



FACULTEIT  
LETTEREN EN WIJSBEGEERTE

# Waarom Foucault? Over Subject en Discours

scriptie neergelegd tot het behalen van  
de graad van Licentiaat/Master in de wijsbegeerte  
door Verest Michaël

Academiejaar 2006-2007

Promotor : Prof. Gertrudis Van De Vijver    Commissarissen : Dr. Maarten Van Dyck  
Dr. Sjoerd Van Tuinen

## *Dankwoord*

Het idee voor deze thesis is tot stand gekomen na een les ‘Hedendaagse Wijsbegeerte’, waarin de professor op een moment zei: ‘Het denkt’. Ik was verontwaardigd. Deze zin was een grof schandaal; ik moest er meer over weten. Wat ik meer weet, en vooral wat ik niet weet, staat nu ter uwer beschikking. Ik heb mezelf meermaals tegengekomen tijdens het schrijven van deze thesis, of toch alleszins een schimmig iets dat op mezelf geleek. Het was een doorworsteling, waarin ik veel twijfelde aan wat ik schreef. Daarom bedank ik prof. dr. Van De Vijver voor de kalme manier waarop ze inhoudelijk met deze thesis omging. Ik had nooit het gevoel dat ik in de té verkeerde richting aan het denken was. Het is voor de reus makkelijk om Klein Duimpje te vermorzelen, het is veel moeilijker Klein Duimpje de grenzen van de reus te laten zien.

Voorts bedank ik ook alle filosofen van de tweede licentie wijsbegeerte aan de universiteit Gent voor alle dagen en avonden dat er gediscussieerd is geweest over het subject. Als het me niets wijzer heeft gemaakt, dan toch was het een prikkeling tot nadenken.

## Voorwoord

Deze thesis zal een bespreking inhouden van het subject in transcendentale zin, waarbij we er slechts een aantal filosofen uitpikken om een volwaardig verhaal te brengen. De filosofen die aan bod zullen komen, zijn: R. Descartes, I. Kant, E. Husserl en M. Foucault. Het is niet onze bedoeling om diepgaand de filosofen op zich te bespreken. Het is veeleer de bedoeling een schets te geven van hun subject-denken, hoe het zich ontwikkeld heeft tegen de achtergrond van hun voorgangers, welke verschuivingen het heeft ondergaan, en misschien het belangrijkste, waar de knelpunten zitten, welke paradoxen zich waar schuilhouden, wat het impliciete in het denken tot effect heeft, waarom er zo moest gedacht worden enz.

We zullen daarom een vergelijkende studie ondernemen, doorheen de geschiedenis het subject opsporen als het eeuwige kind dat we moeten verzorgen. We zullen concepten zien die terugkomen, maar die doorheen de geschiedenis een andere betekenis hebben gekregen, niet in het minst het concept 'subject' zelf. We zullen ons vooral focussen op de verschillen tussen de verschillende filosofen, maar aangezien het verschil niet altijd het verschil maakt om een poging te ondernemen tot een nieuw soort denken, zullen we toch ook de gelijkenissen onder de loep nemen. Zonder deze gelijkenissen zouden we zelfs niet kunnen spreken over iets als een 'subject-denken'. Zo zullen we proberen een goed beeld te schetsen over de wandel van het subject, een wandel op een pad dat meestal krom loopt, en af en toe in een cirkel terechtkomt. Het hangt maar af van de appreciatie van de cirkel of we dit een filosofisch verantwoorde plaats kunnen geven. Het denken zal zich omvormen binnenin het subject tot het vreemde aan zichzelf, terwijl dit net de mogelijksvoorwaarde zal zijn voor dit denken zelf, een denken dat in onze moderne tijden bevekt, bevuild, bewonderd en bewoond wordt door het subject.

Zoals eerder opgemerkt, moet de lezer zich niet verwachten aan bijvoorbeeld een methodologische studie van de filosofen in kwestie. We gaan ons toespitsen op het inhoudelijke aspect, op wat er expliciet gezegd wordt, en zullen zo het ongezegde ten dele in kaart brengen. We weten dat het onmogelijk is geen achtergrond te geven van de filosofen. Toch zal dit niet onze hoofdbekommernis zijn. Ook zal na elke filosoof een 'tussenbesluit' gegeven worden, waarin de filosoof centraal komt te staan, en waarbij we kritisch te werk zullen gaan, waardoor de filosoof in een ander daglicht zal komen te staan, net doorheen zijn subject-denken.

We zullen nog even de filosofen zelf verantwoorden: we zullen beginnen met Descartes, waarop we niet zo diep zullen ingaan, maar aangezien het moderne subject-denken bij hem begint, vinden we, dat hij ook in het begin van deze thesis thuishoort. Kant was de eerste transcendentale denker, en aangezien we het subject in transcendentale zin bespreken, lijkt het ons nuttig en vooral logisch hem in ons verhaal te betrekken. Misschien is hij wel een van de hoofdrolspelers. Op Husserl zullen we het diepst ingaan. Hij is het die het subject-denken tot het uiterste heeft doorgedacht, het subject tot aan zijn grenzen heeft gedwongen, waardoor er een ander soort denken in opgang kwam in de figuur van Foucault. We moeten hierbij in rekening houden, dat de spoken (of de wijsheden) van het verleden ook in dit nieuw soort denken met kun kettingen blijven rammelen totdat de denker op een bepaald moment wakker schiet en denkt: ‘Was het echt?’

Als laatste willen we de titel van deze thesis onder de loep nemen: ‘Waarom Foucault? Over subject en discours’. Zoals eerder gezegd, we zullen ons vooral concentreren op het subject, maar we hebben het discours nodig om dit subject in ons huidige denken een plaats te geven, een (post)modern denken dat het subject dood heeft willen maken, maar er niet in geslaagd is. Het is nog maar de vraag of ze het echt hebben willen vermoorden. Het discours zal ons in staat stellen om een andere manier van denken aan te nemen, niet alleen inhoudelijk, maar ook methodologisch. Op de vraag ‘Waarom Foucault?’ zal ik geen antwoord geven, dus we hebben de lezer al goed bij de neus van bij het begin. Aangezien ik toch een serieus man ben, hoop ik toch enig respect te krijgen, waardoor de lezer misschien de vraag zelf zal kunnen beantwoorden, of misschien net zal denken dat de vraag onzinnig is. Verder willen we opmerken dat de vorige zin zowat de enige is waarin er naar de schrijver gerefereerd wordt als ‘ik’. Welke betekenis dit heeft, zou onderwerp zijn van een mooie discussie, maar dat zou ons te ver voeren.

We denken dat het nu tijd is om de geschiedenis te laten spreken, een geschiedenis van ‘ups and downs’, een rollercoaster van ideeën die het moderne denken bepalen, ideeën die een invloed hebben op onze dagdagelijkse praktijken, die op hun beurt de ideeën vormgeven. Deze geschiedenis moet ons huidige denken toch een beetje doen oplichten, waarbij we die vreemde gestalte ontwaren, die schimmige, onzichtbare gestalte die zich graag in de schaduw bevindt, maar gedwongen wordt zich af en toe in de zon te bewegen om krachten op te doen. Deze gestalte, is het subject...



## Inhoudstafel

1) Descartes en de nieuwe ruimte van het denken .....	6
2) Kant en de bewegende ruimte van het denken.....	15
2.1) Inleiding op het denken van Kant .....	15
2.2) De Transcendentale Deductie .....	19
2.3) Het subject, slechts een formaliteit? .....	23
2.4) Descartes en Kant .....	25
2.5) De identiteit van het subject.....	26
2.6) De rode draad van Kant .....	29
3) Husserl en de stroom van bewustzijn.....	33
3.1) De vooronderstelling van Kant .....	34
3.2) Intentionaliteit .....	39
3.3) De vooronderstelling van de psychologie.....	41
3.4) Het Ego en de intersubjectiviteit.....	44
3.4.1) Het Pure Ego .....	45
3.4.2) De ziel en het psychisch subject .....	48
3.4.3) De naturalistische en morele attitude .....	54
3.4.4) Het Ego in de personalistische attitude.....	56
3.4.5) Menselijke persoon vs. menselijk subject.....	66
3.5) Derrida en Husserl .....	71
3.6) Voorlopig besluit .....	74
4) Foucault en de onmacht van het subject .....	77
4.1) Archeologie als fenomenologie.....	78
4.2) Genealogie als niet-fenomenologie.....	82
4.3) Geschiedenis van de subjectiviteit(en).....	86
4.4) Foucault als transcendentiaal denker?.....	92
5) Het besluit tot een ander denken .....	95
Bibliografie.....	99

## 1) Descartes en de nieuwe ruimte van het denken

Om ons verhaal over het subject te beginnen, kunnen we niet anders dan stilstaan bij René Descartes, de vader van het subject. Zoals zo vaak het geval is, heeft het kind de vader overleefd, al is dit kind nog een eeuwenlang leven beschoren.

Het is van belang stil te staan hoe Descartes dit subject zag (of net niet *kon* zien), om zo een beter begrip te hebben over het subjectdenken bij Kant, Husserl en Foucault.

Kunnen we er een lijn in zien, of is er met het postmodernisme (of zelfs al bij Husserl) een onoverbrugbare kloof ontstaan tussen het pasgeboren subject en het subject op latere leeftijd? Is het subject op pensioen gestuurd, of heeft het nog iets te bieden? Voor Descartes alleszins wel....

In de tijd van Descartes, die tevens ook de tijd was van Luther en Galileo, was het scepticisme aan een revival toe<sup>1</sup>. Het scepticisme is de filosofische stroming, die ons vertelt dat we de waarheidswaarde van onze oordelen en inzichten maar best kunnen opschorten, aangezien er geen criterium voor handen is om deze waarheidswaarde te bepalen. Luther zag zo enkel maar het criterium in de Heilige Schrift; subjectieve (menselijke?) zekerheid was niet mogelijk. Merk hierbij op dat we al aan de vooravond van de Verlichting gekomen zijn. De tradities worden al in vraag gesteld, zoals Luther dat deed met de kerkelijke (rooms-katholieke) traditie.

Galileo was de man die de vertegenwoordiger was van de nieuwe wetenschappen, die zich langzaam uit de middeleeuwse ketenen vrijmaakte, en een compleet nieuwe weg insloeg, de mathematische weg. Men wou de natuur begrijpen via de wiskunde, maar dit was een indirecte weg. Er kwam iets tussen ons en de wereld, namelijk de wiskunde.

Deze nieuwe, indirecte benadering, had een nieuw, filosofisch fundament nodig. Dit is wat Descartes wou doen: hij wou het gebied van de wetenschap afbakenen voor het geweld van, zeg maar, de religie. Wanneer men echter een gebied wil afbakenen, weet men dat er dingen buiten dit gebied vallen. Wanneer men grenzen gaat trekken, liggen er bepaalde zaken aan de andere kant van de grens. Grenzen zijn niet gratis, men kan niet zomaar met lat en potlood een grens trekken en onbezorgd zeggen: 'et voilà!'. Onderzoek naar de grenzen, die tevens de mogelijkheden zijn, is dus onontbeerlijk, ook in de zoektocht naar het subject. Dit subject is al

---

<sup>1</sup> J. Bartels, De geschiedenis van het subject, Kok Agora, Kampen, 1993

vanaf zijn geboorte op reis gegaan, langs allerlei verschillende wegen en paden. Het heeft vreemde, wonderlijke mensen op zijn weg aangetroffen, mensen die het niet altijd even goed behandelden, mensen die het vierendeelden en zo gespleten hebben, mensen die het dood verklaarden enz.

Misschien kunnen we het subject wel nooit op pensioen sturen, omdat het het eeuwige kind zal blijven. Het zal altijd behandeld worden alsof het zorg nodig heeft, we hebben er volle verantwoordelijkheid over, maar soms willen we ook eens op ons gemak zijn, en sturen we het eventjes weg...ga spelen, zeggen we dan. We denken dat het tijd is voor het subject om terug eens naar huis te komen...want het eten staat al te lang klaar en het wordt koud.

Het subject verschijnt dus bij Descartes op zijn zoektocht naar de fundering van objectieve (indirecte) kennis. Vóór hem werd de wending naar de wereld als vrij onproblematisch gezien. Er was een onmiddellijke gerichtheid op de werkelijkheid. We moesten slechts 'hetgeen eruit halen wat er al inzat' en we voegden niets toe aan de werkelijkheid. We hebben gezien dat die nu bemiddeld was geworden, de wiskunde.

Deze indirectheid vinden we ook terug in de filosofie van Descartes. Zijn uitgangspunt was niet meer de objecten, maar de *ruimte van het denken*. De nieuwe ruimte van denken die hij ontdekte was het bewustzijn. Het is dit wat Husserl de 'transcendentale motief'<sup>2</sup> van Descartes noemt. Dit bewustzijn zal hij als uitgangspunt blijven kiezen en dit zal, zoals we zullen zien, ook de nodige problemen met zich meebrengen.

Zoals ik al enkele keren heb aangehaald, wordt de filosofie (en misschien ons hele wereldbeeld) *indirect*. We hebben een bewustzijn, dat de wereld representeert. De wereld is in die optiek een *voorstelling van het bewustzijn*. Nu wil de filosofie het net over deze voorstelling hebben. 'Wat gebeurt er als we iets voorstellen?' wordt de vraag die men zich gaat stellen.

Foucault<sup>3</sup> heeft deze ontwikkeling proberen weer te geven via zijn bespreking van 'De hofdames' van Velasquez. Wanneer we dit schilderij bekijken, zien we allerlei figuren optreden, maar we merken dat die figuren niet het 'hele verhaal zijn'. Er wordt gekeken,

---

<sup>2</sup> E. Husserl, The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, Evanston: Northwestern University Press 1970, pg. 91

<sup>3</sup> M. Foucault, De Woorden en de dingen, uitgeverij Boom, Amsterdam, 2006, pg. 23-38



zowel naar elkaar, als naar ons, de toeschouwer. De schilder in het schilderij schildert iemand, die op dezelfde plaats zou staan als de toeschouwer. We kunnen de personen die de geschilderde schilder schildert slechts zien in een spiegel die zich achteraan in de geschilderde kamer bevindt. De echte schilder is afwezig, ook wij, als toeschouwer zijn afwezig, maar alles lijkt naar ons te kijken. De gehele voorstelling (hier het schilderij) lijkt naar iets afwezig te kijken. Zonder dit afwezige echter is er zelfs geen voorstellingsruimte mogelijk, zoals er zonder schilder geen schilderij mogelijk is. Het is het centrum dat de voorstelling draagt, maar zelf buiten het blikveld van de voorstelling valt.

Dit is het subject, door Bartels het empirisch subject genoemd. Het is de instantie die kijkt, die *'drager is van het bewustzijn<sup>4</sup>'*.

Deze kunstanalyse probeert weer te geven welke verandering zich heeft afgespeeld aan het begin van de moderne tijden. Het gaat nu niet meer over de onmiddellijk ervaren werkelijkheid, maar over de voorstelling, het bewustzijn, de ruimte van het denken.

We denken dat daarmee direct een verdubbeling gepaard gaat. We zitten 'opgesloten' binnen de voorstelling, en we gaan nadenken over deze voorstelling. We creëren hiermee een voorstelling binnen een voorstelling en we geraken op die manier niet buiten het binnen.

Misschien ben ik iets te snel aan het gaan, maar het is belangrijk om het subject als afwezig centrum in het achterhoofd te houden. Laten we ons terug concentreren op Descartes.

Zoals vermeld was de sceptische traditie aan een revival toe. We gaan het oordeel over het bestaan van objecten opschorten (tussen haakjes zetten, zoals Husserl het later zal noemen). Het is dit idee dat Descartes radicaal wil doorvoeren. Elke gedachte wordt onder zijn methodische twijfel geplaatst (de epochè). De bedoeling hiervan was wél een fundament vinden, iets wat niet sceptici niet (wouden) doen, om onze kennis zekerheid te geven. Wanneer men zich afvraagt, wat er overblijft nadat men alles tussen haakjes heeft gezet, kan men maar tot één conclusie komen, nl. *het denken*. De ruimte van het bewustzijn zelf moet de fundering zijn van alle zekerheid. Descartes heeft op die manier de zelffundering gevonden voor de kennis, en geen goddelijke of traditionele.

Deze fundering is het *cogito*. Het is de enige zekerheid die we kunnen vinden. Het is dit wat in het schilderij van Velasquez op de achtergrond blijft, maar niettemin onontbeerlijk is voor de voorstellingsruimte. Zoals Husserl het mooi zegt:

---

<sup>4</sup> J. Bartels, *De geschiedenis van het subject*, Kok Agora, Kampen, 1993, pg. 54, 56

I, the ego carrying out the epochè, am not included in this realm of objects but rather – if I carry out the epochè radically and universally – am excluded in principle. I am necessary as the one carrying it out.<sup>5</sup>

Het subject is dus niet hetzelfde als het bewustzijn (of het denken), maar wat doet Descartes eigenlijk?

Volgens Husserl maakt Descartes alles tot fenomeen, tot idee, met als absolute, onbetwifelbare grond: *Cogito, ergo sum*. Eén van de manieren waarop hij dit zegt gaat als volgt:

Maar ik ben er al van overtuigd dat er in de wereld niets is, geen hemel, geen aarde, geen geesten, geen lichamen; dan ligt het toch ook voor de hand dat ik er niet ben? Neen, want ik was er zeker wel, als ik ergens van overtuigd was. Maar misschien is er een onbekende bedrieger, uiterst machtig en uiterst slim, die mij opzettelijk misleidt. Maar dan moet ik er zeker ook zijn, als hij me misleidt. En hij mag me misleiden zoveel hij kan, hij zal nooit bereiken dat ik niets ben, zolang ik denk dat ik niets ben. Dus daarom moet ik, na alles uit en te na te hebben overdacht, vaststellen dat deze uitspraak: *ik ben, ik besta*, noodzakelijk waar is, iedere keer dat ik die zeg of in mijn geest denk.<sup>6</sup>

Deze duistere passage moet goed ontleed worden, om te weten waar Descartes niet goed bij de pinken was geweest. Het valt natuurlijk te betwifelen of hij het wel kon gezien hebben. Zoals uit de zin blijkt, geeft hij een bestaanswaarde aan het 'ik denk'. Ik denk, en zolang dat ik blijf denken (zelfs als ik denk dat ik dood ben), zal ik bestaan. Nu, is deze ontologische uitspraak, deze 'ik ben', niet voorbarig? In verschillende geschriften van hem 'beredeneert' hij het *cogito, ergo sum* op verschillende manieren. B. Longuenesse maakt ons er attent op dat hij geen syllogistische redenering gebruikt<sup>7</sup>. Dus niet:

- 1) Alles dat denkt, bestaat
- 2) Ik denk
- 3) Dus: ik besta

---

<sup>5</sup> E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press 1970, pg. 77

<sup>6</sup> Descartes, *Meditaties*, Boom Meppel, Amsterdam, 1989, pg. 46

<sup>7</sup> B. Longuenesse, *Kant's 'I think' versus Descartes' 'I am a thing that thinks'*, pg. 6

Nee, het bestaan van het ego wordt gewoonweg geweten door naar jezelf te kijken, door over jezelf na te denken. Het is voor Descartes een feit dat hij denkt, en het bestaan – zijn bestaan – is daar eigenlijk een noodzakelijke voorwaarde voor. In die zin wordt ‘ik denk’ en ‘ik besta’ even zeker. Volgens mij ligt trouwens de nadruk in die twee zinnen wel degelijk op het ‘ik’. In de eerste zin omdat hij het denken als absoluut uitgangspunt heeft geponeerd. In de tweede zin, omdat hij net dit bestaan van het ‘ik’ veilig wil stellen; de nadruk leggen op de existentie zou een heel andere filosofie opleveren.

Longuenesse wijst ons op de relatie tussen de betekenis van de propositie (ik denk) en het denken ervan. Was het ‘ik’ geen vooropstelling? We denken ‘ik denk’ en we *weten dat het waar is*. Maar dit kan men ook over de onpersoonlijke wijs zeggen (bv. het denkt). Deze proposities verkrijgen hun waarheidswaarde door het denken zelf. Waarom weten we nu dat dit waar is? Omdat, wanneer men het denken als uitgangspunt kiest, men enkel uit het denken waarheid kan halen. Diegene nu, die de propositie denkt, weet dat *hij* het is die die propositie denkt. En dit is het ‘Ik denk’ natuurlijk. Zoals ze zegt:

What ‘I’ in ‘I think’ expresses, is just this fact, that in thinking ‘I think’, the predicate ‘think’ is attributed to the one subject of which it is indubitably known to be true by virtue of thinking the proposition ‘I think’.<sup>8</sup>

Maar zoals de lezer zelf kan zien, en wat Descartes ook letterlijk zegt: ‘Ik denk’ is een propositie. Maar zijn niet alle proposities onderhevig aan zijn methodische twijfel?

Heeft Descartes wel alles onder de epochè geplaatst? Laat dit niet zien dat Descartes niet radicaal genoeg was? Volgens Husserl was dit inderdaad het geval. Bartels zegt dit trouwens op een mooie manier:

De ervaring van het *denkend* zijn, valt samen met de zekerheid van het denkend *zijn*.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> B. Longuenesse, Kant’s ‘I think’ versus Descartes’ ‘I am a thing that thinks’, pg. 9

<sup>9</sup> J. Bartels, De geschiedenis van het subject, Kok Agora, Kampen, 1993, pg. 54

Descartes heeft alle fysische objecten onder de epochè geplaatst, om tot het fundament van zekerheid te raken. Merk op dat ook hij geobsedeerd was door de natuurwetenschappen en de wiskunde, en op zoek was naar de universele, eeuwige objectiviteit. De filosoof moest zo de weg voorbereiden om een nieuw wetenschappelijk regime te installeren, een doel dat we ook bij Husserl terugvinden, al is dit bij de laatste op een geheel (maar niet volledig) andere wijze ingevuld. Het subject dat Descartes op die manier ‘vond’, stelde hij *buiten* de wereld. Eigenlijk is het subject bij Descartes de objectieve waarnemer, die vanuit een bepaalde voorstelling de wereld bekijkt, maar dit is net hetgeen waar we niet buiten kunnen. Dit is nu wat Bartels het subject als ‘*afwezig centrum*’<sup>10</sup> noemt. We worden op die manier onttrokken aan de wereld.

Nu ziet Descartes dit subject als *res cogitans*, een ‘denkend ding’, een denkende substantie. Het is net hierin dat de kritiek van Kant en Husserl gelegen is. Waarom steekt Descartes het ego, dat eigenlijk een ziel is in zijn filosofie (het dualisme krijgt vorm) niet onder de epochè? Is de ziel ook geen idee? Volgens Husserl wel, en daarom is Descartes niet radicaal genoeg geweest in zijn twijfel. Ook het ‘ik’ moeten we onder de epochè plaatsen, ook het ‘ik’ (verder uitgebreid, het ‘ik denk’) moet tot fenomeen worden, enkel zo kunnen we weer betrokken raken met de wereld, die voor ons waarde en betekenis heeft. Merk voorts op dat het tussen haakjes zetten van je oordelen iets geheel anders is dan je overtuigingen ‘vals’ noemen. Wanneer je iets vals noemt, zeg je eigenlijk dat het tegendeel waar is, en het is net dit dat we moeten vermijden. Descartes is hier nogal dubieus over, maar Husserl lost het mooi op met zijn haakjes. Het subject bij Descartes kunnen we op die manier letterlijk ‘waardenloos’ noemen. Het gaat bij Descartes nog steeds over feiten, feiten over de wereld van uitgebreidheid, die wiskundig kan gekend worden.

Dit is dan één van de grootste kritieken van Husserl op Descartes, nl. de psychologisering van het subject. Het is de absolute grond van ‘alles’, maar tegelijk onderwerp van de nieuwe wetenschappen. Husserl zal op die manier het ego veeleer als een *dynamiek* zien, maar ook hier komen we in de problemen, zoals we nog later zullen zien. Door Descartes’ invulling van het ego, noemt Husserl hem (een beetje ironisch toch), ‘de vader van een absurd transcendentiaal realisme’<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> J. Bartels, De geschiedenis van het subject, Kok Agora, Kampen, 1993, pg. 59

<sup>11</sup> E. Husserl, The Paris Lectures, The Hague: Martinus Nijhoff, 1964, pg. 8-9, geciteerd in W. Martin, Descartes and the phenomenological tradition, pg.17

Om het nog anders te zeggen: het denken is het absolute beginpunt bij Descartes. Denken is natuurlijk nog iets volledig anders dan ‘ik denk’. Het ‘ik’ in het ‘ik denk’ is dan de vooropstelling in Descartes’ denken, waardoor hij de epochè niet radicaal genoeg heeft doorgevoerd. Wanneer men dus het denken als uitgangspunt neemt, moet men ook het ‘ik’, het subject, uit het bewustzijn halen. Het bewustzijn wordt op die manier volledig leeg gemaakt van onze vooronderstellingen, hetgeen toch de bedoeling was.

De weg naar ‘er wordt gedacht’/ ‘het denkt’ ligt dan eigenlijk al open bij Husserl, omdat hij het cogito onder de epochè plaatst. Het is natuurlijk maar de vraag of het ‘het denkt’ ook niet slechts een gedachte (propositie) is binnen ons bewustzijn. Kunnen we misschien niet beter gewoonweg spreken over ‘denken’? Niet meer of niet minder? Maar wat is dan de betekenis van ‘denken’ en het nut? Wordt ons ‘denken’ niet gevormd door toevallige en historische factoren? Wanneer we het over Foucault hebben zullen we dit nog even aanstippen.

Een ander punt van kritiek dat Husserl geeft, is dat Descartes ‘de formele structuur van zijn denken over het hoofd ziet’<sup>12</sup>. Husserl wil het *cogito, ergo sum* uitbreiden, tot *ego cogito cogitatum*, wat zoveel wil zeggen als ‘ik denk gedachten’. Hier raken we al aan één van de basispeilers van de husserliaanse filosofie, namelijk de *intentionaliteit*. Ik wil er nog niet te ver over uitweiden, maar het is toch belangrijk al enkele punten aan te stippen.

Intentionaliteit wil zeggen dat men altijd bewustzijn heeft *van iets*. Je denkt altijd iets, je denkt na over die boom bijvoorbeeld, men is zich bewustzijn *van* die auto, men bemint *die* vrouw enz. W. Martin zegt over de intentionaliteit het volgende:

To say of some conscious state that it is intentional is to say that its identity is fixed in part by its object – that which it is conscious of.<sup>13</sup>

De intentionele structuur van het bewustzijn wordt zo over het hoofd gezien door Descartes, waardoor hij volgens Husserl niet tot het transcendentale ego kon geraken. Moest hij deze structuur wél gezien hebben, zou hij Husserls filosofie geschreven hebben, aldus Husserl. Men kan zich de vraag stellen of dit zonder Kant (en anderen) mogelijk zou zijn geweest.

---

<sup>12</sup> W. Martin, Descartes and the phenomenological tradition, pg. 18

<sup>13</sup> *Ibidem*, pg 18

Ik zou hier graag een sprongetje maken naar het nadenken over ‘geschiedenis’.

Husserl zegt bijna letterlijk in de ‘Crisis’, dat hij slechts datgene uit Descartes had gehaald (in filosofische zin) wat er al zolang impliciet inzat<sup>14</sup>. Natuurlijk kon hij dit slechts doen nadat hij zelf tot zijn inzichten was gekomen, en nadat al die andere grote denkers hun schrijfsels op de wereld hadden losgelaten. Schrijfsels die terecht kwamen in een soort ideële wereld, een tekstuele wereld, een wereld die zich sedimenteert om de wijsheid aller mensen door te geven aan de nog puberale volgende generatie, opdat deze tot echte wasdom zou komen. Men moet op die manier enkel naar de geschiedenis kijken, jezelf inschrijven in een traditie, die jou natuurlijk steeds weer lokt met allerhande lekkernijen die de ene keer in één hap verzwolgen worden, en de andere keer op de maag blijven liggen. Deze geschiedenis moeten we de onze maken en zo het werk van de voorgangers voortzetten zonder in herhaling te vallen. Husserl heeft in die zin slechts het werk van Descartes verder gezet. In welke zin breekt Husserl dan met het constituerende subject? Deze romantische maar mooie gedachte moet genuanceerd worden: de traditie moet voortgezet worden. We worden in zekere zin ook gedwongen in een discours. Wie spreekt door wat? Wat spreekt door wie? Welk subject spreekt door welke traditie? Welke traditie spreekt door welk subject? Wat is een subject? Foucault ligt altijd op de loer.

Wat heb ik hier nu in deze inleiding willen aantonen? Descartes heeft een geheel nieuwe ruimte van denken geopend: de ruimte van het denken, de voorstelling, die het onderwerp wordt van de filosofie. Het is een bewustzijnsdenken (of je dit nu exclusief rationalistisch wil noemen of niet) waarin ook Kant, Husserl en zelfs Sartre nog ‘gevangen’ zitten.

Descartes had de zaklamp ontdekt/uitgevonden, die zijn licht schijnt over de rationalistisch, wiskundig begrijpbare wereld. Zijn subject was deze die de zaklamp vasthield en zo aan het zicht werd onttrokken. Tegelijkertijd bevond dit subject zich toch in de stralen van deze lamp! Zien we hier niet al een soort gespletenheid opduiken? Het is natuurlijk geen gespletenheid in de postmoderne zin van het woord, maar het is er toch al in te vinden. Het is uit deze ‘klassiek rationalistische’ gespletenheid dat de ‘klassiek moderne/postmoderne’ problemen van het subject ontstaan zijn, een subject dat een epistemologische basis moest bieden voor de moderne wetenschappen. Het kind kon zijn weg al niet vinden van in het begin. Het is

---

<sup>14</sup> E. Husserl, The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, Evanston: Northwestern University Press 1970, pg. 74

natuurlijk aan de ouders om het kind in een zekere richting te sturen, een werk dat natuurlijk nooit af is en zeker nooit lukt. Toch moet het, want het kind moet aangepast raken aan de sociale omstandigheden van de tijd. Jammer genoeg (of is dit net de redding?) kan men nooit of zelden het karakter van een kind bepalen. En we zitten nog met een groter probleem: dit kind zal nooit volwassen worden. Mogen we een kind de zaklamp laten vasthouden? Of moeten de ouders dit doen en het kind licht geven? Een verdere vraag natuurlijk is het onderscheid tussen ouder en kind....

We moeten ons verhaal over het subject voortzetten. De volgende figuur die we bespreken is Kant, die met zijn transcendentale filosofie een veranderd, maar toch nog enigszins Cartesiaans subject op de wereld afstuurt.

