perspectief.

Voor Brentano konden bovendien enkel zuiver psychische fenomenen intentioneel zijn. "For Husserl, by contrast, pure intentionality does not mean pure *psuchê*; rather, intentionality refers to the unifying ground of any process of consciousness; it is 'like a universal medium which ultimately bears in itself all mental processes, even those which are not themselves characterized as intenteive.'" (Dodd, 1997: 45) Het intentionele bewustzijn is een mengeling van het zuiver intentionele en het niet-intentionele, nl. de *hylè*. De distinctie tussen het psychische en het somatische is dus niet zo scherp als bij Brentano, en daarom kan Husserl voor een onderlinge afhankelijkheid en zelfs een wederzijdse constitutie van lichaam en ziel (beide als empirische eenheden) pleiten, wat bij Brentano niet kon.

De sensatie zelf behoort niet tot het noëmatische correlaat van de waarnemingsact; in de waarneming is de *hylè* gemarginaliseerd. Toch speelt het hyletische als onderbouw een belangrijke rol voor het noëtische. De opvatting en de *hylè* zijn twee momenten van één enkel

fenomeen, dat van de waarneming. Het noëtische bezielt de sensatie. *Hylè* en interpretatie worden onderscheiden op basis van hun functie. *Hylè* is in de eerste plaats dus een *functioneel*, en geen empirisch concept (zoals bij de empiristen). Sensatie is een structuur die niet voldoende is op zichzelf (zoals bij de empiristen). Daarom is ze enkel begrijpbaar als functie binnen de waarneming als een totale act. Deze functie van de *hylè* valt uiteen in twee soorten: als sensatie van kenmerken en als kinaesthese.

Naast de sensatie van kenmerken van het object, zijn er ook de kinaesthetische sensaties, die een *motiverende* functie uitoefenen (cf. supra 6.6.2.d.). Ze motiveren de andere *hylè*, de sensaties van kenmerken, en zijn nodig voor de constitutie van de ruimtelijkheid, die een gevoel van beweging vooronderstelt. Daarbij gaat het echter niet om objectieve beweging. “For in the final analysis Husserl understands *kinaesthesia* in terms of ‘change’ and ‘movement’, phenomenologically understood in terms of a *modification of perspective* (or series of perspectives).” (Dodd, 1997: 49, cf. ook het lichaam als nulpunt van de oriëntatie). Bij de verandering van perspectief verandert een ‘hier’ in een ander ‘hier’. Dit is de structuur van het ‘Ich kann.’ Deze veranderbaarheid van perspectief is voorondersteld door de zintuiglijke afschaduwingen. Kinaesthesie en zintuiglijke afschaduwingen verhouden zich in een als-dan-structuur of een structuur van motiverend-gemotiveerd. Beide vervullen dus een andere functie. De eerste maken presentatie mogelijk zonder zelf een presentatie te zijn, ze zijn een noodzakelijke voorwaarde voor presentatie. Mijn bewustzijn van ‘hier’ is iets wat ik niet presenter voor mezelf, het is niet transcendent in de zin van een object. Het is het onzichtbare centrum van waaruit de ervaring stroomt. Om tot de eenheid van een fenomeen te komen hebben we een motivationele eenheid nodig. Er is een samenspel van de *hylè* in haar twee functies en de noëtische activiteit, en daardoor ook een spel van wisselbare perspectieven<sup>243</sup>.

---

<sup>243</sup> Causaliteit is geen uitbreiding van de conditionele relatie (als ... dan) van de kinaesthesie. Voor Husserl zijn die twee niet vergelijkbaar. De kinaesthetische sensaties veroorzaken de sensaties van kenmerken immers niet. Kinaestheses behoren tot het *irreale*. Bovendien: als ik dichterbij de tafel beweeg, is het niet de tafel die beweegt. De tafel zelf verandert niet, wel het *perspectief* dat ik op de tafel heb, wat opnieuw een *irreale* gebeurtenis is. Het lichaam is met andere woorden niet de bron van de idee van causaliteit.

#### 7.2.4. Ziel en lijf

Vanuit het standpunt van het transcendentale ego wordt ook het lichaam als een materiële realiteit beschouwd. Het is er in de modus van het ‘tegenover’ het bewustzijn. Op die manier bevindt de belichaamde subjectiviteit zich in de causale nexus van de natuur: het is de plaats waar de subjectiviteit is genaturaliseerd. Het *zuivere* bewustzijn (het transcendentale ego) daarentegen kan niet worden genaturaliseerd<sup>244</sup>.

Maar wat met het empirische ik? De transcendentale reductie was ontworpen om het zuivere bewustzijn te isoleren. Toch is er in het empirische ik een vervloeiing van het *reale* met het *irreale*.<sup>245</sup>

“*Human being*, however, is neither ideal nor real; a person is neither pure thought nor a thing, but somehow *in between* the two.” (Dodd, 1997: 65) Het lichaam draagt daar de sporen van. “The body exemplifies precisely the sense in which the human ego is *not* pure subjectivity. However, the human ‘I’ is nevertheless an *ego*, something subjective and therefore *irreal*: and that means that *even the human ‘I’ is radically independent of nature, of causal being*. The body, in turn, exemplifies this irrealty of the ego as well: though it is the *material side* of the ‘I’, the very constitution of its worldliness, it nevertheless bears the mark of the *other side* of the ‘I’, the side which is independent of all contingency. And therein lies the enigma.” (Dodd, 1997: 66) In de inleiding hebben we gezegd dat het lichaam het omslagpunt is tussen het fysische en het psychische. Eigenlijk moeten we nu zeggen dat het lichaam niet louter een omslagpunt is, maar de sporen van zijn dubbele afkomst draagt: *real* en *irreal*.

Beginnen we met de fysische kant. De relatie tussen lichaam en wereld is het eerste vatten van de realiteit van een object in termen van de causale interrelatie met dingen en contexten van dingen. Causaliteit is immers enkel erfahrbaar in een context van relaties. De ervaring van het lichaam is de eerste ervaring van de zin van afhankelijkheid. Zo is optimale waarneming afhankelijk van particuliere situaties die te maken hebben met het functioneren van het lichaam. In een donkere kelder werken mijn ogen niet goed. Dat is

---

<sup>244</sup> Het bewustzijn kan dan ook niet de wereld *veroorzaken*. Constitutie en veroorzaking moeten gescheiden gehouden worden. Veroorzaking is er enkel tussen *wereldse* dingen.

<sup>245</sup> Zie ook voetnoot 243.

maar mogelijk als ik met de realiteit van mijn lichaam in aanraking kom als een verzameling omstandigheden die een causaal effect hebben op mijn perceptie. Door mijn lichaam staat het gebeuren van de perceptie met andere woorden onder voorwaarden geplaatst. Dat betekent niet dat ik me direct bewust ben van de manier waarop mijn lichaam fysisch gerelateerd is met de wereld. Zoiets zou immers inhouden dat ik me bewust ben van de causaliteit tussen twee dingen. “The relation between the body and the material nexus is *originary* because what is effected, or modified, is the perception itself; somehow I become aware of the conditionality of my own perceiving, almost as if the perception were a thing among things, exhibiting its characteristics within a causal nexus.” (Dodd, 1997: 72) *Bijna*, echter, want een oorzaak is een *reale* oorzaak. Het subject is echter een *irrealiteit*. De causale nexus van de wereld heeft immers een psychische impact. Subjectiviteit en wereld sluiten elkaar wederzijds uit, maar tegelijkertijd sluiten ze elkaar in.

Het lichaam toont zich dus met een dubbel gezicht, maar die twee gezichten zijn niet op hun beurt verbonden door causale relaties. De relatie tussen het *reale* en het *irreale* is zelf niet causaal. “ (...) rather, somatological causality refers to the modes in which causality becomes relevant to subjectivity.” (Dodd, 1997: 73) Hier moeten we dan ook nuanceren wat we bedoelen met *irreal* en *real*. De subjectiviteit is immers *irreal*, maar dat betekent nog niet dat ook de *ziel irreal* is. Het dubbele gezicht van het lichaam komt er volgens Dodd (1997) door een splitsing in de betekenis van ‘*real*’ voor zichzelf. Er loopt een scheidslijn tussen de ziel en het lichaam-ding. Ook de ziel is een *realiteit*, maar een bijzondere: ze *drukt* het *irreale uit*. Hierbij komen we bij het thema van de expressie, dat verder nog een bijzondere rol zal spelen. “How is the binding together of the real and the irreal, the translation of ‘events’ in the physical world into events of the psychic world, to be conceptualized? The answer, for Husserl, lies in the concept of ‘soul’; or, better, the sense in which the body is ‘ensouled’, thus the coming together, within its expressiveness, of *two senses of the real*.” (Dodd, 1997: 74)

Verduidelijken we de realiteit van de ziel nog wat verder. Het is wegens de afhankelijkheid van het psychische van het lichamelijke dat we kunnen denken over de ziel als iets *real*, waarvan de toestanden niet enkel uit zichzelf voortkomen, maar uit een interactie met iets externs, iets niet-subjectiefs. We kunnen echter geen onderliggende

substantie poneren voor de ziel, er is geen ‘op zich’ in het hart van de realiteit van de ziel. Maar hoe kan iets *real* zijn en geen substantie? Dat heeft te maken met het feit dat de ziel *niet enkel* van iets externs afhankelijk is. De ziel als flux heeft noodzakelijk een geschiedenis; objecten daarentegen zijn geschiedenisloze dingen. De veranderbaarheid van een ding is volledig extern bepaald. Voor de ziel is het verleden aanwezig, de ziel is geconditioneerd door haar geschiedenis. De ziel *is* een flux, geen substantie die een flux draagt. “That the soul has a history means that the soul is an ongoing modification of its own past; unlike the thing, it is not something that endures time, or a modification in time, but is, rather, the very presence of the unfolding of a history.” (Dodd, 1997: 80) De realiteit van de ziel is dus een *historische* realiteit.

Uit het bovenstaande blijkt dus dat het lichaam het gezicht van de ziel vormt, en niet het gezicht van het transcendentale subject. Hetgeen het gezicht van de ziel echter uitdrukt, is wel het bewustzijn. Metaforisch samengevat kunnen we over het lichaam als gezicht zeggen dat het een *real* gezicht (ziel) is, maar dat hetgeen dit gezicht uitdrukt, uitdrukking is van het bewustzijn<sup>246</sup>. Op het belang van de uitdrukking of expressie zullen we in het kader van de intersubjectiviteit terugkomen. Voor we overgaan naar het thema van de intersubjectiviteit, gaan we echter nog in op het belang van het lijf voor de constitutie van objecten.

---

<sup>246</sup> In het bovenstaande zijn we verschoven van het empirisch ik naar de ziel. Eigenlijk moet het empirische ik nog worden onderscheiden van de ziel. Het ik is een vast punt, terwijl de ziel een stroom is. Het ik bevindt zich dan ook niet *in* de stroom van de ziel. Zoals het object transcendeert het eigenlijk hetgeen men aantreft *in* de bewustzijnsstroom. We kunnen hier verwijzen naar hetgeen Franck (1981) zegt: “Le moi peut donc être saisi comme la source de ce regard qui porte sur l’objet et traverse tout *cogito* actuel. Par conséquent, il demeure identique et correspond noétiquement à l’X noématique comme sujet de ses propres prédicats. On ne saurait donc en faire un moment réel du vécu, un moment réel, c’est-à-dire encore immanent. » (Franck, 1981 : 60-61) Eigenlijk is ego het een transcendentie in de immanentie.

### 7.3. HET LICHAAM ALS MOGELIJKHEIDSVOORWAARDE: MOTORISCHE INTENTIONALITEIT

#### 7.3.1. De waarneming is lijfelijk

De waarneming van een object, zoals beschreven door Husserl, nl. in termen van *Abschattungen*, zou geen zin hebben mocht het waarnemend subject geen lijfelijk subject zijn, een *Ich kann*, dat in staat is rond het object te draaien, zich ervan te verwijderen en het te naderen. De actuele waarneming verwijst naar de ongeziene zijden van het object; elke actualiteit impliceert potentialiteiten en deze hangen af van de vrije mobiliteit van mijn lijf. De constitutie van het ding hangt dus af van deze van mijn lijf. Daarbij is de excellente waarneming van een object die waarneming waarin het object zich als *leibhaft da* aanwezig stelt, d.w.z. als evident (wat nog niet betekent dat deze waarneming niet de mogelijkheid inhoudt vals te zijn). “L’affirmation husserlienne fondamentale en matière de perception, c’est que les choses y sont données *en chair*, ce qui veut dire aussi à ma chair et par ma chair. Donné en chair désigne donc à la fois un mode de donation et le destinataire de cette donation. C’est sur le fond de cette affirmation que Husserl peut dénoncer les analyses philosophiques qui substituent à la perception une conscience de signe ou d’image, et distinguent des qualités sensibles et secondes comme signes des qualités premières.” (Franck, 1981: 43) De waarneming van het ruimtelijke ding gaat steeds vergezeld van de aanwezigheid van mijn lijf, dat een *absoluut* hier is en zich dus niet in de ruimte bevindt van de relatieve en inwisselbare hiers en daars, maar er de oorsprong van is (cf. ook supra). Het lichaam als oorsprongspunt van de ruimte en als vrij beweeglijk waarnemingsorgaan is daarom mogelijkheidsvoorwaarde voor het ding, of beter, de constitutie van het lijf is voorondersteld door elke constitutie van het object, of van elke constitutie van de wereldlijke transcendentie in het algemeen. Hierboven hebben we ook al op de bijzondere rol van de *hylè* gewezen. “Aucune *hylè* en général n’est pensable sans référence à la chair, puisque c’est par la chair que la conscience est liée à son infrastructure hylétique.” (Franck, 1981: 189)

### 7.3.2. Het lijf als bewegingsorgaan en de rol van de kinaesthesie: recente gezichtspunten

We hebben gezien hoe een van de functies van de *hylè* te vatten is onder het aspect van de kinaesthesie. Hier bekijken we die functie in verband met de motoriek en de constitutie van het object. Het gaat met andere woorden over de vraag hoe een subject ondanks én dankzij de vrije beweeglijkheid gesteund door kinaesthetische gewaarwordingen tot een stabiel object kan komen.

Pachoud (1999) wijst op de link tussen intentionaliteit in de fenomenologische zin en intentionaliteit in de eerder dagdagelijkse zin van het woord, als een eigenschap van een actie waarvan het doel wordt geanticipeerd. Met andere woorden, er zou een link zijn tussen intentionaliteit in de eerste zin en het domein van motorische actie. Ook volgens Husserl, althans in *Ideen II*, hangt de intentionaliteit van de waarneming af van motorische functies. Pachoud zegt dat we hier evengoed van motorische intentionaliteit kunnen spreken. Door de link tussen intentionaliteit in fenomenologische zin en intentionaliteit als actie waarvan het doel wordt geanticipeerd te benadrukken, zou er een vergelijk mogelijk zijn met naturalistische theorieën, in het bijzonder de neurofysiologische. Volgens Pachoud biedt de laatste invalshoek de mogelijkheid tot een verdere articulatie van een aantal van Husserls theoretische beweringen.

Tussen de immanente verschijningen, of de profielen van een object, en het transcendente object dat verschijnt, is er een gereguleerd verband. Boven hebben we dit behandeld in het kader van eidetische wetten. We herhalen nog even waar het om gaat. Een ding is de synthetische eenheid van veelvuldige verschijningen. Het transcendente object is voorafgelijnd, geanticipeerd in de veelvuldigheid van de verschijningen, maar tegelijk is er sprake van een zekere onbepaaldheid in de anticipatie. “There is, therefore, a continuous anticipation in perception, since the identification of the object in its three-dimensionality is implicitly an anticipation of its other profiles. (...) It is interesting to note that this apprehension of what is not strictly speaking present (or given) is conceived by Husserl as the intending or determining of a meaning, which is no way arbitrary, since as an anticipation, it is constrained by the essence of the given (the invariant spatial structure of the object).” (Pachoud, 1999: 199-200) In deze structuur van anticipatie zit het presumptieve



karakter van de betekenis, die wacht voor be- of ontkrachtiging door verdere ervaring, maar nooit definitief kan worden afgesloten. Het bewustzijn moet voortdurend ‘testen’ of zijn interpretatie of toegekende betekenis wel standhoudt. De concordantie tussen de opeenvolgende profielen kan verder worden be- of ontkracht door de integratie van de gegevens van verschillende zintuigen.

Wat is nu de rol van het lijf hierin? We weten dat het lijf noodzakelijk alle waarneming medieert via de zintuiglijke organen. Het lichaam wordt daarbij co-geappreheendeerd. Het lichaam is ook een orgaan van beweging: het is een object in staat tot zelf-beweging. De beweeglijkheid is nodig voor de variatie van de verschijningen van het object. Beweging is een essentiële component want noodzakelijk voor het vatten van een ruimtelijk object. Doordat het subject beweegt, krijgen we echter het probleem van het onderscheid tussen objectief en subjectief veroorzaakte bewegingen. We moeten bewegingen van de kant van het ding van beweging van de kant van onszelf kunnen onderscheiden. Het verschil kunnen maken tussen objectieve en subjectieve beweging is eigenlijk geen andere vraag dan de vraag naar de objectiviteit of de transcendentie van de verschijnende bewegingen. Dat onderscheid gebeurt op basis van de kinaesthetische sensaties. De louter visuele modaliteit van de waarneming is onvoldoende om die ambiguïteit op te heffen.

De neurowetenschappen bieden ons de mogelijkheid om Husserls beschrijvingen van kinaesthesie preciezer te maken. De rol van het vestibulair systeem wordt door Husserl bijvoorbeeld niet gebruikt om visueel ambigue tafereelen op te lossen.

De kinaesthetische gewaarwordingen van Husserl hebben op die manier drie bronnen. Ten eerste het zien, ten tweede het vestibulair systeem, dat zorgt voor informatie over de bewegingen van ons hoofd, en ten derde proprioceptie of de gewaarwording van de relatieve positie van onze ledematen in de ruimte en hun bewegingen, dankzij een systeem van receptoren in de gewrichten, spieren en pezen.

Verder zijn er ook nog de oculair-motorische functies, waar we hier even verder op ingaan omdat ze een belangrijk mechanisme blootleggen waarop ook andere motorische functies steunen en op basis waarvan een onderscheid tussen objectieve en subjectieve beweging kan worden gemaakt. “Have we a sensation of the position of our eyes comparable to that which we have, through proprioception, of the position of our arms?” (Pachoud, 1999: 213)

Veelal neemt men aan dat het geen kwestie is van proprioceptie of sensatie, maar van *informatie gelinkt met motorische commando's*. Deze informatie is afwezig wanneer een passieve (passief met verwijzing naar de waarnemer) beweging op het oog komt. “It is now admitted that when the motor centers send a motor command to the effector systems they also send a copy of this command to the sensorial center concerned with movement, in the case of ocular-motor functions, to the visual centers (whence the name given to this re-afferent information: ‘re-afference copy’ or ‘corollary discharge’).” (Pachoud, 1999: 214)<sup>247</sup> In het geval van oogbewegingen maakt deze informatie het mogelijk te compenseren voor de verschuivingen van het beeld op de retina verbonden met de bewegingen van het oog, zodat de stabiliteit van het beeld gewaarborgd wordt. “It is moreover remarkable that this process of adjustment of representation as a function of movement takes place, according to the theorists who describe it, by anticipating the consequences that follow from motor functions.” (Pachoud, 1999: 214)

Dit mechanisme van anticipatie functioneert ook in de controle van motorische functies. De effecten van beweging worden geanticipeerd, en in combinatie met de geobserveerde effecten van de daadwerkelijke beweging is er een voortdurende aanpassing en

---

<sup>247</sup> Wellicht is hier een terminologische verwarring tussen re-afferentie en de ‘efference copy’. Bovendien is het pas door een samenwerking van *re-afference* en de *efference copy* dat we een onderscheid kunnen maken tussen bewegingen van een object en eigen bewegingen. Wanneer we bewegen, dan veroorzaakt dat gewaarwordingen, en deze vorm van waarnemen is re-afferent. Ze omvat alle binnenkomende sensorische informatie (afferente stimuli) van de reeds uitgevoerde bewegingen. Dergelijke processen werden in 1950 besproken door Erich von Holst en Horst Mittelstaedt. Het concept van de ‘efference copy’ werd in 1886 door Helmholtz voorgesteld, en houdt in dat wanneer een motorisch bevel tot bewegen wordt uitgezonden, er eveneens een kopie van dat commando (een *corollary discharge*) wordt uitgestuurd. Op basis van deze kopie worden de gevolgen van de actie geanticipeerd, en deze moet overeenstemmen met de reafferentie van de effectief uitgevoerde beweging, zoniet is er een correctie nodig. Eigenlijk zorgen dus zowel de re-afferentie (feedback van de zelf uitgevoerde beweging) als de *efference copy* ervoor dat we een onderscheid kunnen maken tussen objectieve en subjectieve bewegingen. De *efference copy* is immers een kopie van een *intentionele* (in de zin van gewilde en geplande) beweging, op basis waarvan de sensorische gevolgen kunnen worden geanticipeerd (en eventueel geannuleerd, bijvoorbeeld bij verschuivingen van het beeld op het netvlies ten gevolge van de eigen bewegingen van het oog).

afregeling van de beweging mogelijk<sup>248</sup>. “That this type of process intervenes in the control of all motor functions suggests that such a mechanism of anticipation constitutes one of the major principles regulating the functioning of the nervous system.” (Pachoud, 1999: 214) Het mechanisme van de *efferent copy* zorgt er dus voor dat we een onderscheid kunnen maken tussen objectieve en subjectieve bewegingen.

Perceptie en beweging hangen dus noodzakelijk samen, en niet enkel feitelijk. De privilegiëring van de perceptuele dimensie in *Ideen I* is ten koste van een verwaarlozing van de voorwaarden van de realisering van de perceptie gegaan, en met name van de motorische dimensie. “Would it not be better, on the contrary, to question this primacy accorded to perception and so to privilege the dimension of the movement? A choice of this kind is not without its consequences. It requires us to see in movement, or in action, rather than in perception, the model on the basis of which to think intentionality.” (Pachoud, 1999: 217) Bovendien zou het in de ervaring van *beweging* zijn dat de scheiding tussen het objectieve en het subjectieve zou bewerkstelligd worden. Op bepaalde plaatsen zegt ook Husserl dat de constitutie van een objectieve wereld maar dankzij de vrije acten kan gebeuren. Het is maar een bewegend ego dat een objectieve wereld kan constitueren, en dat vooronderstelt belichaming.

### 7.3.3. Kinaesthesie en empathie: vooruitblik naar de thema's van de intersubjectiviteit en de 'levende betekenis'

Ook volgens Petit (1999) wordt het primaat van beweging voor de constitutie bevestigd door het naturalistische gezichtspunt van de neurowetenschappen. Het *lichaamsschema* (cf. infra) heeft daarin zijn rol gespeeld, en recenter is de neurologische basis aan het licht gekomen van het praktische verstaan van onze eigen bewegingen en die van anderen (cf. infra voor een uitgebreidere bespreking van die

---

<sup>248</sup> Het mechanisme van de *efferent copy* ondersteunt dus ons gevoel dat wijzelf de initiators van onze acten zijn en dus het subject van onze acten. Het speelt daarom ook een rol in de constitutie van subjectiviteit. Het falen van de werking van dat mechanisme kan eventueel ervaringen van vreemde controle verklaren, zoals bij hallucinaties, en invoegingen van vreemde gedachten (cf. G.L. Stephens en G. Graham, 2000).

neurologische basis). Het vormt meteen een overgang naar de kwestie van de intersubjectiviteit.

Voor we op dat laatste ingaan, hebben we nog een aantal inleidende opmerkingen nodig. Ten eerste, beweging is wat het organisme zelf-constituerend maakt. “Relying on the limited fulfillment of instinctual functions, an ever more agile and precise rhythmic movement is set up, a choreography of the living organism in the very process of discovering its own body, a body which it has before it takes possession of it, and whose typical possibilities of moving about have to be acquired through experience.” (Petit, 1999: 224) Ten tweede wordt de pre-objectieve ruimte geconstitueerd op basis van de bewegingen zoals die van binnenuit worden ervaren, dankzij de kinaestheses van de betrokken organen. Ten derde vormen sensaties van kenmerken en kinaestheses (de *hylè* in haar tweede functie) een circulair systeem. Ten vierde zijn het gevoel van beweging en positie intussen erkend als onherleidbare sensorische modaliteiten, ondanks het feit dat ze in de periferie identieke receptoren hebben. Spieren zijn waardige zintuiglijke organen geworden, de zetel van kinaesthetische receptie. Kinaesthesie en tactiele sensaties zijn even essentieel voor het gevoel van een lichaam als voor de oriëntatie in de omringende wereld, zodat persoonlijke en extra-persoonlijke ruimte geünificeerd worden.

Nu kunnen we kijken naar de kwestie van de *Einfühlung*. “It does give us the possibility of replaying the kinesthetic circuits furnished by the organs of perception and of movement mobilized by others with regard to their acts (as are ours with regard to our own) and so of recognizing in the general flux of experience those intersubjective unities which are ‘actions’.” (Petit, 1999: 231) Hier is belangrijk dat *acties*, en niet louter bewegingen, de eerste intersubjectieve data zijn. Petit (1999) wijst op de armzalige toestand van interdisciplinaire communicatie en wijst erop dat op het niveau van het individuele neuron er biologische ondersteuning is gevonden voor ‘the understanding of the intentional signification of the actions of another agent.’ (Petit, 1999: 237) De oorsprong daarvan is noch representatief noch cognitief maar praktisch. “To the extent that an organism is capable of understanding the intentional significance of its own actions, it acquires the possibility of immediately understanding the signification of the actions of others, that is, without the mediation of any perception of an initially non-interpreted bodily movement

followed by a judgment that attributes meaning on the basis of a special interpretation. But despite being noninferential and pre-predicative, this understanding still has no less an access to the supposedly 'grammatical' aspects of the encoding of the meaning of actions in categories expressing vital values." (Petit, 1999: 238) Het gaat om een intentionaliteit van acties geassocieerd volgens het type van betekenis dat ze hebben in de context van een teleologie van levende wezens in hun omgeving. Het onderliggende mechanisme is dat van de spiegelneuronen, in 1992 door Rizzolatti en zijn onderzoeksgroep gedetecteerd in de premotorische cortex van een aap (gebied F5, het equivalent van het menselijke domein van Broca). Deze neuronen worden geactiveerd en vertonen hetzelfde activiteitenpatroon zowel bij het zelf uitvoeren van handbewegingen gericht op een doel als bij het observeren van de experimentator die dezelfde actie uitvoert. De neuronen in de primaire motorische cortex worden niet geactiveerd als het dier individuele concrete bewegingen uitvoert, maar enkel als het een *actie* uitvoert, d.w.z. een serie bewegingen gericht op eenzelfde doel, onafhankelijk van wat het lichaamsdeel, de spieren of het detail van de bewegingen zijn, en onafhankelijk van wat de positie van de ledematen of het lichaam zijn. Deze neuronen heeft men kunnen classificeren volgens het type van actie geassocieerd met hun realisatie, d.w.z. grijpen met de hand, met de hand en de mond, precisiegrip, grip met de hele hand, enz. Alle neuronen van hetzelfde type coderen acties die hetzelfde doel hebben. Bovendien, "It is as if these neurons reacted not to stimulus as such, that is, to its form or its sensorial appearance, but to its *meaning* for the animal. But reacting to a meaning is precisely what one means by 'understanding'. Should we not therefore be talking of understanding rather than of simple stimulation?" (Petit, 1999: 239) Acties door de experimentator kunnen ook deze neuronen die een actie van hetzelfde type in het dier coderen activeren. De interne imitatie van de beweging van anderen impliceert een actualisering van kinaesthetische sensaties die overeenkomen met de beweging in kwestie (en niet de effectieve uitvoering ervan of een fusie met de ander op affectief gebied). Dat zou ook aantonen dat intersubjectiviteit *eerst* komt. De kwestie van de spiegelneuronen zal ons verder nog uitgebreider bezighouden. Meer bepaald zullen we trachten na te gaan welke logica te vinden is in de theorie van de spiegelneuronen, en of deze eerder husserliaans dan wel merleau-pontiaans is. Om dat op een

grondige manier te kunnen doen, moeten we echter het thema van de intersubjectiviteit en het lijf/lichaam stapsgewijs aanpakken.

Petit (1999) wijst echter ook al in de richting van onze volgende stap. We moeten de levende ervaring van betekenis onderzoeken. Dat is voor Petit een legitieme manier om naturalisering te begrijpen. “I therefore have no hesitation in averring that those who seek in Husserl’s own declarations grounds for objecting to ‘naturalism’ in psychology and in the other natural sciences (statements which can easily be found in *Logische Untersuchungen*, *Ideen I*, and *Krisis* and which, as it happens, I am well aware of) fail to make a case which presents any serious objection to this kind of ‘naturalization’. Phenomenologists should not need to be reminded that this program of naturalization presupposes an intentional and phenomenological psychology, not a behaviorist psychology, still less that of cognitivists who mistakenly suppose that they have moved beyond behaviorism.” (Petit, 1999: 244) We hebben met andere woorden een biologie en een psychologie nodig die het objectivisme overstijgen. Merleau-Ponty zal de auteur bij uitstek zijn om dit spoor verder te verkennen: als filosoof van het lichaam probeert hij in het licht van die opdracht de klippen van het idealisme in Husserls transcendentalisme én het objectivisme (in pejoratieve zin) van de wetenschappen te omzeilen. Het is dan ook niet mogelijk de vroege Merleau-Ponty te begrijpen zonder zich van Husserl en het debat naturalisme-transcendentalisme, op de hoogte gesteld te hebben.

#### 7.4. HET LIJF EN DE ANDER: HET PROBLEEM VAN DE INTERSUBJECTIVITEIT

##### 7.4.1. Inleiding: het lijf als mogelijksvoorwaarde voor de intersubjectiviteit

In wat volgt richten we ons tot het thema van de ander, het thema bij uitstek waarrond de analyses van lichaam en lijf draaien. Het lijf zal de mogelijksvoorwaarde voor de erkenning van de ander en voor de intersubjectiviteit blijken te zijn. De kern van Husserls betoog wordt gevormd door de bewering dat het lichaam van de ander me niet verschijnt als een ding, net zoals het me moeilijk valt een woord als

louter letters te zien, zonder de betekenis ervan en zelfs zonder het *als woord* te zien, alsof ik niet kon lezen. Het lichaam van de ander verschijnt me dus als lijf, als bezield lichaam. Er kan maar sprake zijn van bezieling als ons de mogelijkheid *ontbreekt* om het lichaam als niet-bezield, als ding te zien. Ik zie het lichaam van de ander dan ook noodzakelijk als bezield, alsof ik niet anders kan. Daarin verschilt het van een animistische gedachte, die niet noodzakelijk is. “(...) das Schriftzeichen ‘erscheint’, wir ‘leben’ aber im Vollzug des Sinnes. Ebenso erscheint der Leib, wir vollziehen aber die Akte der Komprehension, erfassen die Personen und die persönlichen Zustände, die sich in seinem erscheinungsmäßigen Gehalt ‘ausdrücken’.” (Ideen II: 244) Het vatten van de zin van het levende lichaam, gaat dus niet enkel om het vatten van een betekenis, maar ook om het vatten van de aanwezigheid van een *ego*, een ik. Een persoon is geen loutere betekenis, maar de ontvouwing van een leven. Het lijf van de ander is de uitdrukking van een *gedrag*, d.b. van een beweging in en naar de wereld toe<sup>249</sup>.

De leidraad wordt gevormd door de *Cartesianische Meditationen*<sup>250</sup> (1929). Husserl analyseert er het probleem van de intersubjectiviteit en de rol die het levende lichaam daarin speelt. Tegelijk worden daar ook de problemen van zijn benadering merkbaar.

#### 7.4.2. De Cartesianische Meditationen: het probleem van de intersubjectiviteit

De Cartesiaanse meditatie (vanaf nu *CM*) zijn een uitwerking van twee lezingen met de titel *Einleitung in die transzendente Phänomenologie*. Husserl gaf deze lezingen aan de Sorbonne gaf op 23 en 25 februari 1929. Hij was een corresponderend lid van de *Académie Française* en de uitnodiging ging uit van het *Institut d'Etudes germaniques* en de *Société française de Philosophie*. Voor Husserl was het een welgekomen kans om op het hoogste niveau een inleiding in het wezenlijke van de fenomenologische filosofie te

---

<sup>249</sup> Merleau-Ponty zal deze gedachte opnemen en trachten een weg tussen het intellectualisme en het empirisme te vinden. Hij zal er toe komen de notie van betekenis te vervangen door die van ‘structuur’. Cf. infra deel 8.

<sup>250</sup> De *Cartesianische Meditationen* werden in 1950 gepubliceerd als het eerste volume van de *Husserliana*. De Franse vertaling door Peiffer en Levinas werd in 1931 gepubliceerd, maar is de vertaling van een niet definitieve versie.

geven. In het vaderland van Descartes leidt Husserl zijn transcendentiaalfilosofie in als een radicalisering van de beroemde twijfel van Descartes. Dat was niet nieuw. Ook in de *Ideen* vergelijkt hij zijn methode met die van Descartes (cf. supra). In de *CM* is hij echter duidelijker over hetgeen hij aan de vader van de moderne filosofie te danken heeft, en op welke manier hij zich onderscheidt van hem. Descartes heeft immers de fout begaan in een transcendentiaal *realisme* te vervallen: het ego wordt bij hem een *substantia cogitans*. “Darin hat Descartes gefehlt, und so kommt es, daß er vor der größten aller Entdeckungen steht, sie in gewisser Weise schon gemacht hat, und doch ihren eigentlichen Sinn nicht erfaßt, also den Sinn der transzendentalen Subjektivität, und so das Eingangstor nicht überschreitet, das in die echte Transzendentalphilosophie hineinleitet.” (CM: 64) We hebben dit verwijt al vroeger ontmoet.

In wat volgt concentreren we ons in het bijzonder op het probleem van de intersubjectiviteit, zoals dat wordt behandeld in de vijfde cartesiaanse meditatie. In de eerste drie meditaties komt de intersubjectiviteit niet ter sprake. Het manuscript waarop de gepubliceerde tekst gebaseerd is bevat echter een pagina in stenografie waarin wordt gezegd dat ook in de eerste drie meditaties impliciet gebruikt is gemaakt van de empathie, en dus van de intersubjectiviteit. Dat is van belang omdat we zullen zien dat de intersubjectiviteit een *eerste* gegeven blijkt te zijn, en geen resultaat dat volgt op de constitutie van het eigen ego.

In de vierde meditatie begint het probleem van de intersubjectiviteit zich explicieter op te dringen. “Daß ich in meinem Bewußtseinsreich, im Zusammenhang der mich bestimmenden Motivation zu Gewißheiten, ja zu zwingenden Evidenzen komme, das ist verständlich. Aber wie kann dieses ganze, in der Immanenz des Bewußtseinslebens verlaufende Spiel objektive Bedeutung gewinnen? Wie kann die Evidenz (die *clara et distincta perceptio*) mehr beanspruchen, als ein Bewußtseinscharakter in mir zu sein? Es ist (unter Beiseitelegung der vielleicht nicht so gleichgültigen Ausschaltung der Seinsgeltung der Welt) das Cartesianische Problem, das durch die göttliche *veracitas* gelöst werden sollte.” (CM: 116) Husserl beschouwt het cartesiaanse probleem echter als een absurd probleem, dat zijn oorsprong vindt in het feit dat Descartes de echte betekenis van de transcendentale reductie en de reductie tot het zuivere ego gemist heeft. De vraag hoe ik van het eiland van mijn



bewustzijn geraak, vooronderstelt bij Descartes reeds het bestaan van de wereld, omdat hij het ik als een werkelijk ik opvat, als iets in de uitwendige ruimte.

In de vijfde meditatie vangt Husserl aan met het probleem van de intersubjectiviteit en correlatief met dat van de objectiviteit, en hij biedt er zijn eigen oplossing aan. Hij begint met de vraag of de fenomenologie, die bedoeld is om het probleem van het objectieve zijn op te lossen, geen transcendentiaal *solipsisme* is. De transcendentale reductie beperkt me immers tot de stroom van mijn zuiver bewuste processen en de eenheden die daarin worden geconstitueerd. De vraag is hoe het nu zit met andere ego's, die niet louter synthetische eenheden van mogelijke verificatie *in mij* zijn, maar precies *anderen*. Wat is met andere woorden de weg van de immanentie van het ego naar de transcendentie van de ander?

Husserl vertrekt van de waarneming van de ander, die een ambiguïteit inhoudt. "Sie [de anderen die ik waarneem] sind ja auch als in den ihnen je zugehörigen Naturleibern psychisch waltende erfahren. So mit Leibern eigenartig verflochten, als *psychophysische* Objekte sind sie *in der Welt*. Andererseits erfahre ich sie zugleich als Subjekte für diese Welt, als diese Welt erfahrend und diese selbe Welt, die ich selbst erfahre, und als dabei auch mich erfahrend, mich als wie ich sie und darin die Andren erfahre." (CM: 123) Ik ervaar de ander dus als *in* de wereld als een natuurlijk, levend lichaam én als een subject *voor* de wereld, als een subject dat mij ervaart zoals ik hem ervaar. Husserl wil een transcendentale theorie van de empathie uitwerken die rekenschap geeft van een dergelijke ervaring van de ander. Deze theorie fundeert mede een transcendentale theorie van de objectieve wereld, de wereld die *voor iedereen* daar is.

Methodisch gaat Husserl als volgt te werk: hij voert een reductie door van de transcendentale ervaring naar de *Eigenheitssphäre*, waaruit alles buitengesloten wordt wat de transcendentale constitutie mij als anders dan mezelf geeft. De reductie tot de sfeer van de eigenheid vooronderstelt dus de transcendentale reductie en bouwt erop verder. Immanentie en eigenheid zijn immers geen synoniemen: de objecten van het bewustzijn blijven behouden na de transcendentale reductie, maar zijn van een andere voortekening voorzien. Na de reductie tot de sfeer van de eigenheid is al wat te maken heeft met een andere subjectiviteit uitgesloten. Het is een reductie tot het *Nicht-Fremdes*. De altijd aanwezige achtergrond van de wereld van de

intersubjectiviteit wordt opgeschort. De sfeer van de eigenheid is de primordiale sfeer die alles omvat wat kan worden geconstitueerd door het ego zelf, zonder enige bijdrage van een andere subjectiviteit. “So abstrahieren wir zunächst von dem, was Menschen und Tieren ihren spezifischen Sinn als sozusagen ich-artigen lebenden Wesen gibt, und in weiterer Folge von allen Bestimmungen der phänomenalen Welt, die in ihrem Sinne auf *Andere* als Ichsubjekte verweisen und sie danach voraussetzen.” (CM: 126-127)

Alle culturele predikaten verdwijnen daarmee, maar ook de betekenis van *objectiviteit* verdwijnt. Wat rest zijn loutere natuurobjecten die geen intersubjectieve geldigheid toegekend zijn. Het probleem dat zich stelt, is hoe het zo gereduceerde subject kan komen tot intentionele objecten die niet louter gemeend zijn, maar ook intersubjectieve geldigheid hebben. De formulering van dit probleem houdt meteen in dat de ander vóór de objectieve wereld komt. “Also *das an sich erste Fremde* (das erste *Nicht-Ich*) ist *das andere Ich*. Und das ermöglicht konstitutiv einen neuen unendlichen Bereich von Fremdem, eine objektive Natur und objektive Welt überhaupt, der die Anderen alle und ich selbst zugehören.” (CM: 137) Volgens Franck (1981) komt dit er op neer dat de ander opereert op het meest diepe niveau van de constitutie van het ego zelf. De zuiverheid van het transcendentale ego zal niet kunnen worden behouden als de ander werkelijk een ander is, en niet zomaar een intentioneel object. “Faire de l’autre un noème revient à exclure qu’il puisse jouer un rôle dans la constitution de l’ego. La pureté de la clôture égologico-monadique est maintenue. Nous le rappelons parce qu’il apparaîtra, plus tard, que Husserl est contraint d’altérer cette pureté principielle.” (Franck, 1981: 86) De zuiverheid van het ego kan met andere woorden niet opgehouden worden eens we met het probleem van de intersubjectiviteit worden geconfronteerd.

#### 7.4.3. De ervaring van het eigen lijf en van de ander

De weg naar de ander en de intersubjectieve objectiviteit verloopt via het eigen lijf, of het is althans het eigen lijf dat het uitgangspunt van de analyse is. Binnen de sfeer van de eigenheid wordt immers een zeer particulier object aangetroffen onder de objecten van de natuur. “Unter den eigentlich gefaßten Körpern dieser *Natur* finde ich dann in einziger Auszeichnung *meinen Leib*, nämlich das einzigen, der nicht

bloßer Körpern ist, sondern eben *Leib*, das einzige Objekt innerhalb meiner abstraktiven Weltschichte, dem ich erfahrungsgemäß Empfindungsfelder zurechne, obschon in verschiedenen Zugehörigkeitsweisen (Tastempfindungsfeld, Wärme-Kältefeld usw.), das einzige, *in* dem ich unmittelbar *schalte und walte* und in Sonderheit walte in jedem seiner *Organe*.” (CM: 128) Het zal pas in de intersubjectieve wereld zijn dat een transcendentaal ego zich kan presenteren volgens een “objektiverender Apperzeption mit dem Sinn Menschen, bezw. psychophysische Menschen als Weltobjekt” (CM: 137). Het is dus pas met de intersubjectiviteit dat ik me als *Körper* kan stellen. Dat zal Husserl verderop in de problemen brengen. In eerste instantie ervaar ik mezelf als *Leib*, als orgaan van de zintuiglijkheid en de vrije beweeglijkheid, en heb ik geen zicht op mezelf als eveneens een *Körper*.

Zoals we in de inleiding reeds hebben vermeld, ervaar ik de ander niet als een louter object, maar als een levend lichaam. “Il y a en effet une perception immédiate du corps de l’autre comme corps de chair (*Leibkörper*), ce qui veut dire qu je n’ai pas besoin de passer par un raisonnement pour parvenir à la saisie de l’analogie du corps d’autrui avec le mien propre en me fondant sur une première appréhension de son corps comme objet inanimé (*Körper*) similaire aux autres objets physiques. Au contraire, Husserl affirme, comme il le faisait déjà dans *Philosophie première*, que le corps de chair (*Leibkörper*) de l’autre est perçu de manière aussi originaire que le mien.” (Dastur, 1995: 91) Hoe het komt dat ik de ander eveneens als een *lijf* waarneem, vraagt om een verklaring.

Ervaring wordt door Husserl getypeerd als *Originalbewußtsein*, d.w.z. dat hetgeen ons gegeven is, ons in onmiddellijke aanschouwing is gegeven, dat het *leibhaftig da* voor ons staat. Zo is ook het lichaam van de ander ons in een *Originalbewußtsein* gegeven. Het andere ik zelf, zijn ervaringen en de verschijningen die het heeft, kortom al wat tot het *Eigenwesen* van de ander behoort, komt echter niet tot oorspronkelijke gegevenheid. Dat is precies ook wat het anderszijn van de ander waarborgt. “Wäre das der Fall, wäre das Eigenwesentliche des Anderen in direkter Weise zugänglich, so wäre es bloß Moment meines Eigenwesens, und schließlich er selbst und ich selbst einerlei. Es verhielte sich ähnlich mit seinem Leib, wenn er nichts anderes wäre als der *Körper*, der rein in meinen wirklichen und möglichen Erfahrungen sich konstituierende Einheit ist, meiner

primordialen Sphäre zugehörig als Gebilde ausschließlich meiner *Sinnlichkeit*.” (CM: 139) De intentionaliteit gericht op de ander moet met andere woorden van een zekere *middellijkheid* getuigen, ze mag met andere woorden niet alles van de ander *onmiddellijk* aanschouwelijk geven, maar moet een *Mit da* geven, dat geen *Selbst-da* kan worden. “Es handelt sich also um eine Art des *Mitgegenwärtig-machens*, eine Art *Appräsentation*.” (CM: 139)

Een niet-oorspronkelijke presentatie kan enkel voorkomen in combinatie met een oorspronkelijke presentatie, nl. het lichaam van de ander. De ander is zowel een object in de wereld als een andere oorsprong van de wereld. Als object is hij me onmiddellijk in de intuïtie gegeven, als transcendentiaal subject en als psychisme is zoiets echter uitgesloten. “Le phénomène décrit est ambigu parce que sous un aspect il s’offre, sous l’autre il se refuse, à l’intuition remplissante.” (Franck, 1981: 88) Dat de ander zich ook op een bepaalde manier principieel weigert te geven is een noodzakelijk aspect van zijn andersheid. “La présence incarnée de l’autre, première donnée descriptive, n’a pas le sens qu’elle semble avoir quand il s’agit des choses, celui d’un accès direct et immédiat à l’être de ce qui est donné. Si l’être de l’autre, ses vécus et son essence propres m’étaient donnés immédiatement, ils me seraient donnés comme moi-même à moi-même, et l’autre ne serait plus qu’un moment de mon essence propre, inséparable.” (Franck, 1981: 119) Er is met andere woorden geen oorspronkelijke aanschouwing van de ander als ander mogelijk. Het principe der principes van de fenomenologie vindt hier geen toepassing. De rol van de ander is hier net zoals de waarneming die ik heb van de ander ambigu. Enerzijds is de ander cruciaal in het opbouwen van de objectiviteit, wat een intersubjectief gebeuren is. Anderzijds is de waarneming van de ander uitgesloten van het basisprincipe waarop alle justificatie uiteindelijk berust: de evidente aanschouwing.

Betekent dat dat de intentionaliteit anders werkt in het geval van de aanschouwing van de ander? Enerzijds wel, omdat een essentieel aspect van de waarneming van de ander de *appresentatie* is. Anderzijds is de appresentatie al aan het werk bij de waarneming van het object: de niet-geziene zijden zijn appresent aanwezig. Doorheen de geziene zijden zijn de niet-geziene zijden aanwezig, en daarbij is het niet een fragment van het object dat waargenomen wordt, maar het object zelf. Ook de presentatie heeft in haar hart dus een appresentatie

nodig, waardoor ook in de waarneming van het ding een alteriteit sluipt. Hét verschil met de waarneming van een ander is echter dat hetgeen geappresenteerd wordt present kan worden gemaakt. De alteriteit is in het geval van de waarneming van de ander echter radicaal.

De waarneming van de ander en van een object onderscheiden zich dus door het volgende. Het object wordt waargenomen in een anticipatieve structuur: wat niet gegeven is kan later wel worden ingevuld. De waarneming van de ander is echter werkelijk indicatief: de ander blijft in principe afwezig en niet slechts voorlopig. De vreemdheid van de ander is iets wat in de betekenisact niet vooraf afgelijnd aanwezig is, niet voorgeschreven is. Een dergelijke betekenisact is zelfs in principe niet vervulbaar. Dat verschilt sterk van de structuur van de intentionele act zoals we die tot nog toe ontmoet hebben, en die in hoofdzaak de intentionele act naar het object toe was.

Keren we nu terug naar de ervaring van het eigen lijf. De ervaring van het eigen lijf wordt ‘apperceptief’ overgedragen van mijn lijf (*Leib*) op het lichaam (*Körper*) dat ik ginds waarneem. “Da in dieser Natur und Welt mein Leib der einzige Körper ist, der als Leib (fungierendes Organ) ursprünglich konstituiert ist und konstituiert sein kann, so muß der Körper dort, der als Leib doch aufgefaßt ist, diesen Sinn von einer *apperzeptiven Übertragung von meinem Leib her* haben, und dann in einer Weise, die eine wirklich direkte und somit primordiale Ausweisung der Prädikate der spezifischen Leiblichkeit, eine Ausweisung durch eigentliche Wahrnehmung ausschließt. Es ist von vornherein klar, daß nur eine innerhalb meiner Primordialsphäre jenen Körper dort mit meinem Körper verbindende Ähnlichkeit das Motivationsfundament für dies *analogisierende* Auffassung des ersteren als anderer Leib abgeben kann.” (CM: 140) Het is belangrijk hier op te merken dat de analogie zich afspeelt in het register van de *waarneming*, en niet een *analogieredenering* is. De overdracht is *apperceptief*.

Wie Husserls redenering hier aandachtig volgt, ziet al snel dat er een verschuiving optreedt tussen het gebruik van *Leib* en *Körper*. Deze verschuiving verbergt een probleem. Husserl vertrekt van het eigen lichaam, dat gegeven is als een *Leib*. Het is niet vóór het totstandkomen van de intersubjectiviteit dat het eigen *Leib* ook als een *Körper* kan worden gezien. Mijn lijf als lichaam is een perspectief dat

de ander op me heeft, waardoor mijn eigen lichaam, zoals de ander dit ziet, me vreemd wordt. “At best, the solipsistic subject has an incomplete phenomenon of the body; only in the situation of intersubjectivity, where consciousness is determined not only by the perspectives actualized by its own kinaestheses but by the perspectives of other individuals, thus other kinaesthetic ‘systems’, is the ‘I’ conscious of itself as a thing among things. Otherwise, the overriding significance of the body as an organ of sense, the movement of the ‘I can’, takes precedence.” (Dodd, 1997: 59-60) Het is pas in het wederzijdse voor elkaar zijn, “das eine objektivierende Gleichstellung meines Daseins und des aller Anderen mit sich bringt: also ich und jedermann als ein Mensch unter anderen Menschen.” (CM: 157-158) Toch doet Husserl al beroep op het eigen lichaam als *Körper* om de analogiserende apperceptie ingang te doen vinden.

We zullen verder op dit probleem terugkomen. Eerst gaan we nog even verder in op de analogie, waarbij het belangrijk is erop te wijzen dat de analogie een algemene structuur is van de vóór-predikatieve ervaring. Het gaat dus om een ‘onmiddellijke’ waarneming en niet om een afleiding via een redenering. Het gaat om een identificatie op basis van de mal van het originele object van het eigen lijf. “Cela explique pourquoi le corps de l’autre acquiert immédiatement, lorsqu’il entre dans mon champ de conscience, la signification d’un corps vivant par transfert à partir de mon propre corps vivant.” (Dastur, 1995: 93)

De basis van de aanwezigheid van de ander ‘in’ mij is dus zijn lichaam, dat gezien wordt als een lijf. Tussen mijn lijf en het lichaam van de ander treedt een *Paarung* op, en er gebeurt een over elkaar heen schuiven van zin vanuit mijn *Leib* naar het lichaam van de ander. “Tritt nun ein Körper in meiner primordialen Sphäre abgehoben auf, der dem meinen eine phänomenale Paarung eingehen muß, so scheint nun ohne weiteres klar, daß er in der Sinnesüberschiebung alsbald den Sinn Leib von dem meinen her übernehmen muß.” (CM: 143) Mijn lichaam en dat van de ander zijn gepaard: ze vertonen een eenheid van gelijkheid, gebaseerd op een passieve associatie.

Maar wat zorgt ervoor dat dat tweede lijf een vreemd lijf is, en niet tot een tweede lijf van mij wordt? Het antwoord ligt opnieuw in het *Originalbewußtsein*, dat we hoe dan ook niet hebben van het andere lijf. “Offenbar kommt hier in Betracht, was als der zweite Grundcharakter der fraglichen Apperzeption bezeichnet wurde, daß

vom übernommenen Sinn der spezifischen Leiblichkeit nichts in meiner primordinalen Sphäre original verwirklicht werden kann.” (CM: 143) Het lichaam van de ander verschijnt niet als een object, aangezien de zin ervan, zelfs als een ding, precies is dat het het lichaam van een *ander* is. Er is een perspectief op het lichaam van de ander waartoe ik geen toegang heb, nl. het perspectief dat de ander op zijn eigen lijf heeft.

Boven hebben we een probleem aangeduid dat ligt in de verwisseling van de termen *Körper* en *Leib*. Het is pas wanneer ik mijn eigen lijf ook als lichaam zie, dat de analogiserende apperceptie in werking kan treden. Ik neem de ander immers in de onmiddellijke aanschouwing waar als lichaam, niet als lijf. De analogiserende waarneming vooronderstelt echter dat ik mezelf niet enkel als *Leib*, maar ook als *Körper* opvat.

Toch geeft Husserl ook zelf een ander spoor aan, en dat spoor vinden we in het gedrag van de ander. Het gedrag van de ander zorgt ervoor dat het oorspronkelijk ontoegankelijke zich verknoopt met wat zich oorspronkelijk aanwezig stelt (het lichaam). “Der erfahrene fremde Leib bekundet sich fortgesetzt wirklich als Leib nur in seinem wechselnden, aber immerfort zusammenstimmenden *Gebaren* derart, daß dieses seine physische Seite hat, die Psychisches appräsentierend indiziert, das nun in originaler Erfahrung erfüllend auftreten muß.” (CM: 144) Husserl concentreert zich niet op dit gedrag, maar hij zal wel via de notie van de expressie een verdere invulling geven van dat fenomeen. Het is dit tweede spoor dat Merleau-Ponty zal volgen, waar hij de structuur van het gedrag, of het gedrag als zinvolle structuur zal beschrijven (cf. infra deel 8).

Toch kan binnen het kader van Husserl het gedrag van de ander of de expressie pas worden gevat *op basis van* de analogiserende appresentatie. Het tweede spoor ligt dus in het verlengde van het eerste spoor, en is voor Husserl geen *alternatief* spoor. “Mais par la suite Husserl passe à l’idée d’une empathie des sensations du corps vivant (*Leib*) étranger qui concerne ce que Husserl nomme la couche esthésiologique. Le corps (*Körper*) d’autrui en tant que sensible est le fondement sur lequel se constitue la chair vivante étrangère, et cette saisie du corps vivant étranger est antérieure à toute compréhension de l’ ‘expression’ de l’esprit par le corps.” (Dastur, 1995: 80) Het vatten van de exteriorisering, de expressie van de acten en toestanden die psychisch zijn, is gemedieerd door het lichaam als gevoelig lichaam.

Binnen Husserl biedt het tweede spoor dus geen oplossing voor het probleem dat we hebben aangeduid.

#### 7.4.4. Intersubjectiviteit en het solipsistische schijnprobleem

Op de bovenstaande manier lost Husserl in de vijfde cartesiaanse meditatie het probleem van het solipsisme op. “Der Schein eines Solipsismus ist aufgelöst, obschon der Satz die fundamentale Geltung behält, daß alles, was für mich ist, seinen Seinssin ausschließlich aus mir selbst, aus meiner Bewußtseinsphäre schöpfen kann.” (CM: 176) Voorgaand citaat zegt ons twee dingen. Ten eerste is het probleem van het solipsisme een *schijnprobleem*. De vijfde cartesiaanse meditatie lijkt op het eerste gezicht een antwoord te geven op de vraag wat er met de intersubjectiviteit gebeurt eens we de transcendentale reductie uitgevoerd hebben. Vertrekkend van het transcendentaal solipsistisch ego komt Husserl uit bij een intersubjectiviteit. Het eigenlijke punt van de vijfde cartesiaanse meditatie bestaat er echter in aan te tonen dat de intersubjectiviteit nooit opgeschort is geweest. Net zoals het solipsisme een schijnprobleem is, is ook de idee dat de intersubjectiviteit zou opgeschort zijn slechts schijn. Het solipsisme vraagt of het al dan niet mogelijk is de kloof tussen bewustzijn en wereld te dichten, maar voor Husserl, wegens zijn intentionaliteitsleer, is er geen dergelijke kloof.

Het tweede punt van het citaat is dat, hoewel het solipsisme een schijnprobleem is, dat geen afbreuk doet aan de idee dat alles wat voor mij is, zijn zijnszin uitsluitend uit mij haalt. Dat het solipsisme een vals probleem is binnen de fenomenologie van Husserl leert ons dan ook iets over zijn idealisme, nl. de bewering dat de oorsprong van alle betekenis in mij ligt.

Laten we opnieuw bekijken hoe de zin of het zijn van andere ego's in mij kan worden geconstitueerd, als alter ego precies betekent: niet in mij. De transcendentale reductie, zo beweerden we, laat niets verloren gaan, wist niets van de fenomenologische tafel (cf. supra). “Aber wie steht es dann mit anderen ego's die doch nicht bloße Vorstellung und Vorgestelltes in mir sind, synthetische Einheiten möglicher Bewährung im mir, sondern sinngemäß eben *Andere*.” (CM: 121)



Waarom ontmoeten we deze moeilijkheid eigenlijk niet in het geval van een ding? Dodd (1997) antwoordt hierop: “The ‘otherness’ of the thing underlies the very sense in which the object is ‘in’ my experience, and not a real (*reell*) component ‘of’ my experience: its identification as an object is *ipso facto* the expression of its otherness, a case of a differentiation between ‘something that is’ and its ground. The very phrase ‘in me’ means that this differentiation has taken place: the object, as transcendent, is ‘in’ my presence, and I in its presence, by way of its being present to me as an objective *meaning*, as something intended *by me*.” (Dodd, 1997: 10) De ander is echter van een andere orde dan het object. Het object vertoont zich van één zijde en is gedeeltelijk verborgen. Het object transcendeert het momentaan gegevene. De andersheid van het ding is echter zwak: het vormt geen bedreiging voor de intelligibiliteit. Ondanks de openheid van de bepaaldheid kan elke inhoud van een gegeven fenomeen in principe uiteengevouwen worden in een reeks van onmiddellijke aanschouwingen. Het ding is nooit volledig vreemd, en *belooft* steeds verdere mogelijke bepaling.

De ander is echter iets anders. Het ‘in mij’ van het alter ego betekent iets anders dan bij de constitutie van een ding. De ander is ‘in’ mijn ervaring via zijn lichaam, dat een natuurlijk ding is, maar ik vat de ander wel als een ‘ik’. De ander co-existeert, d.w.z. hij is niet zomaar een correlaat van mijn bewustzijn. De ander is de principiële *onmogelijkheid* van vervulling. Er is niet enkel een *verschil*, zoals met het object, maar een *breuk* tussen ik en de ander. De ander behoudt een reserve, houdt iets achter voor mijn zingevende constituerende activiteit. Deze breuk is de gelegenheid om de ander ook als een zingevende bron te zien, als een ik. Tot de ander als ik heb ik geen rechtstreekse toegang. Deze niet-onmiddellijkheid en de onmogelijkheid van een onmiddellijkheid is echter ook iets wat moet gegeven zijn. “Of course, this ‘breach’ is in turn a moment within the apprehension of something that *is* given; and it must be, otherwise the other would be wholly other, wholly outside of my consciousness – a co-existence that would have no meaning for me.” (Dodd, 1997: 13)

#### 7.4.5. De status van de intersubjectiviteit

Laten we de paradox van het alter ego van hierboven herformuleren. Is de transcendentale intersubjectiviteit zelf een bron van betekenis

zoals de *solus ipse* of is ze geconstitueerd? Bovendien, is het probleem van de ander hierboven eigenlijk wel correct weergegeven? Het probleem betreft niet andere mensen, maar de wijze waarop het transcendentale ego in zich het onderscheid tussen ego en *alter ego* constitueert. Het probleem lijkt hier niet zozeer de mogelijkheid van een veelheid van subjecten te betreffen, maar wel die van een *interne veelheid* van transcendentale subjectiviteit. Het alter ego maakt mij immers op mijn beurt tot een object, en wordt zelf een andere bron van zingeving, net zoals ik de ander tot object maak en mezelf ervaar als zingevende bron.

De distinctie ego – alter ego lijkt dus nog vooraf te gaan aan de constitutie van individuele menselijke wezens. Het gaat om een transcendentale structuur, geen wereldlijke. Ten eerste schuilt hier echter een ambiguïteit, want het lichaam speelt een belangrijke rol bij de constitutie van het alter ego. Ten tweede is het de ander die me introduceert in de wereld, door mij tot object te maken, terwijl ik de ander net in die wereld, als lichaam/lijf ontmoet. Hoe kan de reductie tot de sfeer van de eigenheid al deze ambiguïteiten oplossen? En kan ze dat eigenlijk wel?

Kijken we daarom opnieuw naar wat we aantreffen in de eigenheid van het ik. Wat overblijft, is hetgeen zou overblijven na de *Vernichtung* van de wereld (cf. supra). Nochtans blijft er nog iets werelds, iets natuurlijks over voor dat gereduceerde ego: zijn eigen lichaam. Welke gevolgen heeft deze aanwezigheid van het lichaam? De reductie is een reductie tot het *Nicht-Fremdes*, maar is het lichaam eigenlijk wel zoiets *Nicht-Fremdes*?

In de analyse van Franck (1981) vertoont de sfeer van de eigenheid een vreemdheid of een heterogeniteit, omdat mijn lijf ook lichaam is. Maar hoe kan in de zuiver egologische sfeer mijn lijf de betekenis van lichaam krijgen? Dat was ons probleem hierboven. Die vraag behandelt Husserl echter in *Ideen II*, waar hij de constitutie van het lijf nagaat. Kijken we hoe dit voornamelijk gebeurt in de tast. Als ik mijn linker- met mijn rechterhand aanraak, heb ik sensaties van beweging en tactiele sensaties die zich objectiveren tot kenmerken van het object 'linkerhand'. Die sensaties behoren tot mijn rechterhand. Mijn linkerhand heeft echter ook tastsensaties die niet constituerend zijn, maar zich wel lokaliseren in mijn linkerhand. Het fysische object 'linkerhand' dat ik bekom toont zich daarom ook als *Leib*, want mijn linkerhand wordt gewaar. De rol van linker- en rechterhand zijn

inwisselbaar. “Ce qui importe, c’est le rapport à soi du tact, l’échange sans fin entre l’organe et l’objet où finalement organe et objet ne se laissent plus distinguer. Si le tact est privilégié, c’est en raison de cette double ‘sentance.’<sup>251</sup> : ce qui touche se touche, alors ce qui voit ne se voit pas, ce qui entend ne s’entend pas. Ce disant, nous éliminons toute référence à la chose physique, au corps, à l’extériorité. La chair est auto-affection pure.” (Franck, 1981: 97)

We hebben in *Ideen II* dus gezien hoe het subject zichzelf ontdebelt in de tast. Enerzijds is het een perceptueel orgaan, een systeem van constitutie, anderzijds is het een object, een ding. De constitutie van het lichaam (objectsgenitief) gebeurt primair in de tast (cf. supra). Ik raak met mijn ene hand de andere aan: beide constitueren elkaar als objecten in het tasten, en tastende en getaste hand verwisselen van rol. In het tasten is het lichaam een systeem van zelf-objectivering. “The subject, as a perceptual organ, is divided against itself in that there remains an important discontinuity between the body as an object, even as object of itself, and the body as kinaesthetic process – that is, a seeing that moves, and thus the instance of an ‘I can’ that stands at the center of the sphere of ownness.” (Dodd, 1997: 23) Als ik met mijn ene hand mijn andere aanraak, raak ik niet het proces van tasten aan: ik val niet samen met mezelf. “(...) in order for the kinaesthetic body to encounter itself as a thing in the world it must, in a sense, *run against* precisely its inner movement as a process, indeed the process of ‘making my own’. And so we come upon yet another paradox: if the body is to be included in that sphere which is peculiarly my own, then we have to accept the systemic role of a type of self-alienation at the very heart of the sphere of ownness.” (Dodd, 1997: 23)

Husserl stelt dit niet in termen van zelf-vervreemding, maar toch is elke constitutie de constitutie van iets anders, en zo ook de zelf-constitutie. Er is een objectiveringsproces in het hart van de sfeer van de eigenheid. Ik kan mezelf niet van de transcendentie van mijn lichaam afsnijden zonder mijn identiteit te bedreigen. Er zit andersheid in de kern van mezelf. In zekere zin is solipsisme reeds onmogelijk in de sfeer van de eigenheid.

---

<sup>251</sup> Franck (1981) gebruikt ‘sentance’ waar Husserl over ‘Empfindnisse’ spreekt, en niet meer over ‘Empfindungen’. Met de term ‘Empfindnisse’ verwijst hij naar de sensibele aspecten eigen aan het lijf (cf. supra). Franck neemt deze vertaling over van Levinas.

Toch ben ik een pool tegenover het alter ego, er is een zelf tegenover een ander, ook al valt dat zelf niet helemaal samen met zichzelf. Precies deze vreemdheid aan mezelf zal een element zijn dat een cruciale rol speelt in de totstandkoming van de intersubjectiviteit.

Het lijf constitueert zich dus in de tactiele sfeer. Het gaat daarbij echter niet om de constitutie van het *lichaam*, net zoals het lijf als nulpunt van de waarneming geen objectieve plaats in de objectieve ruimte inneemt, maar een absoluut hier is, waardoor de homogeniteit en isotopie van de ruimte verbroken wordt. Hoogstens is het in de tast geconstitueerde lichaam een onvolledig geconstitueerd lichaam. De zelf-objectivering is met andere woorden nog geen objectivering zoals we die zouden bekomen in de intersubjectiviteit. Het lijf constitueert zich als lichaam doorheen een veelheid van profielen, maar deze constitutie is onvolledig: ik kan me niet losmaken van mijn eigen nulpunt om van op een afstand mezelf te zien, of de achterkant van mijn hoofd of mijn rug. De onvolledigheid verwijst dus naar de vooronderstelling van de ander, of het gezichtspunt van de ander van waaruit de volledigheid waarnaar Husserl negatief verwijst wel toegankelijk is.

“Si dans la sphère du propre la chair ne peut être corps, cela implique que les limites de ma chair ne sont pas celles de mon corps. Quelles peuvent-elles être ?” (Franck, 1981 : 99) De grenzen van het lijf, als orgaan van elke waarneming, milieu van en middel tot elke waarneming, zijn de grenzen van de perceptie, “jusqu’aux étoiles, elle est co-extensive au monde propre, et sans son incorporation<sup>252</sup>, il est bien difficile de comprendre le sens possible d’un hors-chair.” (Franck, 1981: 100) Husserl stelt zich deze vragen niet in de *CM*; deze vragen brengen ons volgens Franck dan ook tot de onmogelijkheid van de husserliaanse fenomenologie. De onmogelijkheid om het lijf tot lichaam te constitueren binnen de sfeer van het ego is een eerste aanwijzing voor een zekere contradictie in de fenomenologie, of voor de spanning tussen de sfeer van de egologie en de intersubjectiviteit waarvan nooit kan geabstraheerd worden, zelfs niet in de egologische sfeer.

