

Fenomenologie als houding

Authors	Welten,R.B.J.M.
Publication Date	2010
Link	https://research.tilburguniversity.edu/en/publications/650b6cc5-9747-4d07-a2d5-52c289328b19
Citation	Welten , R B J M 2010 , Fenomenologie als houding . in F Koenraadt & A Mooij (eds) , Subjectiviteit in strafrecht en psychiatrie . Boom Juridische Uitgevers , Amsterdam , pp. 3-14 .
Download Date	2025-02-06 16:14:10
Rights	<p>General rights</p> <p>Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.</p> <ul style="list-style-type: none"> - Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research. - You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain - You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal" <p>Take down policy</p> <p>If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.</p>

Fenomenologie als houding

Ruud Welten

Gepubliceerd in: *Subjectiviteit in Strafrecht en Psychiatrie* (Frans Koenraadt, red.) Willem Pompe Instituut voor Strafrechtswetenschappen, in samenwerking met Boom Juridische Uitgevers, Den Haag, 2010, p. 3-14.
Alle rechten voorbehouden © 2010

I. Fenomenologie en wetenschap

Fenomenologie is de naam van een filosofische houding. Met houding bedoel ik een openheid ten aanzien van de wereld, die niet al bepaald is door inhoudelijke doelen. De vader van de fenomenologie, Edmund Husserl (1859-1938), heeft de fenomenologie van gekarakteriseerd als een houding, en wel de houding van degene die steeds opnieuw begint en dus niet al aansluit bij een denktraditie waaruit hij zelf wellicht ontworteld is. Deze ontworteling is nu juist zelf een de diagnose van Husserl van onze moderne Europese cultuur.

Het bewustzijn is een van de hoofdthema's van de filosofie. Bewustzijn is iets dat je kunt onderzoeken, bijvoorbeeld door middel van wetenschappelijke methodes. Maar nog voordat het bewustzijn voor ons een studieobject is, is het iets anders, namelijk een ervaring. Het is de ervaring van de wereld en de ervaring van dat we er zijn, in tijd en ruimte, in het nu of in onze herinnering. Bewustzijn is dus iets dat iedereen kent, lang voordat het wetenschappelijk onderzocht wordt. Wanneer we niet vragen wat bewustzijn is, dan weten we wat het is, maar zodra we het tot thema maken, wordt het een groot wetenschappelijk of filosofisch probleem. Er is dus een verschil tussen het bewustzijn als een concept of object, en het bewustzijn *als* bewustzijn.

Verschillende wetenschappen en filosofische disciplines houden zich bezig met het bewustzijn, zoals de 'neuroscience' of 'Philosophy of Mind'. Ook de fenomenologie richt zich op het bewustzijn maar het bijzondere aan de fenomenologie is dat het dit doet door middel van het bewustzijn zelf. Fenomenologie beschrijft het bewustzijn zonder daarbij van meet af aan een beroep te doen op reeds bestaande methodes, technieken of vooraannames. Fenomenologie sluit aan bij de directe ervaring van ons bewustzijn. Maar dat blijkt minder evident te zijn dan het lijkt. Wanneer ik mijzelf bijvoorbeeld wat ziek en slap voel, zeg ik dat ik een 'virusje' heb opgelopen. Wanneer ik mij echter louter baseer op wat zich in het bewustzijn ervan voordoet, dan zal ik daar geen virusje tegenkomen. Ik ervaar dat ik het warm heb, ik ervaar overal pijn en mijn gedachten tollen rond in een koortsdroom. Het concept van de virus wordt mij niet in de ervaring gegeven, maar door de wetenschap, of ik nu wetenschapper ben of niet. De ervaringen van koorts en pijn zijn er, ze doen zich aan mij voor. Het zijn primaire gegevens en het doet er niet toe of ze ergens op gebaseerd zijn of niet. Ze zijn eenvoudigweg mijn werkelijkheid. Als ik iets waarneem, dan is de inhoud van de waarneming *gegeven*, ongeacht of het nu om een 'echte' waarneming of om een hallucinatie gaat. Ik vind in het bewustzijn zelf dan ook geen criteria waarmee ik uiteindelijk kan beslissen of deze ervaringen 'waar' of 'echt' zijn of niet. Wanneer we zeggen dat ze veroorzaakt worden door een 'opgelopen virusje', door 'hormonen' of wat voor wetenschappelijke kaders dan ook, spreken we direct al als wetenschappers. De ervaring, die tot concept is geworden, wordt dan onderworpen aan wetenschappelijke criteria die voor een groot deel in ons dagelijks leven heel gewoon zijn geworden. We leggen als het ware rasters over onze ervaren werkelijkheid, om hem zo onder te brengen in concepten. Staan deze concepten ons eenmaal ter beschikking, dan kunnen we ze gebruiken om theorieën te bouwen. Eenmaal losgesneden van de ervaring, kunnen de concepten ook een eigen leven gaan leiden. Ze verwijzen dan niet meer naar de concrete ervaring, maar naar elkaar. De hypochonder is iemand die ervaringen van bijvoorbeeld pijn onmiddellijk interpreteert in medische concepten die niet verwijzen naar

zijn onschuldige klachten, maar naar mogelijke theoretische verbanden die deze concepten hebben met ernstige ziekteverschijnselen. Hij leeft niet in de ervaring, maar in de conceptualiteit.