## **2) Kant en de bewegende ruimte van het denken**

Zoals we in het vorige hoofdstuk over Descartes hebben proberen duidelijk maken, is dat het subject vanaf zijn geboorte in de problemen is geraakt. In zijn zoektocht naar objectiviteit bekommt Descartes een objectieve waarnemer, namelijk het subject. Zoals de lezer zelf kan merken, lijkt het al een paradox op zich, dat het subjectieve op die manier compleet naar de achtergrond wordt verwezen, terwijl het tegelijkertijd centraal staat. Is er hier al geen sprake van een soort gespletenheid bij het subject? Verder onderzoek moet aantonen dat dit inderdaad het geval is.

### **2.1) Inleiding op het denken van Kant**

Longuenesse argumenteerde dat bij Descartes het subject samenvalt met zijn/haar identiteit, maar dat dit tot problemen leidt<sup>15</sup>. Het 'Ik' bij Descartes is, zoals welbekend, een denkend ding, een *res cogitans*, los van ons lichaam. We hebben Husserl al aangehaald die hier enkele kanttekeningen bij plaatste. Dit hoofdstuk echter gaat over Kant, en Kant zou Kant niet zijn mocht hij ook geen kanttekeningen geplaatst hebben bij het subjectconcept van Descartes, een concept dat door zijn gespletenheid in het middelpunt stond, maar tegelijkertijd onzichtbaar aan de kant bleef staan, niet betrokken op de wereld. Het subject had het wel zeer makkelijk: het hoefde geen kant te kiezen. Kant liet dit niet over zijn kant gaan, en reageerde tegen dit 'verdingelijken' van het subject. Vooraleer we dieper ingaan op Kants eigen denken, wil ik even stilstaan tegen wie of wat Kant zijn kritiek richtte, en wat nu zijn bedoeling was met zijn project. Ik zal mij hier vooral baseren op Bartels en op Kant zelf. Een kritische lezer zal zeggen dat over de achtergrond van Kants denken veel meer te zeggen valt, en dat er waarschijnlijk grotere autoriteiten zijn die iets te zeggen hebben over Kant, misschien zelfs wel nog meer dan Kant zelf. Ik kan hen enkel antwoorden dat ik slechts de grote lijnen zal aangeven, en dat hetgeen ik nu zal zeggen vrij bekend in de oren zal klinken voor wie enigszins met de kantiaanse filosofie vertrouwd is. Het is trouwens niet mijn bedoeling een historisch overzicht te geven van Kant, wel van het subject. Als we dit nog historisch mogen noemen. Waarover gaat het nu?

---

<sup>15</sup> B. Longuenesse, Kant's 'I think' versus Descartes' 'I am a thing that thinks'



Na Descartes ontstaat er een ander soort filosofen, een filosofen waarbij het bewustzijn en het subject centraal komen te staan. Deze ‘stroming’ van filosofen is het rationalisme gaan heten, met als bekendste vertegenwoordigers Spinoza, Leibniz enz. Zoals filosofen wel eens durven doen, waagden ook zij zich aan metafysica en (een nog in de kinderschoenen staande) psychologie. Het is hiertegen dat Kant zich verzette.

De metafysica die Kant had aangeleerd was die van Leibniz-Wolff. Het was een metafysica die zich *niet* bezighield met de ervaring. Om kort toch iets over Leibniz te zeggen, dit is hoe R. Scruton het verwoordt:

Volgens Leibniz bevat het kenvermogen bepaalde aangeboren principes, waarvan het intuïtief weet dat ze waar zijn en die de axioma’s vormen waarvan een volledige beschrijving van de wereld kan worden afgeleid. Deze principes zijn noodzakelijk waar en zijn voor hun bevestiging niet afhankelijk van de ervaring.<sup>16</sup>

Later zal Leibniz gsystematiseerd worden door Wolff, die door Kant in zijn voorwoord van de tweede druk van de *Kritiek van de zuivere Rede* expliciet vermeld wordt. Deze rationalistische denkers dachten dat ze de objecten van de metafysica (bv. geluk, monaden, enz.) met dezelfde zekerheid konden benaderen als de natuurwetenschappen met hun onderzoeksobjecten deden. De natuurwetenschappen en de metafysica hadden dus dezelfde kennispretenties. Dit wordt de dogmatisch-rationalistische methode genoemd. Laten we eens kijken hoe Kant dit dogmatisme definieert:

Het dogmatisme is dus de dogmatische methode van de zuivere rede *zonder voorafgaande kritiek van haar eigen vermogens*.<sup>17</sup>

Hier legt hij al duidelijk de vinger op de wonde: wat mag of kan men zeggen? Wanneer men zonder voorafgaande kritiek van de verstandelijke (redelijke) vermogens de wildste theorieën op de wereld loslaat, wat is dan nog het statuut van het spreken? Het is als een schizofreen die zegt: ‘de stemmetjes in mijn hoofd vertellen me dat de aarde rond de zon draait.’ Spreekt hij een objectieve waarheid?

---

<sup>16</sup> R. Scruton, *Kant*, Oxford University Press, 1982, pg. 25

<sup>17</sup> I. Kant, *Kritiek van de Zuivere Rede*, Amsterdam: Boom, 2004, pg. 86

Kants kritiek gaat nog verder. Ook tegen het psychologisch idealisme gaat hij tekeer. Hij vindt het een schandaal dat we het bestaan van de dingen buiten ons enkel op basis van geloof moeten aannemen.<sup>18</sup> Ik zal er verder nog dieper op ingaan, want ook dit is van belang bij zijn idee over het subject.

Kant wil dus duidelijk de grenzen van ons denken afbakenen. Dit wil hij doen volgens de deductieve methode. Het is niet deductief in onze betekenis van het woord, het betekent bij hem iets compleet anders. Laten we daarom hem nog eens aan het woord laten:

Als de rechtsgeleerden spreken over rechten en eisen in een rechtszaak, onderscheiden ze daarbij de vraag wat rechtens is (*quid iuris*) van de vraag die de feiten betreft (*quid facti*); van beide eisen ze bewijs en noemen het eerste, dat het recht, of de wettige aanspraak moet aantonen, de *deductie*.<sup>19</sup>

Wij zullen het dus zijn die onze (verstands)wetten aan de natuur opleggen. We mogen niet zomaar eender wat beginnen uitkramen. Laten we eerst onze verstandelijke vermogens onderzoeken, pas dan kunnen we weer met een schone lei beginnen.

Al deze kritische bemerkingen die Kant heeft, zouden er misschien nooit gekomen zijn, mocht hij het werk van de Engelse empiristen niet gelezen hebben. Volgens hun visie komt al ons begrip uit de ervaring, en kunnen we als zodanig geen andere kennis verkrijgen dan via de zintuigen. Eén van de bekendste empiristen is David Hume, die de stelling van hierboven radicaliseerde. Absolute kennis is onmogelijk, zegt hij. Het bekendste voorbeeld hiervan zijn zijn ideeën over causaliteit, waarbij we wel ‘causale gebeurtenissen’ in de wereld waarnemen, maar waarvan we niet zeker kunnen zijn of dit wel echt zo is. Hume zal besluiten dat ons verstand enkel uit ‘gewoonte’ er maar het begrip causaliteit opplakt, maar dat er van kennis (in de strikte zin van het woord, objectief en noodzakelijk) geen sprake kan zijn. Zoals welbekend is Kant volgens hemzelf door Hume uit zijn dogmatische slaap gehaald, waardoor hij het systeem van Leibniz-Wolff begon te bekritisieren. Kant looft Hume dat hij op een consequente manier heeft aangetoond dat we niet boven de ervaringsgrens kunnen uitgaan<sup>20</sup>, maar toch leidde Hume de begrippen nog steeds uit de ervaring af. Dit is wat Kant er nog over zegt:

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, pg. 88

<sup>19</sup> *Ibidem*, pg. 175

<sup>20</sup> *Ibidem*, pg. 182

De empirische afleiding waar beiden [hij bedoelt hier ook Locke] op uitkwamen, laat zich echter niet verenigen met de werkelijkheid van de wetenschappelijke kennis die we hebben, namelijk de zuivere wiskunde en de algemene natuurwetenschap, en wordt dus door dit feit weerlegd.<sup>21</sup>

Dit is wat Kant zal doen: hij bekijkt de feiten (er is bv. iets als wiskunde), en daarvan wil hij de mogelijkhedenvoorwaarden bepalen waaronder kennis ervan mogelijk kan zijn. Wat geeft ons het recht deze kennis kennis te noemen?

Ik wil hier even ingaan op wat Husserl zegt over Hume en Kant in de Crisis. Hij probeert Kants plaats tussen de rationalisten en de empiristen te duiden, ten einde duidelijk te proberen maken wat Kant zijn vooronderstellingen waren. Husserl noemt Hume een fictionalist<sup>22</sup>. Alles wordt gereduceerd tot sense-data, waarbij we eigenlijk niets anders dan deze ‘indrukken van buitenaf’ kunnen kennen. Wanneer we iets als iets bestendig zien, is dit ook slechts een fictie, aangezien we niet iets als een ‘identiteit’ ontwaren in de steeds veranderende zintuiglijke impulsen en prikkelingen. Bijgevolg geldt dit ook voor het ‘ik’ bij Hume. We kunnen niet ergens iets als een identisch ego in onze gewaarwordingen aantreffen, bijgevolg is ons psychologisch ik (opgevat als een ziel) een bundel gewaarwordingen. We kunnen dus enkel via de innerlijke zintuiglijkheid – om in Kants woorden te spreken – de dingen kennen, maar dit alles kunnen we hoegenaamd geen kennis noemen. Voor de rationalisten was de wereld nog een representatie in ons bewustzijn. Voor Hume is het een fictie geworden. Ik denk dat Husserl de kritiek van Hume mooi verwoordt wanneer hij zegt:

That it [het rationalistische model van de natuurwetenschappen] owed its rationality (...) to the normative a priori of pure logicomathematical reason, and the latter, in its disciplines, exhibited an unassailable pure rationality, remained unquestioned.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, pg. 182

<sup>22</sup> E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press 1970, pg. 93

<sup>23</sup> *Ibidem*, pg. 93

Hume wil dit wel ondervragen, en belandt in zijn scepticisme. Kant wil dus dit scepticisme opheffen om zo toch de objectiviteit van de wetenschappen te waarborgen, mits een terugkeer naar de subjectiviteit. Husserl wil hier verdergaan dan Hume en Kant ooit kunnen doen hebben. Husserl probeert aan te tonen dat het ‘ding an sich’, hetgeen verschijnt, maar eigenlijk ook weer niet verschijnt, aangezien we enkel representaties hebben (weer die verdubbelde voorstelling) een vooronderstelling was bij Kant, waardoor hij slechts op weg was richting een transcendentaal subjectivisme, maar nog niet op zijn eindbestemming was geraakt. Dit is mede aan Hume te wijten. Het lijkt er volgens Husserl op, dat de vooronderstelling was, dat de sense-data aangeven, dat er iets is buiten ons. Husserl gaat hier niet mee akkoord. Hume maakt volgens hem het onderscheid niet tussen sense-data en perceptie. Sense-data geeft ons dingen, terwijl perceptie berust op intentionaliteit, iets waar Hume zich niet mee bezighield – iets wat ook al door Locke over het hoofd was gezien. Dus, onze perceptie (hetgeen waar we bewust van zijn) wijst naar de ‘hidden mental accomplishment’<sup>24</sup>, dus naar een onderliggende structuur van ons bewustzijn – de intentionaliteit. Ik zal hier later nog op terugkomen wanneer we bij Husserl beland zijn. Nu gaan we terug over naar Kant.

Wat Kant dus wil ondernemen is wat hij noemt een transcendentale deductie, die vastlegt en bewijst, hoe a priori concepten (concepten die vóór alle ervaring gegeven zijn) zich op de objecten van mogelijke ervaring kunnen richten. Ik zal dus nu kort proberen weergeven wat dit inhoudt, en wat de rol zal zijn van het subject in zijn deductie. Het is niet de bedoeling hier diep op in te gaan en proberen de volledige betekenis van de deductie te omschrijven. Het gaat tenslotte nog steeds over het subject.

## **2.2) De Transcendentale Deductie**

Kant ziet verschillende ‘niveaus’ in ons bewustzijn. Het eerste niveau noemt hij de zintuiglijkheid, het tweede is het verstand, en het derde is de Rede. In de zintuiglijkheid bevinden zich de a priori vormen van tijd en ruimte, waarbij we dan nog eens het onderscheid moeten maken tussen innerlijke en uiterlijke zintuiglijkheid. De uiterlijke zintuiglijkheid stelt de objecten voor via de ruimte, de innerlijke zintuiglijkheid via de tijd. Wat betekent dit nu?

Objecten worden niet ‘zomaar’ gepercipieerd. Er gaat iets aan vooraf, los van alle ervaring. Zuivere vormen (zoals tijd en ruimte) die voor alle ervaring gegeven zijn, noemt hij

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, pg. 94

synthetisch *a priori*, ofwel *transcendentiaal*. Deze vormen maken de ervaring als zodanig mogelijk. Voor objecten (bv. een tafel) is dit de *ruimte*. Dit is ook noodzakelijk zo, omdat we anders totaal geen aanschouwing van dat object zouden hebben. Wat verstaat Kant nu onder aanschouwing? Laten we hem zelf aan het woord laten:

De voorstelling, die vóór alle denken gegeven kan zijn, heet aanschouwing.<sup>25</sup>

Het is dus nog niet omdat we iets aanschouwen, dat we het daarbij gedacht hebben. Dus, door de vorm van *ruimte*, kunnen we objecten aanschouwen. Dit zijn objecten van mogelijke ervaring, zintuiglijke objecten dus (ik kom later terug op de innerlijke zintuiglijkheid). Via de zintuigen krijgen we dus ‘gewaarwordingen’ te verwerken (we worden geprikkeld als het ware), maar tijd en ruimte zorgen er dus al voor dat die gewaarwordingen geordend worden tot aanschouwingen.

Ik heb daarnet al iets anders aangeraakt: het denken. Wat verstaat Kant daaronder? Kant ziet het denken als het leggen van verbindingen. De aanschouwing zoals die ons gegeven wordt door tijd en ruimte is menigvuldig. Het is het verstand (ons tweede niveau), dat verbindingen zal leggen. Kant noemt het leggen van verbindingen een ‘spontane *handeling* van het verstand’<sup>26</sup>. Het leggen van verbindingen noemt hij *synthese*. Met andere woorden: het verstand zorgt ervoor dat er een synthese tot stand komt in de menigvuldigheid van de aanschouwingen. Dit is allemaal goed en wel, maar wat heeft dit met het subject te maken, zult u denken? Het lijkt me belangrijk toch een zekere achtergrond te geven van Kants denken, aangezien Kant toch één van de moeilijkste filosofen is om te doorworstelen én omdat zijn subjectnotie afhangt van zijn kennistheorie. Daarom is het nuttig er nog even bij stil te staan.

Verbinding, zegt hij, gaat voor analyse, want wanneer iets in ons voorstellingsvermogen gegeven is, is dat al verbonden door die spontaniteit van het verstand. Alle onderdelen van een tafel zijn al verbonden wanneer we ons bewust zijn van die tafel, daarom dat we direct ‘tafel’ zullen zeggen en niet eerst: ‘poten’, ‘dienblad’ enz. Dit zou trouwens complete waanzin zijn, want ook die begrippen kun je weer opdelen en dan blijf je bezig natuurlijk. Dus is verbinding de mogelijksvoorwaarde voor de analyse. Maar Kant laat het hier niet bij. Hoe komt het dat er zoiets is als ‘verbinding’? Hoe komt het dat wij iets kunnen denken als ‘verbinding’?

---

<sup>25</sup> I. Kant, *Kritiek van de Zuivere Rede*, Amsterdam: Boom, 2004, pg. 185

<sup>26</sup> *Ibidem*, pg. 185

Hier komen we al iets dichterbij de kern van de zaak. Hier zullen we het subjectbegrip van Kant tegenkomen, een subjectbegrip dat al iets meer volwassen zal geworden zijn, en bijgevolg ook iets minder onschuldig, iets duisterder zelfs! Of moeten we zeggen dat het slechts ‘veranderd’ is? Zijn we in de objectivistische val getrapt, door enkel naar de tijdsduur te kijken en er een common sense benaming aan te geven – alles wat ouder wordt, wordt volwassen? Aan de andere kant, volwassen worden, wil niet zomaar zeggen ‘verbeteren’. Wel vind ik dat men kan/mag spreken over een zekere vooruitgang in het denken, een bewuster worden van de impliciete zaken die moeten gearticuleerd worden. Maar, of we het subject nu ‘volwassen’ noemen of ‘veranderd’, het zal altijd zorg nodig hebben.

Hetgeen vóór alle verbinding gaat, is eenheid. Eenheid wordt de mogelijkheidsvoorwaarde voor het leggen van verbindingen, wat wil zeggen, dat het de mogelijkheidsvoorwaarde voor het verstand zelf wordt. Dit betekent dat we deze eenheid niet in het verstand moeten zoeken, maar in de rede (derde niveau)! Deze eenheid wordt dan de *zuivere apperceptie* genoemd. Het is *de eenheid van ons zelfbewustzijn* die ons de mogelijkheid geeft tot a priori – kennis. Dus door de zuivere apperceptie kunnen we tot objectieve kennis komen. Het is deze eenheid die er ons voor behoedt dat we niet verzwolgen worden in die zee van menigvuldigheid. Het is net door de verbinding dat de eenheid (die in dit geval geen categorie is) zich toont, en is daarmee de mogelijkheidsvoorwaarde ervan. Ik denk dat een citaat hier wel op zijn plaats is:

Het *ik denk* moet al mijn voorstellingen *kunnen* begeleiden, want anders zou er iets in me worden voorgesteld dat helemaal niet gedacht kan worden, wat zoveel betekent dat die voorstelling ofwel onmogelijk, ofwel tenminste voor mij niets zou zijn.[...] Deze voorstelling *ik denk* evenwel is een handeling van *spontaniteit*, d.w.z. ze kan niet worden beschouwd als behorend tot de zintuiglijkheid.<sup>27</sup>

Dit *ik denk* wordt door Kant in de Paralogismen een transcendentaal begrip genoemd, dat alle andere begrippen (dus ook de andere transcendentale) *draagt en begeleidt*<sup>28</sup>. Het is door deze *ik denk* dat we van iets kunnen zeggen dat het behoort tot het bewustzijn, waarbij een eenheid moet verondersteld worden van dit bewustzijn. Deze eenheid, die uitgedrukt wordt in het *ik denk*, begeleidt daarmee al onze gedachten en al onze handelingen. Het wordt in zekere zin

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, pg. 185

<sup>28</sup> *Ibidem*, pg 367

‘drager van het bewustzijn’, maar *niet* in de betekenis van wat Descartes voor ogen had, als een soort metafysische substantie, maar daar wordt later nog uitgebreid op teruggekomen.

Ik zou graag nog even één citaatje van Kant willen geven, ten einde zijn bedoeling (naar ik hoop) iets duidelijker weer te geven:

Deze continue identiteit van de apperceptie van een in de aanschouwing gegeven menigvuldigheid bevat namelijk een synthese van voorstellingen, en *is alleen mogelijk door een bewustzijn van die synthese*<sup>29</sup> (cursivering zelf aangebracht)

Op het woord ‘identiteit’ zullen we straks nog dieper ingaan, maar hier raakt Kant volgens mij de ‘ware’ betekenis van ‘zelfbewustzijn’. Het is niet zozeer een bewustzijn van een zelf. Het is veeleer het bewustzijn van het bewustzijn. Het is het bewustzijn van de eenheid van het zelfbewustzijn, die niet zomaar kan losgekoppeld worden van een zelf, maar er niet tot te reduceren is. Ik denk dat nog een citaat van Kant wel ondersteuning geeft aan het voorgaande:

Alleen dus doordat ik een menigvuldigheid van gegeven voorstellingen *in een bewustzijn* kan verbinden, kan ik me de *identiteit van het bewustzijn in deze voorstellingen zelf voorstellen*.<sup>30</sup>

Foucault had dus een punt in zijn analyse van ‘De Hofdames’. Het zelfbewustzijn is de voorstelling die voorgesteld wordt in de voorstelling; die zich toont in die voorstelling, en er daarmee de mogelijkheidsvoorwaarde voor vormt. Dit is wat Kant bedoelt in het voorgaande citaat. De voorstelling wordt inderdaad verdubbeld, maar het is bij Kant een noodzakelijke verdubbeling geworden, anders zou er zelfs geen voorstelling mogelijk zijn.

Nu is toch de tijd gekomen om iets over het subject te zeggen. Wat betekent dit *ik denk* bij Kant? Waarom moet het mijn voorstellingen *kunnen* begeleiden? Wat is de link met Descartes en met onze identiteit? Dit zijn de vragen die nu aan de orde komen.

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, pg. 186

<sup>30</sup> *Ibidem*, pg. 187

### 2.3) Het subject, slechts een formaliteit?

Er zijn inderdaad passages van Kant waarin het lijkt alsof hij zegt, dat het 'ik' van het 'ik denk' overeenkomt met een 'numeriek identiek zelf'<sup>31</sup>. Hiermee wordt bedoeld dat iets (in dit geval het subject) een eenheid vertoont doorheen de tijd<sup>32</sup>. Kant neemt dit op in zijn tabel van de categorieën. Het is een zelf dat altijd hetzelfde blijft als het ware. De referent dus van het 'ik' is dan een bestendig subject, die drager is van deze eenheid. Doorheen de verschillende 'ik denk'-ervaringen bemerken we een bestendig zelf, zo zeggen deze mensen over Kant. We hebben vervolgens a priori kennis dat er zoiets is als een bestendig subject volgens hen. Maar de transcendentale deductie wou net de mogelijkheid van synthetische a priori kennis aantonen. We kunnen dus geen a priori kennis van dit zelf hebben nog voor we aangetoond hebben dat dit soort kennis wel mogelijk is. De eenheid toont zich net doorheen het menigvuldige, en is er daardoor de mogelijkheidsvoorwaarde van. Daarenboven moeten we er rekening mee houden dat het 'ik denk' slechts een gedachte is, een voorstelling van dit zelfbewustzijn. Dus Kant praatte eigenlijk niet over a priori kennis van een 'ik', wel van een zelfbewustzijn. We hebben daarnet een interpretatie gegeven van wat er met het zelfbewustzijn kan bedoeld worden (een bewustzijn van een bewustzijn om het ongenueanceerd te zeggen) en dit lijkt aan te sluiten bij de kritiek op het 'ik' als substantie en drager van het (zelf)bewustzijn.

Het lijkt zelfs alsof de eenheid van apperceptie gelijk is aan dat zelf, want dit zelf zou niet menigvuldig mogen zijn. Kijk maar wat Kant erover zegt in de transcendentale deductie:

Alleen doordat ik een menigvuldigheid van voorstellingen in één bewustzijn kan vatten, noem ik ze alle *mijn* voorstellingen, want in het andere geval zou ik een zelf hebben dat net zo bont en verscheiden is als de voorstellingen waarvan ik me bewust ben. De *a priori* gegeven synthetische eenheid van het menigvuldige der aanschouwingen is dus de basis van de identiteit van de apperceptie zelf, die *a priori* aan al *mijn* bepaalde denken voorafgaat.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Ik ga J.L. Bermudez volgen in zijn artikel 'The unity of apperception in the critique of pure reason'. Daarin stelt hij dat er moderne denkers zijn die een 'substantial ownership reading' aanhouden over de eenheid van apperceptie (pg. 7-15). Hij gaat er niet mee akkoord en ik volg hem daarin. Daarom wil ik even aanraken wat Bermudez zegt.

<sup>32</sup> *Ibidem*, pg. 369

<sup>33</sup> *Ibidem*, pg. 187-188



Het 'ik' mag geen bont allegaartje zijn van indrukken van buitenaf, anders is het nogal belachelijk om van een eenheid te spreken. We zijn ons inderdaad bewust van onszelf doorheen de tijd, via de innerlijke zintuiglijkheid. En dit heeft geen eenheid. Toch ervaren we onszelf (ten dele) als eenheid. Als er vijf jaar geleden iets is gebeurd, zal ik nog steeds refereren naar mezelf als 'ik'. Zo lijkt het alsof er inderdaad eenheid bij ons te vinden is en dat dit overeenkomt met een numeriek identiek zelf. Nu is de vraag (ook vanuit het derde persoonsperspectief) of je wel kan bewijzen dat er zo een zelf is? Het antwoord lijkt duidelijk nee, zoals we al suggereerden. En kunnen we onszelf niet enkel kennen als we ons als een derde bekijken? We zullen hier later nog op terugkomen.

Bermudes haalt Wiggins aan, met een gedachte-experiment dat ongeveer zo loopt: stel dat we van iemand de hersenen splitten (of klonen) en die in twee andere lichamen steken. Ze kunnen dan perfect functioneren, en ze hebben hetzelfde geheugen enz. Wie is er dan de originele persoon? Zoals Bermudez stelt:

So, despite the continuity of psychological characteristics, there's no continuity of the person.<sup>34</sup>

Het is naar onze mening duidelijk dat het 'ik' een logische mogelijkheidsvoorwaarde is voor a priori kennis, waarbij het 'ik denk' een voorstelling is van de eenheid van de apperceptie en duidt op de mogelijkheid de gedachten *mijn gedachten* te noemen<sup>35</sup>. Wat de verwarring veroorzaakt om dit 'ik' als een substantie te zien, is dat het ook *object* is van onze innerlijke zintuiglijkheid. In de Paralogismen breekt Kant met het idee van een subject als substantie, omdat dit begrip aan de ervaring is gebonden. Het logische 'ik' mag *niet* met de ervaring in contact komen, anders is het niet meer zuiver. Wanneer we dus dit ik als een substantie zien, doen we een synthetische uitspraak; we voegen iets toe aan het ik. Nu zouden we dit enkel kunnen doen via de aanschouwing, maar het zal ons niet lukken om de zuivere apperceptie te aanschouwen, omdat het zuiver vorm is.

---

<sup>34</sup> J.L. Bermudez, *The unity of apperception in the critique of pure reason*, pg. 13

<sup>35</sup> Bermudez spreekt ook over de 'formal ownership reading'. Nu is het zeer de vraag of het subject wel zo bezitterig is als hij laat uitschijnen. Het ik bij Kant moet veeleer gezien worden als het bewustzijn van het denken, zonder welke we niets kunnen kennen. Het is een logische mogelijkheidsvoorwaarde, daarom is het subject interpreteren als een 'ownership' te substantiverend. Toch wou ik Bermudez' poging bespreken.

We zijn het er dus over eens dat het ‘ik’ een mogelijkheidsvoorwaarde is en geen substantie. Maar er valt veel meer over te zeggen dan dit. We zullen dit trachten te doen met een korte vergelijking tussen Kant en Descartes, waarbij we ons op Longuenesse baseren<sup>36</sup>. Het is in deze vergelijking dat de rol van het ‘ik’ duidelijker zal moeten worden.

#### **2.4) Descartes en Kant**

Bij Descartes was het ‘ik’ een denkend ding, dat een ‘ik’ moest genoemd worden, omdat degene die de uitspraak ‘ik denk’ doet, *zeker weet* dat *hij* degene is die die uitspraak doet, waardoor er een vervlechting is met de ‘logische identiteit’ van het ‘ik’ en de ‘reële identiteit’ van datzelfde ‘ik’. Natuurlijk kon Descartes niet inzien dat deze verstrengeling wel eens problematisch zou kunnen worden, maar er is wel een hele traditie die zich achter dit idee heeft geschaard, namelijk de gehele rationalistische filosofie. Doch, ook Kant vond dat er een ding is dat denkt, maar er is een verschil met Descartes. Bij de Franse filosoof was het denken de enige eigenschap van dit ding, terwijl het bij Kant een iets is waarvan we weten dat het denkt, maar dat is dan ook alles. Misschien valt er meer over te zeggen, misschien ook niet. Wat we weten is dat het een denkende activiteit is.

Dit was niet naar de zin van Kant. Herinneren we ons nog even het citaat van voetnoot 9, ‘het ik denk moet al mijn voorstellingen kunnen begeleiden’. Volgens Longuenesse betekent dit, dat een representatie niet de mijne is, totdat ik het aan mezelf kan toeschrijven onder een descriptie, een concept<sup>37</sup>. Het is hier geen statement over het bestaan van jezelf dat je aan het ‘ik denk’ kan linken. Wat hij volgens haar bedoelt is ‘that in order to be mine, a representation must be taken up in such a process of combination and comparison, which is also the process in virtue of which the object of the representation is recognizable under a concept, or thought’<sup>38</sup>. We kunnen dus enkel weten dat een voorstelling de onze is, wanneer het onder een concept kan geplaatst worden, maar slechts zo, wanneer we doorhebben dat dit gebeurt. We hebben hiervoor al aangehaald dat de voorstelling verdubbeld is geworden bij de intrede van het subject (vgl. Foucault en zijn hofdames). Dit is bij Kant niet anders. Het ‘ik denk’ is een gedachte (terwijl het bij Descartes veel ontologischer werd geïnterpreteerd), en het is net door deze gedachte dat we kunnen spreken van *mijn* gedachten, en deze ‘ik denk’ gaat *vóór de* gedachten. Volgens Longuenesse doet hij dit om consistentie in onze (als we dan al kunnen

---

<sup>36</sup> B. Longuenesse, Kant’s ‘I think’ versus Descartes’ ‘I am a thing that thinks’,

<sup>37</sup> *Ibidem*, pg. 10

<sup>38</sup> *Ibidem*, pg. 11

spreeken van ‘onze’) gedachten te krijgen. Wat er ook van zij, het ‘ik’ speelt hier alleszins een andere rol dan het ‘ik’ van Descartes. Het ‘ik’ denkt bij Descartes en dan is de kous af. Ook Kant zegt dat het ik een iets ding is dat denkt, maar we kunnen niet zeggen dat het de enige eigenschap is<sup>39</sup>. Ook wordt bij Kant de wereld geconstitueerd, wat niet hetzelfde is als geconstrueerd. Wat er wel mee bedoeld wordt, is *dat de objecten door ons mogelijk worden gemaakt*, door het subject dus, iets wat we bij Descartes niet terugvinden. Als uitdrukking van de zuivere apperceptie zorgt het ik ervoor dat we kunnen zeggen dat gedachten *onze* gedachten zijn. Maar er is meer. Deze ‘ik denk’ zou moeten gelden voor alle denkers. Tegelijkertijd geldt het ook voor individuele denkers. Is hier dan niet een soort spanning te bespeuren? Naar wat refereert dat ‘ik’ dan, als het zowel voor iedereen geldt (en daarmee uitdrukking is van de eenheid van ons zelfbewustzijn, wat hopelijk bij iedereen het geval is) én het heeft ook te maken met het individu zelf dat denkt? Komt hij hier dan niet gevaarlijk in de buurt van Descartes? Valt bij Kant de identiteit en het logische ‘ik’ samen? Dit is wat we nu gaan onderzoeken.

### **2.5) De identiteit van het subject**

Ook in dit onderdeel gaan we ons (ten dele) baseren op Longuenesse.

