

De these voorafgaand aan alle thesen

Over de introductie van een “duistere natuur” in Husserls fenomenologie

Scriptie ter verkrijging van de graad “Master of arts” in de filosofie Radboud
Universiteit.

Door: Hanneke Nooijen – s4221257

Begeleider: Dr. Annabelle Dufourcq

Aantal woorden: 18.293

Datum: 26-06-2018

Hierbij verklaar en verzeker ik, Hanneke Nooijen, dat deze scriptie zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen zijn gebruikt dan die door mij zijn vermeld en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden.

Plaats: Nijmegen

Datum: 26-06-2018

“Reflection does not withdraw from the world toward unity of consciousness as the foundation of the world; rather, it steps back to see transcendences spring forth and it loosens the intentional threads that connect us to the world in order to make them appear; it alone is consciousness of the world because it reveals the world as strange and paradoxical.”

- Maurice Merleau-Ponty, “Preface” in *Phenomenology of Perception*, vertaald door Donald A. Landes (Routledge, 2012), |xxvii.

Inhoudsopgave

Samenvatting	5
Inleiding	6
1. Husserls fenomenologische project	10
2. Husserl over lichaam, geest en de natuur als duistere achtergrond	18
3. Het geheim van de Weltthesis	37
4. Conclusie	54
Bijlage I	57
Bibliografie	58

Samenvatting

In zijn fenomenologie ontdekt Husserl pure subjectiviteit als het onbetwifelbare fundament van kennis. In *Ideen II* valt echter te lezen dat óók het subject met diens lichaam altijd onderdeel uitmaakt van de objectieve natuur. In deze scriptie vraag ik mij af of subjectiviteit, ondanks dit gegeven, nog wel onbetwifelbaar kan zijn. En zo niet, is Husserls fenomenologische project dan in gevaar? Kan fenomenologie nog wel de strenge wetenschap zijn die het tracht te zijn? We zullen, o.a. aan de hand van Merleau-Ponty, zien dat fenomenologische reflectie zich echter niet hoeft te beperken tot pure subjectiviteit, maar dat het ons juist in staat stelt om de mysterieuze wisselwerking tussen zowel subject als object te beschrijven.

Inleiding

Volgens de Duitse filosoof Edmund Husserl heeft ware filosofie niet als doel de wereld objectief te onderzoeken, maar om te beschrijven op welke manier haar subjectieve betekenis tot stand komt. In de exacte wetenschap wordt er gestreefd naar het “absolute derdepersoonsperspectief” om de wereld zo objectief mogelijk te kunnen beschrijven, d.w.z. zoals zij in zichzelf ook zou zijn. De aanname dat de wereld onafhankelijk van het ervarende individu (objectief) op een bepaalde manier bestaat, is volgens Husserl echter naïef. De wetenschappen zien daarbij namelijk iets fundamenteels over het hoofd: de wereld waarin we leven is in de eerste plaats een wereld die altijd wordt ervaren door een subject. We zijn in feite helemaal niet in staat om onze subjectieve bril af te zetten en de wereld objectief te bekijken.

In zijn essay, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1910), argumenteert Husserl waarom zowel de opkomende natuurwetenschappen als de filosofie van zijn tijd niet in staat zijn een strenge wetenschap te worden.¹ Volgens Husserl zou een strenge wetenschap gebaseerd moeten zijn op heldere en met het verstand navolgbare inzichten.² Deze inzichten moeten onbetwifelbaar zijn. Onbetwifelbare kennis is echter niet mogelijk, zo lang de wetenschappen het subjectieve karakter van de wereld over het hoofd blijven zien. Kennis van de “objectieve” wereld leidt namelijk altijd terug naar subjectiviteit en kan daarom nooit daadwerkelijk objectief blijven. In haar objectiviteit blijkt de wereld relatief aan subjectiviteit, waardoor we nooit zonder twijfel over haar kunnen oordelen.

In zijn zoektocht naar onbetwifelbare kennis, introduceert Husserl daarom zijn eigen “kristalheldere”³ filosofische theorie, beter bekend als zijn *fenomenologie*. Een fenomenoloog onderzoekt de wereld als fenomeen: de wereld zoals ze aan ons verschijnt. Hoewel er twijfel bestaat over datgene *wat* we ervaren, is *de manier waarop* we datgene ervaren een stuk zekerder. In fenomenologie geldt dat hoe dichter we bij onze eigen subjectieve ervaring blijven, hoe onbetwifelbaarder onze kennis is.

Net zoals Descartes neemt Husserl dan ook het eigen ego als startpunt van kennis. Als er één ding is waar ik niet aan kan twijfelen, dan is het wel mijn eigen denkende ik. Vanuit de heldere ervaring van het eigen ego, probeert Husserl vervolgens het subjectieve karakter van de werkelijkheid analyseren. De heldere methode die hij hiervoor gebruikt, is de zogenaamde *fenomenologische reductie*. Met deze methode probeert Husserl stap voor stap al het betwifelbare van het

¹ Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1965), 8.

² Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, 8.

³ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster band: Prolegomena zur reinen Logik* (Halle: Max Niemeyer, 1913), 10.

onbetwifelbare te scheiden, zodat er vervolgens zo “puur” mogelijk kan worden gereflecteerd op de manier waarop de wereld verschijnt.

In plaats van de wereld objectief te onderzoeken, probeert hij te beschrijven hoe we de wereld subjectief ervaren. De vraag luidt bijvoorbeeld niet “wat is een boom?”, maar “op welke manier komt mijn (of onze) ervaring van de boom tot stand?”. Juist omdat Husserl in zijn beschrijvingen subjectiviteit als uitgangspunt neemt, is fenomenologie wél in staat een strenge wetenschap te zijn. Haar aannames zijn immers helder en onbetwifelbaar.

Opmerkelijk genoeg stuiten we in Husserls latere werk wel degelijk op fundamentele delen van onze ervaring die maar moeilijk te beschrijven zijn. In plaats van absolute helderheid is hier eerder sprake van duisterheid. In *Ideen II* (1952) spreekt Husserl over “het rijk der duisterheden” [*das Reich der Dunkelheiten*]⁴: de wereld wanneer we even niet bewust met haar bezig zijn, maar ze slechts als onbepaalde en obscure achtergrond verschijnt. Deze achtergrond bestaat uit “zintuiglijke objecten” [*Sinnengegenstanden*]⁵, waarvan de betekenis tot stand is gekomen al vóórdat er bewustzijn aan te pas komt. Ze is als het ware al *voorgegeven*. Husserl noemt deze zintuiglijke objecten ook wel de “oer-objecten” [*Urgegenstanden*]⁶ waar alle andere objecten naar terug verwijzen. Omdat de achtergrond voorafgaat aan ons bewustzijn, krijgen we er rationeel geen volledige grip op.⁷ In plaats van “helder” en “onbetwifelbaar”, gebruikt Husserl daarom woorden als “duister” en “verborgen” om deze voorgegeven achtergrond te beschrijven.

Maar maakt het subject strikt gezien niet ook onderdeel uit van deze voorgegeven achtergrond? Eén van de objecten in de wereld die al betekenis heeft vóórdat er subjectiviteit aan te pas lijkt te zijn gekomen, is immers ons eigen lichaam. Het zintuiglijke lichaam speelt daarnaast een essentiële rol bij het tot stand komen van de ervaring van de werkelijkheid: ik ervaar de wereld mét mijn lichaam. Is subjectiviteit op deze manier niet ook altijd afhankelijk van lichamelijkeheid? Hoewel Husserl subjectiviteit als onbetwifelbaar uitgangspunt neemt, lijkt ons eigen ego fundamenteel óók iets duisters te bevatten, juist doordat het met diens lichaam onderdeel uitmaakt van een voorgegeven achtergrond.

Het onbetwifelbare ego zou volgens Husserl echter fundamenteel anders zijn dan het normale, lichamelijke ego.⁸ Het onbetwifelbare, transcendentale ego ontsnapt aan deze obscure achtergrond én aan het lichaam, juist omdat het volledig

⁴ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952), 107.

⁵ Husserl, *Ideen II*, 17.

⁶ Husserl, *Ideen II*, 17.

⁷ Husserl, *Ideen II*, 276, 278-279.

⁸ Husserl, *Ideen II*, 104.

en puur subjectiviteit is. Maar hoe moeten we dit begrijpen? Heeft het onbetwifelbare ego dan niets te maken met de wereld en het lichaam waarin we onszelf steeds weer terugvinden? Kan het onbetwifelbare ego strikt gezien wel geheel onafhankelijk zijn? En, zo niet, kan Husserls fenomenologie dan nog wel de strenge wetenschap zijn, die het tracht te zijn? In deze scriptie zal ik proberen bovenstaande vragen te beantwoorden. De vraag die in deze scriptie echter centraal staat luidt: Vormt het duistere karakter van de werkelijkheid, waar we met ons lichaam deel van uitmaken, een gevaar voor Husserls fenomenologische project of niet?

Om deze vraag te beantwoorden, zal ik gebruik maken van Husserls *Ideen II*. Dit postuum uitgegeven boek staat bekend om Husserls beschrijvingen van lichamelijke. Anders dan in zijn voorgaande geschriften, beschrijft hij uitvoerig welke rol onze lichamelijke speelt bij het tot stand komen, oftewel de *constitutie*, van de werkelijkheid. Ook geeft hij beschrijvingen van de manier waarop het lichamelijke ego zelf wordt geconstitueerd. Dit ego bevat verschillende elementen, zoals het lichaam, de ziel en de geest. In deze scriptie zal ik juist de relatie tussen het lichamelijke, als onderdeel van de duistere achtergrond, en het (absolute) geestelijke onderzoeken.

Een andere fenomenoloog die later in deze scriptie aan bod zal komen, is de Franse filosoof Maurice Merleau-Ponty. In zijn fenomenologie neemt Merleau-Ponty, in plaats van puur bewustzijn, de lichamelijke van het subject als uitgangspunt. Volgens hem moeten we ware kennis niet proberen te zoeken in een onbetwifelbaar subject maar in de wereld zelf, ook al wordt deze gekenmerkt door mysterieuze geheimen.⁹ Merleau-Ponty is hier relevant omdat hij beweert zich te baseren op Husserls eigen ideeën. Aan het einde van mijn scriptie zal ik daarom, in het licht van de hoofdvraag, proberen Merleau-Ponty en Husserl met elkaar te verbinden en te vergelijken, om zo een beter beeld te krijgen van Husserls eigen ideeën.

Om een goed beeld te kunnen krijgen van het fenomenologische project dat op het spel staat, is het eerste hoofdstuk gewijd aan een inleiding in Husserls fenomenologie. In het tweede hoofdstuk zal ik aan de hand van een grondige lezing van *Ideen II* laten zien hoe Husserl de lichamelijke én geestelijkheid van het (empirische) subject begrijpt. Ook zal duidelijk worden op welke manier we het duistere karakter van de werkelijkheid moeten begrijpen. In hoofdstuk drie zal ik vervolgens nog dieper ingaan op de hoofdvraag. Waaruit bestaat deze “duisterheid” van de voorgegeven achtergrond precies en vormt zij niet ook een gevaar voor het onbetwifelbare ego? We zullen ons daarna, o.a. aan de hand van de ideeën van

⁹ Maurice Merleau-Ponty, “The Philosopher and his Shadow,” in *Signs*, vertaald door Richard C. McCleary (Evanston: Northwestern University Press, 1960), 163.

Merleau-Ponty, afvragen of Husserls fenomenologische project nu mislukt is of niet.

We zullen zien dat fenomenologische reflectie zich niet hoeft te beperken tot pure subjectiviteit, maar dat het ons juist in staat stelt om de mysterieuze wisselwerking tussen geest en natuur te beschrijven.

Om Husserls fenomenologische project helder te krijgen, zal ik naast *Ideen II* ook gebruik maken van enkele passages uit de rest van zijn oeuvre, waaronder: *Ideen I* (1913)¹⁰, *Logische Untersuchungen Band I* (1913), *Erste Philosophie. Teil 2* (1923/24)¹¹ en *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften* (1936).¹² Aansluitend zal ik nog gebruik maken van het gedachtengoed van Maurice Merleau-Ponty: de “Preface” uit *Phénoménologie de la Perception* (1945)¹³ en het hoofdstuk “The Philosopher and his Shadow” uit *Signs* (1960).

¹⁰ Edmund Husserl, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Teil 1: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Halle a.d.S., Max Niemeyer, 1913).

¹¹ Edmund Husserl, *Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1923/24).

¹² Edmund Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962).

¹³ Maurice Merleau-Ponty, “Preface,” in *Phenomenology of Perception*, vertaald door Donald A. Landes (Routledge, 2012).

1. Husserls fenomenologische project

Het tweede boek van Husserls *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* is pas uitgegeven in 1952, 14 jaar na zijn eigen dood en 39 jaar na de uitgave van het eerste deel. De eerste manuscripten van het boek stammen echter al uit 1912 en zijn direct geschreven na het voltooiën van *Ideen I*.¹⁴ Daarna is de tekst nog vaak herschreven en aangevuld door Husserl zelf, terwijl Husserls assistenten, Edith Stein en daarna Ludwig Landgrebe, de taak kregen de teksten bij elkaar te brengen en er een geheel van te maken. Toch zijn alle originele teksten in de eindversie van *Ideen II* uiteindelijk door Husserl zelf gecontroleerd en verbeterd.¹⁵ De laatste aanpassingen stammen uit 1928. Pas jaren na Husserls dood¹⁶ is de tekst door het *Husserl-Archief* persklaar gemaakt en in 1952 eindelijk ook uitgegeven als band IV van de *Husserliana*.¹⁷

Omdat de officiële uitgave van *Ideen II* zo lang op zich liet wachten, werd *Ideen I* vóór 1952 vaak als een eenzijdig werk beoordeeld. De kritiek had te maken met de overmatige focus op het subject of subjectiviteit. Het subject wordt in *Ideen I* vaak volledig geïsoleerd van de wereld voorgesteld, ten koste van de gesitueerde werkelijkheid waarin we ons doorgaans bevinden. In *Ideen II* besteed Husserl echter juist aandacht aan de wereld waarin het subject zich bevindt. Ook lichamelijkheid komt in dit tweede deel aan bod. De mens bevindt zich immers mét zijn lichaam in de wereld.

Hoewel Husserl door de jaren heen steeds niet geheel tevreden was met de tekst en haar nog niet geschikt achtte voor publicatie, deed hij niet geheimzinnig over de inhoud. Niet alleen zijn assistenten, maar ook filosofen als Maurice Merleau-Ponty en Martin Heidegger hadden toegang tot verschillende manuscripten uit *Ideen II*. Vooral Husserls ideeën over lichamelijkheid en het concept van de *Umwelt* bleken van grote invloed. Deze invloed is vooral te lezen in Heideggers *Sein und Zeit* (1927) en in Merleau-Ponty's *Phénoménologie de la Perception* (1945).¹⁸

Ondanks Husserls invloed op latere generaties blijft het onderwerp van lichamelijkheid in zijn eigen werk vaak onderbelicht. In deze scriptie wil ik, met behulp van *Ideen II*, onder andere duidelijk proberen te krijgen wat Husserls

¹⁴ Richard Rojcewicz en André Schuwer, "Translators' Introduction," in *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, vertaald door Richard Rojcewicz en André Schuwer (Dordrecht: Kluwer, 1990), XI-XII.

¹⁵ Rojcewicz en Schuwer, "Translators' Introduction," XI.

¹⁶ Husserl leefde van 1859 tot 1938.

¹⁷ Rojcewicz en Schuwer, "Translators' Introduction," XI.

¹⁸ Thomas J. Nenon, "Introduction," in *Issues in Husserl's Ideas II*, ed. Thomas Nenon en Lester Embree (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996), X.

gedachten omtrent lichamelijke behelzen. Voordat we hiermee kunnen beginnen, zal ik in dit hoofdstuk beginnen met een korte uitleg van Husserls kritiek op de natuurwetenschappen en welk alternatief zijn fenomenologie te bieden heeft. Daarna zullen we dieper ingaan op wat Husserl verstaat onder onbetwifelbare kennis en zullen we kennismaken met het transcendentale subject. Vervolgens zullen we zien hoe dit transcendentale subject verschilt van het empirische subject.

Het fenomenologische project en haar methode

Fenomenologie heeft als doel de wereld te beschrijven zoals hij aan ons verschijnt.¹⁹ Dit in tegenstelling tot de exacte wetenschappen, die de wereld en de manier waarop zij in elkaar steekt objectief willen verklaren. De exacte wetenschappen vooronderstellen daarbij een wereld die objectief bestaat, dat wil zeggen een wereld die onafhankelijk van de mens bestaat. Deze wereld bestaat bijvoorbeeld uit moleculen en atomen die onderhevig zijn aan verschillende natuurkrachten. De exacte wetenschap legt op die manier de wereld en haar manier van zijn op een bepaalde manier vast. Volgens Husserl is de aanname dat de wereld objectief op een bepaalde manier bestaat echter naïef. De wereld is niet objectief kenbaar. De enige manier waardoor we namelijk toegang hebben tot de objectieve wereld is door haar subjectief te ervaren. We zijn niet in staat het eigen eerstpersoonsperspectief te verlaten en een volledig objectieve onderzoeker te worden, maar we kijken altijd door een subjectieve bril. Deze bril zorgt ervoor dat we de wereld altijd gekleurd ervaren. Hoe de wereld eruit ziet, wordt bepaald door mijn ervaring van de wereld.

De exacte wetenschappen trekken zich van dit gegeven echter niets aan en lijden volgens Husserl daarom aan een gebrek aan helderheid en rationaliteit. De vooronderstellingen van deze wetenschappen zijn onduidelijk omdat ze uitgaan van een objectieve wereld die overeenkomt met de wereld die wordt ervaren. We zijn echter helemaal niet in staat zekere uitspraken te doen over een objectieve wereld die onafhankelijk van een subject bestaat. Ondanks al het wetenschappelijke succes van de wetenschap, blijven haar grondaannames daarom problematisch:

“Obschon nun die Wissenschaften trotz dieser Mängel groß geworden sind und uns zu einer früher nie geahnten Herrschaft über die Natur verholfen haben, so können sie uns doch nicht theoretisch Genüge tun. Sie sind nicht kristallklare Theorien, in denen die Funktion aller Begriffe und Sätze völlig begreiflich, alle Voraussetzungen genau analysiert, und somit das Ganze über jeden theoretischen Zweifel erhaben wäre.”²⁰

¹⁹ Van het Griekse woord *phenomenon*: “dat wat verschijnt”.

²⁰ Husserl, *Logische Untersuchungen*, 10.

Willen we wél een strenge en goed gefundeerde wetenschap ontwikkelen, dan moeten we dus uit kunnen gaan van heldere grondaannemens. Hiervoor moeten we volgens Husserl in de eerste plaats erkennen dat de wereld altijd een subjectief-relatieve wereld is. Fenomenologie richt zich niet op het “wat” van de wereld, maar op het “hoe”. Dit betekent dat een fenomenoloog onderzoek doet naar hoe de wereld aan ons verschijnt en niet naar de manier waarop zij in objectieve werkelijkheid zou zijn. Een fenomenoloog gaat op zoek naar structuren in onze ervaring van de wereld. Een kenmerk van visuele ervaring is bijvoorbeeld dat we een object altijd maar van één kant kunnen zien, maar ook dat we om het object heen kunnen lopen om zo de andere kant te bekijken. Deze structuren zijn, in tegenstelling tot de betekenis die we aan een object verbinden, onveranderlijk en gelden daarom wél absoluut.²¹

Een belangrijk ander kenmerk van ervaring of bewustzijn, is dat ervaring altijd een ervaring *van iets* is. Husserl noemt dit gegeven *intentionaliteit* [*Intentionalität*], een kernbegrip in de fenomenologie. Als we de juiste reflectieve instelling innemen dan zien we dat álles noodzakelijk deel uitmaakt van een *intentionele correlatie*²², met aan de ene kant het altijd ervarende subject (bewustzijn kan niet “leeg” zijn) en aan de andere kant de objecten die worden ervaren.

