

Het horizontale karakter van tijd bij Husserl en Heidegger

Nina Voets

ninavoets@gmail.com

s0667137

MA Wijsbegeerte

Masterscriptie

Inhoudsopgave

Inleiding	3
Hoofdstuk 1: Fenomenologie en de fenomenologische methode	8
1.1 Fenomenologie bij Husserl	8
1.2 Fenomenologische reductie en transcendentie bij Husserl	10
1.3 Fenomenologie bij Heidegger	12
1.4 Fenomenologische reductie en transcendentie bij Heidegger	14
Hoofdstuk 2: Husserls inneres Zeitbewusstsein	17
2.1 Van objectieve tijd naar <i>Erlebniszeit</i>	17
2.2 Verhouding tussen heden, verleden en toekomst	18
2.3 <i>Vergegenwärtigung</i> en de absolute bewustzijnsstroom	21
Hoofdstuk 3: Heideggers zijn van de tijd	24
3.1 <i>Sinn von Sein</i> en tijd	24
3.2 Mijn eindigheid	28
3.3 Verleden-heden-toekomst en tijdelijkheid	31
Hoofdstuk 4: De confrontatie tussen Husserl en Heidegger	35
4.1 Voorhandenheid en de tijd als tegenwoordigheid	35
4.2 Tijd kan niet zonder ontologie	41
Conclusie	49
Bibliografie	52

Inleiding

Voor de filosofie is de vraag naar de betekenis van tijd sinds haar ontstaan fundamenteel geweest. Vaak gaat de vraag naar het wezen van de tijd gepaard met de vraag naar de ontologische status van tijd. Is de tijd wel of niet? En als de tijd wel is, over welk gedeelte van de tijd hebben we het dan? Het verleden is immers niet meer en de toekomst is nog niet. Eigenlijk kunnen we alleen over het heden zeggen dat het is. Deze vragen vinden we al terug in de eerste grondige verhandeling over de tijd van de hand van Aristoteles.¹ Een andere belangrijke verhandeling over het wezen van de tijd, vinden we terug in de *Confessiones* van Augustinus. De invloed van het denken van Aristoteles en Augustinus over tijd reikt tot ver in de 19^{de} en 20^{ste} eeuw. *Sein und Zeit* van Heidegger en de *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*² van Husserl zijn schatplichtig aan de benadering van tijd van Aristoteles en Augustinus. De benadering van Heidegger en Husserl van het thema tijd vormt het onderwerp van deze scriptie.

Husserl (1859-1938) was de grondlegger van de fenomenologie als nieuwe filosofische methode. Met zijn fenomenologische methode wilde hij van de filosofie een echte wetenschap maken. Voor Husserl was het duidelijk dat de filosofie zich in een lastige positie bevond. Ze had haar werk gedaan wat betreft het funderen van de andere wetenschappen. Deze hadden zich op succesvolle wijze weten te verzelfstandigen. Wat bleef er nu over voor de filosofie? Filosofie als wereldbeschouwing of geschiedfilosofie wees Husserl af. Filosofie moest dezelfde strengheid kennen als de wetenschap, maar dan zonder zich te conformeren aan bestaande wetenschappelijke methodes. De fenomenologie moest zich onderscheiden van de objectieve wetenschap omdat ze berust op een andere ervaring. Husserl beschrijft de fenomenologische methode als een terugkeer naar de zaken zelf ('Zu den Sachen'), een terugkeer naar de ervaring en de aanschouwing, maar dan zo dat het gaat om de wijze waarop de dingen gegeven zijn voor ons bewustzijn.³ Husserl wil hiermee aantonen dat de materie niet het fundament is van de werkelijkheid, maar het bewustzijn. Het onderzoek moet gericht zijn op de wijze waarop de dingen zich aan ons bewustzijn voordoen. Om hiertoe te komen, moet men zich losmaken van alle vooringenomenheden en opinies. En omdat de wereld zich anders toont dan ze is, moet een fenomenologische reductie uitgevoerd worden.⁴ Pas als de wereld vrij is van opinies en gangbare benaderingen, toont ze zich zoals ze werkelijk is.

¹ Aristoteles, *Fysica*, boek IV, hoofdstuk 10 [217b29]

² In het vervolg wordt hieraan gerefereerd als *Vorlesungen*.

³ Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, p. 305

⁴ De Boer, T. de, *De ontwikkelingsgang in het denken van Husserl*, p. 428

Het moge duidelijk zijn dat Heidegger sterk beïnvloed is door Husserl. Hij stelt dan ook dat zijn onderzoek in *Sein und Zeit* alleen mogelijk is door het fundament dat Husserl heeft gelegd voor de fenomenologie. Hij draagt *Sein und Zeit* zelfs in ‘Verehrung und Freundschaft’ aan Husserl op.

Dit neemt niet weg dat Heideggers fenomenologische methode *grundverschieden* is van de methode van Husserl. Het gaat Heidegger er niet primair om hoe de dingen zich aan het bewustzijn voordoen, zoals bij Husserl. De aandacht verschuift naar een *wijze van tegemoet treden* van de dingen voor de eindige mens. Voor Heidegger gaat het naast wat zich toont ook om hetgeen verborgen blijft. In plaats van het bewustzijn introduceert Heidegger de term *Dasein* voor degene aan wie de dingen tegemoet treden. De basis van de fenomenologische methode voor Heidegger ligt in het terugvoeren van de blik van de *zijnden* (de dingen) naar het *verstaan* van *zijn*.⁵ En *Dasein* is niet zomaar een mens, maar is het voltrekken van een menselijk bestaan, dat is bepaald door het verstaan van zichzelf en de dingen.⁶ Voor Heidegger is fenomenologie inhoudelijk gezien de wetenschap van het *zijn* van het zijnde en daarmee ontologie.⁷ Hij ziet ontologie en fenomenologie dan ook niet als verschillende richtingen binnen de filosofie, maar noemt filosofie *fenomenologische ontologie*.⁸

In de *Vorlesungen* geeft Husserl een fenomenologische analyse van het bewustzijn van tijd. Deze collegereeks uit het jaar 1905, aangevuld met vele bijlagen, verscheen onder redactie van Heidegger in 1928. Dit is een jaar na publicatie van *Sein und Zeit*. In deze periode hebben Husserl en Heidegger nauw samengewerkt. Husserl droeg Heidegger zelfs voor als zijn opvolger aan de universiteit van Freiburg. De samenwerking tussen beide filosofen blijkt onder andere uit de bewerking van het lemma ‘fenomenology’ in de *Encyclopaedia Britannica*. Hiervoor verbleef Heidegger in oktober van het jaar 1927 elf dagen bij Husserl thuis. Uit de briefwisseling tussen Heidegger en Husserl over dit artikel en hun bijdrage blijkt echter dat dit geen eenvoudige samenwerking is geweest.⁹ Ook wijkt de B-versie van Heidegger van dit artikel grondig af van de eerste versie van Husserl. De verschillende versies zijn ook direct een uitdrukking van een andere denkwijze en een andere filosofische methode.

Deze scriptie gaat over het denken van Husserl en Heidegger over tijd. Hierbij vormen *Sein und Zeit* van Heidegger en de *Vorlesungen* van Husserl de belangrijkste bronnen. Het doel van Husserl in de *Vorlesungen* is om een fenomenologische analyse van het bewustzijn van tijd te

⁵ Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 29

⁶ Prins, A.W., *Uit Verveling*, p. 156

⁷ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 37

⁸ Ibidem, p. 38

⁹ Zie hiervoor: Sheehan, T., en R.E. Palmer, *Psychological and transcendental phenomenology and the confrontation with Heidegger*

geven.¹⁰ Het voorlopige doel dat Heidegger zichzelf stelt in *Sein und Zeit* is een interpretatie van tijd als mogelijke horizon van het zijnsverstaan.¹¹ De hoofdvraag van deze scriptie luidt:

Welke rol speelt het begrip ‘horizon’ in *Sein und Zeit* van Heidegger en in de *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* van Husserl en hoe verhouden deze begrippen zich tot elkaar?

De vergelijkende studies die de afgelopen decennia verschenen zijn over het thema tijd bij Husserl en Heidegger betogen dat de *Vorlesungen* van Husserl sterk afhankelijk zijn van het metafysische gedachtegoed over tijd. Ook Heidegger is zowel direct als indirect kritisch naar Husserl vanwege het feit dat Husserl volgens Heidegger alles herleidt tot transcendentale subjectiviteit, wat tot gevolg heeft dat alles present en aanwezig is voor het subject.