Op basis van de beperkte zelf-objectivering via de tast, wil Dodd (1997) de verschuiving in woordgebruik tussen *Leib* en *Körper* echter

---

<sup>252</sup> Franck spreekt over ‘incorporation’ in de context van de constitutie van het eigen lijf als lichaam.

positief aanwenden. “The body will be the key, precisely because the body is that element of the sphere of ownness that, though intrinsic, nevertheless runs contrary to this ownness: my body is my *own inescapable otherness*, manifest at the heart of my world, thus indicating that the ‘inside’ of the ‘I’ is ordered in such a way that the experience of alterity is possible.” (Dodd, 1997: 24)<sup>253</sup>

De ander wordt dus als een ander geconstitueerd worden op basis van de alteriteit die reeds in mezelf zit<sup>254</sup>. Maar daarmee zijn we er nog niet: de vraag is nog steeds hoe de *Paarung* en de verschuiving van zin de betekenis van de alteriteit van de ander kan bewerken. De gelijkaardigheid speelt maar een beperkte rol. Waarom is het andere organisme een ander organisme eerder dan een tweede organisme van mezelf? Die vraag hebben we boven reeds gedeeltelijk beantwoord via het *Originalbewußtsein* (cf. supra). We hebben echter nog een andere notie nodig, die we hierboven het tweede spoor hebben genoemd: het gedrag en de expressiviteit van het gedrag.

De ander is na de passieve associatie van de *Paarung* niet meer dan een modificatie van mezelf. Het alter ego bevestigt zijn anderszijn echter via het medium van het gebaar en de taal, en bevestigt mijn vermoeden dat het lichaam dat ik heb ontmoet een ander ‘ik’ aanduidt dat niettemin verschillend is van het ik dat ik ben. Doorheen de expressie van het lichaam is het lichaam van de ander niet enkel gepaard met mijn eigen lichaam, maar toont zich als een teken of een aankondiging van het *alter ego* als een tweede persoon of als een andere eerste persoon. Hernemen we hier het citaat van Husserl. “Der erfahrene fremde Leib bekundet sich fortgesetzt wirklich als Leib nur

---

<sup>253</sup> Misschien is het ook daarom dat we kunnen zeggen dat enkel dieren die een lichaam ‘hebben’, en niet enkel een lichaam ‘zijn’ een vorm van intersubjectiviteit kunnen kennen.

<sup>254</sup> Er zijn nog sporen van alteriteit in het ego zelf. Kijken we eerst naar de retentie, waarin het ik de aanwezigheid van het verleden ontmoet. De retentionele modificatie is ook een soort zelf-vervreemding. Het verleden transcendeert mijn heden. Het verleden wordt *vergegenwärtigt*. Het is een niet-oorspronkelijke presentatie (anders was het een *gegenwärtigen*). Het verleden is objectiveerbaar, het heden niet. De appresentie van de ander is ook een soort niet-oorspronkelijke *Vergegenwärtigung*, waardoor hij niet samenvalt met mezelf, net zoals het verleden niet oplost in het heden. Maar de ander zit niet in mij zoals het verleden, het verschil tussen ik en alter ego is groter, of althans van een andere orde, dan het verschil tussen mijn verleden en mijn heden. Analoog beheers ik het lichaam van de ander niet zoals ik mijn eigen lichaam beheers.

in seinem wechselnden, aber immerfort zusammenstimmenden *Gebaren* derart, daß dieses seine physische Seite hat, die Psychisches appräsentierend indiziert, das nun in originaler Erfahrung erfüllend auftreten muß.” (CM: 144)

De relatie ego – alter ego is er precies een van niet-identificatie (cf. Dodd, 1997), ondanks het feit dat ik het leven van de ander enkel zie in termen van mijn eigen leven, en de ander als een modificatie van mezelf. In de empathie herken ik het gedrag van de ander: er is nu een *Paarung* op het niveau van het ego. Expressie is dus veel meer dan het geanimeerd zijn van het lichaam. Zoals we boven zagen, toont het lijf vooral het gezicht van de ziel. Opdat het lijf ook het gezicht van het bewustzijn zou tonen, is er meer nodig dan de bezieling van het lichaam.

Hetgeen Dodd (1997) positief aanwendt, blijft voor Franck echter een probleem vormen en toont volgens hem zoals gezegd de grenzen van de fenomenologie. De appresentatie co-presenteert. Dit betekent dat ze naar een presentatie verwijst. Naar welke presentatie verwijst de appresentatie van de ander? Husserl karakteriseert de ander als alter ego, waarbij ‘ego’ verwijst naar mezelf. “C’est donc *premièrement* à une présentation de moi-même que l’apprésentation de l’autre doit s’entrelacer. Mais aussi, et *deuxièmement*, à une présentation de son corps comme corps propre quelconque.” (Franck, 1981: 122-123) Dat probleem blijft dus onopgelost. Het lichaam dat ik ginds waarneem en dat als lijf wordt gevat heeft de betekenis van een apperceptieve transfer afkomstig van mijn lijf. De gelijkaardigheid die mijn lijf verbindt met het lichaam daar is de motivatie voor de analogie tussen beide. Maar het lichaam van de ander is een geobjectiveerd lichaam, en het mijne niet. Het is pas als de ander mijn lijf objectiveert dat ik de gelijkaardigheid tussen onze lichamen kan zien. De intersubjectiviteit is dus reeds voorondersteld<sup>255</sup>.

De vooronderstelling van de intersubjectiviteit toont zich ook in het volgende. Husserl werkt de empathie uit in termen van een

---

<sup>255</sup> Franck (1981) werkt dat anders uit. Hij verwijst naar de passieve syntheses die voorondersteld worden door de associatie tussen mijn lichaam en dat van de ander. De passieve syntheses werken volgens de principes van homogeniteit en heterogeniteit, of volgens verwantschap en vreemdheid. Volgens Franck is het echter problematisch van vreemdheid te spreken als de ander of de alteriteit in het algemeen niet voorondersteld is. We zullen verder niet meer ingaan op deze kwestie van de passieve synthese.

denkbeeldige plaatsverwisseling: ik beeld mezelf in op de plaats van de ander. Mocht ik *daar* zijn en mijn *hier* nu zich in een ander *hier* converteren, dan zou ik hetzelfde zien als die andere persoon. Herinneren we nog eens aan het lichaam als nulpunt van de oriëntatie. “Si tout corps en général se donne comme l’unité d’une multiplicité de perspectives, l’*ici* absolu est l’annulation de toute perspective, si tout corps se donne dans une orientation, l’*ici* absolu est l’annulation de toute orientation, annulations nécessairement présupposées par toute orientation et perspective déterminées. Se donner comme *ici* absolu et comme chair, c’est se donner comme corps annulé (*Nullkörper*).” (Franck, 1981: 142)

De denkbeeldige plaatsverwisseling vooronderstelt echter al de gemeenschappelijke en intersubjectieve ruimte. Trouwens, me *daar*, op de plaats van de ander, inbeelden, vooronderstelt dat ik me vanuit mijn *hier* als *daar* zie, als uitwendig aan mezelf. Maar het *lijf* kan niet vanuit de uitwendigheid worden gezien, tenzij als lichaam. Opnieuw wordt het objectieve lichaam dus reeds voorondersteld. “L’hypothèse d’un *ego* spectateur totalement désincarné pouvant percevoir sa chair propre de l’extérieur – mais quel serait alors l’organe de la perception? – ne réglerait rien, puisque, nous l’avons déjà indiqué, tout clivage de l’*ego* (et pour commencer celui à l’œuvre dans la réduction) implique l’intersubjectivité.” (Franck, 1981: 145)

#### 7.4.6. De begrenzing van het lijf

Keren we nu ook nog eens terug naar de grens van het lijf. We hebben gezegd dat de grenzen van het lijf de grenzen van de waarneming zijn, zelfs bij zeer ver verwijderde objecten. Opdat het lijf zou ingeperkt worden, moet het tot lichaam worden. Binnen de sfeer van het *ego* is er echter geen manier om van lijf tot lichaam te worden, en daarom is het ook onmogelijk om *twee* lijven in de eenheid van één bewustzijn te vatten. Daar is als het ware gewoon geen plaats voor. Volgens Franck (1981) toont dit nogmaals de onmogelijkheid van Husserls uitwerking in de *CM*.

Het lijf kan dus maar objectief worden, of lichaam zijn, *als het al in relatie staat met een ander lijf*. “Il y a en moi, dans mon monde propre qui s’étend jusqu’où s’étend ma chair, puisque tout ce qui y est donné l’est par sa médiation, une autre chair qui vient limiter mon propre monde incarné.” (Franck, 1981: 167) De grens van mijn lijf wordt

door een ander lijf gevormd. Deze grens is niet extrinsiek aan mijn lijf, maar komt eruit voort. “Toute la constitution égologique de l’altérité vient buter sur l’incorporation; positivement: cela signifie que la relation à une autre chair est une composante du sens de la mienne propre. C’est d’ailleurs la seule manière de résoudre les difficultés de l’incorporation tout en respectant le double statut phénoménal d’une chair qui est aussi corps.” (Franck, 1981: 167) De ontmoeting van twee lijven houdt noodzakelijk de constitutie van het lichaam in.

Het lijf heeft dus het volste recht om deel uit te maken van de transcendentale subjectiviteit. Door de dubbele status van het lijf als lijf en lichaam sluipt een zekere facticiteit en contingentie binnen in de streng transcendentale analyse van het zuivere ego. De transcendentale analyse is in het fenomeen van het lijf op haar grenzen gebotst.

Voor we een laatste invalshoek op de intersubjectiviteit proberen, waarin we tot een vergelijking willen komen tussen de logica van Husserl en Merleau-Ponty, wijzen we nog op de oplossing van Zahavi (1997), die twee soorten relaties met de ander onderscheidt, en daardoor ook twee soorten transcendentale intersubjectiviteit. We vinden er de oplossingen van Dodd (1997) en Franck (1981) in terug, maar de opsplitsing in niveaus is nieuw.

#### 7.4.7. Constitutie is altijd intersubjectief

Zahavi (1997) benadert het probleem via de horizontale intentionaliteit, en wil aantonen dat de constitutie van de ander enkel mogelijk is als een zekere vorm van intersubjectiviteit voorondersteld is. Intersubjectiviteit is dus eerder aan het werk dan mijn ervaring van de belichaamde ander. Zahavi doet een beroep op niet-gepubliceerd materiaal, en wil daarmee aantonen dat de *CM* niet het laatste woord van Husserl zijn over de intersubjectiviteit. Intersubjectiviteit is volgens Zahavi geen contingente relatie, maar een a priori structuur van de constituerende subjectiviteit.

We hebben een intentionele gewaarwording van de afwezige profielen van een object, van de innerlijke horizon van een object. Het gaat om de appresentatie: “ (...) in order for a perception to be a perception-of-an-object, it must be permeated by a horizontal intentionality which intends the absent profiles, bringing them to a certain *appresentation*.”



(Zahavi, 1997: 307) De afwezige profielen zijn het correlaat van mijn *mogelijke* waarneming. Maar wat betekent ‘mogelijk’? Verwijst het naar verleden of toekomstige waarnemingen? Of gaat het om de correlaten van fictieve, co-presente waarnemingen, m.a.w. als het mogelijk zou zijn voor mij om nu *daar* te zijn, i.p.v. hier? De eerste optie lijkt uitgesloten: de aanwezige zijde is bepaald door zijn verwijzing naar een aanwezige, co-existerende achterkant. De profielen co-existeren dus, ze zijn *mitgegenwärtig*. De tweede mogelijke interpretatie legt te veel nadruk op het fictieve, en dus arbitraire karakter van ongeziene profielen; deze zijn integendeel noodzakelijk en voorgeschreven. Afwezige profielen zijn niet gepresenteerd (of geappresenteerd) op een *denkbeeldige* wijze.

De afwezige profielen moeten het karakter van actueel co-existerende profielen behouden. “Both my fictitious as well as my previous or subsequent perceptions lack this compatibility, however. The consequence is that the absent profiles cannot be correlated with *my* possible perceptions.” (Zahavi, 1997: 310) De incompatibiliteit van de co-existerende profielen - ik kan niet op twee plaatsen tegelijk zijn - kan echter worden opgelost door een *ander* bewustzijn: afwezige profielen kunnen door een ander worden waargenomen. Horizontale intentionaliteit lijkt dus een verwijzing naar intersubjectiviteit in te houden. Husserl legt er dan ook de nadruk op dat ik in de ervaring van de ander niet enkel de ander als een levend lichaam ervaar dat daar is gesitueerd, maar ook dat het een gewaarwording inhoudt van de profielen die present zijn aan de ander.

De structuur van mijn horizontale intentionaliteit is dus reeds incompatibel met een solipsisme. De vraag is echter wat het eerste is. Is de gewaarwording van het lichaam van de ander de mogelijksvoorwaarde voor de intersubjectiviteit, of is het eerder omgekeerd: is de intersubjectiviteit de horizon die het mogelijk maakt de ander als belichaamde ander waar te nemen? Husserl lijkt de eerste optie te kiezen. Maar hier hebben we het probleem dat de feitelijke ervaring van een ander belichaamd subject gefundeerd is op een a priori verwijzing naar de ander. Ik moet immers eerst mezelf als iemand-tussen-de-anderen constitueren om de intersubjectiviteit te bereiken.

Zahavi lost de moeilijkheid op door twee soorten relaties met de ander te onderscheiden, en daarom ook twee soorten transcendentale intersubjectiviteit: de *concrete* ervaring van de ander gebeurt binnen

een constitutieve dimensie die reeds doortrokken is van intersubjectieve referenties. Die eerste intersubjectiviteit van de empathie vertoont een structurele gelijkaardigheid met de zelfvervreemding van de de-presentatie in de tijd (de herinnering, cf. voetnoot 254, hoewel het daar over de retentie gaat). Dat betekent niet dat de ander reeds mede functioneert in de constitutie van de immanente tijd, maar wel dat er in beide gevallen een spel is van aanwezigheid en afwezigheid. We krijgen dus te maken met een reeks alteriteiten. Tot de zuiver immanente temporaliteit van het zuivere ego behoren ook het verleden en de toekomst, die het zuivere nu-moment transcenderen. Moeten ook zij niet uitgesloten worden van de zuivere sfeer van het ego, van het eigene? En duidt dit er niet op dat er een relatie is tussen temporaliteit en de ander? Bovendien verwijst de eigen sensibiliteit steeds naar een verband met een exterioriteit. Wordt daardoor de sfeer van het eigene niet opengesteld voor de alteriteit? Een aantal alteriteiten zoals tijd, hylè en lijf zitten blijkbaar binnen de sfeer van het eigene en zetten die sfeer open voor het andere.

## 7.5. MERLEAU-PONTY'S FENOMENOLOGIE VAN HET LICHAAM

### 7.5.1. Merleau-Ponty's verhouding ten opzichte van Husserl

Merleau-Ponty (1908-1961) wordt vaak gezien als de filosoof van het lichaam die de deuren wijd heeft gezet voor een naturalisering van de fenomenologie (cf. supra deel 6). De vraag die ons zal moeten bezig houden is of zoiets wel klopt. Concreet: in welke mate is Merleau-Ponty een transcendentale denker in het spoor van Husserl? Reeds in de inleiding op zijn *Phénoménologie de la Perception* (1945; vanaf nu afgekort als PP) treffen we een dubbelheid aan die we voortdurend zullen terugvinden. Het gaat om de vraag wat fenomenologie is. "C'est une philosophie transcendantale qui met en suspens pour les comprendre les affirmations de l'attitude naturelle, mais c'est aussi une philosophie pour laquelle le monde est toujours 'déjà là' avant la réflexion, comme une présence inaliénable, et dont tout l'effort est de retrouver ce contact naïf avec le monde pour lui donner enfin un statut philosophique." (PP: i) Het eerste deel is duidelijk husserliaans, maar

ook het tweede deel bevindt zich in het spoor van Husserl, en zal zijn uitwerking vinden in Merleau-Ponty's filosofie van het lichaam.

Merleau-Ponty staat echter steeds kritisch tegenover de 'reflexieve analyse'. Vaak vermeldt hij Husserl niet, maar even vaak hoeft dat ook niet om te begrijpen dat hij ook zijn inspiratiebron bedoelt. Kijken we naar wat de reflexieve analyse inhoudt: "L'analyse réflexive croit suivre en sens inverse le chemin d'une constitution préalable et rejoindre dans 'l'homme intérieur', comme dit saint Augustin, un pouvoir constituant qui a toujours été lui. Ainsi la réflexion s'empporte elle-même et se replace dans une subjectivité invulnérable, en deçà de l'être et du temps. Mais c'est là une naïveté, ou, si l'on préfère, une réflexion incomplète qui perd conscience de son propre commencement." (PP: iv) Het is opvallend dat Merleau-Ponty hier naar Augustinus' innerlijke mens verwijst. Husserl eindigt zijn *CM* precies met de volgende zin van Augustinus. "*Noli foras ire, sicut Augustin, in te redi, interiore homine habitat veritas.*" (CM: 183)<sup>256</sup> Merleau-Ponty verzet zich hiertegen. De wereld is *niet* een object waarvan ik de wetten van de constitutie bezit. Er bestaat zelfs niet zoiets als een 'innerlijke mens'. Er bestaat enkel zoiets als een mens die naar de wereld is (*être au monde*) en die zichzelf maar in de wereld kent. "Quand je reviens à moi à partir du dogmatisme de sens commun ou du dogmatisme de la science, je trouve non pas un foyer de vérité intrinsèque, mais un sujet voué au monde." (PP: v)

Onmiddellijk daarop laat hij echter volgen: "On voit par là le vrai sens de la célèbre réduction phénoménologique." (PP: v) Kent Merleau-Ponty daardoor een andere betekenis toe aan de reductie? Wij denken van niet, aangezien de reductie wil tonen hoe een aanwezigheid van de wereld, de objecten en de ander precies kan worden tot stand gebracht. Dat is ook de interpretatie van Merleau-Ponty. "C'est parce que nous sommes de part en part rapport au monde que la seule manière pour nous de nous en apercevoir est de suspendre ce mouvement, de lui refuser notre complicité (de le regarder ohne mitzumachen, dit souvent Husserl), ou encore de le mettre hors jeu." (PP: viii) Hetgeen onopgemerkt zorgt voor de zekerheden van de natuurlijke ingesteldheid wordt aan het licht gebracht door de reductie.

---

<sup>256</sup> Dat kan worden vertaald als: "Wil niet naar buiten gaan, keer terug in jezelf. De waarheid bewoont het innerlijke van de mens."

Wat Merleau-Ponty wel wil doen, is de transcendentale reductie ontdoen van mogelijke idealistische of intellectualistische interpretaties. “Un idéalisme transcendantal conséquent dépouille le monde de son opacité et de sa transcendance. Le monde est cela même que nous nous représentons, non pas comme hommes ou comme sujets empiriques, mais en tant que nous sommes tous une seule lumière et que nous participons à l’Un sans le diviser.” (PP: vi) Hierdoor verschuift de vraag. Het blijkt nu niet te gaan om de vraag of Merleau-Ponty transcendentaal denkt, maar of Husserl een idealist was. We denken niet dat het pogen te komen tot een coherent antwoord op die vraag zinvol is voor de lectuur van Husserl. Er is heel veel gedebatteerd over de vraag of Husserl een idealist of een realist was, en voor beide standpunten valt een en ander te zeggen. Belangrijker is echter dat het debat geen uitkomst vindt, en dat de spanning in Husserl niet oplosbaar lijkt. Die spanning vinden we trouwens terug in de lectuur van Husserl door Merleau-Ponty, en bijgevolg ook in zijn *PP* zelf.

Hier is het dan ook tijd om het volledige citaat te geven waarin gezegd wordt dat de les van de reductie de onmogelijkheid ervan is (cf. supra). In plaats van een radicale afstandname van de reductie, blijkt het eerder om een interne limiet van de reductie te gaan, die Husserl ook zelf inzag. “Le plus grand enseignement de la réduction est l’impossibilité d’une réduction complète. Voilà pourquoi Husserl s’interroge toujours de nouveau sur la possibilité de la réduction. Si nous étions l’esprit absolu, la réduction ne serait pas problématique. Mais puisque au contraire nous sommes au monde, puisque même nos réflexions prennent place dans le flux temporel qu’elles cherchent à capter (puisqu’elles sich einströmen comme dit Husserl), il n’y a pas de pensée qui embrasse toute notre pensée.” (PP: viii-ix) De onmogelijkheid van de reductie vinden we meer concreet in de temporaliteit, de ander, de hylè en het lijf (cf. supra einde deel 6). Merleau-Ponty buigt de betekenis van de reductie om naar haar eigenlijke zin. In plaats van de formule te zijn voor een idealistische filosofie, zoals men lang heeft gedacht, is de fenomenologische reductie de formule voor een *existentiële* filosofie: het ‘In-der-Welt-Sein’ van Heidegger kan maar verschijnen *tegen de achtergrond* van de transcendentale reductie. De reductie is m.a.w. de weg naar een

filosofie van de existentie<sup>257</sup>. Bovendien is ook de intentionaliteit maar begrijpelijk tegen de achtergrond van de reductie. “Nous pouvons maintenant en venir à la notion d’intentionnalité, trop souvent citée comme la découverte principale de la phénoménologie, alors qu’elle n’est compréhensible que par la réduction.” (PP: xii)

Om de verhouding ten opzichte van Husserl te karakteriseren, zouden we ook kunnen spreken over een *transcendentiaal empirisme*, waarbij moet worden opgemerkt dat ook Husserl, in het bijzonder bij de behandeling van het *Leib*, willens nillens een transcendentiaal empirist is. Een transcendentiaal empirist wordt gekenmerkt door het behoud van de husserliaanse thema’s van intentionaliteit en constitutie, en zelfs de reductie, maar door een afstandname van een idealisme en een transcendentiaal ego (cf. ook deel 8).

Merleau-Ponty zelf kiest binnen het transcendentiaal empirisme voor de invalshoek van de perceptie. “ (...) il y une signification du perçu qui est sans équivalent dans l’univers de l’entendement, un milieu perceptif qui n’est pas encore le monde objectif, un être perceptif qui n’est pas encore l’être déterminé.” (PP: 58) Als ‘filosoof van het lichaam’ is hij eigenlijk in de eerste plaats een filosoof van het lichaam dat waarneemt, en daarom blijft zijn filosofie van het lichaam ook vrij beperkt.

### 7.5.2. Het lichaam als bastaardkind

Merleau-Ponty zal trachten een weg te vinden tussen twee uitersten die het resultaat zijn van de geschiedenis van de filosofie en de wetenschap. Enerzijds is het levende lichaam een uitwendigheid zonder binnenste geworden, en anderzijds is de subjectiviteit een inwendigheid zonder buitenkant geworden, een onpartijdige toeschouwer. Enerzijds gaat het dus om een wetenschappelijk

---

<sup>257</sup> Ook het andere aspect van de husserliaanse fenomenologie, de eidetische reductie, wordt in het licht van het in-de-wereld-zijn opnieuw bekeken. “La nécessité de passer par les essences ne signifie pas que la philosophie les prenne pour objet, mais au contraire que notre existence est trop étroitement prise dans le monde pour se connaître comme telle au moment où elle s’y jette, et qu’elle a besoin du champ de l’idéalité pour connaître et conquérir sa facticité.” (PP: ix) En ook: “La méthode eidétique est celle d’un positivisme phénoménologique qui fonde le possible sur le réel.” (PP: xii)

naturalisme, anderzijds om een idealisme van het universele, constituerende subject. Het empirische ik met zijn levende lichaam is een bastaardkind van deze twee uitersten, die genoeg gemeenschappelijk hebben om gepaard te gaan. “Le Moi empirique est une notion bâtarde, un mixte de l’en soi et du pour soi, auquel la philosophie réflexive ne pouvait pas donner de statut. En tant qu’il a un contenu concret, il est inséré dans le système de l’expérience, il n’est donc pas sujet, - en tant qu’il est sujet, il est vide et se ramène au sujet transcendantal.” (PP: 68)

Het probleem van het mentale is echter een *gevolg* van de objectivering van het lichaam. Daarom moeten we opnieuw gaan kijken naar de ervaring van het levende lichaam. “Mais on pourrait répondre que cette ‘expérience du corps’ est elle-même une ‘représentation’, un ‘fait psychique’, qu’à ce titre elle est au bout d’une chaîne d’événements physiques et physiologiques qui peuvent seuls être mis au compte du ‘corps réel’.” (PP: 90) Via de interoceptie zouden we dus een intern mentaal beeld van ons lichaam krijgen, dat zelf terug te voeren is op een niet-ambigu, reëel lichaam. Merleau-Ponty wil echter aantonen dat het lichaam een eigen status heeft, die niet oplosbaar is in ofwel het fysische ofwel het psychische, en evenmin een mengeling is van beide. Dat doet hij ondermeer via een bespreking van het fenomeen van het fantoomlid.

### 7.5.3. De motoriek van het lichaam; verzet tegen representationalisme

Hoewel men de fenomenen van het fantoomlid en anosognosie kan verbinden met fysiologische en psychologische voorwaarden, kunnen ze toch niet worden verklaard door een fysiologische, psychologische of gemengde benadering. Een fysiologische benadering zou de twee gevallen resp. als een onderdrukking of voortduren van interoceptieve stimuli interpreteren. De anosognosie is dan de afwezigheid van een deel van de voorstelling van het lichaam, deel dat er echter wel zou moeten zijn omdat het overeenkomstige lidmaat er is. Het fantoomlid is dan de aanwezigheid van een deel van de lichaamsvoorstelling, deel dat er niet zou mogen zijn omdat het overeenkomstige lid er niet is.

In een psychologische verklaring is het fantoomlid een herinnering, een positief oordeel, of een waarneming. De anosognosie is een vergeten, een negatief oordeel of een niet-waarnemen. In de psychologische verklaring is het fantoomlid de effectieve

aanwezigheid van een representatie, de anosognosie de effectieve afwezigheid van een representatie. In de fysiologische verklaring is het fantoomlid de representatie van een effectieve aanwezigheid, de anosognosie de representatie van een effectieve afwezigheid. In beide gevallen worden de categorieën van de *objectieve* wereld echter niet verlaten. “Ce phénomène, que défigurent également les explications physiologiques et psychologiques, se comprend au contraire dans la perspective de l’être au monde. Ce qui en nous refuse la mutilation et la déficience, c’est un Je engagé dans un certain monde physique et interhumain, qui continue de se tendre vers son monde en dépit des déficiences ou des amputations, et qui, dans cette mesure, ne les reconnaît pas *de jure*. Le refus de la déficience n’est que l’envers de notre inhérence à un monde, la négation implicite de ce qui s’oppose au mouvement naturel qui nous jette à nos tâches, à nos soucis, à notre situation, à nos horizons familiers.” (PP: 96-97) Het lichaam is daarbij het voertuig van ons *être au monde*, en een lichaam hebben betekent zich in een bepaald milieu vervoegen en opgaan in bepaalde projecten. Dit lichamenlijk in de wereld zijn is iets wat oorspronkelijk in de motoriek aangetroffen wordt. De term ‘kinaesthetische sensaties’ waarmee de psychologen zich beziggehouden hebben, wijst volgens Merleau-Ponty op de originaliteit van de lichaamsbewegingen. Deze anticiperen onmiddellijk de eindsituatie. “Mais je le [mon corps] meus, lui, directement, je ne le trouve pas en un point de l’espace objectif pour le mener en un autre, je n’ai pas besoin de le chercher, il est déjà avec moi, - je n’ai pas besoin de le conduire vers le terme du mouvement, il y touche dès le début et c’est lui qui s’y jette. Les rapports de ma décision et de mon corps dans le mouvement sont des rapports magiques.” (PP: 110)

De fenomenologische karakteristieken van het lichaam (de onvolledige constitutie, de ambiguïteit van aanraken en aangeraakt worden) worden echter vaak teruggebracht tot onderscheidende karakteristieken van de *representatie* van het lichaam, zodanig dat de voorstelling van het lichaam een voorstelling zoals andere is en bijgevolg het lichaam een object zoals andere. “Les psychologues n’apercevaient pas qu’en traitant ainsi l’expérience du corps, ils ne faisaient, d’accord avec la science, que différer un problème inévitable.” (PP: 111) Mijn lichaam is echter geen verzameling of samenstel (*assemblage*) van organen, naast elkaar in de ruimte. “Je le tiens dans une possession indivise et je connais la position de chacun

de mes membres par un *schéma corporel* où ils sont tous enveloppés. Mais la notion du schéma corporel est ambiguë comme toutes celles qui apparaissent aux tournants de la science.” (PP: 114)

Het fenomeen van het fantoomlid moet worden verbonden met het lichaamsschema van het subject. Daarbij moeten we echter oppassen wat het lichaamsschema inhoudt. “Quand on veut éclairer le phénomène du membre fantôme en le reliant au schéma corporel du sujet, on n’ajoute quelque chose aux explications classiques par les traces cérébrales et les sensations renaissantes que si le schéma corporel, au lieu d’être le résidu de la cénesthésie coutumière, en devient la loi de constitution. Si l’on a éprouvé le besoin d’introduire ce mot nouveau, c’était pour exprimer que l’unité spatiale et temporelle, l’unité intersensorielle ou l’unité sensori-motrice du corps est pour ainsi dire de droit, qu’elle ne se limite pas aux contenus effectivement et fortuitement associés dans le cours de notre expérience, qu’elle les précède d’une certaine manière et rend justement possible leur association. On s’achemine donc vers une seconde définition du schéma corporel : il ne sera plus le simple résultat des associations établies au cours de l’expérience, mais une prise de conscience globale de ma posture dans le monde intersensoriel, une ‘forme’ au sens de la Gestaltpsychologie.” (PP: 115-116) Is dit citaat duidelijk met betrekking tot de status van het lichaamsschema? We vinden er een beweging in terug die we vaker zullen aantreffen bij Merleau-Ponty. Aanvankelijk lijkt hij het lichaamsschema transcendentaal te karakteriseren: het is een constitutiewet en het gaat *vooraf* en *maakt mogelijk* de bewustzijnsinhouden m.b.t. het lichaam. In tweede instantie zegt hij echter dat het gaat om een vorm in de zin van de Gestaltpsychologie, d.w.z. een betekenisvolle eenheid die niet te reduceren valt tot (een analyse van) haar onderdelen. Op andere plaatsen (cf. infra deel 8) maakt hij de Gestaltpsychologie het verwijt dat ze de vorm naturalistisch opvat en lijkt hij een transcendentale interpretatie voor te staan. In het bovenstaande citaat lijkt Merleau-Ponty te schipperen tussen de transcendentale en de gestaltistische opvatting. We zullen verder zien wat zijn tussenpositie meer concreet zal inhouden.



Voor de anosognosicus telt het verlamde lidmaat niet langer in het lichaamsschema<sup>258</sup>. Dat betekent dat het lichaamsschema geen simpele doordruk is van de bestaande lichaamsdelen, en zelfs geen globaal bewustzijn ervan, maar dat het lichaamsschema ze op een actieve wijze integreert op basis van de waarde die ze hebben voor de projecten van het organisme. Hierin toont zich het dynamische van het lichaamsschema. “Ramené à son sens précis, ce terme [schéma corporel] veut dire que mon corps m’apparaît comme posture en vue d’une certaine tâche actuelle ou possible. Et en effet sa spatialité n’est pas comme celle des objets extérieurs ou comme celle des ‘sensations spatiales’ une *spatialité de position*, mais une *spatialité de situation*.” (PP: 116) Het *être au monde* is bij Merleau-Ponty het concept dat alle verklaringen uiteindelijk naar zich toezuigt. “ (...) le ‘schéma corporel’ est finalement une manière d’exprimer que mon corps est au monde.” (PP: 117) In een voetnoot daarbij vinden we: “On a déjà vu (cf *supra* p. 97) que le membre fantôme, qui est une modalité du schéma corporel, se comprend par le mouvement général de l’être au monde.”

De klassieke psychologie beschikt niet over de middelen om de bovenstaande variaties in plaatsbewustzijn uit te drukken. Voor de klassieke psychologie is plaatsbewustzijn immers steeds ‘*conscience positionnelle, représentation, Vorstellung*’ (PP: 121). De plaats is er een bepaling van de objectieve wereld, de voorstelling ervan is er of is er niet, zonder mogelijkheden daartussenin, en als ze er is, geeft ze het object zonder dubbelzinnigheden. Helaas gaat een dergelijke bepaling van de plaats niet op voor de fenomenen van het fantoomlid en de anosognosie<sup>259</sup>. “Ce n’est jamais notre corps objectif que nous

---

<sup>258</sup> Verderop zullen we zien dat anosognosie zich niet laat verklaren door een disfunctie in het lichaamsschema, maar in het lichaamsbeeld.

<sup>259</sup> Merleau-Ponty geeft ook een analyse van het verschil tussen objectieve en fenomenale of geleefde ruimte aan de hand van het geval van Scheider. “Le malade piqué par un moustique n’a pas à chercher le point piqué et le trouve d’emblée parce qu’il ne s’agit pas pour lui de le situer par rapport à des axes de coordonnées dans l’espace objectif, mais de rejoindre avec sa main phénoménale une certaine place douloureuse de son corps phénoménal, et qu’entre la main comme puissance de gratter et le point piqué comme point à gratter un rapport vécu est donné dans le système naturel du corps propre. L’opération a lieu tout entière dans l’ordre du phénoménal, elle ne passe pas par le monde objectif, et seul le spectateur, qui prête au sujet du mouvement sa représentation objective du corps vivant, peut croire que la piqûre est perçue, que la main se meut dans l’espace objectif et, en conséquence,

mouvons, mais notre corps phénoménal, et cela sans mystère, puisque c'est notre corps déjà, comme puissance de telles et telles régions du monde, qui se levait vers les objets à saisir et qui les percevait." (PP: 123)

Het probleem is dus niet hoe de ziel zich verhoudt tot het objectieve lichaam, omdat het niet op het objectieve lichaam is dat ze ageert, maar op het fenomenale lichaam. De vraag verschuift zich naar waarom er twee perspectieven zijn op mij en mijn lichaam en hoe die samen mogelijk zijn. "Il ne suffit pas, en effet, de dire que le corps objectif appartient au 'pour autrui', mon corps phénoménal au 'pour moi' et l'on ne peut refuser de poser le problème de leurs rapports, puisque le 'pour moi' et le 'pour autrui' coexistent dans un même monde, comme l'atteste ma perception d'un autrui qui me ramène aussitôt à la condition d'objet pour lui." (PP: 123, voetnoot)

#### 7.5.4. Motorische intentionaliteit ; intentionaliteit is motorisch

Er bestaan betekenissen die motorisch zijn, en niet een betekenis vormen voor het intellect. Het motorische subject wordt aangesproken via motorische betekenissen. In plaats van de beweging te zien als een proces in derde persoon, en het denken als de representatie van de beweging, is er zoiets als de anticipatie of een vatten van het resultaat, wat verzekerd wordt door het lichaam zelf als motorische kracht. "Le fond du mouvement n'est pas une représentation associée ou liée extérieurement au mouvement lui-même, il est immanent au mouvement, il l'anime et le porte à chaque moment, l'initiation cinétique est pour le sujet une manière originale de se référer à un objet au même titre que la perception." (PP: 128) De motoriek is voor Merleau-Ponty de oorspronkelijke intentionaliteit. Het bewustzijn is in oorsprong geen 'ik denk dat', maar een 'ik kan'. Het lichaam bewegen

---

s'étonner que le même sujet échoue dans les expériences de désignation. De même le sujet placé en face de ses ciseaux, de son aiguille et de ses tâches familières n'a pas besoin de chercher ses mains ou ses doigts, parce qu'ils ne sont pas des objets à trouver dans l'espace objectif, des os, des muscles, des nerfs, mais des puissances déjà mobilisées par la perception des ciseaux ou de l'aiguille, le bout central des 'fils intentionnels' qui le relie aux objets donnés." (PP : 122-123) Cf. ook : "Les lieux de l'espace ne se définissent pas comme des positions objectives par rapport à la position objective de notre corps, mais ils inscrivent autour de nous la portée variable de nos visées ou de nos gestes." (PP : 168)

is doorheen het lichaam de dingen viseren, is zich laten aanspreken door de dingen die het lichaam uitnodigen tot een antwoord zonder de omweg van de representatie. Het lichaam is niet de dienstmaagd van het bewustzijn, dat het lichaam zou verplaatsen naar een punt in de ruimte dat we ons eerst hebben voorgesteld. “Pour que nous puissions mouvoir notre corps vers un objet, il faut d’abord que l’objet existe pour lui, il faut donc que notre corps n’appartienne pas à la région de l’ ‘en soi’.” (PP: 161)

Het lichaamsschema vervult ook hier zijn rol. Het subject heeft niet enkel zijn lichaam als een systeem van actuele posities, maar ook als een open systeem van een oneindigheid aan equivalente posities in een andere oriëntatie. Het lichaamsschema is dit systeem van equivalenties, de invariantie die onmiddellijk is gegeven en waardoor de verschillende motorische taken transposeerbaar zijn.

De motoriek onthult op die manier een nieuwe betekenis van het woord ‘zin’ (*sense*). Merleau-Ponty wijst hier op de verdienste en de kracht van zowel de intellectualistische psychologie als de idealistische filosofie: zij hadden geen moeite om aan te tonen dat de waarneming en het denken een *intrinsieke* zin hebben en niet kunnen worden uitgelegd op basis van een *uitwendige* associatie van inhouden die op een gratuite manier worden verzameld. Het nadeel van het intellectualisme en het idealisme is echter dat elke betekenis een act van het denken is, een operatie van het zuivere ik. Intellectualisme en idealisme kunnen echter geen rekenschap afleggen van de variëteit in onze ervaring, van het geen er aan on-zin is in de ervaring en aan contingentie in de inhouden.

Het lichaam is de plaats waar de aspecten van zin en onzin, essentie en existentie of noodzakelijkheid en contingentie samen bestaan. “Mon corps est ce noyau significatif qui se comporte comme une fonction générale et qui cependant existe et est accessible à la maladie. En lui nous apprenons à connaître ce nœud de l’essence et de l’existence que nous retrouverons en général dans la perception et que nous aurons alors à décrire plus complètement.” (PP: 172) Als systeem van motorische of perceptuele krachten is het eigen lichaam geen object voor een ‘ik denk’, maar “c’est un ensemble de significations vécues qui va vers son équilibre.” (PP: 179) Door het lichaam is alles in de mens noodzakelijk en is alles in de mens contingent.

Omdat een object geheel en al object is en het bewustzijn geheel en al bewustzijn, lijken er slechts twee wijzen van bestaan te zijn: men

bestaat als ding of als bewustzijn. De ervaring van het lichaam onthult echter een bestaanswijze die *ambigu* is. Maar als het lichaam geen object is, dan kan het bewustzijn dat ik ervan heb geen denken zijn, of beter, ik kan het lichaam niet in delen uiteenleggen en dan weer samenstellen zodat ik er een helder en klaar beeld van kan vormen. De eenheid van het lichaam is steeds impliciet en vaag. “Ainsi l’expérience du corps propre s’oppose au mouvement réflexif qui dégage l’objet du sujet et le sujet de l’objet, et qui ne nous donne que la pensée du corps ou le corps en idée et non pas l’expérience du corps ou le corps en réalité.” (PP: 231)

De reflectie (cf. supra) kan dan ook niet in omgekeerde zin de weg doorlopen van de constitutie, en de natuurlijke verwijzing naar de ‘materie van de wereld’ leidt ons tot een nieuwe opvatting van de intentionaliteit. Beide inzichten hebben te maken met het feit dat de ervaring van de wereld niet langer als een zuivere act van het constituerende bewustzijn kan worden gezien. Merleau-Ponty denkt hier aan de Husserl van de *Ideen*, die de klassiek husserliaanse opvatting van de intentionaliteit vertegenwoordigt. “Il y a donc un autre sujet au-dessous de moi, pour qui un monde existe avant que je sois là et qui y marquait ma place. Cet esprit captif ou naturel, c’est mon corps, non pas le corps momentané qui est l’instrument de mes choix personnels et se fixe sur tel ou tel monde, mais le système de ‘fonctions’ anonymes qui enveloppent toute fixation particulière dans un projet général.” (PP: 294)

#### 7.5.5. Het ding

De ruimtelijkheid en de perceptie<sup>260</sup> wijzen op de voortdurende bijdrage van de lichamelijkheid, en op een omgang met de wereld die veel ouder is dan het denken. Een ding is het correlaat van mijn lichaam en algemener van mijn existentie waarvan mijn lichaam niet meer dan de gestabiliseerde structuur is. Het ding constitueert zich in de greep die mijn lichaam erop heeft. Het ding is niet in de eerste

---

<sup>260</sup> We zullen ons niet in het bijzonder bezighouden met de waarneming bij Merleau-Ponty. Van belang is vooral hoe hij het lichaam en de motoriek ziet als het oorspronkelijke niveau waarop de verhouding tot de wereld en de intentionaliteit oprijzen. Van belang in zijn waarnemingstheorie is dat hij zich verzet tegen het representationalisme.

plaats een betekenis voor het denken, maar een structuur die toegankelijk is voor de inspectie door mijn lichaam.

Het objectieve denken stelt zich voor de taak de banden door te snijden die ding en belichaamd subject verbindt. Het laat enkel de *sense data* bestaan, en dan nog bij voorkeur de visuele kwaliteiten, omdat deze een schijn van autonomie bezitten en zich minder direct tot het lichaam zouden verhouden. “Mais en réalité toutes les choses sont des concrétions d’un milieu et toute perception explicite d’une chose vit d’une communication préalable avec une certaine atmosphère.” (PP: 370)

Het ding is echter meer dan onze waarneming ervan. Zoiets zou een louter psychologische definitie zijn. “Nous découvrons maintenant le noyau de réalité: une chose est chose parce que, quoi qu’elle nous dise, elles nous le dit par l’organisation même de ses aspects sensibles. Le ‘réel’ est ce milieu où chaque moment est non seulement inséparable des autres, mais en quelque sorte synonyme des autres, où les ‘aspects’ se signifient l’un l’autre dans une équivalence absolue; c’est la plénitude insurpassable: impossible de décrire complètement la couleur du tapis sans dire que c’est un tapis, un tapis de laine, et sans impliquer dans cette couleur une certaine valeur tactile, un certain poids, une certaine résistance au son.” (PP: 373) Een ding is dat soort zijn waarvan de definitie van een attribuut die van het gehele ding vereist.

Het reële leent zich tot een oneindige verkenning: het is onuitputbaar. Objecten door mensen gemaakt, zegt Merleau-Ponty, lijken ons dan ook *op* de wereld geplaatst, terwijl de dingen geworteld zijn in een bodem van onmenselijke natuur. Veeleer dan een aantrekkingspool is het ding voor ons bestaan een pool van afstoting. “Nous nous ignorons en elle, et c’est justement ce qui en fait une chose.” (PP: 374) De waarneming is dan ook geen samenvallen met het ding (een visie die Merleau-Ponty aan het realisme toewijst). Het idealisme echter is evenmin op het goede spoor, omdat het in de theorie van de synthese eveneens onze relatie met de dingen vervormt. Mocht er werkelijk van een synthese sprake zijn, dan zou het subject de materie van de perceptie domineren en denken, en organiseert en verbindt het van binnenuit alle aspecten van het ding. Het ding verliest dan zijn transcendentie en ondoorzichtigheid. “Et pourtant je ne la [la chose] constituait pas actuellement, c’est-à-dire que je ne posais pas activement et par une inspection de l’esprit les relations de tous les

profils sensoriels entre eux et avec mes appareils sensoriels. C'est ce que nous avons exprimé en disant que je perçois avec mon corps." (PP: 376) Dat de dingen transcendent zijn, betekent dat ik er geen volledig bezit van heb. Ze zijn transcendent in de mate waarin ik niet weet wat ze zijn en blindelings hun naakte bestaan bevestig.

#### 7.5.6. De ander

Waarom zouden de andere lichamen die ik waarneem niet wederkerig bewoond worden door een bewustzijn? Als mijn bewustzijn een lichaam heeft, waarom zouden de andere lichamen dan geen bewustzijn hebben? Zoiets denken veronderstelt natuurlijk dat de noties van lichaam en bewustzijn getransformeerd worden. De klassieke noties laten een dergelijke gedachtegang niet toe. Het lichaam dient onderscheiden te worden van het objectieve lichaam uit de handboeken fysiologie. Een dergelijk lichaam kan niet door een bewustzijn worden bewoond. "Il nous faut ressaisir sur les corps visibles les comportements qui s'y dessinent, qui y font leur apparition, mais qui n'y sont pas réellement contenus." (PP: 403) Het is m.a.w. het lichaam als expressie dat dient te worden onderzocht. Bij deze opmerking verschijnt een voetnoot, waarin Merleau-Ponty vermeldt dat hij die taak heeft willen ondernemen in zijn *Structure du Comportement* (1942). Als het echter zo is dat het fenomenologische lichaam zich van het objectieve lichaam onderscheidt op basis van het gedrag, en dat het onderwerp is van zijn vorige werk, dan zullen we de basisinzichten van de merleau-pontiaanse visie op het lichaam daar moeten terugvinden (cf. infra deel 8). Volgens Merleau-Ponty zal men nooit begrijpen hoe betekenis en intentionaliteit zouden kunnen wonen in 'édifices de molécules ou des amas de cellules', en haalt het cartesianisme daar zijn gelijk. Een dergelijk lichaam is echter een verarming ten opzichte van het primordiale fenomeen van het lichaam-voor-ons, het lichaam van de menselijke ervaring of het waargenomen lichaam.

Wat het bewustzijn betreft, dat mogen we niet langer opvatten als een constituerend bewustzijn en als een zuiver zijn-voor-zich, maar als een waarnemingsbewustzijn, als het subject van een gedrag, als een *être au monde* of een existentie. Het is enkel zo dat de ander kan

verschijnen op top van zijn fenomenaal lichaam. De notie van het zuivere bewustzijn wordt op die manier vervangen door die van de expressie of het gedrag. Het ‘tweede spoor’ van Husserl komt hier op de eerste plaats.

Evenmin als bij Husserl gaat het hier om een analogieredenering, maar om een fenomeen in het register van de waarneming. De analogieredenering vooronderstelt immers wat ze dient te verklaren. “L’autre conscience ne peut être déduite que si les expressions émotionnelles d’autrui et les miennes sont comparées et identifiées et si des corrélations précises sont reconnues entre ma mimique et mes ‘faits psychiques’. Or, la perception d’autrui précède et rend possible de telles constatations, elles n’en sont pas constitutives.” (PP: 403) Ik hoef dus niet eerst de expressie van mijn eigen gedrag te kennen om dat van de ander af te leiden. De ander komt integendeel op de eerste plaats. De waarneming van de ander maakt mogelijk dat ik gelijkenissen zie tussen mijn expressie en de waargenomen expressie. Ondanks het feit dat Merleau-Ponty hier het tweede spoor van Husserl volgt, duikt er een groot verschil op. In de *CM* zegt Husserl het volgende: “In weiterer Folge kommt es begreiflicherweise zur *Einfühlung* von bestimmten Gehalten der *höheren psychischen Sphäre*. Auch sie indizieren sich leiblich und im aubenweltlichen Gehaben der Leiblichkeit, z.B. als äußeres Gehaben des Zornigen, des Fröhlichen etc. – wohl verständlich von meinem eigenem Gehaben her unter ähnlichen Umständen.” (CM: 149) Vooral het laatste deel is hier van belang: ik versta de woede van de ander door mijn eigen gedrag onder gelijkaardige omstandigheden. Bij Merleau-Ponty heeft het subject niet het voorbeeld van zichzelf nodig. Het herkennen van gedrag is bij Merleau-Ponty vooral een kwestie van het herkennen van *intenties* waartoe ikzelf ook in staat ben. Dat wordt duidelijk in het volgende voorbeeld. “Un bébé de quinze mois ouvre la bouche si je prends par jeu l’un de ses doigts entre mes dents et que je fasse mine de le mordre. Et pourtant, il n’a guère regardé son visage dans une glace, ses dents ne ressemblent pas aux miennes. C’est que sa propre bouche et ses dents, telles qu’ils les sent de l’intérieur, sont d’emblée pour lui des appareils à mordre, et que ma mâchoire, telle qu’il la voit du dehors, est d’emblée pour lui capable des mêmes intentions. La ‘morsure’ a immédiatement pour lui une signification intersubjective. Il perçoit ses intentions dans son corps, mon corps avec le sien, et par

là mes intentions dans son corps.” (PP: 404) We zullen hier verder uitgebreider op terugkomen.

De notie van het gedrag heeft bovendien als gevolg dat de ander me niet tot een object reduceert, wat wel het geval is met de notie van het bewustzijn, waarvoor slechts objecten kunnen bestaan. “Mais si le corps d’autrui n’est pas un objet pour moi, ni le mien pour lui, s’ils sont des comportements, la position d’autrui ne me réduit pas à la condition d’objet dans son champ, ma perception d’autrui ne le réduit pas à la condition d’objet dans mon champ.” (PP: 405) Mijn lichaam neemt het lichaam van de ander waar en vindt er een voortzetting in van zijn eigen intenties, een vertrouwde manier van omgaan met de wereld.

#### 7.5.7. Afscheid van het transcendentaal idealisme; naar een transcendentaal empirisme

Het transcendentale ligt voor Merleau-Ponty niet langer in de hogere regionen van een abstract en onwerelds transcendentaal ego. “Avec le monde naturel et le monde social, nous avons découvert le véritable transcendantal, qui n’est pas l’ensemble des opérations constitutives par lesquelles un monde transparent, sans ombres et sans opacité, s’étalerait devant un spectateur impartial, mais la vie ambiguë où se fait l’*Ursprung* des transcendances, qui, par une contradiction fondamentale, me met en communication avec elles et sur ce fond rend possible la connaissance.” (PP: 418-419) Merleau-Ponty is zeer schaars met zijn uitleg - als we die al kunnen terugvinden - over wat we moeten begrijpen onder deze statusverandering van het transcendentale. Voorlopig kunnen we daar het volgende van begrijpen. Het werkelijk transcendentale wordt gevonden in de empirie van de natuurlijke en sociale wereld. De structurele voorwaarden voor omgang met en kennis van de wereld en de ander zijn precies gelegen op hetzelfde niveau als die omgang: in de wereld en in de ander. Doordat de wereld en de ander geen doorzichtige gegevens zijn, maar ons deels ontsnappen, verliezen ook de transcendentale voorwaarden hun transparantie. We zullen verder op dit transcendentaal empirisme moeten terugkomen.

Hier is het wel de plaats om de keuze voor de term ‘transcendentaal empirisme’ te verantwoorden. Merleau-Ponty wendt zich enerzijds af van het idealistische aspect in de transcendentiaal filosofie, net zoals hij



zich afwendt van de intellectualistische stroming in de psychologie. Anderzijds verzet hij zich tegen de naïviteit en het mythologische van het realisme in het empirisme. We kunnen ook zeggen dat hij *beide* probeert in rekening te brengen. Die opzet vinden we expliciet terug: “Il s’agissait pour nous de comprendre les rapports de la conscience et de la nature, de l’intérieur et de l’extérieur. Ou bien encore, il s’agissait de relier la perspective idéaliste, selon laquelle rien n’est que comme objet pour la conscience, et la perspective réaliste, selon laquelle les consciences sont insérées dans le tissu du monde objectif et des événements en soi. Ou bien enfin, il s’agissait de savoir comment le monde et l’homme sont accessibles à deux sortes de recherches, les unes explicatives, les autres réflexives.” (PP: 489-490) Opnieuw verwijst hij naar zijn *Structure du Comportement*, waarin hij de klassieke problemen van het idealisme en het realisme tot hun essentie heeft teruggebracht: “ (...) la question est, en dernière analyse, de comprendre quel est, en nous et dans le monde, le rapport du *sens* et du *non-sens*. Ce qu’il y a de sens au monde est-il porté et produit par l’assemblage ou la rencontre de faits indépendants, ou bien, au contraire, n’est-il que l’expression d’une raison absolue?” (PP: 490) Eigen aan het idealisme is te zeggen dat elke betekenis centrifugaal is: begrijpen is steeds *Sinngebung*, constitueren, de operatie van de synthese van het object voltrekken. De analyse van het lichaam heeft Merleau-Ponty echter tot een ander verband met het object gebracht, een betekenis die dieper ligt. “La chose n’est qu’une signification, c’est la signification ‘chose’[cf. het idealisme]. Soit. Mais quand je comprends une chose, par exemple un tableau, je n’en opère pas actuellement la synthèse, je viens au-devant d’elle avec mes champs sensoriels, mon champ perceptif, et finalement avec une typique de tout l’être possible, un montage universel à l’égard du monde. Au creux du sujet lui-même, nous découvrons donc la présence du monde, de sorte que le sujet ne devait plus être compris comme activité synthétique, mais comme ek-stase, et que toute opération active de signification ou de Sinn-gebung apparaissait comme dérivée et secondaire par rapport à cette prégnance de la signification dans les signes qui pourrait définir le monde.” (PP: 490) Onder de actintentionaliteit of de thetische activiteit ligt een ander niveau van intentionaliteit, die vóór elke thesis of vóór elk oordeel aan het werk is. Het is een ‘*Logos du monde esthétique*’ (PP: 490). Op dit belangrijke moment waarop hij zijn positie tegenover de klassieke

opties duidelijk maakt, verwijst hij opnieuw naar zijn *La Structure du Comportement*, en het wordt hier zeer duidelijk dat de enige manier om te ontsnappen aan het transcendentiaal *idealisme* een verlaten is van de notie van *betekenis*. Merleau-Ponty zal in de plaats daarvan een beroep doen op de notie van *structuur*. We vinden het in de volgende passage van de *PP* terug: “La distinction que nous avons faite ailleurs entre structure et signification s’éclairait désormais: ce qui fait la différence entre la Gestalt du cercle et la signification cercle, c’est que la seconde est reconnue par un entendement qui l’engendre comme lieu des point équidistants d’un centre, la première par un sujet familier avec son monde, et capable de la saisir comme une modulation de ce monde, comme physionomie circulaire. Nous n’avons pas d’autre manière de savoir ce que c’est qu’un tableau ou une chose que de les regarder et leur *signification* ne se révèle que si nous les regardons d’un certain point de vue, d’une certaine distance et dans un certain *sens*, en un mot si nous mettons au service du spectacle notre connivence avec le monde.” (PP: 489-491)

In elk geval is het zo dat met het afscheid van het transcendentiaal idealisme de psychologie haar betekenisvolle rol terug verwerft. “Il n’y a pas de psychologie dans une philosophie de la conscience constituante, ou du moins il ne lui reste plus rien de valable à dire, elle ne peut qu’appliquer les résultats de l’analyse réflexive à chaque contenu particulier, en les faussant, d’ailleurs, puisqu’elle leur ôte leur signification transcendantale.” (PP: 444) Aan de basis van dat alles ligt de veranderde visie op het lichaam en de intentionaliteit. Onmiddellijk op het voorgaande volgt immers: “Le mouvement du corps ne peut jouer le rôle dans la perception du monde que s’il est lui-même une intentionnalité originale, une manière de se rapporter à l’objet distincte de la connaissance. Il faut que le monde soit autour de nous, non pas comme un système d’objets dont nous faisons la synthèse, mais comme un ensemble ouvert de choses vers lesquelles nous nous projetons.” (PP: 444)

Zoals elke transcendentiaal filosoof moet ook Merleau-Ponty zich echter de vraag stellen naar het *Vernunft* of de rationaliteit. Want als de wereld niet gefundeerd is in het bewustzijn, vanwaar halen de verschijningen dan hun samenhang, hoe komt het dat ze zich tot dingen, ideeën en waarheden vormen? Het antwoord ligt niet meer in een absolute geest, maar evenmin in een wereld op zich. Het is niet zeker of de *PP* een antwoord biedt op die vraag. Zoals vaak gebeurt,

wendt Merleau-Ponty zich tot de notie van de existentie. “Nous sommes au monde, c’est-à-dire : des choses se dessinent, un immense individu s’affirme, chaque existence se comprend et comprend les autres. Il n’y a qu’à reconnaître ces phénomènes qui fondent toutes nos certitudes. La croyance en un esprit absolu ou en un monde en soi détaché de nous n’est qu’une rationalisation de cette foi primordiale.” (PP: 468)

## 7.6. HUSSERLIAANSE VERSUS MERLEAU-PONTIAANSE LOGICA

### 7.6.1. Inleiding: de stem en het spreken als invalshoek

Het volgende probleem staat nog steeds open: hoe kan ik een objectivering van mijn eigen lijf bewerken zodat de analogie tussen mezelf en de andere tot stand kan komen? In *Ideen II* vinden we een opmerkelijke voetnoot die op het eerste gezicht onbelangrijk kan lijken, maar ons in staat zal stellen een husserliaanse van een merleau-pontiaanse analyse verder te onderscheiden. Hier volgt de opmerking die ons tot uitgangspunt dient: “Zur Abhebung von Gespenst und realer Verleiblichung einer Subjektivität mit ihrem Ich ist die Rückbeziehung auf Phantome nicht ganz korrekt. Und nicht Rücksicht genommen ist auf die grundwesentliche Rolle der *Verlautbarung*<sup>261</sup> in der eigenen selbsterzeugten, zu den eigenen, ursprünglich gegebenen Kinaesthesen der Stimmuskeln gehörigen Stimme. Es fehlt das auch in der ursprünglich entworfenen Lehre von der Einfühlung, die zuerst ausgeführt werden müßte. Es scheint, nach meiner Beobachtung, im Kinde die selbsterzeugte und dann analogisch gehörte Stimme zuerst die Brücke für die Ichobjektivierung, bzw. die Bildung des ‘alter’ abzugeben, bevor das Kind schon eine sinnliche Analogie seines visuellen Leibes mit dem des ‘Anderen’ hat und haben kann, und erst recht: dem Anderen einen taktuellen Leib und einen Willensleib zuordnen kann.” (Ideen II: 95, voetnoot 1)

Husserl bekritiseert hier zichzelf zoals we hem hebben ontmoet in de *CM*, en zijn zelfkritiek dient ons tot vertrekpunt om twee conflicterende bijdrages tot een filosofie van de stem en het spreken te

---

<sup>261</sup> ‘Verlautbarung’ kunnen we hier vertalen als vocalisering.

behandelen, nl. van Merleau-Ponty en van Husserl. Deze laatste benaderen we deze keer via Derrida's opvallende analyse – of deconstructie – in *La voix et le phénomène* (1967) van enkele van Husserls belangrijkste fenomenologische principes<sup>262</sup>. De reden om voor dit vertrekpunt te kiezen is dat Husserls opmerking een aantal vragen oproept. Ten eerste, wat is de rol van de stem, geproken en gehoord, in de constitutie van ego en alter ego? Ten tweede, wat is de rol van de empathie in dit opzicht?

De omweg van de stem en het spreken is niet willekeurig. Ze zijn een exemplificatie van de bijdragen van Husserl en Merleau-Ponty in verband met de relatie tussen lichaam en bewustzijn of *belichaming*, en de verwante kwestie van de correlatie tussen zelf en ander of *intersubjectiviteit*. De behandeling van de stem en het spreken is onze invalshoek om uiteindelijk daartoe te komen. We zullen meer bepaald bijzondere aandacht schenken aan de thema's van *imitatie* en *empathie* in intersubjectiviteit (en de ontwikkeling van het spreken).

Meer recent en vertrekend van de ontdekking van de *mirror neurons*, is een theorie van intersubjectiviteit en de evolutie van het spreken ontwikkeld door onderzoekers in het gebied van de neurologie en de neurofysiologie (cf. Fadiga en Gallese, 1997; Gallese, 1999; Rizzolatti en Arbib, 1998; Arbib, 2002; Rizzolatti et al., 2001). Soms verwijst men daarbij expliciet naar Merleau-Ponty's *Phénoménologie de la Perception* (1945), bijv. in Rizzolatti, Fogassi, en Gallese (2001). Het is onze bedoeling te zien in welke mate deze recente ontwikkelingen ondersteund worden door fenomenologische inzichten en vice versa, en waar de relatie tussen de uitbreiding van de hypothese van de spiegelneuronen en de fenomenologie kritisch is. We spreken over een hypothese waar de ontdekking van spiegelneuronen leidt tot een

---

<sup>262</sup> Voor een kritiek op de postmoderne 'mode' om een metafysica van de aanwezigheid te bekritisieren, zie Steinbock (1999). "Such statements [dat intentionaliteit niet door een tekort, maar door een teveel getekend wordt, niet door afwezigheid, maar door te veel aanwezigheid] certainly go against the grain of much work today that want either to challenge a 'metaphysics of presence', to emphasize negativity, or to maintain that phenomenology – perhaps in spite of itself – was really about the task of harkening to absence. I suggest that the understanding of absence, lack, and negativity pursued and developed in so-called 'postmodern' discourses can be misleading, not because they criticize a kind of punctual present, etc., but because they miss 'the thing itself' as saturated presence." (Steinbock, 1999: 179)

theorie over begrijpen, imitatie, intersubjectiviteit en de evolutie van het spreken.

### 7.6.2. De context van Husserls zelfkritische opmerking

Laten we eerst de context uitleggen waarin Husserls opmerking kadert. We hebben gezien dat volgens Husserl de mens een eenheid is van lichaam en ziel. Niettemin beweert hij dat men gemakkelijk kan inzien dat het psychische een *prioriteit* heeft en dat het het essentieel bepalende element is in het concept van het Ego. Zonder ziel kan er immers geen mens zijn. Enerzijds kan een lichaam niet zonder een ziel; zonder een ziel is hetgeen overblijft loutere dode materie. Anderzijds kan de ziel het niet stellen zonder een lichaam. Dit lijkt zeer sterk op Aristoteles zielsbegrip. Zelfs een geest (in de betekenis van een spook) heeft noodzakelijk een lichaam (een spooklichaam). In het geval van een spook is het lichaam echter geen actueel materieel ding: hetgeen *als* materieel verschijnt, is een loutere illusie. Maar, voegt Husserl eraan toe, de geaffilieerde ziel is *ook* een illusie en daarvoor is het gehele spook een illusie. “ (...) denn die Erfahrung lehrt, daß nur an materielle Leiber und nicht etwa an bloße subjektive oder intersubjektive Raumphantome<sup>263</sup> (pure räumliche Schemata) reale Geistigkeit angeknüpft sei, und ihr folgend gehört uns materieller Leib und Seele notwendig zusammen in der Idee eines wirklichen Menschen.” (Ideen II: 94)

Het bovenstaande is echter een louter *empirische* noodzakelijkheid. Daarom is het wel voorstelbaar dat er een psychisch wezen bestaat dat een *materieel* lichaam ontbeert. Dat betekent echter niet dat een lichaam in elke betekenis afwezig is. Er kunnen fantoomlichamen zijn, mogelijks zuiver visuele, die intersubjectief verschijnen. De kritische voetnoot stelt echter dat het onvoldoende is om naar een fantoom te verwijzen om een spook van een werkelijke incarnatie van een subjectiviteit te onderscheiden. Het criterium moet ook nog iets

---

<sup>263</sup> Fantomen mogen niet worden verward met spoken (*Gespentste*)! Een fantoom is een zuiver ruimtelijk schema van om het even welk object (van de orde van de mens of het ding), gevuld met ‘secundaire’ kwaliteiten. Opdat het een werkelijk, materieel object zou zijn hebben we de karakteristieken van materialiteit nodig, d.i. de manifestatie van causale verbindingen met andere objecten (cf. supra in het vorige deel).

anders inhouden. Voor we naar de reden daarvan kijken, vervolgen we eerst de tekst van Husserl.

Wanneer heeft een psychisch wezen een objectief – d.w.z. een intersubjectief – bestaan? Volgens Husserl moeten 1) de *mogelijkheidsvoorwaarden voor intersubjectieve gegevenheid* vervuld zijn. 2) Intersubjectieve ervarbaarheid is enkel in te denken door *Einfühlung*, om tot de opvatting van een *alter ego* en een intersubjectieve *gemeenschap van Ego's* te komen. 3) Empathie vereist op zijn beurt een *lichaam* dat intersubjectief kan worden ervaren. Dat betekent dat de basis van de empathie het *lichaam* is. Het lichaam moet begrijpbaar zijn door het invoelende subject als het lichaam van een ander *psychisch* wezen. In het volgende citaat vinden we dat alles samengevat: “Solche intersubjektive Erfahrbarkeit ist aber nur denkbar durch ‘Einfühlung’, die ihrerseits einen intersubjektiv erfahrbaren Leib voraussetzt, der von dem die Einfühlung gerade Vollziehenden als Leib des betreffenden seelischen Wesens verstehbar ist, in seiner Gegebenheit das Einverstehen des Seelischen fordert und in weiterer Erfahrung dann ausweisen kann.” (Ideen II: 95) Meer, het verschijnen van het lichaam *moet* noodzakelijk het begrijpen van het psychische inhouden. Dus, opdat een mens objectief ervarbaar zou zijn, moet de ‘geest’ een objectief (in de zin van intersubjectief waarneembaar) lichaam animeren, terwijl in het geval van een objectief ervarbaar ruimtelijk fantoom of materieel ding geen bezieling vereist is. Dit verklaart meteen waarom, in het geval van de mens, het psychische prioriteit heeft.

### 7.6.3. De bijzondere status van de eigen stem

Kijken we nu opnieuw naar de kritische voetnoot. De voetnoot spreekt Husserls gebruikelijke visie op de constitutie van de intersubjectiviteit tegen. In de *Cartesianische Meditationen* is de intersubjectiviteit het resultaat van een analogische apperceptie tussen mijn lijf en het visueel waargenomen lichaam van wat een ander psychisch subject blijkt te zijn. We herhalen kort wat de analogische apperceptie inhoudt. Als een subject met een psychische laag ervaar ik mijn lichaam als – onder andere – een laag van kinaesthetische sensaties, door de bewegingen die ik maak. Als ik visueel een lichaam waarneem dat lijkt op mijn lichaam, dan treedt de analogische apperceptie in werking: het lichaam dat ik zie moet ook een laag van

kinaesthetische sensaties inhouden en moet daarom ook de drager zijn van een psychisch ik. Vanwaar het oprijzen van het gevoel van empathie en de basis van de intersubjectiviteit.