Deze intentionele correlatie kenmerkt zich vooral door diens betekenisgevende functie. Wanneer Husserl zegt dat alle ervaring gekenmerkt wordt door intentionaliteit, bedoelt hij ook wel dat alle objecten in de wereld noodzakelijk hun betekenis krijgen dankzij subjectiviteit. Deze betekenisgevende functie van subjectiviteit wordt door Husserl ook wel de *subjectieve constitutie* genoemd. Fenomenologie houdt zich dus bezig met een analyse van de intentionele correlatie tussen het constituerende subject enerzijds en de wereld zoals ze wordt ervaren of geconstitueerd anderzijds.

Om deze correlatie goed te kunnen onderzoeken, introduceert Husserl een nieuwe methode: de zogenaamde *fenomenologische reductie*. Het gaat hier niet om het reduceren van datgene wat ervaren wordt tot iets objectiefs, zoals in de exacte wetenschap gebeurt, maar om een methode met behulp waarvan er op de juiste manier kan worden gereflecteerd, zodat intentionele structuren kunnen worden ontdekt. De fenomenologische reductie heeft een soort tussen haakjes plaatsen [*Einklammern*] van datgene waarop wordt gereflecteerd. Daarbij is het belangrijk dat alle bestaande vooronderstellingen worden opgeschort, zodat er een neutrale

²¹ Paul Kidder, “Husserl’s paradox,” *Research in Phenomenology* 17, (1987): 237, <https://doi.org/10.1163/156916487X00120>.

²² “Correlatie” duidt hier op de wederzijdse afhankelijkheid van beide polen.

reflectie ontstaat. Husserl gebruikt voor dit proces ook wel de Griekse term *epoché* [ἐποχή].²³

De wereld en haar bijbehorende naïeve vooronderstellingen die we tijdens de reductie tussen haakjes plaatsen, maken onderdeel uit van de *natuurlijke instelling*. De natuurlijke instelling is onze houding ten opzichte van de wereld, die we doorgaans altijd aannemen wanneer we niet uitdrukkelijk fenomenologisch aan het reflecteren zijn. Om de intentionele structuur van ervaring bloot te kunnen leggen, moet een fenomenoloog met behulp van de epoché eerst deze natuurlijke instelling verlaten door haar methodisch buiten werking te stellen:

“Die zum Wesen der natürlichen Einstellung gehörige Generalthesis, fegen wir außer Aktion, alles und jedes, wie sie in ontischer Hinsicht umspannt, fegen wir in Klammern: also diese ganze natürliche Welt, die beständig ‘für uns da’, ‘vorhanden’ ist, und die immerfort dableiben wird als bewußtseinsmäßige ‘Wirklichkeit’, wenn es uns auch beliebt, sie einzuklammern.“²⁴

In de epoché worden alle vooronderstellingen uit deze natuurlijke instelling tussen haakjes geplaatst. Husserl spreekt van de overgang van de natuurlijke instelling naar de *fenomenologische instelling*.

Een belangrijk kenmerk van de natuurlijke instelling is de algemene vooronderstelling dat dingen in de wereld deel uitmaken van een objectief bestaande realiteit (ook wel “de wereld” of “de natuur”). Het geloof dat de wereld onafhankelijk van de mens bestaat, wordt ook wel de oerdoxa [*Urdoxa*]²⁵ van de natuurlijke instelling genoemd.²⁶ Husserl maakt hier gebruik van het antiekfilosofische onderscheid tussen *doxa* [δόξα] en *episteme* [Ἐπιστήμη]; mening (geloof) en echte rationele kennis. Met behulp van de fenomenologische methode, gaat Husserl op zoek naar echte episteme en doet hij afstand van de naïeve doxa uit de natuurlijke instelling. In de natuurlijke instelling zijn we namelijk blind voor de intentionele structuur van de wereld.

In de fenomenologische instelling zetten we de oerdoxa en alle andere doxa tussen haakjes en proberen we juist te beschrijven hoe zij tot stand komen. Een fenomenoloog gaat vervolgens op zoek naar waarheden in de structuur van subjectieve ervaring, in plaats van in datgene wat we ervaren. Husserl wil laten zien dat echte kennis niet te vinden is met behulp van de traditionele wetenschappelijke

²³ Husserl, *Ideen I*, §32.

²⁴ Husserl, *Ideen I*, 56.

²⁵ In het vorige citaat spreekt Husserl ook wel over de “algemene these” van de natuurlijke instelling: de *Generalthesis*.

²⁶ Husserl, *Ideen I*, 216.

methode, omdat deze juist vasthoudt naïeve vooronderstellingen waar we niet zonder twijfel zeker over kunnen zijn. Episteme moet daarentegen gebaseerd zijn op onbetwifelbare grondaannames. In het volgende zullen we zien wat Husserl hier precies onder verstaat.

Absoluut heldere kennis

Husserl is op zoek naar absoluut heldere kennis. Zoals we hebben gezien kunnen we deze absolute helderheid niet vinden in kennis over de geconstitueerde objectieve werkelijkheid in de natuurlijke instelling. Wil kennis absoluut en helder zijn, dan moet deze volgens Husserl namelijk gebaseerd zijn op datgene waar we zelf direct toegang tot hebben en waarvan we zonder twijfel zeker kunnen zijn. De geconstitueerde werkelijkheid is altijd afhankelijk van subjectiviteit en ligt daardoor nooit absoluut vast, maar is steeds relatief. Omdat ik de objecten in de wereld niet onafhankelijk van mijn eigen ervaring kan kennen, ben ik niet in staat om over deze objecten episteme te bereiken.

De objecten worden daarentegen wel degelijk gevormd of geconstitueerd alsof ze los van een subject zouden bestaan. In de natuurlijke instelling worden zowel de wereld, als de objecten in de wereld, geconstitueerd als *transcendent*: datgene wat het subject overstijgt. Zoals we hebben gezien is absolute kennis van de transcendente werkelijkheid volgens Husserl niet mogelijk. Tegenover deze transcendente werkelijkheid staan echter mijn eigen *immanente* ervaringen. Deze ervaringen zijn direct toegankelijk, waardoor ze wél een onbetwifelbaar karakter hebben. Hoe dichter iets bij de eigen ervaring blijft, hoe zekerder we van iets kunnen zijn. Episteme vinden we dus aan de kant van het subject in plaats van bij het object.

Met behulp van de fenomenologische reductie wordt vervolgens het pure subject [*das reine Ich*] ontdekt, ook wel het *transcendentale subject* genoemd.²⁷ Het transcendentale subject is altijd noodzakelijk aanwezig bij alle ervaring en is datgene waar we altijd direct toegang tot hebben.²⁸ Als we op onze ervaring reflecteren en alles wat we denken te weten tussen haakjes plaatsen, dan is ons eigen denkende subject datgene wat altijd buiten de haakjes blijft staan, bij elke reflectie weer. In de fenomenologische reductie komt juist dit onbetwifelbare, transcendentale subject aan het licht. Husserls transcendentale subject is, naar eigen zeggen, vergelijkbaar met Descartes' onbetwifelbare *cogito*:

“In der Tat ist ja das reine Ich kein anderes als welches Descartes in seinen herrlichen Meditationen mit genialem Blick erfaßt und als ein solches für

²⁷ De termen “transcendentaal ego”, “transcendentaal subject”, “puur ego” en “puur subject” verwijzen alle vier naar hetzelfde.

²⁸ Husserl, *Ideen II*, 102.

immer festgestellt hat, an dessen Sein kein Zweifel möglich ist, das in jedem Zweifel selbst wieder als Subjekt des Zweifels notwendig zu finden wäre.“²⁹

Volgens Descartes' twijfelexperiment, kan ik aan alles twijfelen behalve aan het feit dat ik aan het twijfelen ben. Het transcendentale subject is voor Husserl een apodictisch feit, juist omdat het in de eigen, innerlijke ervaring telkens opnieuw direct kenbaar is. Dit is ook de reden waarom het subject een absolute status heeft ten opzichte van de relativiteit van datgene wat ervaren wordt.

De term “transcendentiaal” wordt door Husserl anders gebruikt dan door Kant. Transcendentiaal in de kantiaanse traditie heeft te maken met de mogelijkheidsvoorwaarde van kennis. Volgens Kant bestaan er in de menselijke rede a priori mogelijkheidsvoorwaarden van kennis, zoals de logische categorieën tijd en ruimte, die de ervaring mogelijk maken. Deze a priori categorieën maken geen deel uit van de ervaring, maar gaan er aan vooraf en hebben daarom objectieve validiteit.³⁰ Voor Husserl is echter alles onderdeel van de ervaring, logische categorieën staan hier niet boven. Alles is immers subjectief. Ook Husserl bedoelt met transcendentiaal het terug gaan naar de originele mogelijkheidsvoorwaarde van kennis, maar beperkt zich vervolgens tot fenomenologische beschrijvingen.³¹ Met transcendentiaal bedoelt hij de noodzakelijke manier waarop iets is gegeven aan het bewustzijn.³² Met behulp van de fenomenologische reductie kan bijvoorbeeld gekeken worden naar wat precies noodzakelijk is voor het verschijnen van kleur, namelijk, dat er sprake moet zijn van uitgebreidheid (extensie).³³

Een kritiek op Husserls fenomenologie luidt vaak dat de focus te veel ligt op het transcendentale subject, in plaats van op de wereld zelf. Wordt de wereld zelf niet vergeten? Het is echter belangrijk om te beseffen dat er bij Husserl ook geen sprake is van het kantiaanse onderscheid tussen de wereld als fenomeen en de wereld an sich. In fenomenologie geldt dat niets aan subjectiviteit ontsnapt: alles wat we kunnen kennen wordt in de eerste plaats subjectief ervaren en is daarom fenomeen. Er is geen sprake van een wereld an sich, want ook die wereld dankt in feite haar betekenis aan subjectiviteit. Het doel van fenomenologie is om, met behulp van de fenomenologische reductie, de verschillende manieren waarop de wereld verschijnt in kaart te brengen. Je zou kunnen spreken van de subjectieve

²⁹ Husserl, *Ideen II*, 103.

³⁰ Thomas J. Nenon, “Differences between Kant’s and Husserl’s conception of transcendental philosophy,” *Continental Philosophy Review* 41, (2008): 431, <https://doi.org/10.1007/s11007-008-9089-2>.

³¹ Dermot Moran, *The Husserl Dictionary* (London: Continuum, 2012), 328.

³² Nenon, “Differences between Kant’s and Husserl’s conception of transcendental philosophy,” 434.

³³ Nenon, “Differences between Kant’s and Husserl’s conception of transcendental philosophy,” 434.

constitutie van verschillende “realiteiten”. Een absolute realiteit, dat wil zeggen, een geconstitueerde wereld die objectief en onafhankelijk van het subject bestaat, is volgens Husserl net zo absurd als spreken van een ronde vierhoek.³⁴

De wereld wordt dus op verschillende manieren geconstitueerd. Voor de duidelijkheid: constitutie betekent hier niet creatie, maar duidt eerder op de manier waarop het subject het object (of de wereld) “openbaart”, dat wil zeggen, de manier waarop het object betekenisvol verschijnt aan het subject.³⁵ De betekenis van het object (het object *als* object) is altijd afhankelijk van het subject. Deze betekenis kan vervolgens zowel actief als passief tot stand komen. Een vorm van actieve constitutie van betekenis is bijvoorbeeld het maken van kunst, of wanneer we formuleren wat we van iets vinden.³⁶ Passieve constitutie gebeurt onbewust, zonder dat daar bewuste acties van het subject aan te pas komen. Passieve constitutie is de reden dat we leven in een wereld die altijd al gegeven is: er is altijd sprake van een betekenis horizon die al aanwezig is. Door middel van de fenomenologische reductie kunnen we de verschillende lagen van zowel actieve als passieve subjectieve constitutie van de wereld ontdekken. Dit is ook wat Husserl in *Ideen II* probeert te doen. Gedurende onze bespreking van deze tekst zal bovenstaande dan ook wat duidelijker worden.

Een ander belangrijk onderscheid dat Husserl in *Ideen II* hanteert is het onderscheid tussen het transcendentale ego en het empirische ego. De eerste hebben we al kort besproken. Met betrekking tot lichamelijke spreken we echter vaker over het empirische ego.

Het transcendentale ego en het empirische ego

In de fenomenologische reductie komen we tot de ontdekking van het transcendentale ego. Het transcendentale ego is niet slechts datgene wat overblijft als absoluut kenbaar, maar is tegelijkertijd ook altijd het ego dat ik ben in de fenomenologische instelling. Elke fenomenologische reflectie wordt idealiter gedaan door een puur bewustzijn. Dit pure bewustzijn is het resultaat van de fenomenologische reductie. Volgens Husserl schuilt in ieder mens een transcendentaal ego, dat wil zeggen, iedereen is in staat de reductie uit te voeren en een transcendentaal ego te worden.³⁷

Met behulp van de epoché ontdoen we ons van ons normale ego in de natuurlijke instelling. Dit “ik” noemt Husserl ook wel het empirische, of wereldlijke, ego. Tegelijkertijd doen we tijdens de epoché afstand van het lichaam van het empirische ego. Dit lichaam maakt immers deel uit van de geconstitueerde

³⁴ Husserl, *Ideen I*, 106.

³⁵ Moran, *The Husserl Dictionary*, 71.

³⁶ Moran, *The Husserl Dictionary*, 71.

³⁷ Husserl, *Krisis*, 190.

realiteit en het geloof in deze realiteit wordt in de epoché volledig tussen haakjes geplaatst. Het transcendentale ego maakt dus geen deel meer uit van de wereld (het heeft daar zonder lichaam geen plaats meer), maar kan gezien worden als pure subjectiviteit. Diens relatie met de wereld is slechts intentioneel en constituerend.³⁸

Het empirische ego dat ik ben in de natuurlijke instelling, inclusief mijn lichaam, wordt dus samen met de wereld geconstitueerd. Mijn lichaam is echter niet zoals alle andere dingen in de wereld, maar heeft een speciale status. Om de wereld überhaupt waar te kunnen nemen, moet ik namelijk gebruik maken van mijn zintuiglijke en lichamelijke ervaring. Ik neem de wereld waar mét mijn lichaam. Mijn lichaam is aan de ene kant onderdeel van de geconstitueerde objectieve wereld, maar aan de andere kant vergezelt het altijd mijn subjectieve ervaring en beleving. Normaal gesproken zou je zelfs zeggen dat mijn ervaring van de wereld afhankelijk is van mijn lichamelijkeheid. Het lichaam vormt een soort schakelpunt tussen objectiviteit en subjectiviteit. Fenomenologisch gezien is het lichaam dan ook erg interessant.

Husserl streeft in zijn fenomenologie naar een kristalhelder fundament van een strenge wetenschap en lijkt deze te hebben gevonden in het transcendentale subject. In *Ideen II* lezen we echter over de lichamelijkeheid van het empirische subject en komen aspecten naar voren die er tevens op wijzen dat subjectiviteit afhankelijk is van het fysieke lichaam en de natuur. Om de wereld überhaupt te kunnen ervaren moet ik immers in staat zijn haar te kunnen waarnemen. Mijn lichaam, als onderdeel van de wereld, lijkt een voorwaarde voor mijn subjectieve ervaring. Maar is pure subjectiviteit, als basis van onze heldere kennis, dan niet óók gebaseerd op objectiviteit? En loopt fenomenologie als kristalheldere theorie hierdoor niet gevaar?

Voordat we antwoord kunnen geven op deze vraag, zullen we in hoofdstuk 2 eerst onderzoeken hoe Husserls fenomenologie van het lichamelijke, empirische ego er precies uitziet. Aan de hand van *Ideen II* zullen de speciale status van het lichaam en de rol van de natuur verder worden uitgelegd.

³⁸ David Carr, "Kant, Husserl and the Nonempirical Ego," *The Journal of Philosophy* 74, I. 11 (1977): 686, <https://doi.org/10.2307/2025771>.

2. Husserl over lichaam, geest en de natuur als duistere achtergrond

Het doel in dit hoofdstuk is om, met de hoofdvraag in het achterhoofd, een goed beeld te krijgen van Husserls ideeën over het empirische ego en diens lichamelijkheid. Dit zullen we doen aan de hand van *Ideen II*. Allereerst zullen we bekijken waarom Husserl, naast de fenomenologische en natuurlijke instelling, ook nog een onderscheid maakt tussen de naturalistische en de personalistische instelling. Ten tweede zullen we aan de hand van de teksten in *Ideen II* onderzoeken wat Husserl precies verstaat onder lichamelijkheid. We zullen zien dat Husserl gebruik maakt van het woord *Leib* (lijf) om het subjectieve karakter van ons eigen lichaam te benadrukken.

Daarna zal duidelijk worden dat Husserl veel waarde hecht aan het subjectieve karakter van het empirische ego. Desalniettemin zullen we zien dat het empirische ego toch vooral een *eenheid* vormt van lichaam (natuur) en ziel (geest). Natuur en geest blijken onlosmakelijk met elkaar verbonden. Ook het geestelijke, subjectiviteit, kan niet zonder natuur. Dit natuurlijke aspect van het empirische ego heeft echter ook iets duisters, het blijft namelijk verborgen voor het kennende subject en gaat bovendien aan bewustzijn vooraf.

Verschillende instellingen in *Ideen II*

Zoals we hebben gezien in hoofdstuk 1 maakt Husserl een onderscheid tussen de fenomenologische instelling en de natuurlijke instelling. In de fenomenologische instelling proberen we met behulp van de fenomenologische reductie de subjectieve constitutie van de wereld te beschrijven. Een voltooiing van de fenomenologisch reductie leidt tot de ontdekking van het transcendentale subject. Deze ontdekking is echter alleen mogelijk wanneer de fenomenoloog gedurende de epoché ook afstand doet van het empirische ego dat hij is in de natuurlijke instelling. Dit betekent dat hij ook afstand moet doen van zijn eigen lichaam.³⁹

Het lichaam waar Husserl voornamelijk afstand van neemt, is het lichaam zoals dat begrepen wordt in de natuurwetenschappen.⁴⁰ Dit is tegelijkertijd het lichaam zoals het begrepen wordt in de natuurlijke instelling. De natuurwetenschappelijke ideeën over het lichaam zijn namelijk gebaseerd op de

³⁹ Husserl, *Ideen II*, 97; Elizabeth A. Behnke, "Edmund Husserl's Contribution to Phenomenology of the Body in Ideas II," in *Issues in Husserl's Ideas II*, ed. Thomas Nenon en Lester Embree (Springer Science & Business Media, 2013), 143.