Het doel van deze scriptie is echter om aan te tonen dat er bij Husserl net als bij Heidegger sprake is van een ontologie van de tijd. Dit wordt onder andere duidelijk aan de hand van het begrip ‘horizon’ bij Husserl. Het horizonbegrip van Husserl heeft de schijn louter empirisch en ontisch te zijn, in tegenstelling tot het existentiaal-ontologische horizonbegrip bij Heidegger. In deze scriptie wordt echter aangetoond dat de horizon bij Husserl wel degelijk ontologische karaktertrekken heeft. Dit lijkt een kleine toevoeging aan de bestaande studies over Husserl en Heidegger, maar heeft wel degelijk gevolgen voor een accurate interpretatie en vergelijking van de tijdsbegrippen van Husserl en Heidegger. Het gedachtegoed van Husserl kan dan namelijk niet meer weggezet worden als metafysisch, want ook al is het ontologische karakter van de tijd bij Husserl onthematisch, het is wel degelijk terug te vinden in de *Vorlesungen* en mag daarom niet genegeerd worden.

Het is opvallend dat ondanks de grote hoeveelheid filosofische studies dat is verschenen over Heidegger en Husserl, er weinig aandacht is voor het onderwerp *tijd*. Met name vergelijkende studies zijn schaars. Meestal wordt het onderwerp behandeld aan de hand van een van de bovengenoemde teksten van ofwel Husserl, of Heidegger.¹² Bovendien lijkt het onderzoek naar ‘tijd’ zoals dit speelt bij Heidegger en Husserl vanaf de jaren 90 van de vorige eeuw überhaupt te verstommen. Gelukkig hebben enkele filosofen in de jaren 70 goede vergelijkende

¹⁰ Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, p. 4

¹¹ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, voorwoord

¹² Zie bijvoorbeeld het boek *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, waarbij de titel lijkt te duiden op een bundel met vergelijkende studies. Deze band met bijdragen van verschillende auteurs bevat maar één vergelijkende studie, namelijk de studie van Rudolf Bernet.

studies gedaan naar het werk van Heidegger en Husserl, zoals Rudolf Boehm, Rudolf Bernet, Theo de Boer en Samuel IJsseling.

Het is van belang stil te staan bij het vraagstuk van de tijd, omdat het mij zelf betreft in de meest uitgesproken zin. Husserl en Heidegger laten zien hoe ik mij verhoud tot de tijd. Terwijl Husserl alleen aandacht heeft voor de tijd zoals die zich voordoet aan het bewustzijn, maakt Heidegger ook expliciet wat zich in de tijd doorgaans niet toont.

In hoofdstuk 1 wordt allereerst een aantal *grondbegrippen* van beide filosofen behandeld. Deze begrippen spelen een belangrijke rol in de behandeling van het thema tijd. Ten eerste is enig begrip hiervan een vereiste om thuis te geraken in het jargon van Heidegger en Husserl. Ten tweede is dit van belang omdat zich hier een verschil aftekent in de methode die beide filosofen hanteren om het onderwerp 'tijd' te benaderen. Voor Husserl is fenomenologie volledig gericht op het bewustzijn, terwijl Heidegger fenomenologie alleen als ontologie voor mogelijk houdt.

In hoofdstuk 2 worden de *Vorlesungen* van Husserl nader bestudeerd. In dit verband wordt eerst aandacht besteed aan de verschuiving die Husserl inzet ten opzichte van de objectieve tijd. Tijd is niet alleen objectief, maar ook subjectief en wel primair subjectief als *Erlebniszeit*. Dit heeft gevolgen voor de ervaring van tijd met betrekking tot verleden, heden en toekomst, waarbij geen strenge indeling gemaakt kan worden in wat is, wat nog niet is en wat is geweest. Er ontstaat een uitgestrekt heden dat ook van invloed is op het verleden en de toekomst. Het begrip *Vergegenwärtigung* staat hierbij centraal. Ten slotte wordt het absolute bewustzijn behandeld en de wijze waarop het absolute bewustzijn zich verhoudt tot de stromende tijd. Hierbij komt ook de ontologie van de tijd aan de orde.