In de bovenstaande voetnoot zegt Husserl echter kritisch dat een kind nog niet de vereiste visuele toegang tot zijn lichaam kan hebben, en dat de analogie tussen het eigen lichaam en dat van de ander dus niet kan gebeuren op basis van een sensorische analogie tussen het eigen visuele lichaam en het lichaam van de ander. A fortiori, het tactiele – Husserl gebruikt hier niet het woord ‘kinaesthetisch’<sup>264</sup> – lijf van de ander kan nog niet worden geappresenteerd op basis van het eigen lichaam. Het eigen lijf kan met andere woorden nog niet als een term dienen in de analogie, tenminste niet het eigen lijf als een visueel lichaam. Het mechanisme dat vertaalt tussen het eigen kinaesthetische lichaam en het visuele lichaam van de ander moet niet worden gezocht, want het lichaam van de ander kan nog niet worden waargenomen als een lichaam dat op het eigen (visuele) lichaam lijkt. Daarom is er een ander mechanisme nodig voor de empathie of voor de analogische appresentatie, en Husserl lijkt hier te zeggen dat dat mechanisme te vinden is in de rol van de *stem*. De zelf-geproduceerde stem veroorzaakt kinaesthetische sensaties en draagt bij tot de constitutie van het eigen psychische Ego. De auditieve waarneming van de stem van de ander dient als de basis waarop de ander als psychisch wezen wordt opgevat. De auditieve modaliteit van de stem vervangt de modaliteit van het zien. Dit wijst op het bijzondere karakter van de stem. De eigen stem biedt tegelijkertijd kinaesthetische sensaties en onmiddellijke auditieve sensaties aan. Kinaesthetische sensaties en auditieve sensaties van de eigen stem zijn veel nauwer gerelateerd dan de kinaesthetische en visuele sensaties van (de bewegingen van) het eigen lichaam.

#### 7.6.4. Derrida: de fenomenologische stem – een deconstructie van Husserl

##### *a. Het privilege van de sprekende stem*

Volgens Derrida is de mogelijkheid van het levende geluid van de stem – of het spreken – hetgeen voor Husserl het privilege van het

---

<sup>264</sup> ‘Tactiel’ moet in de voetnoot niet worden gelezen als ‘verwijzend naar wat voelbaar is’, maar als ‘verwijzend naar wat in staat is te voelen’.

bewustzijn uitmaakt. Derrida verwijst daarbij niet naar Husserls kritische voetnoot in *Ideen II*, waarin hij wijst op het bijzondere karakter van de stem. De reden waarom de stem het privilege van het bewustzijn uitmaakt is er echter – althans gedeeltelijk – reeds door verklaard: het singuliere karakter van de stem ligt erin dat het sprekende subject een onmiddellijke toegang geeft tot zijn eigen gesproken woorden via de auditieve feedback die het krijgt. Een aantal passages in Derrida's *La voix et le phénomène* (1967) ontvouwen precies de vooronderstellingen en gevolgen van Husserls interpretatie van deze onmiddellijke aanwezigheid van de eigen stem aan het sprekende subject. Derrida baseert zich in de eerste plaats en voornamelijk op de eerste *LU*, waarin de analyse zich in een ander register afspeelt. Er zijn natuurlijk grote verschillen tussen de voetnoot in *Ideen II* en Husserls eerste *LU*, waarop Derrida's commentaar hoofdzakelijk is gebaseerd. De *LU* focussen op de *Bedeutung* in verband met de stem in de alleenspraak, terwijl *Ideen II* focust op de kinaesthesie en de onmiddellijke auditieve feedback. In beide speelt het principe van de onmiddellijkheid van de eigen stem echter een principiële rol. In wat volgt geven we de visie van Derrida op Husserl. Wanneer ik spreek, dan hoor ik mezelf op hetzelfde moment spreken. De betekenaar, die bezield is door mijn intentie van het betekenisproces, en deze betekende intentie zelf zijn beide aanwezig aan mezelf. Ik hoor mezelf, d.w.z. tezeldertijd neem ik de sensibele vorm van de fonemen waar en begrijp ik mijn eigen expressieve intentie. Dit functioneren van zichzelf-horen-spreken is een soort *auto-affectie* die volledig uniek is. Het subject dat spreekt, kan zichzelf raken zonder een omweg in de uitwendigheid van de externe wereld te moeten maken, of algemener, zonder een omweg langs iets wat niet tot zichzelf behoort. Elke andere vorm van auto-affectie, met uitzondering van de tast<sup>265</sup>, maakt noodzakelijk een omweg. Als ik mezelf zie (bijvoorbeeld als ik een deel van mijn eigen lichaam zie of als ik mezelf in de reflectie van de spiegel zie) dan treedt iets niet-zelf binnen in de auto-affectie, zodanig dat het proces van auto-affectie niet langer zuiver is. De blik moet immers de ruimte doorkuisen of er is een spiegel aanwezig.

---

<sup>265</sup> In de tast kunnen de tastende en de getaste hand nooit beide tastend zijn. Eén hand wordt noodzakelijke 'geëxternaliseerd' tot iets objectiefs (cf. supra). De auto-affectie van de tast zorgt noodzakelijk voor een zelf-objektivering die we niet terugvinden in het geval van het spreken.



Zichzelf-horen-spreken wordt integendeel ervaren als een absoluut zuivere auto-affectie: het subject is in een nabijheid of dichtheid bij zichzelf waarin alle ruimte (tussenruimte) gereduceerd is. Het subject hoeft zichzelf niet te verlaten om onmiddellijk te worden geaffecteerd door zijn eigen expressieve activiteit. Mijn eigen woorden zijn ‘levend’ omdat ze me niet lijken te verlaten, maar onmiddellijk aanwezig zijn aan me, ze staan tot mijn onmiddellijke beschikking. Zichzelf horen spreken en zichzelf zien zijn fenomenologisch gezien twee volledig verschillende manieren om zich tot zichzelf te verhouden.

De bovenstaande auto-affectie is de mogelijkheid van de subjectiviteit of het voor-zichzelf. Geen bewustzijn is mogelijk zonder de sprekende stem. De stem is de aanwezigheid van het subject voor zichzelf. De sprekende stem *is* bewustzijn, want het vervult de essentie van het bewustzijn, d.w.z. de aanwezigheid aan zichzelf, het voor-zichzelf. Bewustzijn valt volledig samen met de mogelijkheid van de aanwezigheid om aanwezig te zijn aan zichzelf in een levende tegenwoordigheid. Het bewustzijn is met andere woorden de sprekende stem die aanwezig is aan zichzelf in de huidige tijd, d.w.z. de tijd van het spreken zelf.

We mogen ons echter niet laten misleiden. De stem die dit privilege heeft is niet de weerklinkende stem (d.w.z. de stem in haar sonoriteit), niet de fysische stem of het lichamenlijk geluid van de stem in de wereld. De analyse van Derrida heeft het dus niet over de empirische aanwezigheid aan zichzelf zoals we die in Husserls voetnoot ontmoeten. Integendeel, het is de *fenomenologische* stem, waarvan de lichamenlijke of sonorische manifestaties niet-essentiële kenmerken zijn. De fenomenologische stem is de intentionele bezieling die een woord tot een betekenisvol woord maakt. Met andere woorden, om te betekenen, hoeft de stem niet te klinken, ze heeft niet de empirische wereld van werkelijk gesproken woorden nodig. Het lichaam van de betekenaar, d.w.z. dat het woord in zijn auditieve dimensie zichzelf lijkt uit te wissen op het moment waarop het is geproduceerd. Het waarneembare lichaam van de betekenaar is niet essentieel om intentioneel te menen [*Meinen*]. Het betekeneende subject heeft de betekenaar in zijn empirische dimensie niet nodig om te betekenen. In de orde van het betekenen zet de fenomenologische stem haar spreken voort, zelfs als de empirische wereld afwezig is. De fenomenologische stem zet de aanwezigheid aan zichzelf voort, ze ‘hoort’ zichzelf, maar

niet in de empirische wereld, en ze vervolgt het verstaan van zichzelf. De gemakkelijkste manier om dit te begrijpen is te denken aan de situatie waarin we een alleenspraak of monoloog met onszelf houden, in stilte, maar niet zonder enige stem. In een dergelijke situatie zijn we het meest aanwezig aan onszelf, althans volgens de husserliaanse logica.

*b. Gevolgen voor intersubjectieve communicatie*

Tot nog toe hebben we het enkel gehad over de uitdrukking. Het is eigen en karakteristiek aan de uitdrukking dat ze op een betekenis (*Bedeutung*) doelt. In het algemeen zijn linguïstische tekens uitdrukkingen. Volgens Husserl is een betekenis een ideële entiteit: ze is eeuwig en universeel. In tegenstelling tot uitdrukkingen, hebben we *indicaties* (cf. supra bij de behandeling van de eerste *LU*). Indicaties hebben geen betekenis in bovenstaande zin, d.w.z. dat ze niet *uitdrukken*, maar enkel indicatief zijn. Ze hebben wel een zin, maar geen ideële betekenis, ze zijn empirisch en contingent. Denken we aan een fossiel, een verkeerslicht, enz., maar ook aan de gebaren en gezichtsuitdrukkingen die mijn spreken begeleiden. Het verschil tussen uitdrukking en indicatie ligt ook in de nabijheid van de uitdrukking tot het subject, dat de betekenis van de woorden kent terwijl het spreekt. De uitdrukking incarneert de intentionele betekenisactiviteit van het subject. Mijn gebaren en mijn gezichtsuitdrukkingen leggen echter geen getuigenis af van een dergelijke betekenis-activiteit; ze zijn er loutere indicaties van.

In de *communicatie* zijn mijn uitdrukkingen echter tezelfdertijd indicaties, omdat ze voor de toehoorder aanduiden dat ik spreek, d.w.z. dat ik betekenisintenties heb, dat er een betekenend proces in mij aan de gang is. De toehoorder heeft echter geen onmiddellijke toegang tot mijn intentionele betekenisactiviteit, terwijl ik, de spreker, dat wel heb. Mijn betekenende intenties zijn voor de ander enkel *aangeduid* door middel van mijn uitingen, terwijl ik onmiddellijk (d.w.z. niet bemiddeld) bewust ben van hetgeen ik uitdruk: de omweg via het empirische lichaam van de woorden is niet noodzakelijk.

In de communicatie zijn mijn woorden dus meer dan zuivere uitdrukkingen; ze zijn ook – en noodzakelijk zo – indicaties. Dat betekent dat communicatie geen *zuivere* expressie is, omdat de woorden tezelfdertijd indicaties zijn. Wat gebeurt er dus in het geval

van communicatie? Waarneembare fenomenen (woorden) zijn door een subject beziel met betekenis, en de intentie zou op hetzelfde moment moeten worden verstaan door een ander subject. Het andere subject heeft zoals gezegd echter geen onmiddellijke toegang tot die intenties. Mijn ervaringen zijn niet aanwezig aan een ander subject op de onmiddellijke wijze waarop ze aanwezig zijn aan mij. De ander heeft geen oorspronkelijke aanschouwing van mijn ervaring. Dit maakt het proces van de uitdrukking indicatief in het geval van communicatie. De intentie is voor het andere subject niet intact en volledig, want het heeft het lichaam en de empirische stem moeten doorkruisen. Alles wat in het spreken bestemd is om de ander bekend te maken met mijn ervaring, is noodzakelijk gemedieerd door iets empirisch of fysisch. Deze mediëring maakt dat elke uitdrukking betrokken is in een proces van indicatie. In het geval van communicatie gedragen woorden zich als indicaties en wordt de onmiddellijke aanwezigheid aan zichzelf verstoord. Communicatie is besmet door indicaties en kan niet langer volledig uitdrukking zijn, omdat ze een beroep moet doen op de empirische wereld. De indicatie verhindert de onmiddellijke aanwezigheid aan zichzelf.

Het is enkel wanneer de communicatie wordt opgeschort, dat de zuivere uitdrukking wordt hersteld. Om de zuivere uitdrukking te herwinnen, moet dus ook de relatie tot de ander opgeschort worden. Dat betekent, en dat is belangrijk, dat het proces van uitdrukking niets te danken heeft aan het bestaan van de empirische wereld, waaronder het empirisch gesproken woord. Het betekent ook dat het solitaire subject geen indicaties nodig heeft opdat het een relatie tot zichzelf zou hebben. De reden daarvan is de onmiddellijke aanwezigheid van het bewuste leven aan zichzelf. Maar, zo vraagt Derrida, wat als deze onmiddellijke aanwezigheid die Husserl vooronderstelt vals blijkt te zijn? Volgens Derrida is de analyse van Husserl niet houdbaar, omdat *elk* proces van betekenis *noodzakelijk* een indicatief element inhoudt. We zetten hier Derrida's pad niet verder. We onthouden wel dat voor Derrida de zuivere expressie fictief is. Dat betekent dat de aanwezigheid aan zichzelf in feite geconstitueerd wordt door een oorspronkelijke niet-aanwezigheid. Derrida's deconstructie van Husserl vervangt zijn metafysica waarin het bewustzijn onmiddellijk aanwezig is aan zichzelf door een metafysica waarin een oorspronkelijke niet-aanwezigheid constitutief is voor elke

aanwezigheid<sup>266</sup>. Dat betekent, binnen het spoor dat wij hier volgen, dat deze laatste metafysica een noodzakelijke en constitutieve rol

---

<sup>266</sup> Hier moeten we toch nog even verder ingaan op Derrida, want we zijn het niet altijd eens met hem. Aan- en afwezigheid zijn fenomenen van de tijd. Daarom gaan we even verder in op de tijd, hoewel dit het eigenlijke kader van deze verhandeling overschrijdt.

Hoe komen we tot de tijd, tot een heden dat overgaat in een verleden? Bij Husserl vinden we de functie van de retentie, die zich nog steeds in het register van de waarneming situeert. Brentano heeft iets dergelijks geanticipeerd, maar volgens hem is het een functie van de *verbeelding*, en niet van de gewaarwording, die volgens Brentano slechts het huidig waarneembare kan geven. De verbeelding creëert bij Brentano een dubbel van de sensatie. Dit dubbel is voorzien van de temporele bepaling ‘verleden’ en heeft de capaciteit zich voortdurend te modificeren, zodat het steeds verder teruggeduwd wordt in een verder verleden, met de aankomst van nieuwe huidige sensaties. “Brentano qui a su être fidèle aux phénomènes en reconnaissant le caractère originaire de l’extension temporelle de la conscience donne pourtant de celle-ci une explication qui revient à nier la ‘réalité’ de la succession et donc à réinstaller la conscience dans l’instantanéité, à refuser l’idée d’un présent ‘élargi’ qui déborderait le maintenant ponctuel, car c’est celui-ci qui depuis Aristote est considéré comme seul réel.” (Dastur, 1995: 51) De toevoeging van het *phantasma* heeft een de-realiserend effect. Daartegenover plaatst Husserl de niet-punctuele werkelijkheid en aanwezigheid van een *Erlebnis* die heden, toekomst en verleden omvat. Het bewustzijn van de tijd wordt bij hem niet gedeeld. De representatie van de tijd is niet het werk van de verbeelding. Het bewustzijn is geen verbinding van het reële en het irrationele. Bovendien legt Brentano zo geen rekenschap af van de opeenvolging, maar gaat het om een gelijktijdigheid van het verleden in de verbeelding en de huidige sensatie in het bewustzijn. Het bewustzijn van het verleden krijgt op die manier geen adequate beschrijving. “Ce que Husserl critique en effet avec force, dans les conceptions classiques de la conscience, c’est ce qu’il nomme, en accord avec certains de ses contemporains, le dogme de l’instantanéité de la conscience.” (Dastur, 1995: 54) Een dergelijke interpretatie staat haaks op de mening van Derrida volgens wie Husserl het nu-moment privilegieert.

De eenheid van een melodie, een object bij uitstek in de tijd geconstitueerd, is geen product van de verbeelding. “Husserl oppose à une telle conception l’idée d’une conscience qui par son intentionnalité échappe à l’enfermement dans le présent ponctuel et qui par conséquent est capable d’embrasser aussi le non actuellement présent, c’est-à-dire le passé et le futur proches.” (Dastur, 1995: 55) Het bewustzijn is dus niet zuiver impressie, of bepaald door de huidige sensorische impressie, maar ook retentioneel en protentioneel. De retentie moeten we onderscheiden van de herinnering, die een verleden aanwezig stelt *dat opgehouden heeft te bestaan*. “Cette rétention du tout juste passé dans le présent n’est pas une représentation distincte de la perception, mais au contraire *une dimension immédiate et originaire* de la conscience perceptive elle-même sans laquelle celle-ci ne pourrait jamais être perception d’un objet.” (Dastur, 1995: 56) De retentie is ‘souvenir du présent’ en niet ‘remémoration du passé’. (Dastur, 1995: 57) Het is het subject dat oorsprong is

toekent aan de empirische wereld, de ander, en het lichaam. De fenomenologische stem verliest haar constitutieve rol voor het solitaire bewustzijn aanwezig aan zichzelf. Hoe moeten we in dat geval de rol van het spreken beschouwen?

### 7.6.5. Merleau-Ponty: spreken is noch een motorisch fenomeen, noch een intellectueel fenomeen

#### *a. Het algemene kader*

---

van de tijd, het bewustzijn moet worden gedacht als temporaliteit, en het is niet zo, omgekeerd, dat de tijd in het bewustzijn moet worden gezet. Zo komen subjectiviteit en objectiviteit samen. De natuurlijke instelling ziet deze constitutie door het bewustzijn niet, maar slechts de producten ervan. “Cette image permet de comprendre que pour Husserl la conscience du passé, la conscience rétentionnelle n’est pas une re-présentation, c’est-à-dire un rendre-présent de ce qui s’absente (ce que Husserl nommera *Vergegenwärtigen* ou *Re-présentation*), mais une dimension immédiate et originaire de la conscience, en un mot une ‘intentionnalité spécifique’ comme l’indique le titre même du §12.” (Dastur, 1995 : 65) We zetten de analyse van het tijdsbewustzijn hier niet verder, aangezien dit behoort tot de autoconstitutie van het bewustzijn en dus tot de constitutie van het intentionele subject, terwijl wij ons vooral concentreren op de structuur van de intentionaliteit zelf.

Volgens Derrida bevoorrecht Husserl het aanwezige nu-moment, waaraan de retenties zich als de staart van een komeet vasthechten. Derrida kent echter maar één vorm van afwezigheid, de re-presentatie. Daarom trekt hij de retentie naar de kant van de representatie, om aan te tonen dat de aanwezigheid niet zonder de afwezigheid kan, dat er met andere woorden een oorspronkelijk supplement is, of anders gezegd: dat er geen oorsprong (presentatie) zonder supplement is (re-presentatie). Op die manier doet Derrida de husserliaanse (temporele) structuur van het bewustzijn teniet, om dan te zeggen dat de aanwezigheid niet op zichzelf kan bestaan. Derrida zegt het bovendien zelf, en hij verschuift dan de radicale breuk. “On peut donc soupçonner que si Husserl l’appelle [het gaat hier over de retentie] néanmoins perception, c’est parce qu’il tient à ce que la discontinuité radicale passe entre la rétention et la reproduction, entre la perception et l’imagination, etc., non entre la perception et la rétention.” (Derrida, 1967: 72) Voor Derrida hebben de retentie en de representatie echter een gemeenschappelijke wortel.

Derrida wil op die manier de metafysica van de aanwezigheid bij Husserl ondermijnen, en hij beschouwt de retentie in termen van niet-aanwezigheid. “Ce rapport à la non-présence, encore une fois, ne vient pas surprendre, entourer, voire dissimuler la présence de l’impression originaire, il en permet le surgissement et la virginité toujours renaissante. Mais il détruit radicalement toute possibilité d’identité à soi dans la simplicité.” (Derrida, 1967: 73) Ook de indicatie (cf. supra) is een ‘oorspronkelijk supplement’: ze komt tegemoet aan een tekort, aan een oorspronkelijke niet-aanwezigheid aan zichzelf.

In de klassieke intellectualistische visie, die Merleau-Ponty aan een kritiek onderwerpt, heeft een woord geen betekenis vanuit zichzelf<sup>267</sup>. Er is geen *sprekend* subject, enkel een subject dat denkt, en het woord blijft de lege enveloppe van een intellectueel proces. De toedracht die Husserl geeft, reflecteert een dergelijk intellectualistisch gezichtspunt, en nog meer: de empirische wereld besmet zelfs de zuivere uitdrukking. Waarlijk zuivere uitdrukking trekt zich terug in het zuivere domein van het intellect.

Merleau-Ponty onderzoekt daarentegen het fenomeen van het spreken op een andere manier, en vraagt waarom het subject in een toestand van onwetendheid verkeert over zijn eigen denken in de mate waarin hij dat denken niet heeft geformuleerd. Wie spreekt, denkt niet *vóór* hij spreekt, en doet dat evenmin terwijl hij spreekt. Zijn spreken *is* precies zijn denken, en betekenis is geproduceerd of afgescheiden - in de zin van gesecreteerd - door het spreken zelf<sup>268</sup>. Hetzelfde geldt voor diegene die luistert: “Il y a donc une reprise de la pensée d’autrui à travers la parole, une réflexion en autrui, un pouvoir de penser *d’après autrui* qui enrichit nos pensées propres. Il faut bien qu’ici le sens des mots soit finalement induit par les mots eux-mêmes, ou plus exactement que leur signification conceptuelle se forme par prélèvement sur une *signification gestuelle*, qui, elle, est immanent à

---

<sup>267</sup> In het empirisme, de andere traditie die hij bekritiseert, kan het woord geen betekenis hebben, omdat het niet meer dan een extern teken van een innerlijke herkenning is, die ook kon gebeuren zonder het woord. Het woord draagt niets bij tot het proces van herkenning, het heeft geen intern vermogen vanuit zichzelf, maar is een louter psychisch, fysiologisch of zelfs fysisch fenomeen, onderworpen aan objectieve causaliteit.

<sup>268</sup> Opgelet, dit gaat enkel over het authentieke spreken, dat voor de eerste keer formuleert, en niet over de tweede-orde expressie, een spreken over spreken, dat het grootste deel van de empirische taal uitmaakt. Enkel het eerste spreken is identiek aan het denken. In *La Structure du Comportement* (1942) maakt hij een gelijkaardige opmerking: “On peut bien comparer les relations de l’âme et du corps à celles du concept et du mot, mais à condition d’apercevoir sous les produits séparés l’opération constituante qui les joint et de retrouver sous les langages empiriques, accompagnement extérieur ou vêtement contingent de la pensée, la *parole* vivante qui en est la seule effectuation, où le sens se formule pour la première fois, se fonde ainsi comme sens et devient disponible pour des opérations ultérieures.” (SdC : 227) We mogen best de relatie ziel-lichaam vergelijken met die van concept en woord, maar we mogen niet vergeten dat concept en woord de gescheiden producten zijn van een onderliggende constitutieve operatie: het levende spreken.

la parole.” (PP: 208-209) Woorden worden bewoond door een soort existentiële betekenis die er onafscheidbaar van is. Het denken is niet iets ‘interns’ en bestaat niet onafhankelijk van woorden. Dat betekent dat er geen denken is dat vooraf aan de uitdrukking bestaat. We kunnen echter misleid worden en menen dat het denken wel afscheidbaar van woorden bestaat, in zover er een denken is dat reeds geconstitueerd en uitgedrukt is en dat we opnieuw in onszelf kunnen oproepen in stilte. Het is daardoor dat we de illusie van een innerlijk leven hebben.

Merleau-Ponty’s visie op het spreken lijkt sterk op zijn visie op motorische processen. We hebben geen verbale beelden tot onze beschikking, net zomin als we representaties van beweging hebben. Net zomin als ik een externe ruimte en mijn lichaam hoeft te representeren om het laatste in het eerste te bewegen, hoeft ik een woord te representeren om het te kennen en uit te drukken. Wat we van een woord tot onze beschikking hebben, is zijn articulatorische en sonorische stijl. En dat is voldoende: ik heb de articulatorische en sonorische essentie van een woord als een van de modulaties van de mogelijke gebruiken van mijn lichaam.

Zowel in het begrijpen van de bewegingen van een ander als van het spreken van een ander, is er een *synchroniserende modulatie* van mij waardoor ik de ander begrijp. Deze synchroniserende modulatie is geen kwestie van het *afleiden* van andermans denken, maar eerder een verandering in existentie. “De même que l’intention significative qui a mis en mouvement la parole d’autrui n’est pas une pensée explicite, mais un certain manque qui cherche à se combler, de même la reprise par moi de cette intention n’est pas une opération de ma pensée, mais une modulation synchronique de ma propre existence, une transformation de mon être.” (PP: 214) Meer expliciet zegt hij: “La communication ou la compréhension des gestes s’obtient par la réciprocité de mes intentions et des gestes d’autrui, de mes gestes et des intentions lisibles dans la conduite d’autrui. Tout se passe comme si mes intentions habitaient le sien. Le geste dont je suis le témoin dessine en pointillé un objet intentionnel. Cet objet devient actuel et il est pleinement compris lorsque les pouvoirs de mon corps s’ajustent à lui et le recouvrent.” (PP: 215-216) Twee elementen moeten hier worden benadrukt. Ten eerste, de nadruk ligt op de wederkerigheid van de intenties, en niet in de eerste plaats op het gebaar in zijn fysische vorm. Communicatie is bereikt wanneer ik de intentionaliteit

van de ander kan identificeren met mijn eigen intentionaliteit. Ten tweede, het convergentiepunt is het intentionele object van het gebaar. Volgens Merleau-Ponty is ook het spreken een soort gedrag, d.w.z. een wijze van bestaan, die past in dit algemene patroon van reciprociteit. “Le geste phonétique réalise, pour le sujet parlant et pour ceux qui l’écotent, une certaine structuration de l’expérience, une certaine modulation de l’existence, exactement comme un comportement de mon corps investit pour moi et pour autrui les objets qui m’entourent d’une certaine signification.” (PP: 225) Merleau-Ponty benadrukt daarbij dat mijn gedrag en mijn spreken niet enkel iets nieuws voor de ander brengen, maar ook voor mezelf. “Il faut donc reconnaître comme un fait dernier cette puissance ouverte et indéfinie de signifier, - c’est-à-dire à la fois de saisir et de communiquer un sens, - par laquelle l’homme se transcende vers un comportement nouveau ou vers autrui ou vers sa propre pensée à travers son corps et sa parole.” (PP: 226)

Merleau-Ponty heeft het in de context van het spreken over het fonetisch gebaar. Maar is het spreken louter een motorisch fenomeen? Als we in rekening brengen dat spreken een soort gedrag is en dat we gedrag moeten begrijpen in de merleau-pontiaanse zin van ‘existentie’, is het dan geen categorie die de dichotomie tussen motorische fenomenen en intellectuele processen overstijgt? Spreken, net zoals gedrag, is geen operatie van het intellect, noch een motorisch fenomeen, maar “elle est tout entière motricité et tout entière intelligence”. (PP: 227) Om dit te illustreren doet Merleau-Ponty een beroep op de pathologie van de taal, waarin we geen motorische moeilijkheden aantreffen die niet ook de betekenis van het woord aantasten<sup>269</sup>. Het motorische systeem en het intellect zouden moeten worden geïntegreerd in een nieuw concept om het bovenstaande in rekening te brengen. Het levende lichaam dat gedrag vertoont, zou kunnen dienen tot een dergelijk nieuw concept, omdat het noch een motorisch systeem is, noch een intellect dat spreekt.

---

<sup>269</sup> Voor Merleau-Ponty zijn de psychologie en de psychopathologie, in zoverre ze het oorspronkelijke domein van de praxis erkennen, bevoegd om de nauwe verbanden tussen de motoriek en de symbolische functies te begrijpen, en zijn ze in staat ons begrip daarvan te vernieuwen. Cf. *Résumés de Cours*, Collège de France, 1952-1960 (1952-1953, Cours du jeudi, *Le monde sensible et le monde de l’expression*).



Merleau-Ponty's reflecties over de taal vormen een deel van zijn poging om te komen tot een nieuwe opvatting die de dichotomieën van subject/object, woord/concept, intellectueel/motorisch, lichaam/*mind* en andere klassieke dichotomieën overstijgt. Dat betekent dat we, vanuit het gezichtspunt van Merleau-Ponty, nooit kunnen komen tot een bewustzijn als een aanwezigheid aan zichzelf. Een dergelijke visie is een erfenis van de cartesiaanse metafysica: “Nous nous sommes habitués par la tradition cartésienne à nous déprendre de l’objet: l’attitude réflexive purifie simultanément la notion commune du corps et celle de l’âme en définissant le corps comme une somme de parties sans intérieur et l’âme comme un être tout présent à lui-même sans distance. Ces définitions corrélatives établissent la clarté en nous et hors de nous : transparence d’un objet sans replis, transparence d’un sujet qui n’est rien que ce qu’il pense être. L’objet est objet de part en part et la conscience et conscience de part en part.” (PP: 230-231) Voor Merleau-Ponty is een zuiver cartesiaans denken niet langer mogelijk: het spreken en zijn betekenis doorkruisen en doorsnijden *noodzakelijk* het lichaam. Spreken, net zoals het levende lichaam, is noch een voor-zichzelf, noch een op-zichzelf, en weerstaat het onderscheid tussen woord en concept of teken en betekende.<sup>270</sup> Spreken is een ervaring vertalen, maar deze ervaring wordt enkel een tekst die moet worden vertaald wegens het spreken dat de ervaring evoceert.

#### *b. Leren spreken*

Volgens Merleau-Ponty is leren spreken geen kwestie van intellectuele inspanning, noch een kwestie van *loutere* imitatie. De klassieke visie op de ontwikkeling van het spreken beschouwt het wel

---

<sup>270</sup> Cf. *Résumés de Cours*, Collège de France. Merleau-Ponty laat zich inspireren door de Saussure, die het massieve onderscheid tussen ‘signe’ en ‘signification’ in vraag stelt. Het is een onderscheid dat zich wel lijkt op te dringen aan diegene die de taal bestudeert als institutie, maar dat verwatert in het spreken. Voor de Saussure is de taal het systeem van differentiaties waarin het verband van het subject tot de wereld zich articuleert. Het denken zit eigenlijk in de interne werking van de taal. Cf. ook *Signes* (1960), waarin Merleau-Ponty de idee verdedigt dat het teken maar iets wil zeggen in zoverre het zich profileert bovenop andere tekens. Zijn zin is volledig geëngageerd in de taal, het spreken speelt altijd op de ondergrond van het spreken. Het is een beweging van differentiatie en articulatie, en geen raadpleging van een intern lexicon dat ons zuivere gedachten geeft die de woorden als vormen zouden overdekken. Ook hier steunt Merleau-Ponty op het werk van de Saussure.

als een kwestie van imitatie, met een piek tussen 6 en 12 maanden oud. Imitatie is in dat stadium rudimentair en zou niet in staat zijn de zin te vatten van hetgeen wordt geïmiteerd. Guillaume<sup>271</sup> toont echter dat kinderen onzichtbare (d.w.z. niet zichtbaar op de lippen van de spreker) gutturalen imiteren. Dat houdt in dat het horen, en niet het zien is, wat imitatie oproept. Het probleem is te ontdekken hoe de activiteit overgaat van quasi-biologisch naar niet-biologisch en hoe het kind tot dialoog komt.

Volgens Merleau-Ponty is er in een dergelijk vroeg stadium<sup>272</sup> geen werkelijke imitatie, maar eerder een excitatie van de spraakorganen door de sensaties van het gehoorde spreken. Het is pas vanaf 8 maanden dat er pogingen zijn om de klinkers en het ritme van de taal te imiteren, en pas tussen 18 maanden en 3 jaar is er een overwegende rol voor imitatie. In feite verzet Merleau-Ponty zich zelfs tegen een benadering in termen van imitatie – of althans de klassieke visie erop – en probeert hij een alternatief te geven op basis van het werk van Jakobson (1969)<sup>273</sup>. We stellen eerst de visie van Jakobson volgens Merleau-Ponty voor, en wenden ons dan tot het probleem van de imitatie.

Volgens Jakobson worden woorden van elkaar onderscheiden door fonemen, en geeft de reflectie op fonemen de gelegenheid de tegenstelling tussen teken en concept te verlaten. Bovendien toont die reflectie ook dat het verwerven van taal geen kwestie is van intelligentie, noch van imitatie. Fonemen worden in een zekere volgorde verworven. Er treedt een *verlies* van fonemen op op het moment dat fonemen dienen om woorden te differentiëren. Het kind lijkt zich de *nieuwe* waarde van fonemen toe te eigenen, die dienen om verschillende woorden van elkaar te differentiëren, en het verwerft hun systeem van tegenstelling en opeenvolging. De capaciteit om de fonemen voort te brengen, is geen kwestie van de capaciteit tot articulatie – het kind was in staat ze voort te brengen in het stadium

---

<sup>271</sup> Paul Guillaume (1878-1962) was een Frans psycholoog die voornamelijk werk heeft verricht in de psychofysiologie, dierpsychologie en kinderpsychologie. Hij heeft in Frankrijk de ‘gestaltistische’ theorieën geïntroduceerd, voornamelijk via zijn *l’Imitation chez l’enfant* (1925) en *La psychologie de la forme* (1937).

<sup>272</sup> Merleau-Ponty houdt eigenlijk niet aan een indeling in termen van stadia.

<sup>273</sup> Roman Jakobson (1896-1982) heeft een zeer grote invloed gehad in het gebied van de literatuur en de linguïstiek. Hij was de stichter van de Praagse school van structurele linguïstiek en fonologie.

van het brabbelen – maar hangt af van het verwerven van fonetische contrasten en hun *betekenende waarde*. Volgens Jakobson neigt het systeem van fonetische tegenstellingen immers tot betekenis<sup>274</sup>. Het kind stopt dus bepaalde geluiden voort te brengen vanaf het moment dat het begint te spreken, maar dat is niet te wijten aan een articulatorische onmogelijkheid, noch omdat het die geluiden niet meer hoort in zijn omgeving. Het is daarentegen in hun kwaliteit van uitlatingen die iets *betekenen* dat het kind ermee ophoudt ze te prononceren, omdat ze nog geen deel zijn van zijn betekenend fonetisch systeem.

De vraag is nu hoe geluid het gebied van betekenis schetst of vooraflijnt. Volgens Merleau-Ponty toont het geheel van fonetische tekens de gebaren en bewegingen van de wereld van het betekende. Het kind neemt de fonetische toonladder, immanent aan de taal die het hoort, op zich, op dezelfde manier waarop het de structuren van de waargenomen wereld op zich neemt.

### *c. Het probleem van de imitatie*

Hoe komt het kind ertoe, na een beweging gezien te hebben of een uitdrukking gehoord te hebben, een equivalent gebaar of uitdrukking te maken, waarbij het het geziene of gehoorde als model neemt? Wordt iets visueel of auditief waargenomen getransformeerd in iets motorisch?<sup>275</sup> In dat geval moet het kind eerst begrijpen wat het gedrag van de ander veroorzaakt, om het dan te reproduceren. Maar bestaat deze dubbele activiteit van het afleiden van oorzaken en vervolgens reproduceren werkelijk? Werkt het kind eerst omhoog naar de oorzaken van het gebaar om dan de voorwaarden van het gebaar te reproduceren? Volgens Merleau-Ponty is dat niet het geval. Imitatie is geen analyserende activiteit.

Merleau-Ponty laat zich door Guillaume (1969) inspireren voor een ander vertrekpunt. “Il [Guillaume] commence par une remarque décisive: avant de faire un mouvement, nous ne nous représentons pas ce mouvement lui-même, nous n’envisageons pas les contractions musculaires nécessaires pour l’effectuer (la représentation préalable du mouvement pour faciliter sa mise en route est un symptôme

---

<sup>274</sup> Merleau-Ponty zal Jakobson bekritisieren omdat deze uiteindelijk toch een *conceptueel* schema maakt van het fonetisch systeem.

<sup>275</sup> Het onderzoek bij pasgeborenen door Meltzoff en Gallagher lijkt in een dergelijke richting te wijzen. We komen verder terug op hun onderzoek.

pathologique dans certains cas de parésie, par exemple). Il y a plutôt une certaine attirance exercée par l'objet, par le but que nous fixons. Nous ne nous représentons pas le mouvement vers l'objet, mais l'objet désiré lui-même." (Merleau-Ponty, 1988: 31) Het object, het doel waarop we focussen, oefent een zekere aantrekkingskracht uit op ons. We representeren geen beweging naar het object toe, maar wel het verlangde object zelf. Hetzelfde gebeurt in het geval van het spreken: we representeren geen zin voor we die uitspreken; het is het spreken van de spreker of van ons eigen spreken dat het volgende spreken oproept<sup>276</sup>. Zo is het ook wegens een zeker gebruik van de fonetische mogelijkheden door de omgeving dat een kind ertoe komt hetzelfde te doen.

Laten we eerst kijken naar het geval van imitatie van bewegingen, of eerder, gedrag. Wat is de intermediair tussen de waarneming van onszelf en de visuele waarneming van de ander, als het geen representatie van bewegingen is? Voor het kind ontbreekt de visuele perceptie van zichzelf en de kinaesthetische perceptie van de ander (cf. supra bij Husserls zelfkritische opmerking). "Guillaume propose de renverser le problème: ce qui est pour les psychologues classiques condition préalable n'est pour lui que conséquence: au lieu de dire que l'identification du corps d'autrui et du mien, à travers leur double aspect kinesthésique et visuel, produit l'imitation, Guillaume dit que l'enfant imite d'abord le résultat de l'action par ses propres moyens et se trouve par là produire les mêmes mouvements que le modèle." (Merleau-Ponty, 1988: 32) De derde term tussen de ander en mij is dus de externe wereld, de objecten van de actie waarop de ander

---

<sup>276</sup> Dit is gelijkaardig aan hetgeen hij in *Signes* (1960) zegt over het spreken. De woorden, zoals mijn gebaren, worden me onttrokken door hetgeen ik wil zeggen. "Et comme l'opération du corps, celle des mots ou des peintures me reste obscure: les mots, les traits, les couleurs qui m'expriment sortent de moi comme mes gestes, ils me sont arrachés par ce que je veux dire comme mes gestes par ce que je veux faire." (*Signes*, 1960 : 94) Op de intersectie van de linguïstische gebaren verschijnt uiteindelijk wat ze willen zeggen en waartoe ze ons een zo volledige toegang geven dat het lijkt alsof we ze niet meer nodig hebben om te refereren. Wat we willen zeggen is niet vóór ons, buiten elk spreken, zoals een zuivere betekenis. "Ce n'est que l'excès de ce que nous vivons sur ce qui a été déjà dit." (*Signes*, 1960 : 104) Er is een talige betekenis van de taal die de mediëring tussen mijn nog stomme intentie en de woorden maakt, zodanig dat mijn spreken mezelf verrast en me mijn denken onderwijst.

gericht is, net zoals ik me erop richt. Imiteren is niet doen zoals de ander, maar tot hetzelfde resultaat komen.

We beschikken dus niet over ons lichaam als een massa van sensaties, gedoubleerd door een kinaesthetisch beeld, maar we beschikken erover als een systematisch middel om naar de objecten te gaan. Imitatie is een kwestie van gemeenschappelijke doelen, en de ander wordt niet in de eerste plaats gezien als een lichaam, maar als een *gedrag*. “Avant d’imiter autrui, l’enfant imite les actes d’autrui. Cette première imitation suppose que l’enfant saisit d’emblée le corps d’autrui comme porteur de conduites structurées et qu’il éprouve son propre corps comme un pouvoir permanent et global de réaliser des gestes doués d’un certain sens. Ceci veut dire que l’imitation suppose l’appréhension d’un comportement en autrui et, du côté du moi, un sujet non contemplatif, mais moteur; un ‘*je peux*’ (Husserl). Perception d’un *comportement* en autrui, perception du corps propre par un *schéma corporel* global sont deux aspects d’une seule organisation qui réalise l’identification du moi et d’autrui.” (Merleau-Ponty, 1988: 34) In *Signes* (1960) zegt Merleau-Ponty dat de waarneming van de ander de mogelijkheden van mijn eigen lichaam oproept, alsof het mijn eigen gebaren of mijn eigen gedrag was. Spreken is een dergelijk gedrag. Ik ben gegeven aan mezelf als een bepaalde greep op de wereld, en in de ander zien we een vertrouwde manier van omgang met de wereld.

#### *d. Ego en ander en het probleem van het primaat*

De vraag van Guillaume is, in tegenstelling tot het klassieke probleem van het solipsisme, hoe ik een ego kan opbouwen, vertrekkend van de ander. Voor het kind is het de andere die de primaire en essentiële plaats bekleedt, en de spiegel is waarin het zichzelf kan zien. Maar is de oplossing door Guillaume, verrassend genoeg, niet gelijkaardig aan die van Husserl? “Ici, l’analyse de Husserl est tout à fait parallèle à celle de Guillaume: quand j’assiste au commencement des conduites d’autrui, mon corps devient moyen de les comprendre, ma corporéité devient puissance de compréhension de la corporéité d’autrui. Je ressaisis le sens final (le ‘Zwecksinn’) de la conduite d’autrui, parce que mon corps est capable des mêmes buts. Là intervient la notion de style: le style de mes gestes et des gestes d’autrui, parce qu’il est le même, fait que ce qui est vrai pour moi l’est aussi pour autrui. Le ‘style’ n’est pas un concept, une idée: c’est ‘une manière’ que

j'appréhende et puis imite, si je suis hors d'état de la *définir*." (Merleau-Ponty, 1988: 39-40) Het waarnemen van het gedrag van de ander doet ons de ander opvatten als eveneens een subject. Als ik getuige ben van het gedrag van de ander, wordt mijn eigen lichaam een middel om dat gedrag te verstaan, mijn lichamelijke wordt de capaciteit om de lichamelijke van de ander te begrijpen. De stijl van mijn gebaren en van de gebaren van de ander is dezelfde, en maakt wat waar is voor mij ook waar voor de ander. De stijl is hetgeen ik imiteer.

Maar, zegt Merleau-Ponty, de operatie van het vatten van het bestaan van de ander is meer dan een *waarneming* van diens stijl. Er is een soort koppeling (*Paarung*): een lichaam ontmoet een ander lichaam in zijn tegendeel, omdat het zijn eigen intenties realiseert en nieuwe intenties aan mij suggereert. De ervaring van de ander zorgt ervoor dat ik mijn eigen ego transcendeer; het is een *intentionele transgressie*, geen logische operatie, maar een vitale. "Mais l'opération de concevoir l'existence d'autrui est plus qu'une perception de son style. Il faut qu'elle soit comme un accouplement ('*Paarung*') : un corps rencontrant dans un autre corps sa contre-partie qui réalise ses propres intentions et qui suggère des intentions nouvelles au moi lui-même. La perception d'autrui est l'assomption d'un organisme par un autre. Husserl donne plusieurs noms à cette opération vitale qui nous donne l'expérience d'autrui en transcendant notre propre moi: il l'appelle 'transgression intentionnelle', ou 'transposition aperceptive', en insistant toujours sur le fait qu'il ne s'agit pas d'une opération logique ('kein Schluss, kein Denktakt'), mais vitale. Le comportement d'autrui se prête à tel point à mes propres intentions et dessine une conduite qui a tant de sens pour moi qu'il est comme assumé par moi." (Merleau-Ponty, 1988: 40)

Waar ligt dan uiteindelijk het verschil tussen een husserliaanse en een merleau-pontiaanse opvatting? Husserl vertrekt van een cartesiaanse opvatting, waarin het ik primair is. Dat leidt tot de vraag hoe het ego uit het solipsisme geraakt en tot de ander komt. Zijn oplossing is echter een pseudo-oplossing: ik kom tot het bestaan van de ander als een bewust zijnde, vertrekkend van mijn bewustzijn en met de gelijkaardigheid van het gedrag als een mediërende term. Maar, volgens Merleau-Ponty is een dergelijke operatie niet noodzakelijk, het probleem is slecht gesteld. De discrepantie tussen mijn gezichtspunt en het gezichtspunt van de ander bestaat enkel eens ik de

ervaring van de ander heb gehad, d.w.z. als een resultaat ervan. In feite erkent Husserl dat, maar tegelijkertijd is dit een verwerping van zijn eigen solipsistisch vertrekpunt, d.w.z. een dat tot de ervaring van de ander komt vertrekkend van het bewustzijn van zijn eigen zelf. “Ayant démontré l'impossibilité de surmonter cette contradiction et l'impossibilité d'une synthèse, Husserl ajoute que cette synthèse n'est pas à faire et que le problème est mal posé: la différence de mon point de vue et le point de vue d'autrui n'existe précisément qu'après que l'on a fait l'expérience d'autrui, elle en est une conséquence: il ne faut pas, dit-il, poser cette distinction au départ et l'opposer à toute conception de l'expérience d'autrui. Mais avec cette remarque Husserl semble vouloir renoncer à obtenir l'expérience d'autrui en partant de la conscience de soi, et semble s'orienter dans une autre direction.” (Merleau-Ponty, 1988: 41)

Er zijn dus twee tendensen in het werk van Husserl. Enerzijds wordt de ander bereikt vertrekkend van het cogito, anderzijds is er het weigeren van het probleem en de oriëntatie naar de intersubjectiviteit, en dus de mogelijkheid te vertrekken zonder het bewustzijn van het eigen zelf te poneren, en te vertrekken van een bewustzijn dat noch bewustzijn is van het ik, noch van de ander. Husserl botst echter op het obstakel van het zuivere bewustzijn.

Dat betekent niet dat Merleau-Ponty vertrekt van een indifferentiatie tussen zelf en ander<sup>277</sup>. De initiële tegenstelling moet niet worden verwijderd, maar iemand zou moeten begrijpen dat het probleem *theoretisch* niet op te lossen valt. Het is geen logische relatie, maar een existentiële, en daarom kan ik de ander vervoegen door de geleefde ervaring uit te diepen. Dat is mogelijk omdat het ik solidair is met sommige situaties en identiek is met de acten waarin het zich projecteert. “Donc, pour résoudre le problème, il ne faut pas supprimer l'opposition initiale. Théoriquement elle est insurmontable. Mais comme il ne s'agit pas d'un rapport logique, mais d'un rapport d'existence, le moi pourra rejoindre autrui en approfondissant l'expérience vécue: il faut rendre le moi solidaire de certaines situations: il faut lier la notion même d'ipséité à celle de situation: l'ego devrait être défini comme identique à l'acte dans lequel il se projette. Moi et autrui, nous sommes conscients l'un de l'autre, dans

---

<sup>277</sup> Scheler zou dat wel doen, en vertrekken van het tegenovergestelde van Husserl, nl. een volledige indifferentiatie.

une situation commune: c'est dans ce sens qu'il faut préciser les conceptions de Scheler et la notion d' 'accouplement' [Paarung] de Husserl. Il s'agit d'une rencontre dans la même orientation. Mais du même coup il n'y a possibilité de compréhension que dans le *présent* (sorte de lieu géométrique de moi et d'autrui) et dans une réalité assignable." (Merleau-Ponty, 1988: 45)

Keren we nu terug naar het leren spreken. Om het verwerven van de taal te begrijpen, hebben we de imitatie bekeken, en we hebben met Guillaume gezien dat imitatie niet wordt *voorafgegaan* door het bewust worden van de ander en de identificatie met de ander, maar dat imitatie daarentegen een act is waardoor de identificatie met de ander wordt tot stand gebracht.

Traditioneel werd taal gezien als een intellectuele operatie waarbij de gedachten van de ander gedecodeerd worden, en deze operatie zou de mediërende term zijn tussen diegene die luistert en diegene die spreekt. In een dergelijk kader kan het subject dat leert spreken enkel concepten ontdekken die het reeds bezit. Ervaring toont ons echter dat taal het denken beïnvloed en vice versa. Spreken zou moeten worden gezien als een fenomeen van expressie, dat constitutief is voor het bewustzijn. De operatie is er geen van decodering, maar van ontcijfering (een decodering zonder de sleutel van de code te weten): het is een creatieve operatie. De betekenis van taal is immanent aan het spreken op dezelfde manier waarop betekenis immanent is aan de gebaren die objecten tonen. Spreken is een transcenderen van de betekenissen die ter beschikking staan van het subject, een transcenderen dat wordt opgeroepen door het gebruik van woorden in de omgeving van het subject.

#### *e. De interpretatie van Husserl door Merleau-Ponty*

De voorstelling die Merleau-Ponty ons geeft van Husserls ideeën over de subjectiviteit is niet steeds even rechtlijnig. Wat wij het tweede spoor van Husserl hebben genoemd, nl. het gedrag van de ander, wordt bij Merleau-Ponty een middel om tot een sterkere opvatting van de *Paarung* te komen, die volgens andere auteurs louter gebeurt op basis van de wetten van de passieve synthese (cf. Franck, 1981).

We hebben gezegd dat het tweede spoor *in het verlengde* ligt van het eerste spoor, en dus de analogiserende appresentatie *vooronderstelt*. Voor Husserl vormt het geen alternatief spoor, maar het heeft wel de potentie om een alternatief spoor te vormen. Dat is wat bij Merleau-



Ponty eigenlijk gebeurt: het gedrag van de ander vooronderstelt niet langer de logica van het eerste spoor, waarbij het lichaam van de ander via een analogiserende apperceptie op basis van mijn lijf eveneens de betekenis van lijf verwerft. Het is belangrijk om die twee logica's, die van het eerste en van het tweede spoor, uiteen te houden, wat Merleau-Ponty niet doet. Toch is alles in zijn tekst aanwezig om dat wel te doen. Waar Merleau-Ponty een sterkere interpretatie van de *Paarung* geeft, werkt hij het tweede spoor van Husserl uit volgens een merleau-pontiaanse logica. De vaststelling die hij daarbij maakt i.v.m. de gelijkens tussen de oplossing van Guillaume en van Husserl en het schijnprobleem van Husserl<sup>278</sup>, helpen hem daarbij. De *intentionele transgressie* van Merleau-Ponty is dan ook *niet* gelijk aan de analogiserende apperceptie van het eerste spoor van Husserl, hoewel Merleau-Ponty de husserliaanse termen overneemt ('transgression intentionnelle', of 'transposition aperceptive', cf. supra). Een uitwerking van het tweede spoor *verdringt* immers de logica van het eerste spoor: als de analogie gebeurt op basis van gelijkaardige intenties (en dus gelijkaardige intentionele objecten), dan gebeurt ze niet langer op basis van een gelijkaardig lichaam/lijf, want die laatste gelijkaardigheid resulteert pas uit de eerste. In wat volgt zullen we aan de hand van die twee logica's recent onderzoek naar het begrijpen van acties en imitatie evalueren.

#### 7.6.6. Spiegelneuronen: imitatie en het begrijpen van acten en taal

##### *a. Inleiding: spiegelneuronen en Merleau-Ponty*

Het is opmerkelijk om te zien dat recent neurofysiologisch onderzoek gekomen is op een aantal thema's gelijkaardig aan deze die Merleau-Ponty in overweging neemt: resonant gedrag en het begrijpen van acten, imitatie en taal. Deze thema's zijn op gelijkaardige wijze gerelateerd in Merleau-Ponty en in het onderzoek m.b.t. de zogenaamde spiegelneuronen.

Er is een zeer expliciete gelijkens tussen de interpretatie van spiegelneuronen en de merleau-pontiaanse opvatting van het begrijpen van acties. "(...), an action is understood when its observation causes the motor system of the observer to 'resonate'. (...) In other words, we

---

<sup>278</sup> Dit schijnprobleem hebben wij behandeld door uit te leggen hoe de intersubjectiviteit steeds al voorondersteld is bij Husserl (cf. supra).

understand an action because the motor representation of that action is activated in our brain. (...) the idea that we understand the other through an ‘internal act’ that recaptures the sense of their acting was defended by several philosophers, especially by phenomenologists.” (Rizzolatti et al., 2001: 661) In een voetnoot wordt expliciet verwezen naar het werk van Merleau-Ponty. Maar zitten de zaken zo eenvoudig ineen? Onze bedoeling is hier te zien wat de impliciete aannames zijn van de spiegelneuronentheorie in filosofische termen, en of deze al dan niet werkelijk in overeenstemming zijn met de filosofie van Merleau-Ponty. Bovendien zullen we ons moeten afvragen of de impliciete aannames coherent zijn of niet. Eerst bekijken we de karakteristieken van de spiegelneuronen. Daarna zullen we het hebben over het begrijpen van acties en over imitatie, en ten slotte over de evolutie van taal.

#### *b. Neuronen in gebied F5 en hun karakteristieken*

We zijn reeds kort ingegaan op de spiegelneuronen (cf. supra 7.3.3.) in de context van de *Einfühlung*. Hier zetten we de analyse verder op een meer gedetailleerde wijze.

“How do we assign a meaning when we observe someone performing an action, say grasping an object? How is the process of understanding given in the brain?”. (Fadiga & Gallese, 1997: 267) De sleutel tot de vraag naar de neuronale basis voor het begrijpen van acties is het bestaan van een gemeenschappelijk neuronaal substraat voor zowel de observatie als het uitvoeren van acties<sup>279</sup>. Het is voor het eerst in apen geobserveerd en er zijn redenen om aan te nemen dat een gelijkaardig mechanisme aanwezig is in het menselijk brein<sup>280</sup>. Men heeft trachten aan te tonen hoe een visueel waargenomen actie in kaart wordt gebracht in de motorische representatie ervan in het zenuwstelsel. Dit mechanisme zou individuen in staat stellen acties door anderen

---

<sup>279</sup> We zullen ons moeten afvragen of dit overeenkomt met het ‘supramodaal’ model van Gallagher & Metzoff (1996), op basis waarvan onzichtbare imitatie wordt verklaard (cf. infra).

<sup>280</sup> Daarbij is er wel het volgende verschil. “ (...) neurophysiological experiments clearly show that action observation is related to activation of cortical areas that are involved in motor control in humans. In addition, they indicate that the observation of intransitive actions might produce an activation of the motor cortex. This finding differs from those made in monkeys, at least in area F5, where only transitive actions are effective in activating motor areas.” (Rizzolatti et al., 2001: 664)

gemaakt te herkennen, omdat het neurale patroon dat in de premotorische gebieden gedurende de observatie van acties gelijkaardig is aan het patroon dat intern wordt gegenereerd om die actie *voort te brengen*, vanwaar ook de naam ‘spiegelneuronen’. Met andere woorden, de rol van de spiegelactiviteit bestaat erin een extern, ongekend gebeuren te doen overeenstemmen met een intern, gekend gebeuren. Dit mechanisme zou eveneens aan de basis liggen van de evolutie van het spreken (cf. infra).

Wat zijn de karakteristieken van deze spiegelneuronen? De twee belangrijkste eigenschappen van spiegelneuronen zijn de volgende. Ten eerste, de ontlading of het ‘vuren’ van spiegelneuronen komt overeen met een *actie*, eerder dan met de individuele bewegingen die die actie vormen (cf. Rizzolatti en Arbib, 1998). Dat betekent dat ze beweging in eerder abstracte termen coderen, d.w.z. in termen van de relatie tussen de *agens* en het object van actie. Ze worden enkel actief als een *particulier* type van actie (grijpen, vasthouden, ...) uitgevoerd wordt om een particulier type van *doel* (bijv. een stuk voedsel in bezit nemen, een object wegwerpen, ...) te bereiken (cf. Gallese, 1999). Ten tweede, en daarmee in verband staand, moet het geobserveerde gebaar een doel hebben, en opdat een spiegelneuron zou worden geactiveerd, moet dit doel worden bereikt door middel van een hand-objectinteractie<sup>281</sup> (Fadiga & Gallese, 1997).

Deze neuronen zijn voornamelijk gelokaliseerd in het ventrale premotorische gebied F5, een deel van de premotorisch cortex. In het algemeen wordt F5 gekarakteriseerd door de aanwezigheid van neuronen die doelgerelateerde motorisch acten coderen, zoals grijpen met de hand en met de mond. Sommige daarvan zijn zuiver motorische neuron, andere antwoorden ook op visuele stimuli. Zowel spiegelneuronen als canonische neuron geven respons op visuele stimuli, maar de input is verschillend. Spiegelneuronen worden geactiveerd door de observatie van acties, en krijgen hun input vanuit een gebied van de pariëtale cortex, die observaties van arm- en handbewegingen codeert. Canonische neuron krijgen daarentegen input die object-gerelateerd is (afkomstig van de intrapariëtale groeve vooraan, of de AIP, eveneens een pariëtaal gebied) (cf. Arbib, 2002).

---

<sup>281</sup> Dit betekent dat er geen instrument mag tussen zitten, zoals een tang, hoewel Rizzolatti en Arbib vermelden dat na herhaaldelijk observatie er ook een respons op het instrument kan optreden. (Rizzolatti & Arbib, 1998: 192)

De connectie tussen beide, of tussen de intrinsieke eigenschappen van visuele objecten en handbewegingen, zou gevonden worden in het volgende corticale circuit dat visuele informatie over intrinsieke eigenschappen van objecten transformeert in handbewegingen die een dier toelaten het object op een gepaste wijze te grijpen. Ten eerste is het ventraal premotorische gebied F5 daarmee gemoeid. Ten tweede is een deel van de pariëtale cortex ermee gemoeid, namelijk het pariëtale gebied AIP. F5 bevat een aantal abstracte motorisch schema's – abstract, omdat de ontlading ervan correleert met een actie eerder dan met de individuele momenten die de actie vormen. Het canonische systeem is gecentreerd op het pad van AIP naar F5. “Our basic view is that AIP whose cells encode (by a population whose details are again beyond present discussion) ‘affordances’ for grasping from the visual stream and sends (neural codes for) these on to area F5 – *affordances* (Gibson, 1979) are features of the object relevant to action, in this case to grasping. In other words, vision here provides cues on how to interact with an object, rather than categorizing the object or determining its identity.” (Arbib, 2002, p. 7)<sup>282</sup>

*c. De functie van spiegelneuronen: begrijpen van acties*

Verschillende hypothesen zijn naar voren geschoven over wat de functie van spiegelneuronen zou kunnen zijn. Een van deze functies is het begrijpen van acties. Daaronder verstaan de auteurs “the capacity of individuals to recognize biological motion and to discriminate the observed actions one from the other” (Fadiga & Gallese, 1997: 275). Rizzolatti en Arbib benadrukken dat het over ‘acties’ gaat, en niet

---

<sup>282</sup> De selectie van de *affordance* die geschikt is voor de taak vereist meer elementen: “We now turn to the crucial role of IT (inferotemporal cortex) and PFC (prefrontal cortex) in modulating F5’s selection of an affordance (...). Here, the dorsal stream (from primary visual cortex to parietal cortex) carries amongst other things the information needed for AIP to recognize that different parts of the object can be grasped in different ways, thus extracting affordances for the grasp system which (according to the FARS model) are then passed on to F5 where a selection must be made for the actual grasp. The point is that the dorsal stream does not know ‘what’ the object is, it can only see the object as a set of possible affordances. The ventral stream ( from primary visual cortex to inferotemporal cortex), by contrast, is able to recognize what the object is. This information is passed to prefrontal cortex which can then, on the basis of the current goals of the organism and the recognition of the nature of the object, bias F5 to choose the affordance appropriate to the task at hand.” (Arbib, 2002: 9)

louter over beweging: “By ‘understanding’ we mean the capacity that individuals have to recognize that another individual is performing an action, to differentiate the observed action from other actions, and to use this information to act appropriately” (Rizzolatti & Arbib, 1998: 188). En zoals Gallese zegt: “What makes of a movement a motor act is the presence of a goal.” (Gallese, 1999: 167) Rizzolatti zegt dan weer: “By action understanding, we mean the capacity to achieve the internal description of an action and to use it to organize appropriate future behaviour.” (Rizzolatti et al., 2001: 661)

Deze verschillende nuances in nadruk zullen belangrijk blijken te zijn<sup>283</sup>. Het begrijpen van actie zou oprijzen op basis van het feit dat hetzelfde motorische patroon dat de geobserveerde actie karakteriseert opgeroepen wordt in de observator en diens motorisch repertoire activeert. De spiegelneuronen ageren als een systeem dat ‘resoneert’. We begrijpen acties wanneer we de visuele representatie van de geobserveerde actie in kaart brengen op (‘map to’) onze motorische representatie van dezelfde actie. De observatie van actie zorgt ervoor dat het motorische systeem van de observator ‘resoneert’, en dit maakt het begrijpen uit.

Is de resonantie waarvan sprake een merleau-pontiaanse resonantie, zoals de verwijzing naar Merleau-Ponty suggereert (cf. supra)? Spreekt Merleau-Ponty over iets gelijkaardigs als hij het heeft over een ‘synchroniserende modulatie’? Laten we terugkijken naar wat voor Merleau-Ponty belangrijk is in het begrijpen van gebaren. “La communication ou la compréhension des gestes s’obtient par la réciprocité de mes intentions et des gestes d’autrui, de mes gestes et des intentions lisibles dans la conduite d’autrui. Tout se passe comme si mes intentions habitaient le sien. Le geste dont je suis témoin dessine en pointillé un objet intentionnel. Cet objet devient actuel et il est pleinement compris lorsque les pouvoirs de mon corps s’ajustent à lui et le recouvrent.” (PP: 215-216) We herinneren aan de nadruk op

---

<sup>283</sup> Arbib breidt dit nog uit: “What makes a movement into an action is that (i) it is associated with a goal, and (ii) initiation of the movement is accompanied by the creation of an expectation that the goal will be met. To the extent that the unfolding of the movement departs from that expectation, to that extent will an error be detected and the movement modified. In other words, an individual performing an action is able to predict its consequences and, therefore, the action representation and its consequences are associated.” (Arbib, 2002: 13)

de wederkerigheid van de intenties, en niet in de eerste plaats op het gebaar in zijn fysische vorm. De tweede opmerking lijkt, tenminste op het eerste gezicht, ook overeen te komen met de hypothese van de spiegelneuronen: een gebaar is bepaald in termen van een doel, d.w.z. een intentioneel object.

Maar laten we even van dichterbij kijken. Er werd gezegd dat we gebaren verstaan wanneer we de visuele representatie van de geobserveerde actie in kaart brengen op onze eigen motorische representatie van diezelfde actie. De observatie van de actie zorgt ervoor dat het motorisch systeem ‘resoneert’, en dit maakt het begrijpen uit. Het mechanisme is echter eerder wat we een husserliaans mechanisme zouden noemen: de visuele waarneming van de ander wordt in kaart gebracht op onze kinaesthetische gewaarwording (die in zeer nauw verband staat met het motorische), en deze identificatie resulteert in het begrijpen van de ander. Voor Merleau-Ponty is echter het gemeenschappelijke doel primair.

In de spiegelneuronentheorie is het doel expliciet aanwezig in de karakteristieken van wat een spiegelneuron is: een spiegelneuron codeert over een actie, en een actie is essentieel gekarakteriseerd door zijn doel<sup>284</sup>. In de verklaring echter van hoe het begrijpen van acties gebeurt, verschuift de notie van het doel van de voorgrond naar de achtergrond, en het begrijpen van acties is niet langer verklaard in termen van gemeenschappelijke doelen, ofschoon de karakteristieken van de spiegelneuronen in de richting van die mogelijkheid wijzen. Wat daarentegen de overhand heeft in de verklaring van het begrijpen van acties is een identificatie tussen observator en geobserveerde, via het in kaart brengen van een visueel schema op een motorisch schema. Begrijpen gebeurt op basis van deze identificatie. Dat is in tegenstelling tot het gezichtspunt van Merleau-Ponty, voor wie identificatie een *resultaat* is van begrijpen, zodanig dat het onmogelijk is dat een mechanisme van identificatie aan de basis ligt van het begrijpen. Om dit duidelijker te maken, richten we ons in wat volgt op het probleem van imitatie en de spiegelneuronentheorie.

#### *d. De functie van spiegelneuronen: imitatie*

---

<sup>284</sup> Dat blijkt ook waar gezegd wordt dat het een ‘matching’ is van een intern, *gekend* gebeuren en een extern, *ongekend* gebeuren. Iemand zou kunnen suggereren dat de reden waarom we een intern gebeuren kennen, is dat we het doel dat eraan verbonden is kennen.

“For me at least, imitation involves more than simply observing someone else’s movement and responding with a movement which in its entirety is already in one’s own repertoire. Instead, I insist that imitation involves ‘parsing’ a complex movement into more or less familiar pieces, and then performing the corresponding composite of (variations on) familiar actions. Note the insistence on ‘more or less familiar pieces’ and ‘variations’.” (Arbib, 2002: 2) Volgens Arbib wordt nieuw gedrag gecomponeerd vanuit een beschikbaar repertoire van schema’s (zowel motorische als perceptuele<sup>285</sup> schema’s). Daarnaast houdt het verwerven van vaardigheden ook een fijnstemming in van deze schema’s ten opzichte van de nieuwe voorwaarden en die het nieuwe schema ten slotte kan teniet doen (overstemmen).

Arbib formuleert dan zijn imitatiehypothese – die een stap is in de richting van de evolutie van taal. “Extension of the mirror system from *recognizing* single actions to *being able to copy* compound actions was the key innovation in the brain of human, chimp and the common ancestor (as compared to the monkey-human common ancestor) relevant to language. (...) we would hypothesize that the F5 mirror system would at any time bridge between the execution and observation of the unitary actions currently in the animal’s repertoire but that it would require a superordinate system to perceive or execute the relationships between these units that define a compound action.” (Arbib, 2002: 21)

Rizzolatti et al. (2001) observeert dat de activering van spiegelneuronen gedurende de observatie van acties geen motorische functie dient, en hij verklaart welk mechanisme bemiddelt tussen de waarneming van een actie en de imitatie van een actie. Spiegelneuronen coderen niet enkel motorische acten, maar ze staan ook toe dat er imitatie gebeurt. Rizzolatti verdeelt het mechanisme van imitatie in drie submechanismen, die alle het spiegelsysteem vereisen: het naar boven halen of ophalen (*retrieval*) van een motorische act, constructie van een sequentie van motorische acten, en het verfijnen van de motorische act of de motorische opeenvolging.

Dit is echter enkel toepasbaar op simpele acten, d.w.z. simpele acties. Voor meer complexe acten, d.w.z. ‘acties’, is een complexer

---

<sup>285</sup> Ook perceptuele schema’s, omdat een succesvolle uitvoering in het algemeen perceptuele beperkingen vereist op de bewegingen (cf. Arbib, 1981).

mechanisme nodig. ‘Acties’ zijn voorheen niet aanwezig in het motorische repertoire van de observator. Daarom moet het geobserveerde gedrag gedissecteed worden in een reeks van simpelere, sequentiële componenten die reeds in het repertoire van de observator zitten (cf. de oplossing van Arbib). Het spiegelneuronensysteem zou voorzien in de neuronale basis voor het herkennen en segmenteren in componenten.