II. *Het verschil tussen iets ervaren en iets benoemen*

De fenomenologie richt zich op het eerste wonder van onze werkelijkheid, namelijk dat er überhaupt zoiets als levende ervaring bestaat. Levende ervaring is hier een andere uitdrukking voor bewustzijn. We zijn sinds Descartes befaamde 'ik denk dus ik ben' misschien geneigd om het bewustzijn als denken op te vatten, maar voor de fenomenologie is het denken weliswaar een heel belangrijk deel van wat we het bewustzijn noemen, maar zeker niet het enige. Het bewustzijn is niet slechts contemplatief. Het is niet slechts een 'denkend ding' zoals Descartes het zei. Er kan ook bewustzijn zijn van een sluimerende pijn onder de leden, zonder dat daar denken aan te pas komt. Er bestaat het genieten van de kleuren en geuren van de opkomende lente, zonder dat we erover spreken of zelfs, waarvan we ervaren dat het spreken en analyseren tekort schiet. Voor de fenomenologie is dit een van de centrale aandachtspunten: dat er aan het denken, analyseren of spreken een ervaring voorafgaat die bovendien constitutief is voor het denken en spreken. Wanneer mijn onduidelijke pijn mij zorgen baart zal ik naar de arts gaan. Eenmaal op de ligtafel bij de arts ben ik voor hem een object: niet omdat het een slechte arts is, maar omdat mijn ervaring onvervreemdbaar *mijn* ervaring is, die uitsluitend toegankelijk is vanuit mijn eerste persoonsperspectief. De arts daarentegen beziet mij vanuit het derde persoonsperspectief: hij zal trachten om de fenomenen die zich voordoen en die door zijn wetenschappelijk gevormde blik herkend worden, op een algemene noemer te brengen om mij te kunnen behandelen. De 'eerste persoonservaring' is daaruit geweken. Het verschil tussen dit eerste persoonsperspectief en het derde persoonsperspectief is enorm groot. Voor de fenomenologie is dit verschil een cruciaal aandachtspunt: *er bestaat een fundamenteel verschil tussen iets ervaren en iets benoemen*. Het gaat er niet om dat het ene perspectief beter is dan het andere. Maar we doen geen recht aan het eerste persoonsperspectief, dus dat van mijn gevoelde ervaring, wanneer we dat geheel en al reduceren tot concepten, dus tot het 'derde persoonsperspectief'. Onze hypochonder beschouwt de ervaring van een eenvoudige keelpijn vanuit het derde persoonsperspectief waardoor hij zichzelf als een ten dode opgeschreven kankerpatiënt beschouwt. De band tussen zijn ervaring en de algemene beschrijving van een ziektebeeld is hij totaal verloren.

Zolang ervaring *mijn* ervaring is, is het geen concept. Mijn pijn, mijn genot of mijn liefde voor mijn partner zijn geen concepten of theorieën. Ze zijn mijn geleefde, authentieke realiteit. Wanneer ze onder concepten en theorieën worden ondergebracht, ervaar ik een vervreemde afstand. De ervaring van een ander is voor mij een concept, een duurzaam feit, zoals Jean-Paul Sartre het zei, maar niet meer dan dat. Ik kan weten of vermoeden dat de ander pijn heeft of liefde voelt, maar ik kan - zeer uitzonderlijke gevallen daargelaten - de ervaring van de ander niet ervaren. Natuurlijk kan ik trachten mee te leven, maar als dat lukt, dan is toch het weer mijn ervaring. Hooguit kan ik vermoeden dat ik 'dezelfde' ervaring hem als de ander, maar daarmee blijft het mijn onvervreembare ervaring. Bovendien is het niet ondenkbaar dat ik dan de ervaring van de ander slechts interpreteer in termen die aansluiten op mijn ervaring, maar niet noodzakelijkerwijs op die van de ander. Er kan altijd een moment komen dat ik besef dat mijn inschatting van de ervaring van de ander onjuist was. Ze bleek toch niet van me te houden. Het eerste persoonsperspectief is dus onlosmakelijk met mij verbonden. In mijn ervaring ben ik oneindig eenzaam. In de wereld bestaat maar één eerste persoonsperspectief, en dat is onvervreemdbaar van mij.

Mijn lichaam maakt daar deel van uit. Voor mijzelf is mijn lichaam niet slechts een instrument of een ding in de wereld, het is zelfs geen instrument waarmee ik kan ervaren,

mijn lichaam *is* mijn ervaring. Voor de arts is het een lijf zoals vele lijven dat zijn, een lijf waarvan hij weet dat het ervaart, maar waarvan hij de ervaring zelf niet kan ervaren. Het derde persoonsperspectief is het model voor ons westerse ideaal van wetenschappelijkheid. Dit perspectief houdt zich niet bezig met wat we doorgaans subjectieve ervaringen noemen. Het gaat er juist om, om de algemeen geldigheid en universaliteit van fenomenen in het algemeen vast te stellen. Dat het eerste persoonsperspectief altijd al van mij is - of zoals Heidegger dat noemde de *Jemeinigkeit* - betekent dat het onlosmakelijk verbonden is met een *hier* en *nu*: een ervaring die gebonden is aan deze plaats op dit moment en die op een andere plaats en een ander moment weer anders zal zijn. Een denkbeeldig boek dat alle mogelijke kennis van de wereld zou bevatten vanuit het derde persoonsperspectief zou geen woord bevatten over het hier en nu. Het zou kennis over de wereld *in het algemeen* bevatten. Zo zal het kunnen beschrijven hoe mensen in het algemeen in staat zijn het boek te lezen, maar er staat niet in beschreven hoe ik het op dit moment, op deze plaats lees.