Hoofdstuk 3 is gewijd aan *Sein und Zeit*. Uit de titel van dit werk blijkt reeds dat de inzet van Heidegger is om 'Sein und Zeit' samen te denken, waarbij de nadruk ligt op het *und*. Hiertoe dient helderheid verkregen te worden inzake een aantal methodische begrippen, waaronder *Fundamentalontologie*, *Sinn von Sein* en *Dasein*. Vervolgens wordt uiteengezet hoe bij Heidegger ten opzichte van Husserl een verschuiving plaatsvindt van een eeuwig heden naar tijdelijkheid en hoe deze tijdelijkheid altijd op mij betrokken is. Daarna komen de verschillende tijdsdimensies aan de orde en wordt toegelicht waarom Heidegger het zwaartepunt legt bij de toekomst. Ten slotte worden de drie ekstasen van de tijd (gewezen, tegenwoordig en toekomst) besproken om aan te tonen wat tijdelijkheid met het buiten zichzelf zijn van de tijd te maken heeft.

In hoofdstuk 4 zal afsluitend de confrontatie tussen het gedachtegoed van Heidegger en Husserl plaatsvinden die reeds in de vorige hoofdstukken aan het licht getreden is. Eerst wordt aangetoond dat Husserl grotendeels gebonden blijft aan de metafysica van de *vorhandenheid* en de *presentie*. Daarnaast wordt aangetoond dat het tijdsbegrip van Husserl een ekstatisch karakter heeft

dat ligt in de tegenwoordigheid. Ten slotte wordt uitgelegd waarom tijd en ontologie niet zonder elkaar kunnen en wat de status is van het *absolute zijn* van de stroom van het bewustzijn bij Husserl.

Geconcludeerd wordt dat er bij Husserl wel degelijk sprake is van een vraagstuk van zijn en tijd en ook van een *zijnsverstaan*. De vergelijkende studies die in deze scriptie behandeld worden leggen sterk de nadruk op de metafysische grondbegrippen in het werk van Husserl. Ondanks de ambiguïteit die huist in Husserls bespreking van de tijd, zijn er in de *Vorlesungen* wel degelijk aanwijzingen te vinden die duiden op een ontologische functie van tijd. Wanneer Husserls opvatting van het heden op een andere manier wordt benaderd, namelijk als extase van tegenwoordigheid, blijkt dat de horizon zoals Husserl deze bespreekt ook de mogelijkheid in zich bergt van zijnsverstaan.

Hoofdstuk 1: Fenomenologie en de fenomenologische methode

1.1 Fenomenologie bij Husserl

Husserl ontketende aan het begin van de 20ste eeuw met zijn fenomenologie een geheel nieuwe stroming. Veel belangrijke filosofische werken uit de continentale filosofie van deze eeuw, waaronder Heideggers *Sein und Zeit*, worden beschouwd als fenomenologisch van aard. Husserl ontwikkelde zijn fenomenologie in zijn eerste grote werk, de *Logische Untersuchungen*, om de fenomenologie in alle daaropvolgende teksten tot aan zijn dood in 1938 verder uit te werken. Zelfs toen hij vanwege zijn Joodse achtergrond de universiteit niet meer mocht betreden, gaf hij nog invulling aan het oprichten van deze nieuwe filosofische methode.

Het onderzoek van de fenomenologie is voor Husserl een onderzoek naar de structuur van het bewustzijn en zou volgens hem gericht moeten zijn op de wezenskennis van het bewustzijn. In de fenomenologie maken objecten zich in het bewustzijn kenbaar en laten zich zo tot *Gegebenheit* brengen.¹³ Husserl stelt de fenomenologie van het bewustzijn tegenover de natuurwetenschap van het bewustzijn die onderdeel is van de psychologie. De fenomenologie van Husserl richt zich dan ook op het gehele bewustzijn. Fenomenologie houdt zich niet bezig met het empirische bewustzijn zoals de psychologie, maar met het *reines Bewusstsein*. Deze filosofische stroming moet vrij gemaakt worden van alle empirische feitelijkheden die bewustzijnsvreemd zijn.