⁴⁰ Behnke, "Edmund Husserl's Contribution to Phenomenology of the Body in Ideas II," 143.

doxa uit de natuurlijke instelling. Het transcendentale subject wil deze doxa tussen haakjes plaatsen om er zo op te kunnen reflecteren, terwijl de natuurwetenschappen juist op de doxa voortborduren. De natuurwetenschappelijke manier om het lichaam en de mens te begrijpen, noemt Husserl de *naturalistische instelling*. In deze instelling gaat men bijvoorbeeld op zoek naar hoe het lichaam feitelijk en objectief gezien in elkaar steekt en wordt er vrijwel geen aandacht besteed aan de subjectiviteit van de wetenschapper die onderzoek doet en reflecteert.

Husserl wil echter laten zien dat het empirische ego in de natuurlijke instelling vaker op een *personalistische* wijze wordt begrepen. In de natuurlijke instelling, waarin de naturalistische instelling haar wortels heeft, zien we de wereld eerder niet dan wel in een natuurwetenschappelijk licht. De wereld waarin we doorgaans leven wordt bijvoorbeeld eerder bepaald door onze sociale interactie en mijn persoonlijke gevoelens, dan door een wiskundige formule. Ons lichaam wordt daarbij naast objectief, ook vooral subjectief begrepen. Voor Husserl is natuurlijk met name dit subjectieve karakter van het lichaam interessant. Naast het onderscheid tussen de fenomenologische en de natuurlijke instelling, maakt Husserl in *Ideen II* dus ook gebruik van het onderscheid tussen de naturalistische en personalistische instelling.⁴¹ Deze twee instellingen representeren de twee manieren waarop we de wereld doorgaans begrijpen, oftewel de twee manieren waarop de wereld doorgaans wordt geconstitueerd in de natuurlijke instelling.

Ideen II heeft als ondertitel *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* en is in drie delen verdeeld. In het boek wordt de constitutie van drie verschillende soorten “werelden” behandeld: de materiële wereld, de animalistische wereld en de spirituele (geestelijke) wereld. Het eerste deel betreft de materialistische natuur zoals we die in de naturalistische instelling constitueren. Het gaat hier om ruimtelijke lichamen of voorwerpen. Het tweede deel behandelt juist lichamen die naast uitgebreidheid ook een “ziel” bezitten. Deze lichamen hebben niet alleen fysische aspecten, maar daarnaast ook psychische aspecten. Desalniettemin gaat het ook hier om een naturalistische instelling.⁴² In het derde deel wordt “de geest” behandeld: al het menselijke (geestelijke) wat volgens Husserl niet tot de fysische natuur is te herleiden. In dit laatste perspectief op de werkelijkheid is er sprake van een personalistische instelling.

In de naturalistische instelling worden mensen en dieren gezien als psychofysische entiteiten die theoretisch kunnen worden onderzocht.⁴³ In deze instelling wordt alles zoveel mogelijk gereduceerd tot de fysieke natuur. In de personalistische instelling, die we doorgaans het meest aannemen, zien we de wereld in eerste instantie echter helemaal niet door een wetenschappelijke bril:

⁴¹ Husserl, *Ideen II*, §49.

⁴² Husserl, *Ideen II*, 175.

⁴³ Husserl, *Ideen II*, 182-183.

“Ganz anders ist die personalistische Einstellung, in der wir allzeit sind, wenn wir miteinander leben, zueinander sprechen, einander im Grube die Hände reichen, in Liebe und Abneigung, in Gesinnung und Tat, in Rede und Gegenrede aufeinander bezogen sind; desgleichen in der wir sind, wenn wir die uns umgebenden Dinge eben als unsere Umgebung und nicht wie in der Naturwissenschaft als ‘objektive’ Natur ansehen.”⁴⁴

In de personalistische instelling zien we onszelf en anderen simpelweg als personen en niet als wetenschappelijke objecten. Een persoon is niet slechts “het organisme mens”, maar wordt bijvoorbeeld gekenmerkt door wilsvrijheid en een verantwoordelijkheidsgevoel. Een persoon heeft bepaalde karaktereigenschappen en een mening. In plaats van de personalistische instelling, spreekt Husserl daarom ook wel van de praktische of waarderende instelling.⁴⁵ De wereld om ons heen is geen objectieve natuur, maar simpelweg onze omgeving [*Umwelt*].⁴⁶ In het derde deel van *Ideen II* behandelt Husserl het culturele deel van de werkelijkheid, een omgeving waarin we in de praktijk vooral sociaal met elkaar omgaan en er bijvoorbeeld ook plaats is voor zoiets als schoonheid.⁴⁷ Dit deel van de werkelijkheid vormt het studieobject van de geesteswetenschappen.

In de natuurlijke instelling zijn we doorgaans vaker in de personalistische instelling, dan in de naturalistische instelling. Husserl wil dan ook laten zien dat de personalistische instelling de meer fundamentele instelling is. De wereld van de naturalistische instelling wortelt immers in de natuurlijke instelling, welke juist wordt gekenmerkt door een overwegend personalistisch wereldbeeld.

Zowel de personalistische als de naturalistische instelling zijn gelinkt aan de natuurlijke instelling. Hoewel de naturalistische instelling theoretisch is en gebruik maakt van een bepaalde reflectie, blijft ze gebaseerd op de naïeve aannames afkomstig uit de natuurlijke instelling.⁴⁸ Daarnaast zijn wetenschappers in de naturalistische instelling zich vaak niet bewust van de relativiteit van hun instelling. Het is juist het “meta-standpunt” van de fenomenoloog dat ervoor zorgt dat de twee verschillende instellingen aan het licht komen. Dit is ook wat Husserl in *Ideen II* wil laten zien, namelijk dat er verschillende manieren zijn om de wereld te bekijken. De naturalistische instelling is niet noodzakelijk de enige ware instelling. In een korte reflectie op de fenomenologische methode zegt Husserl daarover het volgende:

⁴⁴ Husserl, *Ideen II*, 183.

⁴⁵ Husserl, *Ideen II*, 2.

⁴⁶ Husserl, *Ideen II*, 185.

⁴⁷ Husserl, *Ideen II*, 2.

⁴⁸ Namelijk dat de wereld objectief en onafhankelijk van de mens bestaat.

“Das Erzieherische der phänomenologischen Reduktion liegt aber auch darin, daß sie uns nun überhaupt für die Erfassung von Einstellungsänderungen empfänglich macht, die der natürlichen oder, wie wir jetzt deutlicher sagen, der naturalen Einstellung ebenbürtig sind, die also wie diese nur relative und beschränkte Seins- und Sinneskorrelate konstituieren.”⁴⁹

Er bestaan verschillende manieren om de wereld te bekijken, ze zijn allemaal relatief en kunnen naast elkaar bestaan. Bij elke instelling hoort een andere gecorreleerde werkelijkheid. De personalistische instelling is daarbij fundamenteeler dan de naturalistische instelling. De enige theoretische instelling die volgens Husserl echter absoluut geldt, is natuurlijk de fenomenologische instelling.

In de natuurlijke instelling zijn de naturalistische en de personalistische wereld steeds meer met elkaar vervlochten. Ook zijn we in staat heel snel tussen verschillende instellingen te wisselen. In het ene moment zie ik het lichaam van de ander als dat van een persoon waarmee ik in gesprek ben, terwijl ik in het andere moment geneigd ben dit lichaam anatomisch te begrijpen. In *Ideen II* laat Husserl zien dat je lichamelijke, en ook het empirische ego als geheel, op twee verschillende manieren kan begrijpen afhankelijk van het perspectief. Of zoals Husserl zou zeggen: de mens wordt vanuit verschillende instellingen op een bepaalde manier geconstitueerd. We zullen ons nu echter eerst richten op een belangrijk onderscheid dat bij de constitutie van het lichaam aan bod komt: het onderscheid tussen *Körper* (het fysieke lichaam) en *Leib* (het geleefde lijf).

Körper en Leib

Husserl maakt gebruik van het onderscheid tussen twee verschillende Duitse woorden voor “lichaam”: Körper en Leib. Hoewel er in Engelse vertalingen van Husserl vaak wordt gediscussieerd over de juiste manier om deze woorden te vertalen, zouden we in het Nederlands gewoon gebruik kunnen maken van lichaam en lijf. Om toch verwarring te voorkomen, zal ik in het onderstaande gebruik maken van de originele Duitse benamingen.

In het algemeen wordt met Körper het fysieke lichaam bedoeld, zoals het door de natuurwetenschappen wordt geponeerd. Het Körper neemt ruimte in beslag (het heeft extensie)⁵⁰ en is onderworpen aan causale wetten.⁵¹ Husserl gebruikt bijvoorbeeld ook Körper voor het “lichaam” van een steen. Körper staat tegenover Leib, het geleefde lijf. Dit Leib heeft naast fysieke eigenschappen, ook psychische

⁴⁹ Husserl, *Ideen II*, 179.

⁵⁰ Husserl, *Ideen II*, 29-30.

⁵¹ Husserl, *Ideen II*, 43.

eigenschappen. Leib en Körper worden hier beiden vanuit een naturalistische instelling uitgelegd. In de naturalistische instelling zien we het menselijke lichaam als psychofysisch lichaam, waarbij alle eigenschappen gereduceerd kunnen worden tot fysieke natuur. En, belangrijker, we zien het lichaam als een ding in de wereld. In dit opzicht is er geen verschil tussen mijn lichaam of dat van een ander. Mijn lichaam, als Körper, maakt dan simpelweg onderdeel uit van de constitueerde werkelijkheid. Wat het Leib, als geleefd lijf, echter zo speciaal maakt, is dat ik als subject ook toegang heb tot de beleving van mijn eigen lichaam. Het Leib speelt zo tegelijkertijd een rol bij de constitutie van de werkelijkheid waarin ik me bevind.

Omdat ik mijn lichaam nodig heb om de wereld te kunnen waarnemen, noemt Husserl het Leib ook wel het orgaan van de waarneming.⁵² Hij erkent dat het lichaam en de bijbehorende zintuigen een belangrijke rol spelen bij de constitutie van de werkelijkheid. Ik neem de wereld waar mét mijn lichaam, d.w.z. met mijn Leib. De beleving van de wereld is altijd subjectief: alleen ik heb toegang tot mijn eigen waarnemingen en gevoelens. Tegelijkertijd wordt mijn fysieke Körper, als onderdeel van de objectieve wereld, ook geconstitueerd. In dat laatste opzicht is mijn lichaam bijvoorbeeld niet anders dan andere objecten in de wereld.

Wat het Leib bij uitstek fenomenologisch interessant maakt, is dat het dus, anders dan andere materiële lichamen, op een dubbele wijze wordt geconstitueerd. Enerzijds is mijn Leib als Körper (Husserl gebruikt ook wel het woord *Leibkörper*) een object onder de objecten, anderzijds voel ik met mijn Leib en heb ik sensaties [*Empfindungen*]:

„Der Leib konstituiert sich also ursprünglich auf doppelte Weise: einerseits ist er physisches Ding, Materie, er hat seine Extension, in die seine realen Eigenschaften, die Farbigkeit, Glätte, Härte, Wärme und was dergleichen materielle Eigenschaften mehr sind, eingehen; andererseits finde ich auf ihm, und empfinde ich ‘auf’ ihm und ‘in’ ihm; die Wärme auf dem Handrücken, die Kälte in den Füßen, die Berührungs-empfindungen an den Fingerspitzen.“⁵³

Wanneer ik met mijn hand een tafel aanraak, dan ervaar ik een sensatie van de gladheid van de tafel. Volgens Husserl is de gladheid een eigenschap van de tafel, maar de *sensatie* van de gladheid behoort in zijn geheel tot mijn ervarende Leib.⁵⁴ Het hebben van sensaties is iets wat alleen een Leib toebehoort. Fenomenologisch gezien is een Leib mede daarom te onderscheiden van andere materiële lichamen.

⁵² Husserl, *Ideen II*, 56.

⁵³ Husserl, *Ideen II*, 145.

⁵⁴ Husserl, *Ideen II*, 146.

Een eigenschap van lichamelijke sensaties is dat ze altijd ergens op of in het lichaam gelokaliseerd zijn.⁵⁵ Ik kan bijvoorbeeld altijd voelen waar het object mijn hand raakt (of andersom). Juist omdat deze tactiele waarneming altijd ook deel uitmaakt van mijn eigen Leib⁵⁶ en niet van het uiterlijke object, is de act van het voelen belangrijker dan de act van het zien of het horen.⁵⁷ Door iets aan te raken kan ik er zekerder van zijn dat iets daadwerkelijk bestaat, en ook wáár het bestaat. Hoewel alle zintuigen doorgaans samenwerken bij het constitueren van de buitenwereld, is vooral de tastzin van groot belang, óók bij het constitueren van mijn eigen Leib. Ik ben niet in staat om mijn gehele lichaam te zien, maar wel om het te voelen. Er zijn daarnaast ook innerlijke sensaties, zoals pijn en genot, die alleen kenmerkend zijn voor het Leib.⁵⁸

Husserl focust zich juist op de lichamelijke beleving door middel van het Leib, omdat de ervaring van de eigen beleving bij uitstek een ervaring is die direct kenbaar is. Als we een goede analyse willen geven van wat de mens precies is, dan moeten we beginnen bij de oorsprong. Husserl wijst er op dat alle heldere theorie noodzakelijk gebaseerd moet zijn op zulke oorspronkelijke ervaringen, anders dan is zij waardeloos.⁵⁹ Bij de fenomenologische analyse van de manier waarop dit Leib enerzijds geconstitueerd wordt en anderzijds een sleutelfunctie heeft bij de overgang van de beleving naar het beleefde (de constitutie van de buitenwereld), is dan ook met name het laatste van belang.

Ideen II bevat veel beschrijvingen van de relatie tussen het empirische ego en diens Leib, waarvan we er al een paar besproken hebben. De waarneming staat bijvoorbeeld nooit los van het lichaam, dat daarom ook wel het orgaan van de waarneming wordt genoemd. De verbeelding van het lichaam als een orgaan is geliefd bij Husserl. Door te zeggen dat het Leib een orgaan is, maakt hij duidelijk dat ik als subject (empirisch ego) niet samenval met mijn lichaam. Het Leib is slechts een onderdeel van het empirische ego. Hier zullen we zo meteen nog op terugkomen.

Naast orgaan van de waarneming heeft het Leib ook de functie van orgaan van de wil [*Willensorgan*].⁶⁰ Mijn Leib is het enige ding in de wereld waarvan ik het zelf vrij, van binnenuit, kan bewegen. Deze beweeglijkheid is van groot belang voor de constitutie van de buitenwereld. Doordat ik kan bewegen kan ik bijvoorbeeld om een stoel heen lopen, om de andere kant te bekijken. Ik kan dan de verschillende kanten van de stoel bij elkaar brengen en een begrip krijgen van het

⁵⁵ Husserl, *Ideen II*, 145.

⁵⁶ Wanneer ik bijvoorbeeld iets zie, dan ziet mijn oog niet zichzelf. Het zien heeft alleen betrekking op datgene wat gezien wordt en niet op het eigen Leib (in dit geval het oog).

⁵⁷ Husserl, *Ideen II*, 150.

⁵⁸ Husserl, *Ideen II*, 150.

⁵⁹ Husserl, *Ideen II*, 90-91.

⁶⁰ Husserl, *Ideen II*, 151-152.

geheel van de stoel. Een fenomenoloog zou zeggen dat de stoel op deze manier wordt geconstitueerd.

Mijn eigen Leib is echter het enige ding in de wereld waar ik niet omheen kan lopen en wat ik dus ook niet in zijn geheel kan zien.⁶¹ Mijn Leib fungeert altijd als centrum, als nulpunt [*Nullpunkt*] van mijn oriëntatie.⁶² Vanuit mijn Leib ervaar ik de wereld om me heen. Daarbij wordt alles wat zich dichterbij mijn lichaam bevindt als “hier” bestempeld en alles wat verder weg is als “daar”. Dit hier en daar is altijd relatief en afhankelijk van de positie van mijn Leib. Gepaard met mijn bewegingsvrijheid, gaat de causale relatie van mijn Leib tot de buitenwereld.⁶³ Omdat mijn Leib als Leibkörper ook een object is in de wereld, kan ik iets doen wat invloed heeft op die wereld, maar kan de wereld ook invloed uitoefenen op mij. Ik kan met mijn Leib objecten aanraken, maar die objecten kunnen mij via mijn Leib ook beroeren.

De constitutie van mijn Leib als ding in de wereld, wordt grotendeels bepaald door de causale relatie tussen mijn Leib en de buitenwereld. Ik zie in de wereld om mij heen hoe twee dingen elkaar kunnen beïnvloeden en dus in een causale relatie tot elkaar staan. Het omvallen van de kegels wordt bijvoorbeeld veroorzaakt door het rollen van de bal. Hetzelfde zie ik gebeuren bij mijn eigen lichaam:

“Es werden also Bewegungen meines Leibes als mechanische Vorgänge aufgefaßt gleich denen äußerer Dinge, der Leib selbst als ein Ding, das auf andere wirkt und auf das andere wirken. (...) Ruht ein schwerer Körper auf meiner Hand (ev. die eine Hand auf der anderen) so habe ich unter Absehung von der auftretenden Druck-, bzw. Schmerzempfindung das physische Phänomen, daß ein Körper auf einen anderen drückt, ev. ihn durch stoß deformiert.“⁶⁴

Naast het zien van de druk van mijn ene hand op mijn andere, ben ik me tegelijkertijd ook nog op een andere manier bewust van wat er gebeurt: ik voel de druk ook. De gebeurtenis heeft direct invloed op mijn zintuiglijke sensaties en wordt daardoor bevestigd. Mijn Leib fungeert hier als omslagpunt [*Umschlagpunkt*]⁶⁵ tussen de causaliteit in de buitenwereld en mijn eigen gevoelswereld. Dit omslagpunt ontbreekt bijvoorbeeld wanneer ik een rood licht op mijn hand zie schijnen. Het rode licht op mijn hand wordt niet omgezet in een

⁶¹ Husserl, *Ideen II*, 159.

⁶² Husserl, *Ideen II*, 158.

⁶³ Husserl, *Ideen II*, 159-160.

⁶⁴ Husserl, *Ideen II*, 160.

⁶⁵ Husserl, *Ideen II*, 160.

sensatie van dat rode licht in mijn lichaam, waardoor diens status als “object in de wereld” in mindere mate (of niet) wordt geconstitueerd.

Alle bovenstaande eigenschappen bevestigen voor Husserl de speciale status van het Leib ten opzichte van andere materiële lichamen. Subjectieve beleving en vrije wil zijn hierbij de belangrijkste. De dubbele constitutie van het Leib komt hier het sterkst naar voren. Mijn Leib functioneert precies zoals alle andere objecten in de wereld en wordt daardoor ook op die manier geconstitueerd. Maar aan de andere kant van de medaille vinden we 1) de subjectieve beleving van dit functioneren, waarbij de causale relatie ook via mijn eigen sensaties wordt bevestigd en 2) de mogelijkheid om mijn Leib van binnenuit te kunnen bewegen. Het Leib is het omslagpunt tussen het objectief geconstitueerde en het subjectief beleefde en gemotiveerde. Die beleving en motivatie zijn volgens Husserl dus niet te reduceren tot iets fysieks, maar maken deel uit van iets puur subjectiefs.