De sleutel voor imitatie is de volgende: telkens wanneer we een actie uitvoeren is er een interne sensorische kopie van de uitgevoerde actie, die de gevolgen van de actie anticipeert. Maar ook in het geval van motorische representaties die worden opgeroepen door observatie zou een interne sensorische kopie aanwezig zijn. Imitatie kan dan worden bereikt door een mechanisme dat deze sensorische representatie verbindt met de representatie van de visueel geobserveerde bewegingen die moeten worden geïmiteerd en daaropvolgend worden de relevante motorische representaties opnieuw geactiveerd.

Dus, in het geval van imitatie is dezelfde logica aan het werk. De geziene bewegingen moeten worden geïdentificeerd met iets vertrouwds, d.w.z. iets wat behoort tot het eigen motorische repertoire, om dan op eigen rekening uitgevoerd te worden. In het geval van complexere acten wordt wat gezien wordt geanalyseerd in meer eenvoudige componenten, maar de logica van de procedure blijft onveranderd.

Het is opmerkelijk dat, in het geval van imitatie, elk woord over doelen verdwenen is, hoewel het spiegelsysteem noodzakelijk is voor elk submechanisme van imitatie. De procedure beschrijft exact wat Merleau-Ponty in vraag stelt, nl. of het het geval is dat in imitatie iets visueels (of in het geval van spreken iets auditiefs) moet worden getransformeerd in iets motorisch. Volgens Merleau-Ponty is dat niet het geval: imitatie is geen analyserende activiteit. Opnieuw, er is niet eerst een identificatie van mijn lichaam met het lichaam van de ander, maar eerder vice versa: identificatie is een product van imitatie, en imitatie is niet hetzelfde doen als de ander, maar tot hetzelfde resultaat komen, d.w.z. hetzelfde doel bereiken. Dus, waarom worden de doelgerichte karakteristieken van de spiegelneuronen niet langer vermeld of gebruikt in de verklaring van imitatie?

*e. Spiegelneuronen en taal*



In de klassieke visie speelt het gebied van Broca een rol in de spraakcontrole, en niet in de controle van handbewegingen. Klinische en empirische data suggereren echter dat de regio van Broca ook een rol speelt bij de controle van handbewegingen (cf. Fadiga en Gallese, 1997). Bovendien is er evidentie dat het gebied van Broca de homoloog zou zijn van het F5-gebied in primaten. Linguïstische specialisatie kan ontstaan zijn vanuit een ouder mechanisme dat in verband stond met het genereren en begrijpen van motorische acties. Evolutionaire processen zouden de capaciteit om communicatieve gebaren met de mond en de hand uit te voeren en te interpreteren begunstigd kunnen hebben. Bovendien beweert Arbib (2002: 2) dat het spiegelsysteem dat de neuronale code voor het uitvoeren en observeren van handbewegingen doet overeenstemmen de voorloper is van een cruciale eigenschap van de taal, nl. pariteit, d.w.z. dat een uiting gewoonlijk dezelfde betekenis draagt voor spreker en toehoorder.

Het associëren van gebaren met geluiden zou dan geleid hebben tot de capaciteit om een communicatie op basis van ‘verbale gebaren’ te ontwikkelen. In het begin van het evolutionaire proces werden acties van andere individuen enkel visueel waargenomen, later zouden ze kunnen geassocieerd zijn met stemgeluiden.

Een spiegelsysteem voor deze soort communicatie, gebaseerd op hand- en mondbewegingen, zou ondersteuning kunnen bieden voor theorieën die de evolutie van het spreken baseren op *bewegingen* eerder dan op de auditieve modaliteit. In een dergelijke visie heeft het motorische element het primaat, omdat zowel handbewegingen als ‘verbale gebaren’ een motorische oorsprong hebben<sup>286</sup>. De ‘motor theory of speech perception’ (Lieberman en Mattingly, 1985) wordt door deze visie ondersteund. Deze theorie zegt dat de capaciteit om verbale communicatie te begrijpen niet gebaseerd is op geluidsanalyse, maar op het ‘begrijpen’ van de fonetische gebaren van de spreker. De articulatiebewegingen van de mond zijn aanwezig als invariante motorische commando’s in het brein van zowel de spreker als de toehoorder, en ze zijn “(...) the primitives that the mechanisms

---

<sup>286</sup> Verbale communicatie zou dus zijn oorsprong vinden in dat deel van de premotorische cortex dat een rol speelt in de controle van bewegingen van de mond en het gezicht, en niet in de mesiale corticale gebieden en de subcorticale centra die ermee verbonden zijn, en die in niet-menselijke primaten verbonden zijn met vocalisering.

of speech production translate into actual articulatory movements, and they are also the primitives that the specialized mechanisms of speech perception recover from the signal” (Lieberman & Mattingly, 1985, geciteerd in Fadiga & Gallese, 1997: 279). De theorie van de spiegelneuronen komt goed overeen met deze visie en geeft een neuronaal substraat aan voor de operatie van de waarneming van spraak: Broca’s neuronen, die gelijkaardig zijn aan deze die een rol spelen in de herkenning van hand- en mondbewegingen in primaten, zouden coderen voor fonetische gebaren (Fadiga & Gallese, 1997: 279).

Rizzolatti en Arbib (1998) sluiten een stadium van imitatie in in de evolutie naar taal. “We argue that: (1) the mimetic capacity inherent to F5 and Broca’s area had the potential to produce various types of closed systems<sup>287</sup> related to the different types of motor fields present in that area (hand, mouth and larynx); (2) the first open system to evolve en route to human speech was a manual gestural system that exploited the observations and execution matching system described earlier; and (3) that this paved the way for the evolution of the open vocalization system we know as, speech.” (Rizzolatti en Arbib, 1998: 192)

Er zou dus communicatiesysteem ontwikkeld zijn waarin de handen en de armen worden gebruikt en dat het systeem van de mond en het gezicht aanvult. Dit laatste was immers te beperkt voor communicatie, omdat 1) het beperkt is tot twee actoren en de mogelijkheid om een derde element in te brengen beperkt is, 2) het aan de openheid ontbreekt die karakteristiek is voor communicatieve systemen. Door het gebruiken van handen en armen krijgt het vocale apparaat nu de ruimte om geluiden aan de gebaren toe te voegen.

De ontdekking van de spiegelneuronen suggereert dus dat er een sterke link is tussen spreken en de representatie van acties, en dat de motorische dimensie primeert. Deze visie op de oorsprong van de taal vertoont belangrijke gelijkenissen met een merleau-pontiaanse visie op spraak: spraak heeft zijn motorische oorsprong en praten over ‘verbale gebaren’ of fonetische gebaren is, zoals we bij Merleau-Ponty hebben gezien, een alternatief voor theorieën die geen rekenschap

---

<sup>287</sup> Gesloten systemen hebben een klein en vastgelegd repertoire, in open systemen kunnen de elementen worden gecombineerd zodat een open repertoire van betekenis eruit resulteert.

kunnen afleggen van het sprekende subject en voor wie het woord slechts een leeg omhulsel is voor het concept.

Maar zodra we ons concentreren op de details, geraken we opnieuw in de problemen, want noch 'het begrijpen van actie', noch 'imitatie' dekken dezelfde lading in de spiegelneuronentheorie en de benadering van Merleau-Ponty. De spiegelneuronentheorie ziet zich dan ook voor de opdracht geplaatst rekenschap af te leggen van het inherent creatieve aspect van spraak. Merleau-Ponty heeft precies daarvan rekenschap willen afleggen door zijn nadruk op het sprekende subject, en zijn visie op het begrijpen van actie en imitatie. Maar het is precies daar dat de spiegelneuronentheorie en Merleau-Ponty niet langer met elkaar overeenstemmen.

*f. Opnieuw het probleem van het prismaat: solipsisme of intersubjectiviteit?*

Keren we nu terug naar de kern van wat we gezegd hebben en herinneren we aan het verschil tussen Husserl en Merleau-Ponty. Voor Husserl was het probleem hoe we van de sfeer van de eigenheid geraken naar de erkenning van de ander als een subject. Gedrag is de mediërende term. Het gedrag van de ander lijkt op mijn gedrag, en aangezien mijn gedrag getuigt van mijn eigen ego, moet het gedrag van de ander getuigen van een ander ego, het alter ego. Dit kan gemakkelijk worden vertaald in termen van spiegelneuronen. We gebruiken daarbij het tweede spoor van Husserl, maar wijzen erop dat dit *in het verlengde* van zijn eerste spoor ligt. Ik erken het gedrag van een ander *als* gedrag omdat het lijkt op het mijne, dankzij een overeenkomst van wat ik visueel waarneem met een motorisch schema van mezelf. Volgens Merleau-Ponty is de mediërende term tussen zelf en ander eveneens het gedrag. Maar het cruciale verschil ligt in het feit dat gedrag een projectie in de wereld is, naar een intentioneel object of een doel en die wereld en dat doel kunnen vanaf het begin intersubjectief worden gedeeld. De mediërende term is hier de wereld en de gemeenschappelijke situatie die voor beiden betekenisvol is. De situatie roept een gelijkaardig gedrag op. Een betekenisvol of doelgericht gedrag gesteld door de ander kan de mogelijkheden van mijn eigen lichaam oproepen. Eens de gelijkaardigheid van doelen erkend is, kan een identificatie optreden, maar niet eerder. Er is een identificatie van lichamelijkeheid *omdat* beide lichamen getuigen van hetzelfde doel, en het is niet omdat ik

mijn lichaam geïdentificeerd heb met het lichaam van de ander dat ik in staat ben om op hetzelfde doel gericht te zijn.

Maar, net zoals Husserls theorie van intersubjectiviteit een soort *Paarung* erkent – gebaseerd op motorische en kinaesthetische aspecten – wanneer een lichaam zijn tegendeel ontmoet, en net zoals Merleau-Ponty in staat is Husserls *Paarung* op een meer existentiële of vitale wijze te lezen, op dezelfde manier is het mogelijk de hypothese van de spiegelneuronen te herlezen, waarbij de nadruk wordt gelegd op doelen, en te proberen de visies op het begrijpen van acties, imitatie en de evolutie van taal aan te passen.

#### 7.6.7. De initiële vooronderstelling: een minimale *Paarung*.

In onze bovenstaande interpretatie volgens een merleau-pontiaanse logica, of volgens het tweede spoor van Husserl, hebben we de nadruk gelegd op de gemeenschappelijkheid van de gerichtheid-op, het intentionele object of de intentionele situatie. Dat betekent niet dat er geen minimale vereisten zijn *betreffende het lichaam* van de ander opdat de actie van een ander zou worden erkend als gericht op een doel. Een aanwijzing daarvoor vinden we in het volgende, waarvoor echter geen verklaring wordt gegeven. “ (...) actions made using tools, even when very similar to those using hands, do not activate or activate very weakly the neurons.” (Rizzolatti et al., 1999: 88) Een mogelijke oplossing hier bestaat erin dat er afwezigheid van of onvoldoende *Paarung* tussen het eigen lichaam en dat van de ander optreedt. Het is met andere woorden zo dat in het geval van acties met behulp van instrumenten het eerste spoor van Husserl niet kan worden getrokken. In wat volgt willen we via een andere benadering hier een oplossing voor geven.

Die oplossing vraagt echter eerst een behandeling van de concepten van *lichaamsbeeld* en *lichaamsschema* in het werk van Gallagher en Cole (1995) en Gallagher en Meltzoff (1996), meer in het bijzonder via een klinisch geval, het verschijnsel van het fantoomlid en van onzichtbare imitatie. Via het bovenstaande zullen we echter ook argumenteren dat de theorie van Gallagher en Meltzoff enerzijds meer wil verklaren dan ze eigenlijk kan, maar dat ze ons wel de mogelijkheid biedt om rekenschap af te leggen van de minimale vereisten voor het begrijpen van het gedrag van de ander en van *begripvolle* imitatie.

*a. Het geval IW*

Gallagher en Cole (1995) geven het verslag van een patiënt die door een aantasting van de perifere zenuwen de belangrijkste functionele aspecten van zijn *lichaamsschema* verloren is, en daardoor meteen de capaciteit tot het gebruikelijke bewegen zonder de aandacht daarop te moeten richten. Niettemin is de patiënt na veel inspanning terug in staat geweest de controle over zijn houding en beweging te hervinden. Dat zou hij doen door het verlies van zijn lichaamsschema te compenseren door te steunen op zijn *lichaamsbeeld*. De substitutie van het lichaamsschema door het lichaamsbeeld is echter onvolledig en verre van volmaakt.

Onze houding en beweging zijn zaken waar we normaal gezien niet bij stil staan, ze gebeuren op het automatische af, zonder dat wij er onze aandacht op moeten richten. In de meeste gevallen waarin we gericht zijn op een doel is het lichaam geneigd zichzelf uit te wissen m.b.t. de bewuste gewaarwording. “This functional effacement of the body is possible because in normal circumstances a body schema continues to perform its motor and postural functions without the need of conscious control.” (Gallagher & Cole, 1995: 372)

Wanneer het lichaam, via het lichaamsbeeld, in het bewustzijn verschijnt, dan gebeurt dat vaak als duidelijk afgelijnd van de omgeving. De grenzen van het lichaamsbeeld zijn vrij duidelijk. Het lichaamsschema kan daarentegen op een functionele manier geïntegreerd zijn in de omgeving, en kan zelfs objecten incorporeren in zijn activiteiten. Denken we bijvoorbeeld aan het hanteren van een hamer, of aan autorijden, waarbij we ‘voelen’ of we met de auto door een smalle doorgang kunnen.

Kijken we nu naar wat er gebeurd is in het geval van IW. IW heeft de functie van proprioceptie verloren en heeft geen tastgevoel meer vanaf de nek naar beneden. Hij kan wel nog bewegen en ervaart warmte, koude, pijn en vermoeidheid van de spieren, maar hij heeft geen proprioceptief gevoel meer van zijn houding of van de plaats van zijn ledematen. In het begin van zijn aandoening had IW het gevoel elke controle over houding of beweging verloren te zijn. Hij kon niet meer rechtop zitten of op een controleerbare manier zijn ledematen bewegen. Gedurende de eerste drie maanden kon hij zijn beweging helemaal niet controleren, zelfs niet onder begeleiding van de visuele waarneming van de plaats van zijn ledematen. De twee jaren die

daarop volgden verbleef hij in een rehabilitatieoord, en verwierf hij opnieuw voldoende controle over zijn bewegingen zodat hij zelfstandig kon eten, schrijven en wandelen. Alledaagse motorische opdrachten die nodig zijn om zichzelf te verzorgen, het huishouden te doen en te werken op kantoor moest hij opnieuw bemeesteren. Dat deze opdracht helemaal niet gemakkelijk was, blijkt uit het volgende. “To maintain his posture and to control his movement IW must not only keep parts of his body in his visual field, but also conceptualize postures and movements. Without proprioceptive and tactile information he neither knows where his limbs are nor controls his posture unless he looks at and thinks about his body. Maintaining posture is, for him, an activity rather than an automatic process. His movement requires constant visual and mental concentration. In darkness he is unable to control movement; when he walks he cannot daydream, but must concentrate constantly on his movement. When he writes he has to concentrate on holding the pen and on his body posture. IW learned through trial and error the amount of force needed to pick up and hold an egg without breaking it. If his attention is directed toward a different task while holding an egg, his hand crushes the egg.” (Gallagher & Cole, 1995: 374-375)

IW heeft geen proprioceptie vanaf de nek naar beneden. Normaalgezien wordt het lichaamsschema voortdurend geüpdatet door informatie vanuit proprioceptieve en andere bronnen, zoals het vestibulair systeem en visuele proprioceptie. Over deze laatste beschikt IW nog wel, maar zijn gevoel van fysieke inspanning is enorm verarmd en niet langer van dienst voor de controle van bewegingen. Aangezien hij proprioceptieve informatie en tastinformatie verloren is, heeft hij geen kinaesthetische input meer, noch input van de huid, de spieren, of de gewrichten. De voornaamste bronnen van informatie voor het lichaamsschema functioneren bij IW niet langer.

Uit het feit dat IW elk gevoel van controle over zijn lichaam verloren had, kunnen we afleiden dat het lichaamsschema, en niet enkel het lichaamsbeeld, een belangrijke rol speelt voor het gevoel van ‘body ownership’. “IW reports that when the neuropathy first manifested itself he felt alienated from his body. Although he still had a visual perceptual awareness of his body, and could conceptually understand that it was his own body, the fact that he could not control bodily movement, may explain his sense of alienation. Stern (1985) contends that volition is the most important invariant in the sense of selfhood.”

(Gallagher en Cole, 1995: 386) Het was pas nadat hij terug controle over zijn bewegingen verkregen had, dat hij het gevoel van ‘owned embodiment’ kon reconstrueren. De processen van het lichaamsschema ondersteunen dus op hun eigen anonieme manier het gevoel dat ons lichaam of onze belichaming werkelijk de onze is.

*b. Lichaamsschema en lichaamsbeeld: bepalingen*

Er is een lange traditie waarin de concepten van lichaamsbeeld en lichaamsschema als onderling inwisselbaar zijn gebruikt, met de nodige onduidelijkheid vandien (cf. infra). We gaan hier niet in op de wijze waarop de concepten historisch zijn gebruikt<sup>288</sup>. Ook bij Merleau-Ponty is de conceptuele inhoud niet steeds helder. Hoewel hij in *PP* de term *schéma corporel* gebruikt, lijkt hij soms naar het lichaamsbeeld te verwijzen (hoewel dat eerder zelden lijkt te gebeuren). Voor Merleau-Ponty is het lichaamsschema in het algemeen een dynamische vorm, een in-de-wereld-zijn waarvan we een zwijgend verstaan hebben. Waar hij dan toch zegt dat het lichaamsschema een bewustzijn van het lichaam inhoudt, haast hij zich erbij te zeggen dat het niet gaat om een positioneel bewustzijn, een representatie. Het lichaamsschema is eerder een verzameling wetten dan een verzameling beelden.

Het onderscheid is bovendien niet evident, omdat op het niveau van het gedrag de twee systemen, lichaamsbeeld en lichaamsschema, interageren en in hoge mate gecoördineerd zijn in de context van intentioneel gedrag. Bovendien doorkruist het onderscheid een aantal andere, zoals het onderscheid bewust/onbewust, expliciet/impliciet, gewild/automatisch. Het onderscheid lichaamsbeeld/lichaamsschema is niet reduceerbaar tot een van die onderscheiden.

Conceptueel kunnen lichaamsbeeld en lichaamsschema wel op de volgende manier worden bepaald, naast het onderscheid dat we boven reeds aanhaalden (cf. integratie van omgevingsobjecten of afgrenzing van het lichaam t.o.v. de omgeving). “The conceptual distinction between body image and body schema is related to the difference between having a perception of (or belief about) something and having a capacity to move (or an ability to do something). We can

---

<sup>288</sup> Voor een uitgebreide behandeling daarvan, cf. Tiemersma (1989).

characterize the body image as involving perceptions, mental representations, beliefs, and attitudes where the intentional object of such perceptions, beliefs, etc. (that which they are directed towards or that which they are about) is one's own body. The body schema, in contrast, involves certain motor capacities, abilities, and habits that enable movement and the maintenance of posture. It continues to operate, and in many cases operates best, when the intentional object of perception is something other than one's own body." (Gallagher en Meltzoff, 1996: 215) Het lichaamsschema is een verzameling van motorische capaciteiten en functioneert zonder de noodzaak van een perceptuele begeleiding. Het lichaamsbeeld is daarentegen een verzameling van waarnemingen, houding en overtuigingen m.b.t. het eigen lichaam<sup>289</sup>. Het lichaamsschema is een systeem van motorische functies dat werkzaam is onder het niveau van de zelf-referentiële intentionaliteit, hoewel het intentionele activiteit ondersteunt en er ook een onderdeel van kan vormen (bijv. bij het aanleren van een nieuwe vaardigheid).

Het conceptuele onderscheid toont zich echter ook op empirisch niveau. Lichaamsschema en lichaamsbeeld kunnen gedissocieerd zijn. In het geval van hemi-neglect vinden we een intact lichaamsschema, maar de afwezigheid van een volledig lichaamsbeeld. Zo slaagt een persoon met hemi-neglect van de linkerzijde er niet in haar linkerhelft te kleden of ze kamt niet haar haar aan de linkerkant van het hoofd. Toch is er geen sprake van een motorische disfunctie. Haar manier van stappen is immers gewoon en de linkerhand wordt gebruikt bij taken die twee handen vereisen, zoals het sluiten van een knoop.

Een dissociatie in de andere richting werd gevonden in het boven beschreven geval van IW, waarbij tactiele en proprioceptieve input vanaf de nek naar beneden ontbreekt. IW kan zijn bewegingen enkel controleren door cognitieve interventie en visuele begeleiding van zijn ledematen. Hij gebruikt in feite zijn lichaamsbeeld (voornamelijk de visuele waarneming van zijn lichaam) om te compenseren voor de beschadiging van zijn lichaamsschema.

Recente data uit de ontwikkelingspsychologie vormen een uitdaging voor traditionele aannames over de status en de ontwikkeling van het

---

<sup>289</sup> Het lichaamsbeeld heeft zowel perceptuele als conceptuele en emotionele aspecten.



lichaamsschema en het lichaamsbeeld, en over de aard van het vertalingsproces tussen waarneming en motoriek of motorische vaardigheden. Merleau-Ponty was in zijn tijd sterk beïnvloed door de ontwikkelingspsychologie, en in zijn *PP* speelt het lichaamsschema een belangrijke rol. Hij aanvaarde echter een aantal traditionele aannames die van invloed zijn op zijn filosofie. Merleau-Ponty maakt gebruik van de term *schéma corporel*, en is daarbij sterk beïnvloed door het werk van (ontwikkelings)psychologen zoals Piaget, Wallon, Guillaume en Lhermitte. Via twee sporen willen Gallagher en Meltzoff (1996) aantonen dat zijn visie op zijn minst onnauwkeurig is. Die twee sporen zijn die van de afwezigheid van een lidmaat van bij de geboorte en het verschijnsel van het fantoomlid, en de kwestie van onzichtbare imitatie. Die spreken de visie van Merleau-Ponty tegen dat verschillende aspecten van de ontwikkeling geremd worden door een neurologische onrijpheid, waardoor een lichaamsschema pas later tot stand komt. Bovendien zijn kinderen al veel vroeger tot externe waarneming en imitatie van gebaren in staat dan Merleau-Ponty denkt. Imitatie bij pasgeborenen toont dat er een connectie is tussen zelf en ander vanaf de geboorte, en dat het daar niet gaat om een verwarde en ongedifferentieerde ervaring, zoals Merleau-Ponty dacht.

### *c. Het fantoomlid*

De klassieke visie op het fantoomlid zegt dat het fantoomlid een fenomeen van het lichaamsschema is, en dat het lichaamsschema het resultaat is van ervaren sensaties (proprioceptief, kinaesthetisch en tactiel). Een lichaamsschema is dus niet aanwezig vanaf de geboorte, maar is het resultaat van ontwikkeling, ook volgens Merleau-Ponty, hoewel deze eraan toevoegt dat het lichaamsschema functioneert *alsof* het aangeboren is.

Het bestaan van een fantoomlid berust in die visie op een geschiedenis van sensorische inputs (d.w.z. vóór de amputatie) en het vervolg van sensorische inputs aan de stomp (d.w.z. ná de amputatie). Het feit dat er echter fantoomledematen kunnen zijn voor ledematen die men nooit ervaren heeft (bij afwezigheid van een lidmaat bij de geboorte) toont echter aan dat er een aangeboren factor verantwoordelijk moet zijn voor het bestaan van fantoomledematen en, bijgevolg, dat het lichaamsschema mogelijk aangeboren is. Onderzoekt wijst er echter op dat een fantoomlid van een lidmaat afwezig bij de geboorte een kwestie is van het *lichaamsbeeld*. Het onderzoek heeft zich immers

weinig beziggehouden met de vraag naar de rol van het lichaamsschema erin. “In summary, the early studies of aplasics concluded not only that aplasic phantoms do not exist, but that they are actually impossible because no body schema exists at birth. The more recent data on aplasics indicate that aplasic phantoms do exist, and it is sometimes inferred on this basis that this is evidence for an innate body schema. None of the studies, however, clearly differentiates between body image and body schema, and the evidence cited indicates that the aplasic phantom may have the status of body image rather than body schema.” (Gallagher en Meltzoff, 1996: 219-220) Er zijn echter meer rechtstreekse gegevens voor de idee dat het lichaamsschema en een aantal primitieve elementen van het lichaamsbeeld aangeboren zijn, nl. experimenten met onzichtbare imitatie.

#### *d. Onzichtbare imitatie*

Er is sprake van onzichtbare imitatie wanneer een kind een ander imiteert en daarbij lichaamsdelen gebruikt die onzichtbaar zijn voor zichzelf, zoals in het geval van imitatie van gelaatsuitdrukkingen. In de klassieke visie (vertegenwoordigd door o.m. Guillaume en Piaget) is onzichtbare imitatie niet mogelijk eerder dan de leeftijd van acht tot twaalf maanden. Als het kind de bewegingen die overeenkomen met de geziene bewegingen bij zichzelf enkel tactiel of kinaesthetisch kent, en niet visueel, dan is er in die visie geen imitatie mogelijk. Opdat imitatie mogelijk zou zijn moet er een coördinatie van visuele schema's met tactiel-kinaesthetische zijn. Het eigen lichaamsschema moet met andere woorden kunnen worden gerelateerd worden aan de zichtbare beweging van de andere persoon. Deze visie komt overeen met de aanname dat een lichaamsschema *verworven* wordt, en dat voordien geen imitatie mogelijk is die van het lichaamsschema afhangt, omdat dit nog niet aanwezig is. Merleau-Ponty volgt deze visie, en zegt dat er een vertaling moet zijn tussen het visuele beeld dat ik heb van de ander in een motorische taal van het lichaamsschema. De reden waarom het bestaan van fantoomledematen in het geval van afwezigheid van een lidmaat van bij de geboorte en onzichtbare imitatie voor de leeftijd van acht maanden worden ontkend is dus dezelfde, nl. de afwezigheid van een ontwikkeld lichaamsschema.

Experimenten in de jaren '70, '80 en '90 tonen echter dat pasgeborenen van minder dan een uur oud gelaatsuitdrukkingen imiteren. Dat zou erop wijzen dat een pasgeborene niet enkel een lichaamsschema heeft, maar zelfs het meest primitieve element dat vereist is voor de vorming van een lichaamsbeeld: proprioceptieve gewaarwording. "Proprioception can be understood as serving a twofold function. First, proprioception consists of nonconscious, physiological information that updates the body with respect to its posture and movement. In this sense it plays an essential role in the body-schema system. This same proprioceptive information can also be the basis of a body awareness. Because of proprioceptive awareness, I can tell you where my legs are even with my eyes closed. Proprioceptive awareness is a felt experience of bodily position that helps to constitute the perceptual aspect of the body image." (Gallagher en Meltzoff, 1996: 223) Deze proprioceptieve gewaarwording wordt in overeenstemming gebracht met de visuele input. Het feit dat pasgeborene hun imitaties corrigeren is een element dat sterk pleit voor de aanwezigheid van proprioceptieve gewaarwording. Hiermee is echter nog niet aangetoond hoe het mechanisme werkt.

Meltzoff en Moore hebben een voorstel gedaan dat een 'supramodal perceptual system' inhoudt. Dit systeem stelt het kind in staat een structurele equivalentie tussen zichzelf en de ander te herkennen. "For the infant to be able to imitate a displayed facial gesture, it must be able to translate a visual display into its own motor behavior. In a supramodal system, proprioception and vision are already in communication with each other." (Gallagher en Meltzoff, 1996: 223-224)

We hebben net gezegd dat proprioceptie een dubbele functie heeft en zowel het lichaamsschema dient (proprioceptieve *informatie* geeft) als een deel van het waarnemingsaspect van het lichaamsbeeld onderhoudt (proprioceptieve *gewaarwording*). Deze dubbele functie helpt verklaren hoe communicatie over verschillende modaliteiten heen (tussen het zien en proprioceptie) tezelfdertijd een communicatie tussen sensorische en motorische aspecten van het gedrag is. Er zijn twee processen die onderling gerelateerd zijn. Ten eerste een crossmodale communicatie tussen het zien en proprioceptieve *gewaarwording*. Ten tweede een communicatie tussen het perceptuele systeem (dat het zien en proprioceptieve gewaarwording insluit) en

proprioceptieve *informatie*. Proprioceptieve informatie en gewaarwording hangen van dezelfde proprioceptoren af, en in sommige gevallen ook van dezelfde centrale neurale structuren. “Since PI and PA [proprioceptive information and proprioceptive awareness] depend on the same physiological mechanisms it would not seem unreasonable to suggest an immediate two-way connection or interactive co-ordination between proprioceptive information, updating motor action at the level of the body schema, and proprioceptive awareness, a perceptual element of the body image. And since PA and vision are intermodally linked, then there is also a link between vision and PI, or more generally between sensory/perceptual and motor activities.” (Gallagher en Meltzoff, 1996: 24)

In het geval van onzichtbare imitatie hangt het imiterende subject zowel van PA als van PI af. Wat het subject ziet wordt vertaald in proprioceptieve gewaarwording van de eigen relevante lichaamsdelen en PI stelt het subject in staat die lichaamsdelen zo te bewegen dat de proprioceptieve gewaarwording overeenkomt met wat het ziet. De supramodale *intra*-lichamelijke communicatie is de basis voor een *inter*-lichamelijke communicatie. Dat heeft gevolgen voor de visie op de relatie van het kind met anderen.

Voor Merleau-Ponty gebeurt het vertalingsproces tussen visuele en proprioceptieve zintuigen eerst met betrekking tot mijn eigen lichaam. Visuele en tactiele ervaringen van een van mijn eigen ledematen komen in overeenstemming met de proprioceptieve ervaring ervan. Dat wordt dan getransfereerd naar mijn relatie met anderen. In die zin is de waarneming van het eigen lichaam voorafgaand aan de herkenning van de ander. Er is dus sprake van een soort ontwikkeling ‘van binnen uit’, of van het eigen lichaam naar buiten, zodat pas na het bereiken van een ‘minimaal lichaamsevenwicht’ het kind de wereld en anderen begint waar te nemen.

De experimenten met onzichtbare imitatie wijzen er echter op dat de vertaling onmiddellijk gebeurt. “More precisely, and strictly speaking, no ‘translation’ or transfer is necessary because it is already accomplished, and already intersubjective. A supramodal code already reaches across the child’s relation with others. Infants already apprehend, with quickly-improving precision, the equivalencies between the visible body transformations of others and their own invisible body transformations which they experience

proprioceptively. The concept of a supramodal code means that the visual and motor systems speak the same ‘language’ right from birth.” (Gallagher en Meltzoff, 1996: 225) De visuele ervaring van de ander is dus in communicatie met een code die gerelateerd is aan het zelf. Er is een koppeling tussen zelf en ander.

De formulering doet hier sterk denken aan Husserls verslag van de intersubjectiviteit en het concept van de *Paarung*. Gallagher en Meltzoff (1996) zijn er zich echter van bewust dat er een probleem schuilt in Husserls voorstelling van zaken. Er is immers een discrepantie tussen de waarneming van het eigen lichaam en die van het lichaam van de ander, en deze discrepantie zorgt voor problemen bij het maken van de analogie. “Husserl’s theory might be recast in the following way. The analogy would really have to be made from my own body, operating as a co-ordinated system (of body schema and proprioceptive experience), to the visual image of the other’s body.” (Gallagher en Meltzoff, 1996: 226) Daarbij merken ze op dat het beter is te spreken over een vertaling i.p.v. over een analogie, omdat we met twee types van ervaring te maken hebben, proprioceptie en visuele ervaring. Bovendien is zoiets aanwezig van bij de geboorte, en niet pas vanaf zes à acht maanden, zoals Merleau-Ponty beweert. Ten tweede is het niet het beeld van het lichaam van de ander als een objectieve verschijning, maar eerder de *actie* van de ander die wordt waargenomen, de manier waarop de ander omgaat met de wereld. “The infant does not perceive the other as an object so much as it ‘recognizes’ at the behavioral level, that the expression of another is one the infant itself can make.” (Gallagher en Meltzoff, 1996: 227)

*e. Herinterpretatie van het supramodaal systeem als basis voor de Paarung*

Deze laatste opmerking is echter onnauwkeurig. Geen van de experimentele data wijst erop dat het kind de ander imiteert volgens de *zin* van zijn gedrag, of dat het gaat om imitatie zoals we besproken hebben in het geval van de spiegelneuronen (cf. supra). Gallagher en Meltzoff negeren dit verschil echter en interpreteren de imitatie in termen van *expressie*. Hun referentie naar Husserl is echter enkel terzake indien het werkelijk om het begrijpen van de *zin* van een gebaar gaat, maar evidentie daarvoor ontbreekt. Onderzoekers uit het veld van de spiegelneuronen zijn zich wél bewust van dit verschil. “Response facilitation without an understanding of the meaning of an

action is also seen in humans. A famous example, first described by Meltzoff and Moore, is the capacity of newborn infants to imitate buccal and manual gestures. Although the response is certainly important for the infant, because it creates a link between the observing infant and the performing adult, there is not much to understand in the observed buccal or hand action.” (Rizzolatti et al., 2001: 668) Bovendien is het supramodaal systeem moeilijk in overeenstemming te brengen met de details van de spiegelneuronentheorie, zodat we met twee verklaringen voor eenzelfde fenomeen zouden zitten, althans mocht de interpretatie van Gallagher en Meltzoff helemaal correct zijn.

De interpretatie van Gallagher en Meltzoff dient daarom teruggeschroefd te worden. Eens hun interpretatie teruggeschroefd is, blijkt hun interpretatie veel husserliaanser te zijn dan ze zelf toegeven. Het supramodaal systeem kan immers de basis zijn voor de *Paarung*, die een *voorwaarde* is voor het opvatten van de ander als een intentionele instantie, of een instantie die werkelijk *gedrag* vertoont. Bovendien wordt op die manier een ander probleem opgelost, dat we ontmoetten op het einde van onze behandeling van de spiegelneuronentheorie. Indien onze interpretatie van de spiegelneuronentheorie volgens een merleau-pontiaanse logica adequaat is, dan blijft er immers nog het probleem over van de minimale vooronderstelling van een gelijkaardigheid van mijn lichaam en het ander. Het supramodale systeem voorziet echter in een mechanisme dat dit probleem kan oplossen.

Het tweede spoor van Husserl, dat zijn uitwerking vindt bij Merleau-Ponty, ligt dus met andere woorden inderdaad in het *verlengde* van zijn eerste spoor. De merleau-pontiaanse logica vormt dus geen alternatief, maar een vervolg op de husserliaanse logica die voorondersteld blijft in de vorm van een minimale gelijkaardigheid tussen mijn lichaam en dat van de ander.

## 7.7. BESLUIT

Laten we de weg hernemen die we in dit deel hebben afgelegd. Via een analyse van het lijf en de intersubjectiviteit hebben we twee zaken willen doen. Ten eerste hebben we willen aantonen welke rol het lijf

speelt in de fenomenologische analyse van Husserl en welke recente inzichten daarmee kunnen worden verbonden. Daaruit blijkt het belang van een herwaardering van de intentionaliteit op het niveau van het levende lichaam, of van de motorische intentionaliteit bij de totstandkoming van het intentionele object. Ten tweede hebben we de rol van het lijf benaderd vanuit de context van de intersubjectiviteit. We hebben bij Husserl het probleem behandeld van de contradictoire vooronderstelling van het intersubjectief geobjectiveerde lichaam om tot intersubjectiviteit te komen. Ook hebben we twee sporen die leiden naar intersubjectiviteit in zijn werk onderscheiden, waarbij het eerste spoor niettemin in het verlengde ligt van het eerste spoor.

Daarna zijn we ingegaan op de fenomenologie van Merleau-Ponty, en we hebben gezien hoe hij het thema van de motorische intentionaliteit van bij Husserl uitwerkt en laat primeren op intellectualistische en idealistische opvattingen. We hebben aangetoond hoe hij het tweede spoor van Husserl als een *alternatief* ziet voor het eerste spoor. Verder hebben we erop gewezen dat hij vooral het idealisme van Husserl achter zich wil laten, maar dat een transcendente interpretatie van zijn denken daardoor niet uitgesloten is. We hebben zijn fenomenologie benoemd als een ‘transcendentiaal empirisme’.

Via de thema van de stem en het spreken hebben we een merleau-pontiaanse logica van een husserliaanse logica onderscheiden, waarbij de twee sporen duidelijk worden onderscheiden. Volgens het eerste spoor van Husserl is intersubjectiviteit het resultaat van een identificatie met de ander op basis van het eigen lijf. Dat leverde een aantal problemen op, omdat de basis waarop de identificatie gebeurt reeds intersubjectiviteit vooronderstelt. Bij Merleau-Ponty is er van meet af aan sprake van intersubjectiviteit, door een gemeenschappelijkheid van doelen waartoe ons lichaam in staat is.

Aan de hand van gegevens uit de recente spiegelneuronentheorie hebben we getoond dat de filosofische verwijzing naar Merleau-Ponty slechts aan de oppervlakte juist is, en dat een analyse van het begrijpen van acties en van imitatie een husserliaanse logica aan het licht brengt. Nochtans houden de bepalingen die de spiegelneuronentheorie geeft de mogelijkheid in om een merleau-pontiaanse herinterpretatie te maken, gebaseerd op het primaat van het gemeenschappelijke doel, en niet gebaseerd op een voorafgaande identificatie van het eigen lijf met het lichaam van de ander (deze identificatie is slechts een gevolg). Indien deze herinterpretatie werkt,

dan rest er echter nog het probleem van de minimale ‘Paarung’, op basis waarvan we een actie kunnen zien als gericht op een doel (en niet louter als een fysische of mechanische beweging). Het zien van beweging als een actie vraagt immers om een minimale herkenning van gelijkaardige lichamelijke mogelijkheden. Dat tekort hebben we ingevuld via een herinterpretatie van het ‘supramodaal systeem’ van Gallagher en Meltzoff. Meteen is de hypothese van het ‘supramodaal systeem’ een invulling van het mechanisme dat aan de basis ligt van het eerste spoor van Husserl.

Hun voorstel kan echter geen begripvolle imitatie verklaren. Daartoe hebben we onze merleau-pontiaanse interpretatie van de spiegelneuronentheorie nodig. Bovenstaande punten tonen ook aan dat het tweede spoor van Husserl géén alternatief vormt op zijn eerste spoor, zoals Merleau-Ponty dat wenst te zien. Het tweede spoor van Husserl (uitgewerkt door Merleau-Ponty) blijft het eerste spoor vooronderstellen. Dat kunnen we nu herformuleren door te zeggen dat imitatie en het begrijpen van acties volgens de spiegelneuronentheorie het supramodaal systeem van Gallagher en Meltzoff vooronderstellen. In het volgende en laatste deel willen we twee punten tot een einde brengen. Ten eerste willen we verder ingaan op het belang van het lichaam voor het ontstaan van een intentioneel perspectief. Daartoe doen we beroep op een expliciet naturalistische theorie: het interactivisme, een hedendaagse theorie die als filosofische inspiratie eveneens verwijst naar Merleau-Ponty. Ten tweede willen we verder ingaan op de kwestie van de transcendentaleiteit en het transcendentaal empirisme bij Merleau-Ponty. Daartoe zullen we ingaan op zijn *La Structure du Comportement* (1942), waarnaar hij op cruciale plaatsen in zijn *PP* verwijst (cf. supra).



## 8. DE TOTSTANDKOMING VAN HET PERSPECTIEF

### 8.1. INLEIDING: DE STATUSVERANDERING VAN HET TRANSCENDENTALE

We hebben gezegd dat voor Merleau-Ponty het transcendentale niet langer ligt in de hogere regionen van een abstract en onwerelds transcendentiaal ego. In het voorgaande zijn we maar weinig te weten gekomen over deze statusverandering. Wel hebben we de verschuiving aangeduid als ‘transcendentiaal empirisme’. Ook weten we dat Merleau-Ponty zich afwendt van het idealistische element in het transcendentiaal denken en van het mythische element van het realisme in het empirisch denken, en dat hij verwijst naar de notie van ‘structuur’ in zijn *La Structure du Comportement* (1942).

Een van onze opdrachten in dit deel zal erin bestaan de statusverandering van het transcendentale aan de hand van *La Structure du Comportement* (vanaf nu *SdC*) op te helderen. Zoiets gebeurt niet zonder een aantal dubbelzinnigheden te ervaren, omdat het precies gaat om een poging duidelijk te maken wat een oxymoron als ‘transcendentiaal empirisme’ inhoudt.

### 8.2. HET LICHAAM EN DE TRANSCENDENTALE REDUCTIE

De erkenning van een intentionaliteit op het niveau van het lichaam is cruciaal geweest voor de nieuwe ‘lokalisering’ van het

transcendentale. Het geobjectiveerde lichaam bezit een niet-fenomenologische status in de zin dat het geen rekenschap aflegt van de lichamelijke ervaring of het belichaamde subject. In dat opzicht is het homoloog aan het inerte fysische ding. “En revanche, à titre de corps biologique vivant, il possède un statut qu’on peut qualifier de pré-phénoménologique.” (Depraz, 2001: 4) Voor Depraz heeft de biologische kennis van het *levende* lichaam een prefenomenologische status. Dit levende lichaam gaat niet enkel vooraf aan, maar verschijnt ook als de noodzakelijke mogelijksvoorwaarde voor het fenomenologische of beleefde lichaam. “Le caractère de la vie comme animation, c’est-à-dire comme croissance (végétale) ou auto-motricité (animale), apparaît comme une condition nécessaire de la phénoménalisation: dès le premier volume des *Idées directrices* ..., la forme (*morphè*) a pour fonction d’animer la matière des sensations. L’animation (*Beseelung*), trait constitutif du vécu noétique, est le critère premier – mais non-suffisant – de la dé-substantialisation d’un corps qui resterait sinon purement matériel.” (Depraz, 2001: 5) De animering de-substantialiseert het lichaam in de zin dat het van een lichaam (*Körper*) dat zijn eigenschappen deelt met andere substanties een *Leib* maakt, een levend lichaam. De vraag is hoe we een dergelijk lichaam moeten bestuderen. Het is duidelijk dat er ons een aristotelische taak wacht: het lichaam als lijf is een prefenomenologisch gegeven waarvan de mogelijksvoorwaarden moeten worden bestudeerd. De noties van bezieling en vorm geven een eerste aanwijzing voor de methode die we zullen volgen: het perspectief van waaruit we het levende lichaam zullen bekijken, zal *functionalistisch* zijn (cf. supra bij Aristoteles).

Maar kijken we ook even naar het omgekeerde pad, nl. van het ervaren lichaam (*corps vécu*) naar het organische lichaam als object van de biologie (*corps vivant*). Volgens Depraz (2001) vraagt deze overgang een reductie die *voorafgaat* aan de transcendentale reductie. “La réduction transcendantale s’établit sur la base de cette première réduction: elle conduit, non pas seulement à une inhibition du corps physique (inerte ou vivant), mais à la transformation: du corps organique à la chair corporelle, il y a altération.” (Depraz, 2001: 6) Zegt Depraz hier niet dat een scheiding tussen het biologische en het fenomenologische lichaam is vereist om de (husserlianse) transcendentale reductie te kunnen voltrekken? En is de weigering van Merleau-Ponty om een volledige reductie door te voeren dan niet even

betekenisvol? Is het dan immers niet zo dat Merleau-Ponty dan niet enkel zegt dat het lichaam de reductie weerstaat (wat Husserl zelf ook wel wist), maar dat de reden daarvan is dat het onmogelijk is om een scheiding aan te brengen tussen het levende en het geleefde lichaam? Waar Husserl op het niveau van het geestelijke nog een scheiding kon aanbrengen, en ook meende dat zoiets noodzakelijk was, tussen transcendentaal en empirisch (psychologisch) ego, zou een dergelijke scheiding op het niveau van het lichaam niet langer mogelijk zijn. Als deze scheiding niet langer mogelijk is op het niveau van het lichaam, dan ook niet meer op de hogere niveaus, die er immers op berusten. Er komt met andere woorden niet enkel plaats voor een psychologie, maar de verankering van het transcendentale in het wereldse en het lichamelijke is noodzakelijk geworden. Het transcendentale vindt zijn empirische verankering.

Volgens Depraz (2001) blijft de reductie van het lichaam, voorafgaand aan de transcendentale reductie echter wel nog mogelijk. We kunnen best een beschrijving geven van de wijze waarop we ons lichaam of ons belichaamd zijn ervaren, zonder een beroep te doen op de biologie. “Aussi l’altération du corps naturel ou naturalisé que produit la réduction transcendantale donne-t-elle jour à une chair, transcendantale au sens où elle s’aperçoit elle-même comme chair, c’est-à-dire acquiert une conscience plus aiguë, plus pénétrante, plus affinée de sa sensibilité. Bref, la transcendantalité de la chair réside dans son hyper-esthésie.” (Depraz, 2001 : 17) De organische beschrijving van het lichaam komt inderdaad niet overeen met de fenomenologische beschrijving van het lichaam: “En effet, la vue, le toucher et l’ouïe se déploient aussi *au-delà de leur ancrage organique*: leur extension est celle-là même du corps dans ses différentes enveloppes, internes et externes, enveloppes dont la chair et la peau ne sont que deux figures, aussi éminentes soient-elles. Concluons ce point: d’une part, il est manifeste que, de façon générale, le *sens* charnel prévaut, dans l’analyse du sentir diffusif, sur l’*organe* sensoriel, au sens où le premier est le simple support non-local du sentir, tandis que le second présuppose une inscription localisée fonctionnelle. D’autre part, le caractère de la diffusivité, du fait de la dé-localisation qu’il contient, fait signe en direction d’une communication originaire des sens entre eux.” (Depraz, 2001: 28) Het doorvoeren van de reductie op het niveau van het lichaam zet de deur open voor de transcendentale reductie. Onze vraag is of het niet

mogelijk is rekening te houden met het inzicht dat een volledige reductie onmogelijk is - ze stoot immers op de constitutieve rol van het *Leib*, en tegelijk een beschrijving van het lichaam te geven die voldoet aan twee eisen. Ten eerste moet de beschrijving een basis bieden voor hoe we ons lichaam ervaren (iets waartoe Depraz een reductie nodig heeft), en ten tweede moet ze ons inzicht geven in de totstandkoming van de intentionaliteit op het niveau van het lichaam. Bovendien zijn er twee bezwaren tegen de reductie van Depraz. Ten eerste veronderstelt ze dat de beschrijving van de ervaring van ons lichaam mogelijk is. Het lichaam vertoont echter dimensies die niet toegankelijk zijn voor onze ervaring, en toch constitutief zijn voor de intentionaliteit (cf. infra). Ten tweede is het twijfelachtig of intentionaliteit op het niveau van het lichaam kan worden opgehelderd louter op basis van een beschrijving van de ervaring van ons lichaam (waarbij de 'van' hier zowel op een onderwerps- als een voorwerpsgenitief slaat).

### 8.3. TRANSCENDENTAAL EMPIRISME

Depraz (2001) gebruikt de term 'transcendentiaal empirisme' voor de werken van Husserl waar hij een genetische transcendente fenomenologie beoefent. Zoiets vraagt om een centrale plaats voor het lichaam. "Or, qualifier la phénoménologie husserlienne d'empirisme transcendantal requiert de mettre au premier plan la chair (*Leib*) entendue dans son sens transcendental, c'est-à-dire *constitutif*." (Depraz: 2001: 205) We hebben echter gezien dat zoiets niet gemakkelijk is: het lichaam is weerspannig ten aanzien van een transcendente analyse, wat Depraz ook toegeeft. "C'est donc à l'épreuve de la corporité que la portée transcendente de l'expérience trouve son intensité maximale, mais aussi sa limite." (Depraz, 2001: 205) Met de 'corporité' wordt hier verwezen naar de objectivering van het lichaam van de ander in de intersubjectiviteit (cf. supra). De ander ervaren als een belichaamd subject is echter ruïnerend voor een *zuiver* transcendentiaal idealisme, en vraagt de overgang naar een transcendentiaal empirisme. Het transcendente blijkt op zijn hoogtepunt, bij de intersubjectiviteit, plots samen te zweren met een materieel feit. Het lichaam, als *a priori* van onze

ervaring blijkt zich in de ervaring van de ander plots van ons te vervreemden. Het lichaam dat via de *hylè* en de kinaesthesie meewerkt aan de constitutie van het intentionele bewustzijn, of voorziet in het levende lichaam dat het bewustzijn nodig heeft, doet weer een stap terug in de ervaring van de ander. Het lichaam is het hoogtepunt en de limiet van de fenomenologie. Het transcendentaal empirisme is daarom samen met het lichaam de ultieme mogelijkheid van de fenomenologie én de plaats waar de fenomenologie van Husserl haar onvermogen toont. Voor Depraz is de idee van een transcendentaal empirisme dan ook zeer derrideriaans: het is de plaats waar de zuiverheid van de transcendentale analyse wordt geconfronteerd met de onzuiverheden waardoor de transcendentale analyse zich eigenlijk voedt. In die zin is het ook het laatste woord van een husserliaanse fenomenologie.

Onze analyse in het vorige deel toont echter dat de intersubjectiviteit al een objectivering van het lichaam *vooronderstelt*. Het transcendentale wordt daarom al vroeger met zijn empirie geconfronteerd dan dat Depraz beweert. Dat heeft gevolgen voor de reductie die ze ziet op het niveau van het lichaam. Reeds op het niveau van de ervaring van het eigen lichaam zitten we met een vorm van ontoegankelijkheid: de reductie van het objectieve lichaam die ons een ‘hyperesthetisch’ en beschrijfbaar lichaam zou moeten geven, is onmogelijk. De beschrijving van het lichaam kan zich dus nooit ontdoen van elementen die de subjectiviteit van het ervaren lichaam verstoren.

Merleau-Ponty vertrekt precies van het lichaam als een instantie die de twee ordes, deze van de objectiviteit en de subjectiviteit, doorkuist. Vanuit zijn inzicht dat de transcendentale reductie strandt op het lichaam, werkt hij eigenlijk van meet af aan vanuit het perspectief van een transcendentaal empirisme. Het transcendentaal empirisme is voor Merleau-Ponty dus geen grens waarop hij stuit, maar zijn vertrekpunt. In wat volgt willen we de *positieve* invulling van een transcendentaal empirisme trachten te geven, en niet enkel het transcendentaal empirisme in zijn limiterende rol zien. We doen dit aan de hand van *La Structure du Comportement*. In eerste instantie richten we ons op het ‘empirische’ deel van zijn *SdC*. Daarna komen we terug op de transcendentale vraagstelling en Merleau-Ponty’s ‘transcendentaal empirisme’.

## 8.4. MERLEAU-PONTY'S *LA STRUCTURE DU COMPORTEMENT*

### 8.4.1. Opzet

Wie het heeft over het vroege werk van Merleau-Ponty spreekt meestal over zijn *Phénoménologie de la Perception*, terwijl zijn eerdere werk *La Structure du Comportement* vaak ondergewaardeerd blijft. Hier vinden we nochtans de 'oplossingen' waarnaar hij op cruciale plaatsen in zijn *PP* verwijst.

Bij de aanvang van *SdC* stelt Merleau-Ponty dat het zijn bedoeling is de relatie te begrijpen tussen het bewustzijn en de natuur. 'Natuur' wordt daarbij in eerste instantie klassiek bepaald als een veelheid van gebeurtenissen verbonden door causale relaties en extern aan elkaar. Hoewel Merleau-Ponty de *causale relatie* van gebeurtenissen in die definitie van de natuur benadrukt, wijst hij er ook op dat die causale relatie als *extern* of *extrinsiek* wordt beschouwd.

*SdC* stelt zich op het eerste gezicht voornamelijk teweer tegen het eerste deel van de definitie van de natuur, nl. de idee van (lineaire) causaliteit. Daarnaast houdt hij echter ook een pleidooi voor de erkenning van *intrinsieke* relaties. Een dergelijke erkenning zal van bijzonder belang blijken te zijn op het punt waarop hij de relaties tussen bewustzijn en natuur nagaat, nl. het levende systeem of het organisme en het gedrag ervan. Vanaf dan blijkt het onmogelijk te zijn het onderzoeksobject in kwestie, het organisme, als een klassiek object van de wetenschap te bepalen, d.w.z. als een object waarvan de delen en processen in een externe of extrinsieke relatie staan tot elkaar – een object dat kan worden ontleed in een partitieve analyse. De fysica en de biologie worden immers gekenmerkt door een 'reductief realisme', d.w.z. een realisme gekarakteriseerd door een analyse die meent haar object te leren kennen door dit op te delen in stukken.

Volgens Merleau-Ponty is er een andere vorm van analyse nodig: het gedrag van het organisme kan enkel worden begrepen als de analyse gebaseerd is op de *biologische zin* van het gedrag, in plaats van gedrag te beschouwen als bijv. een loutere samentrekking van spieren. Op die manier reageert Merleau-Ponty tegen de wetenschappelijke lineair-causale studie van het gedrag, waarin noties als intentie of nut of waarde verworpen worden als subjectief. Deze noties zouden niet

gefundeerd zijn in de objectieve wereld en kunnen er dus geen inherente bepalingen van zijn.

Merleau-Ponty wendt zich dus af van het mechanistische gezichtspunt in de biologie, maar tegelijk hoedt hij zich ervoor niet in de val van het vitalisme te trappen. Volgens het vitalisme wordt de eenheid van het organisme tot stand gebracht via een onderschikking van de afzonderlijke mechanismen onder een entelechie, die niet enkel de eenheid van het levende systeem tot stand brengt, maar ook verantwoordelijk is voor de biologische zin of de zin van het geheel. Aan de basis van het vitalisme ligt dan ook hetzelfde mechanistisch beeld van het levende wezen. Merleau-Ponty verzet zich tegen een mogelijk vitalistische interpretatie van zijn ideeën. Het organisme is geen materiële massa *partes extra partes*, maar evenmin ligt er een teleologie aan de basis van de essentiële eenheid van het organisme.

Toch hebben de wetenschappen ook gegevens aan het licht gebracht die de filosoof zou moeten trachten te begrijpen. Merleau-Ponty verwerpt de wetenschappen dan ook niet als zodanig, maar in een kritisch onderzoek probeert hij aan te tonen dat de wetenschappen soms aannames over de leefwereld hanteren die ze eigenlijk niet in rekening kunnen brengen binnen het theoretisch en methodologisch kader dat ze hanteren. Merleau-Ponty richt zich in zijn onderzoek tot de voornaamste scholen van de experimentele psychologie, in het bijzonder de Gestaltpsychologie<sup>290</sup> en het behaviorisme.

Het is niet steeds eenvoudig het eigenlijke standpunt van Merleau-Ponty te distilleren uit zijn *SdC*. De hoge mate waarin hij schuldig is aan Husserls filosofie van het bewustzijn maar zich er tegelijk tegen verzet, maakt een ondubbelzinnige en rechtstreekse lezing van zijn

---

<sup>290</sup> De Gestaltpsychologie is opgericht door Köhler, Wertheimer en Koffka. Köhler reageerde tegen de associationistische visie dat dieren leren op basis van *trial en error*. Volgens Köhler leren dieren op basis van het oprijzen van een inzicht waarin de oplossing wordt ontdekt. Verder reageert de Gestaltpsychologie tegen de opvatting van perceptie als samengesteld uit primitieve gewaarwordingen. Waarneming is ondergedetermineerd door de visuele stimulus. De *Gestalt* of de vorm in de waarneming is niet volledig bepaald door de sensorische input. Zo kan het zien van beweging worden opgeroepen door het zien van een reeks van stilstaande foto's in snelle opeenvolging. De waarneming van het geheel is dus verschillend van de waarneming van de delen die het geheel samenstellen. Het waarnemingsveld organiseert zich ook in figuur-achtergrondstructuren, die geen basis hebben in de sensorische data. Voor de Gestaltpsychologen is de vorm dus de basiseenheid van de waarneming, en niet de sensorische stimulus.

werk onmogelijk. We zullen daar pas op wijzen eens we het volgende punt hebben behandeld. Het vroege werk van Merleau-Ponty biedt een benadering waarin zin zijn oorsprong heeft in biologische fenomenen. Die benadering zullen we volgen en we zullen tonen hoe de notie van intrinsieke norm daarbinnen een sleutelrol speelt.

#### 8.4.2. Intentionaliteit

We willen er hier voor waarschuwen dat de lezer van *SdC* er geen klassieke (in de fenomenologische zin) beschouwing over intentionaliteit in zal aantreffen. Letterlijk is er helemaal geen intentionaliteitstheorie aanwezig in *SdC*. Niettemin is het mogelijk om vertrekkend van de inzichten die Merleau-Ponty daar geeft een alternatieve theorie over de intentionaliteit uit te bouwen. Dat moet echter nog even wachten. De bedoeling is om hier de nodige achtergrond voor een dergelijke theorie te geven.

We kunnen wel al zeggen dat het werk van Merleau-Ponty een alternatief biedt op de metafysica van het representationalisme. Het hebben van een representatie of het uitoefenen van een oordeel is voor Merleau-Ponty immers niet co-extensief met het leven van het bewustzijn. “La conscience est plutôt un réseau d’intentions significatives, tantôt claires pour elles-mêmes, tantôt au contraire vécues plutôt que connues. Une telle conception permettra de la relier à l’action en élargissant notre idée de l’action.” (SdC: 187) Als het model voor actie echter enerzijds de representatie van een doel is, en anderzijds lichamelijke mechanismen om dat doel te bereiken, dan is de middel-doelrelatie *extern* of *extrinsiek*. Als het representatieve bewustzijn echter maar één van de vormen van bewustzijn is en als het bewustzijn meer in het algemeen door de referentie naar een object wordt bepaald, dan zullen de gevoelde bewegingen aan elkaar worden geregen door een praktische intentie die ze bezielt en er een ‘mélodie orientée’ van maakt. Op die manier wordt het onmogelijk het doel en de middelen die ertoe leiden als scheidbare elementen te beschouwen en wordt de middel-doelrelatie *intrinsiek*.

Dit geeft ons drie vereisten voor een basis van de intentionaliteit. Ten eerste, een andere opvatting van het bewustzijn, dat niet langer



exclusief representationeel is, maar een netwerk is van ‘intentions significatives’. Ten tweede moet intentionaliteit ingebed worden in een context van actie. Ten derde moet de relatie middel-doel intern of intrinsiek zijn. In wat volgt zetten we Merleau-Ponty’s onderliggende visie uiteen die ons in staat zou moeten stellen die drie vereisten te onderbouwen.

We beginnen met het realisme in de wetenschappen en Merleau-Ponty’s kritiek daarop.

#### 8.4.3. Het empirische deel van *La Structure du Comportement*

##### *a. Realisme en de partitieve analyse*

In de realistische opvatting is de natuur een veelheid van gebeurtenissen extern aan elkaar en verbonden door relaties van lineaire causaliteit. Er is een overeenkomstige visie op het organisme die past binnen dit denkkader: “ (...) ainsi notre image de l’organisme est encore pour la plus grande part celle d’une masse matérielle *partes extra partes*. Dans ces conditions la pensée biologique restera le plus souvent réaliste, soit qu’elle juxtapose des mécanismes séparés, soit qu’elle les subordonne à une entéléchie.” (SdC: 1) Dit laatste gebeurt omdat de fysisch-mathematische analyse zeer traag vordert in het geval van de biologie. Het teleologisch-vitalistisch denken is voor Merleau-Ponty bovendien medeplichtig aan het mechanistisch denken, omdat het onderliggend aan de entelechie gescheiden mechanismen veronderstelt die pas daarna aan een eenheid worden ondergeschikt.

De psychologie is evenzeer trouw gebleven aan het realisme en het causale denken. In het behaviorisme wordt gedrag teruggebracht tot een som van eenvoudige en geconditioneerde reflexen waartussen geen *intrinsieke* connectie wordt toegestaan. Prikkel en reactie worden uiteengelegd in een veelheid van processen die extern zijn aan elkaar, zowel in de tijd als in de ruimte. Bovendien is het organisme passief, terwijl de stimulus de actieve oorzaak is. Met elk deel van de stimulus zou een deel van de reactie moeten overeenkomen. Diezelfde elementaire opeenvolgingen, op verschillende manieren gecombineerd, moeten alle reflexen en uiteindelijk het gedrag opbouwen.

Op die manier wordt elke notie van nut of waarde als subjectief verworpen. “ (...) il n’y a pas de normes véritables, il n’y a que des

effets.” (SdC: 7) Merleau-Ponty tracht echter aan te tonen dat zelfs reflexen niet kunnen worden uiteengelegd in elementaire reacties. Een realistische analyse of synthese is onmogelijk: de genese van het geheel door een compositie van de delen is fictief. Ze verbreekt op een arbitraire wijze de keten van wederkerige bepalingen.

Het organisme wordt echter als een segment van de materie beschouwd, als een samenstel van werkelijke delen die in de ruimte naast elkaar opgesteld zijn (nevenschikking) en die buiten elkaar bestaan, als de som van fysische en chemische werkingen. Een volledige moleculaire analyse lost echter de structuur van de functies van het organisme op in een massa van banale fysische en chemische reacties. Het leven is daarom niet de som van deze reacties. Opdat het levende organisme opnieuw zou verschijnen, vertrekkend van deze reacties, moeten er scheidslijnen worden getrokken en moet men perspectieven kiezen van waaruit bepaalde verzamelingen reacties een gemeenschappelijke betekenis krijgen. In deze kritiek op het realisme en op de daarmee gepaarde partitieve analyse krijgen we een voorspel op Merleau-Ponty's pleidooi voor een functionele benadering van het levende organisme.

Het realisme in de biologie en de psychologie kan dus enkel leiden tot een mechanisme *of* een vitalisme. Een analyse die gedrag reduceert tot een reeks van gebeurtenissen die geen intrinsieke relaties hebben met elkaar, maar louter door de wetten van (lineaire) causaliteit worden geregeld, doet geen recht aan de ervaring van het gedrag, zelfs niet aan de wetenschappelijke ervaring<sup>291</sup>. Gedrag houdt intrinsieke relaties in, wat betekent dat de relaties niet kunnen worden verklaard op basis van causaliteit alleen. De delen en processen zijn integendeel verbonden op een betekenisvolle manier. Het surplus van de intrinsieke relatie is de (biologische) zin. Maar wat brengt dat surplus van zin teweeg? Merleau-Ponty weigert een snelle formulering van een oplossing waarin bewustzijn een psychische realiteit of oorzaak is, die ingeroepen wordt om een verklaring te geven van het betekenisaspect van het gedrag. We zullen verder zien wat zijn eigen

---

<sup>291</sup> In *SdC* probeert Merleau-Ponty te tonen dat de ervaring die men heeft in de *wetenschappelijke* studie van het gedrag, bijv. in het behaviorisme, niet overeenkomt met het theoretische kader en de vooronderstellingen van het theoretische kader waarbinnen de behaviorist het gedrag bestudeert. Dit is verschillend van de *PP*, waarin de *natuurlijke, alledaagse* ervaring van gedrag wordt uitgelegd.

oplossing inhoudt. Eerst kijken we iets uitgebreider naar zijn kritiek op het behaviorisme en ook naar zijn kritiek op de Gestalttheorie.

*b. Kritiek op het behaviorisme*

Merleau-Ponty wil aantonen dat de ervaring van het gedrag niet te begrijpen is binnen het ontologische perspectief van de wetenschappen, meer bepaald het realisme met zijn partitieve analyse. Parallel aan zijn kritiek ontwikkelt hij een alternatief. “On ne réussit à obtenir une vue cohérente de ce comportement que si on l’interprète à l’aide d’une conception qui ne fait pas plus crédit à l’hypothèse d’un comportement-chose qu’à celle d’un comportement-manifestation d’un esprit pur. D’où il faut conclure que la notion d’une conscience-engagée, (...) se trouve déjà impliquée, voire imposée, par la critique interprétative de l’expérience scientifique.” (de Waelhens, inleiding op SdC: xiii) Voor Merleau-Ponty betekent een ‘geëngageerd’ bewustzijn voornamelijk een waarnemingsbewustzijn. Wat de wetenschappen niet in rekening brengen is dat ze zich in een wereld bevinden waarvoor de perceptuele ervaring constitutief is. Wij zouden zeggen dat ze niet reflecteren over de rol die het *perspectief* speelt. De wetenschappen verwaarlozen de rol van de intentionaliteit op twee niveaus: op het niveau van hun onderzoeksobject (in het bijzonder in de biologie en de psychologie) en op hun eigen niveau. Daarmee lopen we echter vooruit op het tweede luik van onze bespreking, nl. de transcendentale aspecten van Merleau-Ponty’s alternatief. We gaan eerst verder met onze eerste luik van de bespreking.

De wijze waarop het lichaam functioneert, kan niet worden uitgelegd als een blind mechanisme, als een mozaïek van reeksen reacties die onafhankelijk zijn van elkaar. Het effect van een prikkel is niet te voorspellen op basis van de elementen die hem samenstellen. Het gedrag van een organisme vertoont adaptatie en variabiliteit, in tegenstelling tot rigide reflexbanen. Het behaviorisme ziet ook wel in dat het gedrag van een organisme adaptatie en variabiliteit vertoont, en niet enkel rigide reflexbanen. Het probeert dit te verklaren door de hogere instantie van coördinerende centra of inhiberende circuits in te roepen. Deze hogere instantie zou belast zijn met het regelen van de automatismen, door ze te associëren en te dissociëren. Die oplossing voldoet echter niet om de volgende reden. Als controle- en integratiemechanismen worden aanvaard, dan moet deze redenering immers steeds weer worden herhaald, tot in het oneindige.

Uiteindelijk kunnen inhibitie en controle niet het functioneren van het zenuwstelsel verklaren, omdat ze zelf een proces veronderstellen dat hun distributie regelt. Daarom zal men een principe moeten introduceren dat de orde *instelt*, in plaats van ze te ondergaan. De noties van integratie en coördinatie zijn dan ook eerder een compromis met het atomisme (cf. de partitieve analyse) dan een oplossing voor de problemen die worden veroorzaakt door het atomistisch gezichtspunt van de partitieve analyse.