III. *Het doel van fenomenologie*

Dat we spreken over het eerste persoonsperspectief - een term die ik overigens ontleen aan de huidige Philosophy of Mind en die via deze tak van filosofie recentelijk in het hedendaagse debat over fenomenologie terechtgekomen is - betekent geenszins dat fenomenologie een navelstaren is, een loutere introspectie. Fenomenologie stelt zich beslist niet als doel zich te beperken tot de ervaring, tot het eerste persoonsperspectief, maar om de wetenschappen - de sfeer van concepten en universele waarheid - te wortelen in de ervaring. Fenomenologie veronderstelt dus een fundamenteel verschil tussen werkelijkheid en het spreken over of objectiveren van de werkelijkheid en stelt zich als doel het contact met de werkelijkheid te herstellen. Dat is de reden waarom ik waag om de fenomenologie een project van authenticiteit te noemen. Ik kom daar nog op terug. De hoofdvraag van de fenomenologie is hoe het derde persoonsperspectief gerelateerd is aan het eerste persoonsperspectief. De fenomenologie stelt zich als doel om de sfeer van het derde persoonsperspectief, dus dat van de objectieve of objectiverende wetenschappen, te laten funderen in de ervaring.

Het was het hoofddoel Husserl om de wetenschappen, die aan het eind van de negentiende eeuw zo'n hoge vlucht hadden genomen dat ze zichzelf van de wereld aan het vervreemden waren, een nieuwe, werkelijke basis te geven. In dat opzicht is het hoofddoel van de fenomenologie volstrekt ethisch: ze accepteert de diagnose van de moderniteit dat het slecht gaat met de mens en de wereld. De wetenschap moet niet verdwijnen, integendeel, maar moet zich funderen in het contact met de wereld of anders gezegd met datgene wat ik boven ervaring noemde. In plaats van dat theorieën over andere theorieën gaan en in plaats van dat filosofen reageren op andere filosofen, en bovendien op zo'n manier dat buitenstaanders het op geen enkele manier nog kunnen volgen, moeten we ons weer bezighouden met de zaken zelf. Husserls befaamde kreet 'Zurück zu den Sachen selbst!' die verworden is tot de *Wikipedia*-samenvatting van wat fenomenologie is, wordt helaas vaak verkeerd begrepen. Een vaak gehoorde maar onjuiste uitleg van fenomenologie is dat ze 'heel goed naar het ding zelf kijkt en het zo veel mogelijk zonder voorkennis tracht te beschrijven'. Fenomenologie heeft veeleer de pretentie een funderende wetenschap te zijn: alvorens we overgaan tot de orde van de wetenschappen, moeten deze wetenschappen hun contact met de ervaring kunnen verantwoorden. Husserls fenomenologie stelt zich beslist niet als doel de wetenschap te ondermijnen of te beschuldigen van een gebrek aan humaniteit.

Na het inspirerende startschot van de fenomenologie aan het begin van de twintigste eeuw, te weten in de *Logische Untersuchungen* van Husserl, volgde een tijd waarin vele grote denkers zich door de fenomenologie lieten inspireren. Voor de jonge Jean-Paul Sartre bijvoorbeeld betekende de ontdekking van Husserls nieuwe filosofie het begin van

zijn eigen denken. Toen hij een studievriend hoorde zeggen: 'Dat glas, die tafel, daarover spreken de fenomenologen nu op filosofische wijze...', besloot Sartre fenomenoloog te worden. Het is dezelfde sensatie die Descartes in de jaren dertig van de zeventiende eeuw opriep: men kon eindelijk weer filosoferen over de concrete ervaring in plaats van zich te moeten beroepen op prachtige metafysische bouwwerken waarvan men zich desalniettemin afvraagt wat ze eigenlijk met onze geleefde werkelijkheid te maken hebben. Grote denkers als Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Scheler, Ricoeur, Levinas, Derrida of Henry en vele anderen traden aanvankelijk in de voetsporen van Husserl, om op grond van vragen die ze stelden aan het adres van de husserliaanse fenomenologie hun eigen filosofieën te ontwikkelen.