Dit subjectieve deel van de mens noemt hij ook wel de ziel [*Seele*]. De ziel maakt een belangrijk onderdeel uit van de mens en staat als het ware tegenover het lichaam als natuur (het Leibkörper). Onder de ziel verstaat Husserl niet alleen de psyche, maar ook de “geestelijke” eigenschappen die centraal staan in de personalistische instelling, zoals bijvoorbeeld de waardering van schoonheid. Husserl wil laten zien dat het ik-begrip vanuit twee verschillende aspecten kan worden begrepen: naturalistisch, met nadruk op het lichamelijke, en personalistisch, met nadruk op het subjectieve en de ziel. Lichaam en ziel samen vormen het ego, zoals we dat in de natuurlijke instelling begrijpen. Ziel, natuur en geest blijken onderdelen van een geheel. Voordat we verder ingaan op het subjectieve karakter van de mens (de ziel en de geest), zullen we eerst onderzoeken wat Husserl precies onder dit geheel verstaat.

De mens als eenheid

Onder het empirische ego (de mens)⁶⁶ wordt volgens Husserl in de natuurlijke instelling een eenheid verstaan, bestaande uit een ziel en een natuurlijk lichaam.⁶⁷ Dit is het “ik” waarover men spreekt in de eerste persoon. Hierbij horen handelingen, gemoedstoestanden en oordelen maar ook karaktereigenschappen, persoonlijke kwaliteiten en uiterlijke kenmerken. Bij sprake van dit “ik” wordt er geen onderscheid gemaakt tussen mijn lichaam en het ik als geheel: men zegt niet “mijn lichaam is geslagen”, maar simpelweg “ik ben geslagen”. De ziel en het lichaam worden in de natuurlijke instelling als één gezien.⁶⁸ Husserl concludeert

⁶⁶ Husserl spreekt ook wel van de Ich-Mensch om de eenheid van dit ik-begrip te benadrukken. Zie: Husserl, *Ideen II*, §2.1.

⁶⁷ Husserl, *Ideen II*, 93.

⁶⁸ Het is afhankelijk van de instelling of de ziel als psychisch-fysisch (in de naturalistische/wetenschappelijke zin) of als wat meer als ‘geest’ (personalistisch) wordt

vervolgens dat ik daarom niet ofwel mijn ziel ofwel mijn Leib *ben*, maar dat ik als eenheid beide *heb*:

“In der normalen Ich-rede ist also unter dem Ich der ‘ganze’ Mensch mit Leib und Seele umspannt. Es kann daher sehr wohl heißen: ich bin nicht mein Leib, sondern ich habe meinen Leib, ich bin nicht eine Seele, sondern ich habe eine Seele.“⁶⁹

Deze eenheid ontstaat juist omdat ziel en lichaam zo intens met elkaar zijn vervlochten. Wanneer ik vanuit de natuurlijke instelling over mezelf praat, dan is dit ik-begrip niet te vatten in slechts mijn ziel of slechts mijn lichaam: “ik” omvat noodzakelijkerwijs beiden.

De vervlochtenheid van lichaam en ziel laat zien wat het Leib specialer maakt dan andere lichamen: een Leib is bezield. Daarnaast laat het zien dat de geestelijke eigenschappen van de ziel bepalender zijn voor het ik-begrip dan de fysieke eigenschappen van het lichaam.⁷⁰ Een Leib zonder ziel of persoonlijkheid is immers slechts een Körper. Het Leibkörper, als fysieke materie, is echter wel van belang: het geeft de ziel immers een plaats in de wereld. In lijn met zijn geliefde voorstelling van het lichaam als een orgaan,⁷¹ noemt Husserl het Leib ook wel het “*Organ des Geistes*”.⁷² Het Leib is het orgaan door middel waarvan de geest kan bestaan in de geconstitueerde wereld.⁷³

begrepen. Husserls punt is dat de ziel in de natuurlijke instelling toch het meest wordt gezien als datgene wat een persoon uitmaakt. De naturalistische uitleg van onze persoonlijke eigenschappen (ziel) zijn secundair. In beide instellingen is de ziel echter één met het fysieke lichaam.

⁶⁹ Husserl, *Ideen II*, 94.

⁷⁰ Husserl, *Ideen II*, 94.

⁷¹ Het Leib is altijd een noodzakelijk onderdeel van het empirische ego als geheel. Deze noodzakelijkheid bestaat uit de functie van het Leib als orgaan van de waarneming, van de wil en van de geest.

⁷² Husserl, *Ideen II*, 96.

⁷³ Op blz. 94 en 95 van *Ideen II* argumenteert Husserl waarom de geest in de natuurlijke instelling theoretisch gezien nooit zonder een lichaam zou kunnen. De rol van het Leib als orgaan van de geest is dus noodzakelijk. Een lichaam kan nooit ontbreken, omdat de ziel (geest) dan niet meer kenbaar zou zijn. Husserl gebruikt het voorbeeld van een spook (een ziel zonder materieel lijf, bijvoorbeeld “de geest van een overledene”): zelfs het spook moet een soort lichaam hebben, anders kan men helemaal niet spreken van een spook. Het objectieve bestaan van het spook hangt namelijk af van de voorwaarde dat het spook intersubjectief gegeven moet zijn. Dit kan alleen op basis van een “soort” lichaam. Er zijn vervolgens twee mogelijkheden: 1) het spook heeft wel degelijk een materieel lichaam, in welk geval we niet meer kunnen spreken van een spook, maar moeten spreken van een mens. Of 2) het lichaam van de Geest is niet materieel, maar wel intersubjectief kenbaar (en dus objectief). Husserl wijst er in een lastige passage op dat zo’n lichaam zonder materiele realiteit a priori wel denkbaar is, maar dat deze mogelijkheid voor de rest

Het bepalende karakter van de geest komt echter pas in een reflectie aan het licht, wanneer we een andere instelling aannemen. In de natuurlijke instelling begrijpen we het empirische ego daarentegen altijd als eenheid. Lichaam en geest zijn met elkaar versmolten en vormen samen de persoon (het empirische ego) die ik tegenover me heb. Deze eenheid is het kenmerk van de werkelijkheid in de natuurlijke instelling in het algemeen. Het is de algemene stijl waarin de werkelijkheid aan ons verschijnt en is daarom fenomenologisch van belang.

In *Ideen II* spreekt Husserl ook wel van de eenheid van de uitdrukking en het uitgedrukte [*Ausdruck und Ausgedrückte*], of datgene waarin zin of betekenis wordt uitgedrukt, en de betekenis zelf.⁷⁴ Om de bestaanswijze van deze eenheid wat duidelijker te maken gebruikt hij een analogie tussen een boek en een persoon. Bij zowel een boek als bij een persoon, zien we een eenheid van uitdrukking en het uitgedrukte, oftewel, van de fysieke verschijning en de betekenis van die verschijning.

In een boek vinden we de manier van uitdrukken (de uitdrukking) bijvoorbeeld in het papier, de bladzijden en de inkt in de vorm van letters, woorden en zinnen. Daarnaast vinden we het uitgedrukte, dat wil zeggen, de zin van wat er geschreven staat. Als we echter een boek lezen, dan zien we het fysieke boek en diens betekenis in eerste instantie altijd al als eenheid. Je zou kunnen zeggen dat deze betekenis pas in de tweede instantie “in” het fysieke boek aanwezig is, maar als je er goed over nadenkt is dit volgens Husserl niet het geval:

“Nun könnte man sagen: mit dem physisch Erscheinenden als einer ersten Objektivität ist verbunden ein Zweites, eben der Sinn, der das Physische ‘beseelt’. Darauf frage ich aber: bin ich auf eine zweite, nur äußerlich mit der ersten verknüpften Objektivität gerichtet? Ist nicht vielmehr das, worauf ich gerichtet bin, eine durch und durch verschmolzene Einheit, die gar nicht neben der physischen steht? Es ist doch wohl so, daß es kein Zusammenhang ist, in dem die Teile ‘außer einander’ sind, eine Verknüpfung, in der jeder Teil auch für sich sein könnte, abgesehen von der verbindenden Form.“⁷⁵

De fysieke realiteit van het boek en diens betekenis zijn zo innig met elkaar verbonden dat Husserl de nadruk legt op hun eenheid, in plaats van op hun

volkomen leeg is. De ziel zou volgens Husserl in theorie wel zonder materieel lichaam kunnen bestaan, maar niet zonder een soort lichaam überhaupt. Een ziel heeft altijd noodzakelijk een lichaam nodig, terwijl een lichaam niet noodzakelijk geanimeerd (met ziel) hoeft te verschijnen. Husserl, *Ideen II*, 94-95.

⁷⁴ Husserl, *Ideen II*, 236.

⁷⁵ Husserl, *Ideen II*, 237.

verscheidenheid. Het boek verschijnt juist *als* deze eenheid. De betekenis [*Sinn*] doordringt het fysieke boek. De twee zijn “versmolten”:

“Der geistige Sinn ist, die sinnlichen Erscheinungen beseelend, mit ihnen in gewisser Weise verschmolzen statt in einem verbunden Nebeneinander nur verbunden.“⁷⁶

In de natuurlijke instelling verschijnt een “geestes-object” altijd als eenheid. Pas bij de inname van de naturalistische instelling, kan ik een object puur als fysieke realiteit begrijpen. Net zoals een boek, is ook een persoon een eenheid bestaande uit zowel een fysieke realiteit en geestelijke betekenis. Ik neem niet eerst het fysieke lichaam waar, en daarna pas de persoon die dit lichaam “bezielt”, maar ik vat deze persoon direct als één geheel op.⁷⁷ Net zoals een boek bestaat uit verschillende delen (zinnen, woorden, letters, alinea’s, ritmes, hoofdstukken etc.), die steeds groter samenhangende eenheden vormen, totdat ze uiteindelijk samen de eenheid “boek” vormen, zo zit ook de eenheid “mens” in elkaar:

“Vielmehr ist eben die Auffassung eines Dinges als Mensch (und näher als Mensch, der spricht, liest, tanzt, sich ärgert und tobt, sich verteidigt oder angreift usw.) eine solche, welche mannigfaltige, aber ausgezeichnete Momente der erscheinenden körperlichen Gegenständlichkeit beseelt, dem Einzelnen Sinn, seelischen Inhalt gibt und wieder die schon beseelten Einzelheiten nach den im Sinn liegen Forderungen zu höheren Einheit verknüpft und zuletzt zur Einheit des Menschen.“⁷⁸

De betekenis van een persoon, wordt door Husserl ook wel diens “geest” genoemd. De geest is datgene wat niet te reduceren is tot fysieke natuur. Door te spreken van de bezieling van het Leib door de geest, laat Husserl zien dat de mens op twee verschillende manieren kan worden begrepen (naturalistisch en personalistisch), maar dat beide manieren toch samenkomen in de mens zelf. Het empirische ego als eenheid is in die zin dus *dubbel* van aard.⁷⁹ Geest en natuur komen samen in de bezieling van het Leib, dat wil zeggen, in de mens.

Door de verschillende soorten instellingen te benadrukken laat Husserl zien dat de klassieke termen “geest”, “ziel” en “natuur” niet zo zeer verwijzen naar aparte metafysische entiteiten, maar eerder te maken hebben met de fenomenologische manier van zijn van een object. De dubbele aard van de mens zit

⁷⁶ Husserl, *Ideen II*, 238.

⁷⁷ Husserl, *Ideen II*, 240.

⁷⁸ Husserl, *Ideen II*, 241.

⁷⁹ Husserl, *Ideen II*, 247.

hem juist in de verscheidenheid van instellingen waarin we de mens (en de wereld) benaderen. Het gaat immers over de manier waarop de mens verschijnt. In fenomenologie bestaat er niets buiten deze verschijning, welke haar betekenis (wat zij *is*) krijgt door subjectiviteit.

Mijn opvatting van andere personen om mij heen, heeft invloed op mijn begrip van het empirische ego (dat wil zeggen: de mens, maar ook mijzelf) als zodanig. Doordat het Leib van de ander aan mij verschijnt als een eenheid van geest en natuur, zie ik in dat ik zelf ook op die manier door anderen wordt begrepen. Het Leib van de ander geeft mij de mogelijkheid om mezelf te constitueren, anders dan slechts via introspectie. We hebben ons tot nu toe voornamelijk beperkt tot de constitutie van mens via introspectie. De erkenning van de ander en, daarnaast, de erkenning van mijzelf (als ego) verloopt echter ook via de (uiterlijke) waarneming van het Leib van de ander. Mede hierdoor ontstaat de constitutie van (*wij*-als-) mensen in het algemeen.⁸⁰ Dit gegeven raakt aan het onderwerp van intersubjectiviteit, dat verder helaas niet in deze scriptie aan bod zal komen.

Een van de redenen waarom Husserl telkens de eenheid van lichaam en ziel benadrukt, is om een tegenwicht te bieden tegen de steeds algemener wordende naturalistische instelling. In de naturalistische instelling wordt de ziel gezien als psyche, een verzameling van alle psychische eigenschappen, welke kan worden gereduceerd tot fysieke natuur. De mens, begrepen aan de hand van zijn Leib, is dan een psychofysische entiteit.⁸¹ Maar volgens Husserl is de mens, als empirisch ego, vanzelfsprekend méér dan dit. De subjectieve beleving en de vrije wil die een ziel kenmerken zijn immers niet te reduceren tot de fysieke natuur. Tegelijkertijd zijn ze wel degelijk bepalend voor wie een persoon is. Waar er in de naturalistische instelling vrijwel geen aandacht wordt besteed aan deze zaken, is er in de fenomenologie juist ruimte voor het subjectieve deel van de mens. Husserl spreekt ook wel van het persoonlijke ego: de mens bekeken vanuit personalistische instelling.

Het persoonlijke ego: de mens in de personalistische instelling.

Husserl spreekt van verschillende manier waarop het ego kan worden geconstitueerd: het *ik-als-mens* [*Ich-Mensch*] en het geestelijke [*Geistige*] ego of persoonlijke ego. Het ik-als-mens is het algemene ik-begrip zoals we dit hierboven hebben besproken. In het normale leven maken we doorgaans gebruik van dit algemene ik-begrip, waarbij mijn Leib en ziel als één worden gezien, terwijl ik beiden *heb*. Doordat we normaliter spreken over een lichaam dat “van mij” is, wordt opnieuw duidelijk dat mijn ik-begrip iets méér is dan mijn Leib alleen. Naast een

⁸⁰ Husserl, *Ideen II*, 242.

⁸¹ Husserl, *Ideen II*, 211.

Leib, kan een ego namelijk ook andere dingen bezitten. Ik spreek bijvoorbeeld ook over “mijn huis” en “mijn schoenen”. Husserl argumenteert dat het fysieke Leibkörper, net zoals andere objecten, tot de geconstitueerde buitenwereld behoort en daarmee tot iets wat niet-ik [*Nicht-Ich*] is.⁸² Als je de intentionele structuur van ervaring verdeelt in een subject-pool en een object-pool,⁸³ dan behoort het Leib eerder tot het laatste.

Zoals we eerder hebben gezien, zijn dingen die dichtbij het ego blijven (zoals bijv. immanente kennis) origineler en van groter belang dan dingen die tot de transcendentale werkelijkheid behoren. Dit komt ook hier weer terug. De natuurlijke kant van het ego, het Leibkörper, wordt als object tussen de andere objecten geconstitueerd en is daarom volgens Husserl minder origineel dan de geestelijke kant van het ego.⁸⁴ Mijn voeten, de pijn aan mijn hand, mijn huis en mijn honger zijn allemaal dingen die mij tegenover staan.⁸⁵ Ze behoren mij toe en zijn “*ich-zugehörig*”,⁸⁶ maar bevinden zich desalniettemin aan de zijde van de object-pool.⁸⁷ Daarmee vooronderstellen ze als het ware een al bestaand, origineel ik-begrip: de subject-pool.

De ik-acten van dit “oorspronkelijke” ego (dat overigens niet hetzelfde is als het transcendentale ego) zijn juist niet ik-vreemd [*ich-fremd*], maar blijven dichter bij het ego zelf. Denk bijvoorbeeld aan de act van het reflecteren:

„Nun kann das Ich freilich auch auf seine Erfahrungen, Blickrichtungen, wertende oder wollende Akte reflektieren, und dann sind auch sie gegenständlich und ihm gegenüber. Aber der Unterschied springt in die Augen: sie sind nicht ichfremd, sondern selbst ichlich, sie sind Bestätigungen (Akte), Zustände des Ich selbst, sie sind nicht bloß ichzugehörig als Erfahrenheiten, Gedachtheiten, nicht bloße Identitätskorrelate von solchem, was primär und ursprünglich ichlich, subjectiv ist.“⁸⁸

⁸² Husserl, *Ideen II*, 212.

⁸³ Husserl, *Ideen II*, 105.

⁸⁴ Husserl, *Ideen II*, 212-213, 318.

⁸⁵ Het Duitse woord voor “object” luidt “*Gegenstand*”, wat letterlijk “tegenover-staand” betekent.

⁸⁶ Husserl, *Ideen II*, 212.

⁸⁷ Het Leib fungeert overigens wel als orgaan van vrije beweging en de wil en heeft daarom zonder meer een subjectief karakter. Toch heeft het deze subjectiviteit te danken aan het originele ego, want ook de ervaring van de functies van mijn Leib staan mij tegenover. Zie: Husserl, *Ideen II*, 213.

⁸⁸ Husserl, *Ideen II*, 212.

Het oorspronkelijke ego wordt gekenmerkt door een zekere vrijheid, de mogelijkheid om actief een positie in te nemen. Het heeft daarmee niet iets ik-vreemds tegenover zich, maar iets wat het ik zelf aangaat.

“Wir finden also al das ursprüngliche und spezifisch Subjektive das Ich im eigentlichen Sinne, das Ich der ‘Freiheit’, das aufmerkende, betrachtende, vergleichende, unterscheidende, urteilende, wertende, angezogene, abgestoßene, zugeneigte, abgeneigte, wünschende und wollende: das in jedem Sinnen ‘aktive’, stellungnehmende Ich.“⁸⁹

Hieronder vallen dus ook de ik-acten die we al eerder aan het licht zagen komen toen we het hadden over de personalistische instelling, waaronder het waarderen van schoonheid. Tegenover het actieve ik is er overigens ook sprake van de passieve kant van het ego, waarbij juist geen positie wordt ingenomen. Maar, zegt Husserl, deze passiviteit moeten we zien als de laagste vorm van activiteit, want ook receptiviteit is een soort activiteit.⁹⁰ Van passiviteit is bijvoorbeeld sprake wanneer het ego zich tot iets voelt aangetrokken of juist afgestoten, maar ook als er iets gebeurt waardoor het ego emotie voelt. De ik-acten van het oorspronkelijke ego gaan specifiek uit van dit ego. Ze zijn puur subjectief en hebben ook slechts betekenis met betrekking tot het subject. Denk bijvoorbeeld aan de betoverende schoonheid van een beeldhouwwerk, waar je je tot aangetrokken voelt.

Wat het persoonlijke ego onderscheidt van het ik-als-mens bekeken vanuit de naturalistische instelling, is dat het *intentionele* relaties aangaat met de wereld. Er is daarbij altijd sprake van een betekenisgevende functie vanuit het subject. Intentionele relaties staan tegenover reële relaties, waarbij er sprake is van causaliteit.⁹¹ De wereld heeft daarbij invloed op mijzelf-als-mens en andersom, zoals we al eerder zagen. In de naturalistische instelling staat deze relatie centraal. Wat de intentionele relatie daarentegen speciaal en ook oorspronkelijk maakt, is dat de intentionele act niet afhankelijk is van datgene waar het betrekking op heeft.⁹² Ik kan bijvoorbeeld een schilderij bewonderen, waarbij deze bewondering blijft bestaan, ook als het schilderij er niet meer is. Daarbij heeft mijn bewondering ook geen invloed op het schilderij als zodanig, de act is puur intentioneel en gaat uit van mijn subjectiviteit.