We hebben daarnet al de term ‘numerieke identiteit’ aangehaald. Hebben wij zoiets? Of is het enkel maar een gedachte tussen al onze andere gedachten? Wanneer we volmondig ‘ja’ zouden antwoorden, zouden we dicht in de buurt komen van het substantie-begrip waar we het al een paar bladzijden eerder over gehad hebben. En we hebben gezien dat deze interpretatie niet echt kan kloppen. We willen er eventjes dieper op ingaan, en wel te beginnen met een citaat van de Duitse meester zelf uit de Prolegomena:

Nu lijkt het alsof we dit substantiale zelf in het bewustzijn van onszelf hebben, en wel in een onmiddellijke aanschouwing; want alle predikaten van het innerlijke zintuig hebben betrekking op het *ik* als subject, en dat kan vervolgens niet meer als predikaat van enig ander subject gedacht worden. De volledigheid in de betrekking die de gegeven begrippen als predikaten tot een subject hebben, lijkt dus niet louter een idee, maar het voorwerp, namelijk het *absolute*

---

<sup>39</sup> *Ibidem*,

*subject* zelf, lijkt hier in de ervaring gegeven te zijn. Deze verwachting blijkt echter ijdel<sup>40</sup>.

We kunnen het subject niet gebruiken als predikaat, waardoor het lijkt alsof het een substantie is, direct gegeven in de ervaring. Kant geeft hier aan wat hij vindt van zulke metafysische denkbeelden die hun eigen grenzen overschrijden. Hij heeft het natuurlijk over het substantiebegrip bij de rationalisten, waarbij zij de fout maakten volgens hem, dat ze de grenzen van de mogelijke ervaring niet in acht genomen hebben. Het subject moet anders geïnterpreteerd worden. We kunnen onszelf zien als object van de innerlijke zintuiglijkheid, maar de zintuiglijkheid aanschouwt, wat wil zeggen dat we op dat moment dezelfde wetten ondergaan dan de andere objecten. Ook wij worden dan een voorstelling. Dit zou ik een psychologisch zelf willen noemen. De zuivere apperceptie echter is iets volledig anders. Het transcendentaal subject kan ook het *bepalende* subject genoemd worden, tegenover het psychologische subject, dat *bepaalbaar* is. Het bepalende subject begeleidt dus alle andere predikaten, maar is zelf nooit tot een predikaat te herleiden; het is een x. Deze x geldt voor alle personen, enkel en alleen omdat bij iedereen de voorwaarden dezelfde zijn waaronder kan gedacht worden: het ik. Wanneer men dus zegt dat er een bepaalde spanning is tussen het empirisch en transcendentaal subject, lijkt me dit een overhaaste conclusie, op dit moment welteverstaan. Foucault zal hierop een kritiek proberen geven.

We willen hier nog een citaat geven, dat Longuenesse aanhaalt uit de A editie, een citaat dat alles duidelijk moet maken:

The identity of the consciousness of myself at different times is therefore only a formal condition of my thoughts and their connection, but this does not prove at all the numerical identity of my subject – despite the logical identity of the I – a change can go on that does not allow it to keep its identity; and this even though the identical sounding ‘I’ is assigned to it, which in every other state, even in the replacement of the subject, still keeps in view the thought of the previous subject, and thus could pass it along the following one.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> I. Kant, *Prolegomena*, Amsterdam: Boom, 1999, pg. 119-120

<sup>41</sup> B. Longuenesse, *Kant on the identity of persons*, pg. 11

We denken dat we hier aan de kern raken van wat Kant bedoelt met een subject en wat de relatie is tussen het psychologisch en transcendentiaal subject. Wat het verstand spontaan doet, is al onze gedachten aan een 'ik' toewijzen (of er is alleszins de mogelijkheid toe), iets wat bij alle denkers moet gebeuren, anders zou er van kennis geen sprake zijn. Nu is er ook nog iets als de persoon zelf. Kant had zeer goed ingezien dat een persoon kan veranderen (hoewel er dingen hetzelfde blijven), waardoor het lastig is om te spreken over 'jezelf'. Ben ik nog dezelfde als vijf jaar geleden? Misschien, maar het valt niet te bewijzen. Toch blijven we refereren naar onszelf al zouden we hetzelfde gebleven zijn. Het is net het 'ik' van de eenheid van het zelfbewustzijn die ervoor zorgt dat we dit wel doen, en dat we niet gek worden van de constante flux van persoonlijkheid. Stel dat we zeggen dat we elke dag een ander psychologisch subject zijn (we maken elke dag dingen mee), dan zou het onleefbaar zijn moesten we denken dat er gisteren iemand televisie keek in die bepaalde zetel in je huis, dezelfde zetel waar je nu in zit, maar waarvan je niet weet of het dezelfde persoon was. Dit is natuurlijk onleefbaar.

*De identiteit van het subject is bijgevolg iets anders dan de subjectieve identiteit.* Herinneren we ons voetnoot 11 op pagina 7. De identiteit van het subject is 'slechts' het bewustzijn dat het een subject is dat niet onder predikaten te brengen is. Zoals Kant het zegt, 'we draaien derhalve in een voortdurende cirkel om dat subject heen'<sup>42</sup>. Het 'subject an sich' valt dus niet onder woorden te brengen, geen conceptualisatie, geen objectivatie, geen kennis. We kunnen natuurlijk wel iets kennen van onze verschijning aan onszelf, maar dan zijn we weer een toevallig object, onderhevig aan veranderingen<sup>43</sup>.

Ik wil Kant er nog even bij te halen:

...de paradox namelijk, dat deze innerlijke zintuiglijkheid ook onszelf slechts aan het bewustzijn presenteert zoals we ook aan onszelf verschijnen, en niet zoals we op onszelf zijn, omdat we onszelf namelijk slechts aanschouwen voorzover we innerlijk worden geprikkeld. [...] Daarom geeft men er in de psychologische

---

<sup>42</sup> I. Kant, *Kritiek van de Zuivere Rede*, Amsterdam: Boom, 2004, pg. 370

<sup>43</sup> Volgens mij hebben psychoten en aanverwanten zulke problemen, omdat ze die eenheid van een transcendentiaal bewustzijn missen, en 'gek worden' (dit is natuurlijk niet de enige oorzaak). Aangezien sommigen ervan de taal wel degelijk onder de knie hebben, kan men niet zeggen dat de illusie van eenheid van het 'ik' enkel door de taal komt. Het is ook een bewustzijnstoestand van een bewustzijnstoestand, maar wel een noodzakelijke! De verdubbelde voostelling is nooit ver weg.

systemen ook de voorkeur aan, de *innerlijke zintuiglijkheid* te vereenzelvigen met vermogen der apperceptie( terwijl wij die twee zaken zorgvuldig van elkaar onderscheiden).<sup>44</sup>

Dit is dus de verandering tegenover de rationalisten zeer duidelijk verwoord. Wanneer er geen onderscheid tussen die twee zaken zou gemaakt worden, komt men terecht in metafysisch gezwam, en men moet al een kenner zijn om te weten welke paddestoelen er niet giftig zijn.

Dit brengt ons bij het laatste punt, de verhouding tussen de innerlijke zintuiglijkheid en de objecten buiten ons. We zullen zien dat het bewijs misschien niet is wat het zou moeten zijn, maar wanneer we het ‘ik denk’ erbij zullen nemen, zullen we begrijpen waarom hij dit bewijs *moet* geven, welke de referenten zijn van het ‘ik’, en waarom zijn systeem (in zijn ogen) volledig klopt.

### **2.6) De rode draad van Kant**

In het voorwoord van de tweede editie van de *Kritiek van de zuivere Rede*, geeft Kant het bewijs van objecten buiten ons, en hij doet dit via de innerlijke zintuiglijkheid, wat het rijk is van de tijd. Hij doet dit tegen het schandaal van het psychologisch idealisme, want we mogen de dingen buiten ons niet op basis van geloof aannemen. Hoe ziet dit bewijs er nu uit?

We zijn volgens hem bewust van onszelf in de tijd, via de innerlijke zintuiglijkheid dus. Hierin treffen we een menigvuldigheid aan, maar deze moet weerstand krijgen van iets bestendig, anders kan de wisseling van voorstellingen zich niet voordoen. Dat we van ons bestaan in de tijd bewust zijn, noemt hij het empirisch bewustzijn, dat alleen kan bepaald worden door een betrekking van iets wat met mijn bestaan verbonden is en zich *buiten me* bevindt<sup>45</sup>. Hij gaat nog verder en stelt dat dit bewustzijn van de dingen buiten mij hetzelfde bewustzijn is als het bewustzijn van mezelf in innerlijke aanschouwing (het empirische bewustzijn). Aangezien de innerlijke en uiterlijke zintuiglijkheid met elkaar verbonden zijn, zijn we dus, via het empirisch bewustzijn zeker van de dingen buiten ons, die de voorwaarden zijn van de innerlijke beleving. Wat de technische waarde van dit bewijs is, laat ik even buiten beschouwing. Wat we wel merken, is de rode draad in zijn verhaal, en die moet nu opgeklaard worden.

---

<sup>44</sup> I. Kant, *Kritiek van de Zuivere Rede*, Amsterdam: Boom, 2004, pg. 205-206

<sup>45</sup> *Ibidem*, pg. 89

Hij heeft dus via dit bewijs een ‘draad’ gevonden van de dingen buiten ons, via de uiterlijke, naar de innerlijke zintuiglijkheid. De draad moet natuurlijk verder gelegd worden tot onze eenheid van zelfbewustzijn. Dit doet hij via het ‘ik denk’. Daarom heeft dit ‘ik’ *twee referenten*, namelijk een empirisch en een transcendentiaal subject. Daarom lijkt Kant zo moeilijk te interpreteren, omdat we bij het ‘ik’ onmiddellijk aan iets enkelvoudig denken, terwijl het niet zo is. Om het ongenueanceerd uit te drukken: er zijn twee ‘ikken’, waarbij de empirische component ook nog eens aan verandering onderhevig is. Ik denk dat een citaat van Kant deze interpretatie kan staven:

Het ik in de uitspraak *ik ben* verwijst echter niet alleen naar het voorwerp van de innerlijke aanschouwing (in de tijd), maar ook naar het subject van het bewustzijn, zoals de term ‘lichaam’ niet alleen verwijst naar de uiterlijke aanschouwing, maar ook naar het ding op zichzelf, dat aan deze verschijning ten grondslag ligt<sup>46</sup>.

De lezer zal opmerken dat hier ‘ik ben’ sta in plaats van ‘ik denk’. Doch, dit bewijst net ons punt. Een citaat dat Longuenesse aanhaalt, is dat Kant beweert dat het ‘ik denk’ een empirische uitspraak is, dat identiek is aan het ‘ik ben’, wat erop neerkomt: ‘ik besta al denkend’<sup>47</sup>, en deze uitspraak kunnen we niet doen zonder de innerlijke zintuiglijkheid. Dit lijkt strijdig te zijn met een voorgaande citaat, dat het ‘ik denk’ niets met de zintuiglijkheid te maken heeft. We zullen daarom Kant nog eens aan het woord laten:

(...)toen ik de uitspraak ‘Ik denk’ een empirische uitspraak noemde, daarmee niet wilde zeggen dat het *ik* in deze uitspraak een empirische voorstelling is.(...) Maar zonder de empirische voorstellingen, die de stof voor het denken verschaffen, zou de *actus* ‘ik denk’ niet plaatsvinden<sup>48</sup>

Dit is nog eens om duidelijk te maken wat nu net mogelijkheidsvoorwaarden zijn: doorheen hetgeen gebeurt, gedaan wordt en gedacht, moeten we onderzoeken door wat het is mogelijk gemaakt. En wanneer het over het subject gaat, zegt Kant dus dat het transcendentiaal subject

---

<sup>46</sup> I. Kant, *Prolegomena*, Amsterdam: Boom, 1999, pg. 123

<sup>47</sup> I. Kant, *Kritiek van de Zuivere Rede*, Amsterdam: Boom, 2004, pg. 389

<sup>48</sup> *Ibidem*, pg. 393

het empirische mogelijk maakt, maar er een soort prikkeling moet zijn van dit empirisch subject. Dit kan enkel maar betekenen dat het ‘ik’ wel degelijk twee verwijzingen heeft, én dat dit noodzakelijk is, wil men van objectieve kennis spreken.

Het ‘ik denk’ geldt zowel voor alle personen als voor de partikuliere denker in kwestie. Dat heeft hij goed gezien trouwens. Elke wetenschapper is tegelijk ook persoon en kan bijgevolg zijn persoon niet loslaten bij zijn wetenschappelijk onderzoek. Nu, via de zuivere apperceptie is natuurlijk de garantie gegeven voor objectieve en noodzakelijke kennis, want deze eenheid moet voorondersteld worden, anders zou er van denken zelfs geen sprake kunnen zijn. Dit is trouwens de rede waarom er geen ‘het denkt’ is, maar er een ‘ik’ moet staan. Enkel zo kan de objectieve kennis gegarandeerd worden én is kennis actief mensenwerk, en niet zomaar wat objectieve waarnemers die de data registeren. Daarom moet zijn systeem kloppen, door de kritiek van de empiristen in acht te nemen (ga niet buiten de vermogens van de rede of het verstand<sup>49</sup>), die hij in het rationalistische discours brengt, een discours dat wel zijn boekje te buiten ging, maar nog steeds het idee van objectieve kennis aanhing, iets waar Kant niet buiten *kon* (of wou).

Wat we nog niet hebben besproken, is de morele component van Kants denken. Ik zal er ook niet diep op ingaan, maar Bartels en Longuenesse hebben wel mijn belangstelling gewekt voor zijn morele denken. Zoals we gezien hebben moet het ‘ik denk’ al onze handelingen kunnen *begeleiden*. We weten ook dat de eenheid van het zelfbewustzijn zich in de Rede bevindt. In onze theoretische kennis begeleidt de Rede onze gedachten waardoor we tot kennis komen, en deze Rede (en het verstand) mag zijn zintuiglijk boekje niet te buiten gaan. Nu is het zo dat in het morele aspect dit zintuiglijk boekje er niet aan te pas komt, alleszins in mindere mate. Wanneer men handelt heeft het natuurlijk effect op het empirische. In de moraal stelt de Rede zichzelf de wet. We moeten dus leven volgens de wetten die we onszelf opleggen. Natuurlijk is het moeilijk om onszelf als personen er niet bij te betrekken. Zoals de Rede de begeleidster is van de theoretische kennis, is de Rede de wetgeefster van de morele kennis. Worden we op die manier niet meer subject? Is de verhouding identiteit-subject niet belangrijk net omwille van dit morele? In het morele zijn we pas op onszelf aangewezen. Worden in het morele het psychologische en transcendentale subject niet dichterbij elkaar gebracht? We moeten op dit

---

<sup>49</sup> Men kan zich afvragen of de empiristen nu kritiek gaven op de vermogens van het verstand of van de rede. Ik volg Husserl hierin die ze beiden aanhaald. (Crisis, 116)



moment het antwoord schuldig blijven, maar verder onderzoek hiernaar zal niet onbelangrijk zijn.

We willen als laatste punt nog even de metafoor van de zaklamp aanhalen. Zoals we gezien hebben, was er iets (iemand?) bij Descartes, die deze zaklamp vasthield om te schijnen, maar zich tegelijkertijd in het licht van die zaklamp bevond. Hieruit is dan het rationalisme ‘ontstaan’, dat zich bezighield met wat nu dat mannetje achter de zaklamp wel kon zijn. Kant zag in dat hier allerlei problemen ontstonden, en hij ging zich afvragen hoe het nu met de zaklamp zelf gesteld was! Enkel wanneer we het vermogen van die zaklamp onderzoeken, weten we wat de waarde is van het licht die ze werpt op de dingen, én de reikwijdte van het licht. Wat is de activiteit van onze (of de?) zaklamp? Enkel zo weten we wat objectieve kennis is. Er is inderdaad ook bij Kant een empirisch persoon die zich in het schijnsel van de lamp bevindt, maar er is nu niemand meer die de zaklamp vasthoudt! De zaklamp zélf is de mogelijksvoorwaarde dat we in het licht ervan verschijnen. Nu kunt u zeggen, dat wanneer er niemand de zaklamp vasthoudt, wat zijn we er dan mee? Dit is niet helemaal correct. Er is wel degelijk een link tussen de mens en de zaklamp, namelijk de mens fabriceert de zaklamp. Het is net doordat we zien dat we in het licht ervan staan, dat we weten dat er zo een zaklamp is. Dus Kant heeft als een volleerde technicien de zaklamp van Descartes en zijn volgelingen uit elkaar gevezen, en hij heeft er zichzelf in gevonden. Doch kunnen we nog niet helemaal tevreden zijn van zijn onderzoek, hoe geniaal het ook is: zwevende zaklampen bestaan niet. Doch, zou het niet kunnen dat die zaklamp zichzelf in standhoudt, als een soort orgaan, waarbij de delen werken voor het geheel en het geheel er niet is zonder de delen? Het is hier dat de visuele metafoor ophoudt te bestaan (behalve misschien in een Monty Pythonachtige wereld). Is het niet hier dat we voorbij elk objectivistisch denken gaan, en ons kunnen terugplooiën op het subjectieve, iets wat tegelijk een ontvouwen is? De rest van ons betoog zal (hopelijk) raad brengen...

### 3) Husserl en de stroom van bewustzijn

Het is tijd om onze blik te richten op Husserl, de man die beschouwd wordt als de grondlegger van de fenomenologie. Zijn werk laat zien wat een oog voor detail de filosoof moet hebben om de wereld waarin hij zich bevindt begrijpbaar te maken, een oog voor detail dat zich uit in zijn beschrijvingen van het bewustzijn, perceptie enz. Hij stelt prangende vragen aan de filosoof zelf die zijn teksten leest, waardoor het statuut van de filosoof op de helling komt te staan, evenals het statuut van de wetenschapper. Dit is waar het hem om te doen is: van de filosofie een strenge wetenschap maken. Om dit te realiseren moet het idee van een wetenschap veranderd worden, een wetenschap die in zijn tijd – en nog steeds in de onze – zeer succesvol was – is – maar die de fundamenteen waarop ze is gebouwd niet ondervraagt, of beter, verkeerd ondervraagt. Het is niet altijd even gemakkelijk om ons door zijn teksten te worstelen, maar wanneer we eindelijk een zeker begrip van zijn filosofie (of moeten we zeggen, fenomenologie?) krijgen, ontvouwt zich een wereld die ervoor nog nooit is gezien. Een wereld van subjectiviteit waarin we onze verantwoordelijkheid niet kunnen ontlopen, een rijk geschakeerde wereld, een wereld ook, waarin we samenleven met andere mensen (ego's) maar waarin we persoonlijk op weg moeten gaan. Dit is toch zijn bedoeling. Het lijkt ons daarom een onzinnige vraag of het hem gelukt is. De vraag die we ons moeten stellen, is of het *ons* lukt.

We zijn ons verhaal over het subject begonnen met Descartes. Vervolgens hebben we de filosofie van Kant onder de loep genomen, een nieuw soort filosofie, een transcendentale filosofie op zoek naar de mogelijkheidsvoorwaarden voor onze kennis, en met uitbreiding hiervan, voor ons mens-woorden. Het lijkt ons daarom relevant stil te staan bij hetgeen Husserl ons vertelt over de kantiaanse filosofie, niet enkel om de overgang tussen de verschillende hoofdstukken te vergemakkelijken, maar ook om onmiddellijk Husserl aan het woord te laten en binnen te treden in zijn wereld van subjectiviteit, en misschien nog belangrijker, om onmiddellijk enkele pijnpunten aan te duiden binnen het husserliaanse gedachtegoed.

### 3.1) De vooronderstelling van Kant

Kant is certain that his philosophy will bring the dominant rationalism to its downfall by exhibiting the inadequacy of its foundations. He rightly reproaches rationalism for neglecting questions which should have been its fundamental questions; that is, it had never penetrated to the subjective structure of our world-consciousness prior to and within scientific knowledge and thus had never asked how the world, which appears straightforwardly to us men (...) comes to be knowable a priori (...)<sup>50</sup>

Husserl looft Kant omdat hij zocht naar de mogelijkheidsvoorwaarden van onze a priori-kennis, een vraag die tot dan toe niet werd gesteld door de rationalisten. Een vraag die *moest* gesteld worden. Kant probeerde zo tot de subjectieve structuur door te dringen die als fundament kon dienen voor apodictische zekerheden. Kant probeerde dit door het transcendentale, door de eenheid van de apperceptie, hetgeen we besproken hebben in het vorige hoofdstuk. Husserl noemt dit het ‘transcendentale motief’<sup>51</sup> dat was ingezet door Descartes. Wat verstaat Husserl onder dit ‘transcendentale motief’?

It is the motif of inquiring back into the ultimate source of all the formations of knowledge, the motif of the knower’s reflecting upon himself and his knowing life in which all the scientific structures that are valid for him occur purposefully (...)<sup>52</sup>

We moeten dus teruggaan naar de bron van onze kennis, het is enkel en alleen door dit motief dat we kunnen doordringen tot de absolute grond. Dit is wat Kant wou bereiken met zijn filosofie. Voor Husserl is Kant hier echter niet in geslaagd. Volgens hem is Kant in zijn eigen mythisch verhaal<sup>53</sup> terechtgekomen, waardoor het onmogelijk is om via Kant een echt begrip te vormen van het transcendentale. Wat is nu volgens Husserl de vooropstelling van Kant, waardoor hij het subjectieve aanraakte, maar niet omhelsde?

---

<sup>50</sup> E. Husserl, The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, Evanston: Northwestern University Press 1970, pg. 103

<sup>51</sup> *Ibidem*, pg. 91

<sup>52</sup> *Ibidem*, pg. 97-98

<sup>53</sup> *Ibidem*, pg. 114

We hebben gezien dat Kant uit zijn dogmatische slaap was gehaald door het scepticisme van Hume. We hebben ook gezien dat Kant een middenweg zocht tussen het empirisme en het rationalisme. Het is dus vanzelfsprekend dat Kant ook beïnvloed was door dit empirisme, en volgens Husserl is dit merkbaar in het concept van de ‘ziel’. De ziel werd door Locke zeer naturalistisch geïnterpreteerd, als behorende tot het innerlijk tijdsbewustzijn. Deze conceptie van de ziel is volgens Husserl door Kant overgenomen, en het is hiermee dat het mythische verhaal van Kant zijn aanvang kent. Herinneren we ons het bewijs dat Kant gaf over het bestaan van de dingen buiten ons, de dingen-op-zich. Hij deed dit via het innerlijk tijdsbewustzijn, waarvan het uiterlijke bewustzijn de mogelijke voorwaarde vormde. De bedoeling was om tegenover de wisselende ervaringen van het bewustzijn het bestendige te plaatsen. Het bestendige probeerde hij op die manier als voorwaarde voor de bewustzijnsstroom te pomen. Dit bestendige was niet in ons bewustzijn te vinden. De ziel, die zich in ons innerlijk bewustzijn bevindt, bevindt zich zo dan tegenover dit bestendige. Het spreekt voor zich dat vanuit de ziel geen zekerheid kan bekomen worden (het is niet bestendig). Daarom heeft Kant de eenheid van apperceptie, het *ik denk*, ons zelfbewustzijn, naar voor geschoven als zekerheid van ons kennen. Er is bij Kant dus een verschil tussen ons empirisch en transcendentiaal ik. Het is voor Husserl duidelijk dat bij Kant ons innerlijk tijdsbewustzijn iets psychologisch is, in de zin van iets psychofysisch. We hebben natuurlijk maar toegang tot onszelf via dit bewustzijn. Maar dan stelt Husserl zich de vraag:

But is truly apodictic inner perception (...) to be identified with the self-perception of this naturalized soul, with its [supposed] self-evidence of the ‘writing tablet’ and its data and even of its faculties as the powers ascribed to it in the manners of natural powers?<sup>54</sup>

En verder:

But how are we supposed to arrive at a clear meaning for concepts of something transcendentally subjective, out of which the scientifically true world constitutes itself as objective ‘appearance’, if we cannot give to ‘inner perception’ some meaning other than the psychological one (...)?<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> *Ibidem*, pg. 115

<sup>55</sup> *Ibidem*, pg. 114

Volgens Husserl kunnen we de wereld enkel maar vanuit dit bewustzijn kennen, percipiëren, aanraken, waarderen enz. Wanneer we dit bewustzijn dus als een psychologische instantie (zoals gezien in de *naturalistische attitude*, waar we straks op terugkomen) bekijken, is er dus nergens zekerheid te vinden en is het transcendentale ego bij Kant slechts een mythische constructie, waarbij Kant zelf de diepte van de transcendentaliteit niet inzag. De reden die Husserl hiervoor geeft is duidelijk: het is omdat Kant de ziel nog steeds naturalistisch opvatte. Wanneer men dus het onderscheid behoudt tussen de transcendentale subjectiviteit en de ziel, kan men niet tot zekerheid komen.

Dit hangt samen met een andere vooronderstelling van Kant, een vooronderstelling die Husserl tot thema maakt in de ‘Krisis van de Europese wetenschappen’, namelijk de voorgegeven wereld. Kant nam ‘kritiekloos’ aan dat er een wereld was waarin we leefden, handelden enz. en hij zocht naar de mogelijkheid voor deze wereld, maar dat er zo een wereld buiten ons was, stond buiten kijf. Husserl ‘verwijt’ Kant dus dat hij de voorgegevenheid van de wereld niet in vraag durfde te stellen. In ‘Ideeën 1’ gaat Husserl hier ook op in, alhoewel hij Kant niet expliciet vermeldt. We weten dat Kant het transcendentale subject als een logische mogelijkheidsvoorwaarde zag (zie vorige hoofdstuk), en, volgens Husserl, dat de ziel in psychofysische zin behoort tot de wereld<sup>56</sup>. We weten nu ook dat Husserl dit onderscheid niet houdbaar vindt. Met dit in het achterhoofd kunnen we dieper ingaan op wat nu de relatie is volgens Husserl tussen de wereld en het bewustzijn, zoals hij dat naar voor brengt in ‘Ideeën 1’.

Toch moeten we even kort stilstaan bij wat Husserl zegt over Kant. Is de ziel bij Kant wel zo psychofysisch opgevat? We lezen in paragrafen 46 en 47 van de Prolegomena dat de ziel een ‘psychologisch idee’ is, dat niet te substantiveren valt. Kan de ziel (of het psychisch subject) dan wel zo psychofysisch zijn? We moeten dit goed kunnen interpreteren. Het eigenlijke ‘verwijt’ van Husserl aan Kant zou dit moeten zijn: we kunnen enkel tot kennis komen via de ervaring (in de filosofie van Husserl), via het innerlijke en uiterlijke bewustzijn (in kantiaanse termen). Nu worden de noodzakelijke vormen ervan gegarandeerd door een transcendentiaal bewustzijn (subject), gezien als logische mogelijkheidsvoorwaarde. Hierdoor komen we tot zekere kennis. Nu, wanneer we enkel via de ervaring tot kennis kunnen komen, of radicaler, wanneer we enkel ‘de ervaring hebben’, kan het niet anders dan dat we tot het idee of de constructie van een transcendentiaal subject komen via deze ervaring, dezelfde ervaring die zijn zekerheid vindt net in dit transcendentiaal subject. Er lijkt een wederkerige relatie te bestaan

---

<sup>56</sup> *Ibidem*, pg. 118

tussen de twee. Bij Kant ligt dit niet voor de hand, want het transcendentaal subject is een mogelijkheidsvoorwaarde, niet iets ‘bestaand’ (de categorie van bestaan is hier niet van tel). Husserl zou zijn kritiek dan beter gericht hebben op het transcendentale ego van Kant in plaats van op de ziel, aangezien Husserl het pure Ego toch in de wereld ziet. De kritiek dat Kant de ziel naturalistisch opvatte lijkt dus niet te kloppen. Maar laten we verdergaan met wat Husserl ons nog te vertellen heeft over de natuurlijke wereld.

Paragraaf 47 in zijn ‘Ideeën’ heeft de sprekende titel: *The natural world as a correlate of consciousness*<sup>57</sup>. Dit laat weinig aan de verbeelding over, maar toch is het nuttig hierop in te gaan. Husserl beargumenteert dat elk fysisch ding in de wereld een *ervaarbaar* fysisch ding is. Enkel via *de actuele ervaring* geven we betekenis aan de wereld, wat dus betekent dat wij de wereld constitueren:

Experienceableness never means a logical possibility, but rather a possibility motivated in the concatenations of experience.<sup>58</sup>

We gaan niet verder in op zijn argumentatie. Het is voor ons genoeg te weten dat hij de wereld in de ‘Ideeën 1’ als correlaat van het bewustzijn ziet. Nu is het logisch niet onmogelijk dat er een wereld buiten deze ervaarbare (bewustzijns-)wereld is. Dit is net wat Kant probeert aan te tonen via het innerlijke bewustzijn, waarvan de zekerheid gegarandeerd wordt door het subject als logische mogelijkheidsvoorwaarde. Nu zou volgens Husserl deze wereld moeten ervaren worden door elk Ego, maar dan wel elk actueel Ego, los van zijn bewustzijnsstroom. Maar nu bestaat er volgens hem de essentiële noodzakelijkheid dat iedereen met elkaar in contact kan staan, elk met hun opeenvolging van ervaringen, waardoor er een intersubjectieve wereld ontstaat, die het correlaat is van de eengemaakte wereld van alle verschillende ‘mentale levens’<sup>59</sup>. Daarom lijkt voor hem de mogelijkheid van een transcendente wereld toch contra-intuïtief. We kunnen geen geldigheid aan deze wereld geven. We zullen later zien dat dit idee gewijzigd terugkomt in de ‘Krisis’, waarbij hij toch wel een andere invulling geeft aan het begrip ‘wereld’.

Hij heeft dus Kant ontmaskerd als iemand die de transcendente wereld voorondersteld had én een ‘psychofysische kijk’ had op de ziel (volgens Husserl), waardoor Kant niet kon doordringen tot het absoluut subjectieve:

---

<sup>57</sup> E. Husserl, *‘Ideas 1’*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1983, pg. 105

<sup>58</sup> *Ibidem*, pg. 106

<sup>59</sup> *Ibidem*, pg. 108

No objective science, no psychology – which, after all, sought to become the universal science of the subjective – and no philosophy has ever made thematic and thereby actually discovered this realm of the subjective – not even the Kantian philosophy, which sought, after all, to go back to the subjective conditions of the possibility of an objectively experienceable and knowable world.<sup>60</sup>

Wanneer de wereld het correlaat is van het bewustzijn, komen we een gebied op het spoor, dat nog niet was ontgonnen, namelijk het bewustzijn en zijn werking. Laten we even in herinnering brengen wat Husserl zei in verband met Descartes: Husserl nam de methode (natuurlijk veranderd) over van Descartes om alles onder de epochè te plaatsen; we schorten al onze oordelen over het bestaan van de wereld op (ook het bestaan van het subject). Dit is wat Husserl de transcendentale reductie noemt. Dit is wat hij heeft gedaan, en het enige wat overblijft, is het bewustzijn. Maar Husserl gaat nog verder:

It then becomes evident, that while the being of consciousness would indeed be necessarily modified by an annihilation of the world of physical things, its own existence would not be touched.<sup>61</sup>

De wereld wordt dus geconstitueerd volgens bepaalde mentale processen, maar wanneer deze wereld zou vernietigd worden, dan zou er wel een verandering optreden in de mentale processen, maar deze mentale processen (als behorende tot het bewustzijn), zouden niet vernietigd worden. Dit bewustzijn noemt Husserl het fenomenologische residu<sup>62</sup>, het overblijfsel na de transcendentale reductie. Het is de fenomenologische attitude die ervoor zorgt dat we een nieuw onderzoeksobject hebben: het pure bewustzijn, iets waar Kant nooit ofte nimmer kon geraken omdat hij nog steeds vooronderstelde dat er een transcendente wereld was en (zogezegd) een naturalistische ziel. Het is de structuur van dit bewustzijn dat we moeten onderzoeken, en het essentiële aan deze structuur is de *intentionaliteit*. Daarover gaan we het hebben in het volgende deel.