Volgens Merleau-Ponty moet men erkennen dat er *transverse* relaties zijn tussen de hersencircuits, naast de longitudinale (van stimulus naar respons). In veel gevallen beschouwt men de transverse relaties echter op dezelfde wijze als de longitudinale: het organisme speelt geen positieve rol in de elaboratie van de stimuli. De oplossing van controle- en integratiemechanismen is daar een voorbeeld van. Het zou echter meer in overeenstemming met de feiten zijn om het centraal zenuwstelsel te beschouwen als de plaats waar het totale 'beeld' van het organisme wordt uitgewerkt, waarin de lokale toestand van een deel wordt uitgedrukt. "C'est cette image d'ensemble qui commanderait la distribution des influx moteurs, leur donnerait d'emblée l'organisation dont témoigne le moindre de nos gestes, répartirait l'excitation entre les fléchisseurs et les extenseurs, compte tenu de l'état des organes terminaux." (SdC: 22)

In de atomistische opvatting is de stimulus-responsrelatie contingent, niet bepaald door de intrinsieke aard van de situatie. Leren en de ontwikkeling van gedrag bereiken eigenlijk niets nieuws. Ze geven enkel aan bepaalde stimuli het vermogen om bepaalde bewegingen op te wekken, waarvan de motorische voorwaarden worden beschouwd als op voorhand gegeven. De theorie van de geconditioneerde reflex toont stimuli en responsen die elkaar opvolgen in het organisme als een reeks van gebeurtenissen extern aan elkaar en waartussen geen relaties zijn andere dan deze van onmiddellijke nabijheid in de tijd. De pogingen van dieren voorafgaand aan succes bij 'trial and error' zouden niets te danken hebben aan het waargenomen doel. Bruikbare handelingen, die eventueel tot succes leiden, worden op geen enkele wijze geprivilegieerd: ze danken zo veel en zo weinig aan het beoogde doel en de voorbereidende acties als de onvruchtbare pogingen die eraan zijn voorafgegaan.

De relatie tussen het doel en de voorbereidende acties dient dus nog te worden begrepen. De wijze waarop een aantal elementaire

bewegingen wordt gecombineerd tot een geheel dat een betekenis heeft en dus een act vormt in eigenlijke zin, en de creatie van een nieuwe act, waarna het gedrag is gemodificeerd, blijft onbegrepen in een atomistische opvatting. “On supprime toute relation prospective entre les attitudes préparatoires et le but, et l’on veut que, par un effet rétroactif, il pût ramener les conditions qui ont permis de l’atteindre. Mais si vraiment l’apprentissage n’est qu’un cas particulier de la causalité physique, on ne voit pas comment l’ordre de l’écoulement temporel se renverserait, comment l’effet pourrait devenir cause de sa cause.” (SdC: 105)

Het behaviorisme is niet blind geweest voor dergelijke zaken, maar omdat het de eigenlijk descriptieve noties die het vond in de observatie van het gedrag direct overdroeg in het centraal zenuwstelsel, geloofde het een fysiologische methode te gebruiken. “Il s’agit en réalité d’une physiologie imaginaire, et il ne saurait en être autrement.” (SdC: 63)

### *c. Kritiek op de Gestalttheorie*

De Gestalttheorie reageert tegen de opvatting van vooraf vastgelegde verbindingen. Maar voorziet ze dan in betere oplossingen dan het behaviorisme? Merleau-Ponty onderwerpt ook de Gestalttheorie aan een kritische analyse. “Ainsi la connaissance reste définie selon les schémas les plus simples comme une imitation des choses, la conscience reste une partie de l’être. L’intégration de la matière, de la vie et l’esprit s’obtient par leur réduction au commun dénominateur des formes physiques. Peu importe que l’explication dernière soit toujours physique, si les structures physiques supposées dans le fonctionnement nerveux impliquent des relations aussi complexes que celles qui sont saisies par la conscience dans les actions d’un vivant ou d’un homme.” (SdC: 146) Maar kan de oorspronkelijkheid van biologische en mentale structuren werkelijke worden behouden, zoals de Gestalttheorie probeert te doen, wanneer ze in fysische structuren worden gefundeerd? Als er niet langer een structureel verschil is tussen het mentale, het fysiologische en het fysische, dan is er helemaal geen verschil meer. “Mais, en parlant de formes physiques, la Gestalttheorie entend que l’on peut trouver des structures *dans* une nature prise en soi, pour en constituer l’esprit.” (SdC: 151) Merleau-Ponty protesteert: de idee van vorm kan nooit de oorzaak zijn van

bestaan. We zullen daar verder op terugkomen, waar Merleau-Ponty zegt dat de structuur een kennisgrond is, en geen zijnsgrond.

*d. Het bezwaar van het antropomorfisme*

Behaviorisme en de realistische analyse zullen tegenwerpen dat andere interpretaties van het gedrag antropomorf zijn. “Mais il resterait encore à expliquer pourquoi cette interprétation dite anthropomorphique est possible à l’égard de certains comportements, impossible à l’égard des autres.” (SdC: 112) Als iemand weigert een eigenschap van een fenomeen in rekening te brengen, omdat deze eigenschap niet manifest is in de aanschouwing van een particulier geval, maar enkel verschijnt aan het reflectieve bewustzijn, dan is het niet het antropomorfisme dat uitgesloten wordt, maar wetenschap zelf. In dat geval is het niet de objectiviteit die men verdedigt, maar realisme en nominalisme. Ook natuurwetten, die niet in de feiten gegeven zijn, maar uitgedrukt worden in feiten, zouden daar immers onder vallen. “Quand on parle de la structure de la situation et de son sens, ces mots désignent évidemment certaines données de l’expérience humaine et sont en conséquence suspects d’anthropomorphisme. Mais les ‘couleurs’, les ‘lumières’, les ‘pressions’ ou leur expression en langage physique ne le sont pas moins. (...) Toute la question est de savoir s’ils sont vraiment constitutifs des objets visés dans une expérience intersubjective et nécessaires à leur définition.” (SdC: 112) De kwestie van het antropomorfisme zal ons verder nog bezighouden. Eerst bekijken we het alternatief dat Merleau-Ponty aanbrengt: het levende wezen als een georganiseerde entiteit.

*e. Het levende wezen als een georganiseerde entiteit*

Tegenover het realisme met zijn partitieve analyse en atomistische visie op het levende wezen plaatst Merleau-Ponty een visie op het organisme in termen van organisatie. Hij verwerpt het onderscheid tussen sensatie en waarneming, tussen sensibiliteit en intellect, of tussen een chaos van elementen en een hoger systeem dat die elementen organiseert. In plaats daarvan pleit hij voor verschillende types of niveaus van organisatie. Deze niveaus van organisatie verhouden zich op een bijzondere manier ten opzichte van elkaar. Een hogere orde is gefundeerd in een lagere en omvat ze in zekere zin, maar tezelfdertijd neemt de hogere orde de lagere over en integreert

haar in een nieuwe structuur die niet kan worden verklaard op basis van de lagere niveaus. De hogere orde of structuur transformeert daarom de lagere orde of structuur.

Dat is de reden waarom Merleau-Ponty vaker spreekt van een menselijke orde dan van een mentale of rationele orde. De rede is niet iets *toegevoegd* aan delen van het gedrag die meer instinctief zijn, maar ze *transformeert* de instinctieve gedragselementen. De komst van een hogere orde elimineert de autonomie van de lagere ordes en geeft een nieuwe betekenis aan de stappen waardoor de lagere ordes geconstitueerd zijn. Gereorganiseerd in een nieuw geheel verdwijnt het vitale gedrag als zodanig. De mens is geen rationeel dier. Het verschijnen van de rede laat geen gesloten sfeer van instincten in de mens intact. De mens kan nooit een dier zijn: zijn leven is altijd meer of minder geïntegreerd dan dat van het dier. Het intellect is geen nieuwe substantie toegevoegd aan het voorafgaande niveau, maar elk van de niveaus moet worden beschouwd als een herneming en een nieuwe structurering van het voorgaande. Zeggen dat de ziel inwerkt op het lichaam is onterecht een dubbelzinnige notie van het lichaam vooronderstellen en er een tweede kracht aan toevoegen die rekenschap moet afleggen van de rationele betekenis van bepaalde gedragingen. Het is beter te zeggen dat het lichamelijke functioneren geïntegreerd is op een niveau dat hoger is dan dat van het leven en dat het lichaam een waarachtig menselijk lichaam is geworden.

Als we de ordes van het fysische, het levende en het intellect hebben, dan is elk van deze ordes 'ziel' ten aanzien van de voorgaande orde, en lichaam ten aanzien van de daarop volgende orde. Het lichaam is dan in het algemeen een verzameling van reeds begane paden. Het is de verworven dialectische bodem waarop een hogere 'formatie' wordt volbracht, en de ziel is de betekenis die met de komst van een nieuwe orde tot stand komt.

#### *f. Vitalisme*

Een adequate benadering van het organisme in termen van organisationele niveaus is voor Merleau-Ponty een tegengif voor het vitalisme. Om structuur en orde te begrijpen wil Merleau-Ponty zich niet wenden tot een vorm van vitalistisch redeneren: hij wil het beter doen dan het vitalisme. Hij weigert de visie te aanvaarden dat de ziel een afzonderlijke, vitale kracht is, die uit zichzelf een niet-fysische kracht uitoefent. Een dergelijke visie is niet meer dan een

hypercorrectie van het fysicalisme. “Ce n’est aucune espèce de vitalisme que nous soutenons ici. Nous ne voulons pas dire que l’analyse du corps vivant rencontre une limite dans des forces vitales irréductibles. Nous voulons dire seulement que les réactions d’un organisme ne sont compréhensibles et prévisibles que si on les pense, non pas comme des contractions musculaires qui se déroulent dans un corps, mais comme des actes qui s’adressent à un certain milieu, présent ou virtuel (...).” (SdC: 164) Als voorbeelden vermeldt hij het grijpen van een prooi, het wandelen naar een doel, het wegrekken van een gevaar.

Als het zo is dat Merleau-Ponty zich in zijn reactie tegen het realisme niet wil bezondigen aan antropomorfisme of vitalisme, dan rest ons uit te leggen op welke wijze we het volgende moeten begrijpen. “Il n’est pas question, nous l’avons assez dit, de revenir à une forme quelconque de vitalisme ou d’animisme, mais simplement de reconnaître que l’objet de la biologie est impensable sans les unités de signification qu’une conscience y trouve et voit s’y déployer. ‘L’esprit de la nature est un esprit caché. Il ne se produit pas sous la forme même de l’esprit; il est seulement esprit pour l’esprit qui le connaît: il est esprit en lui-même, mais non pour soi-même.’ ” (SdC: 175, het citaat is afkomstig uit Hegel, *Jenenser Logik*, 1905: 113) Op die manier wordt het bewustzijn van de waarnemer geïntroduceerd, zodanig dat Merleau-Ponty zegt dat het bewustzijn reeds ingevoerd was en dat hetgeen hij aangeduid heeft met de naam ‘leven’ reeds *bewustzijn van* het leven was (cf. SdC: 175). We zullen op de gevolgen en de precieze betekenis hiervan moeten terugkomen.

#### *g. Dialectiek en interne normen*

Merleau-Ponty beschouwt gedrag als een dialectische uitwisseling tussen organisme en wereld, wat niet adequaat kan worden beschreven in traditionele causale termen. De dialectiek is immers circulair: de entiteiten in de leefwereld worden geselecteerd door de structuur van het lichaam van het organisme en oefenen op hun beurt een verdere selectieve operatie uit op lichamelijk gedrag.

Situatie en reactie zijn *intrinsiek* gerelateerd wegens hun gemeenschappelijke deelname aan een structuur. Situatie en reactie kunnen niet worden gezien als oorzaak en gevolg, wegens dit structuur-aspect. Integendeel, het zijn twee momenten van een *circulair* proces, waardoor de activiteit van het organisme niet kan



worden verstaan als een functie van de fysische omgeving. Het is *in* het organisme dat we zullen moeten kijken naar wat een complexe stimulus tot iets anders maakt dan de som van de elementen ervan. Dit houdt nog geen vorm van mentalisme in; er bestaan ook toestellen die reageren op de vorm van een stimulus, zoals een telefoon. Maar het organisme kan niet worden vergeleken met een toetsenbord bespeeld door externe stimuli, om de eenvoudige reden dat het organisme *bijdraagt* aan de constitutie van die vorm. Dat is de actieve rol van het organisme. Het is het organisme dat de stimuli in de externe wereld kiest waarvoor het gevoelig is. De excitatie zelf is reeds een respons, geen effect van buiten uit geïmporteerd in het organisme; het is de eerste act van het eigenlijke functioneren van het organisme. “Le milieu (Umwelt) se découpe dans le monde selon l’être de l’organisme, - étant entendu qu’un organisme ne peut être que s’il trouve dans le monde un milieu adéquat.” (SdC: 12, het citaat is afkomstig uit Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*: 58, 1934)

Vanuit de dialectische onderlinge uitwisseling tussen organisme en omgeving rijst *betekenis* op. Betekenis wordt dus noch passief geassimileerd vanuit een externe orde, die reeds vastgelegd is (zoals de realisten zich hebben ingebeeld) noch nieuw geconstrueerd door een creatieve geest (zoals de idealisten hebben voorondersteld).

Gedrag is gelijk aan existentie, maar enkel als het causale of mechanistische denken wordt verlaten voor een dialectisch denken. Niet enkel de relatie tussen organisme en milieu is dialectisch en circulair, maar ook het functioneren van het organisme zelf is gebaseerd op circulaire en dialectische processen. De kritiek op de reflextheorie en de analyse van een aantal voorbeelden toont dat we de afferente sector van het zenuwstelsel moeten zien als een veld van krachten die de intra-organische toestand en de invloed van externe factoren uitdrukt. Deze krachten neigen ertoe zichzelf in balans te brengen volgens bepaalde modi van geprefereerde distributie. Die verdeling van krachten wordt bereikt via bewegingen van de mobiele delen van het lichaam, die zorgen voor een herschikking van de krachten in de afferente sector. Dat roept op zijn beurt opnieuw bewegingen op. Er is dus een *intrinsieke* connectie tussen de afferente en de efferente sector, of tussen receptiviteit en motoriek. De feiten suggereren volgens Merleau-Ponty immers dat sensoriek en motoriek functioneren als één enkel orgaan. Het sensori-motorische systeem vertoont een streven naar een evenwicht. De voorwaarden ervan zijn

te vinden in het sensorische veld en de bewegingen zijn uitdrukkingen van de reorganisatie van het veld van excitaties. In het geval van de oogbewegingen vinden we dat als volgt uitgedrukt. “Tout se passe comme si une loi de maximum réglait les mouvements de nos yeux, comme si à chaque moment ces mouvements étaient ce qu’ils doivent être pour réaliser certaines situations d’équilibre privilégiées vers lesquelles tendent les forces qui sont à l’œuvre dans le secteur sensible.” (SdC: 36)

Het zenuwstelsel vertoont dus een activiteit waardoor orde wordt gecreëerd in elke beweging. Dat gebeurt in overeenstemming met de vitale vereisten van het organisme. Volgens Merleau-Ponty kunnen we niet onderuit aan de hypothese van een centrale uitwerking waarin alle vitale noden van het organisme uitgedrukt worden, zelfs als we veronderstellen dat elke typische reactie gebonden is aan een afzonderlijk apparaat. “Ainsi l’excitation ne serait jamais l’enregistrement passif d’une action extérieure, mais une élaboration de ces influences qui les soumet en fait aux normes descriptives de l’organisme.” (SdC: 28) Dit dynamisch en circulair proces zou de flexibele regulatie verzekeren die noodzakelijk is om rekenschap af te leggen van effectief gedrag.

Denken we even aan de wijze waarop de reflextheorie het leerproces beschouwt, wat gebeurt op basis van *trial* en *error*. Geconfronteerd met een nieuwe situatie zou het dier reageren met een reeks pogingen die geen intentioneel karakter hebben, d.w.z geen interne relatie tot de situatie. De echte stimulus is echter niet diegene gedefinieerd door de fysica en de chemie, en de reactie is niet deze of gene bijzondere reeks van bewegingen. De connectie tussen beide is niet het simpele samenvallen van twee opeenvolgende gebeurtenissen. Er moet een principe zijn in het organisme dat ervoor zorgt dat de leerervaring een algemene relevantie krijgt.

Volgens het behaviorisme is een dergelijk idee echter het resultaat van onze menselijke wijze van waarnemen en onze interpretatie van gedrag. “C’est pour l’observateur humain, qui compare des réactions distribuées en différents moments du temps, que l’aptitude acquise est générale, c’est pour lui encore qu’une courbe continue se distingue d’une ligne brisée.” (SdC: 112) Merleau-Ponty verdedigt het tegenovergestelde gezichtspunt: eigenlijk gedrag is de bewegingen beschouwd in hun ‘interne articulatie’ en als een kinetische melodie begiftigd met een betekenis. Situatie en reactie zijn intern verbonden

door hun gemeenschappelijke deelname in een structuur waarin de manier van activiteit eigen aan het organisme uitgedrukt wordt. Ze kunnen dus niet achter elkaar worden geplaatst als oorzaak en gevolg: het zijn twee momenten van een circulair proces.

Dit feit staat inderdaad in verband met onze menselijke externe ervaring, die de ervaring is van een veelheid van structuren of betekenisvolle gehelen. “Les uns, qui constitueront le monde physique, trouvent dans une loi mathématique l’expression suffisante de leur unité intérieure. Les autres, qu’on appelle les vivants, offrent la particularité d’avoir un comportement, c’est-à-dire que leurs actions ne sont pas compréhensibles comme des fonctions du milieu physique et qu’au contraire les parties du monde auxquelles ils réagissent sont délimitées pour eux par *une norme intérieure*. On n’entend pas ici par norme un devoir être qui *ferait* l’être, c’est la simple constatation d’une attitude privilégiée, statistiquement plus fréquente, qui donne au comportement une unité d’un nouveau genre.” (ScC: 173, cursivering toegevoegd)

Ook het bewustzijn kan worden gezien als een dialectiek van milieu en actie. Merleau-Ponty neemt het voorbeeld van een voetballer, voor wie bewustzijn niets anders is dan de dialectiek van milieu en actie terwijl hij speelt. Elk manoeuvre dat wordt ondernomen door de speler verandert de aard van het veld en zet nieuwe krachtlijnen op waarlangs de actie zich ontvouwt, wat opnieuw het fenomenale veld wijzigt<sup>292</sup>.

Elke orde, het fysische, het vitale en het menselijke, vertoont haar eigen dialectiek. De drie ordes zijn geen zijnsordes, geen ontologische krachten, maar drie vormen van dialectiek.

#### *h. Het teleologisch denken*

Het bovenstaande fenomeen van autodistributie in het zenuwstelsel vat Merleau-Ponty met de notie van ‘vorm’. Deze notie moet de afhankelijkheid van de delen in relatie tot het geheel doen begrijpen, en moet een alternatief vormen op teleologisch denken. Het teleologisch denken kan niet worden niet weerlegd door de feiten van

---

<sup>292</sup> Het bovenstaande betekent niet dat Merleau-Ponty een vorm van holisme verdedigt. Holisme kan geen rekenschap afleggen van de stabiliteit van de reacties. Waar zou deze vandaan komen, mocht in het organisme alles van alles afhangen? Als alles werkelijk van alles afhing, in het organisme en in de natuur, dan zouden er geen wetten zijn en geen wetenschap.

waaruit het argumenteert te negeren. Men moet integendeel tracht deze feiten beter te begrijpen dan het teleologisch denken doet.

De notie van vorm drukt geen tweede causaliteit uit die zou tussenkomen om het mechanisme te corrigeren; een dergelijke opmerking kan wel worden gemaakt i.v.m. de theorie van coördinerende centra<sup>293</sup>. De notie van vorm doet niets anders dan de *descriptieve* eigenschappen van bepaalde natuurlijke gehelen uit te drukken. “Il est vrai qu’elle rend possible l’emploi d’un vocabulaire finaliste. Mais cette possibilité même est fondée dans la nature des phénomènes nerveux, elle exprime le type d’unité qu’ils réalisent. Les comportements ‘privilégiés’ définissent l’organisme aussi objectivement que peut le faire l’analyse chronaxique<sup>294</sup> si, comme il faut, on renonce au réalisme mécaniste en même temps qu’au réalisme finaliste, c’est-à-dire à toutes les formes de la pensée causale.” (SdC: 54) Men heeft maar behoefte aan het invoeren van een principe van actieve orde – een entelechie – als men het organisme heeft willen samenstellen uit een som van gescheiden processen.

#### 8.4.4. Het transcendentale deel van *La Structure du Comportement*

##### *a. Tussen beide ordes in; eerste bepaling van de vorm of structuur*

We hebben gezien dat het gedrag geen reeks van blinde reacties op externe stimuli is. Evenmin is het echter een projectie van acten gemotiveerd door de zuivere ideeën van een onbelichaamde en wereldloze geest. Het gedrag is noch zuiver subjectief, noch uitsluitend objectief. “S’il est chose ou conscience pure, l’homme cesse d’être au monde.” (de Waelhens, inleiding op SdC: v) Als loutere objectiviteit, d.w.z. als een object tussen de objecten, zou het gedrag de andere objecten niet overstijgen. Mocht het gedrag de projectie zijn van een zuiver bewustzijn, dat geen obstakels ontmoet, dan is dat niet in overeenstemming met de idee van weerstand of betrokkenheid, wat voor ons de prototypische ervaring van het werkelijke uitmaakt. Gedrag en bewustzijn zijn daarom geen toeschouwer van de wereld, geen *pour soi*, maar ook geen *en soi*. Ze

---

<sup>293</sup> De transversale functies waarvan boven sprake is geweest, zijn niets anders dan deze vorm, en zijn geen tweede causaliteit zoals de coördinerende centra.

<sup>294</sup> De chronaxie is een tijdmaat voor de prikkelbaarheid van spieren en zenuwen.

worden beter gekarakteriseerd als een *être au monde*. Dat *être au monde* moet worden beschouwd in termen van *interactie*.

Het lichaam speelt een bijzondere rol in dit gezichtspunt. Het geleefde lichaam is verschillend van het objectieve lichaam. Elk perspectief, dit van het geleefde en dit van het objectieve lichaam, is nochtans legitiem, en ze overlappen elkaar op bepaalde vitale punten. Dit introduceert een soort ambiguïteit in de situatie van de mens. Hij is zowel een zijnde onder de zijnden in de wereld, én de oorsprongsbron van de gehele wereldorde waarin hij bestaat. Husserl is de eerste geweest die deze dubbelheid heeft gezien.

Als we nu terugkeren naar levende wezens in het algemeen, dan is het object van de biologie het vatten van wat een levend wezen tot een levend wezen maakt. Dat kan niet gebeuren volgens het realistische postulaat gemeenschappelijk aan zowel het mechanisme als het vitalisme – de superpositie van elementaire reflexen of de tussenkomst van een ‘vitale kracht’.

Merleau-Ponty introduceert de notie van *vorm* om te ontsnappen aan de oppositie tussen het objectivistisch atomisme (cf. de partitieve analyse) en haar antithese van het intellectualisme, waarin alles de projectie is van een bewustzijn. De notie van vorm heeft precies een waarde omdat ze verder gaat dan de atomistische beschouwingwijze van het functioneren van het zenuwstelsel, zonder het te herleiden tot een diffuse en ongedifferentieerde activiteit. Bovendien verwerpt die notie het psychologisch empirisme zonder over te hellen naar de intellectualistische antithese.

Merleau-Ponty's gezichtspunt op organisatie (cf. supra) en zijn notie van vorm leren ons het hogere niet door het lagere te verklaren, maar ook het lagere niet door het hogere te verklaren. Traditioneel worden lagere of mechanische reacties onderscheiden van ‘hogere’ reacties. Materieel genomen hangen deze niet van stimuli af, maar van de betekenis van de situatie en ze vooronderstellen een gezichtspunt op de situatie en behoren niet langer behoren tot de orde van het *en soi*, maar tot die van het *pour soi*. Beide ordes zijn echter doorzichtig voor de geest. De eerste is doorzichtig voor de denkwijze van de fysica en is zoals de externe orde waarin de gebeurtenissen elkaar regelen van buitenaf. De tweede orde is doorzichtig voor het reflexieve bewustzijn, en is zoals de interne orde waarin hetgeen gebeurt steeds afhangt van een intentie.

Het gedrag, in zover het een structuur heeft, is echter in geen van deze beide ordes thuis te brengen. Het ontplooit zich niet in de objectieve ruimte en tijd zoals een serie fysische gebeurtenissen. Elk moment neemt niet één en slechts één punt van de tijd in. Kijken we naar hoe Merleau-Ponty het leerproces beschouwt. Op een beslissend moment van het leren verheft een 'nu' zich uit de reeks van elkaar opvolgende nu-momenten en verwerft een bijzondere waarde. Dat 'nu' vat de 'nu's' die voorafgegaan zijn samen en anticipeert de toekomst van het gedrag. Dat 'nu' transformeert de singuliere situatie in een typische situatie en de effectieve reactie in een aanleg of neiging. Vanaf dat moment is het gedrag losgemaakt van de orde van het *en soi* en wordt het een projectie naar buiten toe van een mogelijkheid intern aan het organisme. De wereld, in zoverre deze levende wezens herbergt, houdt op een materieel *plenum* te zijn dat bestaat uit delen naast elkaar, en er wordt een plaats geopend waar gedrag verschijnt.

Merleau-Ponty verwerpt de idee dat dieren bewustzijn zouden hebben, althans in de zin van zuiver bewustzijn. Dat maakt ze echter niet tot automaten zonder interioriteit. Het dier is zeker een andere *existentie*, en deze existentie wordt door eenieder waargenomen en is een fenomeen dat onafhankelijk is van een denkbeeldige theorie over de ziel van beesten. "La structure du comportement telle qu'elle s'offre à l'expérience perceptive, n'est ni chose ni conscience et c'est ce qui la rend opaque pour l'intelligence. (...) le comportement n'est pas une chose, mais il n'est pas davantage une idée, il n'est pas l'enveloppe d'une pure conscience et, comme témoin d'un comportement, je ne suis pas une pure conscience. C'est justement ce que nous voulions dire en disant qu'il est une forme." (SdC: 138) De notie van vorm blijft echter ambigu. Wel wordt duidelijk dat ze genomen is uit het veld van de waarneming. Steeds wijst Merleau-Ponty op de relatie tussen gedrag en waarneming van gedrag. In andere passages vinden we niet 'vorm' en 'waarneming' terug, maar de correlatie tussen 'betekenis' en 'bewustzijn'. "Les actes vitaux *ont* un sens, ils ne se définissent pas, dans la science même, comme une somme de processus extérieurs les uns aux autres, mais comme le déploiement temporel et spatial de certaines unités idéales. (...) c'est dire seulement qu'il est un ensemble significatif pour une conscience qui le connaît, non une chose qui repose en soi." (SdC: 172) Mechanisme en vitalisme beschouwen het organisme als een werkelijk product van

een externe natuur, terwijl het in feite een eenheid van betekenis is. De totaliteit is geen schijn; het is een fenomeen.

*b. Betekenis*

Welke status moeten we echter toekennen aan de betekenisvolle eenheid van het organisme die ons in de waarneming verschijnt? “Ou bien valeur et signification, ne seraient-elles pas des déterminations intrinsèques de l’organisme, qui ne serait accessible qu’à un nouveau mode de ‘compréhension’ ?” (SdC: 8) Merleau-Ponty zal deze vraag bevestigend beantwoorden en pleiten voor een nieuw type van analyse, gebaseerd op de biologische zin van het gedrag, en die zich tegelijk aan de psychologie en de fysiologie oplegt.

De lichamelijke ruimte is ambivalent, en precies dat maakt de studie ervan belangrijk voor Merleau-Ponty. Het organisme is tegelijk een machine waarin de totale activiteit de som van de lokale activiteiten is, én een geheel waarin de lokale activiteiten niet isoleerbaar zijn. Welke wijze van bestaan heeft het dan? “Quel mode d’existence possède-t-il donc, comment réalise-t-il la transition du *partes extra partes* à l’unité, comment peut-il être chose, selon le premier point de vue, idée selon le second?” (SdC: 20, voetnoot 3) Het zou niet baten te zeggen dat wij het zijn, de toeschouwers, die mentaal de elementen van de situatie waarnaar het gedrag zich richt tot een eenheid brengen, dat wij het zijn die in de buitenwereld intenties van ons denken projecteren. Mochten we dat denken, dan zouden we nog steeds moeten ontdekken wat het is, welk soort fenomeen het is waarop de *Einfühlung* berust, en wat het teken is dat ons uitnodigt tot antropomorfisme.

Evenmin zou het baten te zeggen dat gedrag ‘bewust’ is, en dat het aan ons, als zijn andere zijde, een zijn *pour soi* onthult, verborgen achter het zichtbare lichaam. “Les gestes du comportement, les intentions qu’il trace dans l’espace autour de l’animal ne visent pas le monde vrai ou l’être pur, mais l’être-pour-l’animal, c’est-à-dire un certain milieu caractéristique de l’espèce, ils ne laissent pas apparaître une conscience, c’est-à-dire un être dont toute l’essence est de connaître, mais une certaine manière de traiter le monde, d’‘être au monde’ ou d’‘exister’. Une conscience est, selon le mot de Hegel, un ‘trou dans l’être’, et nous n’avons encore ici qu’un creux.” (SdC: 137)

Voor Merleau-Ponty staat de idee van ‘betekenis’ (*signification*) ons toe de categorie van het leven te bewaren zonder de hypothese van een

vitale kracht. Door te erkennen dat gedrag een zin heeft (*sens*) en afhangt van de vitale betekenis van situaties, is het de biologie onmogelijk geworden het gedrag te beschouwen als een ding *en soi*, dat *partes extra partes* zou bestaan *in* het zenuwstelsel of *in* het lichaam. Het gedrag wordt adequater benaderd als een belichaamde dialectiek die uitstraalt over een milieu dat er immanent aan is. Ook hier duikt de verwijzing naar het bewustzijn weer op, zowel bij het beschouwen van de fysische als de vitale orde. “Nous avons été renvoyés de l’idée d’une *nature* comme *omnitudo realitatis* à celle d’objets qui ne sauraient être conçus en soi, *partes extra partes*, et ne se définissent que par une idée à laquelle ils participent, une signification qui se réalise en eux. Les rapports du système physique et des forces qui agissent sur lui, ceux du vivant et de son milieu, étant, non pas les relations extérieures et aveugles de réalités juxtaposées, mais des rapport dialectiques où l’effet de chaque action partielle est déterminé par sa signification pour l’ensemble, l’ordre humain de la conscience n’apparaît pas comme un troisième ordre superposé aux deux autres, mais comme leur condition de possibilité et leur fondement.” (SdC: 218) We gaan er verder op in.

*c. Betekenis, waarneming en het functionalistische gezichtspunt*

Merleau-Ponty’s uitwerking is beslissend op het niveau van de waarneming. Kijken we eerst nog even terug naar het verwijt van het antropomorfisme. Door te spreken van een respons die ‘aangepast’ is aan de stimulus of van een opeenvolging van ‘coherente’ bewegingen, zouden we relaties uitdrukken die bedacht zijn door onze geest, die een vergelijking maakt tussen de ‘betekenis’ van de stimulus en die van de reactie, tussen de ‘totale betekenis’ van het antwoord en de partiële bewegingen die het samenstellen. Deze relaties van betekenis waardoor we orde bepalen resulteren volgens Merleau-Ponty precies uit onze eigen organisatie. Ze moeten dus niet worden verklaard door afzonderlijke principes.

Toch zal het niet de betekenis en het bewustzijn zijn die centraal staan in Merleau-Ponty’s alternatief, maar het gedrag als structuur en de waarneming daarvan. De waarneming is het onherleidbare gegeven



binnen Merleau-Ponty's fenomenologie<sup>295</sup>. Ze kan niet worden verklaard op basis van de reële wereld. De wereld van de waarneming of de fenomenale gegevens komen *eerst*. “Ce n'est pas le monde réel qui fait le monde perçu. Et l'analyse physiologique, si elle veut saisir le fonctionnement vrai du système nerveux, ne peut pas le recomposer à partir des effets qu'obtient la psychophysiologie en appliquant aux récepteurs des stimuli isolés. (...) On ne peut connaître la physiologie vivante du système nerveux qu'en partant des données phénoménales.” (SdC : 97)

Hebben we nu echter geen probleem? “Le perçu ne serait explicable que par le perçu lui-même et non par des processus physiologiques. Une analyse physiologique de la perception serait purement et simplement impossible.” (SdC: 102) Wat wél mogelijk is, is een fysiologie die ontleent aan de psychologie. Achter de onmogelijkheid om de waarneming te herleiden tot fysiologische processen schuilt daarom de verdediging van een functionalistisch gezichtspunt, net zoals we dat bij Aristoteles hebben ontmoet. Een functie heeft een positieve en eigen realiteit; ze is geen simpel gevolg van het bestaan van de onderliggende organen of het substraat. We moeten een functionalistisch gezichtspunt innemen op het organisme, omdat dit correleert met de erkenning van de *waarden* van het organisme. Het is de notie van functie die ons toestaat het organisme te begrijpen. Anatomische structuren moeten worden beschouwd als de topografische voorwaarden van een functionele ontwikkeling, modificeerbaar door het functioneren zelf. Net zoals de anatomie verwijst naar de fysiologie, verwijst de fysiologie naar de biologie. Functie heeft voorrang op anatomie, en organisatie op nevenschikking. Het in diskrediet geraken van de realistische analyse in de psychologie en de fysiologie brengt de substitutie teweeg van een functioneel of structureel parallellisme voor het parallellisme van inhouden of elementen. Dit laatste parallellisme is er een tussen mentale en fysiologische feiten, tussen zenuwactiviteit en de operaties van het bewustzijn. De noties van coördinatie en integratie willen het atomisme corrigeren, maar we worden naar steeds hogere vormen van coördinatie doorverwezen. Een functionalistische opvatting stopt deze

---

<sup>295</sup> Denken we hier terug aan Aristoteles, bij wie waarneming niet kan worden afgeleid van fysiologie; er zijn geen fysiologische voldoende voorwaarden voor de waarneming (cf. supra deel 2, 2.3.3. onder e).

regressie en houdt in dat coördinatie verschijnt als een *resultaat*: het is het effect van het fenomeen van structuur of vorm<sup>296</sup>.

De zenuwprocessen, die in elke situatie proberen bepaalde toestanden van geprefereerd evenwicht te bewaren, zouden de objectieve waarden van het organisme representeren. Daarom hebben we het recht om gedrag als geordend of ongeordend te classificeren, als betekenisvol of betekenisloos met betrekking tot die objectieve waarden. Die bepalingen zijn volgens Merleau-Ponty verre van extrinsiek of antropomorf, maar ze behoren tot het levende als zodanig<sup>297</sup>.

Merleau-Ponty's oplossing is echter ambivalent. 'Zinvol' en 'zinloos' zijn geen extrinsieke bepalingen, omdat ze berusten op de 'objectieve waarden' van het organisme, nl. de toestanden van evenwicht (van het zenuwstelsel). Tegelijk zijn de normen echter niet meer dan *descriptief* en kunnen we ons afvragen in welke mate ze afhangen van onze eigen constitutie als observator. We zullen op deze ambivalentie terugkomen. Om tot conclusies te komen, moeten we wachten op de verdere analyse van de notie van vorm of structuur.

#### *d. Vorm of structuur*

Er is sprake van vorm wanneer de eigenschappen van een systeem veranderen door elke verandering in een van de delen, en omgekeerd, wanneer de eigenschappen van het systeem bewaard blijven wanneer alle delen veranderen terwijl dezelfde relatie ertussen behouden blijft. Deze definitie is toepasbaar op de fenomenen van het zenuwstelsel, aangezien elk deel van een reactie niet met een *deel*voorwaarde kan worden verbonden, en aangezien er wederkerige acties en interne verbindingen zijn in en tussen de sensoriek en de motoriek. Een vorm is in die zin een *functionele structuur*.

De theorie van de vorm is zich bewust van de gevolgen van een zuiver structurele opvatting: ze wil zich uitbreiden tot een filosofie van de vorm die een filosofie van substantie kan vervangen. Materie, leven en het mentale nemen in ongelijke mate deel aan de vorm, ze representeren verschillende graden van integratie. Het is onmogelijk een fysische vorm te beschouwen die het equivalent zou zijn van een mentale vorm. Het mentale heeft een andere organisatie dan het

---

<sup>296</sup> De notie van vorm dient om te wijzen op de transversale, d.i. 'coördinerende' functies van het zenuwstelsel zonder een vitalistische hypothese (cf. ook supra).

<sup>297</sup> Denken we hier eveneens terug aan de top-down benadering van Aristoteles en de functionalistische benadering die daarmee samengaat bij hem.

fysische en het fysiologische. “Dans une philosophie qui renoncerait vraiment à la notion de substance, il ne saurait y avoir qu’un univers, qui serait l’univers des formes: entre les différentes sortes de formes investies de droits égaux, entre les relations physiques et les relations impliquées dans la description du comportement, il ne saurait être question de supposer aucun rapport de dérivation ou de causalité, ni donc d’exiger des modèles physiques qui servent à porter dans l’être les formes physiologiques ou psychiques.” (SdC: 144)

Structuur, en niet het atoom, zou dus het leidende concept in de psychologie en de fysiologie moeten zijn. Structuur moet prioriteit hebben t.o.v. inhoud, en fysiologie ten opzichte van anatomie. De functie is echter nooit onverschillig ten opzichte van het substraat waardoor ze bekomen wordt. Er kan geen sprake van zijn het gedrag te verbinden met een ongedifferentieerde activiteit.

Het fysische, het fysiologische en het mentale zijn drie types van structuren. De structuur is geen *Seinsgrund*, maar een *Erkenntnisgrund* (cf. SdC: 166, Merleau-Ponty verwijst hier naar Goldstein). Van zodra men het gedrag in zijn eenheid en in zijn menselijke betekenis bekijkt, heeft men niet langer te maken met een materiële realiteit, en evenmin met een mentale realiteit. Men heeft wel te doen met een betekenisvol geheel of een structuur, die noch tot de externe wereld noch tot het interne leven behoort. De notie van structuur stelt dus het realisme *in het algemeen* in vraag.

*e. Vorm of structuur en waarneming*

“La forme est donc non pas une réalité physique, mais un objet de perception, sans lequel d’ailleurs la science physique n’aurait pas de sens, puisqu’elle est construite à propos de lui et pour le coordonner. Que finalement la forme ne puisse pas être définie en termes de réalité, mais en termes de connaissance, comme une chose du monde physique, mais comme un ensemble perçu, (...) Une unité de ce type ne peut être trouvée que dans un objet de connaissance.” (SdC: 155)

Meteen wijst hij erop dat de Gestalttheorie haar notie van vorm ontleend heeft aan het rijk van de *waargenomen* dingen, en dat ze de vorm slechts ontmoet in de fysica in de mate waarin de fysica ons verwijst naar de waargenomen dingen. De ‘fysische vorm’ kan dus helemaal niet het *reële* element zijn van de structuur van het gedrag, en in het bijzonder niet van de waarnemingsstructuur van het gedrag, omdat ze zelf maar denkbaar is als *object van de waarneming*. “Le

donné perceptif devait selon l'esprit du positivisme n'être qu'un point de départ, un προτερον προς ημας, un intermédiaire provisoire de nous à l'ensemble des lois, et ces lois, expliquant par leur jeu combiné l'apparition de tel état du monde, la présence en moi de telles sensations, le développement de la connaissance et la formation même de la science, devaient ainsi fermer le cercle et se poser en elles-mêmes." (SdC: 157) Een dergelijke redenering gaat volgens Merleau-Ponty niet op. De verwijzing naar de waarneming is niet voorlopig, geen voorbijgaande onvolmaaktheid, maar essentieel voor de fysische kennis. De waarneming is met andere woorden onherleidbaar. "En fait *et en droit*, la loi est un instrument de connaissance et la structure un objet de conscience. Elles n'ont de sens que pour penser le monde perçu. La réintroduction dans la science moderne des structures perceptives les plus inattendues, loin de révéler déjà, dans un monde physique en soi, les formes de la vie ou même de l'esprit, témoigne seulement que l'univers du naturalisme n'a pu se fermer sur lui-même et que la perception n'est pas un événement de nature." (SdC: 157)

Een wetenschap over het levende is enkel mogelijk op basis van noties die ontleend zijn aan onze *ervaring* van het levende wezen. Niets justifieert dus het postulaat dat de vitale dialectiek integraal kan worden vertaald in fysisch-chemische reacties. Iets dergelijks zou bevestigen dat de logische orde van het wetenschappelijk denken kan worden omgekeerd. Deze orde gaat van hetgeen waargenomen wordt naar wat ermee gecorreleerd is, "sans qu' on puisse suivre le chemin inverse et faire reposer l'ordre προς ημας sur un ordre καθ'αυτο. La signification et la valeur des processus vitaux, dont la science, nous l'avons vu, est obligée de faire état, sont bien des attributs de l'organisme *perçu*, mais ce ne sont pas pour autant des dénominations extrinsèques à l'égard de l'organisme vrai, car l'organisme vrai, celui que la science considère, c'est la totalité concrète de l'organisme perçu, porteur de toutes les corrélations que l'analyse y découvre et non décomposable en elles. (...) C'est à la fois dans la psychologie et dans la biologie que l'appréhension des structures doit être reconnue comme un genre de savoir irréductibles à la compréhension des lois." (SdC: 169)

Op deze manier begeeft Merleau-Ponty zich langzaam op de weg van het kritische denken, aangezien realisme en causaal denken de waarneming niet kunnen verklaren. Met 'kritisch denken' (*la pensée criticiste*) worden de oplossingen en problemen van de 'kritische'

traditie bedoeld, dit is van de filosofische traditie begonnen bij Kant. Voor Merleau-Ponty wordt deze echter vooral vertegenwoordigd door het idealisme van Brunschvicq<sup>298</sup>. De enige manier waarop een ding op de geest kan inwerken is door deze een zin aan te bieden en zich voor de geest te constitueren in zijn intellegibele articulatie. De analyse van de kenact leidt tot de idee van een constituerend denken dat in het inwendige de karakteristieke structuren van de objecten draagt. Het bewustzijn *waarvoor* Gestalten bestaan is echter niet het intellectuele bewustzijn, maar het *waarnemingsbewustzijn*. Het is dus het waarnemingsbewustzijn dat moet worden ondervraagd om een definitieve opheldering te vinden. Een dergelijke opheldering verandert echter wat ze verduidelijkt: “Il est vrai qu’en le décrivant nous transformons en signification la perspective vécue qui par définition n’en est pas une.” (SdC: 231)

Het psychisme kan worden teruggebracht tot de structuur van het gedrag. Deze structuur is zichtbaar van buiten voor de toeschouwer en tegelijk van binnenuit door de *agens*. De ander is me in principe toegankelijk zoals ikzelf, en ik en ander zijn objecten uitgestald voor een onpersoonlijk bewustzijn.

Maar hoe zit het nu met de dualiteit van de noties van structuur en betekenis? Een ‘vorm’, zoals bijvoorbeeld de structuur ‘figuur en grond’ is een geheel dat een betekenis heeft en dat daarom voorziet in een basis voor een intellectuele analyse. Maar tegelijkertijd is het geen idee: het constitueert, verandert en reorganiseert zich voor ons zoals een spektakel. “La ‘structure’ est la vérité philosophique du naturalisme et du réalisme. Quels sont les rapports de cette conscience naturée et de la pure conscience de soi? Peut-on penser la conscience perceptive sans la supprimer comme mode original, peut-on en maintenir la spécificité sans rendre impensable son rapport à la conscience intellectuelle? Si l’essentiel de la solution criticiste consiste à rejeter l’existence aux limites de la connaissance et à retrouver la signification intellectuelle dans la structure concrète, et si, comme on l’a dit, le sort du criticisme est lié à cette théorie intellectualiste de la perception, au cas où elle ne serait pas acceptable, il faudrait définir à nouveau la philosophie transcendantale de manière

---

<sup>298</sup> Léon Brunschvicq (1869-1944) was een invloedrijke filosoof aan de Sorbonne en de École Normale Supérieure de Paris. Hij was een voorvechter van het idealisme en zijn positie is neo-kantiaans.

à y intégrer jusqu'au phénomène du réel. La 'chose' naturelle, l'organisme, le comportement d'autrui et le mien n'existent que par leur sens, mais le sens qui jaillit en eux n'est pas encore un objet kantien, la vie intentionnelle qui les constitue n'est pas encore une représentation, la 'compréhension' qui y donne accès n'est pas encore une intellection." (SdC: 241) Het niveau van de waarneming kan dus niet worden geïntellectualiseerd, en waar het kritisch denken overgaat in een intellectualisme, weigert Merleau-Ponty mee te gaan. De notie van structuur noemt hij immers de waarheid van het naturalisme en het realisme. Ze is niet oplosbaar in de idee van een zuivere geest. De structuur is de grens van het kritisch denken. Omdat de structuur niet te herleiden is tot een betekenis, sijpelt het reële binnen in het transcendentale denken. "Ce qu'il y a de profond dans la 'Gestalt' d'où nous sommes partis, ce n'est pas l'idée de signification, mais celle de *structure*, la jonction d'une idée et d'une existence indiscernables, l'arrangement contingent par lequel les matériaux se mettent devant nous à avoir un sens, l'intelligibilité à l'état naissant." (SdC: 223)

De notie van structuur is de kern van de drie ordes. Ofschoon de betekenis en de waarde van vitale processen attributen zijn van het *waargenomen* organisme, zijn het geen extrinsieke bepalingen van het organisme. Iets dergelijks is enkel mogelijk omdat de drie ordes niet op onambigue wijze tot de orde van de betekenis behoren. Indien dat het geval was, dan was Merleau-Ponty's oplossing een rechtstreekse voortzetting van Husserls idealisme, waarin het bewustzijn verantwoordelijk is voor de constitutie van alle betekenis. Merleau-Ponty geeft toe dat het kritische denken tot een transcendentale houding lijkt te leiden. Maar dat is niet echt het geval, omdat Merleau-Ponty's basisgedachte niet *betekenis* is, maar *structuur*. Een structuur is een georganiseerde vorm, en een vorm is een geheel dat een zin (*sens*) heeft. Structuur is de contingente wijze waarop materie zichzelf aan ons toont om een zin te hebben. Wegens de verbinding met het (materiële) bestaan ontsnapt Merleau-Ponty aan het idealisme. Terwijl betekenis louter tot de orde van het bewustzijn behoort, is structuur onscheidbaar van de materiële belichaming ervan. Structuur is de wijze waarop materie, behorend tot de orde van het fysische, het vitale of het menselijke, een zin heeft voor ons.

*f. Transcendentalisme?*

Vanuit het transcendentale gezichtspunt heeft de psychologie niet de competentie te denken over de structuur van het bewustzijn, omdat ze zich enkel bezighoudt met de inhouden van het bewustzijn (visuele en tactiele sensaties, enz.), en niet met het object van het bewustzijn (de ruimte, de ander, enz.). De objecten zijn wel gegeven doorheen de inhouden van het bewustzijn, maar ze kunnen niet worden gekend door de observatie van dat contingente materiaal en de genese daarvan, maar enkel door een reflectie op de structuur van het object. In werkelijkheid is het echter precies dit onderscheid tussen structuren en inhouden, tussen de transcendentale en de psychologische oorsprong die in vraag wordt gesteld. “La tâche de l’analyse psychologique et celle de l’analyse transcendantale ne sont donc pas distinctes, si du moins la psychologie cesse d’être une notation aveugle des ‘événements psychiques’ pour devenir une description de leur sens. Ce qui est vrai, c’est que la psychologie ne pousse jamais jusqu’au bout l’explication de l’expérience, parce qu’elle prend comme allant de soi les notions dans lesquelles l’attitude naturelle enferme tout un savoir sédimenté et devenu obscur. (...) Ainsi ce que dit la psychologie, pris exactement au sens où elle peut le dire, est incomplet, mais non pas faux, et la genèse psychologique pose des problèmes transcendants.” (SdC: 179-180, voetnoot 1)

De voorgaande analyses hebben tot de transcendentale houding geleid, d.w.z. tot een filosofie die de realiteit behandelt als iets wat een object van het bewustzijn is. Het kritisch denken biedt een oplossing aan: er is niets in de wereld wat vreemd is aan het bewustzijn. De wereld is de verzameling van objectieve relaties gedragen door het bewustzijn. De materie, het leven en de geest zijn geen drie soorten zijn, maar drie vlakken van betekenis of drie vormen van eenheid. “Du point de vue de cette conscience absolue, milieu d’univers, comme du point de vue criticiste, le problème des rapports de l’âme et du corps semble disparaître. Entre trois plans de signification, il ne peut être question d’une opération causale.” (SdC: 218)

Betekent dit dat Merleau-Ponty meent dat de oplossing kan worden gevonden in een terugkeer naar het kritisch denken? En eens de kritiek op de realistische analyse en het causale denken gemaakt is, is er dan niets gerechtvaardigd in het naturalisme van de wetenschap – niets dat, ‘begrepen’ en overgezet, een plaats zou moeten vinden in een transcendentale filosofie? De notie van structuur zal belangrijk zijn bij het beantwoorden van deze vragen.

Bij de aanvang van zijn onderzoek in *La Structure du Comportement* heeft Merleau-Ponty het bewustzijn beschouwd als een regio in het zijn en als een bepaald type van gedrag. Na de analyse vinden we het echter overal voorondersteld (cf. supra). Wat is dan de relatie tussen het bewustzijn als universeel milieu en als bewustzijn geworteld in de ondergeschikte dialectiek? Of, in de termen van Husserl, wat is de relatie tussen het transcendentaal en het empirisch ego? Het eerste moment van een kritische filosofie is het onderscheiden van twee vormen van bewustzijn. Enerzijds een algemene vorm van bewustzijn die niet kan worden afgeleid van een lichamelijk of psychologisch gebeuren. Deze vorm van bewustzijn wordt ingeroepen om recht te doen aan de analyse van de kennis. Anderzijds is er het bewustzijn als het geheel van empirische inhouden, waarvan het actuele bestaan in verband kan worden gebracht met bepaalde externe gebeurtenissen en met onze psychofysische constitutie. Hét probleem met het kritisch denken is echter dat het uitmondt in een intellectualistische theorie van de waarneming, en precies het onderwerp van de waarneming ligt Merleau-Ponty nauw aan het hart.

Nochtans leunt Merleau-Ponty dicht tegen het transcendentalisme van het kritische denken aan. “D’une manière générale, il semble que nous rejoignons l’idée critique. Quelles que soient les conditions extérieures, - corporelles, psychologiques, sociales, - d’où dépend le développement de la conscience, et même s’il ne se fait que peu à peu dans l’histoire, au regard de la conscience de soi acquise l’histoire même d’où elle sort n’est qu’un spectacle qu’elle se donne. Un renversement de perspective se produit devant la conscience adulte: le devenir historique qui l’a préparée n’était pas *avant* elle, il n’est que *pour* elle, le temps pendant lequel elle progressait n’est plus le temps *de* sa constitution, mais un temps qu’elle constitue et la série des événements se subordonne à son éternité. Telle est la réponse perpétuelle du criticisme au psychologisme, au sociologisme et à l’historicisme.” (SdC: 222) Anderzijds ziet hij ook de idealistische en intellectualistische zwakheden van het kritisch denken in, dat de existentie en het materiële als betekenisloos verdrongen heeft. “Alors que la pensée criticiste repousse de proche en proche le problème des relations de l’âme et du corps en montrant que nous n’avons jamais affaire à un corps en soi mais à un corps pour une conscience et qu’ainsi nous n’avons jamais à mettre la conscience en contact avec une réalité opaque et étrangère, c’est à chaque instant pour nous que la



conscience éprouve son inhérence à un organisme, car il ne s'agit pas d'une inhérence à des appareils matériels, lesquels ne peuvent être en effet que des *objets* pour la conscience, mais d'une présence à la conscience de sa propre histoire et des étapes dialectiques qu'elle a franchies." (SdC: 224-225) Wat we dienen te begrijpen is de antinomie van het perspectivische en het contingente van de waarneming (en haar realistische schijn) en de waarneming als hetgeen toegang geeft tot de dingen zelf en tot intersubjectieve betekenissen. " (...) il s'agit de comprendre, sans le confondre avec une relation logique, le rapport vécu des 'profils' aux 'choses' qu'ils présentent, des perspectives aux significations idéales qui sont visées à travers elles." (SdC: 237) Hier vinden we ook, in een voetnoot, de eerste verwijzing naar de intentionaliteit: "C'est à quoi servira la notion d' 'intentionnalité'." (SdC: 237, voetnoot 1)

Merleau-Ponty erkent met andere woorden de rechten van het transcendentalisme en van het realisme. Hij weigert echter de idealistische en intellectualistische aspecten van het transcendentalisme over te nemen, omdat hij inziet dat het realisme toont dat de werkelijkheid niet openligt voor een constituerend bewustzijn, maar in haar contingentie en ondoorzichtigheid weerstand biedt. Van het realisme verwerpt hij de idee dat we alles vooraf geconstitueerd in de buitenwereld aantreffen. De notie van structuur drukt precies deze kruising van transcendentalisme en realisme uit: het is de wijze waarop de materie een zin heeft voor ons.

#### 8.5. LA STRUCTURE DU COMPORTEMENT: AANZET TOT EEN ALTERNATIEVE VISIE OP DE INTENTIONALITEIT

Deze laatste opmerking brengt ons terug tot het thema van de intentionaliteit. In wat volgt tonen we hoe Merleau-Ponty's vroege werk de basis vormt voor een alternatieve benadering van de intentionaliteit. De tekst waarop zijn voetnoot volgt, lijkt eerder te verwijzen naar een husserliaanse benadering van de intentionaliteit in termen van *Abschattungen* en ideële betekenissen. Ook in de *PP* vinden we een behandeling van de intentionaliteit volgens een dergelijke husserliaanse inspiratie. Ook daar betreft het vooral de *perceptie*, behandeld in termen van perspectieven. Dat is niet het

spoor dat we zullen volgen. De filosofie van Merleau-Ponty biedt andere mogelijkheden, die onuitgewerkt blijven bij Merleau-Ponty zelf. In wat volgt willen we dit alternatief uitwerken, volgens twee lijnen. Ten eerste biedt Merleau-Ponty een alternatief voor de metafysica van het representationalisme. Ten tweede biedt zijn nadruk op de intrinsieke normativiteit van het organisme een opening voor een alternatieve fundering van de intentionaliteit.

#### 8.5.1. Intentionaliteit en betekenis

Merleau-Ponty benadert betekenis en gedrag als onscheidbare fenomenen. Er is niet enerzijds gedrag en anderzijds iets psychisch dat verantwoordelijk is voor het aspect van de zin. Een dergelijke opvatting is compatibel met Merleau-Ponty's algemene opzet om doorheen de dualismes de relaties tussen natuur en bewustzijn te begrijpen. Zijn weigering om gedrag en zin te scheiden betekent dat geen van de klassieke dualismes geldig blijft: vorm en inhoud, semantiek en syntaxis, het fysische en het mentale, lichaam en *mind*, waarde en feit zijn geen gescheiden klassen maar zijn onscheidbaar vermengd in een 'onzuivere' categorie.

In de traditie waartegen Merleau-Ponty reageert wordt de wereld opgevat als een zuiver feitelijke, objectief-causale wereld. Betekenis, zin, waarde en normen behoren niet tot die wereld, maar tot de orde van het bewustzijn. De wereld als zodanig bevat geen betekenis. Op dezelfde manier is gedrag niet meer dan een reeks gebeurtenissen in de wereld of in de natuur, *zonder* intrinsieke betekenis en met ten hoogste een *afgeleide* betekenis.

Betekenis wordt gebruikelijk geassocieerd met de norm van de waarheid. Dat vormt een deel van de mening dat rationele kennis de belangrijkste kennisvorm is, terwijl gedrag en handelen beschouwd worden als afgeleide fenomenen. Bovendien worden ze niet beschouwd als inherent betekenisvol vanuit het perspectief *van het organisme*. Cognitieve processen moeten kennis produceren in de zin van een waar beeld van de wereld. Iets binnen in het organisme dat verantwoordelijk is voor betekenis (bijv. een representatie die de drager is van inhoud) moet overeenkomen met iets in de externe wereld opdat betekenis gegarandeerd zou zijn. De norm van de waarheid is de enige die aan de eis van objectiviteit lijkt te voldoen.

Deze verarmde opvatting van intentionaliteit – hoezeer ze ook voor een externe observator voldoet aan het criterium van de waarheid – is echter onvoldoende om betekenis te genereren *voor het systeem zelf*. Dat houdt verband met het volgende probleem eigen aan representationalistische theorieën, waarop we nog zullen terugkomen. Betekenis, als de inhoud van representaties, moet corresponderen met de externe wereld, maar aangezien het organisme geen toegang heeft tot die externe wereld tenzij via zijn representaties, heeft het geen basis om de waarheid van zijn representaties op te onderzoeken<sup>299</sup>. De norm van de waarheid is daarom extern aan het organisme. De observator, die wel toegang heeft tot de norm, vindt betekenis in de representaties, maar die schrijft hij daar zelf aan toe. Betekenis kan enkel worden geproduceerd door het organisme zelf als het *interne* normen heeft, op basis waarvan het kan komen tot een *oorspronkelijke*, d.w.z. niet-afgeleide, betekenis. Maar hoe komt het organisme tot interne of intrinsieke normen?

#### 8.5.2. Waar komen intrinsieke normen vandaan?

Merleau-Ponty geeft niet veel uitleg over het evenwicht dat de basis is voor de waarden en normen van het organisme. Het streven naar het herstel van het evenwicht in het centraal zenuwstelsel wordt duidelijk in het gedrag. Gedrag is betekenisvol omdat het ernaar streeft de norm van het evenwicht te bewaren. Merleau-Ponty's notie van evenwicht staat enkel in verband met het zenuwstelsel, dat zoekt naar een (her-)verdeling van de spanning veroorzaakt door de excitaties. Bevredigend kunnen we zijn toedracht over het ontstaan van waarden en normen niet noemen. We dienen dus elders te kijken voor een uitwerking van die merleau-pontiaanse gedachte.

Eerst laten we de formulering een uitbreiding ondergaan. In plaats van te zeggen dat een organisme ernaar streeft het evenwicht in zijn zenuwstelsel in stand te houden, zullen we zeggen dat een organisme ernaar streeft zichzelf als een georganiseerd levend systeem in stand te houden. Een systeem dat zijn eigen organisatie tracht te behouden is een systeem dat zichzelf onderhoudt als een coherente eenheid,

---

<sup>299</sup> Eén oplossing hiervoor bestaat erin het in een evolutionair kader te plaatsen, maar voor het probleem van de betekenis voor het organisme zelf houdt dit geen verbetering in. Cf. infra.

onderscheiden van de omgeving. De wijze waarop dat gebeurt, zal ons later de vraag helpen beantwoorden in welke zin een levend systeem verschilt van een levenloos ding, of hoe een organisme de overgang weerstaat van een betekenisvol geheel naar een massa van *partes extra partes*.

De meest algemene norm van het systeem is deze van het behoud van zijn eigen integriteit. Deze norm is spontaan of autonoom: hij rijst op uit het intrinsieke karakter van het systeem zelf, eerder dan dat hij is opgelegd vanuit een externe bron. In wat volgt zullen we de details van deze gedachtegang nagaan.

## 8.6. INTERACTIVISME: NATURALISME, NORMATIEVE FUNCTIES EN INTENTIONALITEIT

### 8.6.1. Normatieve functie

Voorafgaand aan een uiteenzetting over de genese van de intentionaliteit volgens het interactivistisch standpunt<sup>300</sup> hebben we het concept van *normatieve functie* nodig. Dit zal een funderend concept zijn voor de verdere interactivistische theorie. Deze theorie wil een naturalistische verklaring geven voor het oprijzen van normen in een levend systeem. In die zin is het een zeer recente invulling van het merleau-pontiaans thema van de normativiteit eigen aan een levend systeem.

Het concept van normatieve functie is niet probleemloos: het dient zich af te zetten tegen de gangbare opvatting van biologische functie binnen de analytische filosofie. Volgens Christensen en Bickhard (2002)<sup>301</sup> moet het concept van functie twee gerelateerde maar

---

<sup>300</sup> Het interactivisme bestaat uit de beperkte groep van C. Hooker, M. Bickhard, W. Christensen en J. Collier, die met elkaar samengewerkt hebben. In een tweejaarlijkse bijeenkomst proberen ze het interactivisme te promoten. De eerste bijeenkomst werd in 2001 gehouden.

<sup>301</sup> Paginaverwijzingen zijn naar een werktekst voor W. Christensen en M. Bickhard, *The process dynamics of normative function*, pp. 3-28 in *Monist*, vol. 85, nr. 1, 2002. De definitieve, verschenen versie is milder in haar uitspraken over de etiologische benadering. We verwijzen naar de werktekst (22 p.'s) als Christensen & Bickhard (2002).

onderscheiden zaken aanpakken. Ten eerste dient het tot een begrip van biologische organismen als complexe, georganiseerde systemen. Ten tweede moet het ons in staat stellen te begrijpen hoe delen van het organisme daar gekomen zijn wegens hun adaptieve waarde<sup>302</sup>. Christensen en Bickhard stellen zich kritisch op, omdat men meestal de aandacht richt op het tweede punt, en de organisatie van organismen als een afgeleide kwestie wordt gezien, die men terloops oplost via verklaringen voor de aanwezigheid van delen in organismen. “This way of treating the issues is unsatisfactory, however, since the etiological model<sup>303</sup> of normative function fails to provide the conceptual resources required for understanding the complex process interrelationships characteristic of organisms as organizationally integrated systems.” (Christensen & Bickhard, 2002: 1) Christensen en Bickhard willen daarentegen een theorie van

---

<sup>302</sup> Helemaal correct uitgedrukt is dat niet: het concept van biologische functie, althans binnen de analytische filosofie, dient er vooral toe te verklaren hoe een deel van een organisme *prevalentie* (d.b. wijde verspreiding) heeft verworven binnen een *populatie*. Christensen en Hooker erkennen dit wel expliciet in het volgende “An implication of this discussion is that direct modelling of organism processes is essential. This is as important for understanding adaptiveness as an overall organismic capacity as it is for understanding particular adaptive capacities. This hasn’t been obvious in selection-dominated theoretical biology because when the concern is with populational adaptation it is natural to model organisms as bundles of quasi-independent traits, since it is the ability of traits to vary independently that is important for the possible evolutionary paths available to the process. Moreover, in this large-scale process where statistical effects take primacy the adaptive relationship is most easily modelled when collapsed to a simple correspondence between trait and environment. (...) these models ignore the organized processes that are necessarily involved in producing functionally integrated viable individuals; indeed, their emphasis on variation over *integration* may lead to an overly simplistic conception of the organism.” (Christensen & Hooker, 2002, werktekst a: 7)

<sup>303</sup> De analyse van functies in de etiologische theorie of de SE (*selected effects*) - theorie bepaalt de functie van een component of een capaciteit van een organisme historisch, in termen van de effecten van de component of de capaciteit die ertoe leiden dat voor deze component of capaciteit werd geselecteerd. De normatieve bewering ‘De functie van X is Y’ beschrijft de eigenlijke functie (*proper function*) van de component of capaciteit, als onderscheiden van alle andere dingen die de component of capaciteit zou kunnen doen. De functie van het uitrollen van de tong bij kikkers, bijvoorbeeld, is het vangen van insecten, omdat in de evolutionaire omgeving van kikkers het een feit was dat het uitrollen van de tong een adaptief voordeel biedt, aangezien er insecten worden gevangen. Als kikkers dus ook loodjes vangen die voor de kikker passeren, dan is deze capaciteit niet de *proper function* van het uitrollen van de tong.

normatieve functie opzetten die onmiddellijk focust op de organisatie van het gehele systeem en op de onderlinge afhankelijkheid van de processen. De etiologische theorie verklaart de schijn van ontwerp (*design*) door een beroep te doen op natuurlijke selectie, en daar wringt volgens de interactivisten het schoentje. Ondanks het feit dat de alliantie tussen ontwerp en selectie een lange geschiedenis heeft en reeds op veel steun heeft kunnen rekenen, heeft ze te maken met de volgende tekortkoming, die impliciet reeds vervat zit in de bovenstaande kritiek. “ (...) for selection-driven adaptation to occur there must already be a coherently organized organism and a possible successful ‘lifestyle’ (i.e., a systematic pattern of interaction).” (Christensen & Bickhard, 2002: 2)

Christensen en Bickhard willen de organisatie van een systeem in rekening brengen door expliciet de kwestie van de normativiteit aan te pakken. Normen zijn niet afgezonderd van organisatie, ze rijzen op uit een eigenschap van organisatie, of ze zijn zelf een organisationele eigenschap. “That is, norms are intrinsically organizational because they are a feature of the relationship between the parts of the system and the system’s global organization. Systems with norms have a type of organization that specifies a set of interrelations, or roles, for the system’s parts. Norms are identified with limiting relations on the behaviors of parts: within the limits the global organization is preserved, outside the limits it is disrupted. So norms are really an *aspect* of the organization of the system rather than something separate from it.” (Christensen & Bickhard, 2002: 4) Normen zijn dus niet extern aan organisatie.

Gaan we eerst even verder met de kritiek op de etiologische benadering. De etiologische of *selected effect*-benadering krijgt het verwijt dat ze normatieve functies *epifenomenaal* maakt. ‘*Proper functions*’ (cf. supra voetnoot 303) worden toegeschreven wegens het feit dat het systeem de juiste soort van geschiedenis heeft. Het probleem met een dergelijke benadering wordt duidelijk in het volgende: een accidenteel dubbel van een levend systeem dat causaal identiek is aan een levend systeem dat functies heeft, kan geen functies hebben omdat het niet de vereiste geschiedenis heeft. “If a lion were to suddenly pop into existence in the room that was, by hypothesis, molecule for molecule identical to the lion in the zoo, nevertheless, the heart of the lion in the zoo would have a function, while none of the organs in the magical lion would have any functions

at all. No part or parts of the lion that just appeared have any history at all, and certainly, therefore, no evolutionary history. Correspondingly, they do not have the right evolutionary history to constitute them as having any functions. There would be no biological normativity involved at all in the suddenly-appearing lion, despite its being molecule for molecule identical to the zoo lion.” (Bickhard, in druk: 4)<sup>304</sup> Een etiologische functie is dus ontologisch geconstitueerd in het hebben van de juiste geschiedenis. Het hebben van de juiste geschiedenis is geen eigenschap van de huidige toestand van het systeem. De bovenstaande twee leeuwen die een identieke huidige fysische toestand hebben, hebben niet dezelfde functionele toestand omdat ze niet dezelfde geschiedenis hebben. Nochtans kan enkel de huidige toestand causaal werkzaam zijn. Daarom is de etiologische functie causaal epifenomenaal: ze maakt geen causaal verschil in de wereld.