Het is opvallend dat Husserl zijn fenomenologie beschrijft als wetenschap, terwijl hij de fenomenologie vrij wil houden van de werkelijke of de empirische wereld.¹⁴ Hiermee komt de objectiviteit zoals de wetenschap die voorschrijft in het gedrang. Klaus Held laat in het artikel 'Husserl's Phenomenological Method' zien dat er bij Husserl een spanning is tussen objectiviteit en het 'dicht bij de zaak komen', dat Husserl beschrijft als het 'Zu den Sachen selbst'.¹⁵ De fenomenologie moet volgens Husserl onbevooroordeelde kennis als resultaat hebben en zich vrijmaken van meningen. Objectiviteit vraagt echter om een zekere afstand tot het object, waar bij Husserl geen sprake van kan zijn. De nabijheid tot de objecten weegt voor Husserl dan ook zwaarder dan de aanspraak op objectiviteit, zo stelt Held.¹⁶ Om iets te ervaren moet er voor Husserl sprake zijn van een nabijheid. Het zwaartepunt ligt voor Husserl in de *gegebenheit* van de dingen en niet in het vergaren van objectieve kennis.

¹³ Husserl, E., 'Philosophie als strenge Wissenschaft', p. 301

¹⁴ Husserl, E., 'Freiburger Antrittsvorlesung', p. 364

¹⁵ Held, K., 'Husserl's Phenomenological Method', p. 8

¹⁶ Ibidem

Maar wat is het gegevene en hoe is het gegeven? Husserl schrijft: ‘Wir wollen auf die „Sachen selbst“ zurückgehen.’¹⁷ Voor de empirische wetenschap zijn dit de *Tatsachen*, de feiten. Wezens en ideeën zijn gevaarlijke metafysische namen volgens de empirische wetenschap, aldus Husserl.¹⁸ Ze worden dan ook uitgesloten als onderzoeksobject van de wetenschap. In een fenomenologische studie kunnen wezens en ideeën daarentegen niet uitgesloten worden. De Boer stelt dan ook in zijn proefschrift *De ontwikkelingsgang in het denken van Husserl* dat ‘Zu den Sachen’ betekent dat Husserl alle *gegebenheid* moet erkennen, ook de gegevenheid van wezens en ideeën.¹⁹ Hoe is dit gegeven zijn te begrijpen? De Boer stelt dat de gegevenheid allerminst een vanzelfsprekende zaak is. Omdat de wereld zich anders toont dan ze is, moet een fenomenologische reductie uitgevoerd worden om het veld voor deze nieuwe filosofische wetenschap vrij te maken en tot de zaken zelf te komen.²⁰

Fenomeenbegrip bij Husserl

In de inleiding van het eerste boek van *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* geeft Husserl aan dat er velerlei fenomenen zijn. Er zijn onder andere psychische fenomenen, historische fenomenen en cultuurfenomenen. Hoe verschillend deze fenomenen ook mogen zijn, de fenomenologie houdt zich bezig met al deze fenomenen. Waar echter het verschil tussen de fenomenologie en de wetenschap in schuilt, is de *instelling* waarmee de fenomenen benaderd worden. Volgens Husserl modificeert door deze instelling ook ‘jeder Sinn von Phänomen’.²¹ Het is de taak van de fenomenologie om deze modificaties te verstaan. Husserl specificiert dit als het voltrekken van de *fenomenologische instelling*.

In 1917 hield Husserl zijn inaugurele rede aan de universiteit van Freiburg. In deze rede geeft hij de volgende bepaling van een fenomeen:

‘Phänomen besagt hier also einen gewissen, dem betreffenden anschauenden Bewusstsein selbst einwohnenden Gehalt, der das Substrat ist der jeweiligen Wirklichkeitsbewertung.’²²

Een fenomeen is voor Husserl een op het bewustzijn betrokken bewustzijnsinhoud. Hij spreekt over verschillende sferen waar het begrip fenomeen betrekking op heeft. De eerste sfeer is de