---

<sup>60</sup> E. Husserl, The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, Evanston: Northwestern University Press 1970, pg. 112

<sup>61</sup> *Ibidem*, pg. 110

<sup>62</sup> *Ibidem*, pg. 112

Voor we hieraan beginnen, willen we dit deel eindigen met een kritische noot. Wanneer het bewustzijn overblijft, zelfs na de vernietiging van de wereld (wat een logische mogelijkheid kan zijn), moet men dit bewustzijn dan als iets goddelijks zien? Dit lijkt niet zo te zijn, want in paragraaf 58 plaatst hij God onder de reductie. Moet men dit bewustzijn dan zien als een *iets* wat overblijft na de reductie? Ook dit lijkt onwaarschijnlijk aangezien de intentionaliteit de essentiële structuur is van het bewustzijn, en, zoals we later zullen zien, laat dit geen conceptie toe van een bewustzijn als ‘ding’. Lijkt het dus niet waarschijnlijker dat de wereld *niet kan vernietigd worden*? Bestaat het dan nog als een logische mogelijkheid? Het lijkt er dus op dat Husserls argumentatie hier nogal wazig is. Zoals we zullen zien, probeert hij dit op te lossen in de ‘Krisis’.

### **3.2) Intentionaliteit**

We willen geen uitgebreide bespreking geven van de intentionaliteit, dit zou ons te ver leiden. Toch moeten we er iets over zeggen, aangezien het een van de basispeilers is van de husserliaanse filosofie. Het is een begrip dat hij van Brentano heeft overgenomen, waarvoor hij deze laatste ook looft, maar, hij heeft dezelfde kritiek op Brentano als op Kant, namelijk dat hij nog te veel was ingenomen door de *naturalistische attitude*, en met dat ook door een conceptie van de ziel die nog steeds schatplichtig is aan Locke. Wat is nu intentionaliteit? Laten we Husserl aan het woord laten:

Under intentionality we understand the own peculiarity of mental processes ‘to be consciousness *of* something’.<sup>63</sup>

We kunnen dus enkel maar bewustzijn hebben van iets: ik zie een boom, ik voel me triest, Jantje groet ‘s morgens de dingen enz. Zoals we daarnet al hebben aangehaald, kan men daardoor het bewustzijn niet zien als een ding, want het is onmiddellijk gekoppeld aan hetgeen in het bewustzijn verschijnt. Misschien is het beter te spreken van een *verhouding*. Het is ook belangrijk te weten dat dit niet passief kan zijn, er is altijd een actie mee gemoeid: wanneer men naar een boom kijkt, is men iets aan het doen, namelijk kijken, het hoofd draaien, met andere woorden: we richten onze aandacht op iets (zelfs onaandachtig zijn is dan een vorm van aandacht hebben, namelijk voor niets, in de mate dat dit kan natuurlijk). Nu

---

<sup>63</sup> *Ibidem*, pg. 200



wijst Husserl er ook op dat we ‘onbewuste intentionaliteiten’ kunnen hebben. In de ‘Krisis’ wijst hij erop dat dit onbewust gedrag door de nieuwe ‘diepte-psychologie’ wel wordt onderzocht, maar hij wil er zich toch niet mee vereenzelvigen, of er akkoord mee gaan<sup>64</sup>. Het is duidelijk dat hij het heeft over Freud en de psycho-analyse, maar we gaan hier niet verder op in. Laten we de intentionaliteit even verder ontleden:

We now pass over to a peculiarity of mental processes, to intentionality, which one can designate as the general theme of ‘Objectively’ oriented phenomenology.<sup>65</sup>

Een objectief geörienteerde fenomenologie. Wat kunnen we daar onder begrijpen? Het wil zeggen dat de mentale processen (die allemaal een zekere intentionaliteit bezitten) de *objectieve achtergrond* zijn van elke kennisname, met andere woorden, dat een object verschijnt wanneer men op intuïtief niveau wilt dat het verschijnt. Dit ‘object’ kan ook een ander subject zijn natuurlijk, en dit is waar de psychologie zich mee moet bezighouden. Maar hier moeten we opletten volgens Husserl. We mogen niet de fout maken dat we tot het begrip intentionaliteit komen door te abstraheren van de menselijke psychè (wat op zich al een abstractie is). Wanneer we spreken over lichamen, is dit een abstractie van alle actuele lichamen die we in de wereld aantreffen. Met intentionaliteit is dit niet het geval, het is niet abstract. De intentionele relaties die iemand heeft, zijn wel degelijk *echte, actuele relaties*. Wanneer ik een kakmachine het summum vind van moderne kunst, kan de rest van de wereld me een complete idioot vinden, maar dat doet niets af aan de waarderingsrelatie die ik aanga met het object in kwestie. Intentionaliteit is dus voor Husserl geen abstractie van een actualiteit.

Er kan nog veel meer gezegd worden over de intentionaliteit, maar het lijkt ons nuttiger dit te doen in het volgende deel, wanneer we het over de psychologie zullen hebben. De psychologie zou de objectieve wetenschap moeten zijn van het subjectieve, en het is nog maar bij deze omschrijving dat Husserl enkele kanttekeningen plaatst. We gaan dus nu bekijken hoe Husserl over de psychologie denkt, en we zullen hierin ook het concept intentionaliteit terug zien.

---

<sup>64</sup> E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press 1970, pg. 237

<sup>65</sup> E. Husserl, *‘Ideas I’*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1983, pg. 199

### 3.3) De vooronderstelling van de psychologie

We hebben gezien dat Husserl zich vooral wil bezighouden met de werking van het bewustzijn, met als essentiële karakteristiek de intentionaliteit. Voorts stipt hij doorheen zijn werk het belang (en zelfs het primaat) aan van het subjectieve en het subject. Is het dan niet een soort psychologie waarmee hij bezig is? Is het geen psychologie in een andere vorm gegoten, een vorm ontwikkeld door Husserl zelf? Kan dit een juiste interpretatie zijn van Husserls filosofie, aangezien de filosoof een persoonlijke filosofie kan en moet opbouwen? We zullen zien dat dit inderdaad geen juiste interpretatie kan zijn. Hoe kunnen we dit in een juist perspectief zien?

De psychologie wordt gezien als een deel van de natuurwetenschappen, waarbij de psychologie de methode van deze natuurwetenschappen dient te volgen. Deze natuurwetenschappen berusten op de vooronderstelling van de voorgegeven wereld (zie Kant) die niet ondervraagd wordt. De natuurwetenschappen houden zich bezig volgens Husserl, met de fysische objecten, die ons bewustzijn ‘binnentreden’ via de uiterlijke ervaring. De psychologie daarentegen houdt zich bezig met de psychè, de innerlijke ervaring<sup>66</sup>. Dit is (was) de gangbare manier om naar de zaak te kijken. Laten we eens zien welke bemerking Husserl hierop heeft:

In psychology the natural, naïve attitude has the result that the human self-objectifications of transcendental intersubjectivity, which belong with essential necessity to the makeup of the constituted world pregiven to me and to us, inevitably have a horizon of transcendently functioning intentionalities which are not accessible to reflection, not even the psychological-scientific reflection.<sup>67</sup>

De psychologie heeft het nog steeds over subjecten ‘in’ de wereld, terwijl Husserl het wil hebben over het Ego dat de wereld *constitueert*. Nu kan de lezer zich afvragen of dit Ego zich dan niet buiten de wereld bevindt en Husserl zo ook in een soort dualisme terecht komt, iets wat hij absoluut wou vermijden. Hierop komen we in het volgende deel terug.

De psychologie houdt zich dus nog altijd niet bezig met het subjectieve. Veeleer bestudeert het nog steeds de object-pool die ontwikkeld was door de natuurwetenschappen. Wat wil ik

---

<sup>66</sup> E. Husserl, The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, Evanston: Northwestern University Press 1970, pg. 219

<sup>67</sup> *Ibidem*, pg. 208

hiermee zeggen? Om dit beantwoorden moeten we kijken naar wat volgens Husserl de vooronderstellingen zijn van deze psychologie.

Zoals de natuurwetenschappen de fysische dingen in de wereld vooronderstellen, zo doet de psychologie dit met de ‘ziel’. Een concept dat gegroeid is vanuit de vooronderstelling van de natuurwetenschappen. De psychologie wou methodologisch gezien de ziel op dezelfde manier benaderen als de natuurwetenschappen deden met fysische objecten. Voorts wou het onderzoeken hoe deze ziel op zich zou zijn<sup>68</sup>. Wanneer we het ons in deze stap van ons betoog eigen gemaakt hebben dat het gehele project van de ‘objectieve’ wetenschappen op een vooronderstelling berust, is het concept van een ziel, als begrepen in de empirische psychologie, dit ook. Ik wil wel even aanhalen wat Husserl nu precies bedoelt met ‘ziel’:

The word ‘soul’ being understood here not at all metaphysically but rather in the sense of the original givenness of the psychic in the life-world.<sup>69</sup>

Het is dus geen metafysische substantie zoals we dat bij Descartes aantreffen. Hij bedoelt hier wel degelijk het actueel psychische dat in onze dagelijkse ervaring tot ons komt. Het onderscheid tussen ziel en lichaam kan dus niet van de orde zijn van een actuele ervaring. De wetenschap doet dit onderscheid lijken alsof het inderdaad ‘zo is’, maar Husserl heeft dit idee zelf ontmaskerd als een subjectieve ‘verschijning’. Hetgeen we wel waarnemen is volgens hem de ‘kinesthesis’, het levende lichaam dat wordt ervaren bij al hetgeen we doen. We gaan niet verder in op de notie ‘kinesthesis’, alhoewel het zeer interessant is, maar voor de huidige discussie van geen verder belang. Wanneer we nog eens kijken naar bovenstaand citaat, merken we daarin het woord ‘leefwereld’. Dit is de wereld die is voorgegeven, de ‘voorwetenschappelijke’ wereld waarnaar we ons richten en waar we niet buiten kunnen. Een aandachtige lezer heeft natuurlijk direct gemerkt dat we dit concept al enkele keren hebben gebruikt, maar we hadden het bestje nog geen naam gegeven. Bij deze wel dus.

Wanneer we het concept van de leefwereld in acht nemen, wordt het ons duidelijk dat een objectivistische kijk op de wereld, een theoretische in het algemeen zelfs, een wijze is waarmee we naar de wereld kijken. Het is een historisch gegroeide ‘kijkwijze’, en Husserl probeert dit dus aan te tonen, waarbij we de objectieve wetenschappen niet meer mogen of kunnen verabsoluteren, met het risico om in een hopeloos relativisme te vervallen.

---

<sup>68</sup> *Ibidem*, pg. 214

<sup>69</sup> *Ibidem*, pg. 212

Laten we nu terugkeren naar de discussie. Husserl probeert aan te tonen dat deze wetenschappen op een vooronderstelling berusten. Wat zijn nu de gevolgen van deze vooronderstelling? Wanneer de natuurwetenschappen spreken over ‘lichamen’, is dit een abstractie (dit door de methode van de natuurwetenschappen) van alle ervaarbare lichamen die we tegenkomen in ons bewustzijn. Iets als een ziel is dan een abstractie van alle ‘zielen’ die we in de wereld tegenkomen. We kunnen het vergelijken met de wiskunde: we ervaren nergens ‘twee’. We ervaren wel twee bomen, twee boeken, twee mensen enz. Zoals Husserl het stelt:

For Galilean natural science, mathematical-physical nature is objective-true nature; it is this nature that is supposed to manifest itself in the merely subjective appearances. It is thus clear (...) that nature, in exact natural science, is not the actually experienced nature, that of the life-world.<sup>70</sup>

Dit vindt zijn oorsprong in het cartesiaanse dualisme, waarbij er een strikt onderscheid wordt gemaakt tussen lichaam en ziel. Maar dit is niet hetgeen we waarnemen! Zijn de empirische wetenschappen dan wel zo empirisch, zeker in het geval van de psychologie? Wanneer Husserl spreekt over ‘kinesthesis’, de bewegingen van het lichaam die onontbeerlijk zijn voor het begrijpen van onze psychè, voor onze waarneming, de ervaring met andere woorden van ons levend lichaam, is hij als fenomenoloog dan niet empirisch bezig? Dit is wat Husserl er zelf over zegt:

We had first to help empirical inquiry toward an understanding of itself; we had to make visible, through reflection, its anonymous accomplishment, namely, the ‘abstraction’ we described. In doing this, we are thus more faithful to empirical inquiry than the psychologists and the natural scientists; the last residuum of the Cartesian theory of two substances is defeated simply because *abstracta* are not ‘substances’.<sup>71</sup>

---

<sup>70</sup> *Ibidem*, pg. 221

<sup>71</sup> *Ibidem*, pg. 229

Opdat de psychologie een ware wetenschap over het subjectieve wil worden, moet het dus rekening houden met het waarlijk subjectieve, de leefwereld waar we niet buiten kunnen. Toch wilen we even nog iets aanhalen; om dit te verwezenlijken moet de fenomenoloog de intentionaliteit in rekening brengen. Zoals in het vorige deel blijkt zijn deze intentionele relaties actuele relaties, en de fenomenoloog, die met mensen in contact komt, heeft evenzeer zijn intentionele relaties. Het zijn deze relaties die hij onder de epochè moet plaatsen. Het zijn zijn opvattingen over deze relaties, zowel die van zijn medemens als de zijne, die hij tussen haakjes moet plaatsen, om zo de ‘disinterested spectator’ te worden die waarlijk wetenschappelijk onderzoek nodig heeft<sup>72</sup>. Het lijkt op een objectieve observator van Descartes en de wetenschappen, maar met een volledig andere houding tegenover de wereld die hij voor zich vindt en die hij tegelijkertijd bewoont. Dit is waar het in de fenomenologie om te doen is.

We hebben in de voorgaande bladzijden een korte schets willen geven van het denken van Husserl, dat tegelijk een aanloop is naar ons volgende punt, namelijk zijn denken over het (transcendentale) Ego. Het was nodig deze ideeën in acht te nemen, de context schetsen waarin iemand denkt is zeer belangrijk, waardoor we (ook bij Descartes en Kant) toch iets meer willen zeggen dan enkel hun theorie over het subject. Misschien hebben we zelfs al over het subject gesproken, wie weet. Zoals Kant ons heeft geleerd, we cirkelen er steeds rond...

### **3.4) Het Ego en de intersubjectiviteit**

Het is nu tijd om over te gaan tot de eigenlijke bespreking van het subject bij Husserl. Een zeer diepgaande analyse hierover, heeft hij gepresenteerd in ‘Ideeën 2’, waarin de constitutie van de wereld, de materialiteit, het psychische enz. centraal staan. We zullen ons niet bezighouden met de constitutie van de materie, hoewel het zeker niet oninteressant is, zeker wanneer het over het lichaam gaat. Toch kunnen we ook zonder zo een analyse het subject bespreekbaar maken en er vrij diep op ingaan. We zullen Husserl volgen in zijn bespreking, die loopt van het Ego, over het psychische en persoonlijke, terug tot bij het ‘spirituele’. We voelen ons verplicht zijn indeling intact te laten, om zo te weten te komen waarom hij nu net begint met het Pure Ego, eerder dan zijn focus eerst te richten op het psychische Ego.

---

<sup>72</sup> *Ibidem*, §69

### 3.4.1) Het Pure Ego

Let us think of a self-perception as accomplished, but this time in such a way that we abstract from the body. What we find then is ourselves as the spiritual Ego related to the stream of lived experiences (...) and I find myself thereby as that which is one and the same in the changing of these lived experiences, as 'subject' of the acts and states.<sup>73</sup>

Met deze zin begint Husserl zijn betoog over het pure Ego. Het mag al duidelijk zijn dat hij met dit pure Ego het transcendentale Ego bedoelt, alhoewel dit woord slechts een paar keer voorkomt in 'Ideeën 2'. Wanneer we dus abstraheren van ons lichaam, bekomen we een Ego dat hetzelfde blijft doorheen de constante flux van beleefde ervaringen. Het is het Ego waarin de intentionaliteit zijn oorsprong kent. We hebben kort gezien wat intentionaliteit inhoudt, en we hebben gezien dat het de gerichtheid is op zich, maar dit moeten we nu uitbreiden naar de objecten, naar de gerichtheid op de wereld. De bron van deze gerichtheid is dus het pure Ego. Het is als de lichtstraal van de zaklamp naar de wereld, een noodzakelijke lichtstraal om iets van deze wereld te zien. We hebben deze metafoor al enkele keren gebruikt, maar deze keer is het Husserl zelf die de metafoor gebruikt (dan wel niet met een zaklamp, maar hij spreekt wel over 'stralen (rays) die vertrekken vanuit het Ego'<sup>74</sup>).

Dit intentionele, pure Ego is hetgeen hetzelfde blijft doorheen de verschillende acten die we uitvoeren, doorheen de verschillende ervaringen die we hebben:

(...) the 'Ego', which evidently thereby remains undivided and numerically identical while it lives in the manifold acts (...)<sup>75</sup>

Dit Ego is een numeriek identiek Ego, het is bij zichzelf, kent zichzelf ook zo en zal ook hetzelfde blijven. Het is dus niet afhankelijk van wisselende omstandigheden om zijn eenheid op te merken of te kunnen denken. Het is één en simpel. We willen hier onmiddellijk Kant bij betrekken. Bij Kant was het transcendentale Ego niet numeriek identiek, aangezien het een logische mogelijkheidsvoorwaarde was die niet kon gesubstantiveerd of gematerialiseerd worden (zie hoofdstuk Kant). Is dit bij Husserl wel het geval? Komt hij hier niet in de buurt van een metafysisch substraat? Loopt hij in dezelfde val als de rationalisten 200 jaar ervoor?

---

<sup>73</sup> E. Husserl, 'Ideas 2', Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989, pg. 103

<sup>74</sup> *Ibidem*, § 22

<sup>75</sup> *Ibidem*, pg. 104

Verdere analyse zal uitwijzen dat het antwoord niet zo simpel is als het nu lijkt. Maar laten we niet vooruitlopen op de zaken en ons nog even houden aan zijn bespreking van het pure Ego. Het Ego ‘stuurt een straal uit’ naar de objecten, waarbij de objecten (die natuurlijk ook subjecten kunnen zijn) een ‘straal terugsturen’. Het Ego kan aangedaan zijn door een object (of subject). Het is daarom belangrijk in te zien dat het Ego ook een soort ‘passieve rol’ kan vervullen, naast zijn actieve rol als constituerend Ego. Deze rol kan tegelijkertijd nooit helemaal passief zijn, aangezien het steeds een focus moet hebben op een object in kwestie. Maar wat met de dingen die buiten de focus van het Ego vallen? Wat is er aan de hand, wanneer er zogezegd geen Ego in het spel voorkomt, wanneer het lijkt alsof we volledig opgeslorpt worden door het object? Wat met het ongedachte? Om deze vragen te beantwoorden moeten we even dieper ingaan op het ‘cogito’.

The Pure Ego exercises its pure ‘functions’ in the acts of the multiformed cogito, discrete ones or ones connected by this cogito, and to that extent we could call the acts themselves (...) functions.<sup>76</sup>

Het Ego voert zijn handelingen uit via verschillende cogito’s (Ik percipieer, ik doe, ik bouw een huis, ik voel de warmte enz.). Nu is het belangrijk in te zien, dat we deze acten niet mogen vereenzelvigen met dit Ego. Het onderscheid is natuurlijk abstract, maar het is beter te spreken over een connectie tussen de twee (Ego en acten) die niet te verbreken valt. Nu zijn deze acten ‘tijdelijk’ (ik bouw niet constant een huis). Aangezien we de acten en het Ego niet los kunnen zien van elkaar, lijkt het alsof het Ego ‘verdwijnt’ wanneer ook de act verdwijnt. Het wordt een ‘inactualiteit’<sup>77</sup>. Het lijkt alsof hij zegt dat we via het ongedachte hetgeen dat denkt kunnen ‘zien’. Maar het Ego verdwijnt niet. Hierin toont zich net de structuur van het Ego. Wanneer een act actualiteit wordt, zet het Ego ‘een stap voorwaarts’<sup>78</sup>, zoals Husserl het noemt. Wanneer de act langzaam wegzinkt in de tijd en in de niet-act, doet het Ego een stap terug. Wanneer er dus een achtergrond (horizon) aanwezig is (hetgeen buiten de straal van het Ego valt), is dit net door de structuur van dit Ego. We kunnen dit op deze manier interpreteren: we kiezen waarnaar we de straal richten, dus kiezen we impliciet ook de achtergrond. Het is het Ego van de vrijheid, binnen deze constitutie. Er is dus met de constitutie altijd een wilsact verbonden.

---

<sup>76</sup> *Ibidem*, pg. 105

<sup>77</sup> *Ibidem*, pg. 106

<sup>78</sup> *Ibidem*, pg. 106

Binnen dit menigvuldige cogito kan het Ego zichzelf begrijpen (het is numeriek identiek). Het kan zichzelf dus als object zien (niet object in de normale betekenis, maar als noëmatisch object, een object dat afhangt van het bewustzijn en er betekenis door krijgt). Dit is hoe Husserl het zegt:

Everything that is objective, in the broadest sense of the word, is thinkable only as correlate of a possible consciousness or, more precisely, as correlate of a possible 'I think' and consequently as referable to a Pure Ego. This holds for the pure Ego itself as well. The pure Ego can be posited as an object by the pure Ego which is identically one with it.<sup>79</sup>

We kunnen dus zeggen dat er een percipiërend Ego is, en een Ego dat gepercipieerd wordt, maar dit Ego is wel nog steeds hetzelfde Ego. Er is dus voor Husserl geen wezenlijk verschil tussen bewustzijn hebben van iets, en bewust zijn van het bewustzijn van iets. Er treedt hierdoor geen verandering op in het cogito van dienst. Dit sluit aan bij wat we over Descartes gezien hebben. Is bewustzijn dan altijd zelfbewustzijn voor Husserl? We zouden niet zomaar deze conclusie durven trekken, maar er zijn wel aanwijzingen in deze richting. Een verdere aanwijzing is dat hij 'zijn' pure Ego vereenzelvigd met het subject dat Descartes had ontdekt in zijn meditatie, het subject dat altijd bij zichzelf is en waaraan we niet kunnen ontsnappen, hoezeer we ook twijfelen<sup>80</sup>. We kunnen het bestaan ervan volgens Husserl niet betwijfelen, want dan zouden we de mogelijkheid tot vernietiging ervan in de intuïtie moeten kunnen grijpen, maar dan bekomen we een Ego in die intuïtie. Dus het Ego is er in de intuïtie waar het aan zijn eigen bestaan twijfelt. Zo is het inderdaad dat bewustzijn voor Husserl zelfbewustzijn is, maar in plaats van het zelfbewustzijn van een 'gewoon' subject hebben we hier het zelfbewustzijn van een transcendentiaal subject.

Husserl probeert ook het 'Ik denk moet al mijn representaties kunnen begeleiden' in zijn filosofie te brengen. Hij doet dit door het 'vooruitstappen en achteruitstappen' (en niet het ontstaan en vergaan) van het Ego in rekening te brengen. Het is dus essentieel aan de structuur van het Ego dat er dingen uit zijn blikveld vallen, zodat er de mogelijkheid is dat er een soort constante achtergrond is. Hij merkt in dit geval op, dat er ook de essentiële mogelijkheid is, dat de actieve focus van het Ego opgewekt wordt tegenover deze horizon, waardoor het Ego, via het cogito, zijn straal kan richten op de dingen, wat voor Husserl

---

<sup>79</sup> *Ibidem*, pg. 107

<sup>80</sup> *Ibidem*, pg. 109-110



hetzelfde is als dat het Ego mijn representaties (die in de achtergrond ook in rekening gebracht zijn), moet kunnen begeleiden. Hij wil dit kracht bijzetten door dit in leibniziaanse termen uit te drukken:

(...) that the monad can pass from the stage of evolution into the one of involution and become, in higher acts, self-conscious 'spirit'.<sup>81</sup>

Het pure Ego constitueert dus de gehele inhoud van zijn omgevende wereld, van de dingen die erin zitten enz. Husserl poneert hier dus een Ego dat moet instaan voor de objectiviteit van de wereld die, zoals we later zullen zien, een onderdeel is van de naturalistische attitude, en die zich vooral bezighoudt met de constitutie van onze kennis. Maar er behoort nog iets tot deze inhoud, namelijk het empirische/persoonlijke subject: 'ik als mens' (de ponering van 'de mens' zal fel bekritiseerd worden door Foucault). Ook dit wordt geconstitueerd door dit Ego, en dit 'ik als mens' draagt de intentionaliteit verder uit. Het hoort in die zin tot de wereld, maar het lijkt voor Husserl er toch een speciale plaats in te bekleden. Maar we moeten nog verdergaan. Wanneer het Ego een persoonlijk subject constitueert, en wanneer er evenveel persoonlijke subjecten zijn als er mensen zijn (hoe kan het ook anders), wil dit zeggen dat er evenveel pure Ego's zijn. Wanneer we dus een persoonlijk subject waarnemen, vooronderstelt dat dus tegelijk een puur Ego. Hiermee wil Husserl dus het pure Ego een persoonlijk, menselijk 'karakter' geven.

We hebben gesproken over het transcendentale subject, een kennisconstituerend Ego, zoals het de naturalistische attitude constitueert. We denken dat het nu tijd is om over te gaan naar het empirische (psychische) en persoonlijke subject, wat voor Husserl een fundamenteel onderscheid inhoudt. Hoe dit precies in elkaar zit, zullen we proberen te analyseren in het volgende deel.

### 3.4.2) De ziel en het psychisch subject

We hebben in het voorgaande kennisgemaakt met het pure Ego, een Ego dat vrij solipsistisch is, aangezien de beschrijving ervan nog niet echt de ander in rekening brengt. Het lijkt veeleer het Ego voor de constitutie van (natuurwetenschappelijke) kennis te zijn, een Ego dat zich

---

<sup>81</sup> *Ibidem*, pg. 115

bezighoudt met de wereld van de Objecten. Dit Ego constitueert de wereld, maar het constitueert ook de ‘ziel’ of het psychisch subject, maar:

We will only later be able to consider to what extent soul and psychic subject are to be distinguished, for example in this way, that the psychic subject is inherent in the soul but is not simply identified with it.<sup>82</sup>

Zoals later zal blijken, is er voor Husserl inderdaad een onderscheid, maar het blijft de vraag wat dit onderscheid betekent. Maar laten we even kijken naar de ziel.

De ziel is voor Husserl een realiteit, waarbij substantialiteit een eigenschap is volgens het realiteitsconcept van Husserl (dit beargumenteert hij in het eerste deel van ‘Ideeën 2’, waar ik nu niet op kan ingaan). De ziel, ons psychisch subject moet dus gezien worden als een soort substantie. Hoe komt dit? Dit komt doordat het gerelateerd is aan het Lichaam (het wordt beleefd zoals niets anders kan beleefd worden, het is de vertaling van het Duitse woord ‘Leib’, het beleefde en levend lichaam, in tegenstelling tot ‘Körper’, wat dan ons lichaam is, als object). Daarmee is de mens een dubbel zijnde, zowel Lichamelijkheid als de ziel maken ons tot mens. Men kan zelfs een volledige analogie zien met de materie:

The analogy between the psychic unity extends so far that we can say there exist a full analogy, according to form, between material properties, manifested in the changing physical behavior of the thing, and psychic properties, manifested in corresponding lived experiences as psychic modes of behavior.<sup>83</sup>

We moeten de ziel dus zien als het substraat van al onze psychische toestanden:

The subject is now a substrate of properties (personal properties in a determinate, very broad sense), analogous to the way a material thing is a substrate of thingly-real properties.<sup>84</sup>

---

<sup>82</sup> *Ibidem*, pg. 128

<sup>83</sup> *Ibidem*, pg. 129

<sup>84</sup> *Ibidem*, pg. 129

Bij deze toestanden behoren onze disposities, onze karaktertrekken, onze intelligentie enz. Het houdt dus ook onze persoonlijke voorkeuren in. Toch kan men de ziel nog niet als iets persoonlijk zien. Later zal duidelijk worden waarom.

Onze ziel is gerelateerd aan het Lichaam, aan de verschijnende wereld. Ook is het zo dat deze ziel een invloed kan uitoefenen op deze wereld, net als de wereld een invloed kan uitoefenen op de ziel. Ze staan in een soort wisselwerking met elkaar. Maar nu wordt de wereld (de natuurlijke wereld, het ontginningsgebied van de natuurwetenschappen) inductief-causaal ontleedt. Men zou kunnen denken dat dit ook geldt voor de ziel. Dit is niet zo volgens Husserl. De wereld gezien door de natuurwetenschap is een wiskundige wereld, een geconstitueerde wiskundige wereld. Dit soort wereld wordt dan gezien als een wereld 'op zich'. Dus, wanneer de ziel daarmee samenhangt, zou men ook tot de 'ziel op zich' moeten komen. Maar de ziel heeft geen mathematisch-logische structuur, evenals het Lichaam dit niet heeft. Wanneer men het 'op zich' als het wiskundige beschouwt, en de ziel en het Lichaam onafscheidelijk met elkaar verbonden zijn en afhankelijk zijn van elkaar, dan bestaan ze inderdaad niet 'op zich' en kan er geen sprake zijn van een soort wiskundige natuur in hen<sup>85</sup>.