Ondanks de onafhankelijkheid van de ik-acten van het persoonlijke ego, heeft dit ego volgens Husserl wel degelijk te maken met een “natuurlijke achtergrond”. Deze achtergrond dringt zich meteen aan wanneer men zich afvraagt

⁸⁹ Husserl, *Ideen II*, 213.

⁹⁰ Husserl, *Ideen II*, 213.

⁹¹ Husserl, *Ideen II*, 215.

⁹² Husserl, *Ideen II*, 215.

hoe een persoon zich eigenlijk heeft ontwikkeld.⁹³ Hoe komt het dat ik zo gefascineerd ben door dat mooie schilderij? Wat is de reden dat ik zo ongeduldig ben? Of waarom ben ik meer een ochtendmens dan een avondmens? Deze vragen over het karakter zijn niet zo gemakkelijk te beantwoorden en blijven voor het grootste deel obscuur. Husserl spreekt van een donkere en verborgen ondergrond van karaktereigenschappen, waarvan het persoonlijke, vrije ego afhankelijk is.⁹⁴

Deze karaktereigenschappen zijn op hun beurt echter weer afhankelijk van mijn zintuiglijke ervaringen van de werkelijkheid. Om een schilderij te kunnen bewonderen, moet er in de eerste plaats sprake zijn van mijn lichamelijke ervaring van dit schilderij. Het schilderij wordt als het ware eerst als zintuiglijk object [*Sinneding*] geconstitueerd. De verzameling van alle zintuiglijke objecten vormen de “natuurlijke achtergrond”, waar Husserl over spreekt.

Deze achtergrond [*Hintergrund*] is de wereld, wanneer we even niet bewust met haar bezig zijn en wanneer we dus geen gebruik maken van actieve ik-acten. Doorgaans hebben we echter voortdurend met deze achtergrond te maken. In *Ideen II* spreekt Husserl over de twee verschillende toestanden van het bewustzijn: het wakkere bewustzijn en het slapende bewustzijn [*Waches und dumpfes Bewußtsein*].⁹⁵ In principe is het niet mogelijk om direct te reflecteren op de achtergrond die door het “slapende” bewustzijn wordt geconstitueerd: je bent je dan immers *niet* bewust. Husserl spreekt over deze achtergrond als “*das Reich der Dunkelheiten*”, het rijk der duisterheden.⁹⁶ In het volgende zal duidelijker worden wat hij hier precies mee bedoelt.

Het rijk der duisterheden

Het oorspronkelijke, persoonlijke ego kan zich op een actieve of passieve manier tot objecten verhouden. Dit verhouden-tot gaat vooral uit van het ego zelf. Husserl erkent echter dat er geen sprake zou kunnen zijn van welk verhouden-tot dan ook, wanneer deze objecten niet ook al als “daar-zijnd” zouden zijn geconstitueerd. Hij spreekt van een “*Stoffliche Unterlage*” waarop dit verhouden is gebaseerd.⁹⁷ De stoffelijkheid of materialiteit van deze ondergrond heeft betrekking op de manier waarop het subject zowel de wereld als zichzelf constitueert alsof beiden gevormd zijn door de natuur. De natuur als stoffelijke ondergrond speelt op die manier altijd een rol bij de verhouding van het subject tot de wereld en zichzelf.

⁹³ Husserl, *Ideen II*, 275.

⁹⁴ Husserl, *Ideen II*, 276, 278-279.

⁹⁵ Husserl, *Ideen II*, 107. In deze passage gaat het weliswaar over het “pure bewustzijn” en niet over het ik-als-mens of het persoonlijke ego. Toch is er bij het ik-als-mens ook sprake van het onderscheid tussen actief bewustzijn en passief (slapend) bewustzijn.

⁹⁶ Husserl, *Ideen II*, 107.

⁹⁷ Husserl, *Ideen II*, 214.

Volgens Husserl kunnen we de gangen van de constitutie van de wereld terug volgen, waarbij we uiteindelijk uitkomen bij deze stoffelijke ondergrond.

Beginnend bij de personalistische instelling krijgen de dingen hun betekenis door de acten van het waarderende subject. Een boom wordt bijvoorbeeld aan de hand van haar schoonheid begrepen. Wanneer we de boom echter abstraheren van deze betekenis [*sehen wir von diesen Seinsschichten ab*]⁹⁸ dan behoort zij simpelweg tot de objectieve realiteit. De boom is dan slechts een bepaald object in de wereld. Wanneer we de ervaring van de boom vervolgens nog verder ontleden dan komen we volgens Husserl uit bij een object dat we louter waarnemen door middel van onze zintuigen. Deze primitieve ervaring van de boom heeft weliswaar een subjectief karakter, maar komt onafhankelijk van de actieve ik-acten van het persoonlijke ego tot stand:

„Die Schichten der Dingkonstitution rückwärts durchlaufend gelangen wir schließlich zu den Empfindungsdaten als letzten primitiven Urgegenständen, die nicht mehr durch irgendwelche Ichaktivität konstituiert, sondern im prägnantesten Sinnen Vorgegebenheiten für alle Ichbetätigung sind. Sie sind ‘subjektiv’, aber nicht Ichakte oder ständlichkeiten, sondern Ichgehabzuthheiten, die erste ‘subjektive Habe’ des Ich.“⁹⁹

Ook de oorspronkelijke en ogenschijnlijk onafhankelijke ik-acten van het persoonlijke ego zijn dus gebaseerd op een zekere objectieve realiteit die “er al is”. Daarbij leunt de constitutie van de objectieve realiteit op zintuiglijke waarneming die precies in het fysieke Leib gebeurt.¹⁰⁰

De primitieve objecten [*primitive Urgegenstände*] die op deze manier geconstitueerd worden zijn dus niet direct afhankelijk van het oorspronkelijke ego en diens ik-acten, maar van iets wat al voorgegeven [*vorgegeben*] is. Husserl spreekt van een soort achtergrond van geconstitueerde “*Sinnedinge*”; geconstitueerd op basis van zintuiglijke waarneming.¹⁰¹ Hij spreekt van een “al-hebben” van deze voorgegeven achtergrond [*Ichgehabzuthheiten*]. Husserl verzamelt het proces van de constitutie van de voorgegeven achtergrond doorgaans onder de noemer “passieve synthese”. Dit is subjectieve constitutie, zonder dat daarbij sprake is van actieve ik-acten. De voorgegeven werkelijkheid komt bijvoorbeeld tot stand onder invloed van onbewuste associaties en de stroom van

⁹⁸ Husserl, *Ideen II*, 214.

⁹⁹ Husserl, *Ideen II*, 214.

¹⁰⁰ Zie ook: Husserl, *Ideen II*, §4.

¹⁰¹ Husserl, *Ideen II*, 17-18.

het bewustzijn van de tijd.¹⁰² De voorgegeven zintuiglijke objecten zijn een resultaat van deze passieve synthese en vormen de basis van de transcendente werkelijkheid. Deze basis is op een andere manier oorspronkelijk en fundamenteel dan de ik-acten van het persoonlijke ego of het transcendentale ego: ze is er al vóórdat we ons actief kunnen verhouden tot de wereld. De voorgegeven wereld lijkt het oorspronkelijkst omdat ze chronologisch voorafgaat aan het moment waarop ik mijn fenomenologische onderzoeken ben begonnen.

Het reflecterende ego bevindt zich altijd al in een voorgegeven werkelijkheid en is zich dus niet actief bewust van de constitutie van deze werkelijkheid. Deze constitutie blijft als het ware verborgen. Voordat we ons actief kunnen gaan verhouden tot de wereld en dus betekenis aan haar kunnen toekennen, is deze betekenis (vanaf de geboorte) al passief tot stand gekomen. Dit vormt de basis en achtergrond voor onze actieve verhouding tot de wereld:

“Soweit aber für dies Konstitution der transzendenten Einheiten und Mannigfaltigkeiten Aufmerksamkeit eine Rolle spielt, haben wir auch da implizite ein sich verhaltendes Ich, andererseits aber letztlich einen Hintergrund, der vor allem Verhalten liegt, vielmehr von allem Verhalten vorausgesetzt ist.“¹⁰³

Het is een achtergrond die “*vor allem Verhalten liegt*” en betreft syntheses die “*vor aller Thesis liegen*”.¹⁰⁴ De constitutie van deze achtergrond is als het ware de algemene voorwaarde voor het verhouden-tot an sich. Er zou anders immers niets zijn om zich tot te verhouden. Je zou kunnen zeggen dat een fenomenologische beschrijving van de manier waarop we ons verhouden tot de wereld uiteindelijk terugleidt naar een soort “geworpenheid” in deze wereld. De betekenissen die deze wereld (als voorgegeven achtergrond) maken wat zij is, zijn grotendeels onbewust tot stand gekomen. Anders dan bij het vormen van een mening of waardeoordeel, is er dus sprake van een *verborgen* synthese.

Ondanks het verborgen karakter van de voorgegeven achtergrond, acht Husserl het wel degelijk mogelijk om de passieve synthese fenomenologisch te beschrijven. Ook deze voorgegeven wereld heeft immers een subjectief karakter. Door de nadruk te leggen op het “al-hebben”, laat hij zien dat we ons altijd al tot deze achtergrond verhouden. In *Analysen zur passiven Synthesis* geeft Husserl een uitgebreide analyse van de passieve synthese.¹⁰⁵ Het boek bevat vele rijke

¹⁰² Moran, *The Husserl Dictionary*, 236-237.

¹⁰³ Husserl, *Ideen II*, 279.

¹⁰⁴ Husserl, *Ideen II*, 22.

¹⁰⁵ Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis: aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1919-1926* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966).

beschrijvingen van deze verborgen synthese, die altijd al aan de gang is. Het begrip “passieve synthese” heeft daarbij iets paradoxaals: een synthese duidt namelijk impliciet op een activiteit. Husserl probeert juist de passieve activiteit van het bewustzijn te duiden.

Interessant blijft echter de terugkeer naar het zintuiglijke [*Empfindungsdaten als letzten primitiven Urgegenstanden*] en daarmee naar het Leib en de objectieve werkelijkheid, als de basis van de passieve synthese en dus van alle syntheses überhaupt. De rol van het Leib als omslagpunt wordt hier nogmaals bevestigd. Aan de ene kant is het Leib immers onderdeel van de geconstitueerde, voorgegeven achtergrond. Aan de andere kant is het Leib, als leverancier van de zintuiglijke indrukken en subjectieve beleving, onmisbaar bij de constitutie van dezelfde achtergrond. Mijn Leib is eigenlijk bij uitstek het noodzakelijke, voorgegeven object in de wereld. Mijn begrip van mijn eigen Leib is altijd al voorondersteld bij alles wat ik doe. Deze vanzelfsprekendheid van zowel mijn Leib als de voorgegeven achtergrond, maakt het lastig het subjectieve karakter te herkennen en te beschrijven. Slechts met een scherpe fenomenologische reflectie kunnen we de passieve synthese proberen te beschrijven.

Ondanks het feit dat de voorgegeven wereld, inclusief het Leib, chronologisch aan ons eigen bewustzijn voorafgaat, is het persoonlijke ego volgens Husserl nog steeds oorspronkelijker. Oorspronkelijker betekent hier niet “eerder”, maar betekent “directer kenbaar”. Dat wat gegeven is in direct kenbare, innerlijke (immanente) ervaring, is oorspronkelijker dan de transcendente buitenwereld die al op een bepaalde manier is geconstitueerd. De activiteiten van het persoonlijk ego worden gekenmerkt door het feit dat het ego zelf de actor is van deze activiteiten. De transcendente wereld waarin we onszelf terugvinden wordt daarentegen gekenmerkt door een al-daar-zijn: de subjectieve constitutie van deze wereld is passief en verborgen. Mijn kennis van de transcendente wereld zal nooit zo zeker zijn als mijn kennis van mijzelf.

In dit hoofdstuk heb ik geprobeerd een beeld te schetsen van Husserls ideeën over het empirische ego, het Leib en de ziel. Belangrijk was het onderscheid tussen de naturalistische instelling en de personalistische instelling. In de personalistische instelling worden vooral de persoonlijke en geestelijke eigenschappen van een persoon benadrukt, die in de naturalistische instelling niet of nauwelijks aan bod komen. Denk aan de subjectieve ik-acten van het persoonlijke ego, die niet tot de fysieke natuur te herleiden zijn. Het persoonlijke ego is directer kenbaar en is volgens Husserl daarom oorspronkelijker dan de fysieke natuur waar het Leibkörper deel van uitmaakt.

Zonder dit Leibkörper zou het persoonlijke ego echter nergens zijn. Het Leib brengt de ziel, en daarmee de geest, tot uitdrukking en geeft de subjectieve

betekenis van de ziel zo een plaats in de wereld. Het vormt daarmee het omslagpunt tussen de transcendente werkelijkheid en de subjectieve beleving van deze werkelijkheid. Het Leib maakt dat subjectiviteit onlosmakelijk is verbonden met de fysieke realiteit. Husserl benadrukt dan ook de manier waarop lichaam en geest in de natuurlijke instelling altijd als eenheid verschijnen.

Daarnaast hebben we gezien dat zelfs het persoonlijke ego, als het geestelijke van de mens, op een bepaalde manier afhankelijk is van een natuurlijke achtergrond. De actieve ik-acten van het persoonlijk ego zijn slechts mogelijk op basis van een achtergrond die, al voordat er bewustzijn aan te pas komt, passief is geconstitueerd. Deze achtergrond bestaat uit zintuiglijke objecten die tot stand komen door het zintuiglijke lichaam. Tegelijk met het Leibkörper maken deze zintuiglijke objecten deel uit van een natuurlijke achtergrond die altijd al voorgegeven is. Omdat deze natuurlijke achtergrond voorafgaat aan het actieve bewustzijn, wordt ze gekarakteriseerd door een zekere duisternis. Hoewel de geest directer kenbaar is, en daardoor volgens Husserl oorspronkelijker, hebben we gezien dat ook het natuurlijke fundamenteel is voor onze ervaring van de werkelijkheid. Naast fundamenteel is het natuurlijke echter ook duister.

Het is nu echter nog niet duidelijk of óók het pure, transcendentale ego te maken heeft met een natuurlijke achtergrond. De onbetwifelbare kennis waar Husserl naar streeft is namelijk gebaseerd op het transcendentale ego en niet op het empirische ego of het persoonlijke ego. In het volgende hoofdstuk zal ik daarom onderzoeken hoe breed we de dubbele aard van de werkelijkheid precies kunnen begrijpen. Is pure geest echt mogelijk? In het eerste deel van het volgende hoofdstuk zullen we ons afvragen of het transcendentale ego daadwerkelijk aan de natuurlijke achtergrond ontsnapt of niet. En zo niet, vormt het duistere karakter van de natuur dan een gevaar voor de helderheid van Husserls fenomenologische project?

Om deze vraag te kunnen beantwoorden zal ik in het tweede deel gebruik maken van het gedachtegoed van Merleau-Ponty. Hij ziet in de raadselachtigheid van de natuur geen probleem maar juist een oplossing. Het duistere karakter van de natuur noemt hij ook wel “het geheim van de *Weltthesis*”.¹⁰⁶ Het is volgens hem juist de ontdekking van dit geheim *als* geheim, die fenomenologie de moeite waard maakt.

¹⁰⁶ Merleau-Ponty, “The Philosopher and his Shadow,” 163.

3. Het geheim van de *Weltthesis*

Als het goed is kunnen we ons nu een volledig beeld vormen van hoe het empirische ego is geconstitueerd. In de natuurlijke instelling verschijnt het empirische ego altijd als eenheid van geest en natuur. Afhankelijk van de instelling kunnen we spreken over de twee “gezichten” van het empirische ego. Ik zal dit hoofdstuk beginnen met een korte samenvatting van de wisselwerking tussen Leib, ziel, natuur en geest. Daarna zullen we zien dat niet alleen het empirische ego, maar ook de werkelijkheid zelf op verschillende manieren kan worden geconstitueerd. De eenheid van subject en object, van geest en natuur, blijkt één van de belangrijkste kenmerken van de werkelijkheid in de natuurlijke instelling. Er is dan ook altijd sprake van een “duistere” natuurlijke achtergrond.

Vervolgens zullen we ons afvragen of het transcendentale subject wél los van deze natuurlijke achtergrond kan bestaan en of pure subjectiviteit dus mogelijk is of niet. Ook zullen we de verschillende oorzaken van het duistere karakter van de natuur onder elkaar zetten. Waarom is de natuur, als het meest *natuurlijke*, eigenlijk zo duister? De Franse filosoof Merleau-Ponty noemt het duistere karakter van de werkelijkheid ook wel “het geheim van de *Weltthesis*”. In het tweede deel van dit hoofdstuk zal duidelijk worden wat hij hier precies mee bedoelt. Met behulp van Merleau-Ponty zal ik ten slotte de hoofdvraag van deze scriptie proberen te beantwoorden. Loopt Husserls fenomenologische project echt gevaar?

De twee gezichten van het empirische ego

In het empirische ego komen geest en natuur samen in het bezielde Leib. De onderste laag van de ziel waar karaktereigenschappen zich ontwikkelen, noemt Husserl het “*niedere Seelische*”.¹⁰⁷ Deze “natuurlijke” laag raakt als het ware aan de natuurlijke achtergrond die tot stand is gekomen door passieve syntheses door middel van zintuiglijke indrukken in het Leibkörper. De subjectieve kant, of de “bovenste laag”, van de ziel, noemt Husserl de “*Geistesseele*”.¹⁰⁸ Deze laag is weliswaar in zekere mate afhankelijk van de “lage ziel” als achtergrond, maar is volgens Husserl echter niet te reduceren tot deze achtergrond:

“ (...) so hängt das geistige Ich von der Seele und die Seele vom Leibe ab: also er ist naturbedingt; aber in einem Verhältnis der Kausalität steht er darum nicht zur Natur. Er hat einen Untergrund, der konditional abhängig ist, er hat als Geist eine Seele, einen Komplex von naturhaften

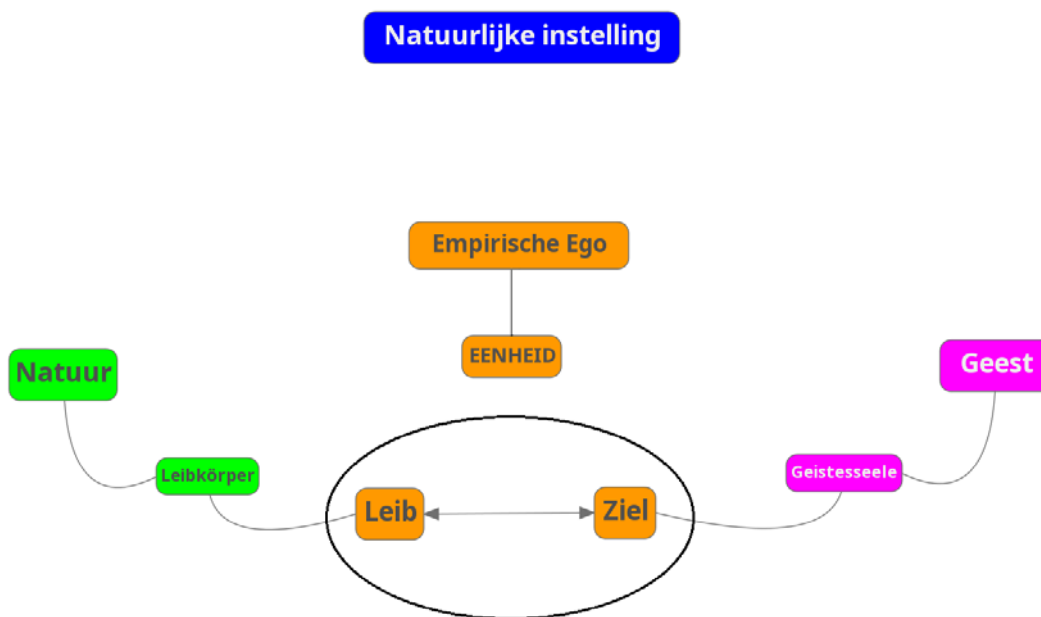
¹⁰⁷ Husserl, *Ideen II*, 280.