¹⁷ Husserl, E., *Logische Untersuchungen*, Deel II, p. 7

¹⁸ Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erster Buch, p. 48

¹⁹ Husserl, E., *Philosophie als strenge Wissenschaft*, p. 305

²⁰ Boer, T. de, *De ontwikkelingsgang in het denken van Husserl*, p. 428

²¹ Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erster Buch, p. 3

²² Husserl, E., *Die reine Phänomenologie, ihr Forschungsgebiet und ihre Methode: Freiburger Antrittsvorlesung*, p. 366

beperkte sfeer van het zintuiglijk gegevene, dat wat zich in de waarneming toont (bijvoorbeeld de gegevenheidswijze van een tafel in verschillende aanschouwingen, voor-, zij- en bovenaanzicht). De tweede sfeer is de sfeer van de bewustzijnssynthesen en de bewust geworden synthetische ‘Gegenständlichkeiten’ (de tafel als fenomenale eenheid gegeven in het bewustzijn). Tenslotte omspannt het begrip ‘fenomeen’ het gehele rijk van het bewustzijn met alle wijzen waarop je ergens bewust van kan zijn. Een fenomeen heeft niet alleen betrekking op het zintuiglijk gegevene, maar strekt zich uit over het gehele rijk van het bewustzijn, waarbij voelen, begeren en willen zijn inbegrepen.²³ Husserl stelt dan ook dat dit een begripsuitbreiding is waarmee alle gemoedsbelevissen en wilsbelevissen op zichzelf bewust kunnen zijn van iets en dat alle waarden, goederen en werken slechts door bemiddeling van het bewustzijn ervaarbaar en voorstelbaar zijn.²⁴

1.2 Fenomenologische reductie en transcendentie bij Husserl

Om een onderscheid te kunnen maken tussen de fenomenologie als wetenschap van het bewustzijn in zichzelf en de objectieve wetenschappen, maakt Husserl een onderscheid tussen immanente en transcendente ervaring. De immanente ervaring bestaat uit een aanschouwende blik vanuit de reflectie.²⁵ Hij geeft als voorbeeld iets dat je bevalt of iets dat je begeert. Dit is *absoluut gegeven* in een reflecterende blik. Een immanente ervaring heeft niets dat extern is aan het bewustzijn en is zelf bewustzijn, zo stelt Husserl. In de herinnering of bij het invoelen kunnen we bijvoorbeeld reflecteren op een bewustzijnsact.²⁶ De transcendente ervaring heeft betrekking op iets buiten het bewustzijn en is altijd een schaduw of een afschaduw van hetgeen zintuiglijk gegeven is. Slechts in een reeks waarnemingen van een object kan het transcendente zich tonen. Het transcendente is het correlaat van een reeks elkaar aanvullende waarnemingen, volgens De Boer.²⁷ Bij een immanente ervaring is er geen sprake van wisselende perspectieven of aanblikken, zoals de verschillende aanblikken van een tafel.²⁸ Husserl stelt dan ook dat alle *transcendente objecten* bewustzijnsvreemde voorwerpen zijn.

In *Die Idee der Phänomenologie* noemt Husserl de transcendentie dubbelzinnig, want er zijn volgens hem twee vormen van transcendentie mogelijk.²⁹ Alle wetenschappelijke kennis is volgens Husserl transcendent objectiverende kennis. De objecten worden geponoerd als *zijnden*.

²³ Husserl, E., *Die reine Phänomenologie, ihr Forschungsgebiet und ihre Methode: Freiburger Antrittsvorlesung*, p. 367

²⁴ Ibidem, p. 368

²⁵ Ibidem, p. 369

²⁶ Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Deel I, p. 79

²⁷ Boer, T. de, ‘Heideggers kritiek op Husserl’, p. 208

²⁸ Husserl, E., *Die reine Phänomenologie, ihr Forschungsgebiet und ihre Methode: Freiburger Antrittsvorlesung*, p. 369

²⁹ Husserl E., *Die Idee der Phänomenologie*, p. 35

Het transcendentale duidt dan op iets buiten het bewustzijn. Daarnaast bestaat er een andere transcendentie, namelijk de mogelijkheid van transcendentie als sfeer van de *absolute gegevenheid*. Dit is de transcendentie waar het Husserl om gaat, de transcendentie die Husserl ook beschrijft als het transcendentale. In deze transcendentie is het immanente absoluut gegeven. De Boer geeft dan ook aan dat Husserl in latere publicaties spreekt van ‘Transzendenz in der Immanenz’.³⁰ In het lemma ‘Phenomenology’ van de *Encyclopaedia Britannica* waar Husserl en Heidegger samen aan gewerkt hebben, schrijft Husserl dat *transcendentiaal* duidt op het *zijnsgebied* van het zuivere bewustzijn. In dit gebied van de transcendentale subjectiviteit wordt alles wat ervaarbaar is, het transcendentale in de ruimste zin van het woord, geconstitueerd.³¹ Hier gaat het dan ook niet om het transcendentale als iets buiten het bewustzijn, maar om het transcendentale als een *zijnsgebied* van het bewustzijn. Volgens Husserl is er een fenomenologische reductie nodig om te komen tot het transcendentale.