Dit is een vreemde kronkel in Husserls denken. Herinneren we ons dat Husserl Kant betichtte van het subject te naturalistisch (psychofysisch) op te vatten. Doet hij hier niet hetzelfde? De ziel is verbonden met het Lichaam (het doorleefde lichaam) en moet zodoende ook opgevat worden als iets psychofysisch. Het is wel zo dat Husserl het niet naturalistisch probeert op te vatten (het is bv. niet wiskundig-inductief, wat in de naturalistische wetenschappen wel het geval zou zijn), maar hij vat het hier wel *natuurlijk* op, in de zin dat we inderdaad nooit een 'ziel' zonder een Lichaam kunnen ervaren. Aangezien Kant de ziel toch als een psychologisch idee opvatte, kunnen we toch zeggen dat Husserl eigenlijk aan Kant verweet wat hij (in deze stap van de redenering welteverstaan) zelf doet, namelijk het subject als iets psychofysisch opvatten. In deze stap van de redenering is deze kritiek terecht, maar wanneer er een verschil in attitude plaatsvindt, wat later zal gebeuren, zal blijken dat de zaken niet zo eenvoudig zijn.

Een ander kenmerk van de ziel is zijn constante verandering. Elke psychische staat waarin we ons bevinden is aan verandering onderhevig, geen enkele psychische toestand blijft eeuwig voortduren (je bent niet eeuwig in de ban van een boek, of eeuwig triestig). Dus een volledige analogie met de materie gaat niet op. Toch blijft er een zekere constante in de ziel, anders was het nogal moeilijk om van iets als een ziel te spreken wanneer het zich in de constante flux bevond. Moest er niets constant zijn, dan zou men zelfs kunnen zeggen dat de ziel de flux zelf

---

<sup>85</sup> *Ibidem*, pg. 139-140

was, wat onzin is natuurlijk, want het is net doorheen het bewustzijn en via het Ego dat deze ziel wordt geconstitueerd. Waarin zit hem dan deze ‘constante’?

*This form of psychic existence, which belongs to the psychic essence and its constitution just like the spatial form in the parallel case [het materiële bestaan], consists in the form of the social community (...)*<sup>86</sup>

Dus de constante vorm van het individuele zit hem net in het sociale! In een volgend punt komen we hierop terug, wanneer Husserl met zijn werk een ethische richting inslaat, waarbij we de mens als persoon zien, en niet langer als iets dat gebonden is aan de (levende) materie. Zoals de lezer al mag duidelijk zijn; we zijn op dit moment nog steeds geen mens.

We willen nog even de analogie met de materie verderzetten. Of deze analogie net afbreken. Materie kan zich opsplitsen, dat wil zeggen, dat de materie gedeeld kan worden in verschillende subonderdelen (de lezer kan zelf eens een bureaustoel uit het venster gooien om de proef op de som te nemen). We kunnen volgens Husserl zeggen, dat deze deeltjes andere eigenschappen (kwaliteiten) hebben. De ziel daarentegen, is *niet fragmenteerbaar!* Menig postmodern filosoof zal hier nogal wat tegenwerpingen tegen kunnen verzinnen, maar dat is een zorg voor later. De ziel is een eenheid, een identisch iets. Er zijn geen verschillende zielen te vinden in *een* ziel. Dit wil niet zeggen dat de ziel niet kan veranderen volgens Husserl. We kunnen zelfs een geheel ander Ego worden doorheen de ervaringen van ons leven, maar:

(...) one can ask whether the continuity in reality could be broken by itself, just as, in the parallel domain [het materiële bestaan], the possibility can be considered as to whether in the continuity of the schematic changes the thing could transform itself suddenly into an *other* thing.<sup>87</sup>

Het is inderdaad zo dat een kip niet kan veranderen in een tractor en een Ego niet in een ei, maar merken we geen spanning op in zijn werk? Wanneer we spreken over continuïteit in ons psychisch leven, maar onze ziel kan veranderingen ondergaan waardoor we een ander Ego kunnen worden, én de ziel is volgens hem gematerialiseerd (wegens de verbinding met het Lichaam), moet hij dan niet zeggen dat het net daardoor is, dat het wel gefragmenteerd kan zijn? En als hier dan ontkennend op geantwoord moet worden, moet hij de ziel dan niet

---

<sup>86</sup> *Ibidem*, pg. 141

<sup>87</sup> *Ibidem*, pg. 141

volledig los zien van het lichaam, met het gevaar in een dualisme terecht te komen? Of nog verder, kan de ziel dan niet gezien worden als een ‘logische mogelijkheidsvoorwaarde’ bij Husserl? Dit laatste is onwaarschijnlijk, aangezien hij het psychische toch als iets actueel beschouwt (zelfs een ‘idee’ zoals we bij Kant aantreffen is meer dan een logische mogelijkheidsvoorwaarde). Om dus niet in een dualisme terecht te komen, zou Husserl moeten zeggen dat het subject net wel fragmenteerbaar is. Het zou trouwens weinig schade toebrengen aan de notie van het transcendentale Ego, aangezien het niet a priori uitsluit dat het geen fragmenteerbaar subject zou kunnen constitueren. Dit is dus al een problematisch gegeven, maar het wordt nog duisterder.

Deze duisterheid komt tot uiting wanneer hij spreekt over de stratificatie van de ziel. Er zijn dan wel ‘onderdelen’, maar constitutie gaat gepaard met strata, en ook de ziel valt hieronder. Eén van die strata is dus het psychisch subject, als onderdeel van de ziel. We moeten hier duidelijk een kanttekening bij plaatsen. De ziel en het psychisch subject zijn dus strata van de ziel, met het psychisch subject als ‘onderdeel’. Hij gaf aan dat het onderscheid tussen de twee zou verhelderd worden, maar dat gebeurt niet doorheen het boek. We kunnen ons dus de vraag stellen wat nu deze verdere onderscheiding zou kunnen zijn, wat de effecten ervan zijn, en, nog belangrijker, wat we ermee zouden winnen mocht er zo een onderscheid zijn. Hoe kan trouwens een onderdeel van het geheel het geheel zelf zijn (de ziel)? Het mag duidelijk zijn dat het verschil tussen ziel en psychisch subject niet vol te houden is, mede doordat Husserl er niet verder op ingaat, en mede omdat we er niets bij gewonnen zouden hebben. Wat zou trouwens de relatie zijn tussen deze twee strata? Allemaal vragen die onbeantwoord blijven bij Husserl en waarschijnlijk niet kunnen beantwoord worden. Zou de ziel dan een soort positie zijn tussen het pure en het psychisch Ego? Er zijn geen argumenten voor te geven, en we hebben ze ook niet nodig. We zullen daarom voortaan spreken over het psychisch subject en niet meer over de ziel.

Het is tijd om even te recapituleren. Het psychisch subject wordt geconstitueerd door het transcendentale subject, waarbij het onlosmakelijk verbonden is met het Lichaam. Het is het substraat van al onze psychische toestanden, disposities enz. Het is niet fragmenteerbaar, in de zin dat er geen onderdelen zijn met verschillende kwaliteiten. Verder kunnen we zeggen dat dit subject onderhevig is aan constante verandering doorheen de flux van de ervaring, maar doordat het dezelfde vorm blijft behouden (namelijk het sociale) kunnen we nog steeds spreken van hetzelfde subject. Verder is gebleken dat het onderscheid tussen ziel en psychisch subject onhoudbaar is geworden. Het mag voor de lezer duidelijk zijn dat Husserl hier een vrij droge opsomming geeft van wat dit psychisch subject inhoudt en het is maar de vraag wat

deze opsomming betekent. Daarvoor moeten we een beetje vooruitlopen op de zaken. We hebben het op dit moment over de naturalistische attitude. Dit is de attitude van de (natuur)wetenschappen, niet van de menswetenschappen. Wat Husserl probeert is dus een psychologische invulling te geven aan het begrip ‘subject’, maar we moeten zeggen: fenomenologische psychologie. Hij is op dit moment slechts beschrijvend bezig, maar de beschrijving geldt voor iedereen. We hoeven de mens nog niet echt als individu te zien om over dit psychisch subject, dat noodzakelijk verbonden is met zijn Lichaam, te praten. De manier waarop dit subject handelt en aangedaan wordt in en door de wereld, moeten we in de naturalistische attitude altijd psychofysisch opvatten, maar:

(...) in my theoretical experience and thinking (...) *I feel conditioned by the matter in question*, though this obviously does not mean psychophysically conditioned.<sup>88</sup>

Wanneer we bv. plots geïrriteerd worden door iets, zeg nu het scherm van een computer die je ogen doet tranen, doen we geen beroep op onze geschiedenis of lichamelijkheid. Men kan zeggen dat de tranende ogen wel fysisch zijn (wie gaat dat ontkennen), maar de irritatie kan men niet gelijkstellen aan dat fysische. Volgens Husserl kunnen we dit zelfs transponeren naar de omgang met de ander. Laten we eens zien wat hij daarover zegt:

A man is what he is *as a being who maintains himself* in his commerce with the things of his thingly, and with the persons of his personal, surrounding world and who, in doing so, *maintains his individuality throughout*.<sup>89</sup>

De mens bevat dus een surplus tegenover het psychofysisch subject. We kunnen in verband met dit psychisch subject nog niet spreken over ‘individualiteit’. Een subject dat bijvoorbeeld door de (naturalistische) psychologie ten tonele wordt gevoerd, is in principe een subject dat voor iedereen zou moeten gelden. Wanneer we de mens in contact zien met de medemens en met zijn omringende wereld, in plaats van enkel met zijn Lichaam, dan bekomen we de individualiteit van de mens. Zoals we gezien hebben is de vorm van het psychisch subject, het sociale, maar toch blijven we een individu. We bevinden ons tegenover een gesedimenteerde

---

<sup>88</sup> *Ibidem*, pg. 148

<sup>89</sup> *Ibidem*, pg. 148

moraal, tegenover instituties, tegenover allerhande discours (wat Husserl de *Objective spirit*<sup>90</sup> noemt). We kunnen ons de vraag stellen, of we nu *ondanks* deze ‘Objective spirit’ onze individualiteit behouden, of net *dankzij*. Op dit moment kunnen we deze vraag nog niet beantwoorden, maar er wordt zeker op teruggekomen. Dus, in onze omgang met de anderen, kunnen we aangedaan worden (net als in het geval van de irritatie door het scherm) zonder dat er daarbij rekening wordt gehouden met onze geschiedenis of Lichamelijkheid, twee zaken die net kenmerkend zijn voor het psychisch subject. In contact met de ander beginnen we weet te krijgen van die andere attitude, namelijk de personalistische. Het subject verandert niet, wel de attitude er tegenover...

### 3.4.3) De naturalistische en morele attitude

We hebben hiervoor een opsomming gegeven van de belangrijkste kenmerken van het psychisch subject, zonder echt in detail te gaan. In het volgende stuk zullen we het meer hebben over de persoon, over het mens-zijn bij Husserl. Nu moeten we wel nog iets benadrukken dat samenhangt met wat hiervoor gezegd is in verband met de sociale wereld, en hoe het komt dat er bij Husserl plots zo een overgang te vinden is. Een overgang namelijk van een subject in kentheoretische zin, naar een subject met een menselijk en persoonlijk gezicht. Maar voor we daar aan toekomen, moeten we nog een belangrijk punt maken. Husserl heeft tot nu toe het subject (ook het transcendentale) beschreven zoals gezien in de naturalistische attitude (ik heb dit concept al enkele keren gebruikt maar er nog niet dieper op ingegaan, bij deze dus wel):

As long as we live in the naturalistic attitude, it itself is not given in our field of research; what is grasped there is only what is experienced in it, what is thought in it, etc. But if we carry out phenomenological reflection and the phenomenological reduction, make the attitude itself thematic, relate to what is investigated in it (...) then all our investigations are transformed into pure phenomenological ones.<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> *Ibidem*, pg. 148

<sup>91</sup> *Ibidem*, pg. 183

We hebben dus tot nu toe het psychisch subject als afhankelijk gezien van het Lichaam, we hebben op dit moment de natuur nog niet tussen haakjes gezet (de reductie), zoals Husserl het noemt. Wanneer we dit doen, wanneer we de natuur tussen haakjes zetten, blijft er maar één *iets* (?) over dat nooit tussen haakjes kan gezet worden, namelijk het pure Ego. Dit pure Ego constitueert deze natuur, en constitueert verder het subject als psychisch subject, als onderdeel van de natuur. Niet als een causaal iets, maar wel geconditioneerd door deze natuur. Er moet volgens Husserl nog het verdere onderscheid gemaakt worden tussen het psychisch subject, en het subject behorend tot de socialiteit, de mens eigenlijk, in zijn maatschappij, in zijn morele omgeving. We hebben gezien in het deel over de psychologie, dat de naturalistische benadering enkele vooronderstellingen had (bv. het mathematiseren van de natuur, dat ook slechts een kijkwijze is tussen andere ‘kijk-wijzen’).

Eén van die vooronderstellingen is de *introjectie* van de ziel. De ziel zou slechts voortkomen uit de zintuiglijkheid en valt dus te beschrijven via naturalistische termen en de natuurwetenschappelijke methode. Toch is het dat niet wat we waarnemen: wanneer we iemand waarnemen, ermee kennismaken enz. zien we een mens, een persoon die veel meer is dan zijn/haar lichaam. Wanneer we dus de fenomenologische attitude aannemen, of de personalistische, of de sociale, of de morele, kunnen we de mens niet meer zien als een puur psychofysisch iets. Maar is dat geen artificiële attitude?

It is such a *new attitude* that we are now intent on; in a certain sense it is very natural; but it is not a *nature-attitude*. “Not a nature-attitude:” that means that is what is experienced in it *is not nature in the sense of all the natural sciences* but is, so to say, something *contrary to nature*.<sup>92</sup>

Met dat laatste, *nature*, bedoelt Husserl wel degelijk de natuur zoals die opgevat wordt door de natuurwetenschappen. Husserl noemt zelfs de naturalistische attitude een artificiële attitude<sup>93</sup>. Het is hier dat we het subject moeten zien als onderdeel van zijn *omringende wereld* (Husserl geeft er nog niet de naam ‘leefwereld’ aan). Het is slechts dan dat we de mens als mens kunnen zien. Merk op dat de mens op die manier onderdeel wordt van een groter systeem, namelijk het sociale, morele, institutionele systeem enz. Anderzijds kan ook dit persoonlijk subject tussen haakjes gezet worden. Het enige wat zal overblijven is, zoals gezegd, het pure Ego. Maar is hij zijn betoog niet begonnen met dit pure Ego? Vanuit de

---

<sup>92</sup> *Ibidem*, pg. 189

<sup>93</sup> *Ibidem*, pg. 192



naturalistische attitude is het ook dit Ego van waaruit de intentionaliteiten uitgaan (in de personalistische attitude ‘motivaties’ genoemd). De vraag is of hij op kentheoretisch vlak dit Ego wel nodig had. Kon hij niet gezegd hebben dat ons bewustzijn de wereld en al wat erin zit constitueert? Maar het bewustzijn is een verhouding, en daar het zich richt naar de dingen, die relatief zijn, zou het bewustzijn zelf compleet relatief worden en kan men niet tot zekerheid komen. Dit is waarschijnlijk de reden waarom hij het pure Ego van in het begin heeft gepostuleerd.

Wat ook nog van belang is, is dat hij een onderscheid maakt in object tussen de natuur – en de menswetenschappen. Het spirituele subject (het Ego in de personalistische attitude) moet dan in termen van de menswetenschappen bestudeerd worden. Husserl wil een wetenschap die zijn begrippen afbakend op de juiste wijze, en die niet het subjectieve zonder meer reduceert tot het naturalistische. Dus, zijn betoog over het subject in de personalistische attitude, is om het object af te bakenen in de menswetenschappen. Ook de ethiek valt hieronder.

Maar nu is het tijd om over te gaan naar de personalistische attitude...

#### 3.4.4) Het Ego in de personalistische attitude

In het voorgaande hebben we het psychisch Ego beschreven dat geconstitueerd wordt in de naturalistische attitude. Nu moeten we kijken wat het betekent om een persoonlijk Ego te zijn, een Ego in de personalistische attitude. Wat betekent het dat we leven in de persoonlijke wereld?

Als subject in de personalistische attitude, kunnen we de dingen om ons heen niet naturaliseren. We zijn het subject van een omringende wereld, die ons beïnvloedt (dan zijn we passief-receptief), maar het is tegelijk een wereld waarop we reageren, die we waarderen (of net niet), waarin we al de praktische zaken van ons leven regelen enz.

Speaking quite universally, the surrounding world is not a world ‘in-itself’, but is rather a world ‘for me’, precisely the world of *its* Ego-subject, a world experienced by the subject or grasped consciously in some other way and posited by the subject in his intentional lived experiences with the sense-content of the moment.<sup>94</sup>

---

<sup>94</sup> *Ibidem*, pg. 196

De wereld die wordt geconstitueerd door de naturalistische attitude, wordt aanzien als de wereld ‘op zich’, zoals ze ‘is’ los van ons denken. Dat kunnen we ons in de nieuwe, maar tevens oorspronkelijke attitude niet indenken. Het is de wereld ‘voor ons’ (‘voor mij’), dus enkel de wereld die ik ken. Zoals Husserl aangeeft: mochten we niets afweten van de moderne wetenschappen met hun mathematische interpretatie, is deze wereld ‘op zich’ niet van tel<sup>95</sup>. De omringende wereld is een constante wereld in wording, aangezien we steeds nieuwe ervaringen opdoen en steeds nieuwe kennis opdoen (of oude reactiveren). Deze omgevende wereld komt wel naar ons toe in de empirie; bomen, mensen, cultuurobjecten enz. Toch hebben deze ‘entiteiten’ allemaal waarde voor ons. We gebruiken dingen erin, we waarderen diezelfde dingen ook. Dit wordt zo geconstitueerd door het Ego in ‘grounding acts’. De omringende wereld wordt zo actief vorm gegeven, waarbij hetgeen geconstitueerd wordt, weer object kan worden van onze omringende wereld. Het is de motivationele relatie tussen het subject en het object dat deze wereld vormgeeft. Zoals de lezer kan merken is dit de intentionaliteit gezien vanuit de personalistische attitude.

We worden gemotiveerd door de dingen in de omgevende wereld. We reageren erop, we waarderen ze enz. Wanneer we het over personen hebben echter, onze medemensen die zich ook bevinden in deze omringende wereld, hebben we een soort surplus. Het is waar dat wij gemotiveerd worden door de ander, maar, wij kunnen ons ook richten tot die ander, met de bedoeling om begrepen te worden. Het is net daarin dat we de mens kunnen herkennen als mens, namelijk in al zijn socialiteit. *We willen begrepen worden*. Dus,

The surrounding world constituted in experiencing others, in mutual understanding and *mutual agreement*, is designated as the *communicative one*. It is, by essence, relative to persons, who find themselves in it and find it as what is over and against them.<sup>96</sup>

Door de motivatie om te willen begrepen worden, spreken mensen tegen elkaar, wisselen ze gedachten uit, raken ze in conflict met elkaar, gaan ze akkoord met elkaar enz. Hierdoor wordt de intersubjectieve wereld een communicatieve wereld. De omringende wereld wordt volgens Husserl dus geconstitueerd door wederzijds begrip en bepaalde zaken waarin men een overeenkomst bereikt. Begrip is natuurlijk iets helemaal anders dan een overeenkomst. Ik kan er begrip voor hebben dat wanneer een vader, wiens kind is vermoord, de moordenaar

---

<sup>95</sup> *Ibidem*, pg. 195

<sup>96</sup> *Ibidem*, pg. 203

(wanneer hij kan) de schedel inslaat, maar ik kan hier onmogelijk mee akkoord gaan. Natuurlijk zijn er vele zaken in de wereld waarover er geen overeenkomst kan bereikt worden, maar toch is er nog steeds iets als een wereld voor allen. Het is dus niet zo dat enkel via een wederzijdse overeenkomst de omgevende wereld wordt gevormd. Er zit een dosis conflict bij die niet opgelost kan worden, maar tevens toch onze omgevende wereld vormt. Het is ook niet zo vanzelfsprekend dat hij zegt dat we elkaar willen *begrijpen*. Misschien willen we veeleer *spreken*. Wanneer we iets zeggen, willen we natuurlijk ergens begrepen worden, maar is het niet zo dat we eerst moeten willen spreken vooraleer we willen begrepen worden? Dit houdt een ander idee in over betekenis, en dit is iets waar we later nog op zullen terugkomen. Husserl ziet dus de gemeenschappelijke wereld als een communicatieve wereld, een intersubjectieve wereld. Wanneer we nu van al die socialiteit abstraheren, komen we volgens hem in een egoïstische wereld terecht. ‘Egoïstisch’ is een goed gekozen woord, omdat het slaat op het ‘Ego’ zelf, maar tegelijk houdt het woord een zekere waardering in. Of die goed of slecht is, valt nu nog niet uit te maken. We hebben dus een sociale wereld nodig om tot een egoïstische wereld te komen:

If, by abstracting them [de andere personen] out, we think of a sheer solitary subject and therefore also of his purely egoistic surrounding world, then the latter gains afterwards, when the abstraction is lifted and relations of mutual understanding emerge, new intentional strata, and thereby is constituted the association of persons and the communicative world relative to this association, *its* surrounding world (...)<sup>97</sup>

Onze omgevende wereld is dus in essentie communicatief, sociaal. Zonder deze intersubjectiviteit zouden we geen wereld hebben en geen persoon zijn. Het is trouwens ook de wereld waarin we handelen. Een wereld, die relatief is aan ons, aangezien men voor en vóór ons deze wereld al heeft geconstitueerd. De wereld die relatief is aan ons is trouwens ook een thema dat Foucault hoog op de agenda plaatst, maar daar wordt later op teruggekomen. Maar wat betekent het dan voor ons (voor mij) om in deze wereld te leven? Zijn we dan enkel maar producten van de ander en bijgevolg de wereld, of is er vrijheid? Een aandachtig lezer zal zeggen dat er natuurlijk vrijheid is, aangezien het pure Ego het Ego is van

---

<sup>97</sup> *Ibidem*, pg 203

de vrijheid, dat actief, gemotiveerd kan (re)ageren op de wereld. Wat betekent het om tegelijk actief en passief, tegelijk vrij en onvrij te zijn? Wat betekent het met andere woorden, om als persoon in deze wereld te leven? Hoe zie ik mezelf als Ego in de personalistische attitude?

In this attitude I take myself simply as I ordinarily take myself when I say 'I' and as the I in any kind of 'I think' (...). It is absolutely out of the question that I am here intending or encountering myself and my cogito as something in the Body, as founded in it, and as a localized annex of it.<sup>98</sup>

Wanneer we over onszelf reflecteren, zien we volgens Husserl onszelf, ons subject, niet als een onderdeel van ons Lichaam of wat dan ook. Dit is in de naturalistische attitude wel het geval. Het is veeleer omgekeerd. Wanneer we over onszelf reflecteren, komen we tot de vaststelling dat dit Lichaam, het Lichaam waarmee ik werk, schrijf, domme dingen uithaal enz., *van mij* is. Het staat 'tegenover'<sup>99</sup> mij, zoals Husserl het verwoordt. Het Lichaam wordt dus bewogen door het Ego, 'Ik' doe al deze dingen met mijn Lichaam, het is het centrum van al mijn handelingen. Bijgevolg is het Lichaam 'subjectief'. Toch kunnen we onszelf als Ego in deze attitude nog altijd niet los zien van ons Lichaam, ons doorleefde lichaam. Husserl noemt het Ego, in deze reflectie, het *positionele Ego*, het Ego van de vrijheid, van de actie. Het Ego positioneert zich letterlijk in de ruimte, tegenover de anderen. Deze positie is dan tegelijk relatief en absoluut, we kunnen niet buiten ons Lichaam, het blijft ons centrum. Aan de andere kant zijn de posities tussen subjecten onderling verwisselbaar, zodat de positie die ik inneem, steeds kan veranderen. Het is actief. Tegelijk is dit Ego passief, aangezien we aangedaan worden door de omgevende wereld (dat hebben we al in vorige besprekingen gezien). Husserl noemt deze passiviteit, 'receptiviteit', en dit is dan het laagste niveau van de activiteit<sup>100</sup>. Hier behoren ook de toestanden van ons subject toe, ik ben verdrietig, blij enz., want we worden aangedaan door dingen (ik zie bv. een mooie zonsondergang en dat maakt me blij is dus in zekere zin actief voor Husserl, maar tegelijk 'kun je er niet aan doen'). Het positionele Ego positioneert zich niet alleen letterlijk, maar ook in de omgang met anderen, in de waardering enz. 'Positioneel' mag voor het subject heel breed genomen worden. Het wordt

---

<sup>98</sup> *Ibidem*, pg. 223

<sup>99</sup> *Ibidem*, pg. 223

<sup>100</sup> *Ibidem*, pg. 225

gemotiveerd door de dingen in zijn omringende wereld en daar tegenover moet het subject zijn positie bepalen.

We moeten deze activiteit/passiviteit van het Ego wat van naderbij bekijken. Het Ego constitueert de wereld. Het is deze wereld waarop het Ego reageert. Ook weten we dat de constitutie gebeurt in verschillende strata. Nu moet er volgens Husserl iets zijn waarop deze strata ‘rusten’, waarop ze gebouwd zijn:

When we abstract from these ontological strata, we are led back to ‘nature’ as the domain of mere things and then back further to the syntheses of various levels in which the Ego is active as constituting nature.<sup>101</sup>

De substrata voor de constitutie zijn de dingen in de natuur (zou dit al een voorbode zijn voor de ‘leefwereld?’), die via de empirie tot ons komen. Het is het ‘eerste subjectieve bezit’<sup>102</sup> van het Ego. Het is de *voorgegevenheid* waarop de constitutie berust. Dit is, in het licht van de ‘Krisis van de Europese wetenschappen’, zeer problematisch. Laten we nog even Husserl aan het woord laten, zoals hij zich uitdrukt in de ‘Ideeën’:

The ultimate subject, the phenomenological one, which can never be bracketed and is the very subject doing all eidetic phenomenological research, is the pure Ego.<sup>103</sup>

In de fenomenologische attitude gaan we proberen de zaken onder de epochè te plaatsen, we proberen alles tussen haakjes te zetten. Het enige wat we volgens Husserl niet kunnen doen, is het transcendentale Ego tussen haakjes zetten. Het is het enige wat overblijft. We hebben ook gezien dat Husserl in Ideeën 2 begonnen is met dit (solipsistische) Ego, ten einde over te gaan tot een sociaal (‘spiritueel’) Ego. Nu moeten we de ‘Krisis’ er bijnemen:

---

<sup>101</sup> *Ibidem*, pg. 225

<sup>102</sup> *Ibidem*, pg. 226

<sup>103</sup> *Ibidem*, pg. 183

I note in passing that the much shorter way to the transcendental epochè in my *Ideas toward a Pure Phenomenology and Phenomenological philosophy*, which I call the ‘Cartesian way’, (...), has a great shortcoming: while it leads to the transcendental ego in one leap, as it were, it brings this ego into view apparently empty of content, since there can be no preparatory explication; so one is at a loss, at first, to know what has been gained by it, much less how, starting with this, a completely new sort of fundamental science (...) has been attained. Hence also, as the reception of my *Ideas* showed, it is all too easy right at the very beginning to fall back into the naïve-natural attitude – something that is very tempting in any case.<sup>104</sup>

Dit lange citaat toont de ontevredenheid van Husserl met betrekking tot zijn aankomst bij het Ego. Hij komt in de ‘Ideeën’ niet aan bij het Ego, het is er integendeel zijn vertrekpunt. Later zullen er nog enkele argumenten bijkomen, maar het is duidelijk dat de omringende wereld (de natuur die tussen haakjes is gezet) fungeert als een soort prototype van zijn latere concept ‘leefwereld’. Nu, hij kan deze omringende wereld *niet* tussen haakjes zetten in de Ideeën. Het is het substraat voor de constitutie én het spirituele Ego moet altijd in relatie gezien worden tot deze omringende wereld. Zoals we straks zullen zien, had hij in de ‘Krisis’ gelijk dat we dan weer zeer makkelijk het Ego naturalistisch kunnen interpreteren. Maar, dit in gedachten houdend, merken we iets zeer vreemd aan de ‘Krisis’, een verdoken eigenheid aan dit werk, dat enkel in samenspraak met de andere teksten van Husserl aan de oppervlakte kan komen. De eerste twee delen van dit werk (dan vooral het tweede) bevatten een historische analyse van de objectiviteitsgedachte die vanaf de Grieken, doorheen Galilei tot in de moderne tijd blijft doorwerken. Een gedachte om een wereld (de leefwereld) objectief te leren kennen, los van de mens, hoe deze wereld op zich is. Natuurlijk is deze analyse al doorspekt met fenomenologische elementen. Niettemin is zijn historische analyse zeer waardevol om de naïviteit van de naturalistische attitude aan te tonen, naïef in de zin dat men deze attitude niet mag verabsoluteren tot de enige manier van naar de wereld kijken, en ook nog naïef in die andere zin, namelijk dat deze attitude, die toch voor ‘objectief’ doorgaat, een historische constitutie is van het Ego en zijn daden, en daarom veeleer Objectief moet genoemd worden. Dit is het tweede deel. Het derde deel echter gaat eerder over de transcendentaliteit zoals het

---

<sup>104</sup> E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press 1970, pg. 155

begon met Kant (en alle problemen die Husserl hierbij zag) en de psychologie. Ook, en dat is voor ons nu het belangrijkste, is er zijn analyse van de leefwereld, een analyse die toch wel overeenkomsten vertoont met zijn omschrijving van de omringende wereld in de 'Ideeën'. Hij probeert de leefwereld in de 'Krisis' ook tussen haakjes te zetten:

If we return again (...) to the transcendental attitude, i.e., the epochè, the life-world transforms itself, within our transcendental-philosophical framework, into the mere transcendental phenomenon.<sup>105</sup>

In de 'Ideeën' had hij nog niet de mogelijkheid om dit te doen. Nu is de vreemde sprong in de 'Krisis' voor ons van belang. Wanneer hij dus een poging waagt om de leefwereld tussen haakjes te zetten, dus, wanneer hij zich de vraag stelt naar de constitutie van deze leefwereld, komt men in een idealisme terecht van ongekenne diepten. Als er echt niets meer is waarop de constitutie berust van het Ego (in de Ideeën nog een materieel substraat dat hij niet wegstrijkt), is het Ego wel degelijk het enige dat niet tussen haakjes kan gezet worden en is de wereld inderdaad het correlaat van het bewustzijn geworden. Dus, terwijl het eerst lijkt alsof de 'Krisis' nogal historisch en 'down to earth' te werk gaat, ontpopt dit werk zich tot wat misschien een van de meest idealistische werken uit de Westerse geschiedenis kan genoemd worden. Met idealistisch bedoelen we, dat er enkel het transcendentale Ego overblijft die constitueert, een transcendentaal Ego dat zich niet actueel in de wereld bevindt (we zullen deze interpretatie later nog nuanceren). Het is net vanuit de 'Ideeën' dat deze interpretatie van Husserls werk een zekere draagkracht krijgt, alhoewel het (ten dele) ook uit de 'Krisis' zelf te halen is. Aan de andere kant, in de 'Krisis' gaat hij op die manier volledig weg van het dualisme, een dualisme dat in de 'Ideeën' niet volledig teniet kan gedaan worden.