IV. *Wat is intentionaliteit?*

Wanneer ik mij richt op mijn bewustzijn, tref ik daarin de wereld aan. 'Mijn ik' is nu juist mijn bewustzijn van de wereld. Wanneer ik 'diep' in het bewustzijn ben beland, ben ik in de wereld, want het bewustzijn dat zich nergens van bewust is, is geen bewustzijn meer. Men wil zich op het bewustzijn richten, dus naar binnen en wat men aantreft is het buiten. De objecten in de wereld zouden aldus langzaam maar zeker hun geheimen prijs geven. De fenomenologie breekt met dit beeld. Wereld is altijd al bewustzijn van de wereld. Zolang we het over bewustzijn hebben, kan ik niet *eerst* naar het bewustzijn kijken en *vervolgens* naar de wereld. De wereld aanschouwen is nu juist bewustzijn. Fenomenologisch gesproken is er dus geen *relatie* tussen het bewustzijn en de wereld: het bewustzijn is eenvoudigweg altijd bewustzijn *van* de wereld. We moeten dus ook breken met het beeld dat bewustzijn 'in de hersenen' of 'in het hoofd' wordt 'opgeslagen'.

Een ervaring die niet een ervaring *van iets* is, houdt daarmee op ervaring te zijn.

Wanneer ik mij richt op mijn eigen bewustzijn, tref ik waarnemingen aan, herinneringen, misschien verwachtingen, beelden van de wereld, enzovoort. Al deze zaken zijn geen zelfstandige dingen maar bestaan bij gratie van het feit dat ze ergens over gaan. Een herinnering is altijd een herinnering van iets. Als ik de inhoud van de herinnering weglaat, dan houdt de herinnering daarmee op herinnering te zijn. Hetzelfde geldt voor een waarneming, die altijd een waarneming van iets is. Husserl heeft deze eigenschap van het bewustzijn altijd bewustzijn *van* iets te zijn aangeduid met de term *intentionaliteit*.

Fenomenologie, stelt Husserl, is in feite niets anders dan het beschrijven van deze intentionaliteit, die soms actief is, soms bewust, maar heel erg vaak passief en onbewust. Als we zeggen dat bewustzijn altijd bewustzijn *van* iets is, dan moeten we het 'ik' aan de kant van dat 'iets' zoeken, niet als de drager van het bewustzijn zelf.

Dit is de winst die we kunnen boeken wanneer we de filosofische term 'subject' vervangen door het 'eerste persoonsperspectief'. De term 'subject' veronderstelt dat er niet alleen het bewustzijn van zijn tegenhanger 'object' is, maar bovendien, dat het een zelfstandige mogelijkheidsvoorwaarde is voor bewustzijn. Het enige wat we echter uit onze eigen ervaring kunnen opmaken is het feit dat er ervaring is en dat de ervaring mijn ervaring is.

Maar in ons bewustzijn vinden we niet zoiets als een 'subject'. De filosofische vraag naar het subject of de ziel is pas mogelijk omdat het subject of de ziel niet onmiddellijk gegeven is in de ervaring, op zo'n manier, dat het zich onderscheidt van andere ervaringen.

Vandaar dat ik verkies te spreken over het eerste persoonsperspectief of de eerste persoonservaring.

V. *Wie ben ik?*

In het dagelijks leven maken we vaak gebruik van de term bewustzijn. Zo zeggen we bijvoorbeeld dat we ons 'ergens van bewust zijn'. We willen daarmee zeggen dat het bedoelde feit onze aandacht heeft. De grote vraag achter een uitdrukking als 'ik ben me ervan bewust' is wat dit 'ik' nu eigenlijk is zonder bewustzijn. Het bewustzijn dat zich over zichzelf buigt, zal in zichzelf niet alleen geen virus tegenkomen, het zal ook geen 'ik'

tegenkomen. We kunnen het niet op sterk water zetten als het niet meer leeft. We zeggen graag dat we diep in onszelf kijken. Maar wat betekent dat eigenlijk? Kijken we zoals we diep in een put in de tuin kijken? Maar als dat zo is, wie kijkt dan en wat is dan datgene waar de blik zich op richt? Men kan zeggen: ik kijk in mijn geheugen, mijn geweten, mijn drijfveren of mijn angsten. Maar wanneer ik dit werkelijk onderzoek kom ik steeds uit op intentionele structuren die mij in de wereld plaatsen. Mijn drijfveren zijn drijfveren tot iets en mijn angsten zijn angsten voor iets, enzovoort.

Wanneer we spreken over zelfervaring, waarnaar verwijst dan dat 'zelf'? Een naïeve, dat wil zeggen nog niet gereflecteerde opvatting over bewustzijn zegt dat het ik gericht is op de wereld. Volgens dat model is er dus eerst een 'ik', dat zich vervolgens op de wereld gaat richten. De gerichtheid op de wereld is zo gezien een initiatief van het 'ik'.