Fenomenologische reductie

In zijn inaugurele rede beschrijft Husserl de fenomenologie als wetenschap van het *reines Bewusstsein*. Hij schrijft hierover: ‘das sagt, sie schöpft ausschließlich aus der reinen Reflexion, die als solche jederlei äußere Erfahrung ausschließt, also jede Mitsetzung von bewusstseinsfremden Gegenständen.’ De fenomenologische reductie is dan de reinigingsmethode van het bewustzijnsveld, om zo elke inbreuk van objectieve werkelijkheden uit te sluiten.³² De transcendentale of fenomenologische reductie zet dan ook de gehele objectieve werkelijkheid tussen haakjes. Husserl beschrijft in de *Fundamentalbetrachtung* de *fenomenologische reductie* als *epoche*. Het doel van de epoche is om tot een nieuw wetenschappelijk domein te komen door een methode van *Einklammerung*. Wat blijft er over als we de gehele werkelijke en natuurlijke wereld uitschakelen of tussen haakjes zetten? Het fenomenologisch residu vindt Husserl in het zuivere en transcendentale bewustzijn. Het bewustzijn heeft een *Eigensein* dat door de fenomenologische uitschakeling niet geraakt wordt.³³ Dit is het fenomenologische residu dat overblijft als we de gehele wereld, inclusief onszelf, hebben uitgeschakeld. Hiermee is volgens Husserl echter niets verloren gegaan:

‘Wir haben eigentlich nichts verloren, aber das gesamte absolute Sein gewonnen, das,

³⁰ Boer, T. de, *De ontwikkelingsgang in het denken van Husserl*, p. 455

³¹ Husserl, E., *Phänomenologische Psychologie*, p. 257

³² Husserl, E., *Die reine Phänomenologie, ihr Forschungsgebiet und ihre Methode: Freiburger Antrittsvorlesung*, p. 372

³³ Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erster Buch, p. 68

recht verstanden, alle weltlichen Transzendenzen in sich birgt, sie in sich 'konstitueert'.³⁴

Het absolute zijn vormt dan het *Grundfeld* voor de fenomenologie. Dit is voor deze scriptie van belang omdat hieruit blijkt, dat er in de fenomenologie van Husserl sprake is van een vraag naar *zijn*. Husserl situeert de vraag naar *zijn* in het bewustzijn. Het absolute zijn is wat er overblijft na de reductie. Wat dit absolute zijn behelst, komt aan de orde in hoofdstuk 4 van deze scriptie.

1.3 Fenomenologie bij Heidegger

Ook Heidegger beschrijft de fenomenologie als een *Zu den Sachen selbst!*³⁵. Hij verwerpt echter het principe aller principes van Husserl, waarin Husserl stelt dat de aanschouwing de bron van alle kennis is. Dit *Prinzip aller Prinzipien* van de filosofie, dat Husserl in de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* beschrijft, luidt als volgt:

‘...daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der ‘Intuition’ originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt...’³⁶

In *Zur Sache des Denkens* schrijft Heidegger dat dit principe van Husserl zijn recht ontleent aan de transcendentale subjectiviteit die voorondersteld wordt.³⁷ Hierbij doen de objecten zich voor als bewustzijns-correlaten. Voor dit bewustzijn is alles principieel aanwezig en daarmee ook tegenwoordig.

Aan de hand van de maxime *Zu den Sachen selbst* toont IJsseling in het artikel ‘Heidegger en de Fenomenologie’ aan waar het op het gebied van de fenomenologische methode wringt tussen Husserl en Heidegger. IJsseling stelt dat de maxime voor Husserl verwijst naar het subject opgevat als een transcendentale subjectiviteit en een egologische intuïtie.³⁸ Voor Husserl is alles aanwezig en toegankelijk voor het subject.³⁹ Dit kan voor Heidegger niet het geval zijn, want het herleiden van alle zijnden tot het bewustzijn noemt Heidegger een naïeve geste.⁴⁰ Volgens Heidegger kan het *Zu den Sachen selbst* alleen ontdekt worden vanuit de geschiedenis van het