Welk verschil het ook maakt voor een systeem etiologische functies te hebben, het maakt geen causaal verschil. “If normative functions are *constituted* by having a certain type of history then they are not causal at all since they have no consequences, even if the circumstances for *applying* the concept of normative function appeals to (distal) causes.” (Christensen & Bickhard, 2002: 5) De geschiedenis kan enkel causale gevolgen hebben in de mate waarin de geschiedenis een factor is in de huidige toestand. Een beroep doen op een verafgelegen oorzaak zoals de evolutionaire geschiedenis is enkel legitiem als die verafgelegen oorzaak een factor is binnen de huidige toestand. Het verleden kan niets veroorzaken in de toekomst tenzij het gemedieerd is door de huidige toestand.

Volgens Christensen en Bickhard is het noodzakelijk dat normatieve functies *causaal* worden opgevat. Het gedrag van een systeem wordt bepaald door zijn *huidige* dynamische structuur, zonder te letten op zijn historische oorsprong. Historische oorsprongen spelen zekere een rol in het *tot stand brengen* van de structuur van een systeem, maar zijn op zich onzichtbaar voor het systeem zelf.

---

<sup>304</sup> Het gaat om M. Bickhard, “The Dynamic Emergence of Representation”, een finale versie hiervan is in druk als “The Dynamic Emergence of Representation”, in H. Clapin, P. Slezak and P. Staines (eds), *Representation in Mind: New Approaches to Mental Representation*, Westport: Praeger.

Bovendien wijzen ze erop dat de etiologische theorie zelf een meer fundamenteel concept van normatieve functie vooronderstelt, in de zin dat een mutatie een functie dient te vervullen die bruikbaar is voor het organisme opdat het door selectie zou worden bevoordeeld. “But ‘useful’ is a clearly normative relation: if something is useful then it is good in some way. Consequently, selection *presupposes* normative relations, and, insofar as the etiological account appeals to selection as the original *source* of norms, it is inconsistent.” (Christensen & Bickhard, 2002: 5)

Het is waar dat biologische organismen sterk gestructureerd zijn door de geschiedenis, en dat een historische verklaring een belangrijke rol speelt in het begrijpen van het functioneren. De kritiek van Christensen en Bickhard slaat echter op de *identificatie* van de wijze waarop organismen functioneren met hun geschiedenis.

Bovendien kan de etiologische theorie geen disfuncties verklaren omdat ze geen directe verwijzing inhoudt naar de interactie tussen het disfunctionele deel en de rest van het organisme. Er wordt niets gezegd over de betekenis van het functionele falen of over de effecten die het falen heeft voor het organisme zelf (als onderscheiden van zijn voorouders). “There is a significant normative dimension to the difference between a lethal dysfunction and a dysfunction that imposes few deleterious effects, and this needs to be accounted for. The fact that the etiological account says nothing about these issues is a serious explanatory deficit.” (Christensen & Bickhard, 2002: 6) Of een variatie in de structuur van een organisme of in de ecologische omstandigheden een disfunctie tot gevolg heeft *voor het organisme*, en wat de betekenis van die specifieke disfunctie is, hangt af van het feit of de variatie de interactieve leefbaarheid van het organisme in zijn huidige omstandigheden in diskrediet brengt, en niet van het feit of het een afwijking is van de omstandigheden waaronder voorheen selectie opgetreden is.

Voor sommige zaken is een etiologische verklaring nochtans zeer handig, bijv. voor het langer worden van de bek van de vinken op de Galapagoseilanden. De benadering is echter minder effectief voor het karakteriseren van functionaliteit van fylogenetisch oude kenmerken die diep ingebed zijn en meerdere functionele rollen hebben. Het probleem is niet dat selectie daar geen rol zou spelen. Wel is het zo dat de vragen ‘waarom is het daar?’ en ‘wat doet het?’ afzonderlijk vragen zijn in die gevallen. “The etiological account is an inherently



single factor type of explanation because it localizes functions to parts and it seeks to identify selection as the sole factor conferring functions on parts. In this respect it really is committed to a naïve form of adaptationism because it looks for selective optimization for each and every function it is willing to countenance, whether on the output or the uptake side. As the process relations become increasingly complex the localization strategy becomes less effective as a way of understanding functional organization, and as selection effects become increasingly indirect the plausibility of individual optimization is reduced.” (Christensen & Bickhard, 2002: 9)

Christensen en Bickhard pleiten daarom voor een benadering die veel factoren in rekening brengt en probeert systematisch alle significante factoren in rekening te brengen die biologische patronen en hun interactie modelleren. Ze willen een toedracht geven van normatieve functie die onafhankelijk is van selectie, zonder daarom incompatibel te zijn met een verklaringsadaptationisme<sup>305</sup>. Hun alternatief berust op de ontwikkeling van een theorie van leefbaarheid in termen van autonome of zelfgenererende systemen, die een basis biedt voor een bepaling van normativiteit en functionele organisatie in termen van onderlinge afhankelijkheid van processen.

Er zijn eerder wel pogingen geweest om functies met nut te associëren (cf. Bigelow & Pargetter, 1987), maar deze krijgen vaak het verwijt dat ze het functie als/ functie van- onderscheid verwarren. Dit verwijt werd versterkt door een gelijkaardig onderscheid in de biologie om adaptaties te onderscheiden van kenmerken die toevallig voordelig zijn voor het organisme (cf. Godfrey-Smith, 1994). Bovendien zou er ook een probleem van circulariteit zijn bij de associatie van functie met nut, omdat het verklaren van functies als bijdragen tot gezondheid of bloei een beroep doet op de normativiteit van deze laatste concepten. We komen verder op dit probleem van circulariteit terug.

Nochtans is het gebruik maken van het concept van nut niet zo hopeloos. Vaak wordt er gezegd dat nut té variabel is om bruikbaar te zijn in de verklaring. Mocht het echter zo zijn dat nut geen coherente patronen vertoont, dan zou selectie zelf onmogelijk zijn. Bovendien is

---

<sup>305</sup> “Characterizing functional organization independently of selection in the way that we suggest does not make the approach opposed to selection, it simply treats functional analysis as a legitimate component of a pluralist integrative approach to evolution rather than as a highly derivative method for describing the effects of selection.” (2002a: 18-19)

iets dergelijks enkel mogelijks een probleem als men de verklaring laat stoelen op delen, waaraan dan functies worden toegeschreven. “In this respect our account of the fundamental nature of normativity is nonstandard, because we don’t treat it as the failure of a part to perform a function it is supposed to perform. Instead, we take the system as primary, model functional organization in terms of the process interactions that generate the system, and characterize usefulness in terms of contribution to system-generation.” (Christensen & Bickhard, 2002: 12) In de volgende sectie kijken we naar het verband tussen normatieve functies en het systeem.

#### 8.6.2. Het systeem zelf als drager van normativiteit

De basis voor normativiteit wordt dus gevormd door het systeem zelf, en niet door de selectiegeschiedenis van het systeem. Het probleem dat hier kan oprijzen is de keuze van het relevante systeem. De oplossing van Christensen en Bickhard is een theorie over *autonome* systemen. “Autonomous systems are self-generating (or ‘self-governed’) in the sense that they interactively create the conditions required for their existence. There are two key aspects to this: firstly, autonomous systems are cohesive in the sense that they interact with the environment as a causally integrated whole, secondly, the conditions required for the cohesion of the system are, at least partly, generated by the system itself through the capacity to perform work.” (2002a: 13)<sup>306</sup> Stenen zijn coherent, maar niet autonoom omdat hun

---

<sup>306</sup> Christensen en Hooker (2000b) onderscheiden hun concept van autonomie van dat van autopoiesis (cf. Maturana en Varela), omdat dit laatste geen nadruk legt op openheid en interactie. “The centrality of directed interaction marks the essential difference in orientation between autonomy and autopoiesis (Varela et al. 1974, Maturana 1981). Both concern open systems and their regeneration or ‘self-production’. But for autopoiesis the operative paradigm is one of an internally closed set of interaction processes, e.g. a system that can manufacture all its own distinctive components within itself (...). Here import and export of matter and energy may be dynamically essential but do not participate in defining process organization closure (...). By contrast, for autonomy the paradigm is the system that actively, directively constructs and/or compensates for external dependencies, and constantly changes itself as it manages its interactions to respond adaptively to its environment. Here the organization of process closures essentially includes (some aspects of) the environment, but this is compatible with the internal locus of active,

cohesievoorwaarden (een stabiel moleculair raster) stand houden nadat de processen die de cohesievoorwaarden gegenereerd hebben opgehouden zijn (bijv. het afkoelen van magma). Dat houdt in dat een beschadigde steen geen arbeid zal verrichten om zichzelf te herstellen. Bovendien heeft het splijten van een steen op een willekeurig punt als resultaat twee kleinere stenen met dezelfde cohesievoorwaarden. De cohesie van dergelijke systemen is gebaseerd op stabiele structurele relaties die ervoor zorgen dat de componenten van het systeem op een statische wijze worden samengehouden.

Bekijken we in tegenstelling daarmee een levende cel, als paradigma voor een autonoom systeem. Cellen zijn systemen ver-uit-evenwicht die een energie-input vanuit de omgeving vereisen. Bovendien verrichten ze arbeid om deze energie te verwerven. In dat opzicht behoren de processen die de cohesievoorwaarden genereren gedurig tot de cel zelf. Het resultaat is dat cellen wél arbeid verrichten om zichzelf te herstellen. Als de processen die arbeid verrichten echter ernstig worden verstoord, dan zal de cel afsterven. Dat betekent dat het splitsen van een cel op een willekeurig punt normaal gezien geen twee cellen als resultaat zal geven. De cohesie van systemen zoals cellen is gebaseerd op procesmatige relaties die op continue wijze het systeem recreëren<sup>307</sup>.

Maken we ook de vergelijking tussen een gas, een steen en een levende cel. Een gas heeft geen interne cohesie: het neemt de vorm aan dat een extern omhulsel eraan oplegt, en verspreidt zich als het niet extern wordt ingeperkt.

Een steen bezit interne verbanden die het gedrag van de samenstellende elementen beperkt zodat de steen een geheel vormt. De organisationele kenmerken van deze banden zijn passiviteit, rigiditeit en lokaalheid, d.w.z. dat de krachten die een molecule in het raster vastzetten enkel afhangen van de verbindingen met aanpalende moleculen. Dat heeft als gevolg dat er geen essentiële beperkingen zijn op *waar* de grenzen van de steen zich moeten bevinden.

---

directive organization characterizing such systems.” (Christensen & Hooker, 2000b: 140)

<sup>307</sup> Het concept van autonomie heeft de functie de relevante epistemologische eenheid voor de analyse te bepalen. We hebben gezien hoe bij Aristoteles het organisme eveneens de relevante epistemologische eenheid is. Analoog aan wat bij Aristoteles gebeurt, zal in de interactivistische theorie deze keuze ervoor zorgen dat een functioneel gezichtspunt op het organisme mogelijk is.

Een levende cel lijkt op een steen in zoverre dat ze coherente banden bezit waardoor ze zich gedraagt als een geheel. Organisationeel zijn de kenmerken echter sterk verschillend. De cohesie van de cel is actief, flexibel en holistisch. De chemische banden moeten voortdurend opnieuw worden gemaakt met behulp van energie afkomstig uit externe bronnen. Deze continue activiteit maakt de cel kwetsbaar voor verstoringen, maar geeft ze meteen flexibiliteit, aangezien de interacties kunnen worden gevarieerd afhankelijk van de omstandigheden. De cel kan dus sensitief reageren op veranderingen in het systeem en de omgeving. De cohesie van de cel is holistisch omdat de krachten die de delen verbinden afhangen van globaal georganiseerde interacties. “That is, local interactions must form functional processes that interact at the global level of the cell to reproduce the conditions necessary for the cell’s survival. As a result of this holistic organization, cutting a cell in two usually does not produce two new cells (in contrast with the rock) because the processes which regenerate the cell are disrupted.” (Christensen & Hooker, 2000b: 135-136)

Autonome systemen zijn coherente systemen waarvan de organisatie van hetzelfde algemene type is als de cel. Dit betekent dat het actieve zelfgenererende systemen zijn die worden opgebouwd in complexe processen, en deze worden ondersteund door open cycli van interactie, zowel intern als met de omgeving. ‘Autonomie’ mag dus niet worden opgevat als volledige onafhankelijkheid van de omgeving. Er zijn minstens drie manieren waarop autonome systemen *niet* onafhankelijk zijn van hun omgeving. Ten eerste zijn het dynamisch open systemen. Ze zijn gekoppeld aan de omgeving door niet-lineaire interacties en kunnen dus niet worden geanalyseerd in termen van een som van het systeem plus de omgeving. Ten tweede zijn het systemen ver-uit-evenwicht, en ze vragen dus input van energie vanuit de omgeving. Ten derde zijn het adaptieve systemen, en moet de functionele organisatie ervan worden gekarakteriseerd in relatie tot kenmerken van de omgeving. “So, rather than involving complete independence from the environment, autonomy as it is being theorized here involves a certain kind of organizational asymmetry between the system and environment, namely that the constraints shaping energy flows from the environmental milieu into system-constitutive processes *is substantially endogenous to the system itself*. Although aspects of the environment participate in the overall process-cycle in and by which

the system is constituted, they require the system's directed processes to become channeled into system-distinctive processes.” (Christensen & Hooker, 2000b: 138)

De capaciteit tot zelfgeneratie vormt de fundamentele basis voor biologische normen, omdat dit het oprijzen van een perspectief markeert waartegen de resultaten van interactie worden afgemeten als al dan niet succesvol. Het bovenstaande bevat dus twee kernpunten. Ten eerste: autonome systemen zijn de relevante klasse van systemen. Ten tweede: autonomie is een dynamische wijze om leefbaarheid te karakteriseren. Autonomie voorziet dus in een fundamenteel perspectief om normativiteit te bepalen: processen die bijdragen tot de autonomie van het organisme zijn nuttig voor het systeem. Enkel autonome systemen hebben een expliciet normatief systeem-perspectief waartegen processen worden geëvalueerd. Het perspectief is dus een inherent normatieve notie.

Nu kunnen we verdergaan met het bepalen van normatieve functie. Bijdragen tot autonomie zijn de basisinstanties van het dienen van een functie. “It should be noted that this explication turns upside down the explicatory organization in etiological models. Etiological models take as primary the notion of *having* a (proper) function, and derive a notion of *servicing* a function from it: X servicing a function is (roughly) X accomplishing a function that X has. Here, the notion of servicing a function is primary.” (Bickhard, in druk: 5) Dit model van functie is niet epifenomenaal: het maakt bepaald wel een causaal verschil uit of een systeem ver-uit-evenwicht al dan niet zijn bestaan kan voortzetten. Bovendien is het normatief: een dergelijke bijdrage kan er al dan niet in slagen het systeem te ondersteunen, en dit maakt een verschil uit voor het systeem. De asymmetrie functioneel/disfunctioneel is in dit model afgeleid van de fundamentele asymmetrie tussen systemen ver-uit-evenwicht en systemen-in-evenwicht (een dood systeem is in evenwicht).

Autonome systemen zijn opgebouwd uit een netwerk van onderling afhankelijke processen. Het maken van een model van functionele organisatie is in deze visie een kwestie van die onderling afhankelijke processen in kaart brengen. Dat processen organisationeel onderling afhankelijk zijn, betekent dat ze elkaars output vereisen<sup>308</sup>. Functies

---

<sup>308</sup> Dit houdt een maximale onderlinge afhankelijkheid in. Er zijn echter gradaties in en soms zijn de onderlinge afhankelijkheden complex en/of asymmetrisch.

zijn in essentie relaties, en deze relaties van onderlinge afhankelijkheid van processen is hetgeen de aard van organismen als leefbare (coherente) systemen bepaalt. “The central issue for modeling functional organization is the nature of the overall process; identifying parts that are specialized to play a role in the process, such as the heart, is a derived issue. The former does *not* collapse to the latter!” (Christensen & Bickhard, 2002: 16)

De interactivistische benadering behandelt de kwestie van de relatieve betekenis van disfunctie bovendien op een natuurlijke wijze. De basisvorm van een disfunctie is een eis aan een proces die niet vervuld is. De fundamentele disfunctie die optreedt als het hart ophoudt te pompen, is dat het vloeistoftransport vereist voor het celmetabolisme niet vervuld is. Of het hart nu al dan niet doet waarvoor het geselecteerd is, komt maar op de tweede plaats.

Maar wat met het verwijt van circulariteit (cf. supra)? Normen worden gekarakteriseerd in termen van processen die bijdragen tot autonomie, en autonomie in termen van processen van zelfgeneratie van een systeem (wat normatief is). Volgens Christensen en Bickhard is de circulariteit er echter geen op het vlak van de definitie, maar is ze gegrond in de dynamische aard van autonome systemen. “Autonomy essentially involves the co-occurrence of two dynamical conditions: (i) processes that perform work, and (ii) the overall cohesion of the system. Condition (ii) serves as the reference point or normative perspective against which the processes of condition (i) are evaluated. Autonomous systems are unique because they involve the co-occurrence of these dynamical conditions, but they are not definitionally circular because each dynamical condition can occur separately.” (Christensen & Bickhard, 2002: 17) Denken we opnieuw aan het voorbeeld van de steen, die wel coherent is, maar die geen arbeid verricht om zijn cohesie te behouden. Verder zijn er tal van processen die wel arbeid verrichten, maar zonder dat deze arbeid tot hun eigen cohesie bijdraagt<sup>309</sup>.

---

<sup>309</sup> De theorie over functies van Christensen en Bickhard vertoont gelijkenissen met die van Cummins (1975), die delen van een systeem analyseert volgens de causale en niet volgens de functionele rol ervan. Cummins kan echter niet het relevante systeem bepalen en kan daardoor geen perspectief geven van waaruit normen kunnen worden bepaald. Cf. ook Amundson & Lauder (1998), die aantonen dat veel biologisch onderzoek afhangt van niet-etologische vormen van analyse. Volgens Amundson en Lauder hangen *causal role*-functies niet af van *selected effect*-

### 8.6.3. Een interactivistisch kader voor intentionaliteit

Het voorgaande is de basis waarop het interactivisme een naturalistische benadering wil geven van de biologische voorwaarden waaronder intentionaliteit kan oprijzen. In de kern van die benadering vinden we de visie dat adaptieve systemen moeten worden begrepen als dynamische, belichaamde, interactieve systemen. “The focus on systems and interaction translates into an embodied skill-oriented approach to intentionality more akin to that of Merleau-Ponty than the abstract, linguistically-oriented approach of analytic philosophy stemming from Brentano.”<sup>310</sup> (Christensen & Hooker, 2002, werktekst a: 1)<sup>311</sup> Bovendien willen ze zich onderscheiden van de teleosemantische benadering, waarin men intentionaliteit wil naturaliseren binnen een kader waarin intentionaliteit wordt gekarakteriseerd als een correspondentierelatie. Deze correspondentierelatie wil men naturaliseren door aan te tonen dat de relevante relaties van correspondentie tot stand gekomen zijn via evolutionaire

---

functies. Er is immers een derde, niet-functionele discipline die de bron is van beide: comparatieve anatomie, die de fundering vormt voor de classificatie van biologische kenmerken in anatomische, morfologische en andere niet-functionele termen. “Even a severely malformed vertebrate heart, completely incapable of pumping blood (or serving any biological role at all), could be identified as a heart by histological examination.” (Amundson & Lauder, 1998: 353). *Causal role*-functies zijn belangrijk omdat in sommige gebieden ander soorten functies dan *selected effect*-functies worden vereist (bijv. in de geneeskunde of in de fysiologie). Er zijn nog redenen om *causal role*-functies in te roepen. Ten eerste kunnen structuren soms meer dan een functie hebben, die dan nog kunnen veranderen doorheen de evolutie. Ten tweede is het in de praktijk zeer moeilijk om te bepalen wat het geselecteerde effect van een bepaalde structuur is; het is niet altijd evident dat selectie van toepassing was op de structuur in kwestie. Ten derde is het isoleren van kenmerken van een organisme zeer moeilijk. Christensen en Bickhard zijn het echter niet eens met Amundson & Lauder dat de beperkingen voor de toepassing van etiologische functies louter epistemisch zijn, en ook niet met de bewering dat alle ‘causal role’ analyses niet-normatief zijn.

<sup>310</sup> De receptie van Brentano door het interactivisme is duidelijk beïnvloed door de lezing die Chisholm gegeven heeft (cf. supra).

<sup>311</sup> Deze verwijzing betekent dat we een werktekst (36 p’s) gebruiken voor een artikel dat uiteindelijk verschenen is als Christensen, W.D. and C. A. Hooker (2002), “Self-directed agents”. In J. MacIntosh (ed.), *Naturalism Evolution & Intentionality*, *Canadian Journal of Philosophy*, Special Supplementary Volume 27, pp. 19-52. Er bestaat ook een tweede, kortere werktekst (10 p’s) voor.

processen. De teleosemantiek baseert zich daarbij op de etiologische benadering van functie. Intentionele inhoud wordt gemodelleerd als de bijzondere correspondentie tussen een kenmerk van het organisme en de omgeving die een rol speelt voor de eigenlijke functie van dat kenmerk. Een selectionele etiologie pikt er dus de gepaste correspondentierelaties uit. De interactivistische benadering wil daarentegen intentionaliteit modelleren als een procesmatige relatie, eerder dan als een formeel gekarakteriseerde correspondentierelatie. Veel van die procesmatige relaties zijn indirect, impliciet en helemaal niet taalachtig. Meer in het bijzonder wil de interactivistische benadering intentionaliteit conceptualiseren in termen van de 'aboutness' van de adaptieve processen van interactie, die een eerder complexe relationele structuur hebben. Adaptieve systemen moeten immers hun interacties zodanig regelen dat aan veel beperkingen (*constraints*) tegelijk wordt voldaan. De meest fundamentele beperking is deze van het continue genereren van de integriteit van het systeem (cf. supra over autonomie). Autonomie is een globale beperking, aangezien alle processen van het organisme met elkaar in relatie staan opdat het gehele organisme geregenereerd wordt. De gerichte interactieprocessen waardoor adaptieve systemen autonomie bereiken houden nog veel andere beperkingen in, die van zeer specifiek tot zeer algemeen gaan. Een luipaard dat jaagt moet voldoen aan de beperkingen van de honger- en voedingseisen zonder daarbij verwond te raken (algemene beperking). Een meer specifieke beperking is bijvoorbeeld het vangen van een bepaalde gazelle. Intentionaliteit zal ten gevolge daarvan ook van die aard zijn dat individuele acties vereist zijn om aan veelvuldige beperkingen te voldoen, waarvan sommige globaal zijn.

Intentionaliteit is een gradueel fenomeen, d.b. dat er zwakkere en sterke vormen van zijn. De graad van intentionaliteit hangt samen met de mate waarin het systeem in staat is om op een actieve wijze vele beperkingen op actie te integreren in zijn interactieprocessen. Adaptieve acties moeten voldoen aan veel beperkingen, maar adaptieve systemen zijn meestal maar in staat hun acties *actief te moduleren* met betrekking tot een kleine deelverzameling van acties. Vrouwtjesmuggen, bijvoorbeeld, gebruiken een klein aantal signalen om hun interactieproces waardoor ze bloedgastheren vinden vorm te geven. De structuur van dat proces lijkt echter nogal op een serieel programma waarin bepaalde types van gedrag worden geregeld door



een klein aantal signalen, en de stukjes gedrag worden zo aan elkaar geregen dat ze een coherente opeenvolging vormen. “An interesting consequence is that many of the important relations need not be differentiated by the mosquito itself. For instance, the mosquito need not differentiate the relation between CO<sub>2</sub>-tracking and blood hosts; it is enough that the tracking results in proximity to a blood host.” (Christensen & Hooker, 2002, werktekst a: 2) Met differentiatie wordt hier de capaciteit bedoeld om op een interactieve wijze de relaties te extraheren en te gebruiken om op een gepaste wijze het gedrag te modificeren.

Het jagen van een jachtluipaard, daarentegen, is veel complexer, gevoeliger voor contextuele voorwaarden en anticipatief. Elke particuliere actie van het jaagproces wordt door de integratie van een zeer groot aantal signalen gevormd. Veel van deze integratie houdt anticipatie in, in de zin dat een onmiddellijke actie wordt gemodificeerd met betrekking tot mogelijke toekomstige resultaten. Deze continue modificering van het optreden van een jachtluipaard, gebaseerd op anticipatie, maakt dat het gedrag van een jachtluipaard sterk verschilt van de structuur van het gedrag van een mug, dat de structuur van een serieel programma vertoont. Bovendien is een belangrijk aspect van de anticipatie door de jachtluipaard de differentiatie van belangrijke adaptieve relaties tussen het jagen en het verkrijgen van de prooi, en tussen het verkrijgen van de prooi en het bevredigen van de honger. Als een jachtluipaard niet succesvol is in het jagen, dan zal het zijn strategie of zijn doelprooi wijzigen, en als de prooi onvoldoende de honger stilt, kan de jachtluipaard opnieuw van doelprooi wisselen. Deze capaciteit om veel beperkingen te integreren bij het jagen geeft de jachtluipaard het vermogen om zich te richten op prooien en deze te verkrijgen terwijl er veel variërende condities zijn. Dit maakt een jachtluipaard in (veel) sterkere zin een intentioneel organisme dan een mug.

“Thus, we claim, *the proper measure of intentional capacity is the ability of the system to context-sensitively target action by integrating multiple constraints in performance. Understanding intentionality involves modeling the basic capacities that underlie this ability, and the way they can be improved.* We will argue that the central capacities involved are an ability to *anticipate* the interaction process, and an ability to *normatively evaluate* interaction and use this to modify action.” (Christensen & Hooker, 2002, werktekst a: 3)

Anticipatie stelt een systeem in staat zijn acties gevoelig te maken voor de kenmerken van de context, en evaluatie stelt het systeem in staat een affectieve waarde toe te kennen aan kenmerken van de interactie en het optreden te veranderen in overeenstemming daarmee. Elk van deze capaciteiten kent weer gradaties gaande van elementair tot complex.

De combinatie van anticipatie en evaluatie vormt de capaciteit van *'self-directedness'*. De capaciteit om zichzelf te richten houdt in dat interactie wordt gebruikt om relaties te ontdekken die affectief belangrijk zijn, en deze relaties worden dan weer gebruikt om op gepaste wijze actie te (her)vormen. Jachtluipaarden zijn zelf-gericht omdat ze uit het jaagproces belangrijke relaties leren, zoals de relaties tussen het opjagen van de prooi, de afstand van waarop de sprint naar de prooi wordt ingezet, de snelheid van de prooi, en het al dan niet lijden van honger, en ze gebruiken deze relaties om de wijze waarop ze jagen te modificeren. Als een jachtluipaard honger lijdt omdat zijn prooi ontsnapt, zal het leren het opjagen te verbeteren en de sprint van dichterbij in te zetten. Al deze geleerde relaties vormen een deel van een complexere verzameling van anticipaties die deel uitmaken van succesvol jagen. Ook de zelf-gerichtheid kent uiteraard graden van gesofisticeerdheid. "Intentionality is the ability to act context-sensitively, and self-directedness is the capacity by which this is achieved. Interactive learning is central to improvements in self-directedness, which correspond to improvements in intelligence. This contrasts with the standard picture which treats intentionality, learning and intelligence as related but largely separate issues (the first concerned with reference, the second two with formal problem solving). For this reason our account will cover the broad set of issues associated with self-directedness rather than be narrowly focused on a semantic model of intentionality." (Christensen & Hooker, 2002, werktekst a: 4)

Opnieuw ontkennen Christensen en Hooker niet dat selectie een belangrijke rol speelt in de totstandkoming van intentionaliteit en de *mind*, maar volgens hen zijn selectionele modellen maar een deel van een groter verklaringsgeheel. Om tot een naturalistische verklaring te komen van de *mind*, intentionaliteit en intelligentie, moet het selectiemodel worden aangevuld met een theorie die intentionaliteit en intelligentie ziet als kenmerken van georganiseerde, dynamische interactieprocessen. "Further, just as flight is *primarily* explained as a

dynamical interaction process and only indirectly explained via a history of selection, so too adaptive intelligence must be understood primarily as a type of dynamical interaction process which is only indirectly explained by a selection etiology.” (Christensen & Hooker, 2002, werktekst a: 9)

Keren we nog even terug naar de etiologische theorie. Deze bepaalt bijvoorbeeld het vangen van vliegen als de *proper function* van het uitrollen van de tong bij kikkers. De intentionele inhoud van het uitrollen van de tong wordt bepaald als die omstandigheid in de omgeving die het kenmerk van de kikker zijn selectief voordeel heeft gegeven. De intentionele inhoud van het uitrollen van de tong van de kikker is dus het vangen van insecten. Christensen en Hooker wijzen echter opnieuw op het probleem van de epifenomenaliteit. Het feit dat kikkers niet in staat zijn een onderscheid te maken tussen insecten en loden bolletjes is een goede reden om ‘insecten’ *niet* toe te schrijven als een deel van de intentionele inhoud van het uitrollen van de tong. Het mag best zo zijn dat insecten voedzaam zijn en loden bolletjes niet, maar dit is een feit waarvan kikkers geen weet hebben, en ze zijn zeker niet in staat om het te gebruiken om hun gedrag te richten. “Historical origins play a role in *generating* the structure of the system, but per se they are invisible to the system. Consequently PFs [proper functions] are epiphenomenal.” (Christensen & Hooker, 2002, werktekst a: 9) Deze opmerking moet in het oog worden gehouden, omdat ze de basis biedt voor een latere kritiek op het representationalisme. Eerst gaan we verder met de kritiek op het epifenomenalisme. Een theorie over intentionaliteit zou moeten uitleggen hoe een systeem zijn interactie met de omgeving kan sturen, en zoiets kan niet op basis van informatie waartoe het systeem zelf geen toegang heeft, nl. zijn selectiegeschiedenis<sup>312</sup>. De etiologische

---

<sup>312</sup> Hier vinden we ook een tweede kritiek terug, die er inderdaad op wijst dat de etiologische theorie spreekt op het niveau van de populatie, en niet op het niveau van een individueel organisme (cf. ook supra). “The general problem behind this difficulty is that, as an approach to modeling organismic processes, SE analysis collapses the populational and organismic levels by erroneously attributing populational properties to individual organisms. The relationship between small dark flying objects and nutrition is one that has been differentiated at the populational level in the evolution of frogs. Individual frogs do *not* differentiate this relationship in their interaction processes, and it is a mistake to attribute it to them as an internal semantic property.” (Christensen & Hooker, 2002, werktekst a: 10) Een

verklaring maakt de genaturaliseerde eigenschappen epifenomenaal: normen en intentionele inhoud worden in die visie bepaald door de selectionele geschiedenis, maar deze geschiedenis is niet onmiddellijk een deel van de dynamische organisatie van het systeem, en dus niet toegankelijk voor het systeem. Een organisme weet niet wat zijn selectionele geschiedenis is, en dus kan het niet weten wat zijn teleosemantische normen of intentionele inhouden zijn.

De etiologische theorie erkent enkel correspondentie als een adaptieve relatie tussen organisme en omgeving. De relevante relaties zijn echter veel complexer dan loutere correspondentie eens dynamische interactieprocessen in rekening worden gebracht. Keren we terug naar het voorbeeld van de mug, die op zoek is naar een bloedgastheer voor de nodige proteïnen om eitjes te kunnen produceren. Een mug vindt bloed door een CO<sub>2</sub>-gradiënt op te vliegen. Ze heeft geen directe verwijzing nodig naar bloed of zelfs naar CO<sub>2</sub> zelf als een stroom. Ze hoeft enkel de richting van haar vlucht te modificeren als een functie van gevoelde lokale variaties in de concentratie van CO<sub>2</sub>. Het feit dat muggen in staat zijn om bloedgastheren te vinden door CO<sub>2</sub>-gradiënten te gebruiken wordt dus best begrepen als een dynamische eigenschap van het interactieproces tussen de mug en haar omgeving, “(...) and would be inappropriately modeled as a semantic property which attributes blood host as the explicit content of CO<sub>2</sub> tracking processes. Again, the insensitivity of the SE approach to the details of organismic processes causes problems: SE teleosemantics mistakenly attempts to collapse the complexity of the dynamical interaction relations to referential correspondence and to internalize all of these relations as intentional content.” (Christensen & Hooker, 2002, werktekst a: 11) In standaardbenaderingen wordt een visuele differentiatie verondersteld te representeren of te encoderen wat gedifferentieerd is. De kikker wordt verondersteld de vlieg te encoderen, en dan op basis van dergelijke geëncodeerde representaties af te leiden dat zulke dingen eetbaar zijn. “Such models assume that what is differentiated is thereby encoded. The representation of the fly is *constituted* in the correspondence with that fly – an informational, or causal, or nomological, or some other kind of correspondence,

---

gelijkaardige vergissing bestaat erin *fitness* als een eigenschap van individuele organismen te beschouwen.

depending on the particular model at issue. Such correspondence models conflate contact with content. They assume that content is *of* whatever contact is *with*. In so doing, they encounter a labyrinth of fatal errors, some of which have been known for millennia, some of which have only recently been noticed.” (Bickhard, 2001: 463-464)

Boven hebben we gezien dat autonome systemen voortdurend moeten voldoen aan een complexe verzameling van beperkingen die de uit te voeren taak vormen. Deze complexe verzameling beperkingen kunnen we de *closure conditions* noemen waaraan moet worden voldaan opdat het proces voltooiing zou bereiken. In de eenvoudigste gevallen is een sluitingsvoorwaarde een bepaalde eindtoestand van een proces, bijvoorbeeld het contact van een mug met een bloedgastheer. In complexere gevallen kan de sluitingsvoorwaarde erin bestaan bepaalde eigenschappen van het systeem voortdurend op punt te houden, bijv. het gedurig voorzien in een adequate toevoer van zuurstof. De sluitingsvoorwaarden<sup>313</sup> voorzien in een criterium om het effectieve optreden van een systeem te vergelijken met passend optreden. Het optreden van een systeem is passend enkel wanneer een systeem in staat is de algemene sluiting te bereiken in de omgeving die het bewoont. Enkel dan is het systeem adaptief in zijn omgeving. De etiologische theorie gebruikt daartoe de selectiegeschiedenis. De sluitingsvoorwaarden van de interactivistische theorie lijdt echter niet onder de vorm van epifenomenalisme die we terugvinden in de etiologische theorie.

De wijze waarop een systeem zichzelf en zijn interactieprocessen organiseert om adaptiviteit te bereiken is de *adaptieve strategie* van het organisme. Adaptieve strategieën zijn systematische relaties tussen de interactieve karakteristieken van een systeem, het voldoen aan de sluitingsvoorwaarden, en de omgeving. Deze relaties staan onder de heerschappij van het doel van het behoud van de autonomie van het systeem. De meest significante vorm van adaptieve strategie met betrekking tot het ontstaan van intelligentie is adaptabiliteit. Adaptabiliteit is de capaciteit van een systeem om zijn interactieprocessen onder complexe variabele voorwaarden zo te

---

<sup>313</sup> Voor een behandeling van het concept van sluiting, zie ook G. Van de Vijver et al., 2003, *Reflecting on complexity of biological systems: Kant and beyond?*, G. Van de Vijver, 2000, *Identification and Psychic Closure: A Dynamic Structuralist Approach of the Psyche*, en J. Chandler en G. Van de Vijver (eds.), 2000, *Closure, Emergent Organizations and their Dynamics*.

richten dat sluiting wordt bereikt. Er moet op een hoog niveau worden omgegaan met complexiteit en er moet een vloeiende responsiviteit aanwezig zijn, aangezien er niet zomaar op de context kan worden vertrouwd voor processluiting. “The key feature of highly organized adaptive strategies is flexibility in achieving the overall closure conditions of the system, thus buffering it from environmental variation and enabling it to satisfy more complex adaptive constraints.” (Christensen & Hooker, 2002, werktekst a: 14)

Het is het oprijzen van krachtige vormen van adaptabiliteit die volgens Christensen en Hooker de ultieme basis vormt voor zowel intentionaliteit als intelligentie, beide aspecten van de mogelijkheid tot adaptieve interactie.

Al het bovenstaande vormt het kader voor het modelleren van intentionaliteit in termen van interactieprocessen, en sluit een theorie in van de organisatie van adaptieve systemen in termen van autonomie en processluiting, en een theorie van adaptieve strategieën en adaptabiliteit. “The concepts of autonomy and process closure provide us with a way of characterizing the normative constraints involved in the aboutness of adaptive interaction. The account of adaptability provides us with the general system-ecological context within which we can model intelligence.” (Christensen & Hooker, 2002, werktekst a: 14) De etiologische visie op intentionaliteit heeft daarentegen moeilijkheden met de normativiteit van de intentionele inhoud. De intentionele inhoud kan niet enkel worden bepaald door de causale toestand van het systeem omdat er in louter causale systemen geen onderscheid kan zijn tussen succes en falen, tussen waarheid en valsheid, en dus kan er evenmin sprake zijn van intentionele inhoud. Een causaal systeem doet wat het doet, het kan niet falen of verkeerd zijn. “No matter how complex the system described is, it is still merely causal (e.g. Neander 1991, p. 181). Thus, they imply, intentionality must be externally specified by an evolutionary process if it isn't to be irreducibly mentalistic.” (Christensen & Hooker, 2002, werktekst a: 15)

Dat probleem is *niet* inherent aan intentionaliteit, maar is een symptoom van het epifenomenalisme van de etiologische theorie en de teleosemantiek. Het interactivisme tracht de kloof tussen causaliteit en intentionaliteit te dichten door aan de twee uiteinden te werken. Ten eerste ontwikkelen ze een complexere visie op causaliteit dan deze van het lineaire en mechanistische denken, door dynamische

modellen te ontwikkelen van complexe relationele fenomenen. Dat is inderdaad een merleau-pontiaanse opgave, die zich koppelt aan de vraag naar het perspectief van het organisme zelf. Op dat punt zullen we nog verder ingaan. Ten tweede verwerpt het interactivisme referentie als de basisvorm van intentionaliteit. Linguïstische en iconografische representatie, logische argumenten en wiskundige bewijzen worden niet langer gezien als het paradigma van kennis. Praktische kennis is niet langer een afgeleide, maar komt op de eerste plaats. Dat verschilt sterk van de traditionele opvatting, waarin “ (...) a language-oriented conception of the nature of mind appears perfectly natural, and reference an excellent candidate for being the distinctive characteristic of intentionality. Searle rearticulates this perspective in modern analytic philosophy of mind, claiming that, intentional states represent objects and states of affairs in exactly the same sense that speech acts represent objects and states of affairs (1979, p. 75).” (Christensen & Hooker, 2002, werktekst a: 17) Het interactivisme pleit voor adaptieve interactie, en niet voor representatie, als de kern van intelligentie<sup>314</sup>. Referentie gaat *niet* vooraf aan gerichte actie. Doelgerichtheid vooronderstelt *geen* representatieve capaciteiten. Leren en creativiteit vereist het oplossen van *open* of slecht geformuleerde problemen. De klassieke visie op intelligentie – binnen het kader van symbolisch-algoritmische probleemoplossing – vraagt echter dat het probleemdomenein volledig expliciet is. Alle mogelijkheden moeten worden gerepresenteerd, en het algoritme opereert door de mogelijkheden op een bepaalde wijze te doorzoeken tot de mogelijkheid die de oplossing vormt gevonden is. Een van de meest centrale vaardigheden van een intelligente *agens* is echter de vaardigheid om te leren over de aard van het probleem terwijl hij het probleem aan het oplossen is.

Het kader dat het interactivisme voorstelt is sterk gelijkaardig aan het kader van Merleau-Ponty, die zich kritisch opstelt ten opzichte van intellectualistische theorieën die abstractie maken van de belichaamde ervaring. Onze waarneming van de wereld is gebaseerd op onze vaardige interactie ermee, en intentionaliteit dient te worden gefundeerd in deze interactie tussen lichaam en omgeving. “Our

---

<sup>314</sup> Het beroep doen op representaties in de klassieke artificiële intelligentie is afkomstig van de *vooronderstelling* dat cognitie op een hoog niveau een verwerken is van representatieve symbolen, en geen bewijs dat cognitie inderdaad op die manier werkt.

account of intentionality pursues this idea: it makes what Searle calls the mistake of confusing intentionality with intentional action (Searle 1994). We characterize intentional aboutness in terms of the complex relational structure of adaptive interaction processes. In particular, we focus on the processes by which systems context-sensitively target action.” (Christensen & Hooker, 2002, werktekst a: 20) Het verwerpen van correspondentie, waarbij het criterium van de juistheid van de correspondentie niet toegankelijk is voor het systeem zelf, is eveneens gelijkaardig aan Merleau-Ponty’s pleidooi voor een benadering van het organisme in termen van een systeem dat *intrinsiek* normativiteit bezit. We gaan er verder op in.

#### 8.6.4. Anticipatie, evaluatie en intentionele inhoud

De meeste vormen van anticipatieve interactie zijn impliciet. De sluitingsvoorwaarden bij muggen voor een succesvolle tracering van CO<sub>2</sub> houden een aantal voorwaarden in zoals een minimale onderbreking van de CO<sub>2</sub>-stroom (bijv. door luchtturbulentie) en dat de bloedgastheer zich in het centrum van de CO<sub>2</sub>-concentratie bevindt. De meeste van deze voorwaarden zijn echter *voorondersteld* door het interactieproces, eerder dan dat ze actief worden gedifferentieerd en worden gebruikt om het gedrag te sturen. De eenvoudigste vormen van intentionaliteit zijn dan ook contextafhankelijk, vaag en impliciet. Intentionaliteit wordt sterker als de processen meer gesofisticeerd worden met betrekking tot de coördinatie van de interactieprocessen. Sommige van de relaties waaraan moet worden voldaan om succes te bereiken worden actief gedifferentieerd en gebruikt als een basis om het gedrag te modificeren. Jachtluipaarden modificeren op een passende wijze aspecten van hun jagen, zoals de richting van het opjagen van de prooi, de afstand tot de prooi, aspecten die in verband staan met de aard van de prooi (is ze waakzaam of niet, groot of klein), het terrein (bebost of open), hoe hongerig ze zijn, of ze jongen hebben of niet, enz. We hebben dit hierboven uiteengezet onder de noemer van zelf-gerichtheid. Hoe meer een systeem *self-directed* is, hoe meer het in staat is effectief te interageren in variabele contexten, hoe meer de capaciteit om gedrag te coördineren gefocust is, en hoe



beter het systeem in staat is expliciet meer van de adaptief significante relaties in het interactieproces te erkennen. Op die manier wordt de intentionaliteit rijker gearticuleerd en explicieter.

Het anticipatieproces houdt zowel het differentiëren van *signalen* in als het differentiëren van *adaptieve relaties*. Een al te grote bekommernis met representatie heeft deze twee zaken echter op één hoop gegooid, en heeft daardoor te weinig aandacht besteed aan wat adaptieve systemen nu eigenlijk doen met signalen. Men heeft zich geconcentreerd op wat – naar men veronderstelt – de individuele referentierelaties zijn tussen representerende toestanden (hetgeen de signalen differentieert) en kenmerken van de omgeving (de bron van de signalen). Wat de signalen differentieert, is echter op ambigue wijze gecorreleerd met vele kenmerken van het web van causale relaties waarin het systeem is ingebed. Men heeft dan ook veel moeite gedaan om een formule te vinden waardoor de inhoud van de representationele relatie wordt gespecificeerd, en die de ongewilde correlaties verwijdert. Daarbij legt men de nadruk op de conceptuele karakterisering van representatie, en geeft men weinig aandacht aan de multipale of ambigue correlatie als een praktisch probleem voor het systeem zelf, of aan de praktische strategieën die adaptieve systemen gebruiken om het probleem op te lossen. “To understand the nature of the problem from the perspective of the system it is crucial to realize that the primary problem for the system is to individuate *action*, not signal source. In other words, the ambiguity of the system is with respect to what to do, not with respect to the nature of the signal source.” (Christensen & Hooker, 2002, werktekst a: 22) Het differentiëren van een signaal is niet zozeer een poging van het systeem om de bron van het signaal te representeren, als wel het gebruiken van het signaal om vorm te geven aan de beperkingen op het voortbrengen van een actie. Vanuit een interactief gezichtspunt is het enkel nodig dat de detectie van eigenschappen relevant is voor verdere aanduidingen van interactieve mogelijkheden. In het voorbeeld van de mug is het zinniger om de rol van de detectie van het CO<sub>2</sub>-signaal te zien als iets wat een beperking oplegt aan actie (nl. oriëntatie van de vlucht) dan het te zien als de representatie van een bloedgastheer (de bron van het signaal). “The signal I to which a system is responding does not in itself have direct informational content for the system. Rather, the system exploits the signal as a source of order for organizing its own processes. As such, the

information value of I for the system is I's directive influence over a, the system's action in response. (...) The major normative constraint on I's value for the system is the autonomy appropriateness of a in that circumstance. Then the meaning of I for the system is 'this is an a-appropriate action condition that will result in a's closure conditions'." (Christensen & Hooker, 2000a: 146)

Representationele theorieën verbinden echter de informatieve inhoud van het signaal aan de situatie waarvan het signaal afkomstig is. Zoals gezegd is dit verband echter ambigu. Succes wordt in die context bepaald als accurate correspondentie met de oorsprong van het signaal. Zoiets is echter niet detecteerbaar *door het systeem zelf*. "Such theories might be generically categorized as an 'upstream, system-inaccessible' account of information content and contrasted with the 'downstream, system-accessible' account presented here." (Christensen & Hooker, 2000a: 147) Een van de principes van het interactivisme is dat moet voldaan worden aan de vereiste dat alle geconstrueerde cognitieve kenmerken van een systeem moeten worden geconstrueerd vanuit interacties die toegankelijk zijn voor dat systeem. Alle natuurlijke systemen moeten met andere woorden in staat zijn hun *eigen* representaties, betekenissen enz. te maken, wat onmogelijk is in de theorieën die het interactivisme bekritiseert.

Muggen gebruiken signalen eigenlijk in crosscorrelatie. Dit betekent dat ze ook andere signalen dan CO<sub>2</sub>-gradiënten gebruiken, zoals infraroodstraling en chemische stoffen uit de transpiratie van de bloedgasheer. Daardoor verminderen ze de afhankelijkheid van het zwalpen van een type van signaal en verhogen ze de robuustheid en de contextuele geschiktheid van hun interactieprocessen.

Muggen *evalueren* echter niet de effectiviteit van hun coördinatie op basis van deze crosscorrelaties. De coördinatie-relaties zijn eerder *verondersteld* dan actief gedifferentieerd. Muggen 'vooronderstellen' dus de relatie tussen de richting van de CO<sub>2</sub>-concentratie en de locatie van de bloedgasheer. Kikkers 'vooronderstellen' de relatie tussen kleine, donkere, bewegende objecten en voeding. Dat geeft hun interactieprocessen een stereotiep karakter, en de 'vooronderstellingen' zijn tot stand gekomen op basis van adaptatie in de geschiedenis van de soort op het niveau van de *populatie*. Het punt is dus dat de relaties niet interactief worden gedifferentieerd door *individuele* organismen.

Bijen daarentegen gebruiken al evaluatieve feedback vanuit de interactie, zodat ze kunnen leren. “Bee foraging is a form of integrative cross-correlational processing, as is the mosquito search process, but with the addition of an evaluative component that provides flexible modification of the process parameters.” (Christensen & Hooker, 2002, werktekst a: 23)

Een verdere conceptuele stap bestaat zoals we hierboven gezien hebben uit de *self-directedness*. Dit houdt de vorming van anticipaties in die interactie vorm geven, en het haakt in op de capaciteit van de interactieve differentiatie van *gedrag*<sup>315</sup>. Hierboven hebben we het voorbeeld gegeven van de jachtluipaard die zijn gedrag modificeert op basis van een evaluatie volgens de processluiting. Muggen zijn helemaal geen zelf-richtende systemen, en evenmin zijn kikkers het met betrekking tot het vangen van insecten. Bijen zijn eenvoudige voorbeelden van zelf-richtende systemen, maar hun capaciteit om anticipaties te vormen is beperkt. Sterkere vormen van *self-directedness* vereisen krachtigere leerprocessen voor het vormen van anticipaties.

Evaluatieve signalen dienen als plaatsvervangers bij de sluitingsprocessen. Honger is als een plaatsvervanger voor uithongering, en bevrediging als een plaatsvervanger voor een adequate voedselopname, terwijl pijn een plaatsvervanger is voor schade.

Een koppeling van anticipatieve en evaluatieve processen leidt tot een krachtig interactief leerproces, dat effectief is bij het oplossen van open problemen, waarin de aard van de opdracht niet op voorhand is gekend. Deze vorm van leren gebruikt interactie om informatie over de aard van de opdracht te verwerven, en verbetert zo zichzelf. “As the system interacts it generates information that allows it to construct anticipative models of the interaction process; in turn these anticipations modify interaction, which allows the system to perform more focused activity and generates further feedback to the system. This feedback serves to evaluate the success of the anticipations, whilst the anticipations themselves help the system improve its recognition of relevant information and evaluate its performance more precisely. If the anticipations prove unsuccessful the system will hunt fruitlessly, but if they are even partially successful the system can

---

<sup>315</sup> Het gaat hier dus niet langer om de differentiatie van *signalen*.

progressively improve its ability, bootstrapping its way to a solution.” (Christensen & Hooker, 2002, werktekst a: 25)

De concepten van zelf-gerichtheid en cross-correlationele interactieve differentiatie zijn dus een manier om intentionaliteit te karakteriseren als gebaseerd op interactieve vaardigheden, en respecteert bovendien de eis dat intentionele inhoud moet worden gekarakteriseerd vanuit het perspectief van het systeem zelf. Door het verband met de sluitingsvoorwaarden staat de intentionaliteit onder een *globale* beperking, wat sterk verschilt van het atomiseren van semantische inhoud in individuele referentierelaties in de etiologische benadering. Deze laatste verliest daardoor ook het concept van de *agens*, die slechts de loutere drager is van de referentierelaties. De interactivistische theorie van intentionaliteit is niet te vatten in een correspondentiesemantiek en is subtieler en complexer dan het redeneren in termen van *beliefs* en *desires*, wat binnen de analytische filosofie een standaardstructuur vormt voor de intentionele *agens*. Intentionele ‘inhoud’ wordt binnen het interactivisme gekarakteriseerd in termen van de processen van de vorming van anticipaties waardoor systemen aspecten van het interactieproces differentiëren<sup>316</sup>. De relationele ‘*aboutness*’ van de intentionaliteit is gevat als een onderlinge afhankelijkheid van actie, systeem en context.

#### 8.6.5. Representatie en systeemtoegankelijkheid

Keren we nog even terug naar de kwestie van de representatie. Rationaliteit en intelligente actie worden traditioneel gekarakteriseerd in termen van relaties tussen ideeën, en tussen ideeën en de wereld. In de twintigste eeuw heeft dit geleid tot een focus op representatie en een opvatting over cognitie gebaseerd op representaties (het cognitivisme). Volgens het cognitivisme is representatie de fundamentele en alomtegenwoordige eenheid voor de verklaring van cognitie. Het concept speelt een basisrol in alle antwoorden op de vraag hoe we de wereld kunnen kennen en hoe we erin kunnen handelen. Zo is de waarneming gemodelleerd als het verwerven van representaties, en probleemoplossing wordt beschouwd in termen van

---

<sup>316</sup> Dit vertoont gelijkaardigheden met de anticipatieve en dynamische structuur van de intentionele relatie bij Husserl, waar lege, anticiperende intenties getoetst worden aan de vervulling in de aanschouwing (bijv. de waarneming). Het risico bestaat dat de waarneming implodeert, of dat partiële intenties teleurgesteld worden.

de logische manipulatie van symbolen. De veronderstelling dat representatie de verklaring voor kennis en intelligente actie *moet* zijn, omdat er geen alternatieve mogelijkheid denkbaar was, is ondermijnd door andere vormen van verklaringen. Bovendien bleken er ernstige moeilijkheden te zijn bij de toepassing van de representatieve benadering in de artificiële intelligentie.

In het cognitivisme vertoont het model van de mind de structuur representatie → semantische inferentie → actie. Alle cognitieve processen worden verondersteld op te treden ná het vormen van representaties en vóór het ondernemen van actie. De aard van cognitie wordt verondersteld in essentie logische berekening te zijn, waardoor het klassieke cognitivisme een abstract en onbelichaamd beeld op cognitie heeft gegeven. De fysische processen van het systeem spelen geen rol in cognitie tenzij als input, output of materiële instantiëring van semantische processen<sup>317</sup>.

Met de komst van dynamische-systeemtheorieën (DST) en onderzoek in autonome robots (AAR: autonomous agent robotics) is dit beeld veranderd. DST verdedigen de visie dat cognitie ingebed is in het zenuwstelsel, het lichaam en de omgeving, waar het computationalisme deze ingebedheid weg-abstraheert of enkel op een ad-hoc-wijze in rekening brengt. AAR toonde aan dat de visie van het klassieke cognitivisme in de problemen komt door hun representationalistische basis. “Firstly, it is overwhelmingly difficult to represent environments approaching realistic complexity with sufficient detail to permit effective action in the environment because of the astronomical number of things, situations and contexts which may prove relevant to action. Secondly, the sense-think-act cycle results in tortuously slow robot behaviour as the system attempts to update its representational model of the environment and compute the appropriate response at every step. This is a strategy poorly suited for a dynamic environment. Robots built according to cognitivist principles have proved slow, clumsy and brittle, and largely incapable of effective behaviour outside of highly simplified toy worlds.” (Christensen & Hooker, Sydney 2000: 6)<sup>318</sup> Het onderzoek in AAR

---

<sup>317</sup> Hier kunnen we terugverwijzen naar deel 2 en de discussie over een functionalistische interpretatie van Aristoteles, waarbij de vraag werd gesteld in welke mate de aard van de materie van belang is voor een levend wezen.

<sup>318</sup> Dit verwijst naar de volgende voordracht: W. Christensen en C. Hooker, Representation and the meaning of life, Paper for conference: Representation in

startte daarom met eenvoudige systemen die in staat zijn tot *real-world* activiteit en poogt daarna de capaciteiten van het systeem op te bouwen door lagen toe te voegen (de zgn. *subsumption architecture*)<sup>319</sup>. Belangrijk is dat het interactivisme hier beweert dat het in staat is de problemen van hogere-orde-cognitie op te lossen via hun model van *self-directedness*.

Kijken we nu meer specifiek naar de problemen van het klassiek cognitivisme, gebaseerd op representaties. Het interactivisme kan rekenschap afleggen van de mogelijkheid van representatieve<sup>320</sup> vergissingen: de dynamische vooronderstellingen die het systeem maakt, kunnen vals blijken te zijn. Dynamische vooronderstellingen zitten als volgt in elkaar. Een autonoom systeem kan van één type interactie overschakelen naar een ander type interactie als de gedifferentieerde omgevingsvoorwaarden veranderen. Een bacterie kan bijvoorbeeld tuimelen als ze een concentratiegradiënt van suiker afzwemt. Een systeem kan ook indicaties opzetten voor een veelheid aan interacties die geschikt zouden zijn in de huidige omstandigheden, en een ingewikkelder selectieproces voor interactie hebben. De selectie van actie kan dus gebeuren door eenvoudige triggering (cf. de bacterie) of via een ingewikkelder selectieproces tussen aangeduide mogelijke interacties. Types van interacties zullen geschikt blijken te zijn in sommige omstandigheden, maar niet in andere. “An indication of the appropriateness of an interaction, therefore, *dynamically presupposes* that those conditions obtain. The dynamic presuppositions of an interaction or interaction indication are those conditions that would make that interaction appropriate, that render it likely to make a functional contribution.” (Bickhard, in druk: 6) Dergelijke aanduidingen voor interactie of mogelijke interactie zijn eigenlijk voorspellingen over of anticipaties m.b.t. de omgeving.

---

Mind: New Approaches to Mental Representation, 27-29<sup>th</sup> June 2000 at the University of Sydney, 29 p's.

<sup>319</sup> Deze strategie kent problemen eens ze meer gesofisticeerde robots wil bouwen. Daarom schakelde men voor cognitie van hogere orde soms terug over op een klassiek cognitivisme. Daaruit resulteerden zogenaamde hybride systemen, opgebouwd via de *subsumption architecture* én klassiek cognitivistische inzichten. De problemen van het klassiek cognitivisme bleven echter onopgelost.

<sup>320</sup> Als we het in de context van het interactivisme hebben over ‘representaties’ en ‘representatief’, dan bedoelen we geen vorm van representatie (in termen van correspondentie) zoals in het klassiek cognitivisme. Eigenlijk zou het beter zijn de term representatie te vermijden in de interactivistische theorie.

Volgens Bickhard vormen de indicaties van de resultaten van interactie een representatie. De vraag is wat in dat model de representatieve inhoud<sup>321</sup> vormt. “Such an indication will hold, be true, if the dynamic presuppositions of the indication are true. That is, it is the dynamic presuppositions that constitute the *content* of the indication. An interactive indication is a primitive form of representation, with emergent truth value, and content constituted by the dynamic presuppositions of the indication.” (Bickhard, 2001: 463) Een aanduiding van een interactie en de resultaten bereikt met die interactie maakt vooronderstellingen over de omgeving. Deze zijn juist in sommige omstandigheden, en onjuist in andere. De aangeduide resultaten van de interactie zullen daarmee overeenkomstig optreden in sommige van de vooronderstelde omstandigheden, en niet in andere. De aanduidingen houden impliciete vooronderstellingen in over de eigenschappen van de omgeving die geschikt zijn opdat de aangeduide resultaten zouden optreden. Het zijn de vooronderstellingen die een model bezorgen voor representatieve inhoud. Het is dus de omgeving die de presupposities waar of vals maakt, en het interactieve model kan daardoor waarheidswaarde in rekening brengen, wat een fundamentele eigenschap van representaties is. Het zijn de vooronderstelde interactieve eigenschappen van de omgeving die hetgeen zijn van de omgeving dat wordt gerepresenteerd. Inhoud is in dit model eerder impliciet dan expliciet, eerder voorondersteld dan afgebeeld. Dat de inhoud voorondersteld is, houdt in dat hij niet expliciet geëncodeerd is. Het gaat om een langzaam oprijzen van inhoud met waarheidswaarde. Representatie houdt niet meer in dan dat<sup>322</sup>. Dat staat in contrast met correspondentiemodellen van representatie, die geen intrinsieke bron hebben om rekenschap af te leggen voor

---

<sup>321</sup> Bickhard had hier beter gesproken in termen van *intentionele* inhoud, wegens de grote verschillen tussen zijn theorie en het klassieke correspondentie-representationalisme.

<sup>322</sup> De uitwerking van Bickhard vinden we hier problematisch. Op een hoger niveau wil hij per se tot het oprijzen van representaties komen. Volgens ons geraakt hij niet veel verder dan differentiaties. Differentiaties kunnen best systeemintrinsiek, systeemtoegankelijk en systeemnormatief (cf. infra) zijn, maar wij zien niet in hoe dat kan eens de anticipaties m.b.t. de resultaten van gedrag en de eigenschappen van de omgeving waarin wordt gehandeld in de richting van representaties worden geduwd, ook al wil hij niet dat deze de kenmerken van klassieke representaties delen.

vergissing en dus een bijkomend criterium moeten zoeken voor vergissing. Correspondentiemodellen van representatie hebben niet inherent de mogelijkheid om rekenschap af te leggen van vergissing, en moeten een bijkomend criterium opstellen voor vergissing<sup>323</sup>. De etiologische benadering voorziet in een bijkomend criterium op de volgende manier. Ze maakt een onderscheid tussen wat iets functioneel wordt verondersteld te representeren en wat dat iets nu representeert. Met andere woorden, er is een vergelijking vereist tussen hetgeen waardoor de voorstelling feitelijk wordt opgeroepen en hetgeen wat de voorstelling zou moeten oproepen (bepaald door de evolutionaire geschiedenis). Deze oplossing volgt het klassieke etiologische schema dat we boven hebben gezien. De kritiek van het interactivisme is opnieuw gelijkaardig: het model is epifenomenaal. De noodzakelijke vergelijking is immers maar mogelijk, als dat al zo is, door een observator van systeem, die *extern* aan het systeem is en in een positie is om de relevante geschiedenis en afhankelijkheden te bepalen.

Een tweede probleem, naast dit van het criterium dat nodig is voor vergissing, is dus dat de vergissing detecteerbaar moet zijn *door het systeem zelf*. “In the interactive model, if an indicated interaction is undertaken and the interaction does not proceed as indicated, then the indication is false, and is falsified for the system itself in a way that is potentially usable by that system. Representational error is system detectable. Only if error is system detectable can it be used to guide further behavior or to guide learning processes.” (Bickhard, in druk: 9) In het algemeen behandelen representatiemodellen het criterium van systeem *detectable error* zelfs niet. De standaardmodellen kunnen het bovendien niet in rekening brengen. Geen enkel organisme kan zijn

---

<sup>323</sup> Als er een representatie is, dan zijn er twee mogelijkheden: ofwel bestaat de correspondentie, ofwel bestaat ze niet. Er zijn echter drie voorwaarden die moeten worden gemodelleerd: de representatie bestaat en is correct, of de representatie bestaat en is vals, of de representatie bestaat niet. Er moet dus een criterium voor vergissing zijn. Een van de pogingen tot oplossing is Fodors criterium van asymmetrische afhankelijkheid. “Fodor has suggested that the correct and incorrect cases can be distinguished in the following way: the incorrect invocation is dependent on the correct invocation in the sense that the incorrect deployment would never occur if the correct case didn’t exist, but that dependency is not reciprocated; it is asymmetric in the sense that the correct case could occur even if the incorrect case never did.” (Bickhard, in druk: 8-9) Het probleem hier is echter hoe het systeem zelf dat criterium kan toepassen (cf. infra).



evolutionaire geschiedenis of zijn leergeschiedenis van zijn functionele representaties in rekening brengen om in staat te zijn te bepalen wat zijn representaties zouden moeten representeren. Evenmin kunnen ze die normatieve inhoud vergelijken met hetgeen wordt gerepresenteerd om uit te vinden of de representatie al dan niet naar waarheid is toegepast. Zoiets brengt ons gewoon terug bij het probleem van de representatie, want om mijn representatie te vergelijken met de wereld, moet ik opnieuw de wereld voorstellen, en op die manier geraken we niet uit de cirkel van representaties. In het interactivistische model kan de waarheidswaarde, of althans valsheid, worden ontdekt door het systeem zelf. De indicaties van het resultaat van interacties kunnen worden gefalsifieerd door en voor het systeem als het ontdekt dat het aangeduide resultaat niet optreedt.

Standaardmodellen zijn dus externe benaderingen die terugkijken in de tijd (de representaties zijn bepaald door de geschiedenis), terwijl het interactivistische model een interne benadering is die vooruitkijkt in de tijd (de indicaties zijn immers anticipatief). We kunnen verder ook zeggen dat standaardmodellen terug kijken in de stroom van waarnemingsinput, om tevergeefs in het verleden te willen zien vanwaar de inputs komen. Interactieve anticipatie anticipeert daarentegen de toekomst, en kan ontdekken dat er incorrect is geanticipeerd. Anticipatie is bovendien gebaseerd op actie en interactie, en is niet mogelijk op basis van een passieve verwerking van inputs.

Een adequaat model voor representaties moet dus aan drie vereisten voldoen: de relatie tussen representatie en inhoud moet systeem-intern zijn, systeemtoegankelijk en systeemnormatief. De eerste vereiste houdt in dat representatieve inhoud *intern* moet gerelateerd zijn aan het systeem dat de representatie construeert. "Representational content must be internally related to representation in the logical sense of internal relation. A logically *external* relation is one that can change without changing the relata; an internal relation is one that the relata must be in if they are to be what they are." (Bickhard, in druk: 11) Een glas water op een tafel is in een externe relatie van 'op' de tafel staan. Het kan eraf worden genomen zonder een verandering in wat het is. De straal van een cirkel is intern gerelateerd met het middelpunt van de cirkel. Ze zou niet de straal kunnen zijn die ze is zonder een relatie met het middelpunt. Als inhoud extern gerelateerd is met representatie, dan is er niets inherent in de representatie dat de inhoud

van de representatie draagt of bepaalt. De representatie is hoogstens een arbitraire encoding. Zoiets werkt goed voor morsecode, maar de externaliteit van de relatie vereist dat er een interpretator is die de verbinding tussen de representatie en haar inhoud maakt. “That yields the familiar infinite regress of interpreters if it is mental content that we are trying to model. Internally related content is the only way to avoid interpretive homunculi.” (Bickhard, in druk: 11) Deze laatste twee vereisten zijn hierboven reeds besproken. De tweede vereiste wijst erop dat representatieve inhoud functioneel toegankelijk moet zijn voor het systeem waarvoor de representatie is gemodelleerd. Inhoud moet functioneel toegankelijk zijn voor het systeem opdat het *überhaupt* inhoud zou zijn voor dat systeem. De laatste vereiste betekent dat representatieve inhoud normatief moet zijn voor het systeem waarvoor de representatie is gemodelleerd. Het interactivistische model voor inhoud is systeemtoegankelijk én systeemnormatief. Het is normatief met betrekking tot de processen die de autonomie van het systeem behouden.