De vraag 'wie ben ik?' lijkt op het eerste gezicht een vraag te zijn die zoekt naar de oorsprong, de initiator, van het vragen zelf. Maar de vraag 'wie ben ik?' is pas mogelijk omdat het 'ik' juist afwezig is. Als het 'ik' of het 'zelf' glashelder voor ons zou zijn, dan zou de vraag niet alleen overbodig, maar onmogelijk zijn. Het 'ik' in de vraag 'wie ben ik?' is precies niet het 'ik' dat de vraag stelt. Het is datgene waarnaar gevraagd wordt, niet de vrager zelf.¹

In het zinnetje: 'ik me ervan bewust', zit dus meer besloten dan dat we uit het bewustzijn kunnen halen. Fenomenologisch beschouwd komen we niet veel verder dan de constatering dat er in het geval 'ik ben me ervan bewust' bewustzijn is, dat wil zeggen ervaring die onvervreemdbaar ervaring vanuit het eerste persoonsperspectief is, en dat deze ervaring een ervaring *van* iets is. Voor het gemak vatten we deze ingewikkelde constructie in het dagelijks leven samen met het woordje 'ik', maar wie vraagt wat dat 'ik' precies is, waar we het kunnen vinden of wat de eigenschappen ervan zijn, heeft een lange weg te gaan. Het 'eerste persoonsperspectief' is dus allereerst een perspectief vanwaaruit de ervaring beschreven wordt, ze duidt niet op een 'ik' dat aan alle bewustzijn vooraf zou gaan. Fenomenologie is dus geen psychologie. Dat het 'ik' geen zelfstandig, oorspronkelijk bestaan heeft, betekent niet, dat een uitdrukking als 'ik heb pijn' daarmee vervangen kan worden door 'niemand heeft pijn'². Want 'niemand' zou het perspectief van het 'hier' en 'nu', zonder welke de ervaring zelf van pijn niet mogelijk is, elimineren. Fenomenologisch is het dus nog niet eenvoudig om de ervaring van het 'ik' te beschrijven los van de wereld. Wat gegeven is, is de ervaring die mijn ervaring is. Door en in mij ervaart de ervaring zichzelf. Een fenomenoloog als Michel Henry zegt zelfs dat leven niets anders is dan deze voortdurende zelfervaring, die in de wereld als object niet en nooit zichtbaar of objectiveerbaar is. Want zodra ik de ervaring objectiveer, dus tot een zichtbaar object maak, ben ik niet meer gericht op de ervaring maar op datgene wat de ervaring ervaart. Hoe openbaart de ervaring zich echter aan zichzelf?

5

¹ Het is trouwens interessant dat de gedachte dat het 'zelf' geen zelfstandige bestaansbodem heeft, en die ten grondslag ligt aan Husserls *Logische Untersuchungen* of Sartres *La transcendance de l'ego*, niet is voorbehouden aan de fenomenologie. Zo zegt David Hume al in 1888, in zijn *Treatise on Human Nature*: "For my part, when I look inward at what I call myself, I always stumble on some particular perception of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure, or the like. I never catch myself without a perception, and never observe anything but the perception." Deze these is op het moment actueel door het spraakmakende boek uit de Philosophy of Mind van Thomas Metzinger: *Being no One* uit 2003 (MIT Press, Cambridge Massachusetts). Metzinger stelt: "No such things as selves exist in the world: nobody ever had or was a self. All that exists are phenomenal selves, as they appear in conscious experience. The phenomenal self, however, is not a thing but an ongoing process; it is the content of a transparent self-model." (p. 1)

² Dan Zahavi, *Self-awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1999, p. 11.

VI. 'Mind' en 'awareness'

Dat fenomenologie terug naar de ervaring gaat impliceert dat ze zich niet als een vastomlijnde stroming ontwikkelt, maar als een *houding*. Zoals bekend kent de Engelse taal meerdere begrippen voor wat wij in het Nederlands 'bewustzijn' noemen. Om het bewustzijn vanuit het terug-naar-de-ervaring te beschrijven, is het wellicht behulpzaam om het niet te vertalen met 'consciousness' of 'mind', maar met 'awareness'. De eerste twee termen, 'consciousness' en 'mind', maar ook een term als 'brain' - verwijzen naar het bewustzijn als een *object* van kennis. Zo zeggen we bijvoorbeeld dat we 'bewustzijn hebben', alsof het om een object van bezit zou gaan. Alsof we eerst bestaan en *vervolgens* als eigenschap bewustzijn zouden bezitten. Naast het feit dat we twee armen en twee benen hebben, 'hebben' we ook bewustzijn. Maar het bewustzijn behoort niet tot onze ledematen. Het is ook niet hetzelfde als 'de hersenen' of 'the brain'. Dit zijn allemaal zaken die we kunnen objectiveren; die je op sterk water kunt zetten. Het zijn dingen in de wereld. *Awareness* is van een andere orde. Het is niet in de wereld zoals de dingen dat zijn: de dingen verschijnen in het bewustzijn.