¹⁰⁸ Husserl, *Ideen II*, 280.

Dispositionen, die als solche durch die physische Natur bedingt von ihr abhängig sind.“¹⁰⁹

De geest staat niet in direct causaal verband met het natuurlijke Leibkörper, wat betekent dat de geest niet valt of staat met het bestaan ervan. De geest is wel “*naturbedingt*”, maar er is slechts sprake van conditionele afhankelijkheid. Dit betekent dat ik mezelf weliswaar door de wereld beweeg met mijn Leib, maar dat mijn wil om te bewegen onafhankelijk van mijn Leibkörper tot stand komt. De geest is zo altijd iets méér dan de natuur.

De geest is (conditioneel) afhankelijk van de ziel, welke weer afhankelijk is van het Leib. Het Leib is als orgaan van de waarneming aan de ene kant fysiek Leibkörper en aan de andere kant via de ziel verbonden aan de geest. Leib en ziel bevinden zich als het ware tussen twee polen: de fysieke natuur tegenover de geest. Om dit wat inzichtelijker te maken, zien we in *Bijlage I* hoe natuur, Leib, ziel en geest met elkaar in verbinding staan.



Bijlage I

¹⁰⁹ Husserl, *Ideen II*, 281.

Ziel en Leib zijn ambivalente werkelijkheden. Ze bevatten beide kenmerken van zowel geest en natuur. Sterker nog, ze brengen precies geest en natuur samen. In de bijlage zien we daarom aan de ene kant “natuur” en aan het andere uiterste “geest”. Natuur en geest ontmoeten elkaar in het midden, waar ze samen komen in Leib en ziel. In de natuurlijke instelling verschijnen geest en natuur als een éénheid van Leib en ziel. Deze eenheid is het empirische ego. Leib en ziel kunnen alleen apart worden gezien, als er een specifieke instelling wordt aangenomen.¹¹⁰ Husserl spreekt ook wel van de twee “gezichten” van zowel Leib en ziel als van het empirische ego als eenheid.¹¹¹ In de naturalistische instelling komt de natuurlijke kant naar voren, terwijl in de personalistische houding de geestelijke kant belicht wordt.

Niet alleen het empirische ego, maar ook de werkelijkheid als geheel kent twee gezichten. Denk daarbij aan het voorbeeld van een boek uit hoofdstuk 2. De betekenis (zin) van het boek wordt bepaald door de geestelijke inhoud en niet door het papier waar het van is gemaakt. Toch kan het boek niet bestaan zonder dit papier. Op dezelfde manier zit de werkelijkheid in elkaar. Ondanks het feit dat subjectiviteit absoluut is en objectiviteit relatief, zijn beide in de natuurlijke instelling onlosmakelijk met elkaar verbonden. Subjectiviteit kan daarbij niet bestaan zonder objectiviteit. In het volgende zal ik kort ingaan op het absolute karakter van subjectiviteit. We zullen echter zien dat subjectiviteit in zekere zin toch afhankelijk is van objectiviteit en van het natuurlijke.

De twee gezichten van de werkelijkheid

In de epoché doet Husserl afstand van het geloof in een op zichzelf bestaande wereld: de oerdoxa. Na de fenomenologische reductie ziet hij in dat het objectieve karakter van de wereld (dat de wereld zus en zo bestaat) subjectief wordt geconstitueerd. De objectiviteit van de natuur is afhankelijk van, en dus relatief aan, de geest. De geest is namelijk datgene wat de natuur haar betekenis geeft.¹¹²

De relativiteit die de objectieve wereld kenmerkt is volgens Husserl tegelijkertijd een *openheid*.¹¹³ Een object wordt nooit altijd op dezelfde manier ervaren, maar verschijnt steeds op een andere manier. Het object staat als het ware open voor interpretatie, waardoor haar betekenis niet eeuwig vastligt. Husserl komt tot de ontdekking dat de essentie [*Wesen*] van een object (dat wat het is) samenvalt met de betekenis [*Sinn*] die we aan een object verbinden: wat een boek *is*, is

¹¹⁰ Peter Reynaert, *De onmeetbaarheid van de geest: Husserls project van een fenomenologische fundering voor de geesteswetenschappen* (Assen: Van Gorcum, 1992), 156.

¹¹¹ Husserl, *Ideen II*, 285.

¹¹² Husserl, *Ideen II*, 297.

¹¹³ Husserl, *Ideen II*, 299.

afhankelijk van de subjectieve betekenis die aan dit boek wordt verbonden. Het boek wordt zo *als* boek geconstitueerd op basis van de manier waarop het boek aan het subject verschijnt. De betekenis van een object is daarmee niet afhankelijk van het object in zichzelf, maar van het object als fenomeen.

De essentie van de dingen ligt daarom niet in deze dingen zelf, maar in het subjectieve karakter ervan, in de manier waarop de dingen aan de mens verschijnen. De wereld is volgens Husserl dan ook niet zo zeer oneindig wat betreft de hoeveelheid dingen die er in voorkomen, maar wat betreft de mogelijkheden waarop deze dingen kunnen verschijnen:

„Besagt die ‘Unendlichkeit’ der Welt statt einer transfiniten Unendlichkeit (als ob die Welt ein in sich fertig seiendes, ein all-umfassendes Ding oder abgeschlossenes Kollektivum von Dingen wäre, das aber eine Unendlichkeit von Dingen in sich enthalte), besagt sie nicht vielmehr eine ‘Offenheit’?“¹¹⁴

Dat een object “hier en nu” op een bepaalde manier bestaat, zijn individualiteit, is afhankelijk van de manier waarop dit object aan een of meerdere subjecten verschijnt.¹¹⁵ Met deze individualiteit bedoelt Husserl dus niet de existentie van een object (dat het bestaat), maar de essentie (hoe en als wat het bestaat).¹¹⁶ Deze individualiteit wordt vervolgens intersubjectief, bijvoorbeeld via taal, “vastgesteld”. Fenomenologie onderzoekt niet de oorsprong van de existentie, maar de oorsprong van de essentie van de wereld. Deze essentie is altijd relatief aan subjectiviteit.

Toch spreekt Husserl wel degelijk van een “*objektive Dinglichkeit*”, van existentie, welke afhankelijk is van de fysieke realiteit:

“Objektive Dinglichkeit bestimmt sich physikalisch, aber als Dies bestimmt sie sich nur in Beziehung auf das Bewußtsein und Bewußtseinssubjekt. Alle Bestimmung weist zurück auf ein Hier und Jetzt und damit auf irgendein Subjekt oder Subjektszusammenhänge.“¹¹⁷

¹¹⁴ Husserl, *Ideen II*, 299.

¹¹⁵ Husserl, *Ideen II*, 299.

¹¹⁶ De objectieve existentie moet in Husserls fenomenologie altijd in het licht van de subjectieve essentie worden begrepen. Er is strikt gezien alleen sprake van objectieve existentie in de natuurlijke instelling, waarbij vastgehouden wordt aan de oerdoxa, d.w.z. het geloof in deze existentie. In fenomenologische instelling wordt dit geloof juist tussen haakjes geplaatst.

¹¹⁷ Husserl, *Ideen II*, 301.

Hoewel de wereld pas wordt “wat zij is” bij de gratie van de geest, is er dus wel degelijk sprake van een zekere afhankelijkheid van de fysieke natuur. Net zoals bij het empirische ego, ontdekken we hier de twee gezichten van de werkelijkheid. Ook de werkelijkheid als geheel is conditioneel afhankelijk van fysieke natuur, van existentie, terwijl de geest haar essentie of persoonlijkheid bepaalt.

Zowel de mens met diens Leib als de werkelijkheid als geheel zijn op dezelfde manier geconstitueerd, namelijk op een dubbele wijze. Er is bij beide sprake van een natuurlijke kant, fungerend als een achtergrond, én van een geestelijke kant, die op haar beurt verantwoordelijk is voor betekenis. Daarnaast geldt ook hier dat de werkelijkheid in de natuurlijke instelling altijd als eenheid verschijnt. Geest en natuur zijn innig met elkaar verbonden.

Maar ondanks deze verbondenheid bepaalt de geest. Dit is waarom Husserl juist op zoek gaat naar zekerheid in het subjectieve in plaats van in het objectieve: in het transcendentale in plaats van in het transcendent. Zo zijn de actieve ik-acten van het persoonlijke ego oorspronkelijker en subjectiever dan lichamelijke driften en gevoelens. In de fenomenologische instelling kunnen we volgens Husserl echter nóg een stapje “hoger” en oorspronkelijker komen. Dit hoogste stapje is de ontdekking van het transcendentale subject. Het transcendentale subject zou *pure subjectiviteit* zijn. Maar wat houdt dat in? Maakt dit pure subject dan geen deel uit van de werkelijkheid die immers op dubbele wijze is geconstitueerd? Om deze vraag te kunnen beantwoorden, zullen we in het volgende nogmaals inzoomen op het transcendentale subject dat Husserl als uitgangspunt neemt van zijn fenomenologie.

Heldere subjectiviteit

Het persoonlijke ego is het empirische subject beschreven vanuit een personalistische instelling. In deze instelling worden vooral de geestelijke ik-acten van dit ego geanalyseerd, zoals dat bijvoorbeeld in de geesteswetenschappen gebeurt. Het betreft onder andere de sociale en culturele handelingen van de mens. We hebben gezien dat deze ik-acten, ondanks dat ze niet te herleiden zijn tot de natuur, wel degelijk te maken hebben met een natuurlijke ondergrond. De waardering van de schoonheid van een landschap stoelt bijvoorbeeld wel degelijk op mijn geloof (*doxa*) in het bestaan van het landschap. In zijn analyse van het persoonlijke ego is het voor de geesteswetenschapper dan ook niet nodig om de natuurlijke instelling te verlaten.¹¹⁸ De intentionele relatie (bijvoorbeeld “de waardering van kunst”) kan al binnen de natuurlijke instelling beschreven worden.

¹¹⁸ Reynaert, *De onmeetbaarheid van de geest*, 165.

Maar waarom ziet Husserl dan de noodzaak voor een volledige fenomenologische reductie, waarbij de natuurlijke instelling wordt verlaten?

In de fenomenologische reductie gaat de fenomenoloog ook het persoonlijke ego en diens acten voorbij. Het doel is niet meer te beschrijven hoe individuele dingen in de wereld hun betekenis krijgen, maar hoe de wereld überhaupt zijn betekenis krijgt. Wat is de absolute grond van de manier van zijn van de wereld überhaupt? Husserls doel is om te laten zien dat al het verschijnende zijn fundament vindt in het transcendentale subject, het pure subject.¹¹⁹ De fenomenoloog richt zich op de intentionele structuur van de werkelijkheid in het algemeen in plaats van in het individuele. Het subject is daarbij niet meer één of meerdere personen in de wereld, maar subjectiviteit als zodanig.

De geest van een persoon, de *Geistesseele*, maakt nog deel uit van de wereld in de natuurlijke instelling. Hoewel we in deze geest al diens absolute karakter kunnen herkennen, is er een volgende stap nodig om in te kunnen zien dat alle fenomenen (al het zijn)¹²⁰ afhankelijk zijn van subjectiviteit. Deze stap behelst juist het volledig volbrengen van de fenomenologische reductie en de ontdekking van het pure subject.

Voor Husserl is het transcendentale subject dan ook volledig te onderscheiden van het empirische subject:¹²¹

“Sonach ist es (...) kein Zweifel, daß zu unterscheiden ist, und zwar daß ich als anfangender Philosoph unterscheiden muß: mein menschliches Dasein, mir ursprünglich wahrnehmungsgemäßig gegeben in mundaner Selbsterfahrung, und mein transzendentes Sein, mir ursprünglich gegeben in transzendentaler Erfahrung, in jener Selbstwahrnehmung der reinen Reflexion.“¹²²

Husserl spreekt hier van het onderscheid tussen de wereldlijke ervaring en de transcendentale ervaring, overeenkomstig met de natuurlijke instelling en de fenomenologische instelling.

Husserl hamert op het feit dat we de gehele transcendente wereld, inclusief onszelf als empirisch en lichamelijk subject, tussen haakjes moeten plaatsen. In deze reflectie, reflecteer je niet meer als de persoon die je bent in de natuurlijke

¹¹⁹ Reynaert, *De onmeetbaarheid van de geest*, 164.

¹²⁰ Alles is immers fenomeen. In Husserls fenomenologie is er geen sprake van een onderscheid tussen “das Ding an sich” en het fenomeen. Zelfs het *noumenon* ontleent de betekenis (als noumenon) aan de relatie tot subjectiviteit. Er geen sprake van een onderscheid tussen zijn en verschijning. Al het zijn is verschijnend zijn. Husserls fenomenologie is om die reden ook een ontologie.

¹²¹ Husserl, *Ideen II*, 104.

¹²² Husserl, *Erste Philosophie*, 73.

instelling, maar als een puur subject. Dit pure subject heeft dus als het ware niets meer van doen met mijn eigen “ik-als-mens” en daarmee ook niets met “de natuur”. Het transcendentale subject is dan ook geen deel van het empirische subject, zoals bijvoorbeeld de (geestes-)ziel dat wel is.¹²³ De ziel is immers altijd verbonden aan een Leib en maakt daarmee deel uit van de transcendente, geconstitueerde wereld. Het lastige van de transcendentale ervaring en de ontdekking van het transcendentale subject is juist dat je je moet ontdoen van je gehele menselijkheid in de natuurlijke instelling, van jezelf als persoon. Pas dan, in de pure zelfreflectie, ontdek je het pure onpersoonlijke ego.

Ondanks de onpersoonlijkheid van het transcendentale ego, spreekt Husserl wel van een “ego”. Dit ego is echter volledig ontdaan van zowel ziel als Leib, wat betekent dat het geen persoonlijkheid of karaktereigenschappen meer heeft, maar ook dat het geen plaats meer heeft in de wereld. Het pure subject heeft simpelweg geen materiële verschijning waaraan een ander het zou kunnen herkennen. Eén van de redenen dat er wel degelijk sprake is van een ego, is dat het transcendentale subject ervaren kan worden in *mijzelf*, in mijn eigen subjectiviteit. “Ik” ben het nog altijd die de reflectie uitvoert.¹²⁴ Eén van de problemen waar Husserl vervolgens mee worstelt, is het probleem van de Ander. Als ik in mijzelf het onpersoonlijke, absolute ego kan ontdekken, dan zou iedereen in dit absolute ego samen moeten (kunnen) komen. Onpersoonlijkheid betekent immers dat er geen onderscheid meer gemaakt kan worden tussen verschillende personen. In de praktijk blijkt de Ander toch altijd voor mij te blijven bestaan. In Husserls fenomenologie is intersubjectiviteit dan ook een belangrijk probleem. Helaas kan ik hier in deze scriptie niet verder op ingaan.¹²⁵

Desalniettemin twijfelt Husserl niet aan de puurheid van het transcendentale subject. Deze puurheid zit hem juist in het transcendentale zelf. Het transcendentale subject maakt géén deel uit van de transcendente wereld, maar bestaat juist in de immanente zekerheid van mijn ervaring zelf. In die zin gaat de ervaring van het transcendentale subject ook aan al mijn wereldlijke ervaring vooraf. Epistemologisch gezien heeft deze immanent kenbare en absoluut heldere ervaring prioriteit. Ze is immers directer kenbaar dan de transcendente werkelijkheid.

Interessant is dat, omdat het transcendentale subject geen deel uitmaakt van de transcendente wereld, ze strikt gezien ook niet “bestaat”: er is geen sprake van

¹²³ Husserl, *Erste Philosophie*, 74.

¹²⁴ Husserl, *Krisis*, 188.

¹²⁵ Intersubjectiviteit is echter wel degelijk interessant met betrekking tot lichamelijke. Een van de redenen waarom intersubjectiviteit een probleem blijft, is de lichamelijke (natuurlijke) basis van het empirische ego (het Leib).

fysieke realiteit.¹²⁶ Het transcendentale subject is niet iets wat je buiten jezelf in de wereld terugvindt, maar iets wat je slechts binnen in jezelf kunt ontdekken.

Het transcendentale subject is iets wat ik in mijzelf vind, nadat ik methodisch al het wereldlijke [*das Weltall*] “ongeldig” heb verklaard [*außer Geltung gesetzt*]. Het transcendentale subject moet dan ook, door middel van de fenomenologische reductie, *ontdekt* worden:

“(…) die transzendente Subjektivität mußte allererst entdeckt werden, jeder für sich selbst muß sie, und muß zunächst die seine einmal entdecken. Und er entdeckt sie nur durch eine ihn von dem Motivationszwang des natürlichen Lebens befreiende Methode.”¹²⁷

Normale reflectie die nog steeds uitgaat van het bestaan van de transcendente wereld, dat wil zeggen, waarbij nog steeds geloofd wordt in de (oer)doxa uit de natuurlijke instelling, is volgens Husserl geen pure reflectie. De fenomenologische reductie “bevrijdt” ons van ons natuurlijke leven en daarmee ook van mijn bezielde Leib. Zolang ik hiertoe niet in staat ben, is de reductie ook niet voltooid:

“Solange die Welt für mich da ist, in der naiven Geltung und Fortgeltung als seiende Wirklichkeit, solange ist dieses rein Seelische doch Beseelung meines Leibes, in der erfahrungsmäßigen und selbstverständlichen Zugehörigkeit zu ihm mit Seiendes in der Welt, dieser mir geltenden. Und solange sie ‘die Welt’ es ist, ‘für mich da ist’, bin ich daher in ihr dieser Mensch, dieses menschliche Seelenleben.”¹²⁸

Het feit echter, dat het transcendentale subject ontdekt moet worden, geeft aan dat, hoe puur het transcendentale subject ook is, het niet iets is wat in eerste instantie (in de *natuurlijke* instelling) vanzelfsprekend voor ons daar is. Zoals Husserl aangeeft, vinden we onszelf in eerste instantie altijd eerst terug als empirisch subject, als mens en als eenheid. Hoewel het transcendentale subject dus geen deel uitmaakt van de transcendente wereld, komt ze er op een bepaalde manier wél uit voort. Behalve puur intentioneel, is het transcendentale subject dus ook via het empirische subject verbonden met de transcendente werkelijkheid uit de natuurlijke instelling.