#### 8.6.6. Normativiteit en kwetsbaarheid

Merleau-Ponty heeft ons niet veel uitleg gegeven bij de activiteit van het zenuwstelsel, dat telkens tracht zijn evenwicht te herstellen. Merleau-Ponty's notie van evenwicht stond enkel in verband met het zenuwstelsel, dat zoekt naar een (her-)verdeling van de spanning veroorzaakt door de excitaties. Op basis daarvan tracht Merleau-Ponty rekenschap af te leggen van de biologische betekenisvolheid van het gedrag van levende organismen. Het streven naar evenwicht vormt immers de basisnorm voor het gedrag van het organisme. Bij Merleau-Ponty is betekenis bovendien vaak een fenomeen dat een plaats vindt in de waarneming van het organisme, zonder daarom tot *extrinsieke* bepalingen van het organisme te komen. Het levende systeem verschijnt aan ons als een betekenisvolle eenheid. Hier hebben we getracht het ‘empirische’ aspect van Merleau-Ponty's ‘structuur’ aan te brengen, om dat aspect via de normativiteit in verband te brengen met intentionaliteit. Via de interactivistische theorie hebben we een meer uitgewerkte visie op het totstandkomen van normativiteit en intentionaliteit willen geven. De basisnorm is het behoud van het systeem als één coherente eenheid, of de autonomie. Dit kan ons de vraag helpen beantwoorden hoe een organisme de overgang weerstaat

van een betekenisvol geheel naar een massa van *partes extra partes*. Het behoud van de autonomie, als eerste norm, is spontaan: het rijst op uit het intrinsieke karakter van het systeem, eerder dan dat het opgelegd is vanuit een externe bron.

Een robot die niet spontaan tot de basisnorm van de integriteit van zijn materiële organisatie komt, zal niet de autonomie hebben die het gedrag van een levend organisme vertoont. Bickhard (1999) heeft in het kader van de genese van de normatieve functie gewezen op dat fenomeen. Er is een cruciaal verschil tussen levende biologische systemen en robots. Het materiële lichaam van de robot is immers niet in een toestand ver-uit-evenwicht en vraagt daarom niet tot een actief behoud door het systeem samengesteld uit die materie. Het materiaal van een biologisch systeem is daarentegen in een toestand ver-uit-evenwicht en deze dient voortdurend te worden behouden of hersteld. De robot is enkel in een toestand ver-uit-evenwicht in de zin dat hij energie nodig heeft, maar “the basic existence of the robot is not far-from-equilibrium” (Bickhard, 1999: 7)<sup>324</sup> en vraagt niet om zelfbehoud, wat natuurlijk relevant is voor het ontstaan van normatieve functies. Normativiteit vereist dus een kwetsbaarheid op een *diep* niveau.

Bodens (1999) onderscheid tussen drie soorten metabolisme kan ons helpen duidelijker te maken over welk niveau het gaat. Ten eerste is er de zwakke betekenis van metabolisme, die enkel afhankelijkheid van energie inhoudt (cf. de robot). Een sterke vorm van metabolisme houdt de idee van individuele energiepakketjes in<sup>325</sup>. Ten slotte is er de sterkste betekenis, deze van de biologische opvatting van metabolisme. “The third sense of metabolism refers to the use, and budgeting, of energy for bodily maintenance as well as behaviour. Metabolism is here seen as a type of material self-organization which (...) involves the autonomous use of matter and energy in building, growing, developing, and maintaining the bodily fabric of a living thing. The matter is needed as the ‘stuff’ of which the body is made.

---

<sup>324</sup> De verwijzing is naar de webversie (9 p's) van Bickhard, M. 1999. The biological foundations of cognitive science. Dialogues in Psychology, 13.0, <http://hubcap.clemson.edu/psych/Dialogues/13.0.html>.

<sup>325</sup> Dit betekent dat het systeem onderscheiden energieniveaus heeft, en dat de energie opgebruikt wordt naargelang van de activiteit die het systeem aangaat. Soms worden verschillende subpakketjes van energie toegewezen aan verschillende activiteiten (zoals paren of vechten).

And the energy is needed to organize this matter in something that persists in its existence despite changes in the external conditions.” (Boden, 1999: 237) De robot ontbreekt het aan deze derde vorm van metabolisme: hij heeft niet de processen waarin zijn eigen originele materiaal wordt geregenereerd. Uit hetgeen we weten over intrinsieke normen, kunnen we afleiden dat de robot geen intrinsieke normen kan voortbrengen. Zijn materie vormt geen laag waarin normativiteit wortel kan schieten.

Volgens Boden blijft ook AL – *artificial life* – een formele discipline, waarin het leven wordt gezien als een eigenschap van de organisatie van materie, eerder dan als een eigenschap van materie die georganiseerd is op een bepaalde manier. In AL is de aard van de materie niet relevant voor de status van het fysisch ding als een levend wezen. Het is een soort functionalisme, analoog aan het functionalisme in de *philosophy of mind*<sup>326</sup>, wat betekent dat het leven wordt benaderd op een formele en abstracte wijze. Er wordt gezocht naar criteria voor leven, zonder dat men ingaat op de aard van de materie, hoewel men toegeeft dat ‘een of andere’ fundering in materie noodzakelijk is. Boden ziet niettemin een uitzondering in de lijst van formele criteria: het hebben van een metabolisme<sup>327</sup>. Het is enkel via de weg van de levende materie dat we kunnen komen tot iets als *intrinsieke* of *interne* normen. De eigenschappen van de eigen levende materie zijn de fundering voor de intrinsieke norm van de integriteit van het systeem. We kunnen het een zeer diepe vorm van belichaming noemen, waaraan de robot – tot nog toe – niet kan voldoen.

### 8.7. DIEPE BELICHAMING: DE DIMENSIE VAN DE INGEWANDEN

Treffen we deze diepe dimensie van belichaming aan in Merleau-Ponty's *Phénoménologie de la Perception*? In de *PP* hebben we het geleefde lichaam ontmoet, en niet langer een gezuiverd bewustzijn, als de zetel van de menselijke relaties tot de wereld. Merleau-Ponty

---

<sup>326</sup> Denken we hier ook aan de discussie over het belang van de aard van materie bij Aristoteles, en de functionalistische interpretatie (cf. deel 2).

<sup>327</sup> Deze criteria zijn zelf-organisatie, emergentie, autonomie, groei, ontwikkeling, reproductie, adaptatie, responsiviteit en metabolisme.

toonde aan hoe we de wereld begrijpen via een sensori-motorische intentionaliteit, die praktisch van aard is. “The primacy of embodiment and the primacy of perception that Merleau-Ponty advances are usually understood as one and the same thesis. Yet, I would contend that this identification of the body primarily with its perceptual faculty signals a limitation in Merleau-Ponty’s project.” (Leder, 1999: 200) De waarneming wordt bij Merleau-Ponty dan wel zeer ruim opgevat, maar put de dimensies van het lichaam niet uit. Onder de oppervlakte van het waarnemende, waargenomen en bewegende lichaam ligt de meer anonieme dimensie van de ingewanden. Het sensori-motorische berust immers op een dimensie van vegetatieve functies. “The perceptual subject is a later thing, arising out of a fetal state of impersonal circulatory and metabolic exchanges. Nightly, in deep sleep, I slip back into this existence, abandoning my sensorimotor sheath.” (Leder, 1999: 200) Er is een dimensie waarvan ik niet de oorsprong ben, zoals het geval is bij de sensori-motorische dimensie, maar die mij doorkruist en dieper ligt dan mezelf als sensori-motorisch subject. Mijn inwendige organen zijn meestal niet het object noch het subject van mijn sensitiviteit als sensori-motorisch subject. “I do not perceive through my liver or kidneys; their intricate processes of filtration and excretion proceed mainly beneath the reach of conscious apprehension. They are not the conduit by which I immediately know the world, or by which the world knows me. They constitute their own circuitry of vibrant, pulsing life which precedes the perceptual in fetal life, outruns it in sleep, sustains it from beneath at all moments.” (Leder, 1999: 203) Fenomenologisch is het niveau van de inwendigheid zeer verschillend van dat van het oppervlaktelichaam. Naast de communicatie met de wereld op het niveau van de waarneming, word ik ondersteund door een diepere relatie met de wereld, die we precies de relatie van het bloed of de ingewanden kunnen noemen. “It is installed within me, not just encountered from without. The inanimate, calcified world supports my flesh from within in the form of bones. A world of organic, autonomous powers circulate within my visceral depths. Their otherness haunts the ‘I’, surfacing at times of illness or approaching death. My own blood belongs as much to the world as to me: enfolded into my body, it is never quite mine.” (Leder, 1999: 205) Het sensori-motorische niveau staat ten dienste van dit dieperliggende niveau, het meest basale en eigenlijk anonieme niveau waarop we in

circulatie zijn met de wereld. Het is dan ook wegens de dimensie van de ingewanden, en niet enkel op het niveau van de waarneming dat de vervlechting van lichaam en wereld gerealiseerd is. Eigenlijk is het de sensori-motoriek die ons in staat stelt ons tegenover de wereld op te stellen, op het niveau van de ingewanden is die oppositie er niet.

In wat volgt proberen we twee dingen te doen. Ten eerste willen we de interactivistische idee voortzetten, waarin autonomie en het totstandkomen van een normatief-evaluatief perspectief worden benadrukt. Ten tweede willen we verdergaan op hetgeen we hier met Leder (1999) de dimensie van de ingewanden hebben genoemd. We zullen dat tweede punt articuleren in termen van binnen/buiten en het fenomeen van de grens. Deze twee punten samen moeten ons in staat stellen opnieuw de kwestie van de intentionaliteit te bekijken.

## 8.8. INTENTIONALITEIT EN HET ONDERSCHIED BINNEN/BUITEN IN SENSITIEVE SYSTEMEN

### 8.8.1. Intentionaliteit: een fenomenologische achtergrond

Merleau-Ponty transformeert Husserls ‘zuivere’ (d.w.z. zonder enige relatie tot de psychofysische wereld) subject in een belichaamd subject, een operatie die toont dat intentionaliteit geworteld is in en gehandhaafd wordt omwille van de belichaming van het subject. Geen intentionaliteit zonder een levend en een geleefd lichaam. Zover waren we reeds gekomen. Laten we even kijken hetgeen deze benadering particulier maakt.

Ten eerst worden *mind*-achtige fenomenen zoals intentionaliteit vaak vanuit een eenzijdige hoek bestudeerd, waarin het mentale wordt beschouwd als iets quasi-autonooms, d.w.z. zonder noodzakelijke relatie met het lichaam en de omgeving. De klassieke cognitieve wetenschappen en de analytische *philosophy of mind* zijn voorbeelden van een dergelijke benadering. Bewustzijn en intentionaliteit worden *onmiddellijk* bestudeerd, zonder de *voorwaarden* te ondervragen waaronder dergelijke fenomenen (kunnen) oprijzen. In dergelijke benaderingen wordt het bewustzijn inherent als taal-achtig beschouwd en, bijgevolg, wordt intentionaliteit beschouwd in termen van formele symbolen of propositionele attitudes. Merleau-Ponty's werk en het

interactivisme tonen, in tegenstelling tot de klassiek cognitief-wetenschappelijke benaderingen en de *philosophy of mind*, dat het mentale, en intentionaliteit in het bijzonder, niet kunnen worden bestudeerd als fenomenen gedissocieerd van de lichamelijke karakteristieken van het systeem waarin ze optreden.

Ten tweede is intentionaliteit, zowel voor Merleau-Ponty als voor Husserl, intrinsiek verbonden met betekenis, aangezien het in verband staat met de belangen van het systeem. Deze belangen zijn niet vanuit het externe opgelegd, maar rijzen op *vanuit* het intentioneel systeem. Er is geen intentioneel object zonder een systeem dat belang stelt in dat object. Men zou kunnen zeggen dat het systeem constitutief is voor het object, in de zin dat vóór of op het zelfde moment waarop een object wordt verkend, dit moet ontstaan zijn uit of vergezeld zijn van een gemotiveerde interesse van het systeem zelf (cf. Ellis, 1999). Intentionaliteit kan nooit loutere *aboutness* zijn, d.w.z. dat de intentionele relatie nooit geconstitueerd is door een loutere, neutrale referentie naar iets anders.

Ten derde, levende systemen benaderen in termen van een binnen/buiten-onderscheid en sensitiviteit, zoals we hier zullen doen, herinnert ons aan de wijze waarop de fenomenologische traditie het bestaan (de existentie) heeft benaderd als een zijn-in-de-wereld: een levend wezen definieert zichzelf in relatie tot het externe, en daarom is het inherent betrokken in de wereld. In het licht van het recente project van de naturalisering van de fenomenologie is het een goede oefening om te proberen de basale termen van een zijn-in-de-wereld op een fundamenteel niveau uiteen te zetten, d.w.z. op het niveau waarop het levende zichzelf definieert als een entiteit gescheiden van maar in relatie met de externe wereld. In zekere zin is het levende reeds een zijn-in-de-wereld op het biologische niveau. Het is best mogelijk dat mens-zijn het onderliggende niveau van de biologische intentionaliteit transformeert, maar dit betekent niet dat het onderliggende niveau geen *voorafgaande voorwaarde* is geweest voor de menselijke intentionaliteit.

Als we intentionaliteit beschouwen als de basale betekenisvolle relatie die een levend systeem onderhoudt met zijn externe wereld, en als we hier geen zuivere fenomenologische interpretatie meer willen geven, hoe zullen we dan te werk gaan? We zouden ons moeten afvragen wat de biologische dimensie betekent, hoe ze verschillend is van het niet-levende rijk, en waarom dit cruciaal is voor het begrijpen van een

mogelijk oprijzen van intentionaliteit. Deze opdracht is opnieuw aristotelisch: de scheidslijn ligt niet tussen het domein van het fysische en dit van het mentale, maar tussen dit van het levende en van het niet-levende. Vertrekken van het biologische betekent vertrekken van het feit dat er een derde term is tussen (louter) materie en het mentale (cf. Sheets-Johnstone, 1998: 262). Door de kwestie op deze wijze te benaderen, kunnen de voorwaarden waaronder mentale fenomenen zoals intentionaliteit oprijzen een ander licht werpen op de *geschiedenis* van het mentale en daarom op het mentale zelf. Het zou ook kunnen verhelderen waarom het fataal is het materiële biologische lichaam te verwaarlozen als een *beslissende* instantie bij het tot stand komen van mentale fenomenen.

De volgende secties willen een programma schetsen om intentionaliteit te bestuderen vanuit een biologisch gezichtspunt en vanuit een fenomenologische achtergrond. We hebben ervoor gekozen ons te beperken tot twee bijzonderheden van levende systemen: het onderscheid tussen binnen en buiten dat ze vertonen, en het feit dat ze gevoelig zijn. De reden voor de eerste keuze is de volgende: geen systeem kan voorwaarden voor intentionaliteit hebben als dat systeem niet op een *actieve* wijze een onderscheid maakt tussen een binnen en een buiten. De kwestie van de gevoeligheid is daarmee gerelateerd: enkel sensitieve systemen kunnen op een actieve wijze het onderscheid binnen-buiten maken en in stand houden.

#### 8.8.2. Het onderscheid tussen binnen en buiten

Zeggen dat levende systemen een onderscheid tussen binnen en buiten vertonen roept onmiddellijk de vraag op in welke zin levende systemen een binnen en een buiten hebben, en waarin dit onderscheid verschilt van het onderscheid binnen-buiten dat aan de meeste entiteiten kan worden toegekend. We zullen twee visies geven, één algemene, toepasbaar op alle dingen, en een meer specifiek, enkel toepasbaar op levende systemen. In wat volgt zouden twee zaken duidelijk moeten worden. Ten eerste, dat het niet mogelijk is over een onderscheid tussen binnen en buiten te praten zonder te praten over grenzen. Ten tweede, dat de toekenning van een bijzonder soort onderscheid tussen binnen en buiten zal beperkt worden tot levende systemen.



*a. Systemen in het algemeen*

Nemen we als voorbeeld Bunge's (1992) visie op systemen. Hij begint door twee verzamelingen te kiezen: de verzameling van alle componenten van het systeem, wat hij de *compositie* noemt, en de verzameling van alle omgevingsitems die invloed uitoefenen op de compositie of waarop de compositie invloed uitoefent, wat hij de *omgeving* van systeem noemt. De *grens* van een systeem bestaat uit alle componenten van de grens, en een grenscomponent is bepaald als een component die in al zijn buurten (wat hier een specifiek topologisch concept is) tenminste één systeemcomponent en tenminste één ding van de omgeving heeft. Een grenscomponent is met andere woorden een punt dat zowel deel is van de compositie als een contactpunt is tussen de compositie en de omgeving. Nu kan Bunge het binnen van een systeem bepalen: het binnen van een systeem is de verzameling van interne componenten, met andere woorden de compositie zonder de grenscomponenten. Bovendien hebben sommige systemen geen binnen: ze zijn hol. Holle systemen zijn volledig toegankelijk van buitenaf. Dit betekent dat alle andere systemen, deze die niet hol zijn, moeten worden binnengedrongen (tenminste conceptueel) opdat we ze zouden kunnen kennen. Volgens de bovenstaande bepalingen hebben zowel een steen als een levend wezen, in feite alle systemen in het universum – met uitzondering van het universum zelf – een grens, en alle hebben ze een binnen, tenzij holle systemen.

Wat winnen we met deze visie? Ten eerste, de grens is een integraal deel van het systeem. Het is niet gewoon de afgrenzing van het systeem, maar een actueel *deel van* het systeem. Bekijken we in tegenstelling daarmee iets wat binnen een grens wordt gehouden die geen eigenlijk deel is van wat erbinnen wordt gehouden, bijv. een bepaald volume gas in een omhulsel. Het gas bezit de grens niet als een inherent deel, maar de grens blijft er extern aan en grenst enkel het volume gas af.

We weten reeds van Bunge dat een eigenlijke grens een contactpunt is tussen het systeem en de omgeving. In het voorbeeld van het gas, is de container geen contactpunt tussen het gas en de omgeving. Omdat een eigenlijke grens een actueel deel is van het systeem, zullen we terugkomen op de vraag wat de status van de grens voor het systeem is, en of er een verschil in status is voor niet-levende versus levende systemen.

Ten tweede, wat de omgeving betreft, selecteert Bunge welke items tot de omgeving moeten behoren via het criterium van het uitoefenen van invloed: een omgevingsitem oefent invloed uit op de compositie of ondergaat invloed van de compositie. Waarom? Blijkbaar omdat een beschrijving van het systeem enkel geschikt is als iemand in rekening brengt wat relevant is met betrekking tot de veranderingen die worden veroorzaakt door of worden teweeggebracht in het systeem in interactie met de omgeving. Een dergelijke beschrijving wordt echter gemaakt vanuit het gezichtspunt van de observator; het is geen kwestie van wat relevant is vanuit het gezichtspunt van het systeem.

Ten derde kan iemand zich de vraag stellen of het enkel *holle* systemen zijn die volledig toegankelijk zijn van buiten uit, en vice versa, of alle niet-holle systemen moeten worden binnengedrongen opdat we ze zouden kennen. Als 'kennen' betekent in staat zijn voorspellingen te maken over het gedrag ervan, dan zullen verdere onderscheiden moeten worden gemaakt.

#### *b. Levende en niet-levende systemen*

Voor een tweede visie nemen we Claude Bernard (1966), de bekende 19<sup>de</sup>-eeuwse fysioloog (cf. ook deel 1), die een bijdrage maakte tot het onderscheid tussen levende wezens en louter materie door middel van hun verschillende 'milieus'. De reden waarom we Bernard kiezen is dat hij recent werk over dit onderwerp anticipeert, en omdat hij een eerste en eerder intuïtieve visie geeft van het onderscheid.

In het algemeen neemt Bernard aan dat het antieke embleem dat het leven representeert als een cirkel gevormd door een slang die in haar staart bijt een adequate representatie is. Enerzijds vormen organismen een gesloten cirkel, omdat er een soort wederkerigheid of circulaire solidariteit is tussen de verschillende organen. De functies van deze verschillende organen ondersteunen elkaar en een 'eeuwige beweging' rijst op, totdat de activiteit van een vitaal orgaan ernstig gedesorganiseerd geraakt en het evenwicht verbroken wordt. Anderzijds heeft de slang een kop en een staart, in de zin dat niet elk aspect van het organisme van even groot belang is voor het ondersteunen van de vitale cirkel (Bernard, 1966: 152-153).

Bernard formuleert het verschil tussen het levende en het niet-levende in het kader van het zoeken naar een goede methode voor de experimentele arts. Het initiële probleem is dat er een 'vitale kracht'

lijkt te zijn waardoor een levend lichaam in staat is de algemene fysische en chemische invloeden van de omgeving te weerstaan. Ten gevolge daarvan weerstaat het levende ook experimenten. Dit staat tegenover de loutere materie die niet een dergelijke spontaneïteit vertoont. De spontaneïteit van een organisme is te wijten aan het feit dat het een *intern milieu* heeft, wat ons verplicht organismen op een andere wijze te bestuderen dan loutere dingen. Voor experimenten op materie heeft iemand slechts één milieu in rekening te brengen, nl. het externe ‘kosmische’ milieu. Om het levende te onderzoeken moet men twee milieus in rekening brengen: het externe of extra-organische milieu en het interne of intra-organische milieu (Bernard, 1966: 114). Het interne milieu van het levende heeft een specifieke status en een specifieke relatie tot het externe milieu. Het interne milieu is een eigenlijk *product van het organisme*, en het behoudt de noodzakelijke uitwisselingen en evenwichten met het externe kosmische milieu. Des te ‘perfecter’ het organisme wordt, des te meer het organische milieu gespecialiseerd wordt en des te meer het geïsoleerd wordt van het omringende milieu (Bernard, 1966: 115). De functies van een organisme lijken vrij en onafhankelijk te verlopen van de fysisch-chemische voorwaarden van het externe milieu, omdat de eigenlijke excitanten in het interne organische milieu dienen te worden gesitueerd (Bernard, 1966: 139) “En effet, considérées dans le milieu général cosmique, les fonctions du corps de l’homme et des animaux supérieurs nous paraissent libres et indépendantes des conditions physico-chimiques de ce milieu, parce que c’est dans un milieu liquide organique intérieur que se trouvent leurs véritables excitants.” (Bernard, 1966: 139) De isolatie dient echter niet in absolute zin te worden verstaan, omdat de voorwaarden voor het leven niet binnenin het organisme, noch in het externe milieu moeten worden gesitueerd, maar in beide tegelijk (cf. Bernard, 1966: 132). Het is enkel door via het interne milieu te passeren dat de invloeden van het externe milieu het organisme kunnen beïnvloeden. Dit heeft als gevolg dat kennis van het externe milieu alleen onvoldoende is om te weten hoe het organisme reageert. Men moet ook weten welke processen in het interne milieu plaatsvinden. Bernard zegt zelfs dat we in de studie van het interne milieu alles leren wat er te weten valt over de invloed van het externe milieu. Hij spreekt echter niet enkel over een ‘vrije communicatie’ van het organisme met het extra-organische milieu. Hij voegt er de volgende

cruciale opmerking aan toe: “L’organisme n’est qu’une machine vivante construite de telle façon qu’il y a, d’une part, une communication libre du milieu extérieur avec le milieu intérieur organique, et, d’autre part, qu’il y a des *fonctions protectrices* des éléments organiques pour mettre les matériaux de la vie en réserve et entretenir sans interruption l’humidité, la chaleur et les autres conditions indispensables à l’activité vitale.” (Bernard, 1966: 134, cursivering toegevoegd) Naast de protectiefuncties vinden we ook herstelfuncties: het levende kan enkel zijn bewegingen behouden omdat er een intern mechanisme is dat de verliezen herstelt die worden veroorzaakt door het uitoefenen van de verschillende functies (Bernard, 1966: 139).

### 8.8.3. Binnen, buiten en de grens

Het algemene en externe milieu is gemeenschappelijk aan alle lichamen, levende en niet-levende. Het interne milieu wordt echter onderhouden door het organisme, en is eigen aan elk *levend* wezen. Volgens Bernard is het wegens dit interne milieu dat levende wezens meer onafhankelijk van de omgeving blijken te zijn dan niet-levende objecten. Organismen kunnen veranderen zonder dat er een aanwijzing van verandering is in de omgeving, en veranderingen in de omgeving hebben vaak geen impact op het organisme. Meer recent zegt Damasio (2000): “Through thick and thin, even when large variations occur in the environment that surrounds the organism, there is a dispositional arrangement available in the organism’s structure that modifies the inner workings of the organism. The dispositional arrangement ensures that the environmental variations do not cause a correspondingly large and excessive variation within.” (Damasio, 2000: 136) Door een eigen intern milieu te creëren dat dynamisch gestructureerd is, vertoont het levende een proces van losmaking ten opzichte van het externe milieu. Het wordt tot op zekere hoogte onafhankelijk en geïsoleerd van zijn omgeving. Niettemin zijn de losmaking en de isolatie nooit volledig, omdat het enkel door *interactie* met het externe milieu is dat losmaking kan worden bereikt (cf. ook supra bij de notie van autonomie).

Het interne van een levend systeem is bijzonder omdat het *actief onderhouden* wordt door het organisme door middel van zeer specifieke processen. Keren we eens terug naar het voorbeeld van de

steen. Deze onderhoudt niet op actieve wijze zijn grenzen of zijn binnen om zijn bestaan te behouden. Van een steen kan men zeggen dat de integriteit wordt behouden door sterke verbindingen waardoor hij geïsoleerd is van zijn omgeving (cf. Collier, 1999). Hij onderhoudt echter geen actieve relatie met de omgeving om zijn interne integriteit te *beschermen* of te *herstellen*. De interacties tussen een steen en zijn omgeving zijn louter fysisch en chemisch. De wijze waarop een levend wezen poogt niet uiteen te vallen is verschillend van de wijze waarop een steen samenhangt, omdat een levend wezen een *functionele activiteit* uitoefent met betrekking tot het externe milieu om zijn interne milieu te bewaren (cf. Ruiz-Mirazo et al., 2000). De veranderingen die volgen op een interactie tussen een levend systeem en zijn omgeving kunnen niet in rekening worden gebracht in termen van louter fysisch-chemische eigenschappen van de omgeving. We hebben een functioneel gezichtspunt nodig van waaruit we de activiteit van het levend systeem kunnen zien (cf. supra bij Aristoteles en Merleau-Ponty). De omgeving is vaak een ‘verstorende factor’ voor het levende systeem, maar wat dit betekent wordt bepaald door de functionele activiteit van het systeem zelf.

Wegens het interne milieu zijn levende systemen niet volledig toegankelijk van buiten uit, niet enkel omdat ze een *binnen* hebben, maar omdat ze een intern *milieu* bezitten, dat, samen met het externe milieu, de oorzaken van verandering en stabiliteit vormt. Stenen bezitten enkel een extern milieu, wat betekent dat de oorzaak van verandering ervan moet worden gesitueerd in het externe milieu. In die zin zijn stenen volledig toegankelijk van buiten uit. Het gedrag van een steen is een lineaire functie van de input van het externe milieu. Als bij een levend systeem enkel het externe milieu wordt bestudeerd, dan wordt het systeem als een louter object bestudeerd, niet als een organisme.

Bovendien, en in onderscheid met Bunge, geeft de erkenning van een intern milieu ons een eerste mogelijkheid om een (levend) systeem vanuit zijn *eigen* gezichtspunt in te schatten, omdat het ons een criterium geeft om in te schatten wat relevant is voor het organisme met betrekking tot zijn zelfbehoud of autonomie. Niet elke verandering zal de identiteit of de circulaire ‘solidariteit’ van het interne milieu treffen. Men kan dit gemakkelijk conceptualiseren in termen van wat relevant is voor de ‘operationele sluiting’ van het systeem (cf. Maturana et al., 1984). Het antieke embleem waar

Bernard zo van hield is een intuïtieve benadering daarvan. We hebben deze idee reeds ontmoet bij Merleau-Ponty en het interactivisme.

Maar wat met de grens? Volgens Damasio is de notie van grens cruciaal om levende wezens te begrijpen: “One key to understanding living organisms, from those that are made up of one cell to those that are made up of billions of cells, is the definition of their boundary, the separation between what is *in* and what is *out*. The structure of the organism is inside the boundary and the life of the organism is defined by the maintenance of internal states within the boundary.” (Damasio, 2000: 135)

Het behouden van het interne milieu is eerst en vooral het behouden van een fundamentele asymmetrie tussen het binnen en het buiten. Nemen we het voorbeeld van een cel, als het basiselement van levende wezens. Levende wezens worden gekarakteriseerd door een chemische samenstelling die verschilt van deze van het externe milieu, en meer bepaald door een verschillende verhouding van de chemische elementen aan elke zijde van het celmembraan. Een van de fundamentele activiteiten van de cel is het op een selectieve wijze opnemen van bepaalde substanties uit het milieu, om deze te concentreren, en het afscheiden van bepaalde substanties in het externe milieu. Deze specifieke en gecontroleerde uitwisselingen met het externe staan het behoud van de fundamentele asymmetrie toe tussen de cel en haar omgeving. De nood aan een grens is niet gewoon het onderscheiden van een binnen van een buiten, maar ook het mogelijk maken van een dergelijk onderscheid tussen twee fundamenteel verschillende milieus. Hoewel het moeilijk is zich een entiteit voor te stellen zonder een grens van een of andere soort, zijn de grenzen in het geval van het levende van een bijzondere soort: ze maken het bestaan en het behoud van een intern milieu mogelijk. De status van de grens is dus niet enkel een onderscheid tussen binnen en buiten in te stellen, maar ook een selectieve en functionele uitwisseling tussen intern en extern milieu mogelijk te maken. Samengevat, een grens staat tezelfdertijd ten dienst van isolatie en interactie, en het proces van isolatie en interactie staat in dienst van het behoud van het interne milieu en de grens.

#### 8.8.4. Interne en externe milieus: instanties van cohesie?

Het volgende punt zou verder moeten worden verhelderd. Volgens Collier (1999) is een steen op een andere wijze coherent dan een levend systeem. Hij bepaalt het als volgt: “Cohesion is the closure of the unity relation among parts of a natural system comprised by the dynamical (including functional) processes that maintain system integrity in the face of external and internal fluctuations.” (Collier, 1999: 76) Een steen bezit cohesie wegens dit individuerend principe: er zijn sterke interne verbindingen die een steen isoleren van de omgeving. Die verbindingen moeten sterker zijn dan interne en externe verstoringen.

In het geval van het levende is iets extra vereist. Opdat integriteit zou worden bewaard, moet het systeem een *activiteit* uitvoeren. Het systeem kan zijn integriteit enkel behouden als het *actief* bijdraagt tot zijn eigen bestaan. We kunnen hier opnieuw denken aan de ‘operationele sluiting’ van Maturana en Varela. Dat is echter niet genoeg. Cohesie kan enkel worden bereikt als er een actieve relatie is met de omgeving of het externe milieu, zowel in een positieve (materie en energie) als in een negatieve zin (dingen of gebeurtenissen die een risico vormen voor de integriteit van het systeem). Collier verwijst hiernaar als *interaction closure* (cf. ook supra de sluitingsvoorwaarden). De *process closure* die de cohesie waarborgt, moet echter groter zijn dan de *interaction closure*.

We hebben twee noodzakelijk verbonden betekenissen van cohesie hier: een interne en een externe (cf. Meire, 1994). Het is enkel omdat er een onontbeerlijke koppeling van beide is dat een entiteit autonoom kan zijn. Autonomie is een bijzondere vorm van cohesie (en dus een bijzondere vorm van processluiting), namelijk een cohesie die enkel kan worden bereikt door een interactiesluiting. De interactiesluiting zou een externe cohesie kunnen worden genoemd. Dat betekent dat externe cohesie de creatie is van een extern milieu dat functioneel is gemaakt voor de interne cohesie. Een extern milieu wordt gecreëerd in de zin dat het geselecteerd wordt door het organisme. Het mag eerder paradoxaal lijken dat een organisme enkel autonomie kan bereiken door het externe milieu in rekening te brengen. De uitwerking van een levend wezen kan echter niet gebeuren zonder de tussenkomst van het externe milieu. Een deel van de omgeving wordt geselecteerd door het organisme om deel uit te maken van zijn circulaire organisatie. Het externe milieu moet coherent zijn ten opzichte van het interne milieu. Het organisme kan dat doen door zichzelf te veranderen of door het

externe milieu te veranderen. Men zou kunnen zeggen dat de externe cohesie een functionele (en dus selectieve) extensie is van de interne cohesie.

De combinatie van interne en externe cohesie maakt een systeem autonoom. Collier (1999) drukt het als volgt uit: “a system is autonomous if it uses its own information to modify itself and its environment to enhance its survival, responding to both environmental and internal stimuli to modify its basic functions to increase its viability.” (Collier, 1999: 76).

De idee dat levende systemen autonoom zijn betekent immers ook dat ze zich gedragen als coherente entiteiten, een fenomeen dat niet reduceerbaar is tot de fysische en chemische wetten van de omgeving. Ze voegen aan de wetten van de externe omgeving eigen wetten toe die soms de externe wetten tegenwerken. De wet die het functioneren van een levend systeem regeert is *zelf-gegenereerd*. Dat is noodzakelijk gegeven de fundamentele asymmetrie tussen het levende en de omgeving. Mocht het systeem gehoorzamen aan de wetten die het externe milieu regeren, dan zou het snel omkomen.

Illustreer we dit met het voorbeeld van homeothermische dieren. Deze dieren hebben gesofisticeerde mechanismen om de temperatuur van het interne milieu constant te houden, wat er ook gebeurt (binnen grenzen uiteraard) met de temperatuur van het externe milieu (Smith, 2000). Homeostatische mechanismen werken snel en effectief en voorkomen dat de lichaamstemperatuur stijgt of daalt om overeen te komen met de omgevingstemperatuur. Er is een interne regulatie die de lichaamstemperatuur dicht bij een vastgesteld punt houdt.

Een levend systeem constitueert zichzelf als een autonome totaliteit, niet door het externe milieu te negeren, maar door het in rekening te brengen en er gescheiden van te blijven. Autonomie wordt niet verworven door het externe milieu te ontkennen of door zichzelf ervan af te sluiten, maar door het voortdurend in rekening te brengen. Homeothermische dieren informeren zichzelf constant over de omgevende en de eigen temperatuur om hun temperatuur rond het vastgestelde punt te houden. Hoe beter levende wezens in staat zijn met een groter deel van de omgeving rekening te houden, hoe ‘opener’ ze zijn naar het externe milieu toe.

Traditioneel doet de externe coherentie van een levende entiteit er enkel toe op het niveau van de natuurlijke selectie: het levende systeem moet coherent zijn met het externe milieu opdat het zou



overleven. In die visie is het levende niet het actieve *subject* van zijn relaties met het externe milieu, maar enkel het *object* van natuurlijke selectie en het passieve resultaat van een geschiedenis van selectie. Als we daarentegen het externe milieu beschouwen als het resultaat van het actieve behoud van het interne milieu, dan kunnen levende systemen niet langer passieve instanties zijn.

Al dit wijst erop dat levende organismen een soort *gevoeligheid* hebben waardoor ze op de hoogte zijn van de toestand van het interne en het externe milieu.

#### 8.8.5. Gevoeligheid

De ‘beschermingsfuncties’ vermeld door Claude Bernard kunnen moeilijk worden voorgesteld zonder dat het organisme gevoelig zou zijn. Zelfs één enkele cel moet gevoelig zijn om autonoom te kunnen zijn. De grens, naast zijn andere karakteristieken (cf. supra) blijkt een *gevoelige* interface te zijn die selectief reageert op zowel het interne als het externe milieu. Damasio (2000) benadrukt de nood om het *interne* milieu te voelen: “The unwitting and unconscious urge to stay alive betrays itself inside a simple cell in a complicated operation that requires ‘sensing’ the state of the chemical profile inside the boundary, and that requires unwitting, ‘unconscious knowledge’ of what to do, chemically speaking, when the sensing reveals too little or too much of some ingredient at some place or time within the cell.” (Damasio, 2000: 138; dit punt volgt op een verwijzing naar Bernard) Hier wordt de gevoeligheid van een organisme verbonden met de behoefte in leven te blijven, of met het behoud van het interne milieu dat daartoe moet worden gevoeld.

Sensorische systemen kunnen worden gecategoriseerd volgens het type van energie dat wordt gevoeld, maar ook naargelang het sensorische uiteinde naar binnen kijkt naar het interne milieu (interoreceptors) of naar buiten naar het externe milieu (exteroreceptors) (Smith, 2000). Fotoreceptoren zijn exteroreceptors, omdat er geen elektromagnetische veld (van betekenis) is binnen het lichaam dat zou moeten worden gevoeld. De andere modaliteiten (in verband met mechanische druk, chemicaliën en temperatuur) kunnen zowel extero- als interoreceptoren zijn. Hoewel interoreceptoren vaak niet zo complex zijn als exteroreceptoren zal geen enkele bioloog het grote belang ervan ontkennen, aangezien ze essentieel zijn voor de

homeostase waarvan het voortdurend in stand houden van het organisme afhangt. In het geval van zoogdieren hebben we duidelijke gevallen van interoreceptie, waardoor de belangrijkste parameters van het interne milieu, zoals pH, O<sub>2</sub> en CO<sub>2</sub> constant worden gehouden.

Een interessant geval is dit van het voelen van osmotische druk (cf. Smith, 2000). Sommige dieren zijn in staat via hormonen de osmotische druk van hun intern milieu te controleren. Dat betekent dat ze in staat zijn te voorkomen dat de osmotische druk van het interne milieu in evenwicht komt met die van het externe milieu (de vloeistof buiten de cel). Het voelen gebeurt door drukreceptoren in de membranen van osmoreceptorische cellen (bij zoogdieren bevinden deze zich in de hypothalamus). Maar ook eencelligen, zoals bacteriën, hebben zulke receptoren. Welke rol hebben ze daar? Er is geen algemeen aanvaard antwoord, maar wellicht hebben ze ook te maken met osmoseregulatie. Wanneer bacteriën blootgesteld worden aan vers water (bijv. bij regen), dan treden watermoleculen binnen in de cel, volgens de concentratiegradiënt. Ten gevolge daarvan gaat de cel zwellen. Dit is osmotische druk en zou worden gevoeld door mechanosensitieve kanalen in het membraan. Wanneer het membraan uitgerekt wordt, worden subeenheden van het kanaal uit elkaar geduwd en opgeloste stoffen vloeien naar buiten zodanig dat de osmotische druk wordt tegengewerkt (de concentratiegradiënt wordt er minder sterk door). In beide gevallen dienen de receptoren dus tot het behoud van het interne milieu. In zoogdieren, bijvoorbeeld, zijn deze receptoren interoreceptoren. Maar wat met bacteriën? Hier zijn de receptoren gelokaliseerd op de celgrens, maar de celgrens is tegelijk de grens van het organisme. In dit geval is het noch het interne noch het externe milieu in het bijzonder dat wordt gevoeld, maar de toestand van het membraan zelf. Zeer oude instanties van gevoeligheid refereren niet eenduidig naar een intern of een extern milieu, maar betreffen eerder de grens zelf. Sheets-Johnstone, bijvoorbeeld, stelt dat interne proprioceptoren afgeleid zijn van externe proprioceptieve lichaamsstructuren (Sheets-Johnstone, 1998: 286).

Als iemand beweert dat de demarcatie binnen-buiten essentieel is voor levende wezens en dat gevoeligheid essentieel is voor het behouden van dat onderscheid, dan is een geschiedenis van de gevoeligheid nodig. Nochtans moeten we voorzichtig zijn in het trekken van besluiten.

### 8.8.6. Conclusies

Van het onderscheid binnen/buiten en de kwestie van de sensitiviteit zou men kunnen overgaan naar beschouwingen over mentale fenomenen. We zullen dat hier niet doen. Ten eerste, omdat de relatie tussen het biologische en het mentale veel complexer en paradoxaler is dan een loutere parallel. Ten tweede, omdat een dergelijke procedure het oprijzen van verschillende niveaus zou ontkennen, waarin een tweede niveau een eerste kan veranderen (cf. de kwestie van de organisatie bij Merleau-Ponty). Niettemin kan het bovenstaande een voorbereiding vormen voor het begrijpen van mentale fenomenen, en van de intentionaliteit in het bijzonder. In concretere termen vertoont het biologische niveau de fundamentele karakteristieken van de intentionele relatie, fenomenologisch beschouwd.

Niemand ontkent dat het mentale gebouwd is op het biologische, maar dit betekent niet dat de constitutieve rol van het biologische voor het mentale erkend wordt. Wat moeten we dan doen om een geschiedenis van de intentionaliteit te traceren? We hebben het algemene kader van levende systemen nodig, gekarakteriseerd als actieve polen. Levende systemen zijn actief op de volgende wijze: ze maken actief een onderscheid tussen binnen en buiten, ze produceren en onderhouden actief zichzelf, en ze interageren op een actieve wijze met de omgeving om zichzelf te behouden. In deze context kan gevoeligheid worden beschouwd als de eerste functionele structuur die *betekenisvolle* relaties met het externe mogelijk maakt. Zonder gevoeligheid zouden de interacties (zowel binnenin het organisme als met de omgeving) nooit betekenisvol kunnen zijn, d.w.z. dat ze nooit zouden kunnen verwijzen naar wat belangrijk is voor het eigen behoud van het organisme.

Hoewel de status van de gevoeligheid met betrekking tot waarnaar het 'verwijst' (binnen of buiten) ambivalent is, is gevoeligheid essentieel voor de noodzakelijke koppeling van interne en externe cohesie. Hier vinden we de basiskarakteristieken van de intentionele relatie, die fundamenteel is voor een zijn-in-de-wereld: een binnen brengt zichzelf op een actieve en betekenisvolle wijze in verband met een buiten. We zijn hier nog zeer ver weg van mentale intentionaliteit, maar als we de fenomenologische traditie volgen waarin

intentionaliteit beschouwd wordt als een *actieve* en *betekenisvolle* relatie met de externe wereld, dan biedt dit een zinvol perspectief op het biologische niveau.

Daarnaast kunnen we beginnen begrijpen waarom de levende materie, of het lichaam, een cruciale rol vervult – niet enkel omdat het het lichaam is dat op het spel staat, maar ook omdat de betekenisvolheid belichaamd is in de structuur van het organisme zelf. Als een entiteit die de dringende behoefte heeft in leven te blijven, moet het op basis van zijn gevoeligheid een evaluerende houding aannemen tegenover wat gebeurt in het interne milieu en tegenover wat er aankomt vanuit de externe wereld<sup>328</sup>.

En verder stap bestaat erin zich af te vragen wat grenzen, cohesie, autonomie, activiteit en betekenis zouden kunnen zijn op het niveau van het mentale en hoe dit nieuwe niveau het biologische verandert en/ of volbrengt. Praten over intentionaliteit op dit niveau betekent noodzakelijk een houding innemen ten opzichte van het biologische niveau en de biologische voorafgaande voorwaarden in het oog houden.

## 8.9. WAT MET HET TRANSCENDENTALE?

We hebben gezegd dat het transcendentale bij Merleau-Ponty een statuswijziging heeft ondergaan naar een transcendentaal empirisme, en we hebben geprobeerd om aan te tonen hoe dat zijn neerslag vindt in de notie van structuur. Verder hebben we gezegd dat de erkenning van een intentionaliteit op het niveau van het lichaam cruciaal is geweest voor die statuswijziging. In dit deel heeft die idee een uitwerking gekregen binnen een aristotelisch perspectief. Dat betekent dat de scheidslijn niet tussen het mentale en het fysische loopt, maar tussen het levende en het niet-levende. Meer concreet hebben we ons geconcentreerd op een aantal kenmerken van levende systemen, eerst

---

<sup>328</sup> Men zou hier kunnen opwerpen dat het niet mogelijk is te praten over betekenisvolheid en waarde op het biologische niveau. Wat betreft betekenisvolheid, zou men kunnen verkiezen in de plaats daarvan te praten in termen van functies. We denken niet dat dit de betekenisvolheid ervan zou kunnen elimineren. Bovendien, praten over functies is onmogelijk zonder het over waarden te hebben (cf. supra bij het interactivisme).

bij Merleau-Ponty, dan in de hedendaagse benadering van het interactivisme. Bij beide is het fundamenteel dat het perspectief van waaruit het organisme wordt bekeken *functionalistisch* is. Daarmee hangt bij zowel bij Merleau-Ponty als bij het interactivisme de overtuiging mee samen dat het levende systeem net zoals bij Aristoteles de *epistemologische basiseenheid* vormt, tegenover de partitieve analyses van zowel het behaviorisme (cf. Merleau-Ponty) als het hedendaagse analytische functionalisme (cf. het interactivisme). Een andere aristotelische gedachte hebben we terug ontmoet in de nadruk op het belang van de georganiseerde materie. Dat betekent dat organisatie niet louter formeel kan worden benaderd (cf. Boden, 1999), maar dat organisatie ook dient te worden beschouwd vanuit de materialiteit van levende wezens. De vorm kan met andere woorden niet zonder de materie. In de kennisorde betekent het dat de ziel (als vorm van een levend wezen) geen *autonomie* heeft, en dat een louter formele benadering van het levende wezen dus onmogelijk is. Dat het perspectief van waaruit het organisme moet worden bekeken functionalistisch is, toont echter dat de ziel epistemologisch *voorrang* heeft (cf. ook deel 2). Het is dankzij de ziel of, zoals we nu zouden zeggen, vanuit een functionalistisch perspectief dat we het organisme als een georganiseerde materiële entiteit kunnen begrijpen.

Op die manier zijn we tot een notie van ‘diepe’ belichaming gekomen, als aanvulling op de behandeling van het sensorimotorische ‘oppervlaktelichaam’ van Merleau-Ponty. We hebben dat verder behandeld in het deel over de totstandkoming van een ‘binnen’ en een ‘buiten’ en de grens. In dat laatste deel en bij de behandeling van het interactivisme wordt duidelijk dat een levend wezen een kwetsbare integriteit bezit die het voortdurend tracht in stand te houden. Zoiets vraagt van het organisme een actieve verhouding ten opzichte van hetgeen die integriteit kan schaden of bevorderen. Het is vanuit die dynamiek dat een *perspectief* ontstaat dat intrinsiek is aan het levende systeem. Een dergelijk perspectief blijkt inherent *normatief* te zijn. De dynamiek tussen systeem en omgeving die vanuit dit normatief perspectief werkzaam is, kunnen we precies aanduiden met intentionaliteit.

Maar hoe zit het intussen met het transcendentale? Voor Merleau-Ponty heeft een functie een eigen en positieve realiteit; ze is geen simpel gevolg van het bestaan van de onderliggende organen of het

substraat. Dat vereist dat we een functionalistisch gezichtspunt innemen op het organisme, omdat dit correleert met de erkenning van de *waarden* van een levend systeem of met de biologische zin van het gedrag van een organisme. Bij Merleau-Ponty is dat een kwestie van *waarneming*: de structuur van het gedrag is een object van de waarneming. Daarmee hangt samen dat de waarneming niet te herleiden is tot fysiologische processen. Het functionalistisch perspectief van waaruit we het organisme beschouwen is met andere woorden onherleidbaar en constitutief. Daarin schuilt het transcendentalisme van Merleau-Ponty en zijn husserliaanse erfenis: de structuur is de wijze waarop de contingente materie zich als zinvol vertoont aan de waarnemer. Merleau-Ponty hangt dus geen realisme van de structuur of de vorm aan, een realisme dat hij aan de Gestalttheorie verwijt. Zonder perspectief is er geen zin of betekenis mogelijk. Die idee hebben we bij het interactivisme ontmoet op het niveau van het organisme zelf, dat een normatief perspectief ontwikkelt van waaruit het zich op *intrinsieke* wijze zinvol gedraagt. De interactivistische theorie is echter een theorie die een expliciet naturalistische agenda verdedigt. De vraag of de structuur van het gedrag een waarnemingsobject is (cf. Merleau-Ponty), of de vraag of het pas vanuit een bepaald, aan de waarnemer gebonden perspectief is dat we het organisme zien als een intentionele entiteit wordt er niet gesteld. We kunnen er echter ook voor kiezen om het organisme als een massa van *partes extra partes* te zien, en het gegeven dat het zich toont als een intentionele instantie te verwaarlozen. De vraag stelt zich met andere woorden of het noodzakelijk is om een dergelijk perspectief in te nemen. Die vraag kan enkel worden beantwoord als we kunnen beargumenteren dat we op die wijze ons onderzoeksobject *adequater* benaderen dan vanuit een ander perspectief. Een perspectief is steeds intentioneel én normatief, zowel op het niveau van het onderzoeksobject zelf (cf. het interactivisme) als op het niveau van diegene die het object waarneemt (cf. Merleau-Ponty). Bij de behandeling van Husserl is het duidelijk geworden dat het binnen een intentioneel perspectief is dat een object wordt geconstitueerd, en dat de constitutieregels normatief-prescriptief zijn. De verantwoording van het perspectief dat we innemen kan zich daar niet aan onttrekken. Een onderzoek naar de notie van intentionaliteit komt dan ook neer op een poging doen om de werkzaamheid van een perspectief te tonen. De transpositie naar het niveau van het lichaam (cf. Merleau-Ponty)

en het levende systeem (cf. het interactivisme) doet niets af aan dat inzicht, maar heeft de agenda van het onderzoek naar het oprijzen van de intentionaliteit wel gewijzigd. Het is het lichaam waarin de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden van het perspectief zich bevinden en van waaruit een intentioneel perspectief zich oorspronkelijk kan openen. Daardoor is het niet langer mogelijk om intentionaliteit buiten de kenmerken van het levende lichaam te behandelen. Een naturalisering van de intentionaliteit vindt daar haar mogelijkheid. Het transcendentale aandeel van Merleau-Ponty's fenomenologie is daarmee echter niet van de tafel gewist. Zijn inzicht dat de structuur van het gedrag een object van de waarneming is en zijn verzet tegen het realisme kunnen worden vertaald in het inzicht dat een reflectie op de prescriptief-normatieve aard van ons perspectief en op ons aandeel in de constitutie van het onderzoeksobject relevant is.





## 9. BESLUIT

### 9.1. De *mind*, het lichaam en de kwestie van het perspectief

Het mind/body-probleem, zoals het vandaag wordt gesteld in termen van het dominerende perspectief waarin de *mind* met zijn karakteristieken een plaats zoekt in een ontzield en geobjectiveerd lichaam, is hier niet aan bod gekomen. Die afwezigheid is opzettelijk. We hebben immers geprobeerd een alternatief discours te houden over het mentale en lichamelijke leven. Een dergelijk discours vertrekt vanuit een ander perspectief dan dit dat met Descartes is ontstaan in de moderne tijd. De kwestie van de intentionaliteit is een geschikte ophanging gebleken om dat perspectief uit te werken. De verschillende kaders die we gehanteerd hebben en waarin de intentionaliteit wordt gethematiseerd wijken in grotere of kleinere mate af van het moderne, d.b. cartesiaanse, perspectief op de *mind* en/of verzetten zich tegen de ontzieling van het lichaam. Tegelijk is de thematiek van de intentionaliteit echter precies de uitwerking van de werkzaamheid en de totstandkoming van een perspectief.

### 9.2. De epistemologische voorrang van de ziel en het functionalistisch perspectief

De *mind* is het product gebleken van een slag die geleverd is op het veld van de ziel. De *mind* is de verschrompelde rest van een bloeiend zielsconcept en heeft zich steeds verder verwijderd van het ontzielde lichaam en de gemechaniseerde of verwaarloosde zielsfuncties. De intentionaliteitsthematiek vindt echter haar oorsprong in een filosofie waar de ziel nog als een bloeiend concept werkzaam is in registers die niet het moderne onderscheid tussen het mentale en het fysische

herbergen. Aan de hand van Aristoteles' opvattingen over de ziel hebben we een uitwerking van de pre-moderne werkzaamheid van de ziel gegeven. Aristoteles' psychologie is niet gemotiveerd door het onderscheid tussen het mentale en het fysische; de scheidslijn loopt voor hem tussen het levende en het dode, en zijn opdracht bestaat erin de specificiteit van levende systemen te bestuderen. In het laatste deel zagen we ons opnieuw voor een aristotelische opdracht geplaatst. Deze verhandeling is in zekere zin dan ook een tangconstructie, tussen Aristoteles en Merleau-Ponty in, of tussen een functioneel perspectief en een transcendentiaal-empirisch denken in.

Ondanks het feit dat we enerzijds bij de oorsprong van de intentionaliteitsthematiek staan en anderzijds gekomen zijn tot een fundamenteel verschillende twintigste-eeuwse invulling van de intentionaliteit, vertonen de twee een aantal opvallende epistemologische gelijkenissen. Ten eerste vinden we bij beide een functionalistisch gezichtspunt op het organisme, waarbij het organisme de epistemologische basiseenheid is vanwaar het denken vertrekt. Een uitwerking daarvan hebben we behandeld in termen van Merleau-Ponty's kritiek op de partitieve analyse en zijn nadruk op de organisatie van een levend systeem. We hebben dat inzicht ook ontmoet in de context van het interactivisme en de kritiek op de etiologische theorie over functies, die de organisatie van een systeem niet in acht neemt en het systeem als basiseenheid verwaarloost. Ten tweede heeft de ziel geen autonomie, maar is ze noodzakelijk verankerd in het materiële lichaam. Dat betekent dat organisatie niet louter formeel kan worden bekeken, de eigenschappen van de georganiseerde *materie* zijn van belang voor de totstandkoming van een levend wezen. Vorm en materie of ziel en lichaam zijn *intrinsiek* verbonden, d.w.z. dat ze niet zonder elkaar kunnen bestaan. De relatie tussen het georganiseerde materiaal en de organisatie zelf is niet accidenteel, extern, contingent of extrinsiek. Het hedendaagse functionalisme zoals we dat in de context van Aristoteles besproken hebben, staat een soort *autonomie* voor van het functionalistische verklaringsniveau. Onze interpretatie leidde echter tot een *epistemologische voorrang* van de ziel (cf. het functionalistisch gezichtspunt), maar niet tot een *autonomie* ervan. Het belang van de organisatie van de *materie* hebben we opnieuw ontmoet bij de notie van diepe belichaming, die een materiële en organisationele

kwetsbaarheid toont op een diep niveau van waaruit de intentionaliteit oorspronkelijk oprijst.

### 9.3. Thomas en Brentano gescheiden door Descartes

In de greep van deze tang zit een geschiedenis van het intentionaliteitsbegrip, een uitwerking van de rol van het lichaam voor de intentionaliteit, en het debat tussen transcendentalisme en naturalisme. Via de geschiedenis van het intentionaliteitsbegrip hebben we op een aantal zaken willen wijzen. Bij Thomas hebben we de pre-moderne opvatting over de relatie tussen lichaam en ziel en over de intentionaliteit verder besproken. We hebben ons daar voor een eerste keer verzet tegen een interpretatie van de intentionaliteit in termen van representaties. De *phantasmata* en de *species* zijn niet *wat* wordt waargenomen of begrepen, maar *middels wat* wordt waargenomen of begrepen. Het object is niet geïsoleerd van het subject. Thomas kent niet de moderne vraag hoe ik uit mezelf kan treden om de wereld te kennen. Intentionaliteit is participatie en streving, of de onvolmaakte identiteit tussen subject en object. Het intentionele proces van spiritualisering kan niet worden begrepen in termen van fysische verandering. Bovendien is intentionaliteit niet beperkt tot de huidige karakteristiek van het psychologische leven, maar eerder een kosmisch gebeuren. Intentionaliteit is bij Thomas nog niet het demarcatiepunt voor het mentale leven, zoals we dat bij Brentano hebben aangetroffen. De spiritualisering van de *species* begint reeds in het medium, wegens de spirituele activiteit van de zon. Zonder deze spiritualisering blijven we met een louter fysische werking over die de intentionaliteit niet kan verklaren. Intentionaliteit speelt zich bij Thomas af binnen een zeer breed finalistisch kader.

Brentano, in zijn descriptieve psychologie, verkiest het object van het bewustzijn en de wijze waarop het bewustzijn zich tot dat object verhoudt tot onderzoeksobject, wat hem fundamenteel verschillend maakt van de psychologie van zijn tijd, die zich baseert op de fysiologie en experimenteel is. Met Brentano hebben we het spoor van de oude psychologie in de zin van Aristoteles en Thomas voortgezet. Brentano, die zich expliciet beroept op de scholastici, blijkt echter een dubbelzinnig figuur te zijn. Enerzijds is hij van onschatbare waarde omdat hij de idee van de intentionaliteit terug op het voorplan brengt en de psychologie transformeert, anderzijds is hij evenzeer een

modern denker, die te kampen krijgt met het probleem van de immanentie. Het moderne aspect van Brentano's psychologie draagt de stempel van het cartesiaanse denken. Descartes reageerde fel op de scholastische traditie en hij aanvaarde niet langer iets als substantiële vormen. Hij voerde een nieuwe scheiding door, op basis van een subjectief criterium, tussen *mind* en materiële wereld. Dat bracht het epistemologische probleem met zich mee van de verbinding tussen *mind* en externe wereld, en het metafysische probleem van de verbinding tussen *mind* en lichaam. De eenheid van ziel en lichaam of vorm en materie is verloren gegaan, en zonder het epistemologische criterium van de intentionaliteit wordt de mind een zelf-gesloten iets, dat enkel nog via representaties met de buitenwereld kan interageren. De mind verwerft een onafhankelijkheid van de onbetrouwbare *phantasmata* afkomstig van het zintuiglijke lichaam. De voedende en de voelende ziel worden mechanistisch verklaard, op basis van beweging. Waarnemen, willen en passies worden nu alle in hoofdzaak modaliteiten van het denken. Vitale functies worden beschouwd als zuiver mechanische processen, terwijl de sensatie wordt verdeeld over een mentaal aspect, de *mind*, en een mechanisch aspect, in het lichaam. De communicatie tussen beide gebeurt via de pijnappelklier. Naast de aristotelisch-thomistische inspiratie, is Brentano dan ook door het cartesiaanse denken beïnvloed. Zijn aristotelische interpretatie is opgenomen in een cartesiaanse context: intentionaliteit dient om mentale fenomenen van fysische te onderscheiden. De mentale dimensie die via de innerlijke waarneming toegankelijk is, is niet langer deze van de ziel als essentie, actualisering of levensprincipe. Het cartesiaanse onderscheid tussen *res cogitans* en *res extensa* wordt als vanzelfsprekend aangenomen. Het probleem van de immanentie vindt daar zijn voedingsbodem, en is geen scholastisch probleem. We onderscheiden dan ook de betrekking op het object en de *mentale inexistentie* van het object, waarop Brentano de grootste nadruk legt. Het basiselement in zijn descriptieve psychologie is de *Vorstellung*, waarop oordelen en acten van liefde en haat gebaseerd zijn. De notie van voorstelling is echter problematisch gebleken. Het is niet duidelijk of het primaire object een fysisch fenomeen is, of een mentaal fenomeen. Een oplossing vraagt om het opheffen van het schot tussen descriptieve en fysiologische psychologie, iets wat Brentano niet wil. Objecten worden enkel in rekening genomen voor zover ze opgenomen zijn in een voorstelling, en over het werkelijke

bestaan van objecten kan hij zich niet uitlaten. Ofschoon de voorstelling verwijst naar een primair object, dus hoewel de act verwijst naar een fysisch fenomeen, toch is het object van het bewustzijn een *immanent* object. We hebben te maken met de immanentie of een vorm van geslotenheid van het bewustzijn. Het mentale subject lijkt naar zijn voorstelling te verwijzen. Brentano heeft zich niet ingelaten met het externe object, en heeft niet de stap willen maken naar de ontologie. De vraag naar het transcendente object vormt geen vraag *binnen het kader* van Brentano's descriptieve psychologie en zijn intentionaliteitstheorie. Vragen naar de oorsprong van de voorstelling worden doorverwezen naar de psychofysica. Deze kan zich echter niet bezighouden met het eigenlijke kenmerk van de mentale fenomenen: de intentionaliteit.

Anderzijds is de vraag naar het externe object wel legitiem, maar voor wie vertrekt vanuit de idee van de intentionaliteit kan ze niet worden gesteld binnen een opvatting die voorrang verleent aan het externe object en de werkelijke wereld. In een dergelijke opvatting slaat de balans al snel door naar een ontologie van de externe wereld, en wordt het mentale een loutere representatie van het ontologisch geïnterpreteerde externe. Een representationalistische theorie van het mentale verleent voorrang aan het ontologische object en kan geen recht doen aan de idee van de intentionaliteit, waarbij het object *als* object van het bewustzijn wordt beschreven. Brentano's intentionaliteitstheorie is een verzet tegen het Brits empirisch associationisme, waarin het mentale eenzijdig bepaald wordt door de binnenkomende *sense data* en de wetten van de associatie. De activiteit van het maken van associaties op basis van gelijkenis en nabijheid is voor Brentano echter onvoldoende om het mentale te karakteriseren. Dat betekent niet dat het immanentieprobleem opgelost worden. Evenmin betekent het echter dat hij geen waarheidstheorie heeft. Waarheid is bij Brentano een zaak van het oordeel en de evidentie. We zullen niettemin moeten wachten op Husserl, die precies binnen een theorie over de intentionaliteit rekenschap zal afleggen van het transcendente object. Het transcendente object zal bij Husserl dankzij zijn intentioneel uitgangspunt geen voorrang krijgen op de intentionele activiteit van het subject. Er zal integendeel moeten worden aangetoond hoe een intentioneel subject op een actieve wijze kan komen tot een transcendent object. Er zal met andere woorden rekenschap moeten worden afgelegd van de constitutie van het object

in de mentale activiteit. Het onderzoeksdomein zal daarbij een immense uitbreiding ondergaan.

Toch konden we ons niet zo gemakkelijk afmaken van Brentano, die precies klaagt over het feit dat men dacht dat voorgesteld object en immanent object hetzelfde zouden zijn. We denken niet aan het gedachte object, maar aan het object zelf. Helemaal helder wordt het immanentieprobleem daarmee echter niet. Het probleem van de immanentie is een kleed dat over de aristotelisch-thomistische intentionaliteitsidee is geworpen. De immanentieproblematiek is een problematiek die zich *voegt bij* de idee van intentionaliteit, en dus van latere datum is.

Wat we de ‘ontologische onverschilligheid’ van Brentano hebben genoemd, heeft dus enerzijds aanleiding gegeven tot het probleem van de immanentie, maar heeft ons anderzijds het voordeel geboden dat we ons hebben verwijderd van de naïeve ontologie van het representationalisme. Het immanentieprobleem mag ons er niet toe verleiden de *Vorstellung* als representatie op te vatten. Brentano’s descriptieve psychologie moet binnen een *epistemologisch* kader worden geplaatst: het gaat om het object *als object van het bewustzijn*, als object van de voorstelling, het oordeel en de gemoedsacten. Een representationalistische theorie verleent prioriteit aan het extramentale object dat wordt afgebeeld, en we krijgen dan ontologieën in het spoor van de leerlingen van Brentano. De studie van Brentano’s psychologie heeft ons dus twee zaken duidelijk gemaakt. Ten eerste gaat de eigenlijke idee van intentionaliteit verloren bij representationalistische interpretaties. Ten tweede is een studie van intentionaliteit vooral een *epistemologische* kwestie. We hebben echter moeten wachten op Husserl voor de rechtzetting van een aantal foute interpretaties.

#### 9.4. Husserl: transformatie en hoogtepunt van de thematiek van de intentionaliteit

Die rechtzetting gebeurt vooral in de *Logische Untersuchungen* (1900-1901), maar gaat samen met een diepgaande transformatie van de erfenis van Brentano. Husserl vormt een hoogtepunt in de ontwikkeling van het intentionaliteitsbegrip, en zijn fenomenologie is een filosofie over de intentionaliteit of het ‘bewustzijn van’ iets. De derde weg tussen Brentano’s psychologie van de intentionaliteit en het

semantisch objectivisme dat hij erft van Bolzano mondt uit in een intentionaliteitstheorie die de idealiteit van wetten en betekenissen hoog in het vaandel voert. Hij komt tot een scherp onderscheid tussen feiten en essenties. Zijn eerste *Logische Untersuchung* wil de betekenis vrijwaren van de contingenties van de empirische taal en het gesproken discours. Vanuit zijn wiskundige achtergrond verdedigt hij de rechten van een zuivere logica tegen psychologiserende interpretaties, die de logica willen baseren op de psychologie. Zijn tweede *Logische Untersuchung* is een verwerping van het empirisme, en toont dat zijn idealisme geen metafysisch idealisme is, maar alles te maken heeft met de mogelijkheidsvoorwaarden voor objectieve kennis. Daarbij maakt hij een onderscheid tussen de *reelle* inhoud van het bewustzijn (sensaties en de interpreterende, bezielende acten) en het *reale* object van de intentionele act, dat geen (empirische) inhoud van het bewustzijn is. Bij de *reelle* inhoud zijn de sensaties zelf niet intentioneel, er is een bezielende act nodig die op basis van de sensaties verwijst naar het object. Husserls hoofdvraag betreft dus de verhouding tussen de subjectiviteit van het kennen en de objectiviteit van de inhoud van het kennen. Hij houdt zich dan ook bezig met de epistemologische grondvragen, en zijn fenomenologie is een *eerste* filosofie.

In het debat met Twardowski verzet hij zich tegen immanentistische en representationalistische theorieën, die een onterechte verdubbeling van het object van het bewustzijn inhouden. Het object van de intentionele act is het werkelijke object, en dit verschilt niet van het 'immanente' object. De vijfde en zesde *Logische Untersuchung* vormen een technische uitwerking van zijn intentionaliteitstheorie en zijn verdere en definitieve emancipatie van Brentano's opvattingen. We hebben gezien dat hij de niet-aristotelische aspecten van de theorie van zijn leermeester aan de kaak stelt. Hij verwerpt de terminologie van immanent object of intentionele inexistentie, en bekritiseert opnieuw representatietheorieën.