Na dit uitstapje in de leefwereld is het opnieuw tijd om te kijken naar zijn verdere bespreking van het subject.

We hebben in het voorgaande gesproken over hoe een Ego zichzelf ziet in de personalistische attitude, waarbij we 'de ander' al even aangeraakt hebben. We hebben ook de omringende wereld en de leefwereld van nabij bekeken en wat er de (voorlopige) implicaties van zijn. Nu is het tijd om de ander in rekening te brengen. We hebben al gezien dat de personalistische attitude tevens de sociale, de morele, de praktische attitude is. Hoe komt de ander nu in het spel? Wanneer we alles tussen haakjes hebben gezet, hoe kunnen we de ander dan toch nog in

---

<sup>105</sup> *Ibidem*, pg. 174

zijn recht laten en als persoon laten fungeren? Het is hier dat de intersubjectiviteit een zeer belangrijke rol speelt.

The thoroughly intuitive unity presenting itself when we grasp a person *as such* (...) is the unity of the 'expression' and the 'expressed' that belongs to the essence of all comprehensive unities.<sup>106</sup>

Wanneer we volgens Husserl een persoon als persoon willen zien, moeten we hetgeen de persoon tot uitdrukking brengt proberen *begrijpen*. De mens is de eenheid van Lichaam en geest, waardoor de naturalistische attitude niet meer van tel is. Ik zal even met een voorbeeld van een spiritueel Object aantonen wat hij nu precies bedoelt (het is hetzelfde als wat Husserl zelf geeft). Wanneer we een boek lezen, zien we fysisch ding: de bladzijden, de kaft, allerhande letters en leestekens en ga zo maar door. Nu is het niet dat waarop we letten wanneer we een boek lezen. *We willen integendeel de inhoud ervan lezen en begrijpen*. Het boek dus, als spiritueel Object, is dus veel meer dan zijn uiterlijk, maar tevens is de betekenis die erin vervat zit niet secundair aan zijn fysische verschijning. Integendeel, we zijn net gericht op deze betekenis, anders zou het boek geen spiritueel Object zijn. De betekenis penetreert als het ware het fysische uiterlijk van het boek, maar, het fysische en de betekenis zijn wel één. Waar Husserl wel de nadruk op legt, is dat dit spiritueel Object, als cultuurobject in dit geval, zowel een ideële als een actuele kant heeft. Ze staan niet naast elkaar, maar vormen een onverbreekelijke eenheid. Wel is het zo dat deze betekenis enkel maar kan uitgedrukt worden via de letters die er staan, maar, omdat we in de personalistische attitude zitten, zijn we vooral gefocust op de betekenis.<sup>107</sup> Dus we kunnen in deze attitude niet zeggen: 'ik ga op zoek naar de betekenis achter de woorden'. Dat zou betekenen dat de woorden en de betekenis naast elkaar staan. Ze vormen daarentegen volgens Husserl een 'comprehensive unity'. Kunnen we dit extrapoleren naar de mensen?

We kunnen ook de fysische verschijning van een mens waarnemen, namelijk zijn/haar Lichaam. Enkel via dit Lichaam kan de mens zichzelf uitdrukken als een betekenisvol wezen. Het Lichaam is de *uitdrukkingseenheid* van het bewustzijn:

---

<sup>106</sup> E. Husserl, 'Ideas 2', Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989, pg. 248

<sup>107</sup> *Ibidem*, § 56, h)



De betekenis is uitgedrukt in het fysische, dat daardoor verschijnt als betekenisvol gestructureerd. De betekenis verschijnt in de tijdruimtelijke realiteit als een bijzondere eigenschap van een materieel object. Hoewel het mogelijk is om een onderscheid te maken tussen de empirische drager en de ideële betekenis, laat de drager zelf de betekenis zien op basis van zijn bijzondere fysische structuur.<sup>108</sup>

Husserl zelf drukt het op een nogal muzikale manier uit:

Each movement of the Body is full of soul (...).<sup>109</sup>

Het Lichaam *articuleert* zo de geest, zo bekomen we de betekenis. Het is via het Lichaam dat we de mens die zich voor ons bevindt, een psychische inhoud geven, maar, zoals eerder opgemerkt, het is en blijft een eenheid. Kunnen we deze gedachtegang ook op onszelf toepassen? We hebben gezien dat we de ander enkel via zijn Lichaam kunnen kennen, waardoor er steeds een zekere Objectiviteit blijft. Geldt dit ook voor ons eigen Lichaam? Hier komen we in de problemen, aangezien we ons Lichaam in de *zelfervaring* niet kunnen objectiveren! We kunnen niet uit ons Lichaam stappen om eens een kijkje te nemen hoe het er eigenlijk mee gesteld is. We kunnen onszelf nooit zien op dezelfde manier zoals we een ander zien. Is zelf-Objectivering dan onmogelijk volgens Husserl? Het antwoord is resoluut ‘nee’, en het is hier dat de intersubjectiviteit zich in het spel gaat mengen.

In my own case, I arrive at the apprehension of men (in the sense of spirit) by way of a comprehension of others, i.e. , insofar as I comprehend them as centers not only for the rest of the surrounding world but also for my Body, which is for them an Object of the surrounding world.<sup>110</sup>

---

<sup>108</sup> Peter Reynaert (red.) *Husserl, een inleiding*, Uitgeverij Pelckmans, 2006, pg. 113.

Dit boek moet dienen als een inleiding op het denken van Husserl, maar naar mijn mening moet men toch een zekere voorkennis hebben om de echte diepte van de betekenis van de artikels te vatten. Niettemin blijft het een boeiend boek, waarin bepaalde zaken in perspectief worden geplaatst. Dit citaat komt uit het artikel van P. Reynaert zelf, *De fenomenologie van de leefwereld en de crisis van de wetenschappen*. Hierin wordt mooi uitgelegd wat de betekenis is van de intersubjectiviteit bij Husserl (waarbij hij zich o.a. baseert op de *Cartesiaanse meditatie* en de *Logische Onderzoekingen*).

<sup>109</sup> E. Husserl, *'Ideas 2'*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989, pg. 252

<sup>110</sup> *Ibidem*, pg. 154

Ik kan mezelf op mezelf niet Objectiveren. We leven ons Ego. Toch kan een Ego reflecteren over zichzelf. Het kan zichzelf zien als spirit. Nu is het moeilijk in de personalistische attitude om onszelf als Object te kunnen zien, aangezien we moeilijk buiten ons Lichaam kunnen. We kunnen wel het idee dat *wij* hebben over anderen, verplaatsen naar het idee dat anderen over *ons* hebben. Wanneer we dus, zoals daarnet gezegd, de ander zien als Lichaam-spirit in de personalistische attitude, en we enkel zo de mens als mens kunnen zien, zal de ander in dezelfde attitude ook zo over ons denken. Nu hebben we gezien dat met de conceptie van anderen, zelfs in de personalistische attitude, nog een zekere Objectiviteit gepaard gaat, aangezien we de ander nog steeds als belichaamd zien. We zien natuurlijk onszelf ook als belichaamd, maar we missen de zelfervaring van de ander. De ander geeft ons indicaties van zijn innerlijk leven, terwijl wij zelf ons innerlijk leven zelf leven (zie 5) Derrida en Husserl). Dus we missen iets aan de ander, maar we kunnen nog steeds niet echt een Object zijn, maar:

Ik kan het [mijn eigen Lichaam] niet als een fysische object ervaren [wat bij de ander wel het geval is] in de eigenheidssfeer, maar het mij alleen zo voorstellen, in zoverre ik rekening houd met de waarneming die *anderen* van mij hebben.<sup>111</sup>

Dus, zelfobjectivering vooronderstelt intersubjectiviteit<sup>112</sup>. Dit is op zich nog niet zo een groot inzicht. We leren onszelf kennen en objectiveren door toedoen van de ander, we leven immers in een sociaal geconstitueerde wereld. Maar het is net hierdoor, volgens Husserl, dat ook de ander ons kan zien als mens, als wonend in deze omringende wereld. Ik begrijp hen dat ze mij begrijpen op dezelfde manier zoals ik hen begrijp, als een sociaal mens<sup>113</sup>.

Zoals we nog weten, is de personalistische attitude ook de sociale attitude. We weten nu waarom. Zonder de ander kan ik geen persoon zijn. De ander is nodig omdat ik mezelf niet kan opsluiten in mijn Ego-wereld, aangezien ik dan nooit persoon kan worden:

By means of this apprehension (...) *I fit myself in the family of men*, or, rather, I create the constitutive possibility for the unity of this ‘family’. It is now that I am, in the proper sense, an Ego over and against an other

---

<sup>111</sup> Peter Reynaert (red.) *Husserl, een inleiding*, Uitgeverij Pelckmans, 2006, pg. 112

<sup>112</sup> *Ibidem*, pg. 112

<sup>113</sup> E. Husserl, *‘Ideas 2’*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989, pg. 254

and can say 'we'. And then for the first time do I become 'Ego', and the other precisely an other.<sup>114</sup>

Dit is wat er gebeurt in de personalistische attitude. We kunnen daarna ook overgaan naar de naturalistische attitude, en de ander als iets psychofysisch zien. Het is ook enkel zo dat we onszelf als iets psychofysisch kunnen zien. We constitueren elkaars wereld, we kunnen dit niet alleen. We kunnen enkel persoon worden door de betekenis van de ander te begrijpen (of toch alleszins proberen). We doen dit door 'empathie'. Dit begrip is nog niet gevallen. Laten we daarom Husserl zelf aan het woord laten:

*Empathy into persons* is nothing else than precisely that apprehension which *understands the sense*, i.e. , which grasps the Body in its sense and in the unity of the sense it has to bear. To perform an act of empathy means to grasp an *Objective spirit*.<sup>115</sup>

We zijn er! We zijn eindelijk mens geworden. Eerst waren we opgesloten in de naturalistische attitude, waar we ons empirisch subject tegenkwamen, een psychofysisch subject als surplus aan het Lichaam, een subject dat nog geen persoon is. Daarna kwamen we terecht in de personalistische attitude, waarbij we via de intersubjectiviteit en de empathie (toch wel een waardegeladen woord) allemaal persoon werden. Het lijkt af. We zijn een persoon, we hebben zijn redenering gevolgd. Kan ik zijn bespreking over het Ego dan afsluiten? Hoegenaamd niet. We hebben het hier gehad over de menselijke persoon, maar dit is nog geen individualiteit. Wat betekent het om een individu te zijn onder de personen? Daarover gaat het volgende deel...

#### 3.4.5) Menselijke persoon vs. menselijk subject

Tot hiertoe heeft de menselijke individualiteit nog geen rol gespeeld in ons nadenken over het subject. Meer nog, zoals Husserl zelf aanstipt, lijkt de analyse tot dusver een gelijkstelling in te houden van het transcendentale en persoonlijke subject. We hebben immers in beide

---

<sup>114</sup> *Ibidem*, pg. 254

<sup>115</sup> *Ibidem*, pg. 256

gevallen een Lichaam dat ‘bestuurd’ wordt door het Ego in kwestie, een Lichaam dat *van mij* is.

I myself however, am the subject of the actual ‘I live’: I undergo and I do, I am affected, I have my own over and against and am affected by it (...). Or, more clearly: *self-perception is a reflection* (self-reflection of the pure Ego) and presupposes according to its essence an *unreflected consciousness*.<sup>116</sup>

Het lijkt er dus op dat het ‘Ik leef’ een ongerefleeteerd bewustzijn is. Wat wordt hiermee bedoeld? Op de eerste plaats is de functie van het Ego het constitueren van de Objecten, *niet* het nadenken over zichzelf. Wanneer we dus naar een boom kijken, wordt deze geconstitueerd. Kan men dan zeggen: ‘Ik zie een boom’? Nee, dat is op dit moment nog een stapje verder dan de eigenlijke constitutie van het Object. Je ziet gewoon een boom. Wanneer we kunnen zeggen: ‘Ik zie een boom’, betekent dit eigenlijk: ‘Ik ben me ervan bewust dat ik een boom zie’. Dit is dan een reflectie over het Object. Het Ego kan nu ook zichzelf tot Object nemen, en we hebben gezien dat dit intersubjectiviteit vooronderstelt. We hebben de ervaring van een ander nodig om tot een Objectieve zelf-reflectie te komen. Maar dit is nog niet alles. Wanneer het pure Ego nadenkt over zichzelf, doet het dit via de verschillende cogito’s en daarin merkt het zichzelf op als hetgeen onveranderlijk blijft. Nu is hier op zich nog geen handeling aan verbonden. Wanneer we nu ongerefleeteerd leven (het ‘Ik leef’), dan gedragen we ons op een bepaalde manier tegenover onze omringende wereld, tegenover onze steeds wisselende voorgegevenheid. Maar die handelingen zijn empirisch. Daarom zegt Husserl, dat ons empirisch Ego *de zelfervaring is van het persoonlijke Ego*<sup>117</sup>. Wanneer we een positie innemen in de omringende wereld gebeurt dit dus via ons empirisch Ego (de positie is actueel) en is in die zin een hogere constitutie van het pure Ego. We gaan op zoek naar onze *motivaties*. Dit ontbreekt bij de zelf-reflectie van het pure Ego. Dit is dus al een verschil tussen deze twee Ego’s.

Zoals de lezer merkt, het persoonlijke Ego blijft in zekere zin verbonden met het empirische doordat het het empirische Ego constitueert. We zien volgens Husserl onszelf als gereguleerd doorheen de verschillende cogitationes<sup>118</sup>. We weten op dit moment nog altijd niet wat het betekent om een individu te zijn. Maar dan stelt Husserl zich deze vraag:

---

<sup>116</sup> *Ibidem*, pg. 259

<sup>117</sup> *Ibidem*, pg. 261

<sup>118</sup> *Ibidem*, § 57

So the question is whether (...) apperception in general can develop and, in particular, those of the personal Ego in its regulated comportment relative to subjective circumstances, in such a way that reflections on *cogitationes* play no privileged role there, or whether precisely the reflections have their special and altogether *essential constitutive function*.<sup>119</sup>

De vraag die hij zich dus stelt, is of de reflectie over *cogitationes* (wat we doen) constitutief is voor het persoonlijke Ego, of, dat dit persoonlijke Ego (ons 'zelf') voorgegeven is. Met andere woorden, wat is de manier waarop we onszelf leren kennen? Kennen we onszelf al (de voorgegevenheid) of moeten we kijken naar ons gedrag dat tot uiting komt via de *cogitationes*? Zijn antwoord hierop is dat we inderdaad naar onze *cogitationes* moeten kijken, naar onze motivatie tegenover de Objecten. *We moeten leren onszelf te leren kennen*, bijgevolg is er geen voorgegeven zelf aanwezig. Ons zelf wordt geconstitueerd, aangezien de eerste functie van het Ego de constitutie van de Objecten is, en niet een 'zelf' te zijn.

Maar we weten nog steeds niet wat het is om een individu te zijn, en om de ander als individu te zien. Wat Husserl nu gedaan heeft, is een onderscheid proberen te maken tussen het pure en het persoonlijke Ego (van wie het empirisch subject de 'uitkomst' is). Wat we tot nu toe gezegd hebben, geldt voor elk subject, voor elke mens die hier op de aarde rondloopt en zijn ding doet.

Hier gaan we dadelijk op in, maar eerst moeten we nog een opmerking maken. Herinneren we ons het citaat uit de 'Krisis', waarin Husserl waarschuwde dat het Ego in de 'Ideeën' nog te zeer naturalistisch kan opgevat worden. We zien nu waarom. Het empirische Ego hangt nog steeds vast aan het persoonlijke. Er blijft steeds een rest 'natuur' hangen aan het denken over het subject, iets wat hij in de 'Krisis' heeft proberen op te lossen. De vraag is natuurlijk of dit hem gelukt is. Hij vond dat in de 'Ideeën' het Ego als iets inhoudsloos kon worden opgevat, terwijl hij dat in de 'Krisis' wil vermijden. In de 'Ideeën' kan inderdaad dit Ego inhoudsloos worden opgevat, omdat het nog steeds een soort basis vindt in de 'natuur', in de sensaties die het ondergaat maar tegelijk vormgeeft. Er is hier een duidelijke spanning merkbaar. Wanneer in de 'Krisis' nu ook de leefwereld tussen haakjes wordt gezet en er enkel maar het pure Ego overblijft, moet die toch een zekere inhoud hebben om al hetgeen rondom ons te constitueren.

---

<sup>119</sup> *Ibidem*, pg. 263

Het blijft dan maar de vraag waar die inhoud vandaan komt. Het moet dan wel a priori zijn. Komt hij dan niet terecht in hetzelfde *'mythische gepalaver'* zoals Kant? Is dat dan geen kunstgreep om alles tot het subjectieve te herleiden? Hoe kunnen we zo een Ego dan nog als een individueel, menselijk Ego zien? Husserl is op dit punt niet echt duidelijk. Maar laten we verdergaan met het onderscheid tussen menselijk subject en menselijke persoon.

The first question here is what is typical in general with regard to the Ego in affection and in action. But after that comes the further question of what is typical for the individual: what is typical for this human Ego or, more clearly, what is typical in the comportment of this Ego, belonging to this Body, in the actions and affections of his life, a life we are to comprehend.<sup>120</sup>

We gaan op zoek naar de gedragingen van de mens, we willen ze begrijpen. Om dit te doen moeten we rekening houden met de motivaties in kwestie. Iedere mens heeft zijn eigen intersubjectief geconstitueerde omringende wereld (de leefwereld) die aan constante verandering onderhevig is. Het is tevens de wereld waarop hij/zij reageert. De manier waarop dit gebeurt is natuurlijk de vraag. Daarom onderscheidt Husserl twee typen: het algemene type en het individuele type. Laten we dit illustreren met een voorbeeld. Wanneer ik iemand een kop koffie zie nemen, probeer ik zijn gedrag te verklaren door bijvoorbeeld te denken dat hij/zij wil drinken. De reden waarom hij/zij wil drinken zal waarschijnlijk zijn omdat hij/zij dorst heeft. Dit is het algemene type. Dit heeft niets te maken met het individu in kwestie. Dit is een verklaring die universeel menselijk is. Wanneer deze persoon nu de kop koffie aan een dakloze geeft, omdat hij/zij vindt 'dat het zo hoort', dan zitten we in het individuele type. We kunnen de motivatie niet toeschrijven aan algemeen menselijke motieven. Dit is een persoonlijke keuze van de persoon om de kop koffie aan de dakloze te geven<sup>121</sup>. Dit soort types kunnen we enkel kennen door empirisch te werk te gaan, door te kijken naar het gedrag van anderen en jezelf. Toch heeft iedereen zijn eigen stijl, iedereen zijn eigen typische manier van wandelen, van de wenkbrauwen fronsen, van lekker lui in de zetel liggen soezen enz. Dus, wanneer we de ander proberen begrijpen is dit empirisch, in de ervaring.

---

<sup>120</sup> *Ibidem*, pg. 282

<sup>121</sup> *Ibidem*, § 60, d

That is an experiential apperception, but it presupposes understanding as well. The Ego, the subject of affections and actions is thereby related to its pregivennesses and is not merely taken as a subject of *individual* affections and actions.<sup>122</sup>

We zijn dus nooit een individueel individu. Er is altijd een ‘menschelijkheid’ in ieder van ons. Het menselijke subject en de menselijke persoon zijn dus steeds te samen. Daardoor kunnen we via empathie de ander begrijpen. We kunnen delen in zijn motivaties, we moeten delen in de situatie, de achtergronden van de persoon te weten komen en zijn motivaties op dit moment, wat is de voorgegevenheid enz. Zijn motivaties moeten mijn quasi-motivaties worden<sup>123</sup>. Het typisch individuele lijkt zo vooral ‘uiterlijk’ te zijn (dat is het makkelijkst te zien, het is iets dat door iedereen kan waargenomen worden). De motivaties zijn innerlijk, maar dat kost meer moeite, men moet empathie aan de dag leggen. We moeten toegeven, via de empathie bekomen we dat de ander een Ego is als ons, het is een analogieredenering als het ware.

Zoals de lezer kan merken, Husserl heeft het niet zoveel over ‘pure’ individualiteit. Hij legt meer de nadruk op de algemeen menselijke conditie dan op het pure individuele leven. Toch is het raar dat hij met geen woord meer rept over de ‘uitdrukkingseenheid’, een exclusief onderdeel van de personalistische attitude. Hier lijkt hij de meer empirische, descriptieve weg op te gaan, alhoewel de motivaties een belangrijke rol blijven spelen. We blijven inderdaad in mogelijkheid om het spirituele (wat onderdeel is van de menswetenschappen) toch nog een naturalistisch tintje te geven. In de ‘Ideeën’ raken we daar inderdaad nooit uit. Dit kan nog verder aangetoond worden doordat Husserl de ‘aloude scheiding tussen de rede en de sentimenten’<sup>124</sup> wil aanhouden. De sentimenten zijn in zekere zin nog steeds de basis. Zoals eerder gezegd, hij kan een (afgezwakt) dualisme niet vermijden.

Als laatste punt moet nog opgemerkt worden dat de personalistische attitude ontologisch prioritair is ten opzichte van het naturalistische standpunt. We zullen niet echt ingaan op de argumentatie, maar we kunnen wel de implicaties ervan aanstippen. Het sociale, ethische subject gaat voor het kennisconstituerende subject. Natuurlijk is dit hetzelfde subject maar bezien vanuit de andere attitude. Hij heeft dus zijn solipsistische Ego een sociaal gezicht

---

<sup>122</sup> *Ibidem*, pg. 284

<sup>123</sup> *Ibidem*, pg. 287

<sup>124</sup> *Ibidem*, pg. 289

gegeven, maar hij kon het pas sociaal maken nadat de eenzaamheid van het Ego was besproken. Dit is een zeer ethische wending in zijn werk, een ethisch standpunt dat nog meer tot uiting komt in de 'Krisis'. Hier begint hij niet vanuit een solipsistisch Ego, maar vertrekt hij vanuit de leefwereld, die intersubjectief geconstitueerd is. Dus, wanneer we de redenering verder zetten, zijn de menswetenschappen prioritair aan de natuurwetenschappen.

Voor we dit hoofdstuk afsluiten, waarbij we de ontwikkeling van het subject bij Husserl nog eens kort weergeven, moeten we nog even kort blijven stilstaan bij de kritiek van Derrida op Husserl. We zullen zien dat ook Derrida's kritiek tot een paradox aanzet geeft, en we zullen deze paradox proberen op te lossen door te kijken naar de 'Krisis'. Het is dan natuurlijk goed mogelijk dat we dan weer in een andere paradox terechtkomen...

### **3.5) Derrida en Husserl**

We baseren ons op 'De stem en het fenomeen' van Derrida, die een interpretatie/commentaar/eigen filosofie is van de Fransman, gebaseerd op Husserl, voornamelijk dan de 'Logische Onderzoekingen' (een boek van Husserl die in onze bespreking niet aan bod is gekomen). Het is niet onze bedoeling het gehele boek van Derrida te bespreken of de volledige argumentatie weer te geven. Belangrijk is, hoe het zich tot Husserl verhoudt en wat de problemen hiermee zijn.

Derrida heeft het over het onderscheid dat Husserl maakt tussen *indicatie* en *expressie*. Om het kort te houden, de *expressie* is het 'willen-zeggen', de *indicatie* heeft hier niets mee te maken. De *expressie* is hetgeen het subject wil zeggen, het weet wat het wil zeggen en begrijpt het ook. Het spreken van de ander is dan voor ons een *indicatie*. Een *indicatie* (zoals bv. onze lichaamstaal), wil niets zeggen volgens Husserl. Dat het spreken van de ander een *indicatie* is, is omdat we nooit in de bewustzijnswereld van de ander kunnen kruipen. Wat daaraan vasthangt, is dat het 'willen-zeggen' voor Derrida het effect is van de filosofie van de *aanwezigheid*. Het subject is aan zichzelf aanwezig. Wanneer het subject dan iets tegen zichzelf zegt, zegt het eigenlijk niets. Het voegt niets toe aan zichzelf.<sup>125</sup> Het is, om het zo uit te spreken, een 'zelfgenoegzaam subject'.

Een eerste opmerking hierover, is dat Derrida niet ver genoeg gaat in het interpreteren van de 'expressie'. We herinneren ons dat Husserl de sociale wereld zag als een wereld waarin we elkaar willen *begrijpen*. Natuurlijk gebeurt dit via het spreken, maar willen-zeggen is iets

---

<sup>125</sup> J. Derrida, De stem en het fenomeen, Uitgeverij Westland N.V., Schoten



anders dan willen-begrijpen. Het willen-begrijpen voegt iets toe aan dit spreken. Wanneer we spreken hoeft dit niet noodzakelijk gepaard te gaan met de bedoeling begrepen te worden. Je hart luchten is daar een voorbeeld van. Aan de andere kant, wanneer we dit schrijven, willen we natuurlijk ergens begrepen worden. Maar wanneer men ons niet begrijpt, ligt dat dan aan ons spreken of aan het begrip van de ander? Dit zal van geval tot geval variëren. Misschien is het juister om te zeggen dat willen-spreken en willen-begrijpen én willen-begrepen-worden in relatie staan tot elkaar, maar niet tot elkaar te reduceren zijn. Maar er is nog iets belangrijker. We hebben gezien dat zelf-objectivering voor Husserl intersubjectiviteit vooronderstelt. We moeten leren onszelf te leren kennen en er is geen ‘zelf’ voorgegeven. Wanneer Derrida dus spreekt over een subject dat compleet aanwezig is aan zichzelf, lijkt het nutteloos om nog te spreken over zelf-objectivatie, zeker voor Husserl. Wanneer een subject compleet aan zichzelf gegeven is, waarom moet het dan nog zichzelf leren kennen? Wanneer dit leren kennen vasthangt aan de ander en de zelf-objectivatie, waarom spreekt Husserl dan nog over zelf-objectivatie? Of zit er ergens een hiaat in Derrida’s lezing van Husserl? We zullen proberen deze twee te verzoenen door te kijken naar de ‘Krisis’.

Het lijkt erop alsof Husserl in de ‘Ideeën’ de intersubjectiviteit gewoonweg geponeerd had om zo tot de zelf-objectivatie over te gaan. We kunnen ons de vraag stellen, hoe deze intersubjectiviteit wordt geconstitueerd. Dit is een vraag die Husserl zich wel stelt in de ‘Krisis’:

What is the status, now, of the paradox presently under discussion – that of humanity as world-constituting subjectivity and yet as incorporated in the world itself?<sup>126</sup>

Er lijkt een paradox voor Husserl: wij, als mensen, constitueren de wereld waar we tevens zelf deel van uitmaken. Hij heeft ook nog eens alles onder de epochè geplaatst, alles tussen haakjes gezet: andere subjecten, de wereld enz.

(...) [T]he epochè made them [de mensen] into ‘phenomena’, so that the philosopher within the epochè has neither himself nor the others naïvely

---

<sup>126</sup> E. Husserl, The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, Evanston: Northwestern University Press 1970, pg. 182

and straightforwardly valid as *human beings* but precisely only as ‘phenomena’, as poles for transcendental inquiries.<sup>127</sup>

Husserl probeert dit op te lossen op de volgende manier: Ik ben nog altijd diegene die de epochè uitvoert, zelfs als fenomeen. ‘We zijn losgekomen van de ander’, en we hebben het punt bereikt van filosofische eenzaamheid. We zijn zelf fenomeen geworden, maar toch ben ‘ik’ het. Het is een enorme spanning in zijn werk natuurlijk, maar:

The ‘I’ that I attain in the epochè, which would be the same as the ‘ego’ within a critical reinterpretation and correction of the Cartesian conception, is actually called ‘I’ only by equivocation (...).<sup>128</sup>

Dus net in de eenzaamheid misleid ik mezelf in het gebruik van het woord ‘ik’, maar het wordt ontdaan van deze negatieve connotatie van ‘misleiden’, wanneer we het zien als een noodzakelijke equivocatie, wanneer we zien dat dit transcendentale ‘ik’ de intersubjectiviteit constitueert en zichzelf erin ziet als een ‘ik’ die een speciale plaats inneemt tussen alle andere ‘ikken’<sup>129</sup>. Husserl wil dit met een vergelijking verduidelijken. Wanneer we ons iets herinneren, dan bestaat er ook een ‘ik’ in deze herinnering. Hij zal verder zeggen dat het ‘ik’ van het nu die de herinnering ten uitvoer brengt, zijn ‘ik’ zal variëren, dus over zijn ‘ik’ zal spreken in het verleden, maar dit ‘ik’ van het niet-nu is dan een variatie van het ‘ik’ van het nu. Dit gebeurt allemaal in de eigenheidssfeer. Nu wordt ook zo de ander geconstitueerd, en dit is analoog volgens Husserl (en dit is zeer belangrijk), met de *zelf-vervreemding* via de empathie. Dus binnen onze eigen sfeer wordt de ander geconstitueerd als een ander ‘ik’, door mezelf te verliezen terwijl ik tegelijk zelf de constitutie uitvoer. En zo wordt de intersubjectiviteit geconstitueerd, zo komt de ander tot mij, wanneer ik mezelf objectiveer om de ander toe te laten, die eveneens deel heeft aan deze objectivatie. Laten we Husserl nog eens aan het woord laten:

(...)[E]ach human being ‘bears within himself a transcendental ‘I’ – not as a real part or a stratum of his soul (which would be absurd) but rather insofar as he is the self-objectivation, as exhibited through

---

<sup>127</sup> *Ibidem*, pg. 183

<sup>128</sup> *Ibidem*, pg. 184

<sup>129</sup> *Ibidem*, pg. 185

phenomenological self-reflection, of the corresponding transcendental  
'I'.<sup>130</sup>

Dit is een complete terugslagbeweging die Husserl hier uitvoert. We hebben in het voorgaande het zogezegde idealisme besproken van Husserl in de 'Krisis'. Nu zijn we, doorheen Derrida (die inderdaad niet bijna niet werd besproken maar die wel het vuur aan de lont heeft gestoken) tot de vaststelling gekomen dat het transcendentale Ego bij Husserl zowel 'zelfgenoegzaam' is, én tegelijk van zichzelf moet vervreemden om tot transcendentaal Ego zichzelf te begrijpen, niet alleen als mens, maar ook als fenomeen.

Wat willen we hieruit besluiten? Husserl heeft hier duidelijk een dubbele positie wanneer het gaat over een filosofie van *aanwezigheid* (waarvan Derrida hem betichtte) en een filosofie van *afwezigheid* (het soort filosofie dat Derrida aanhing). Het is niet zomaar correct volgens ons om Husserl de vooropstelling van de aanwezigheid in de schoenen te schuiven, waarmee we bedoelen dat Husserl er zelf geen idee van had. Hij had inderdaad de vooronderstelling van een zekere aanwezigheid, een punt dat zelfgenoegzaam was (is), maar dat punt moet van zichzelf (ten dele) vervreemden om een persoon te zijn in de personalistische attitude. Spreken over aan – en afwezigheid in Husserl kunnen we enkel na de lezing van Derrida, waardoor Derrida zichzelf in de teksten van Husserl laat binnendringen en ons via hem. Hierin kunnen we Derrida wel volgen: aangezien we de tekst nooit kunnen lezen zoals ze er staat, moeten *wij* de tekst lezen zoals ze er *voor ons* staat, waarbij die 'voor ons' voor allen is dat tegelijk *voor mij* is. Dit is geen woordspelletje, het is de onoplosbare paradox van de filosofie, zonder dewelke er geen filosofie zou zijn....