Fenomenologie gaat niet over *consciousness*, *brain* of *mind* maar over *awareness*. Het bewustzijn dat zich laat begrijpen als gebeurtenissen in de hersenen zouden we daarentegen kunnen aanduiden als 'mind'. Mind laat zich meten en zelfs manipuleren met elektroden. Mind is de activiteit van onze hersenkwab, die we als zodanig kunnen bestuderen, als zijnde een object. Het is niet gezegd dat een dergelijke methode geen filosofie oplevert. Philosophy of Mind maakt uitvoerig gebruik van onderzoeksresultaten van de neurowetenschappen. Met de fenomenologie komt Philosophy of Mind overeen, dat ze de data van de 'phenomenal content' in verband wil zien met het derde persoonsperspectief. Het fundamentele verschil is echter dat ze niet zoals de fenomenologie de eerste persoonservaring als fundament voor wetenschappelijkheid kan beschouwen. Echte wetenschappelijkheid, zo wil de Philosophy of Mind, kan pas gewaarborgd worden op het derde persoonsniveau. Gezien de eis die de wetenschap aan zichzelf stelt, is deze constatering juist. Een wetenschapper die niet de overgang maakt naar concepten of theorieën is geen eenvoudigweg geen wetenschapper. Richard Rorty bijvoorbeeld heeft erop gewezen dat vanuit het eerste persoonsperspectief een validering of falsificatie principieel onmogelijk blijft. Eerste persoonswetenschap is dus onmogelijk. Wetenschap is een activiteit die de gemene delers zoekt in de directe ervaringsferen van het eerste persoonsperspectief en deze op een algemene noemer brengt van het derde persoonsperspectief. De socioloog die empirische gegevens verzamelt onder een bepaalde groep door individuen te ondervragen, doet dat, om gegevens daaruit te kunnen destilleren die de loutere individualiteit van de ondervraagden overstijgt. Dit is een activiteit die als het ware een kennislaag over de individuele ervaring uitsmeert. Denkers als Metzinger of Dennet wijzen erop dat de 'phenomenal content' beschrijfbaar is, maar dat deze nooit tot een wetenschap kan worden, het 'logie' in 'fenomenologie' zou dus ongegrond zijn. Een belangrijk antwoord op deze objecties heb ik al gegeven, nl. dat fenomenologie nooit het doel kan hebben in het eerste persoonsperspectief te blijven, maar om het derde persoonsperspectief erin te laten funderen.

VII. De fenomenologische houding

Vanaf het begin van de twintigste eeuw ontwikkelt Husserl zijn ideeën over de fenomenologische 'instelling' of houding. Deze 'houding' staat tegenover de houding die we allen in ons dagelijks leven aannemen, de 'natuurlijke instelling'. In de natuurlijke instelling nemen we van alles aan, dat overigens in veel gevallen ook onvermijdelijk is, willen we ons in de wereld bewegen. In de natuurlijke instelling nemen we bijvoorbeeld aan dat de werkelijkheid daarbuiten is en ons bewustzijn in ons hoofd. We zeggen dat we een virusje voelen of we spreken over het geheugen als een 'vat' waaruit we zaken kunnen opdiepen. Kortom, in de natuurlijke instelling laten we ons niet zozeer leiden door

wat in de ervaring gegeven is, maar gebruiken we allerhande concepten om de wereld begrijpelijk te laten zijn. Dit alles is natuurlijk ook een bewustzijn, maar het is een bewustzijn dat geheel opgaat in het 'bewustzijn van...'. De fenomenologische houding is in feite het bewustzijn dat dit alles natuurlijke instelling is. Ik probeer deze staat van bewustzijn hier te omschrijven als *awareness*. Dat is een bewustzijn van het bewustzijn. Er ontstaat aldus een ander verschil dan tussen bijvoorbeeld wetenschappelijke en onwetenschappelijke kennis. Zowel niet-wetenschappelijke kennis, zoals de alledaagse kennis die we gebruiken om te handelen, als de wetenschappelijke kennis zijn uiteraard bewustzijn, maar vanuit het fenomenologische perspectief zijn ze geen bewustzijn van dit bewustzijn. Wetenschappelijke kennis heeft dus ook grotendeels het karakter van de natuurlijke instelling. Het 'gaat op' in haar object. Zolang we de beweging naar buiten van de intentionaliteit volgen, stellen we de vraag: 'wat neem ik waar?' Het antwoord dat wordt gegeven gaat over het *object* van de intentionaliteit, en niet meer over de intentionaliteit zelf. Dit is precies de natuurlijke instelling. We zijn daarmee de aandacht voor het bewustzijn zelf kwijt. Het bewustzijn is zo gezien instrumenteel.

Fenomenologie gaat dus niet alleen over intentionaliteit. De leer van de intentionaliteit is perfect geschikt om het bewustzijn in de natuurlijke instelling te beschrijven. Intentionaliteit is niets anders dan de eigenschap van het bewustzijn altijd bewustzijn van iets te zijn.³ De vraag hoe ik van deze 'consciousness' in 'awareness' terecht kom, is daarmee nog niet beantwoord.