De zesde *Logische Untersuchung* beschrijft het verband tussen de lege betekenisintentie en de betekenisvervulling in aanschouwende acten. De eerste *Logische Untersuchung* heeft ons op dat onderscheid voorbereid, en we hebben een dynamische interpretatie gegeven van de werking van de intentionele act, waarbij anticipatie en vervulling in voorwaartse en achterwaartse zin naar elkaar verwijzen. In het heden wordt terugverwezen opdat de toekomst zou kunnen worden

geïnterpreteerd als een vervolg op het verleden. De vervulling van de act is geen kwestie van *empirische* genese, waarbij de effectieve volgorde van bijvoorbeeld de waarneming van belang is, maar is een epistemologische interpretatie van het intentionele proces. Bij de bespreking van de status van het object in de *Logische Untersuchungen* komen we tot de vaststelling dat de constitutieve theorie over het object klaarligt, maar moet wachten op Husserls transcendentale wending om uitgewerkt te kunnen worden. We verzetten ons ook in het geval van Husserl tegen een interpretatie binnen het kader van een realistische metafysica. Het onderzoek naar de transcendentie van de objecten van het bewustzijn vraagt om een epistemologische analyse of een eerste filosofie. Een realisme staat dergelijke vragen niet toe. Het gewicht valt aan de objectieve zijde van de object-subjectrelatie, waarbij het object verondersteld wordt een onafhankelijk bestaan te hebben, terwijl het bewustzijn een afhankelijk bestaan heeft. Waarheid heeft bij Husserl niet langer een plaats in het oordeel, aangezien de waarheid bestaat in de vervulling van een leegheid, eerder dan in een correspondentie tussen een intra-mentaal object (zoals een representatie, of een immanent object in de zin van Brentano) en een extra-mentaal object. De transcendentale wending zal zijn verwijdering van het empirische enkel maar voortzetten. De ‘ontologische onverschilligheid’ die we bij Brentano ontmoetten, verwerft dan zijn volle kracht. Daartoe zal Husserl echter een methode moeten vinden om fenomenologie en psychologie streng van elkaar te onderscheiden.

#### 9.5. Transcendentaliteit, constitutie en naturalisering

In het zesde deel zijn we ingegaan op de onafscheidelijk verbonden thema's van transcendentaliteit en constitutie. Tegelijk hebben we het probleem van de naturalisering van de husserliaanse fenomenologie behandeld. Centraal in de periode van de *Ideen* staat zijn transcendentale reductie, die het mogelijk maakt de constitutie van objecten te bekijken. Dankzij de reductie kan de fenomenologie nu een wetenschap van de ‘zuivere’ fenomenen zijn, d.w.z. onttrokken aan alle gevestigde theorieën en kennis. Via de reductie, een methode gelijkaardig aan maar radicaler dan deze van Descartes, wordt de fenomenologie nu scherp afgegrensd van de psychologie, die niet de vraag naar de mogelijkheidsvoorwaarden van de kennis kan



beantwoorden. Dé epistemologische vraag is welke verhouding er is tussen het bewustzijn en de transcendente objecten. Deze vraag kan na de transcendentale reductie worden beantwoord in termen van constitutie. Dit fenomenologische project onderscheidt zich van het project en de benadering van de klassieke cognitieve wetenschappen, die werken in termen van representaties en symboolmanipulatie. Bovendien hebben de klassieke cognitieve wetenschappen te kampen met het probleem van de subjectieve ervaring. Het naturaliseringsproject wil de ervaring ernstig nemen, en ondanks Husserls verzet tegen een naturalisering, menen ze dat het mogelijk is een naturalistisch perspectief in te nemen geïnspireerd door de fenomenologie. De eis tot naturalisering komt echter neer op een scheiding tussen de motieven van de fenomenologie, d.w.z. haar epistemologische uitgangspunt, en haar resultaten, d.w.z. een beschrijving van de ervaring. Daartoe moet het bewustzijn een statusverandering ondergaan van oerregio van de wereld naar deel *van* de wereld. Bovendien zijn er conceptuele en theoretische verschillen tussen wat de fenomenologie en de cognitieve wetenschappen verstaan onder ervaring of subjectiviteit of bewustzijn. Deze verschillen betreffen ook de intentionaliteit, die volgens de fenomenologie inherent actief en constituerend is, de relatie tot het levende lichaam en de rol van de ervaring. Nochtans zijn er vanuit dat oogpunt geen principiële tegenwerpingen tegen een naturalisering, er ligt wel een taak te wachten die de eigenlijke naturalisering dient vooraf te gaan.

Problematisch is wel de epistemologische omkering die de statusverandering van het bewustzijn teweegbrengt. De vraag is of we het kunnen stellen zonder een epistemologisch-transcendentiaal onderzoek. Om die vraag te kunnen beantwoorden, hebben we ons eerst geconcentreerd op de transcendentale fenomenologie van de *Ideen*. Een object is nooit iets wat niets te maken zou hebben met het bewustzijn. Intentionele objecten zijn eenheden van betekenis of zin, en zetten een zingevend bewustzijn voorop. De bezielende intentionele act constitueert op basis van de sensaties een object. We kunnen het correlaat van het bewustzijn niet langer zien als zomaar gegeven in zijn transcendentie, maar we moeten het bewustzijnsobject *als geconstitueerd* door het bewustzijn onderzoeken. Na de transcendentale reductie moeten we het bewustzijnsrelaat of het noëma nemen zoals het verschijnt in het bewustzijn. Daarbij moeten

we in het oog houden dat het noëma geen *reelle* component van het bewustzijn is. Over de status van het noëma wordt veel in ontologische termen gediscussieerd, maar wie de transcendente reductie begrijpt als een methode om een veld van epistemologisch onderzoek bloot te leggen, moet inzien dat het noëma een zuiver epistemologische notie is, die enkel te gebruiken is binnen een transcendente attitude, en niet in een psychologische analyse van bewustzijnsacten.

De interpretatie van de sensatie of de *hylè* is een normatieve kwestie. Er zijn algemene regels die voor elk object dat in een menigvuldigheid van ervaring bewust wordt de manier voorschrijven waarop dat object naar *Sinn* en wijze van gegevenheid tot volledige bepaaldheid te brengen is. Deze wetten zijn wezenswetten, de fenomenologie is een eidetiek. De menigvuldigheden van de ervaring sluiten zich niet op een toevallige wijze aaneen, maar er is een innerlijke organisatie van het waarnemingsverloop. De prescriptief-normatieve structurering die het bewustzijn oplegt aan het object, toont dat objecten gesynthetiseerde eenheden zijn. In *Ideen II* gaat Husserl trapsgewijs de constitutie van de levenloze, de levende en de geestelijke wereld na. Bij zijn bespreking van de levende natuur zijn we in het bijzonder ingegaan op de ziel en het levende lichaam en het lijf.

Het lijf constitueert zich op dubbele wijze. Enerzijds is het een fysisch ding, uitgebreide materie, anderzijds is het iets wat ervaart. Het lijf heeft sensaties die verwijzen naar kenmerken van dingen en sensaties van beweging. De eerste kunnen worden opgevat als een kenmerk van een extern ding of als een sensatie in of op het lijf. Het lijf is het omslagpunt tussen zichzelf en de dingen. Bij de ervaring van tijdruimtelijke objecten speelt het lijf als het waarnemingsorgaan van het ervarende subject dus een bijzondere rol. In de bespreking legt Husserl de nadruk op de bijzondere rol van de tast in de constitutie van het lijf, dat zich maar oorspronkelijk kan constitueren in de tactiele en de kinaesthetische sfeer. Verder zijn we ook ingegaan op de waarneming van het lichaam van de ander, dat ik ervaar in een oorspronkelijke aanwezigheid, terwijl de innerlijkheid van de ziel van de ander in een niet-oorspronkelijke aanwezigheid wordt ervaren. Ziel en lijf vormen daarbij echter een eenheid, er is geen sprake van een afleiding van de ziel op basis van het waargenomen lichaam van de ander.

De *Ideen* geven ons de basis om een diepgaandere analyse te maken van het naturaliseringsproject en de relatie tussen naturalisme en transcendentalisme. We hebben de rol van de transcendentale reductie bekeken en hebben aangetoond waartoe een methode zonder de transcendentale reductie in het naturaliserend project leidt. Daar is bevestigd geworden dat een genaturaliseerde fenomenologie niet langer de epistemologische vragen van de fenomenologie in rekening kan brengen, maar enkel een beroep kan doen op de descriptieve resultaten van de fenomenologie. Dat komt neer op een herbepaling van het project van Husserl. We hebben verschillende voorstanders van het naturaliserend project besproken omdat ze exemplarisch zijn voor de wijze waarop het epistemologische deel weggesneden wordt uit de husserliaanse fenomenologie. De constitutieve dimensie lijkt daarbij verloren te gaan en het onderscheid met een introspectieve psychologie is nog moeilijk staande te houden. Bovendien schakelt men al snel over naar een fenomenologie in de zin van Merleau-Ponty, die op het eerste gezicht geen transcendentale problemen lijkt te stellen.

Bij het vragen naar de rechten van een transcendentale filosofie zijn we gekomen tot het proces van betekenisconstitutie en de *Sinngebung*. Fenomenologie als zelf-reflectie kan niet worden begrepen als een introspectieve reflectie maar als een reflectie die de essentiële structuren van het transcendentale bewustzijn, d.w.z. de a priori voorwaarden van de constitutieve aard van het bewustzijn, naar boven brengt. Het inzicht dat de objectieve wereld geconstitueerd is in een proces van *Sinngebung* is en kan geen resultaat zijn van psychologische reflectie.

Dat betekent niet dat transcendentale vragen noodzakelijk moeten verbonden blijven met een anti-naturalisme. Aan de hand van het werk van Petitot hebben we getoond hoe de prescriptieve dimensies kunnen worden opgenomen in een naturaliserend programma, op voorwaarde dat we niet langer vertrekken vanuit een ontologisch gezichtspunt, d.w.z. een gezichtspunt dat negeert dat de objectiviteit een zaak van constitutie is. Petitot wil de constitutief-eidetische regels van de husserliaanse fenomenologie mathematiseren. Naturalisering volgt hier de weg van de wiskunde. Deze benadering is niet zonder problemen om te komen tot een constitutie van betekenis. Voorlopig beperkt ze zich tot een mathematisering van de morfologische vormen van de visuele waarneming. De benadering van Petitot toont echter dat

anti-naturalisme en de transcendentale kwestie van de constitutie niet noodzakelijk verbonden hoeven te blijven. Een tweede pad tot naturalisering is dit van het lichaam. Het is dat pad dat we in het licht van het voorgaande in het zevende deel hebben onderzocht.

### 9.6. Lichaam, lijf en intersubjectiviteit

In de *Ideen* legt Husserl rekenschap af van het verschil tussen het *Körper* en het *Leib*. Het lijf is het gezicht van de ziel. De fenomenologische beschrijving ervan concentreert zich op de tast, het lijf als nulpunt van de oriëntatie en de *hylè*, waarbij deze uiteenvalt in sensaties van kenmerken van dingen en kinaesthetische sensaties van het motorische lichaam. Intentionaliteit blijkt ook een motorisch fenomeen te zijn, de waarneming van het ruimtelijk ding kan niet zonder het lijf. Recente gezichtspunten uit de neurofysiologie tonen hoe Husserls beschrijving van het lijf verder kan worden gearticuleerd. We hebben gekeken hoe een onderscheid tussen subjectief en objectief veroorzaakte bewegingen mogelijk is op basis van de kinaesthetische sensaties en hoe anticipatie via de refferentie en de *effeference copy* tot stand komt. Beweging, eerder dan perceptie, is de basis waarop we intentionaliteit kunnen modelleren. Meteen hebben we vooruitgeblikt naar de kwestie van de *Einfühlung* en het begrijpen van de intentionele betekenis van de acties van een andere *agens*. De oorsprong ervan is een praktisch begrijpen, eerder dan een representatieve of cognitief denken. De theorie van de spiegelneuronen geeft een onderliggend mechanisme aan voor dit intersubjectief begrijpen.

Het thema van de ander is dan ook het thema bij uitstek gebleken waarrond de analyses van lichaam en lijf draaien. Het lijf is de mogelijkheidsvoorwaarde voor de erkenning van de ander en de intersubjectiviteit. De kern van Husserls betoog wordt gevormd door de bewering dat het lichaam van de ander me verschijnt als lijf, als een *bezielt* lichaam. Hij voert een nieuwe methode in om te ontdekken hoe het *ego* een *alter ego* constitueert. Deze reductie is de reductie tot de sfeer van de eigenheid, waarbij alle constitutie die een ander vooronderstelt wordt uitgesloten. Husserls redenering verbergt echter een probleem: hij veronderstelt dat mijn lijf ook een *Körper* is vóór de totstandkoming van de intersubjectiviteit. Mijn lijf kan echter maar een lichaam zijn binnen een intersubjectieve context, waarin mijn lijf

wordt geobjectiveerd tot lichaam. Het is pas wanneer ik mijn eigen lijf ook als lichaam zie, dat de analogiserende apperceptie in werking kan treden. Meteen hebben we echter ook op een tweede spoor gewezen in Husserls theorie, nl. het gedrag van de ander. Het gedrag van de ander zorgt ervoor dat het oorspronkelijk ontoegankelijke (de ziel van de ander) zich verknoopt met wat zich oorspronkelijk aanwezig stelt (het lichaam). Merleau-Ponty werkt dit tweede spoor uit waar hij de structuur van het gedrag beschrijft. Het tweede spoor vormt bij Husserl echter geen alternatief spoor, maar ligt in het verlengde van het eerste spoor van de analogiserende apperceptie.

Het probleem van de vooronderstelling van het objectief lichaam probeerden we op te lossen via de zelf-constitutie in de tast, waarbij het subject zich ontdebelt in tastend en getast. In de sfeer van de eigenheid treffen we dus reeds een vreemdheid aan. Het in de tast geconstitueerde lichaam is echter een onvolledig geconstitueerd lichaam. De zelf-objectivering is er met andere woorden nog geen objectivering zoals we die zouden bekomen in de intersubjectiviteit. Steeds botsen we op de vooronderstelling van de ander bij de constitutie van het lijf als lichaam. Het lijf kan pas tot lichaam worden begrensd door een ander. Het zijn lijven die elkaar wederzijds tot lichaam constitueren.

Bij Merleau-Ponty vinden we een alternatief. Hij toont hoe het lichaam de transcendentale reductie weerstaat, en dat de aanwezigheid van de wereld, de objecten en de ander nooit volledig kunnen worden opgeschort. Merleau-Ponty's standpunt werd benoemd als een transcendentaal empirisme. Enerzijds wendt hij zich af van het idealistische aspect in de transcendentiaalfilosofie, net zoals hij zich afwendt van de intellectualistische stroming in de psychologie. Anderzijds verzet hij zich tegen de naïviteit en het mythologische van het realisme in het empirisme. We moeten wachten op de bespreking van *La Structure du Comportement* om dat duidelijker te maken.

Het lichaam is een entiteit die noch louter ding, noch zuiver bewustzijn is. Het lichaam kan nooit worden gereduceerd tot een intentioneel object van het bewustzijn of tot een psychische representatie van het lichaam. Aan de hand van het fantoomlid en de anosognosie probeert Merleau-Ponty dat duidelijk te maken. Daarbij doet hij een beroep op het lichaamsschema. De precieze status van het lichaamsschema blijft echter onduidelijk. Ook treffen we bij Merleau-Ponty de motoriek aan als de oorspronkelijke intentionaliteit. Het

bewustzijn is geen ‘ik denk’, maar een ‘ik kan’. Het kan niet langer worden gezien als een constituerend bewustzijn, maar moet worden gezien als een waarnemingsbewustzijn, een *être au monde* of een existentie. De notie van het zuivere bewustzijn wordt vervangen door die van de expressie of het gedrag. Het tweede spoor van Husserl komt op de eerste plaats. De notie van het gedrag heeft als gevolg dat de ander me niet tot een object reduceert, wat wel het geval is als men vertrekt van de notie van zuiver bewustzijn, waarvoor slechts objecten kunnen bestaan. Mijn lichaam neemt het lichaam van de ander waar en ziet er een voortzetting in van zijn eigen intenties, een vertrouwde manier van omgaan met de wereld.

We hebben de recente spiegelneuronentheorie op haar filosofische verwijzing geëvalueerd aan de hand van het onderscheid tussen een merleau-pontiaanse en een husserliaanse logica. Volgens het eerste spoor van Husserl is intersubjectiviteit het resultaat van een identificatie met de ander op basis van het eigen lijf. Bij Merleau-Ponty is er van meet af aan sprake van intersubjectiviteit, door een gemeenschappelijkheid van doelen waartoe ons lichaam in staat is. De spiegelneuronentheorie verwijst naar Merleau-Ponty, maar hanteert eigenlijk een husserliaanse logica. Nochtans houden de bepalingen die de spiegelneuronentheorie geeft de mogelijkheid in om een merleau-pontiaanse herinterpretatie te maken, gebaseerd op het primaat van het gemeenschappelijke doel, en niet gebaseerd op een voorafgaande identificatie van het eigen lijf met het lichaam van de ander (deze identificatie is slechts een gevolg). Indien deze herinterpretatie werkt, dan rest er echter nog het probleem van de minimale ‘Paarung’, op basis waarvan we een actie kunnen zien als gericht op een doel (en niet louter als een fysische of mechanische beweging). Dat tekort hebben we ingevuld via een herinterpretatie van het ‘supramodaal systeem’ van Gallagher en Meltzoff. Meteen is de hypothese van het ‘supramodaal systeem’ een invulling van het mechanisme dat aan de basis ligt van het eerste spoor van Husserl. Hun voorstel kan echter geen begripvolle imitatie verklaren. Daartoe hebben we de merleau-pontiaanse interpretatie van de spiegelneuronentheorie nodig. Bovenstaande punten tonen ook aan dat het tweede spoor van Husserl géén alternatief vormt op zijn eerste spoor, zoals Merleau-Ponty dat wenst te zien. Het tweede spoor van Husserl (uitgewerkt door Merleau-Ponty) blijft het eerste spoor vooronderstellen. Dat kunnen we nu herformuleren door te zeggen dat imitatie en het begrijpen van

acties volgens de spiegelneuronentheorie het supramodaal systeem van Gallagher en Meltzoff vooronderstellen.

### 9.7. Het ontstaan van het perspectief: diepe belichaming en normativiteit

In het laatste deel zijn we verder ingegaan op het belang van het lichaam voor het ontstaan van een intentioneel perspectief. In een bespreking van *La Structure du Comportement* hebben we willen duidelijk maken wat een oxymoron als ‘transcendentiaal empirisme’ inhoudt. Eerst hebben we ons geconcentreerd op het empirische deel. Merleau-Ponty verzet er zich tegen de partitieve analyse van het organisme, en benadrukt het belang van de organisatie van het levende systeem en de normativiteit die spreekt uit het gedrag van een organisme. In de dialectiek tussen organisme en omgeving toont het gedrag zich als zinvol. Daarnaast verzet hij zich tegen een realistische opvatting van de ‘vorm’ in de Gestalttheorie. De vorm of structuur is een fenomeen van de waarneming, en is niet te reduceren tot een betekenis van het bewustzijn. De vorm is een functionele structuur die we waarnemen. De onherleidbaarheid van de waarneming houdt een verdediging van een functionalistisch gezichtspunt in, zoals we dat bij Aristoteles hebben ontmoet. Het innemen van een functionalistisch gezichtspunt correleert met de erkenning van de waarden van het organisme. De anatomie moet ontleen aan de fysiologie, en de fysiologie aan de biologie. Het niveau van de waarneming kan niet worden geïntellectualiseerd, en waar het transcendentale denken overgaat in een intellectualisme, weigert Merleau-Ponty mee te gaan. De notie van structuur noemt hij de waarheid van het naturalisme en het realisme, structuur is niet te herleiden tot een betekenis. Merleau-Ponty behoudt dus de transcendentale inspiratie, maar deze wordt nu gesitueerd op het niveau van de waarneming, die niet te herleiden is tot de constitutieactiviteiten van een zuiver bewustzijn.

Op basis van de hedendaagse interactivistische theorie hebben we een naturalistische invulling van de intentionaliteit gegeven, gebaseerd op het empirische deel van Merleau-Ponty's *La Structure du Comportement*. Bij Merleau-Ponty vinden we geen bevredigende uitwerking van de basis waarop het systeem zelf tot normen komt. Een dergelijke uitwerking vinden we wel bij het interactivisme. Het interactivisme concentreert zich eveneens op de organisatie van het

levende systeem, en verzet zich tegen de hedendaagse analytische etiologische theorie van functies, die het organisme opdeelt en de organisatie niet in rekening brengt. Het interactivisme baseert functie in het systeem als geheel, dat zijn autonomie moet zien te bewaren. De eis tot behoud van autonomie, en niet de selectiegeschiedenis, is de bodem waarop normatieve functies werkzaam zijn. Op basis daarvan geeft het interactivisme een naturalistische theorie over het oprijzen van intentionaliteit, de inspiratie is merleau-pontiaans. Autonomie fungeert als een globale beperking op de interactie van het organisme met zijn omgeving. Anticipatie en evaluatie vormen de centrale capaciteiten van een intentioneel systeem. Daarbij verzetten ze zich tegen een opvatting van de intentionaliteit als correspondentietheorie. De etiologische theorie erkent enkel correspondentie als een adaptieve relatie tussen organisme en omgeving. Het interactivisme modelleert intentionaliteit echter in termen van interactieprocessen, en sluit een theorie in van de organisatie van adaptieve systemen in termen van autonomie en processluiting, en een theorie van adaptieve strategieën en adaptabiliteit.

De etiologische visie op intentionaliteit heeft moeilijkheden met de normativiteit van de intentionele inhoud. Net zoals functies is de intentionele inhoud er epifenaal. Het interactivisme pleit voor interactie, en niet voor representatie, als de kern van intelligentie en intentionaliteit. Het verwerpen van correspondentie, waarbij het criterium van de juistheid van de correspondentie niet toegankelijk is voor het systeem zelf, wordt in het interactivisme opgelost door zich te verzetten tegen het teleosemantische gezichtspunt. Daarin zijn het de individuele referentierelaties tussen representerende toestanden en kenmerken van de omgeving die de intentionaliteit opbouwen. Het interactivisme bekritiseert deze visie: een levend systeem probeert niet zozeer de bron van een signaal te representeren, maar gebruikt dat signaal om vorm te geven aan de beperkingen op het voortbrengen van actie. Vanuit een interactief gezichtspunt is het enkel nodig dat de detectie van signalen relevant is voor verdere aanduiding van interactieve mogelijkheden. Representatieve correspondentietheorieën verbinden echter informatieve inhoud van het signaal aan de situatie waarvan het signaal afkomstig is. Een dergelijke representatie is echter niet systeemtoegankelijk, niet systeem-intern en niet systeemnormatief. In het etiologische model kan representatie hoogstens een arbitraire encoding zijn. Het is enkel door de nadruk



te legen op de eigenschappen van een georganiseerd materieel systeem dat we kunnen zien hoe een systeem komt tot intrinsieke normativiteit, en hoe het systeem zelf tot een intentioneel perspectief kan komen.

Merleau-Ponty heeft zich vooral beziggehouden met het sensori-motorische oppervlaktelichaam. We zijn echter gebotst op een diepe vorm van belichaming die we in rekening moeten brengen om het ontstaan van intentionaliteit en een normatief-intentioneel perspectief te behandelen. Daarom zijn we verder gaan kijken naar de eigenheid van een levend systeem en de kwetsbaarheid van de georganiseerde materie van een organisme. Dat hebben we gedaan aan de hand van de noties van een onderscheid tussen binnen en buiten en het fenomeen van de grens. In de dynamiek tussen het behoud van een onderscheid tussen binnen en buiten en het fenomeen van de grens hebben we de basiskennmerken van de (fenomenologische opgevatte) intentionaliteit gesitueerd. Op het niveau van het organisme is duidelijk geworden dat een intentioneel perspectief inherent normatief is. De dynamiek tussen systeem en omgeving die vanuit dit perspectief werkzaam is, kunnen we precies aanduiden met intentionaliteit.

#### 9.8. De werkzaamheid van het perspectief en vooruitzichten op verder onderzoek

Het transcendentalisme heeft zich in het laatste deel geconcretiseerd in het innemen van een functionalistisch gezichtspunt. Het is een perspectief dat constitutief is voor hetgeen we kunnen zien van het organisme. Bij de behandeling van Husserl was het reeds duidelijk geworden dat een object wordt geconstitueerd binnen een intentioneel perspectief, en dat de constitutieregels normatief-prescriptief zijn. Een transcendentiaal gezichtspunt dient er precies toe de anticipatief-normatieve werkzaamheid van een perspectief zichtbaar te maken.

Een transcendentiaal gezichtspunt dient er precies toe de anticipatief-normatieve werkzaamheid van een perspectief zichtbaar te maken.

De tangconstructie betekent niet dat we opnieuw bij af gekomen zijn of dat de zaak sluit. Bij Aristoteles zijn we vertrokken van een functionalistisch perspectief. Dat is een epistemologische keuze. In het laatste deel zijn we gekomen tot de *totstandkoming* van een perspectief. Dat betekent dat er een verschuiving is gebeurd van de structuur van de intentionele relatie naar de genese van een

intentioneel subject. Spreken over het ontstaan van een perspectief is niets anders dan spreken over de genese van een intentioneel subject. De vraag naar de mogelijkhedenvoorwaarden van de intentionaliteit heeft zich getransformeerd in de vraag naar de mogelijkhedenvoorwaarden van het intentioneel systeem.

Dat laatste biedt dan ook een perspectief op verder onderzoek. Dat onderzoek kan enerzijds de as volgen van een fenomenologische benadering van de constitutie van het subject. Dat gebeurt in termen van de auto-constitutie van het subject in de tijd (een analyse van het innerlijk tijdsbewustzijn), en in termen van de syntheses die zich op het diepste niveau van het bewustzijn afspelen, de zogenaamde ‘passieve’ syntheses waarin het materiaal van de wereld en van het eigen lichaam wordt georganiseerd. Een analyse van de auto-constitutie van het ego en van de diepst gelegen syntheses kan ons helpen om de genese van een intentioneel subject in fenomenologische termen verder te articuleren.

Anderzijds, en in combinatie met het fenomenologische gezichtspunt, kan de as van recent onderzoek in de neurologie en de neuropsychologie gevolgd worden. De verwachte triomf van de klassieke cognitieve wetenschappen is er niet gekomen. In de plaats daarvan zijn de jaren negentig van de vorige eeuw eerder onverwachts de ‘decade of the brain’ geworden. Recent is er meer aandacht gekomen voor het verband tussen externe waarneming en interne gewaarwording en waarneming van het eigen lichaam. Het is precies de taak van het brein het verband te leggen tussen het interne milieu van de ingewanden en de externe wereld. Het brein vormt in dat opzicht het verband en de overgang tussen een binnen en een buiten. De interne wereld wordt in het brein in verband gebracht met twee andere types van activiteit. Ten eerste met activiteit die opnieuw het milieu van de ingewanden betreft, maar ten tweede ook met activiteit van de output-kant van het systeem, nl. de motoriek. De connectie tussen binnen en buiten gebeurt dus in die structuren van het brein die instaan voor de motoriek. Deze bevindingen zijn verdere stappen op het pad van de naturalisering van het intentioneel subject, dat in essentie een entiteit is waarbij een binnen in een intentionele en betekenisvolle relatie met een buiten komt te staan.

## BIBLIOGRAFIE

- ADLER, M.J., 1968, Sense Cognition: Aristotle vs. Aquinas, *The New Scholasticism*, 42, pp. 578-591.
- AMUNDSON, R. en LAUDER, G.V., 1998 (1994), Function without Purpose: The Uses of Causal Role Function in Evolutionary Biology, in C. Allen, M. Bekoff, G. Lauder (eds.), *Nature's Purposes*, Massachusetts, MIT, pp. 443-469.
- ARBIB, M. A., 2002 (submission), Beyond the mirror system: from monkey-like action recognition to human language, submission to *Brain and Behavioral Studies*, May 2002, pp. 1-43.
- ARISTOTELES, 1965 (1907), *De Anima, with translation, introduction and notes by H.D. Hicks*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam, pp. 626.
- ARISTOTELES, 1953, *Aristoteles' verhandeling over de ziel, vertaald door I.J.M. Van Den Berg*, Utrecht/Nijmegen, Dekker & Van De Vegt N.V., pp. 203.
- AQUILA, R. E., 1982, Intentional objects and Kantian appearances, *Philosophical Topics*, 12, pp. 9-37.
- AQUINAS, TH., 1963, *Summa Theologiae, vol. 12: Human Intelligence (Ia. 84-89), Latin text, English translation, introduction, notes, appendices & glossary Paul T. Durbin*, London/ New York, Blackfriars, pp. 201.
- AQUINAS, TH., 1970, *Summa theologiae: vol. 11, Man (Ia. 75-83), Latin text, English translation, introduction, notes, appendices & glossary Timothy Suttor*, London/ New York, Blackfriars, pp. 283.
- AQUINAS, TH., 1984, *Questions on the soul [Quaestiones de Anima], Translation, introduction James H. Robb*, Milwaukee, Wisconsin, Marquette University Press, pp. 259.
- ATWELL, J. E., 1977, Husserl on signification and object, in J.N. Mohanty (ed.), *Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations*, The Hague, Martinus Nijhoff, pp. 83-93.
- BARNES, J., 1995, Metaphysics, in J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 66-108.
- BARTOK, P., in druk, Brentano's Intentionality thesis: beyond the analytic and phenomenological readings, *Journal of the history of philosophy*, pp. 29.
- BENOIST, J., 2003, Husserl's theory of meaning in the first Logical Investigation, in D. O. Dahlstrom (ed.), *Husserl's Logical Investigations*, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, pp. 17-35.

- BERNARD, C., 1966 (1865), *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, Belfond, pp. 379.
- BICKHARD, M., 1999, The biological foundations of cognitive science, in *Dialogues in Psychology*, 13.0, <http://hubcap.clemson.edu/psych/Dialogues/13.0.html>, pp. 9.
- BICKHARD, M., 2001, Function, anticipation, representation, in D. Dubois (ed.), *Proceedings of CASYS 2000, the Fourth International Conference on Computing Anticipatory Systems*, N.Y., American Institute of Physics, pp. 459-469.
- BICKHARD, M., in druk, The Dynamic Emergence of Representation, in H. Clapin, P. Slezak en P. Staines (eds), *Representation in Mind: New Approaches to Mental Representation*, Westport, Praeger, pp. 15.
- BIGELOW, J. en PARGETTER, R., 1998 (1987), Functions, in C. Allen, M. Bekoff, G. Lauder (eds.), *Nature's Purposes*, Massachusetts, MIT, pp. 241-259.
- BODEN, M., 1999, Is metabolism necessary?, *The British Journal for the Philosophy of Science*, 50, pp. 231-248.
- BOTERO, J.-J., 1999, The immediately given as ground and background, in J.-M. Roy, J. Petitot, B. Pachoud, F.J. Varela (eds.), *Naturalizing Phenomenology, Issues in contemporary phenomenology and cognitive science*, Stanford, California, Stanford University Press, pp. 440-463.
- BRADDOCK, G., 2001, Beyond reflection in naturalized phenomenology, *Journal of Consciousness Studies*, 8 (11), pp. 3-16.
- BRENTANO, F., 1867, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ*, Mainz, Franz Kirchheim, pp. 252.
- BRENTANO, F., 1930, *Wahrheit und Evidenz*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, pp. 228.
- BRENTANO, F., 1955, *Psychologie vom empirischen Standpunkt, Erster Band, Herausgegeben von O. Kraus*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, pp. 278.
- BRENTANO, F., 1959, *Psychologie vom empirischen Standpunkt, Zweiter Band, Herausgegeben von O. Kraus*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, pp. 337.
- BRENTANO, F., 1966, *Die Abkehr vom Nichtrealen*, Bern/München, Francke Verlag, pp. 441.
- BRENTANO, F., 1986, *Über Aristoteles, Nachgelassene Aufsätze, herausgegeben von R. George*, in het bijzonder III. Erkenntnislehre, Hamburg, Felix Meiner Verlag, pp. 85-155.
- BRENTANO, F., 1995 (1992), *Nous poiêtikos: survey of earlier interpretations*, in C. Nussbaum, A. Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press, pp. 313-341.
- BUNGE, M., 1992, System boundary, *International Journal for General Systems*, 20, pp. 215-219.
- BURNYEAT, M.F., 1995 (1992), Is an Aristotelian philosophy of mind still credible? (A draft), in C. Nussbaum, A. Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press, pp. 15-26.
- CASEY, E., 1998, The ghost of embodiment : on bodily habitudes and schemata, in D. Welton (ed.), *Body and Flesh, A philosophical reader*, Oxford, Blackwell Publishers, pp. 207-225.
- CASTON, V., 1999, Something and Nothing: The Stoics on Concepts and Universals, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 17, pp. 145-213.

- CAVALLIN, J., 1997, Chapter 3: Husserl and Twardowski: A philosophical encounter, in *Content and Object – Husserl, Twardowski and Psychologism*, Dordrecht/ Boston/London, Kluwer Academic Publishers, pp. 21-42.
- CHALMERS, D., 1995, Facing up to the Problem of Consciousness, *Journal of Consciousness Studies*, 2 (3), pp. 200-219.
- CHRISTENSEN, W. en HOOKER, C., 2000a, Anticipation in autonomous systems: foundations for a theory of embodied agents, *International Journal of Computing Anticipatory Systems*, 5, pp. 135-154.
- CHRISTENSEN, W. en HOOKER, C., 2000b, Autonomy and the emergence of intelligence: organized interactive construction, *CCAI*, 17 (3-4), pp. 133-157.
- CHRISTENSEN, W. en BICKHARD, M., 2002, The process dynamics of normative function, *Monist*, 85 (1), pp. 3-28 (werktekst: pp. 22).
- CHRISTENSEN, W. en HOOKER, C., 2002a, An interactivist-constructivist approach to the evolution of intentionality, werktekst a (pp. 36) voor Self-directed agents, in J. MacIntosh (ed.), *Naturalism, Evolution & Intentionality*, *Canadian Journal of Philosophy*, Special Supplementary vol. 27, pp. 19-52.
- CHRISTENSEN, W. en HOOKER, C., 2002b, An interactivist-constructivist approach to naturalism, intentionality and mind, werktekst b (pp. 10) voor Self-directed agents, in J. MacIntosh (ed.), *Naturalism, Evolution & Intentionality*, *Canadian Journal of Philosophy*, Special Supplementary vol. 27, pp. 19-52.
- CHRISTENSEN, W. en HOOKER, C., in druk, The ascent of endogenous control: autonomy-theoretic foundations for biological organisation and evolutionary epistemology, in W. Callebaut and K. Stotz (eds.), *Bioepistemology and the challenge of development*, pp. 35.
- CHRISTENSEN, W. en HOOKER, C., in druk, Representation and the meaning of life (Paper for conference, 27-29th June 2000 at the University of Sydney), in H. Clapin, P. Slezak and P. Staines (eds), *Representation in Mind: New Approaches to Mental Representation*, Westport, Praeger, pp. 29.
- COBB-STEVENS, R., 2002, Aristotelian themes in Husserl's *Logical Investigations*, in D. Zahavi (ed.), *One hundred years of phenomenology, Husserl's Logical Investigations revisited*, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, pp. 79-92.
- COBB-STEVENS, R., 2003, Husserl's Fifth Logical Investigation, pp. 95-107, in *Husserl's Logical Investigations*, ed. D. O. Dahlstrom, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers.
- CODE, A., EN MORAVCSIK, J., 1995 (1992), Explaining various forms of living, in C. Nussbaum, A. Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press, pp. 129-145.
- COHEN, S.M., 1995 (1992), Hylomorphism and functionalism, in C. Nussbaum, A. Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press, pp. 57-73.
- COLLIER, J., 1999, Autonomy in anticipatory systems: significance for functionality, intentionality and meaning, in D. Dubois (ed.), *Proceedings of CASYS'98, the Second International Conference on Computing Anticipatory Systems*, N.Y., Springer-Verlag, pp. 75-81.

- COTTINGHAM, J., 2000, Intentionality or phenomenology? Descartes and the objects of thought, in T. Crane, S. Patterson (eds.), *History of the Mind-Body Problem*, London/ New York, Routledge, pp. 131-147.
- COURTINE, J.F., 1998, L' aristotélisme de Franz Brentano, *Etudes Phénoménologiques*, 27-28, pp. 7-50.
- CRANE, T., en PATTERSON, S. (eds.), 2000, *History of the Mind-Body Problem*, London/ New York, Routledge, pp. 255.
- CROWELL, S., 2002, Is there a phenomenological research program?, *Synthese*, 131, pp. 419-444.
- CUMMINS, R., 1998 (1975), Functional Analysis, in C. Allen, M. Bekoff, G. Lauder (eds.), *Nature's Purposes*, Massachusetts, MIT, pp. 741-765.
- DASTUR, F., 1995, *Husserl, Des Mathématiques à l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 128.
- DAHLSTROM, D.O., 2003, Husserl's *Logical Investigations*: an introduction, in D. O. Dahlstrom (ed.) *Husserl's Logical Investigations*, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers pp. 1-15.
- DAMASIO, A., 2000, *The feeling of what happens*, London, William Heinemann, pp. 386.
- DE BOER, T., 1966, *De ontwikkelingsgang in het denken van Husserl*, Assen, Van Gorcum, pp. 631.
- DE BOER, T., 1989, *Van Brentano tot Levinas, Studies over de fenomenologie*, Amsterdam, Meppel Boom, pp. 223.
- DE RAEYMAEKER, L., 1943, Critische studie : De intentionaliteit volgens den H. Thomas van Aquino, *Tijdschrift voor Philosophie*, 5 (3-4), pp. 579-586.
- DE WIT, H.C.D., 1993, *Wat is leven? Een cultuurgeschiedenis van de biologie*, Amsterdam, Prometheus, pp. 351.
- DECETY, J., en GRÉZES, J., 1999, Neural mechanisms subserving the perception of human action, *Trends in Cognitive Sciences*, 3 (5), pp. 172-178.
- DEELY, J.N., 1968, The immateriality of the intentional as such, *The New Scholasticism*, 42, pp. 293-306.
- DENNETT, D., 1991, *Het bewustzijn verklaard*, Pandora, Amsterdam, Uitgeverij Contact, pp. 571.
- DEPRAZ, N., 1999, When transcendental genesis encounters the naturalization project, in J.-M. Roy, J. Petitot, B. Pachoud, F.J. Varela (eds.), *Naturalizing Phenomenology, Issues in contemporary phenomenology and cognitive science*, Stanford, California, Stanford University Press, pp. 464-483.
- DEPRAZ, N., 2001, *Lucidité du corps*, *Phaenomenologica* 160, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, pp. 249.
- DEPRAZ, N., en GALLAGHER, S., 2002, Phenomenology and the cognitive sciences: editorial introduction, *Phenomenology and the cognitive sciences*, 1(1), pp. 1-6.
- DE PREESTER, H., 2002a, Intentionality, Representation and Anticipation, in D. Dubois (ed.), *Proceedings of CASYS '01, Fifth International Conference on Computing Anticipatory Systems*, N.Y., American Institute of Physics, pp. 313-319.
- DE PREESTER, H., 2002b, Intentionality and the inside/outside distinction in sensitive systems, *Consciousness and Emotion*, 3 (1), pp. 65-79.

- DE PREESTER, H., 2002c, Naturalizing Husserlian Phenomenology: An Introduction, Special Issue van *Psychoanalytische Perspektieven*, 20 (4), pp. 633-647.
- DE PREESTER, H., 2002d, On the differentiation between self and non-self, in *Communication and cognition*, 35 (3-4), pp. 211-224.
- DE PREESTER, H., 2003, Meaning, what's the matter?, in S. Gallagher, N. Depraz (eds.), *Special Issue: Embodiment and awareness, Theoria et Historia Scientiarum*, 7 (1), pp. 195-205.
- DE PREESTER, H., in druk, *Naturalism and transcendentalism in the naturalization of phenomenology*, in J. Campbell et al. (eds.), *Mind in Interaction*, Amsterdam/ Philadelphia, John Benjamins, pp. 45.
- DERRIDA, J., 1967, *La voix et le phénomène*, Quadrige, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 117.
- DESCARTES, R., 1935 (1637), *Discours de la Méthode*, Paris, Librairie Larousse, pp. 82.
- DESCARTES, R., 1956, *Méditations métaphysiques*, Paris, PUF, pp. 315.
- DODD, J., 1997, *Idealism and corporeity, an essay on the problem of the body in Husserl's phenomenology*, *Phaenomenologica* 140, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, pp. 153.
- DODD, J., 2003, Expression, ideality, and the ego: some remarks on the 1913 revisions of Husserl's *Logical Investigations*, in D. O. Dahlstrom (ed.), *Husserl's Logical Investigations*, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, pp. 167-187.
- DUPUY, J.-P., 1999, Philosophy and Cognition: historical roots, in J.-M. Roy, J. Petitot, B. Pachoud, F.J. Varela (eds.), *Naturalizing Phenomenology, issues in contemporary phenomenology and cognitive science*, Stanford, Stanford University Press, pp. 539-595.
- ELLIS, R.D., 1999, Integrating neuroscience and phenomenology in the study of consciousness, *Journal of Phenomenological Psychology*, 30 (1), pp. 18-47.
- ENGLISH, J., 1998, Pourquoi et comment Husserl en est venu à critiquer Brentano, *Etudes Phénoménologiques*, 14 (27-28), pp. 51- 88.
- EVERSON, S., 1995, Psychology, in Barnes J. (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 168-194.
- FADIGA, L. EN GALLESE, V., 1997, Action representation and language in the brain, *Theoretical linguistics*, 23 (3), pp. 267-280.
- FOLLESDAL, D., 1982, Brentano and Husserl on Intentional objects and perception, in Dreyfus (ed.), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, Massachusetts, MIT, pp. 31-41.
- FRANCK, D., 1981, *Chair et corps, sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Les éditions de minuit, pp. 194.
- FREDDOSO, A.J., 2002, Introduction to Scholastic Ontology, <http://www.nd.edu/%7Eafreddos/courses/618/introsch.htm>, pp. 4.
- FREDE, M., 1995 (1992), On Aristotle's conception of the soul, in C. Nussbaum, A. Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press, pp. 93-107.
- FREGE, G., 1892, Über Sinn und Bedeutung, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, pp. 25-50.

- GALLAGHER, S., en COLE, J., 1995, Body image and body schema in a deafferented subject, *The journal of mind and behavior*, 16 (4), pp. 369-390.
- GALLAGHER, S., en MELTZOFF, A.N., 1996, The earliest sense of self and others: Merleau-Ponty and recent developmental studies, *Philosophical Psychology*, 9 (2), pp. 211-233.
- GALLAGHER, S., 1996, The moral significance of primitive self-consciousness: a response to Bermúdez, *Ethics*, 107, pp. 129-140.
- GALLAGHER, S., 1997, Mutual Enlightenment: Recent Phenomenology in Cognitive Science, *Journal of Consciousness Studies*, 4 (3), pp. 195-214.
- GALLAGHER, S., en COLE, J., 1998, Body Schema and Body Image in a Deafferented Subject, in D. Welton (ed.), *Body and Flesh: A Philosophical Reader*, Oxford, Blackwell, pp. 131-147.
- GALLAGHER, S., BUTTERWORTH, J.E., LEW, A., en COLE, J., 1998, Hand-mouth coordination, congenital absence of limb, and evidence for innate body schemas, *Brain and Cognition*, 38, pp. 53-65.
- GALLAGHER, S. en MARCEL, A.J., 1999, The self in contextualized action, *Journal of Consciousness Studies*, 6, (4), pp. 4-30.
- GALLAGHER, S., 1999, Reflexive access and problems with introspection, Online Commentary, [The Investigation of Conscious Emotion: Combining First-Person and Third-Person Methodologies](http://www.consciousness.arizona.edu/emotion/Upload/918664781_5248.htm), University of Arizona, [http://www.consciousness.arizona.edu/emotion/Upload/918664781\\_5248.htm](http://www.consciousness.arizona.edu/emotion/Upload/918664781_5248.htm), pp. 3.
- GALLAGHER, S., 2000, Phenomenological and experimental research on embodied experience, lecture presented at *Atelier phénoménologie et cognition*, for the *Phénoménologie et Cognition Research Group*, CREA, Paris, December 2000, <http://www2.canisius.edu/~gallaghr/paris2000.html>, pp. 29.
- GALLAGHER, S., 2000, Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive science, *Trends in Cognitive Science*, 4 (1), pp. 14-21.
- GALLAGHER, S., en VARELA, F., 2001, Redrawing the map and resetting the time: phenomenology and the cognitive sciences, S. Crowell, L. Embree, S. J. Julian (eds.), *The Reach of Reflection, issues for phenomenology's second century*, Center for Advanced Research in Phenomenology, Inc. Electronically published at [www.electronpress.com](http://www.electronpress.com). pp. 17-43.
- GALLAGHER, S., February 2002, Phenomenology and experimental design: Four approaches, *Invited Lecture. Brain and Cognition Seminar*, Aarhus University Hospital, Denmark, <http://www2.canisius.edu/~gallaghr/aarhusExp.html>, pp. 11.
- GALLAGHER, S., 2002, Experimenting with introspection, *Trends in Cognitive Science*, 6 (9), pp. 374-375.
- GALLESE, V., 1999, From grasping to language: mirror neurons and the origin of social communication, in Hammeroff et al. (eds.), *Toward a Science of Consciousness III, The Third Tucson Discussions and Debates*, Cambridge/London, MIT, pp. 165-178.
- GALLESE, V., 2001, The 'shared manifold' hypothesis, from mirror neurons to empathy, *Journal of Consciousness Studies*, 8 (5-7), 2001, pp. 33-50.
- GEORGE, R., 1978, Brentano's relation to Aristotle, *Grazer Philosophische Studien*, 5, pp. 249-266.
- GILSON, E., 1939, Franz Brentano's Interpretation of Mediaeval Philosophy, *Mediaeval Studies*, 1, pp. 1-10.



- GODFREY-SMITH, P., 1998 (1994), A modern history theory of functions, in C. Allen, M. Bekoff, G. Lauder (eds.), *Nature's Purposes*, Massachusetts, MIT, pp. 453-477.
- HARTIMO, M., 2003, Husserl's *Prolegomena*: a search for the essence of logic, in D.O. Dahlstrom (ed.), *Husserl's Logical Investigations*, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers. pp. 123-146.
- HAYEN, A., 1954, *L'intentionnel selon Saint Thomas*, Bruges/Bruxelles/Paris, Desclée De Brouwer, pp. 286.
- HEDWIG, K., 1978, Der Scholastische Kontext des Intentionalen bei Brentano, *Grazer Philosophische Studien*, 5, pp. 76-82.
- HOLENSTEIN, E., 1999, The zero-point of orientation: the placement of the I in perceived space, in D. Welton (ed.), *The Body: classic and contemporary readings*, Oxford, Blackwell Publishers. pp. 57-94.
- HUMPHREY, N., 1992, *A history of the mind*, UK, Chalto & Widus, pp. 238.
- HUSSERL, E., 1911, Philosophie als strenge Wissenschaft, *Logos - Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, Band I: 1910-1911, pp. 289-341.
- HUSSERL, E., 1950 (1907), *Die Idee der Phänomenologie*, Haag, Martinus Nijhoff, pp. 93.
- HUSSERL, E., 1950 (1913), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Haag, Martinus Nijhoff, pp. 483.
- HUSSERL, E., 1952, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Haag, Martinus Nijhoff, pp. 426.
- HUSSERL, E., 1954 (1936), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Haag, Martinus Nijhoff, pp. 557.
- HUSSERL, E., 1973, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Haag, Martinus Nijhoff, pp. 249.
- HUSSERL, E., 1975, *Introduction to the Logical Investigations, translated with introductions by P. J. Bossert and C. H. Peters*, The Hague, Martinus Nijhoff, pp. 90.
- HUSSERL, E., 1975, *Logische Untersuchungen, Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik, herausgegeben von Elisabeth Ströker, Text nach Husserliana XVIII*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, pp. 262.
- HUSSERL, E., 1979, Intentionale Gegenstände (1894), in *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, Husserliana XXII, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, pp. 303-348.
- HUSSERL, E., 1984, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, I. Teil (Untersuchung I-V), herausgegeben von Elisabeth Ströker, Text nach Husserliana XIX/1*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, pp. 529.
- HUSSERL, E., 1984, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, II. Teil (Untersuchung VI), herausgegeben von Elisabeth Ströker, Text nach Husserliana XIX/2*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, pp. 250.

- HUSSERL, E., 1994, *Husserliana Dokumente, Band III Briefwechsel, Teil I: Die Brentanoschule*, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, pp. 215.
- HUSSERL, E., 1999 (1938), *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, Felix Meiner, Hamburg, pp. 492.
- HUSSERL, E., 2002, *Logische Untersuchungen, Ergänzungsband Erster Teil, Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*, Husserliana XX/I, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, pp. 440.
- JAMES, S., 2000, The emergence of the Cartesian Mind, in T. Crane, S. Patterson (eds.), *History of the Mind-Body Problem*, London/ New York, Routledge, pp. 111-130.
- JETTER, D., 1994, *Geschiedenis van de geneeskunde*, Utrecht, Het Spectrum, pp. 538.
- JOHANSEN, T.K., 1998, *Aristotle on the sense-organs*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 304.
- KANT, I., 1999 (1783), *Prolegomena tot elke toekomstige metafysica die als wetenschap kan gelden*, Meppel, Boom, pp. 191.
- KENNY, A., 2000, *Aquino*, Rotterdam, Lemniscaat, pp. 121.
- KENNY, A., 1993, *Aquinas on Mind*, London, Routledge, pp.182.
- KÖRNER, S., 1987, On Brentano's objections to Kant's theory of knowledge, *Topoi*, 6, pp. 11-17.
- LAMPERT, J., 1995, Chapter 6: LU vi: Five elements in Husserl's account of the synthesis of epistemic fulfillment, in *Synthesis and backward reference in Husserl's Logical Investigations*, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, pp. 125-195.
- LANGTON, R., 2000, The musical, the magical, and the mathematical soul, in T. Crane, S. Patterson (eds.), *History of the Mind-Body Problem*, London/ New York, Routledge, pp. 13-33.
- LEDER, D., 1998, A tale of two bodies: the Cartesian corpse and the lived body, D. Welton ed.), *Body and Flesh, A philosophical reader*, Oxford, Blackwell Publishers, pp. 117-129.
- LEDER, D., 1999, Flesh and Blood: a proposed supplement to Merleau-Ponty, in D. Welton (ed.), *The Body: classic and contemporary readings*, Oxford, Blackwell Publishers, pp. 200-210.
- LOHMAR, D., 2002, Husserl's concept of categorical intuition, in D. Zahavi (ed.), *One hundred years of phenomenology, Husserl's Logical Investigations revisited*, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, pp. 124-145.
- MACNAMARA, J., 1993, Cognitive Psychology and the rejection of Brentano, *Journal for the theory of social behavior*, 23, (2), pp. 117-137.
- MATTHEWS, G.B., 1995 (1992), *De Anima* 2. 2-4 and the meaning of *life*, in C. Nussbaum, A. Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press, pp. 185-193.
- MATURANA, H.R. en VARELA, F.J., 1987, *The Tree of Knowledge. The Biological Roots of Human Understanding*, Boston/ London, New Science Library, pp. 263.
- MCCLAMROCK, R., 1995, *Existential cognition: Computational mind in the world*, Chicago/ London, University of Chicago Press, pp. 205.

- MELLE, U., 2002, Husserl's revision of the sixth Logical Investigation, in D. Zahavi (ed.), *One hundred years of phenomenology, Husserl's Logical Investigations revisited*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, pp. 111-123.
- MEIRE, P.P., 1994, *Le sujet vivant – Entre autoréférence et ouverture, la dynamique du non-équilibre*, Université catholique de Louvain, Faculté de médecine, département de neuropsychiatrie, Thèse présentée en vue de l'obtention du grade d'agrégé de l'enseignement supérieur, niet gepubliceerd, pp. 355.
- MENSCH, J.R., 1981, *The question of being in Husserl's Logical Investigations*, Chapters IV-VI, The Hague/ Boston/ London, Martinus Nijhoff Publishers, pp. 53-131.
- MERCURY, J.-Y., 2000, *L'expressivité chez Merleau-Ponty, du corps à la peinture*, Paris, L'Harmattan, pp. 399.
- MERLEAU-PONTY, M., 1960, Le langage indirect et les voix du silence, in *Signes*, Paris, Gallimard, pp. 49-122.
- MERLEAU-PONTY, M., 1968, *Résumé de Cours, Collège de France, 1952-1960*, Paris, Gallimard, pp. 182.
- MERLEAU-PONTY, M., 1978 (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, pp. 531.
- MERLEAU-PONTY, M., 1988, La conscience et l'acquisition du langage, in *Merleau-Ponty à la Sorbonne, Résumé de cours, 1949-1952*, Paris, Cynara, pp. 9-87.
- MERLEAU-PONTY, M., 2002 (1942), *La structure du comportement*, Paris, PUF, pp. 248.
- MILLIKAN, R., 1998 (1989), In defense of proper functions, in C. Allen, M. Bekoff, G. Lauder (eds.), *Nature's Purposes*, Massachusetts, MIT, pp. 295-312.
- MISHARA, A., PARNAS, J., en NAUDIN J., 1998, Forging the links between phenomenology, cognitive neuroscience, and psychopathology: the emergence of a new discipline, *Current Opinion in Psychiatry*, pp. 567-573.
- MOHANTY, J.N., 1977, Husserl's thesis of the ideality of meanings, in J.N. Mohanty (ed.), *Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations*, The Hague, Martinus Nijhoff, pp. 76-82.
- MORENO BERGARECHE, A. en RUIZ-MIRAZO K., 1999, Metabolism and the problem of its universalization, in *Biosystems*, 49 (1), <http://www.sc.ehu.es/sfwpbiog/AMoreno/Alvaro.html>.
- MÜNCH, D., 1995/1996, Die Einheit von Geist und Leib. Brentanos Habilitationsschrift über die Psychologie des Aristoteles als Antwort auf Zeller, *Brentano Studien*, 6, pp. 125-144.
- MÜNCH, D., 1997, Franz Brentano and phenomenology, in Lester Embree et al.(eds.), *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1997, pp. 71b-75b.
- MÜNCH, D., 2002, The relation of Husserl's *Logical Investigations* to descriptive psychology and cognitive science, in D. Zahavi (ed.), *One hundred years of phenomenology, Husserl's Logical Investigations revisited*, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, pp. 199-215.
- NAGEL, T., 1974, What is it like to be a bat?, *Philosophical Review*, 83 (4), pp. 435-450.

- NEANDER, K., 1998 (1991), Functions as selected effects: the conceptual analyst's defence, in C. Allen, M. Bekoff, G. Lauder (eds.), *Nature's Purposes*, Massachusetts, MIT, pp. 313-334.
- NUSSBAUM, C. en OKSENBERG RORTY, A. (eds.), 1995 (1992), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press, 1995 [1992], pp. 453.
- NUSSBAUM, M. en PUTNAM, H., 1995 (1992), Changing Aristotle's mind, in C. Nussbaum, A. Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press, pp. 27-56.
- OKSENBERG RORTY, A., 1995 (1992), B. *De Anima*: Its agenda and its recent interpreters, in . Nussbaum, A. Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press, pp. 7-13.
- PACHOUD, B., 1999, The Teleological Dimension of Perceptual and Motor Intentionality, in J.-M. Roy, J. Petitot, B. Pachoud, F.J. Varela (eds.), *Naturalizing Phenomenology, Issues in contemporary phenomenology and cognitive science*, Stanford, California, Stanford University Press, pp. 196-219.
- PATTERSON, S., 2000, How Cartesian was Descartes?, in T. Crane, S. Patterson (eds.), *History of the Mind-Body Problem*, London/ New York, Routledge, pp. 70-110.
- PATZIG, G., 1977, Husserl on truth and evidence, J.N. Mohanty (ed.), *Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations*, The Hague, Martinus Nijhoff, pp. 179-196.
- PETIT, J.-L., 1999, Constitution by movement: Husserl in light of recent neurobiological findings, in J.-M. Roy, J. Petitot, B. Pachoud, F.J. Varela (eds.), *Naturalizing Phenomenology, Issues in contemporary phenomenology and cognitive science*, Stanford, California, Stanford University Press, pp. 220-244.
- PETITOT, J., 1991, *La Philosophie transcendantale et le problème de l'Objectivité, Entretiens du Centre Sèvres*, Paris, Éditions Osiris, pp. 132.
- PETITOT, J., 1994, Phénoménologie computationnelle et objectivité morphologique, in J. Proust, E. Schwartz (eds.), *La connaissance philosophique. Essais sur l'œuvre de Gilles-Gaston Granger*, Paris, PUF. pp. 213-248.
- PETITOT, J., 1995, La réorientation naturaliste de la phénoménologie, *Archives de Philosophie*, 58 (4), pp. 631-658.
- PETITOT, J., 1996, Vers une physique de l'esprit : les sciences humaines comme sciences de la nature, *Visio*, 2 (2), pp. 27-41.
- PETITOT, J., 1996, Objectivité faible et philosophie transcendantale, in M. Bitbol, S. Laugier (eds.), *Physique et Réalité, débat avec B. d'Espagnat*, Paris, Diderot Editeur, pp. 201-236.
- PETITOT, J., 1997, Logique et dynamique de la cognition, *Intellectica*, 23, pp. 219-301.
- PETITOT, J., 1999, Morphological eidetics for a phenomenology of perception, in J.-M. Roy, J. Petitot, B. Pachoud, F.J. Varela (eds.), *Naturalizing Phenomenology, Issues in contemporary phenomenology and cognitive science*, Stanford, California, Stanford University Press, pp. 330-371.
- PIETERSMA, H., 1978, Brentano's concept of the evident, in A.-T. Tymieniecka (ed.), *The human being in action, The irreducible element in man, part II*, *Analecta Husserliana*, vol. VII, Dordrecht/ Boston/ London, D. Reidel Publishing Company, pp. 235-244.

- POLI, R., 1998, *The Brentano Puzzle*, Ashgate, Aldershot, pp. 226.
- RAMACHANDRAN, V.S., 1994, Phantom limbs, neglect syndromes, repressed memories, and Freudian psychology, *International review of neurobiology*, 37, pp. 291-333.
- RIZZOLATTI, G. en ARBIB, M.A., 1998, Language within our grasp, *Trends in Neurosciences*, 21 (5), pp. 188-194.
- RIZZOLATTI, G., FADIGA, L., FOGASSI, L. en GALLESE V., 1999, Resonance behaviors and mirror neurons, *Archives Italiennes de biologie*, 137, pp. 85-100.
- RIZZOLATTI, G., FOGASSI, L. en GALLESE V., 2001, Neurophysiological mechanisms underlying the understanding and imitation of action, *Nature reviews neuroscience*, 2, September, pp. 661-670.
- ROLLINGER, R.D., 1999, *Husserl's position in the school of Brentano*, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, pp. 362.
- ROY, J.M., PETITOT, J., PACHOUD, B., en VARELA, F., 1999, Beyond the gap : An introduction to naturalizing phenomenology, in J.-M. Roy, J. Petitot, B. Pachoud, F.J. Varela (eds.), *Naturalizing Phenomenology, Issues in contemporary phenomenology and cognitive science*, Stanford, California, Stanford University Press, pp. 1-80.
- ROY, J.M., 1999, Saving intentional phenomena: Intentionality, representation, and symbol, in J.-M. Roy, J. Petitot, B. Pachoud, F.J. Varela (eds.), *Naturalizing Phenomenology, Issues in contemporary phenomenology and cognitive science*, Stanford, California, Stanford University Press, pp. 111-147.
- RUIZ-MIRAZO, K. en MORENO BERGARECHE, A., 2000, Searching for the roots of autonomy: the natural and artificial paradigm revisited, *CCAI*, 17 (3-4), pp. 209-228.
- RUNGGALDIER, E., 1989, On the scholastic or Aristotelian roots of 'intentionality' in Brentano, *Topoi*, 8, pp. 97-103.
- SAJAMA, S., en KAMPPIINEN, M., 1987, *A historical introduction to phenomenology*, London/New York/Sydney, Croom Helm, pp. 131.
- SALANSKIS, J.-M., 1999, Sense and continuum in Husserl, in J.-M. Roy, J. Petitot, B. Pachoud, F.J. Varela (eds.), *Naturalizing Phenomenology, Issues in contemporary phenomenology and cognitive science*, Stanford, California, Stanford University Press, pp. 490-507.
- SHEETS-JOHNSTONE, M., 1998, Consciousness: a natural history, *Journal of Consciousness Studies*, 5 (3), pp. 260-294.
- SIMONIN, H.D., 1930, La notion d' 'intentio', *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 19 (3), pp. 445-463.
- SMITH, B., 1989, The primacy of place: an investigation in Brentanian ontology, *Topoi*, 8, pp. 43-51.
- SMITH, C.U.M., 2000, *Biology of sensory systems*, Chichester, UK, John Wiley & sons, pp. 445.
- SOFFER, G., 2003, Language and the formation of general concepts: the second Logical Investigation in a genetic light, in D. O. Dahlstrom (ed.), *Husserl's Logical Investigations*, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, pp. 37-56.

- SOLOKOWSKI, R., 2003, Husserl's Sixth Logical Investigation, in D. O. Dahlstrom (ed.), *Husserl's Logical Investigations*, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, pp. 109-122.
- SORABJI R., 1991, From Aristotle to Brentano: the development of the concept of intentionality, in Blumental & Robinson (eds.), *Aristotle and the later tradition*, Oxford, Clarendon Press, pp. 227-259.
- SORABJI R., 1995 (1992), Intentionality and physiological processes: Aristotle's theory of sense-perception, in C. Nussbaum, A. Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press, pp. 195-225.
- SPIEGELBERG, H., 1936, Der Begriff der Intentionalität in der Scholastik, bei Brentano und bei Husserl, *Philosophische Hefte*, 5, pp. 72-91.
- SPIEGELBERG, H., 1978, On the significance of the correspondence between Franz Brentano and Edmund Husserl, *Grazer Philosophische Studien*, 5, pp. 95-116.
- STEINBOCK, A.J., Saturated Intentionality, 1999, in D. Welton (ed.), *The Body: classic and contemporary readings*, Oxford, Blackwell Publishers, pp. 178-210.
- STEPHENS, G.L., en GRAHAM, G., 2000, *When Self-Consciousness Breaks, Alien Voices and Inserted Thoughts*, Cambridge/London, MIT, pp. 198.
- STONE, M.W.F., 2000, The soul's relation to the body: Thomas Aquinas, Siger of Brabant and the Parisian debate on monopsychism, in T. Crane, S. Patterson (eds.), *History of the Mind-Body Problem*, London/ New York, Routledge, pp. 34-69.
- TIEMERSMA, 1989, D., *Body Schema and Body Image, an interdisciplinary and philosophical study*, Amsterdam/Lisse, Swets & Zeitlinger, pp. 397.
- THEUNISSEN, B. en VISSER, R.P.W., 1996, *De wetten van het leven – Historische grondslagen van de biologie 1750-1950*, Baarn, Ambo, pp. 278.
- UMEREZ, J., 1998, The evolution of the symbolic domain in living systems and artificial life, in G. Van de Vijver, S.N. Salthe, M. Delpos, (eds.), *Evolutionary Systems – Biological and Epistemological Perspectives on Selection and Self-Organization*, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, pp. 377-396.
- VAN DER SCHAAR, M., 1999, L'analogie et la vérité chez Franz Brentano, *Etudes Philosophiques*, 26 (2), pp. 203-217.
- VAN DE VIJVER, G., 1991, The emergence of meaning and the antinomy of naturalism, *Uroboros* 1(2), pp. 153-173.
- VAN DE VIJVER, G., 1995, The relation between causality and explanation in emergentist naturalistic theories of cognition, *Behavioural processes*, 35 (1-3), pp. 287-297.
- VAN DE VIJVER, G., SALTHER, S.N., en DELPOS, M. (eds.), 1998, *Evolutionary Systems – Biological and Epistemological Perspectives on Selection and Self-Organization*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/ Boston/ London, 438 pp.
- VAN DE VIJVER, G., 2000, Identification and Psychic Closure: A Dynamic Structuralist Approach of the Psyche, in J. Chandler en G. Van de Vijver (eds.), *Closure, Emergent Organizations and their Dynamics*, N.Y., The New York Academy of Sciences, pp. 1-12.
- VAN DE VIJVER, G., VAN SPEYBROECK, L. en VANDEVYVERE, W., 2003, Reflecting on complexity of biological systems: Kant and beyond?, *Acta Biotheoretica*, 51, pp. 101-140.

- VAN HAAREN, S.W., 1957, Het oordeel als waarheidsbezit. Het kennen van de waarheid volgens St. Thomas' commentaren op de *Metaphysica*, *de Anima* en *Perihermeneias* van Aristoteles, *Tijdschrift voor Philosophie*, pp. 444-476.
- VAN SPEYBROECK, L., DE WAELE, D. en VAN DE VIJVER, G., 2002, Theories in early embryology: close connections between epigenesis, preformationism, and self-organization, in L. Van Speybroeck, G. Van de Vijver, D. De Dewaele (eds.), *From Epigenesis tot Epigenetics, The Genome in Context*, N.Y., The New York Academy of Sciences, vol. 981, pp. 7-49.
- VARELA, F., 1996, Neurophenomenology, *Journal of Consciousness Studies*, 3(4), pp. 330-349.
- VILLELA-PETIT, M., 1999, *Cognitive Psychology and the Transcendental Theory of Knowledge*, in J.-M. Roy, J. Petitot, B. Pachoud, F.J. Varela (eds.), *Naturalizing Phenomenology, Issues in contemporary phenomenology and cognitive science*, Stanford, California, Stanford University Press, pp. 508-524.
- WHITING, J., 1995 (1992), Living bodies, in C. Nussbaum, A. Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press, pp. 75-91.
- WARREN, N.D., 2003, The rediscovery of immanence: remarks on the appendix to the *Logical Investigations*, in D.O. Dahlstrom (ed.), *Husserl's Logical Investigations*, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, pp. 147-166.
- WELTON, D., 1998, Introduction, in D. Welton (ed.), *Body and Flesh, A philosophical reader*, Oxford, Blackwell Publishers, pp. 1-8.
- WELTON, D., 1999, Soft, smooth hands: Husserl's phenomenology of the lived-body, in D. Welton (ed.), *The Body: classic and contemporary readings*, Oxford, Blackwell Publishers, pp. 38-56.
- WILKES, K.V., 1995 (1992), Psuchè versus the mind, in C. Nussbaum, A. Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press, pp. 109-127.
- WILLARD, D., 2002, The world well won: Husserl's epistemic realism one hundred years later, in D. Zahavi (ed.), *One hundred years of phenomenology, Husserl's Logical Investigations revisited*, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, pp. 69-78.
- ZAHAVI, D., 1992, Constitution and ontology: Some remarks on Husserl's ontological position in the *Logical Investigations*, *Husserl Studies*, 9, pp. 111-124.
- ZAHAVI, D., 1997, Horizontal intentionality and transcendental intersubjectivity, *Tijdschrift voor Filosofie*, 59 (2), pp. 304-321.