### **3.6) Voorlopig besluit**

Wat is er in de loop van ons verhaal met het subject gebeurd? Descartes was de eerste die de transcendentale wending ondernam in de filosofie richting een subject-denken. Een subject dat de basis moest worden van de natuurwetenschappen. Het was een afwezig centrum, het was de objectieve waarnemer, het was een metafysische substantie ondersteund door de goddelijke goedheid om de waarheid te ontdekken. Kant ging het subject optillen naar het niveau van de transcendentaliteit, een logische mogelijkheidsvoorwaarde waarin de categorie van 'bestaan' geen rol meer speelde. Tegelijk ging hier een verdubbeling mee gepaard,

---

<sup>130</sup> *Ibidem*, pg. 186

waarbij we een empirisch en transcendentiaal subject voor ons hebben. Ook dit empirisch subject is een psychologisch *idee*, maar kan zich niet buiten de wereld bevinden.

Husserl heeft dit subject-denken tot het uiterste proberen doordenken. Hij probeerde aan te tonen dat de wereld het correlaat was van het bewustzijn, een intentioneel bewustzijn, gericht op de wereld, een wereld voor ons en door ons allen geconstitueerd. Hij was begonnen met een solipsistisch transcendentiaal ego via de naturalistische attitude, om zo over te gaan tot een empirisch ego, om vervolgens in de personalistische attitude terecht te komen, de morele attitude. Het is net hierin dat we een persoon worden, mens worden, samen met de ander. We moeten hierdoor onszelf, als fenomeen ontdekken als transcendentiaal ego. Deze wereld is een communicatieve wereld waarin we willen begrepen worden. Er zijn sprekende subjecten in te vinden die elkaar willen begrijpen, maar zichzelf niet echt hoeven te begrijpen. Ze zijn ten dele bij zichzelf. Deze subjecten hadden nog een vast ankerpunt om zich aan vast te klampen in de voortdurende stroom van ervaringen, maar tegelijk verdween dit ankerpunt soms. Het was geen goede stuurman meer, het schip kon plots op hol slaan, wachtend tot de storm over was en de golven weer veranderden in een glad oppervlak waarin we weer notie kunnen nemen van ons ankerpunt. Het was een moeilijke opgave voor Husserl. Husserl had het empirische Ego gematerialiseerd, men kan het niet los zien van het Lichaam, zelfs niet in de personalistische attitude. Er blijft altijd een basis van materialiteit over. Husserl wou dit oplossen door de leefwereld tussen haakjes te zetten, maar heeft niet echt kunnen zeggen hoe deze leefwereld dan wel moest geconstitueerd worden. Misschien kon hij dat ook niet, misschien hoefde dat ook niet.

Derrida's kritiek moest aantonen dat de filosofie van Husserl (net zoals elke andere bewustzijnsfilosofie, waartoe ook Descartes en Kant behoren) de vooronderstelling in zich droeg van de aanwezigheid. We hebben aangetoond dat Husserl tussen aan- en afwezigheid schipperde. Maar wat met Kant? Ook hij schipperde tussen de twee. Zijn transcendentiaal subject was de logische mogelijksvoorwaarde, zijn empirisch subject was een psychologisch idee. Aan wat was het aanwezig? Niet aan zichzelf. Aan ons? Het 'ik denk' moet al mijn voorstellingen kunnen begeleiden. En wat met Descartes? Was het subject aan zichzelf aanwezig? Zeer zeker, bewustzijn was voor hem zelfbewustzijn. Alleen was dit subject eigenlijk een afwezig centrum. De afstand is nooit ver weg.

De zaklamp schijnt dus bij Husserl in alle richtingen. Het is een ideële zaklamp, die ook zichzelf kan beschijnen, maar ook beschenen wordt door andere zaklampen. Er komt meer licht in de duisternis bij Husserl. Toch is er iets dat weer alles in duisternis hult: het teken. Derrida heeft proberen aantonen dat ook het subject indicaties nodig heeft voor zichzelf, dat

het niet zonder meer aanwezig is aan zichzelf. Elk spreken houdt een vervreemding in. De expressie was het willen-zeggen, maar de expressie gaat onder in een zee van differentie. Willen-zeggen...houdt dit geen vrijheid in? Geen willen-zeggen, houdt dit onvrijheid in? Komen we niet in de buurt van het *moeten-zeggen*? We moeten spreken, tegen onszelf en tegen de ander. Er zit niets anders op. Of wel?

We denken dat we klaar zijn om naar Foucault over te gaan...

#### **4) Foucault en de onmacht van het subject**

(...)[N]ot power, but the subject, (...) is the general theme of my research.<sup>131</sup>

Dit zegt Foucault zelf in het nawoord van ‘Michel Foucault, beyond structuralism and hermeneutics’ van Dreyfus en Rabinow. Het is geschreven in 1982, 2 jaar voor zijn laatste twee boeken over de geschiedenis van de seksualiteit die inderdaad vooral het subject als onderwerp hebben, meer bepaald gaat het daarin over de constitutie van het subject door zichzelf. Of bovenstaande uitspraak voor het gehele oeuvre van Foucault kan gelden is een heel andere vraag, en we zouden hierop ontkennend durven antwoorden. Dit wil niet zeggen dat het subject geen prominente plaats inneemt in het denken van Foucault. Wat wel kan gezegd worden, is dat het nadenken over het subject meer en meer gearticuleerd wordt, meer en meer bewust wordt. We zouden zelfs durven zeggen, een doel op zich wordt. Doch, het gaat over het subject, niet over Foucault, dus hoe hij bewust wordt van zijn eigen filosofie laten we hier terzijde. Het is zo dat we drie ‘grote perioden’ in het werk van Foucault kunnen waarnemen, namelijk de archeologische, de genealogische en de ‘subjectivistische’ periode. Perioden zijn natuurlijk maar namen, maar het helpt ons wel in het denken over het subject en wat dit subject in de loop van deze paar jaar allemaal heeft meegemaakt. Daarom lijkt het ons nuttig om de periodisering chronologisch te volgen (iets wat we doorheen de gehele thesis gedaan hebben). Er kan zeer veel over Foucault gezegd en geschreven worden daar hij het intellect prikkelt, net omdat het lijkt alsof er steeds is moet toegevoegd worden aan zijn werk. Bij Husserl, en vooral de Husserl van ‘Ideeën 2’, kunnen we zeggen dat het ‘iets te veel’ is, bij Foucault kunnen we opmerken dat er ‘net iets te weinig’ is. Toch zal dit ons niet tegenhouden om de weg van het subject verder te onderzoeken om tenslotte tot de eindconclusie te komen.

Wat we nog willen aanstippen, is dat we geen rekening houden met de methodologische problemen in Foucaults werk. Wie daarin geïnteresseerd is, raden we het al vermelde boek van Dreyfus en Rabinow aan, alsook ‘Foucault’s critical project’ van Béatrice Han<sup>132</sup>, een boek dat we ook zullen vermelden in het vervolg van ons verhaal over het subject, maar het vervolg bij Foucault neemt zijn aanvang in de archeologie...

---

<sup>131</sup> Dreyfus & Rabinow, Michel Foucault, beyond structuralism and hermeneutics, The Harvester Press Limited, 1982, pg. 209

<sup>132</sup> B. Han, Foucaults Critical Project, between the transcendental and the historical, Stanford University Press 2002

#### 4.1) Archeologie als fenomenologie

Foucault geeft in ‘De woorden en de dingen’ een beschrijving van de verschuivingen die de *epistèmè* vanaf de Renaissance tot het moderne denken heeft doorgemaakt. Wat is een *epistèmè*?

(...) it is the totality of relations that can be discovered, for a given period, between the sciences when one analyses them at the level of discursive regularities.<sup>133</sup>

Wat Foucault niet probeert te doen, is een beschrijving geven van de valse of ware uitspraken die in een discours of in een bepaalde periode voorkomen. Wat hij probeert te ontrafelen is inderdaad deze *epistèmè*, waarmee hij bedoelt: welke vragen, probleemstellingen, oplossingen enz. worden als zinvol beschouwd in een bepaalde periode in de geschiedenis? Het gaat over ‘serieuze uitspraken’. Dreyfus en Rabinow noemen zijn methode de ‘fenomenologie die alle andere fenomenologiën teniet moet doen.<sup>134</sup> We hebben gezien dat Husserl met zijn fenomenologische reductie de waarheidsclaims tussen haakjes zet, maar de betekenis wordt niet tussen haakjes gezet. Dit is wat Foucault wel doet, hij zet ook de betekenis tussen haakjes:

(...)[F]oucault, unlike Husserl and Merleau-Ponty, does not consider the dependence of discourse on objects which are anterior to it something that needs to be grounded if serious speech acts are to be taken seriously; he simply does not take serious speech acts serious at all.<sup>135</sup>

Een zeer simpel voorbeeld verheldert dit: stel dat er twee dokters zijn die iemand moeten behandelen en ze raken het niet eens over de behandeling. Stel dat de ene zegt: ‘chemotherapie’ en de andere: ‘stamcelonderzoek’. De ene kan de ander fout vinden, maar ze doen geen zinloze uitspraken. Stel nu dat er een derde dokter aankomt met de suggestie: ‘laten we deze persoon 3 weken in een bad van lavendel steken waarna de patiënt een kilo hyacintblaadjes moet opeten.’ Dit zal door de andere dokters (en evenals door ons) als complete onzin van tafel geveegd worden, aangezien het niet tot de *epistèmè* van onze moderne periode behoort. Het zijn zulke

---

<sup>133</sup> *Ibidem*, pg. 18

<sup>134</sup> *Ibidem*, pg. 44

<sup>135</sup> *Ibidem*, pg. 50

zaken die Foucault in zijn eerste periode probeert te onderzoeken, waarbij hij dit alles probeert los te zien van de sociale en economische factoren (de niet-discursieve dus).

Deze epistèmè verandert doorheen de geschiedenis, maar het is zo dat het zulk een impact heeft op de manier waarop we denken – dit is zeer zacht uitgedrukt, voor Foucault bepaalt het ons denken volledig. De vraag is, wat nu de consequenties zijn van zulk een epistèmè in het nadenken over het subject. Laten we daarom Foucault even aan het woord:

We zijn (...) zo verblind door de recente onmiskenbare verschijning van de mens, dat we ons niet eens de tijd die net achter ons ligt herinneren toen de wereld, zijn orde, en de menselijke wezens bestonden, maar niet de mens.<sup>136</sup>

Het moderne denken wordt volgens hem gekenmerkt door de opkomst van ‘de mens’, een uitvinding van de 18<sup>de</sup> – 19<sup>de</sup> eeuw, de mens als een epistemologisch empirico-transcendentiaal wezen; een wezen dat tegelijk subject is van zijn kennis als object. We zien nu duidelijk waarom we Foucault in ons verhaal moeten betrekken: in zijn archeologische periode zet hij zich af tegen de spanning die ontstaat tussen het empirische en het transcendentale, een spanning die volgens hem niet opgelost kan worden, waardoor we een andere richting van denken moeten inslaan. Herinneren we ons Foucaults analyse van ‘de Hofdames’ bij Velázquez, waarbij hij het subject analyseerde zoals dat tot uiting kwam bij Descartes, als een objectieve waarnemer, een afwezig centrum. In deze epistèmè bestaat de mens nog niet, er is nog geen verdubbeling aan de gang die de spanning tussen het empirische en het ideeële creëert. Vanaf Kant was dit wel het geval, maar we hebben gezien dat het transcendentiaal ego bij hem een logische mogelijkheidsvoorwaarde was. Volgens Kant kunnen we slechts rond dit subject heen cirkelen. Het is geen object van kennis, het is hetgeen de synthese waarborgt, maar dat zich voor de rest uit het gezichtsveld bevindt. Het is geen onderwerp van kennis. Het subject bij Kant kan dus nooit gearticuleerd worden, het is stil:

Omdat de mens een empirisch-transcendentale dubbelfiguur is, is hij ook de plaats van onbegrip – van het onbegrip dat zijn denken voortdurend blootstelt aan het gevaar door zijn eigen zijn te worden overspoeld en hem tegelijkertijd in staat stelt zich te herstellen aan de

---

<sup>136</sup> M. Foucault, *De Woorden en de dingen*, uitgeverij Boom, Amsterdam, 2006, pg. 380



hand van datgene wat hem ontgaat. Dat is de reden waarom de transcendentale reflectie in zijn moderne vorm niet, zoals bij Kant, zijn noodzakelijkheid ontleent aan het bestaan van de natuurwetenschap (...), maar in het verstomde bestaan – verstomd, maar niettemin bereid te spreken en in het geheim geheel doordrongen van een virtueel discours – van het onbekende dat de mens voortdurend tot zelfkennis aanzet.<sup>137</sup>

Dit onbekende is de horizon, de horizon van gesedimenteerde praktijken, de achtergrond waarop ons denken rust, een onbekende stille achtergrond die Husserl tot object wou maken in de ‘Krisis’ (de leefwereld), en dat het duidelijkst tot uiting komt in ‘Over de oorsprong van de meetkunde’. Het cogito kan en moet deze achtergrond tot onderwerp maken van reflectie. De vraag die dus volgens Foucault gesteld wordt, is deze:

Hoe kan hij [de mens] het subject zijn van een taal die zich al duizenden jaren lang zonder hem heeft gevormd, waarvan het systeem hem ontgaat, waarvan de betekenis in een peilloze diepe slaap verkeert in de woorden die hij een ogenblik lang laat oplichten in zijn discours en waarbinnen hij van meet af aan gedwongen is zijn spreken en denken te nestelen (...)?<sup>138</sup>

Is dit zo? Is dit de vraag die Husserl zich stelt? Laten we de ‘Krisis’ er nog eens bijnemen:

(...); this manner of inquiring back into the ways in which surviving goals repeatedly bring with them ever new attempts to reach new goals, whose unsatisfactory character again and again necessitates their clarification (...), this, I say, is nothing other than the philosopher’s genuine self-reflection on what he is *truly seeking*, on what is in him as a will coming *from* the will and *as* the will of his spiritual forefathers.<sup>139</sup>

---

<sup>137</sup> *Ibidem*, pg. 381

<sup>138</sup> *Ibidem*, pg. 382

<sup>139</sup> E. Husserl, The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, Evanston: Northwestern University Press 1970, pg. 71

Het lijkt er inderdaad op dat Husserl zich deze vraag stelt. Husserl bevindt zich dus zo op een keerpunt in het Westerse denken, waarbij het niet eens van belang is hoe hij het subject ontleedt, maar wel de vragen die hij zich stelt. We leven en denken tegenover een constante, duistere achtergrond van ongearticuleerde praktijken en denkwijzen die onze huidige denkwijze vormgeven en die we moeten ontrafelen. Dit is voor Husserl de taak van de filosoof. De filosoof is immers de functionaris van de mensheid<sup>140</sup>, die zich voor de taak ziet geplaatst de doelen van de spirituele voorvaders te herarticuleren en explicieter te maken. Maar dit heeft voor Foucault verregaande consequenties.

Voor Foucault is de overgang van Kant naar Husserl de overgang van ‘wat zijn de mogelijkheidsvoorwaarden voor de kennis?’ naar de ‘hoe kan de mens over zichzelf nadenken?’<sup>141</sup>. Het cogito moet het ongedachte tot uitdrukking kunnen brengen, maar het is net door dit ongedachte dat dit cogito zich kan manifesteren. Met andere woorden, *het ongedachte is de mogelijkheidsvoorwaarde voor het denken*.

Het fenomenologische project mondt onder onze ogen voortdurend uit in een beschrijving van de beleving, die zijns ondanks empirisch is, en in een ontologie die het primaat van het ‘ik denk’ buitenspel zet.<sup>142</sup>

De mens zit niet in dat ongedachte. Het is net het denken dat dit ongedachte dichter bij zich probeert te houden, te denken. Het ongedachte is vreemd aan de mens. Het ongedachte zijn de woorden die al duizenden jaren door ons heen spreken en waarvan we de betekenis niet eens half vermoeden. Het ongedachte zijn onze spirituele voorvaders die ons de doelen opleggen waarmee we aan de slag moeten. Het ongedachte is het onbewuste waaruit onze aller motivaties naar de oppervlakte komen, schreeuwend om ontdekt te worden. Het ongedachte is niet van ons. Het ongedachte wordt zo de vorm van waaruit het denken mogelijk wordt.

Het ongedachte (of hoe we het ook willen noemen) is niet in de mens genesteld als een samengebalde natuur of een gelaagde geschiedenis, het verhoudt zich tot de mens als de Ander (...).<sup>143</sup>

---

<sup>140</sup> *Ibidem*, pg. 71

<sup>141</sup> M. Foucault, *De Woorden en de dingen*, uitgeverij Boom, Amsterdam, 2006, pg 383-384

<sup>142</sup> *Ibidem*, pg. 385

<sup>143</sup> *Ibidem*, pg. 385

Dus, wanneer we dit ongedachte proberen te denken, proberen we dit ongedachte tot het Zelfde<sup>144</sup> te maken als ons. Maar dit is net hetgeen onmogelijk is. Dit is dus de reden waarom het subjectdenken (we bedoelen daarmee het denken vertrekkend vanuit het subject, in tegenstelling tot vertrekkend vanuit het discours bijvoorbeeld) aan zijn limiet is gekomen waardoor filosofen een andere ruimte van denken hebben moeten openen. Zoals eerder gezegd: al bij Husserl lag de weg open naar het ‘Het denkt’.

Zoals mag blijken uit het voorgaande: voor Foucault heeft het subject zijn constituerende functie, die het nog had bij Kant en Husserl, volledig verloren. Het subject zelf lijkt volledig verloren. We zouden kunnen zeggen dat bij Husserl er een soort ‘subject-op-zich’ bestond, een transcendentiaal (in zekere zin gematerialiseerd) subject dat alles wat ongedacht was tot object van het denken kon maken. Maar ook Foucault stelt zich nog steeds deze vraag: wat is er ongedacht in onze beschaving/cultuur? Hij zoekt naar de discours, naar het epistèmè dat de mogelijkheidsvoorwaarde is voor de serieuze uitspraken. Maar dit is niet in de empirie te vinden! Hij noemt dit ook het *historische a priori*.<sup>145</sup> Het verschil met het moderne denken (als we Foucault al postmodern mogen noemen) is dat hij niet meer vertrekt vanuit het subject, maar veeleer hetgeen aan het subject voorafgaat en daar de nadruk oplegt. Het teken, de taal, het discours; dit zijn de termen van de nieuwe filosofie die probeerde uit de paradoxen van het transcendentale te geraken. Het is maar zeer de vraag of dit gelukt is. Het is maar zeer de vraag of men, wanneer men zich vragen stelt over het subject, eender van welke ‘kant’ men begint, wel uit de ‘transcendentale val’ kan ontsnappen. Is het niet zo dat de cirkel blijft? Kan het niet zijn dat Foucault de laatste stuiptrekking is van het transcendentale denken, een denken dat tot op zijn limieten is geraakt? We zullen dit eventjes ontcrachten om daarna deze vraag terug op te nemen...

#### **4.2) Genealogie als niet-fenomenologie**

De genealogische periode van Foucault situeert zich vanaf ‘De orde van het vertoog’, tot pakweg het eerste deel van ‘De geschiedenis van de seksualiteit’. We gaan ons met deze

---

<sup>144</sup> *Ibidem*, pg. 386

<sup>145</sup> Voor een interessante uitweiding over het historische a priori bij Foucault verwijs ik graag naar het boek van Béatrice Han: ‘Foucault’s Critical Project’, Stanford University Press, 1998, waarin ze (toch in het eerste deel) de archeologische methode onder vuur neemt, en dan vooral Foucaults notie van historisch a priori. Omdat dit veeleer verband houdt met het denken van Foucault zelf en niet zozeer te maken heeft met het subject, laat ik de discussie achterwege.

periode niet echt inlaten. Niet omdat het oninteressant zou zijn, of dat het niet over het subject zou gaan, maar veeleer omdat Foucault de transcendentaleiteit laat voor wat ze is. Wij zijn ons verhaal over het subject bezig in transcendentale zin, en dat is de reden waarom we er hier niet verder op in zullen gaan. Toch moeten er een paar woorden over gezegd worden, enkel en alleen omdat het niet anders kan.

In zijn genealogische periode gaat Foucault het hebben over het duo macht/kennis. We hebben het idee dat kennis vrijmaakt, een idee dat zijn oorsprong kent in de Verlichting en dat doorwerkt tot op de dag van vandaag. De ‘waarheid spreken’ houdt voor Foucault net het instandhouden in van deze macht<sup>146</sup>. Of er dan nog de mogelijkheid is tot kritiek houden we in het midden, maar belangrijk is dat macht nooit zonder kennis kan gevonden worden en omgekeerd. De genealogist gaat kijken naar de geschiedenis, houdt rekening met discursieve én niet-discursieve praktijken en probeert zo de veranderingen in het denken te ontrafelen. Wat is dan de plaats van het subject in zijn genealogie? Dreyfus en Rabinow verwoorden het kort maar krachtig:

For the genealogist, there is no subject, either individual or collective, moving history.<sup>147</sup>

Dit is tegengesteld aan Husserl: bij Husserl was het transcendentale subject hetgeen de geschiedenis in gang zette (of misschien beter, die de geschiedenis reactiveerde). Bij Foucault vinden we deze notie niet. Het subject wordt geregeerd door regels van het discours die buiten het subject zelf liggen. Met andere woorden, deze regels vormen het subject tot wat het is, en kan zijn. Ze bepalen zelfs de woorden die het subject gebruikt om zichzelf te overdenken.

Dit werkt in twee richtingen dus: het individu wordt tot object én tot subject gekneed (dit mag niet in transcendentale zin begrepen worden, dat de mens zowel intentioneel subject van het kennen is en tegelijkertijd object van kennis). Het zijn deze regels die de stabiliteit vormen om ons onderzoek te beginnen:

---

<sup>146</sup> In het eerste deel van de ‘geschiedenis van de seksualiteit’ verzet Foucault zich tegen de onderdrukkingshypothese, die zegt dat seks vroeger ongeremd was en in het Victoriaanse Engeland aan banden werd gelegd. Foucault daarentegen zal zeggen dat er nog nooit zoveel discours over seksualiteit zijn opgekomen dan in deze periode. De seksualiteit zal dienen om het subject categorieën aan te bieden om over zichzelf na te denken. Seksualiteit wordt zo gebruikt om het individu te subjectiveren. Later zullen we er nog even dieper op ingaan wanneer we het over de geschiedenis van de subjectiviteit bij Foucault hebben.

<sup>147</sup> Dreyfus & Rabinow, Michel Foucault, beyond structuralism and hermeneutics, The Harvester Press Limited, 1982, pg. 109

Nothing in man – not even his body – is sufficiently stable to serve as the basis for self-recognition or for understanding other man.<sup>148</sup>

Wat we dus moeten onthouden, is dat er eigenlijk geen intentionaliteit te vinden is bij het subject in de geschiedenis. We worden gevormd door de disciplinaire praktijken waar we geen vat op hebben en die al lang voor ons bestaan en die ons op die bepaalde manier doen spreken. *We spreken, maar we hebben geen zeggenschap.*

Dit zou voldoende moeten zijn om over te gaan naar het laatste deel, naar de laatste twee boeken van Foucault, waarin hij de relatie bespreekt van het subject tot zichzelf, en waarin we het transcendentale gedachtegoed weer zien opduiken. Maar eerst wil ik nog een sprongetje maken, naar ‘De orde van het discours’. Dit is het overgangswerk van zijn archeologische naar zijn genealogische periode. Hierin wil Foucault het hebben over de spelregels van het discours. Het is niet per se dat wat ons interesseert. Wat ons wel interesseert is zijn idee over de commentaar. Dit is niet noodzakelijk van belang voor ons verhaal over het subject, maar wel voor de ontstaansgeschiedenis van de filosofie:

Ik onderstel, maar zonder er helemaal zeker van te zijn, dat er maar weinig maatschappijvormen bestaan waarin zich geen kernverhalen voordoen die worden verteld, herhaald, en gevarieerd;(...).<sup>149</sup>

Foucault wil ons attent maken op de paradox die in elke commentaar schuilt, een paradox waaraan niet te ontsnappen valt. We zouden eraan willen toevoegen dat deze paradox zelfs noodzakelijk is, net zoals de verdubbeling van de representatie bij Kant noodzakelijk was om nog maar van een systeem te spreken. Wat is nu deze paradox?

We kunnen volgens Foucault zeggen dat de commentaar twee rollen vervult, of anders: twee functies heeft, die onlosmakelijk met elkaar zijn verbonden, maar niettemin niet tot elkaar te reduceren zijn.

---

<sup>148</sup> M. Foucault, *Nietsche, Genealogy, History*, (1971) In D. F. Bouchard, ed. *Michel Foucault, Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. New York: Cornell University Press 1977, pg. 153, geciteerd in Dreyfus & Rabinow, *Michel Foucault, beyond structuralism and hermeneutics*, The Harvester Press Limited, 1982, pg. 110

<sup>149</sup> M.Foucault, *De orde van het vertoog*, Boom Meppel, Amsterdam 1982, pg. 19-20

De eerste functie kunnen we benoemen als *de mogelijkheidsvoorwaarde tot het spreken*. De commentaar spreekt over de ‘eerste tekst’. Zonder deze ‘eerste tekst’ kan er zelfs niet gesproken worden, en het is net vanuit dit spreken dat we (hopelijk) tot een ‘origineel spreken’ kunnen komen (herinner onze spirituele voorvaders).

De tweede functie, is de ‘ware betekenis’ van het vroegere discours ontbloten. Men zegt dus eigenlijk wat daarvoor al gezegd is geweest. De vraag die dan kan gesteld worden is: wat is dan nog commentaar en ‘eerste tekst’? Het lijkt erop alsof voor Foucault dit onderscheid artificieel is. We zien hier de paradox van de herhaling, de herhaling die voor de Husserl van ‘Over de oorsprong van de meetkunde’ nog in het middelpunt van de belangstelling stond, net omdat ideeële entiteiten eindeloos kunnen herhaald worden. Foucault ontmaskert dus het ideeële zelf als een paradox! Aan de andere kant is het misschien net de herhaling die deze entiteiten de status van ‘ideeël object’ geven. We laten hier ruimte open voor discussie. Niettemin: is de herhaling de herhaling van het oude of de commentaar van het nieuwe die het oude in zekere zin reactiveert maar waarvan de betekenis hem ontgaat?

Het nieuwe is niet gelegen in wat gezegd wordt, maar in de  
gebeurtenis van zijn wederkeer.<sup>150</sup>

Wat leert dit ons over de geschiedenis van de wijsbegeerte zult u denken? Wat is er zo belangrijk aan het niet-verschil tussen oorsprong en herhaling, tussen ‘eerste tekst’ en commentaar, een niet-verschil dat tegelijk een verschil is en blijft? We antwoorden: hoe nam de filosofie zijn aanvang? Wie is Socrates? Wie is Plato? Wat zei wie? Het is al vanaf het begin van de filosofie (we laten de natuurfilosofen buiten beschouwing) dat de commentaar en het origineel in elkaar verstrengeld zijn geraakt. De filosofie was van in het begin gevangen in het spel van originaliteit en commentaar, waarvan we niet weten wat wat is. De les die we hieruit kunnen trekken, is dat het hoegenaamd niet uitmaakt of het origineel is of commentaar. Misschien gaat het erom dat het persoonlijk moet zijn. Misschien zijn wij inderdaad functionarissen van de mensheid, maar we kunnen dit enkel zijn door ons persoonlijk gedachtegoed, dat eigenlijk niet zo persoonlijk is.

Maar nu is het weer tijd om over te gaan naar ons subject.

---

<sup>150</sup> *Ibidem*, pg. 23

### 4.3) Geschiedenis van de subjectiviteit(en)

‘De geschiedenis van de seksualiteit’ bevat drie delen, waarvan het eerste deel gerekend wordt tot de genealogische periode, en de laatste twee tot zijn beschrijving van de vormen van subjectiviteit in onze westerse cultuur. Wat nu net deze overgang, of deze discontinuïteit tussen zijn werken over seksualiteit betekent, gaat ons niet aan. We hebben het niet over Foucault, maar over het subject. Wat van belang is, is dat hij in zijn laatste twee werken de relatie van het subject tot zichzelf in het middelpunt van de discussie plaatst, terwijl hij het in het eerste deel nog zo verwoordt:

Kortom, we moeten het functioneren en de bestaansredenen definiëren van het regime van macht-weten-lust, dat bij ons ten grondslag ligt aan het vertoog over de menselijke seksualiteit.<sup>151</sup>

Begrippen als ‘weten’ en ‘macht’ worden niet uit zijn laatste twee boeken geweerd, maar er komt een derde as bij, namelijk

(...) de vormen waarin de individuen zich als subjecten van deze seksualiteit kunnen en moeten erkennen.<sup>152</sup>

Deze derde as is, wat eigenlijk een enorme verschuiving inhoudt van Foucaults denken, een terugkeer is naar het transcendentale (zo lijkt het toch op het eerste gezicht), *de ervaring*. We hebben gezien dat de ervaring het beginpunt was bij Kant en bij Husserl. Zo lijkt het alsof Foucault dit oude transcendentale thema weer opneemt. Zal hij dan in de val trappen van de spanning tussen het empirische en het transcendentale, iets waartegen hij de wereld wou beschermen in ‘De woorden en de dingen’? Het antwoord zal vrij complex zijn, en we zullen beginnen met een ontleding van wat deze ervaring nu eigenlijk is<sup>153</sup>. Daarna zullen we overgaan naar de morele problematiek die samenhangt met het denken over het subject, en de relatie die dit subject met zichzelf moet aangaan.

---

<sup>151</sup> M. Foucault, *De wil tot weten, geschiedenis van de seksualiteit 1*, SUN, Nijmegen 1984, pg. 17

<sup>152</sup> M. Foucault, *Het gebruik van de lust, geschiedenis van de seksualiteit 2*, SUN, Nijmegen 1984, pg. 10

<sup>153</sup> Hierbij zal ik me baseren op Béatrice Han, *Foucault’s Critical Project, between the transcendental and the historical*, Stanford University Press 2002, dat een mooie uiteenzetting geeft over de ambivalentie van de ‘ervaring’ in Foucaults laatste werken. Ik zal haar daarin volgen.