Deze vraag wordt door Husserl beantwoord door de zogenaamde 'epoché', die - wanneer we ons mogen permitteren deze voor nu wat vereenvoudigd weer te geven - er op neer komt dat we de gegevens van de natuurlijke instelling tussen haakjes zetten. We maken dus voor even geen gebruik van wetenschappelijke, objectiverende of alledaagse kennis. Deze 'Ausschaltung' werkt als de ingreep van de archeoloog, die de aarde voor even opzij legt om dingen die zich daaronder bevinden zichtbaar te maken. Het gaat bij deze *Ausschaltung* om een mentale activiteit, die de objecten geenszins negeert of op een lager niveau plaatst, laat staan weggooit of betwijfelt, maar tussen haakjes plaatst, waardoor ze als het ware 'voor' mij komen te staan, niet meer als vaststaande feiten in mijn wereld, maar als *fenomenen*.⁴ Ze blijven dus juist bestaan, maar zonder een claim te kunnen maken op waarheid of werkelijkheid in die zin dat ze mijn leven van meet af aan beïnvloeden. Het bewustzijn is in dat opzicht geen loutere registratie van de wereld, maar deels ook een actief, operatief proces.⁵ Dat wil zeggen dat het bewustzijn, *awareness*, niet slechts een passieve ontvankelijkheid van gegevenheid is, maar een praktijk, een *praxis*. Dit is vergelijkbaar met de praktijk van bijvoorbeeld yoga-meditatie, waarin men erin slaagt de pijn die men voelt te objectiveren, niet meer deel uit te laten maken van onszelf, maar om deze te kunnen observeren als ware we onze eigen buitenstaander. De pijn wordt een fenomeen, en niet langer iets dat mijn functioneren belemmert. De *awareness* vraagt om een activiteit die zich wellicht laat vergelijken met de bewustzijnsverandering van meditatie. Iedereen die wel eens yoga- of zenmeditatie heeft proberen te doen, ook iemand die daarin zeer ervaren in is, weet dat de meditatie veeleisend is, maar op een bijzondere, haast paradoxale manier. Er is een samengaan van activiteit - de juiste houding aannemen, zowel lichamelijk als mentaal - en van passiviteit, namelijk het laten

³ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die Phänomenologie*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1980 (oorspr. 1913), § 84, p. 168.

⁴ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hrsg. W. Biemel, 1954, Husserliana Band VI, § 42, p. 155.

⁵ Natalie Depraz, 'The Phenomenological Reduction As Praxis', in: *Journal of Consciousness Studies. The View from within. First-person approaches to the study of consciousness* (ed. Francisco Varela and Jonathan Shear) 6, no. 2-3, 1999, pp. 95-110.

⁷ Ruud Welten, Fenomenologie als houding

gaan, de fascinatie met de wereld loslaten. Wanneer we deze gedachtegang van de *awareness* concreet proberen te maken, dan merken we dat bewustzijn-van (*consciousness*) en *awareness* (de blik naar binnen) niet tegelijkertijd plaatsvinden. We zouden kunnen spreken over *onthechting* van de wereld, zoals we die vinden in verschillende religies. Onthechting duidt dan op de intentionaliteit die zich over zichzelf buigt. Echter, hoewel de overeenkomsten met mystiek en meditatiepraktijk talrijk zijn⁶, is fenomenologie geen religie of algemene levenshouding. Fenomenologie bewerkstelligt een omwenteling van het denken zelf. Het denken dat geheel en al opgaat in zijn object, wordt zich nu bewust van zichzelf. Het kan niet langer gereduceerd worden tot zijn objecten. Denken is zo niet alleen ‘denken aan...’ maar het manifesteert zichzelf. Husserl zegt zelfs dat we met de fenomenologische houding een geheel nieuwe wereld openleggen, de wereld van het bewustzijn. Het wordt nu duidelijk waarom het om een houding gaat en niet om een nieuwe leer: de fenomenologie is in tegenstelling tot de meeste andere wetenschappen en filosofische methodes niet uit op expansie van kennis, maar op fundering, en wel door middel van het loslaten van kennis (het tussen haakjes zetten). De implicatie is veelbetekenend: het bewustzijn is niet slechts een passieve ontvankelijkheid, een toestand waarin we de wereld gelaten ondergaan en waarin de dingen zichzelf onthullen, maar het is iets dat zichzelf kan veranderen, het kan een omwenteling ondergaan. Deze omwenteling, deze reflectie, draagt de belofte van een werkelijke fundering van onze cognitie in zich. Niet langer is het bewustzijn slechts gericht op het object. Pas nu kan het fenomeen verschijnen: dat is nooit het object zelf, maar de ervaring (*Erlebnis*) ervan. Het bewustzijn dat zichzelf verliest in de wereld, slaat op zichzelf terug en wordt een *awareness*. Zoals gesteld wordt deze *awareness* altijd gerealiseerd in een *praxis*.

VIII. *Vergetelheid en Authenticiteit*

De husserliaanse fenomenologie laat zien dat het bewustzijn niet zozeer een instrument is om de wereld te ontsluiten, maar dat het vooral een scheppend vermogen heeft. Het bewustzijn kan niet alleen constateren dat het slecht gaat met de mens en de wereld, het kan zichzelf, en daarmee mens en wereld, veranderen. Omdat zin en betekenis niet als een geheim in de dingen liggen besloten, maar slechts mogelijk zijn vanuit een bewustzijn, draagt de fenomenologie de belofte in zich tot fundamentele verandering. Dit is ook een belangrijke reden waarom de fenomenologie als een houding en *praxis* moet worden begrepen, en niet zozeer als een methode om dingen te onthullen.

Het bewustzijn is in staat om zichzelf als bewustzijn van de wereld weer opnieuw op te bouwen. In dat opzicht is Husserl een leerling van Descartes, die aan het begin van de moderne tijd het denken wilde zuiveren van veronderstellingen en onkritisch aangenomen waarheden. Beide denkers beschrijven het bewustzijn niet slechts als een passieve sfeer, maar als iets dat zichzelf kan veranderen en dus actief is. Het grote verschil tussen Descartes en Husserl is echter dat de *epoché* geenszins het betwijfelen van de werkelijkheid op het oog heeft.