Maar zolang we ons in deze natuurlijke instelling bevinden, zijn we niet in staat om het pure transcendentale subject te ontdekken. En dit is juist waar het

¹²⁶ Zoals Husserl ook aangeeft in *Ideen II*: Iets is pas intersubjectief (reëel) kenbaar, wanneer het beschikt over materiele/fysieke eigenschappen. Husserl, *Ideen II*, 94-95.

¹²⁷ Husserl, *Erste Philosophie*, 79.

¹²⁸ Husserl, *Erste Philosophie*, 79.

Husserl om gaat. Hij wil laten zien dat alle fenomenen (en alles is fenomeen) in hun manier van zijn afhankelijk zijn van (pure) subjectiviteit. De essentie van de wereld, wát zij is, namelijk fenomeen, vindt zijn grond in subjectiviteit. Om dit te kunnen vatten, moet de *oerdoxa*, het geloof in het bestaan van de wereld, eerst worden opgeheven. In de natuurlijke instelling zijn we namelijk nog steeds in de vooronderstelling dat de essentie van de dingen in de dingen zelf ligt. Het opschorten van deze vooronderstelling is echter geen makkelijke taak: de oerdoxa zit klaarblijkelijk diep in ons geworteld. Je kunt je dan ook afvragen of deze transcendentale ervaring überhaupt volledig mogelijk is.¹²⁹

Het transcendentale subject maakt dus geen deel uit van de transcendente werkelijkheid en is daarmee ook niet van haar afhankelijk. Toch hebben we in het voorgaande gezien dat ook het pure subject strikt gezien niet volledig losstaat van de wereld uit de natuurlijke instelling. Enerzijds gaat het empirische ego chronologisch gezien vooraf aan het transcendentale ego. Het empirische ego moet het transcendentale ego immers eerst ontdekken. In die zin is het empirische ego ook “natuurlijker”. Tegelijkertijd is er ook in dit geval sprake van een al-daar-zijn van de transcendentale werkelijkheid, al voordat er pure reflectie kan plaatsvinden.

Anderzijds heeft het transcendentale subject een betekenisgevende (constituerende) functie met betrekking tot de transcendente wereld, inclusief het empirische subject.¹³⁰ Het transcendentale subject geeft de wereld haar *essentie*. Echter, één van de voorwaarden voor het kunnen constitueren van deze essentie, is de loutere *existentie* van de transcendente wereld. Zonder deze existentie, heeft de essentie immers geen plaats in de wereld en kan zij geen realiteit worden. Existentie is wat het natuurlijke Leibkörper voor het persoonlijke ego is.

Oók volledig uitgezoomd, zodat we ook de fenomenologische instelling kunnen beschouwen, ontdekken we twee bestanddelen. We zagen lichaam en ziel, natuur en geest en nu existentie en essentie. Het pure subject is als het ware pure essentie, maar het kan strikt gezien niet los worden gezien van existentie, van het natuurlijke. We hebben echter gezien dat er in dit natuurlijke ook duisternis schuilt. Laten we nu nog een keer een blik werpen op het duistere karakter van de natuur, maar ook van wat we hier existentie hebben genoemd.

Duistere natuur

Met natuur bedoelen we de fysieke wereld waarin we ons altijd al terugvinden, zoals we onszelf ook altijd terugvinden in een lichaam, een Leib. Deze natuur vormt als het ware het fysieke decor van ons subjectieve leven, doordrenkt van de oerdoxa. De constitutie van de voorgegeven natuur is juist verborgen, omdat ze voorafgaat aan ons eigen actieve denken en reflecteren. De (betekenis van)

¹²⁹ Carr, “Kant, Husserl and the Nonempirical Ego,” 689.

¹³⁰ Husserl, *Krisis*, 190.

natuur lijkt er altijd al te zijn geweest. Hierdoor hebben we geen directe toegang tot haar synthese. Husserl spreekt, zoals bekend, van een passieve synthese. Pas in de fenomenologische instelling kunnen we met terugwerkende kracht deze synthese proberen te reconstrueren.

Je zou kunnen zeggen dat de natuurlijke achtergrond zich bevindt in de krochten van de transcendente werkelijkheid, in haar kern. Deze kern, vaak gewoonweg “de natuur” genoemd, vormt de basis voor de wereld zoals we hem begrijpen. Ondanks het feit dat we geen directe toegang hebben tot haar synthese, zit de natuur dus wel degelijk boordevol betekenis. In lijn met de oerdoxa wordt deze betekenisvolle natuur gekenmerkt door het vanzelfsprekende geloof in het objectieve bestaan ervan. De vanzelfsprekendheid waarmee we de natuur in de natuurlijke instelling als transcendent en fundamenteel bestempelen, draagt bij aan haar verborgenheid: de natuur lijkt het fysieke (objectieve) fundament voor ons bestaan. Het is daarom des te moeilijker het geloof in de natuur (als vaststaande werkelijkheid) op te schorten.

Aan de ene kant hebben we gezien dat óók deze natuur, als datgene wat in de natuurlijke instelling als basis wordt gezien voor de wereld, haar oorsprong vindt in subjectiviteit en niet in objectiviteit. Dat wil zeggen, ook de betekenis van de natuur als basis wordt geconstitueerd door subjectiviteit. Deze essentie (wat zij is) ligt daarbij niet in de natuur zelf, maar in hoe deze natuur verschijnt aan het subject. Dit is immers het principe van fenomenologie.

Aan de andere kant moet Husserl echter erkennen dat er tevens een wereld *bestaat* die al deze betekenissen kan hebben. Hoewel de betekenis van de wereld terug te leiden is naar subjectiviteit, is het bestaan van de wereld dat niet. Ook deze existentie lijkt een deel te zijn van de natuurlijke achtergrond, die volgens Husserl zowel verborgen als duister is. Dit is de materiële existentie van de wereld (waaronder mijn fysieke Leib), zonder welke de subjectieve essentie geen plaats zou hebben. Tegenover de subjectieve betekenis van de transcendente wereld, d.w.z. datgene wat de wereld maakt tot wat zij is, staat de duistere “kaalheid” van het transcendente zijn (*dat zij is*).¹³¹ Deze kaalheid is het louter daar-zijn van de wereld en van materie.

Als daar-zijnd zijn beiden natuurlijk altijd noodzakelijk betekenisvol. Natuur en geest zijn immers altijd één en door en door met elkaar vervlochten. In de transcendente werkelijkheid verschijnt natuur nooit zonder geest, en geest nooit zonder natuur. Pas in de helderheid van de fenomenologische reflectie kunnen we hun wederzijdse afhankelijkheid duiden, waarbij we de betekenisgevende functie van subjectiviteit moeten erkennen. Maar ook in de fenomenologische instelling

¹³¹ Met “kaalheid” doel ik op het ontbreken van wat voor betekenis dan ook. Echter, in de fenomenologie is er van zo een kaalheid in principe nooit sprake. Alles (wat verschijnt) heeft noodzakelijk betekenis.

spreken we noodzakelijkerwijs van essentie én existentie. Geest en essentie zijn weliswaar absoluut, maar kunnen niet zonder natuur en existentie *bestaan*.

De “kale” existentie van de wereld blijkt juist door haar noodzakelijke verbondenheid met essentie (betekenis) een illusie. Betekenisloze existentie bestaat niet. Het uitgangspunt van fenomenologie is immers dat alles betekenis heeft en niets aan subjectiviteit “ontsnapt”. Aan de ene kant laat fenomenologie zien hoe betekenis (de natuur *als* natuur) niet objectief bestaat in de natuur zelf, maar afhankelijk is van subjectiviteit. Tegelijkertijd is geest ook afhankelijk van de natuur, welke de geest voorziet van een plaats in de wereld.

Husserl benadrukt niet voor niets steeds de eenheid en verbondenheid tussen geest en natuur, zoals we gezien hebben in *Ideen II*. Maar ook het fenomenologische sleutelbegrip *intentionaliteit* duidt precies de *correlatie* aan tussen subject en object. Ervaring is altijd ervaring van iets. Het subject is daarbij verantwoordelijk voor betekenis en het object is datgene waar deze betekenis op betrokken is. Beide zijn echter noodzakelijk voor de onderlinge correlatie die de werkelijkheid kenmerkt. Het subject heeft het object net zoveel nodig als het object het subject nodig heeft. Dit betekent dat fenomenologie dus altijd óók te maken heeft met een natuurlijke achtergrond, zowel in de natuurlijke als in de fenomenologische instelling.

Ondanks Husserls wens om zijn fenomenologie te baseren op louter heldere aannames, stuiten we op “de natuur” als noodzakelijk en fundamenteel element van de werkelijkheid. Volledig heldere en duidelijke kennis van deze natuur blijkt niet mogelijk, omdat ze niet uitsluitend uitgaat van subjectiviteit maar deels ook leunt op verborgen syntheses die voorafgaan aan ons reflectieve bewustzijn. Samenvattend kunnen we zeggen dat het duistere karakter van de synthese van de natuur bestaat uit de volgende elementen:

1. De natuur gaat chronologisch vooraf aan ons eigen actieve en reflectieve bewustzijn, zoals mijn lichaam er altijd al is voordat mijn bewustzijn zich ontwikkelt.
2. Hierdoor heeft het reflectieve subject geen directe toegang tot de precieze synthese van de natuur en het eigen lichaam.
3. Het (geloof in het) al-bestaan van de natuur vormt tevens de kern van de oerdoxa: haar vanzelfsprekendheid maakt haar synthese nog ontoegankelijker en verborgen. Dat wil zeggen, het is erg moeilijk haar volledig tussen haakjes te plaatsen. Het is de vraag of een voltooide reductie überhaupt mogelijk is.¹³²
4. De causale oorzaak van de wereld blijft verborgen: de existentie zelf blijft een mysterie. Hoewel het ontrafelen van dit mysterie natuurlijk nooit het

¹³² Merleau-Ponty, “Preface,” |xxvii.

doel van fenomenologie is geweest, draagt het wel degelijk bij aan het verborgen karakter van al-daar-zijn van een voorgegeven wereld.

De manier waarop “de natuur” verschijnt wordt voornamelijk gekenmerkt door de oerdoxa. Het is juist deze fenomenologische stijl van de werkelijkheid die verantwoordelijk lijkt te zijn voor het duistere element in de natuur. Paradoxaal genoeg blijkt dus juist datgene wat het meest vanzelfsprekend is in de natuurlijke instelling, het meest verborgen voor het kennende subject. De vraag is nu of dit gegeven een gevaar vormt voor het fenomenologische project of niet. Het fundament van de natuurlijke instelling blijkt immers iets te zijn waar we géén heldere kennis over kunnen hebben. Maar heeft het fenomenologische project daarmee gefaald?

Volgens de Franse filosoof Maurice Merleau-Ponty raakt de paradoxale uitkomst van dit onderzoek juist de kern van de realiteit die we proberen te beschrijven. In het licht van onze discussie in deze scriptie is het daarom relevant om een aantal van zijn gedachten hier te bespreken. De gebruikte passages hieronder zijn afkomstig uit zijn essay “The Philosopher and his Shadow” uit *Signs* (1960) en uit de “Preface” uit zijn hoofdwerk *Phenomenology of Perception* (1945). Bij beide werken maak ik gebruik van de Engelse vertaling.

Merleau-Ponty en het geheim van de “Weltthesis”

Merleau-Ponty is van mening dat ook Husserl inzag dat het, zelfs in de puurste reflectie, niet mogelijk zou zijn de duisternis van de voorgegeven, pre-reflectieve wereld te belichten.¹³³ Helderere kennis van de manier waarop de oerdoxa in zijn werk gaat is in principe niet mogelijk, juist omdat ze voorafgaat aan het actieve bewustzijn zelf. Ze is, zoals we gezien hebben, als een achtergrond die voorafgaat aan ieder verhouden-tot.¹³⁴ In de oerdoxa is als het ware sprake van een synthese die “*vor aller Thesis liegen*”.¹³⁵ In zijn essay spreekt Merleau-Ponty in dit opzicht van het geheim van een *Weltthesis* voorafgaand aan alle thesen.

Volgens Merleau-Ponty is het feit dat deze “wereldthese” een mysterie blijft echter geen teken van falen. Een accurate fenomenologische onderzoeking van de wereld is er juist een die onvermijdelijk eindigt bij het ongrijpbare. Met het erkennen van het mysterie raken we juist de kern van de zaak. We zijn nu in staat de wereld zélf te zien in plaats van dat we haar representeren als iets anders:

¹³³ Dermot Moran, “Husserl and Merleau-Ponty on Embodied Experience,” in *Advancing Phenomenology: Essays in Honor of Lester Embree*, ed. Thomas Nenon en Philip Blosser (Springer, 2010), 178.

¹³⁴ Husserl, *Ideen II*, 279.

¹³⁵ Husserl, *Ideen II*, 22.

“The natural attitude itself emerges unscathed from the complaints which can be made about naturalism, because it is ‘prior to any thesis’, because it is the mystery of a *Weltthesis* prior to all theses. It is, Husserl says in another connection, the mystery of a primordial faith and a fundamental and original opinion (*Urglaube, Urdoxa*) which are thus not even in principle translatable in terms of clear and distinct knowledge, and which – more ancient than any ‘attitude’ or ‘point of view’ – give us not a representation of the world but the world itself.”¹³⁶

Het oergeloof in de wereld is verantwoordelijk voor de wereldthese: dat wat onze wereld maakt tot wat zij is. Het is een soort voor-weten dat we al bezitten voordat we ons überhaupt bewust worden van onszelf en van de wereld. Het is, zoals Husserl het al noemde, een verhouden-tot dat we altijd al bezitten, ons eerste “subjectieve hebben” van de wereld om ons heen [*die erste subjektive Habe des Ich*].¹³⁷ De oerdoxa is daarmee minstens net zo fundamenteel voor het menselijke bestaan als dat het transcendentale subject dat is voor het menselijke bewustzijn:

“There is a clarity, an obviousness, proper to the zone of *Weltthesis* which is not derived from that of our theses, an unveiling of the world precisely through its dissimulation in the chiaroscuro of the doxa. (...) The doxa of the natural attitude is an *Urdoxa*. To what is fundamental and original in theoretical consciousness it opposes what is fundamental and original in our existence. Its rights of priority are definitive, and reduced consciousness must take them into account.”¹³⁸

Het is deze existentiële laag van de werkelijkheid die ervoor zorgt dat het transcendentale subject, zelfs met haar puurste reflectie, geen toegang heeft tot de constitutie van “de natuur”. Tegelijkertijd is het een reden waarom Merleau-Ponty zich in zijn fenomenologie bezighoudt met het menselijk lichaam. Onze lichamelijke is volgens Merleau-Ponty de reden dat we ons altijd al tot de wereld verhouden. Het eerste subjectieve verhouden-tot is bij uitstek een lichamenlijk verhouden-tot. Met ons lichaam, ons Leib, begrijpen we de wereld al, juist omdat we lichamenlijk altijd al deel uitmaken van deze wereld.

Het doel is volgens Merleau-Ponty dan ook niet om te blijven hangen in een transcendentale ervaring, maar ons juist te richten op onze wereldlijke, lichamenlijke ervaring. Volgens hem is een volledige fenomenologische reductie, waarbij het ego

¹³⁶ Merleau-Ponty, “The Philosopher and his Shadow,” 163.

¹³⁷ Husserl, *Ideen II*, 214.

¹³⁸ Merleau-Ponty, “The Philosopher and his Shadow,” 164.

“lichaam-loos” zou kunnen worden, dan ook onmogelijk.¹³⁹ Tijdens de fenomenologische reflectie moeten we ons niet onttrekken aan de wereld, maar doen we slechts een methodisch stapje terug om zo in te kunnen zien hoe deze wereld in elkaar steekt. Zo ontdekken we aan de ene kant de constituerende functie van subjectiviteit, maar aan de andere kant onze fundamentele, lichamelijke verhouding tot de dingen zelf, d.w.z. tot “existentie” of “de natuur”.

Als we iets te weten willen komen over hoe de werkelijkheid in elkaar zit, dan moeten we ons dus niet slechts richten op subjectiviteit, maar juist ook op het lichaam (de natuur) van het subject. Het lichaam is namelijk waar geest en natuur samenkomen. Het is daarbij niet erg dat het mysterie van de *Weltthesis* niet ontrafeld wordt. Fenomenologische reflectie laat juist zien dat de werkelijkheid in wezen gekenmerkt wordt door deze vreemde, paradoxale wisselwerking tussen geest en natuur.

“Reflection does not withdraw from the world toward unity of consciousness as the foundation of the world; rather, it steps back to see transcendence spring forth and it loosens the intentional threads that connect us to the world in order to make them appear; it alone is consciousness of the world because it reveals the world as strange and paradoxical.”¹⁴⁰

Volgens Merleau-Ponty wil helder bewustzijn van de wereld dus niet per se zeggen dat alles zijn oorsprong moet hebben in subjectiviteit. Fenomenologische reflectie laat ons daarentegen zien dat we het steeds hebben over een lichamenlijk subject *in de wereld en naar de wereld toe*.¹⁴¹

Nu is het natuurlijk een beetje kort door de bocht om te beweren dat Husserl precies hetzelfde voor ogen had als Merleau-Ponty. Hoewel we hebben gezien dat Husserl in *Ideen II* wel degelijk de nadruk legt op de eenheid van geest en natuur, geldt dit eigenlijk slechts in de natuurlijke instelling en voor het empirische ego. Dat ook het transcendentale ego deels afhankelijk zou zijn van een “natuur”, zoals ik hierboven heb geargumenteed, dat schrijft Husserl in feite nergens in *Ideen II*. Doorheen zijn oeuvre vinden we zelfs genoeg redenen om te geloven dat Husserl juist vasthield aan de absolute, oorspronkelijke status van het transcendentale subject.¹⁴² Er bestaan binnen de fenomenologie dan ook vele rijke debatten over de

¹³⁹ Merleau-Ponty, “Preface,” |xxvii: “The most important lesson of the reduction is the impossibility of a complete reduction.”

¹⁴⁰ Merleau-Ponty, “Preface,” |xxvii.

¹⁴¹ Merleau-Ponty, “Preface,” |xxiv.

¹⁴² In de *Krisis* (§53-54) schrijft Husserl bijvoorbeeld over de verhouding tussen het empirische en transcendentale subject wanneer hij het heeft over de “paradox der menselijke subjectiviteit”. Hij gaat hier in op de vraag hoe het kan dat de mens zowel het constituerende subject als een geconstitueerd object in de wereld is, oftewel waarom de

vraag hoe we het transcendentale subject precies moeten begrijpen.¹⁴³ Dient het pure subject slechts als een abstractie of was Husserl van mening dat het écht bestaat?

Opmerkelijk genoeg lijkt ook Husserl zelf steeds opnieuw met deze vragen te worstelen. Dit is bijvoorbeeld merkbaar bij het probleem van de Ander. Intersubjectiviteit speelt een grote rol bij de constitutie van de werkelijkheid¹⁴⁴, maar de ervaring van de Ander lijkt tegelijkertijd afhankelijk te zijn van het fysieke lichaam van deze Ander én van het Ego. Het is dan de vraag of we, dit gegeven in ogenschouw nemend, wel uit kunnen gaan van een lichaam-loos puur subject als absolute grond van alle constitutie.