Han beschrijft dat er twee soorten definities zijn terug te vinden van ‘ervaring’ bij Foucault, namelijk een objectieve en een subjectieve. De subjectieve definitie hebben we in voetnoot 143 al aangehaald, het is de *vorm* waarin een subject zichzelf als subject ziet. Seksualiteit is dan een van de vormen van subjectiviteit. Men kan zichzelf dan bijvoorbeeld ook zien als ‘werkende mens’ in onze economie (hoeveel keer is het niet door onze strot geramd dat we geld moeten verdienen omdat we ‘anders nergens geraken in het leven’). De objectieve definitie is dan:

Experience is (...) defined in a second sense as an objective (...), anonymous and general structure (...), which links together not two but three elements: the ‘fields of knowledge [zoals aangetoond in de archeologie], the ‘types of normativity’ (...) [zoals aangetoond in de genealogie], and the new and mysterious idea of ‘forms of subjectivity’.<sup>154</sup>

Dus we zitten hier met een complete dubbelzinnigheid: ervaring is dan zowel het geheel als een deel ervan! Hoe kan dit gedacht worden? Foucault wil trouwens ervaring niet ideeël (of transcendentiaal) interpreteren, zoals Husserl en Kant, en ook niet materialistisch, in de zin van psychologische processen van de mens. Wat is dan ‘ervaring’? Han kan bijna niet anders dan besluiten dat zowel de objectieve als de subjectieve definitie tegelijkertijd voorkomen bij Foucault. Is dit conceptueel gepalaver of niet? We zullen dit in het midden laten, maar hiermee is nog niet alles gezegd over de ervaring bij Foucault.

A way out of this impasse may consist in nothing that the third of the above axes, the ‘forms of subjectivity’, presupposes, in fact, another understanding of experience from which the structure itself could in turn be reinterpreted.<sup>155</sup>

Hiermee bedoelt ze, dat we de ervaring kunnen zien, en daar lijkt het inderdaad op, als de relatie die het subject tot zichzelf heeft. Het is dus een reflexief proces waardoor het subject

---

<sup>154</sup> B. Han, *Foucault’s Critical Project, between the transcendental and the historical*, Stanford University Press 2002, pg. 154

<sup>155</sup> *Ibidem*, pg. 155



zichzelf constitueert. Maar, het subject (of het subject-in-wording) heeft bepaalde categorieën nodig, bepaalde praktijken, bepaalde ‘objecten’, waarover hij kan/wil/moet nadenken. Seksualiteit is hier één van. Dit noemt Foucault *problematiseringen*. Foucault benadrukt meer dan eens dat dit niet hetzelfde is als bepaalde normen die worden opgelegd door een maatschappij. Hij vraagt zich veeleer af hoe het komt dat mensen over een bepaald ‘iets’ beginnen nadenken en als problematisch aanvaarden, waardoor het onderwerp wordt van morele zorg. De manier waarop dit gebeurt noemt hij de ethische substantie:

(...) de *bepaling van de ethische substantie* [is] de wijze waarop het individu dit of dat deel van zichzelf tot belangrijkste materie van zijn morele gedrag moet verheffen.<sup>156</sup>

Het begrip substantie kan voor heel wat verwarring zorgen. Waarom kiest hij het woord ‘substantie’? Aangezien het ethische en het subject-zijn tout court een constante wording is, waarom zou hij dan een begrip gebruiken dat op een toch wel vaststaande entiteit slaat? Het lijkt ons dat ‘substantie’ verwijst naar een limiet, een nooit te bereiken doel, maar we moeten de tocht niettemin ondernemen. Het is nog altijd slechts een bepaling.

Op de problematisaties komen we later nog terug, maar nu moeten we ingaan op het morele denken bij Foucault, en in zekere zin ook zijn relatie hiermee tot Kant.

Hij geeft drie omschrijvingen van wat moraal kan zijn:

Onder ‘moraal’ wordt een geheel van waarden en handelingsregels verstaan dat individuen of groepen door tussenkomst van verschillende gebodsapparaten wordt aangeboden.<sup>157</sup>

En verder:

Maar onder moraal wordt ook de verhouding verstaan van het feitelijke gedrag van de individuen tot de regels en waarden die hun worden aangeboden.<sup>158</sup>

---

<sup>156</sup> M. Foucault, *Het gebruik van de lust, geschiedenis van de seksualiteit 2*, SUN, Nijmegen 1984, pg. 29

<sup>157</sup> *Ibidem*, pg. 28

En als laatste:

Maar nog iets anders is de wijze waarop je je moet gedragen – dat wil zeggen de wijze waarop je je moet constitueren tot moreel subject dat handelt met een beroep op de gebodselementen waaruit de code bestaat.<sup>159</sup>

Het is op dit laatste dat Foucault de nadruk wil leggen. Laten we even vergelijken met Kant<sup>160</sup>. Volgens Kant moet het subject zichzelf de wet opleggen, en zich beschouwen als een universeel subject, waarbij de wet die we onszelf opleggen, ook als wet moet kunnen gelden voor de gehele mensheid. Zoals B. Han het zegt:

Being naturally endowed with reason is a sufficient condition for being able to be moral.<sup>161</sup>

A priori; we hebben het contingente en de empirie niet nodig om morele wezens te zijn. Aan de andere kant is er volgens Kant de mogelijkheid tot het ‘nee’ zeggen, bv. het ‘nee’ zeggen tegen seksuele uitpattingen. Hiervoor hebben we de ervaring nodig. Dus Han geeft hier Kant niet zo goed weer. Niettemin neemt Kant het zijn van het subject in zijn ethische leven niet echt expliciet tot onderwerp. Dit is wat Foucault wel doet. De manieren waarop een subject ‘is’ in zijn moraal, wordt voor Foucault onderwerp van studie en onderzoek. Het subject wordt dus meer en meer empirisch. Vanaf Descartes, over Kant tot Husserl hebben we het over een epistemologisch subject (de Husserl van de personalistische attitude is het schakelpunt met Foucaults denken), terwijl bij Foucault, nadat hij het dood had verklaart, hij het subject laat terugkeren in ontologische vorm. Een even groot verschil met de andere drie denkers is dat hij niet vertrekt vanuit een theorie over wat dit subject wel zou kunnen zijn:

---

<sup>158</sup> *Ibidem*, pg. 28

<sup>159</sup> *Ibidem*, pg. 29

<sup>160</sup> Ook dit is gebaseerd op B. Han.

<sup>161</sup> B. Han, *Foucault's Critical Project, between the transcendental and the historical*, Stanford University Press 2002, pg. 159

The significance of Foucault's position is clear: against any transcendental temptation that would approach the question of the possible 'forms of knowledge' *from* a theory of subjectivity, it is necessary to reverse the movement by questioning the role of knowledge in the *formation* of subjectivity.<sup>162</sup>

Dit is dus een omdraaiing van het kantiaanse en husserliaanse project over het subject. Hij heeft eerst de kennis proberen ontrafelen in zijn archeologische en genealogische periode, en met deze analyses kon hij aan het werk om te kijken welke effecten dat dit heeft op het subject. Maar komt hij niet in een hopeloze contradictie terecht? Zijn zijn genealogische resultaten niet radicaal tegengesteld aan de zelfreflectiviteit van het subject, een reflectiviteit die onder 'controle van onze wil staat' nota bene? Dit zijn de vragen die ons in het volgende zullen bezighouden.

Maar voor we dit doen, moeten we nog iets belangrijk aanstippen. Foucault bespreekt de overgang van de zorg voor het zelf van de Oude Grieken, naar het 'ken jezelf' van Socrates en Plato. De draai die gegeven wordt door Plato en Socrates, is, dat het jezelf kennen onmiddellijk verbonden is met waarheid, in Plato's geval de kennis van wat de mens nu in essentie is (de vorm aanschouwen van het Goede). Dit is het begin van een denken, waarin waarheid en subjectiviteit onlosmakelijk verbonden zijn. Zoals Han opmerkt over Foucaults werk:

(...) self-knowledge is 'ontological', and not 'psychological'.<sup>163</sup>

We gaan hier verder op in, maar het is genoeg te weten dat waarheid steeds een rol speelt in onze zelfkennis, en dus andere praktijken in het licht zal roepen (wat Foucault dan analyseert als een 'bekenentiscultuur', zoals de psychoanalyse). Met dit in het achterhoofd kunnen we de problemen bekijken van de problematisaties.

Herinneren we ons de problematisaties. Herinneren we ons ook even de epistèmè in zijn archeologische en de discursieve praktijken<sup>164</sup> uit de genealogische periode. We kunnen

---

<sup>162</sup> *Ibidem*, pg. 162

<sup>163</sup> *Ibidem*, pg. 177

zeggen dat de problematisaties in zijn latere werk ook diezelfde functie vervullen. En daar zijn goede redenen voor te geven:

Problematization doesn't mean representation of a pre-existing object, nor the creation by discourse of an object that doesn't exist. It's the totality of discursive or non-discursive practices that introduce something into the game of the true and the false and constitute it as an object for thought (...).<sup>165</sup>

Dus de problematisaties zijn anoniem, ze zweven als het ware boven ons hoofd en zij bepalen wat we als object gaan nemen van morele overdenking. Wat blijft er dan nog over van de zelfreflectieve activiteit, eigen aan het subject? Hoe kunnen we nog zeggen dat er een wilsact aan verbonden is? Of moeten we zeggen dat de wilsacten en de problematisaties parallel naast elkaar lopen? Maar hoe kunnen we dat dan weer denken? Of komt hier de transcendentale in het spel? We denken dat we ons over deze laatste vraag moeten buigen om uit deze impasse te geraken. Nog een opmerking terzijde. Voor Foucault heeft de mens geen essentie (het is historisch contingent). Maar de zelfreflectieve relatie die het subject kan aangaan met zichzelf, is wel puur menselijk (als we ervan uitgaan dat dieren geen subject hebben)<sup>166</sup>. Merken we hier geen essentialistisch trekje in Foucault? Wanneer hij in zijn archeologische periode de verschuiving merkte van de vraag 'Wat zijn de mogelijkheidsvoorwaarden van kennis?', een vraag gesteld door Kant, en de vraag 'Hoe kunnen we de zelfreflectiviteit denken bij de mens?', een vraag gesteld door Husserl, neemt hij hier niet het husserliaanse project weer op? Of liever, vooronderstelt Foucault hier niet de zelfreflectiviteit van de mens, waardoor het project van Husserl kritischer lijkt dan Foucaults? We zullen in het besluit van deze thesis hier een antwoord op trachten te formuleren, aangezien hier de alomtegenwoordige vraag om de hoek komt kijken: wat was eerst, subject of discours? Maar voor we dit doen, moeten we nog een besluit geven over het subjectdenken van Foucault dat we hier hebben proberen weergeven.

---

<sup>164</sup> Ik heb die niet besproken, maar het is voldoende te weten, dat in zijn tweede periode, Foucault ook niet-discursieve gebeurtenissen (bijvoorbeeld economische factoren) in zijn filosofie opnam. Discursieve praktijken vervullen dus ongeveer de rol van de epistèmè in zijn vroegere werk.

<sup>165</sup> M. Foucault, *Politics Philosophy Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, vert. Alan Sheridan et al., ed. L.W. Kritzman, New York, Routledge, 1990, pg. 257, geciteerd in B. Han, *Foucaults Critical Project, between the transcendental and the historical*, Stanford University Press 2002, pg. 170

<sup>166</sup> in B. Han, *Foucaults Critical Project, between the transcendental and the historical*, Stanford University Press 2002, pg 176

#### 4.4) Foucault als transcendentaal denker?

Foucault probeerde zich in zijn archeologische periode los te maken van de scheiding empirie – transcendentaliteit, aangezien dat voor hem samenging met een nog andere historische uitvinding: de mens. Daardoor wou hij niet meer vertrekken vanuit een theorie over het subject zelf, maar vanuit de anonieme regels die ons hun denkbeelden opleggen en waarvan we ons niet bewust zijn. Hij ontdekt (of construeert?) dus de discursiviteit. Hij legt meer nadruk op taal, de relatie ermee met de dingen, de praktijken die hiermee samenhangen en de geschiedenis van waaruit de concepten naar ons toekomen. Het is vanuit deze anonieme structuren dat het subject wordt vormgegeven. We moeten hier wel kritisch over blijven: in zijn archeologische periode werd er zeer weinig over het subject gepraat. Veeleer zette hij zich af (of hij probeerde dit toch) tegen een transcendentaal ego dat zich buiten zou bevinden, een buiten dat tegelijk een binnen is. Dit soort denken was voor hem al tot het einde doorgedacht en het was tijd voor iets anders, namelijk het discours, het concept, de taal. Toch bleef hij in zekere zin Kant trouw, omdat hij nog steeds dezelfde vraag stelde als Kant. Het is dus vreemd, dat hij een verschuiving ziet van de kritische vraag van Kant naar Husserl, maar zelf de kantiaanse vraag opneemt. Zoals eerder opgemerkt, het is de epistèmè die mogelijkheidsvoorwaarden voor de kennis vormt. Een synthetiserend subject zit er niet meer in bij Foucault. Zo houdt hij zich ook niet bezig met een minuscule, gedetailleerde beschrijving van het subject, zoals ondernomen door Husserl. Het subject is in deze periode volledig verdwenen, of alleszins toch naar de achtergrond geplaatst, als plaats van gedetermineerdheid. Toch onthouden we dat hij zich de kritische vraag blijft stellen, waardoor hij niet volledig *kan* loskomen van de transcendentale filosofie.

In zijn genealogische periode laat hij de transcendentaliteit achter zich. Nu wil hij zich bezighouden met het duo kennis/macht, en hoe dit het subject op allerhande manieren en praktijken vormgeeft. Ook hier weer vertrekt hij vanuit anonieme structuren die het subject als object construeren ('normalisering van de lichamen'). Hier stelt hij zich de vraag: wat maakt het subject mogelijk?, maar het subject komt niet in het plaatje voor. We kunnen zeggen dat het subject de speelbal is van waarheidsspelen en krachten die ons ver te boven gaan en die ons kneden in een vorm die maatschappelijk aanvaardbaar is. Het gaat hier dus duidelijk om het empirische subject, het transcendentale is compleet verdwenen.

Maar dan komen we bij zijn geschiedenis van de subjectiviteit(en). Een complete ommekeer in zijn werk, en we zullen het hier de ‘transcendentale wending van Foucault’ noemen. Het gaat over de relatie van het subject met zichzelf, een relatie die berust op vrijheid, op zijn eigen vrije wil, waardoor het subject bepaalde aspecten van zichzelf als object van morele zorg gaat zien. Dit doet ons denken aan Husserl, die in Ideeën 2 in één ruk van een kennisconstituerend subject naar een moreel subject overging. Foucault had daar niet één boek voor nodig, maar zijn gehele leven. Doch, dit subject komt in de problemen, aangezien het wordt bepaald door anonieme krachten (de resultaten van zijn vorige onderzoeken zijn niet weggesmeten) waardoor het elke vorm van vrijheid mist, maar tegelijk overheerst de vrijheid in de intieme, persoonlijke relatie die het subject met zichzelf heeft. We zullen in ons algemeen besluit een aanzet tot een oplossing geven. Voor Foucault constitueert het subject dus niet de wereld (zoals bij Husserl wel het geval was), maar wel zichzelf. Maar wat betekent het jezelf te constitueren? Als we de historische en toch wel relativistische tendens van Foucault verder zetten, zouden we kunnen zeggen dat een denken over een relatie tot jezelf ook slechts een historische constructie is en dat Foucault dus in zijn eigen staart heeft gebeten. Om hieruit te geraken moeten we het transcendentale in rekening brengen. Ook dit zal in het algemene besluit opgenomen worden, belangrijk nu is, dat Foucault weer in een transcendentaal denken is terechtgekomen, een denken dat hij twintig jaar daarvoor zo verguisde.

We willen in dit besluit nog twee dingen aanstippen. Ten eerste moeten we terugdenken aan Derrida en de filosofie van de afwezigheid. We hebben beargumenteerd dat Kant en Husserl schipperden tussen aan – en afwezigheid. Wanneer we nu de filosofie van de afwezigheid als iets ‘typisch postmodern’ willen bezien, dan moeten we zeggen dat Foucault geen typische postmodernist is. Ook hij schippert tussen aan – en afwezigheid, vooral dan door zijn latere werk in ogenschouw te nemen, waarin het subject toch een plaats inneemt tegenover zichzelf en zich zo dichter bij zichzelf probeert te brengen, door zijn zijn te vormen. Terwijl bij Derrida de vervreemding centraal stond, is dit bij Foucault de ontologie van het subject, een ontologie die natuurlijk zeer dubbelzinnig is.

Als tweede en laatste punt willen we nog even de metafoer van de zaklamp bovenhalen. Terwijl we bij de vorige denkers deze metafoer goed konden aanhouden, komen we hier toch meer in de problemen. De jonge Foucault zou zeggen dat niemand iets aan de zaklamp kan doen. Deze schijnt zijn licht op ons, waardoor we onszelf pas kunnen zien. De zaklamp verandert zijn licht in de loop van de geschiedenis (misschien was het bij Descartes slechts

een olielampje) waardoor ook de manier verandert waarop we naar onszelf kijken. Plots is er bij Foucault toch de overgang naar het subject, dat doorheen de onpersoonlijke zaklamp zichzelf beschijnt! Hebben we dan twee zaklampen? Of kan het subject de zaklamp dan toch manipuleren? In welke positie zou het subject dan moeten zijn om dit te kunnen bewerkstelligen? Kan het dit wel tout court?

We zullen nu het algemene besluit van deze thesis geven, waarin we de drie belangrijkste denkers (Kant, Husserl, Foucault) zullen proberen te synthetiseren, enkele pijnpunten in hun denken aanduiden, welke de rode draad is doorheen het transcendentale denken en hoe we uit de (naar onze mening) onoplosbare vraag kunnen geraken: wat was eerst: subject of structuur?

## 5) Het besluit tot een ander denken

We zijn aan het einde gekomen op onze reis doorheen de omzwervingen van het subject. Het is het einde van de omzwerving over de omzwervingen. We hebben doorheen deze thesis al enkele besluitjes gegeven die zich vooral concentreerden op de filosoof zelf. Deze besluiten zullen we niet meer herhalen, te meer omdat een herhaling misschien een toevoeging is, en we willen speculatieve toevoegingen op deze plaats vermijden, waarmee we niet willen zeggen dat elke toevoeging speculatief is. Het gaat misschien eerder over onze eigen toevoeging. Tevens hebben we doorheen ons verhaal de metafoor van de zaklamp op de lezer losgelaten, een metafoor die natuurlijk meer is dan een beeldend beeld, aangezien het beeld net ter discussie staat. Toch hopen we dat de zaklamp enig licht in de duisternis heeft gebracht, aangezien we toch symbolische wezens blijven, wezens voor wie het verhaal belangrijk is en blijft. We hebben geen complete deconstructie voor ogen gehad over dit subject-denken, en we denken ook niet dat hierover foute interpretaties mogen ontstaan. Het was voor ons belangrijk om de verschillen en de gelijkenissen te schetsen, om zo tot een mooi beeld te komen, niet van wat of wie zo een subject nu eigenlijk is, meer veeleer van de functies van dit subject doorheen de geschiedenis.

In dit besluit wil ik iets meer doen. Ik wil twee punten aanstippen die hopelijk vruchtbaar zijn in het nadenken over het subject. Ik zeg ‘hopelijk vruchtbaar’, aangezien ik een man ben en blijf en enkel maar de zaden van mijn denken kan planten in de al dan niet juiste grond en hopen op resultaat. Het eerste punt is een kort, eerder formeel besluit, dat de relatie tussen het subject-denken en de transcendentaliteit zal bespreken. Het tweede punt wil ik eerder inhoudelijk noemen, waarbij ik Kant, Husserl en Foucault zal proberen te verzoenen en ik zal daarbij proberen een antwoord te formuleren op de vraag, die slechts volledig aan het einde van deze thesis ter sprake kwam: ‘Wat was eerst, subject of structuur?’. Ik weet dat Kant, Husserl en Foucault niet te ‘verzoenen’ zijn, maar dat hoeft ook niet. Ik bedoel er alleen mee, dat een combinatie van het gedachtegoed van deze drie filosofen – die mij zeker ook zwaar beïnvloeden in mijn dagelijkse taken, waarvoor dank – het subject-denken naar een ander niveau zal tillen. Of dit hoger of lager zal zijn, daarover spreek ik me niet uit. Laten we zeggen dat hoger of lager hier niet passen. Het gaat over een denken dat aan de limieten zit. Laten we daarom met ons schip eens een andere kant uitvaren. Toch blijft de filosofie het enige schip zonder kompas... of misschien heeft de filosofie wel een kompas, maar een kompas dat het noorden moet zoeken...



Laten we het eerste punt voor onze rekening nemen, en we zullen onmiddellijk met de deur in huis vallen: het is quasi onmogelijk om over het subject te denken/spreken zonder de transcendentaliteit. We zeggen dit niet omdat we net het subject besproken hebben in transcendentiaal perspectief, maar we destilleren dit uit deze thesis. Herinneren we ons Foucault. Na een vernietigende kritiek op de transcendentaliteit (ten dele terecht), komt hij, na omzwervingen in de genealogie, terug in een transcendentiaal denken. We proberen dit te verklaren. In de genealogie komt het subject op de laatste plaats. Het is de speelbal van krachten die het subject overstijgen. Toch merken we dat er iets hapert. Zonder de resultaten van Foucault in twijfel te trekken (wat we natuurlijk kunnen doen, maar waar het niet over gaat), kunnen we zeggen dat inderdaad de betrekking van het subject tot zichzelf, de vrijheid die het subject heeft tegenover zichzelf, en zelfs tegenover de anderen, dat dit alles buiten schot blijft. *Het is voor ons mensen onmogelijk de vrijheid niet te denken.* Het is niet het simpele onderscheid tussen eerste – en derdepersoonsperspectief dat we hier voor ogen hebben. Het gaat ons veeleer over het onbepaalde (wat niet hetzelfde is als het ongedachte) dat de vingerknip is in ons leven dat ons net ontsnapt. Deze vingerknip maakt een geluid dat soms stil is en soms oorverdovend luid klinkt, maar dat we niet kunnen grijpen. Je kunt moeilijk met de hand waarmee je de vingerknip maakt deze vingerknip grijpen. Het is dit dat ons aanzet, niet alleen tot denken, maar ook tot handelen. Het is misschien net de connectie tussen handelen en denken, wie weet. Het is net dit onbepaalde, deze vrijheid, wat het voor de rest ook mag zijn, dat ons tot onze limieten brengt. Het maakt ons duidelijk wat niet duidelijk is en nooit duidelijk zal zijn. Maar we merken wel de grens. We ontwaren *dat* er een grens is, maar waar deze zich bevindt en welke douaneposten we zullen tegenkomen weten we niet. Daarmee gaat de transcendentaliteit zich bezighouden. Wat kunnen we denken, of wat kunnen we zeggen? Misschien is dit onbepaalde, deze vrijheid wel het subject zelf. Wat ons duidelijk moet worden, is dat het subject de plaats van de vrijheid is. Wat zijn de grenzen van deze vrijheid? Dat is een transcendente vraag. We merken dat we hier in de moraliteit terechtgekomen zijn, een verschuiving tegenover de logische mogelijksvoorwaarde voor kennis. De transcendentaliteit wordt zo de mogelijksvoorwaarde zelf voor het nadenken over het subject, dat op zijn beurt wordt geprikkeld door het onbepaalde. De vrijheid is nooit ver weg omdat het zichzelf tegenover ons plaatst. We moeten enkel een manier vinden om ermee om te gaan, en hebben we hiervoor geen transcendentaliteit nodig? Wat is de grens van het morele? Een vraag die nooit uitsterft...

We zullen nu overgaan tot ons tweede punt: wat was er eerst, subject of structuur? We hebben gezien dat onze eerste drie denkers vanuit het bewustzijn denken. Ze maken een theorie op over het subject en gaan zo over tot de structuur. Bij onze laatste filosoof is dit niet meer het geval. Hij vertrekt vanuit de structuur en gaat zo over tot het subject. We kunnen zeggen dat ze beide elkaar beïnvloeden, dat er een soort cirkel is, en dat daarmee de kous af is. Aangezien we toch wel een lineair denken bezitten, gaan we ons natuurlijk de vraag stellen naar de oorsprong. We kunnen deze oorsprong met de empirie achterhalen, of we kunnen ze reconstrueren zoals het zou geweest zijn. Wij zullen proberen een andere richting in te slaan, waarbij we de resultaten van de verschillende filosofen in rekening zullen nemen.

Herinneren we ons de 'attitudes' bij Husserl. We hadden de naturalistische (de natuurwetenschappen) en de personalistische (de menswetenschappen, de moraal, laten we zeggen voor Husserl de transcendentale attitude). We willen een uitbreiding maken. We kunnen zeggen dat Foucault zich in een nog andere attitude bevindt, een attitude die we de 'discursieve attitude' zouden willen noemen. Het is een attitude waarin taal, concepten en structuur centraler komen te staan dan het bewustzijn of de empirie. In deze attitude 'wordt anders gedacht'. Nu moeten we ons wel van Husserl distantiëren. Voor Husserl komen deze attitudes voort uit een constituerend subject. Dit kunnen wij niet meer zeggen, aangezien de discursieve attitude zichzelf zou opblazen want er is daar geen constituerend subject te bekennen. Dus de attitudes moeten van ergens anders komen. Wat kan dit zijn? We moeten rekening houden met de stemmen van onze spirituele voorouders, en aangezien Husserls stem zwaar doorweegt op ons spreken, moeten we zeggen dat deze attitudes voortkomen uit de leefwereld. Een leefwereld waarover we enkel kunnen zeggen dat ze intersubjectief is, en niets meer. De leefwereld is hetgeen we moeten vooronderstellen, het is hetgeen de ruggengraat vormt van het systeem. Het heeft bijgevolg dezelfde functie als het transcendentale ego bij Kant: het is een logische mogelijkheidsvoorwaarde. Het is vanuit de leefwereld dat deze attitudes opborrelen, maar het is net doorheen de intersubjectiviteit van deze leefwereld dat er een soort synthese ontstaat tussen deze attitudes: de onderwerpen zijn gelijklopend, maar de 'oplossingen' niet. We moeten met elkaar blijven praten, binnenin deze attitudes, en tussen de attitudes onderling. De Ander is nooit ver weg...

We komen nu tot onze vraag wat er eerst was. Het antwoord is al gegeven nog voor er een expliciet antwoord op wordt gegeven: door jezelf in een attitude te plaatsen heb je al je keuze gemaakt. Het is vrijwel onmogelijk om hierover te beslissen tussen de attitudes onderling, aangezien de uitgangspunten verschillend zijn en beide attitudes (personalistisch en discursief) hun argumenten hebben die aanvaardbaar kunnen zijn. Het is nooit complete onzin. Maar het is net wanneer we merken dat we ons tussen zulke attitudes bevinden, dat er kan gesproken worden. Het is net hierdoor dat er geen sprake meer kan zijn van een absolutistisch weten of denken of spreken. Het is net door deze relativiteit dat we kunnen *luisteren*. Dit is wat de postmoderne filosofie aan zijn lot heeft overgelaten: het luisteren. Dit kan enkel door het inzicht in de attitudes waarin we denken. De vraag naar het ‘eerst-zijn’ van subject en structuur is dus een onzinnige vraag, in die zin, dat het al moeilijk is om tussen de attitudes onderling erover te praten. Onzinnig in die zin, dat het antwoord van te voor al vastligt. Onzinnig, in die zin, omdat het luisteren naar andere attitudes tot nieuwe vragen leidt, en de vraag naar het ‘eerst-zijn’ net daardoor onzinnig maakt. Het wordt eindelijk tijd voor een niet-naïeve tolerantie...

Ik heb een overgang gemaakt doorheen deze thesis van kennis naar moraal, een beweging die in één keer kan gemaakt worden, zoals Husserl ons getoond heeft in Ideeën 2. Een overgang die niet bruusk hoort te zijn, maar heel natuurlijk is. Ik heb nooit de pretentie gehad om een origineel of ‘nieuw soort denken’ te starten. Wat ik wel heb willen doen is een geschiedenis weer te geven, een geschiedenis die ons kan helpen met de toekomst, een geschiedenis die (weeral, hopelijk) vruchtbaar is voor het toekomstige, andere denken. Ik heb besloten dit een geschiedenis te maken van het subject, omdat er bij mij toch steeds dat ene onbepaalde is, dat onbepaalde waarrond we steeds cirkelen, niet als gieren rond aas, maar eerder als acrobaten die gevaarlijke kunstjes uithalen, maar dan zonder vangnet.

Het subject is dood, leve het subject!

## Bibliografie

J. Bartels, De geschiedenis van het subject, Kok Agora, Kampen, 1993

J.L. Bermudez, 'The unity of apperception in the critique of pure reason'  
<http://artsci.wustl.edu/~jlbermud/apperception.pdf>

J. Derrida, De stem en het fenomeen, Uitgeverij Westland N.V., Schoten

Descartes, Meditaties, Boom Meppel, Amsterdam, 1989

Dreyfus & Rabinow, Michel Foucault, beyond structuralism and hermeneutics, The Harvester Press Limited, 1982

M. Foucault, De wil tot weten, geschiedenis van de seksualiteit 1, SUN, Nijmegen 1984 (vert. Peter Klinkenberg)

M. Foucault, De Woorden en de dingen, uitgeverij Boom, Amsterdam, 2006 (vert. Walter van der Star)

M. Foucault, De zorg voor zichzelf, geschiedenis van de seksualiteit 3, SUN, Nijmegen 1985 (vert. Karin van Dorsselaer)

M. Foucault, Het gebruik van de lust, geschiedenis van de seksualiteit 2, SUN, Nijmegen 1984 (vert. Peter Klinkenberg)

B. Han, Foucaults Critical Project, between the transcendental and the historical, Stanford University Press 2002 (vert. E. Pile)

E. Husserl, 'Ideas 1', Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1983

E. Husserl, 'Ideas 2', Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989

E. Husserl, The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, Evanston: Northwestern University Press 1970

Kant, Kritiek van de Zuivere Rede, Amsterdam: Boom, 2004

Kant, Prolegomena, Amsterdam: Boom, 1999

B. Longuenesse, Kant's 'I think' versus Descartes' 'I am a thing that thinks'  
<http://philosophy.fas.nyu.edu/docs/IO/2575/longuenesse1.pdf>

B. Longuenesse, Kant on the identity of persons,  
<http://www.aristoteliansociety.org.uk/pdf/Longuenesse.pdf>

W. Martin, Descartes and the phenomenological tradition,  
<http://privatewww.essex.ac.uk/~wmartin/D&PhT.pdf>

Peter Reynaert (red.) Husserl, een inleiding, Uitgeverij Pelckmans, 2006

R. Scruton, Kant, in de reeks 'Kopstukken van de filosofie' in samenwerking met Oxford University Press, 1982 (vert. Tjalling Bos en Lemniscaat b.v., Rotterdam)