Dergelijke implicaties komen duidelijk aan het licht in het laatste grote werk van Husserl, de *Die Krisis in den europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, kortom de *Krisis*. De crisis waar Husserl op doelt, en die debet is aan het verval van het Europese denken, heeft precies betrekking op het enorme succes dat de wetenschappen hebben weten te boeken. Door calculaties en objectiveringen heeft ze grote stappen vooruit gemaakt. Maar juist de snelheid waarmee dit succes zich realiseerde, deed de wetenschap vergeten dat ze haar objecten had bedolven onder concepten, objectiveringen en calculaties. Het derde

⁶ ‘Religious inwardness: a challenge for contemporary phenomenology’, in: L. Boeve, J. Schrijvers (ed.) *Faith in the Enlightenment? The Critique of Enlightenment Revisited*. Amsterdam-New York 2006., p. 231-242.

persoonsperspectief was zodanig succesvol dat ze het eerste persoonsperspectief verder negeerde. De navelstreng die de wetenschappelijke kennis met de werkelijkheid zou moeten verbinden, was losgemaakt. Het is dan ook niet vreemd dat het *vergeten* een belangrijk thema zou worden in de fenomenologie van de twintigste eeuw. Heidegger zou de westerse filosofie kenschetsen als een vergetelheid van het zijn en Michel Henry als een vergetelheid van het leven. Paul Ricoeur heeft in zijn laatste grote boek een nauwgezette fenomenologische studie van het vergeten gegeven, in relatie tot historisch bewustzijn.⁷

Het hoort bij het alledaagse leven dat we de fundamentele dingen vergeten. We kunnen immers niet voortdurend daarop gericht zijn. *Awareness* is een breuk met vergetelheid. In meditatie, religie, maar ook in kunst of filosofie geven we aandacht aan het bewustzijn van het bewustzijn zoals ik dat heb beschreven. Zo kan kunst ook een *praxis* zijn als houding. De kunstenaar bijvoorbeeld is de radicale fenomenoloog: de fenomenoloog Maurice Merleau-Ponty heeft gewezen op de fenomenologische kwaliteit in het werk van de schilder Paul Cézanne. Wanneer Cézanne drie weken bij de berg Sainte-Victoire bij Aix vertoeft en deze dertig maal schildert, schildert hij hem dertig maal verschillend. De berg is geen statisch object, maar als 'fenomeen' verweven met de waarneming. De berg laat zich niet objectiveren maar vindt zijn ambigue ambigüiteit in het levende schilderen van Cézanne, die nooit 'tevreden' over zijn product was. Alleen de schilder hoeft niet over de wereld te oordelen, hij laat zien, hij laat zichzelf zien, laat zijn eigen zien zien. De kunstenaar is exemplarisch voor de zijnswijze van de mens in het algemeen want in een ruimere zinscontext is hij niet afhankelijk van de objectivering, zoals in de wetenschap.⁸ Uit dit voorbeeld blijkt de *authenticiteit* van het bewustzijn: het gaat er de schilder niet om, om de berg zo getrouw mogelijk weer te geven, maar om trouw te blijven aan zijn ervaring. Het project van de fenomenologie kan worden gekenschetst als een roep om authenticiteit (*Eigentlichkeit*). Onder authenticiteit wordt dan niet zozeer verstaan een oorspronkelijke innerlijke toestand van de mens of dies meer zij, maar een ervaring van de wereld die niet van meet af aan getekend is door theorievorming, traditie, taal of allerhande veronderstellingen. Authenticiteit toont zich, eerder dan dat het een toestand zou zijn, aldus als een streven. Zoals gezegd wil de fenomenologie het contact de wereld herstellen en neemt zij geen genoegen met de constatering dat alle waarneming altijd al gevormd is door cultuur, traditie of taal. De ervaring die niet geheel en al opgaat in haar object, maar de objectivering laat gronden in een bewuste verhouding, die anders gezegd het derde persoonsperspectief zijn fundament laat vinden in het eerste persoonsperspectief, kan authentiek genoemd worden. Dat het om een streven en niet om een statische toestand gaat, betekent dat wij vaak niet vanuit de oorspronkelijke ervaring zelf kunnen denken, omdat op het moment dat de roep om authenticiteit zich voordoet, de sfeer van de zuivere ervaring zelf al in vervlogen is. We kunnen vanuit de natuurlijke instelling en de geobjectiveerde wereldbeelden zoals die van de wetenschap echter door middel van een *Rückfrage* onszelf de opdracht geven om bewust te worden van de grond van de objectivering. *Awareness* heeft dus altijd al te maken met het ontwaken van een fundamentele laag van het bewustzijn. Daarom kan de fenomenologie als een houding gekenschetst worden.

⁷ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* Paris, Le Seuil, 2000.

⁸ Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964 en 'Le doute de Cézanne', in *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard 1996 (Nagel, 1966).

⁹ Ruud Welten, *Fenomenologie als houding*