Volgens Merleau-Ponty is deze worsteling mede een teken van de onmogelijkheid van een volledige reductie. Fenomenologie zit namelijk zo in elkaar dat een fenomenoloog telkens opnieuw een reductie moet beginnen. Hij is als het ware een eeuwige beginner.¹⁴⁵ Telkens opnieuw moet hij, beginnend als empirisch ego en vanuit de natuurlijke instelling, het proces van de reductie doorlopen. Steeds weer moet hij de wereld die hij als vanzelfsprekend beschouwt tussen haakjes plaatsen en alles opschorten wat hij denkt te weten. Omdat hij steeds weer start als empirisch subject, is de fenomenoloog zich tijdens de fenomenologische reductie ook altijd bewust van de wereld waarin hij zich (altijd al) bevindt en welke hij vervolgens probeert te beschrijven. De wereld uit de natuurlijke instelling, waar geest en natuur samen verschijnen, is zowel het begin- als het eindpunt van de fenomenologische reflectie:

“(...) that philosophy is an ever-renewed experiment of its own beginning, that it consists entirely in describing this beginning, and finally, that radical

mens zowel een transcendentaal als empirisch subject is. Zijn oplossing van deze paradox luidt dat het direct kenbare transcendentale subject, als het “*Ur-Ich*” dat in de epoché ontdekt wordt, het empirische subject [*Ich-Mensch*] pas in tweede instantie en met behulp van de ervaring van de Ander constitueert en objectiveert. In de heldere transcendentale ervaring, verschijnt de ervaring van het empirische subject als een soort herinnering [*Wiedererrinerung*] en wordt op die manier ook geconstitueerd. Het transcendentale subject blijft het meest originele en oorspronkelijke ego omdat het in de direct kenbare ervaring ervaren kan worden. Dit geldt niet voor de ervaringen van het empirische subject. Husserl concludeert vervolgens dat, omdat de wereld deels intersubjectief (via de ervaring van de Ander) wordt geconstitueerd, we tegelijkertijd ook onszelf als Ander (als mens) constitueren. Het transcendentale ego wordt daarom volgens Husserl noodzakelijk ook als mens in de wereld geconstitueerd, en wel als mens die “ein transzendentes Ich in sich trägt”. De paradox is opgelost omdat het hier gaat om twee verschillende subjecten, die op twee verschillende manieren worden geconstitueerd. Husserl, *Krisis*, 182-190.

¹⁴³ Zie bijvoorbeeld: Carr, “Kant, Husserl and the Nonempirical Ego.”

¹⁴⁴ Husserl, *Krisis*, 187-190; Merleau-Ponty, “Preface”, |xxvi.

¹⁴⁵ Merleau-Ponty, “Preface”, |xxviii.

reflection is conscious of its own dependence on an unreflected life that is its initial, constant, and final situation.”¹⁴⁶

Radical “pure” reflectie is volgens Merleau-Ponty dus wel degelijk afhankelijk van de wereld waarin we leven in de natuurlijke instelling. De fenomenoloog is zich daar ook bewust van. Pure subjectiviteit zou volgens Husserl geheel onafhankelijk zijn. Maar Merleau-Ponty meent dat, juist doordat het pure subject steeds opnieuw ontdekt moet worden,¹⁴⁷ haar intrinsieke verbinding met de wereld zelf steeds behouden blijft. Het is juist deze verbinding met de wereld die aan het licht komt.

Voor Merleau-Ponty vormt het duistere karakter van “de natuur” dus geen probleem. Het laat eerder zien dat de werkelijkheid die we proberen te beschrijven een wereld is waarin we altijd al leven en die we daarom ook altijd al begrijpen. Ons eigen lichaam heeft hierbij een sleutelrol. Ons lichaam heeft niet alleen een speciale status omdat het onze geest een plaats geeft in de wereld, maar des te meer omdat we met ons lichaam altijd al in de wereld zijn. Het is juist deze onlosmakelijke verbondenheid van lichaam (natuur) en geest, van existentie en essentie, die de basis zou moeten zijn voor ons fenomenologische onderzoek.

In dit hoofdstuk heb ik proberen te laten zien dat er op elk niveau van de werkelijkheid twee gezichten te herkennen zijn: er is altijd sprake van zowel een geestelijk als een natuurlijk element. Zelfs het pure, transcendentale subject staat in verhouding tot “het natuurlijke”, wat we geïnterpreteerd hebben als existentie. Hoewel er in dit laatste geval geen sprake is van directe afhankelijkheid, kunnen we wel degelijk zeggen dat ook het transcendentale subject betrekking moet hebben op dat wat onze realiteit werkelijk maakt. Daarnaast moet het transcendentale subject altijd ontdekt worden door het empirische subject. De wereld uit de natuurlijke instelling, die net zo afhankelijk is van natuur als van geest, blijft altijd het beginpunt en, volgens Merleau-Ponty, ook het eindpunt van fenomenologische reflectie.

Vervolgens hebben we het duistere karakter van “de natuur” nogmaals ontleed. Dit duistere karakter is vooral te wijten aan het al-daar-zijn van de natuur als achtergrond en de oerdoxa. Het kennende subject heeft daardoor geen directe toegang tot de synthese van de natuur. Volgens Merleau-Ponty betekent dit echter niet dat het fenomenologische project mislukt is. Met de ontdekking van het “geheim van de wereldthese”, ontdekken we juist dat wat de wereld kenmerkt: de innige verbondenheid tussen geest en natuur. Net zo kenmerkend is daarnaast onze vanzelfsprekende verhouding tot deze wereld. Dit verhouden-tot gebeurt op een

¹⁴⁶ Merleau-Ponty, “Preface”, |xxviii.

¹⁴⁷ Husserl, *Erste Philosophie*, 79.

fundamenteel niveau, doordat we met ons lichaam altijd al in de wereld zijn. De verbondenheid van geest en natuur wordt daarbij letterlijk belichaamd in het bezielde Leib van het empirische ego. Het Leib is het punt waar geest en natuur samenkomen en in elkaar overgaan. De wereld die via het Leib wordt geconstitueerd vormt de basis van alle andere constitutie. In de conclusie rest ons nu slechts een duidelijk antwoord op de hoofdvraag van deze scriptie.

4. Conclusie

In zijn fenomenologie streeft Husserl naar onbetwifelbare kennis, gebaseerd op een onbetwifelbaar subject. In *Ideen II* lezen we echter over een duistere natuur, die tevens fundamenteel is voor ons bewustzijn van de werkelijkheid. Ook ons eigen lichaam maakt namelijk deel uit van deze duistere natuur. In deze scriptie hebben we ons afgevraagd of het duistere, maar fundamentele karakter van de werkelijkheid een gevaar vormt voor Husserls fenomenologie of niet. Kan het transcendentale subject nog wel onbetwifelbaar zijn, als bewustzijn deels afhankelijk is van een duistere natuur?

Allereerst hebben we gezien dat er binnen de fenomenologie sprake is van twee verschillende subjecten: het transcendentale subject en het empirische subject. Het transcendentale subject is het onbetwifelbare subject waaraan we volgens Husserl niet kunnen twifelen. Dit is het subject dat we ontdekken in de fenomenologische instelling en waarop Husserl vervolgens heldere kennis baseert. Het empirische subject is de persoon die we zijn in de natuurlijke instelling. Hoewel het transcendentale subject “puur geest” is, bestaat het empirische subject uit zowel een natuurlijk lichaam als een geestelijke ziel.

Het lichaam van het empirische ego wordt door Husserl ook wel het Leib genoemd. Het Leib is een uitzonderlijk fenomenologisch object omdat het als enige object ook subjectieve eigenschappen heeft. Zo ervaren we de werkelijkheid altijd met ons Leib en geeft het Leib onze geestelijke ziel een plaats in de wereld. In de natuurlijke instelling zijn Leib en ziel onlosmakelijk met elkaar verbonden en versmolten. Hetzelfde geldt voor de fysieke natuur en de (geestelijke) betekenis van andere objecten in de werkelijkheid. Geest en natuur verschijnen altijd als eenheid. Ze zijn pas te onderscheiden wanneer we ofwel de naturalistische ofwel de personalistische instelling innemen.

Husserl wil in feite laten zien dat de betekenis van de werkelijkheid geconstitueerd wordt door subjectiviteit (geest). De geest is daarom absoluut ten opzichte van de natuur. We hebben echter op verschillende niveaus gezien dat de geest nooit geheel onafhankelijk kan zijn van de natuur. Ten eerste hebben we deze wederzijdse afhankelijkheid ontdekt in het feit dat de werkelijkheid in de natuurlijke instelling altijd als eenheid van geest en natuur verschijnt. Ten tweede hebben we gezien dat ook het persoonlijke ego, met haar “pure” ik-acten, te maken heeft met een natuurlijke achtergrond. Deze natuurlijke achtergrond is op een passieve wijze geconstitueerd en gaat vooraf aan ieder actief bewustzijn. Juist omdat we niet actief kennis kunnen nemen van de synthese van deze achtergrond, wordt ze gekenmerkt door duisternis. Ten derde maakt ons eigen Leib enerzijds onderdeel uit van de duistere achtergrond, terwijl het Leib anderzijds juist aan de

basis staat van de passieve synthese. Alle geestelijke ervaringen van het empirische subject zijn dus terug te voeren naar het natuurlijke Leib.

Ten vierde hebben we gezien dat zelfs het transcendentale subject strikt genomen niet geheel onafhankelijk van deze natuurlijke achtergrond kan bestaan (als het al “bestaat”). Er moet immers altijd een werkelijkheid zijn, waartoe het transcendentale subject zich kan verhouden. Daarnaast moet er, om betekenis of essentie te kunnen constitueren, sprake zijn van de “existentie” van de werkelijkheid. Zonder deze existentie zou de betekenis die het transcendentale subject constitueert geen realiteit hebben.

Als laatste hebben we aan de hand van Merleau-Ponty nagedacht over de mogelijkheid dat de vervolmaking van de fenomenologische reductie wellicht niet mogelijk is. Het transcendentale subject moet namelijk telkens opnieuw ontdekt worden door een empirisch subject. Een fenomenoloog begint als empirisch subject telkens opnieuw aan de reductie en ontdekt tijdens dit proces, naast het transcendentale subject, ook telkens weer zijn eigen afhankelijkheid van de werkelijkheid in de natuurlijke instelling. Fenomenologische reflectie komt daarom volgens Merleau-Ponty meer tot haar recht wanneer we erkennen dat de wereld in de eerste plaats gekenmerkt wordt door een subject dat zich altijd al in deze wereld bevindt, in plaats van ons te focussen op de puurheid van het transcendentale subject.

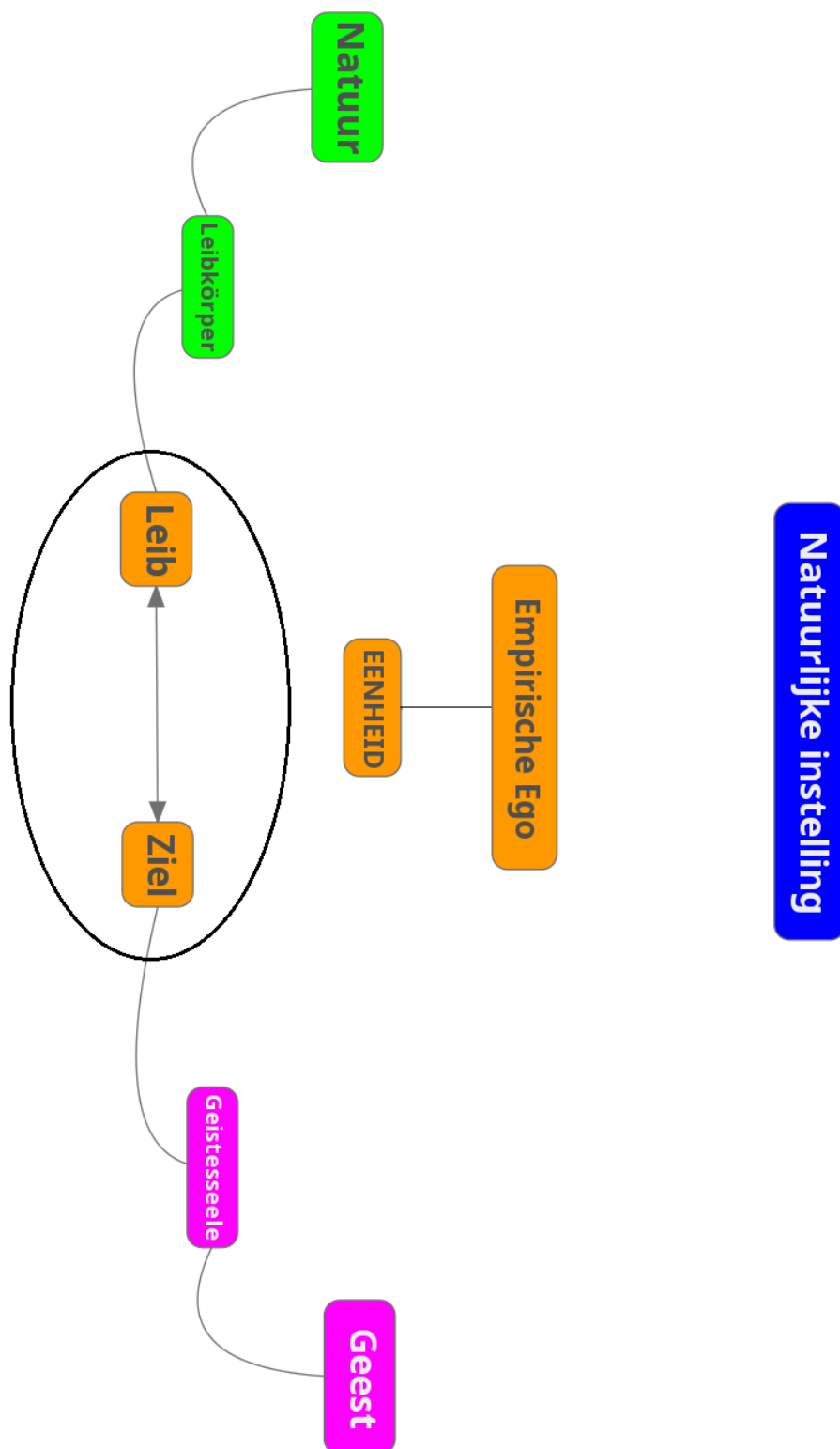
Dit is ook de reden waarom Merleau-Ponty zich in zijn fenomenologie richt op de lichamelijke van het subject. Juist met ons lichaam maken we namelijk fundamenteel onderdeel uit van de wereld én van de duistere, natuurlijke achtergrond. We hebben gezien dat deze natuurlijke achtergrond als het ware de kern vormt van de natuurlijke instelling, welke wordt gekenmerkt door de oerdoxa. De oerdoxa is het vrijwel onomstootbare geloof in bestaan van de wereld. Dat de synthese van de natuurlijke achtergrond ontoegankelijk is voor het kennende subject, betekent dus niet dat we haar niet op een andere manier kunnen begrijpen. Op een basaal, lichamenlijk niveau begrijpen we de wereld al voordat we een poging doen haar te bevatten. Om deze opmerkelijke paradox te beschrijven, spreekt Merleau-Ponty ook wel van “het geheim van de wereldthese”. Juist in het lichamenlijke al-begrijpen van de wereld, in de oerdoxa, ligt de kern van de natuurlijke instelling.

Wanneer we Merleau-Ponty volgen dan zouden we moeten concluderen dat het fenomenologische project niet in gevaar is. De focus van het project moet enkel iets verlegd worden. Fenomenologie zou niet als doel moeten hebben om de wereld uit te leggen vanuit pure subjectiviteit, maar vanuit de mysterieuze wisselwerking tussen geest en natuur. Daarbij moeten we dus niet uitgaan van een wereld gezien door een puur subject, maar van een wereld waarin we altijd al leven. Dit betekent nog steeds dat de wereld geconstitueerd wordt door subjectiviteit, maar ook dat er

in deze wereld ruimte is voor een natuurlijke kern. En in deze kern mag het mysterie van de these voorafgaand aan alle these wel degelijk behouden blijven.

Er rest ons tot slot nog de vraag of de kennis die we in dit nieuwe fenomenologische project verwerven strikt gezien nog wel onbetwifelbaar kan zijn of niet. Is de voltooiing van de fenomenologische reductie noodzakelijk voor heldere kennis? Onbetwifelbare kennis betekent voor Husserl dat het startpunt van deze kennis het eigen onbetwifelbare denken moet zijn. Dat dit denken afhankelijk is van lichamelijke en daarmee van het duistere en het onbetwifelbare, doet echter niets af aan de “puurheid” van de fenomenologisch reflectie. Een fenomenoloog kan namelijk, als een eeuwige beginner, telkens weer een radicale reflectie uitvoeren, óók wanneer hij zich steeds bewust blijft van zijn afhankelijkheid van de wereld uit de natuurlijke instelling. Het is immers juist de mysterieuze verbondenheid tussen hemzelf en de vanzelfsprekendheid van deze wereld die zijn reflectie uiteindelijk de moeite waard maakt.

Bijlage I



Bibliografie

Behnke, Elizabeth A. "Edmund Husserl's Contribution to Phenomenology of the Body in Ideas II." In *Issues in Husserl's Ideas II*, edited by Thomas Nenon and Lester Embree, 135-160. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996.

Carr, David. "Kant, Husserl and the Nonempirical Ego," *The Journal of Philosophy* 74, I. 11 (1977): 682-690, <https://doi.org/10.2307/2025771>.

Husserl, Edmund. *Analysen zur passiven Synthesis: aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1919-1926*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.

Husserl, Edmund. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962.

Husserl, Edmund. *Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1923/24.

Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.

Husserl, Edmund. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Teil 1: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Halle a.d.S.: Max Niemeyer, 1913.

Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. Halle a.d.S.: Max Niemeyer, 1913.

Kidder, Paul. "Husserl's paradox," *Research in Phenomenology* 17 (1987): 227-242, <https://doi.org/10.1163/156916487X00120>.

Merleau-Ponty, Maurice. "Preface," in *Phenomenology of Perception*. Vertaald door Donald A. Landes, |xx-|xxxv. Routledge, 2012.

Merleau-Ponty, Maurice. "The Philosopher and his Shadow," in *Signs*. Vertaald door Richard C. McCleary, 159-181. Evanston: Northwestern University Press, 1960.

Moran, Dermot. "Husserl and Merleau-Ponty on Embodied Experience," in *Advancing Phenomenology: Essays in Honor of Lester Embree*, edited by Thomas Nenon and Philip Blosser, 175-195. Springer, 2010.

Moran, Dermot. *The Husserl Dictionary*. London: Continuum, 2012.

Nenon, Thomas J. "Differences between Kant's and Husserl's conception of transcendental philosophy," *Continental Philosophy Review* 41 (2008): 427-439, <https://doi.org/10.1007/s11007-008-9089-2>.

Nenon, Thomas J. "Introduction," in *Issues in Husserl's Ideas II*, edited by Thomas Nenon and Lester Embree, ix-xi. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996.

Reynaert, Peter. *De onmeetbaarheid van de geest: Husserls project van een fenomenologische fundering voor de geesteswetenschappen*. Assen: Van Gorcum, 1992.

Rojcewicz, Richard en André Schuwer. "Translators' Introduction," in *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. Vertaald door Richard Rojcewicz en André Schuwer, XI-XVI. Dordrecht: Kluwer, 1990.