³⁴ Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erster Buch, p. 107

³⁵ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 28

³⁶ Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erster Buch, p. 51

³⁷ Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens*, p. 78

³⁸ IJsseling, S., ‘Heidegger en de Fenomenologie’, p. 523

³⁹ *Ibidem*, p. 518

⁴⁰ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 208

denken.⁴¹ Vanuit de geschiedenis blijkt immers dat de *Leitfrage* van de filosofie de vraag naar het *zijn* van de zijnden is.⁴² De terugkeer naar de zaken zelf, zoals dit speelt bij Heidegger, begrijpt IJsseling dan ook als een terugkeer naar het zijn. Het verstaan van zijn ligt niet in het tegenwoordige als het aanwezige, maar in een verstaan vanuit de geschiedenis.

Als we Heideggers denkweg in *Sein und Zeit* volgen, blijkt uit het principe van Husserl de voorkeur voor het object van kennis als het presente. Heidegger verwijst hiernaar in een voetnoot:

‘Die These, daß alle Erkenntnis auf »Anschauung« abzweckt, hat den zeitlichen Sinn: alles Erkennen ist Gegenwärtigen. Ob jede Wissenschaft und ob gar philosophische Erkenntnis auf ein Gegenwärtigen zielt, bleibe hier noch unentschieden. – Husserl
gebraucht zur Charakteristik der sinnlichen Wahrnehmung den Ausdruck
»Gegenwärtigen«.’⁴³

Hierbij wordt het zijnde uitgelegd als present, waarin de dubbele betekenis speelt van tegenwoordig en aanwezig voor ons als beschouwer.⁴⁴ Ook al is Heidegger niet direct kritisch naar Husserl in *Sein und Zeit*, in paragraaf 6 die een destructie van de metafysica beoogt, betoogt hij dat de voorkeur voor het aanschouwen als bron van kennis wel degelijk een tekortkoming van de metafysica is, omdat hiermee de ontologische functie van de tijd uit het oog verloren raakt. Deze presentiegedachte is ook leidend voor de ontwikkeling van het tijdsbegrip van Husserl in de *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* waarin het heden prevaleert. De kritiek van Heidegger op een metafysisch tijdsbegrip, treft ook in bepaalde mate het tijdsbegrip van Husserl.

Fenomeenbegrip bij Heidegger

Paragraaf 7 van *Sein und Zeit* begint met een etymologische duiding van het woord ‘fenomenologie’. Heidegger wijst op de twee bestanddelen van het woord, die teruggaan op het Griekse *phainomenon* en *logos*. Een fenomeen beschrijft Heidegger als datgene wat zichzelf toont zoals het op zichzelf is, ‘das *Sich-an-ihm-selbst-zeigende*, das Offenbare’, ‘een wijze van tegemoet treden’.⁴⁵ Hij begrijpt *logos* vanuit het Griekse woord *deloun*, dat hij uitlegt als het openbaar maken van het onderwerp van gesprek.⁴⁶ Heidegger brengt *logos* vervolgens in verband met *apophansis* en

⁴¹ IJsseling, S., ‘Heidegger en de Fenomenologie’, p. 523

⁴² Ibidem

⁴³ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 363

⁴⁴ Ibidem, p. 25

⁴⁵ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 28

⁴⁶ Ibidem, p. 32

duidt de structuur van logos als *apophansis* aan als het openbaar maken voor een ander.⁴⁷ Het besprokene wordt zo toegankelijk gemaakt.⁴⁸ De formele zin van fenomenologie is dan *apophainesthai ta phainomena*, wat Heidegger als volgt vertaalt: ‘Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen.’⁴⁹

Heidegger maakt een onderscheid tussen een vulgair fenomeenbegrip en een fenomenologisch fenomeenbegrip.⁵⁰ Een vulgair fenomeen is dat wat in de empirische waarneming toegankelijk is. Een fenomenologisch fenomeenbegrip is hetgeen in een vulgair fenomeen niet thematisch wordt en voor de filosofie juist tot thema kan worden.⁵¹ Een fenomenologisch fenomeen is iets dat meestal verborgen is, maar wel wezenlijk behoort tot wat zich wel toont als de grond en de zin daarvan.⁵² Dit is dan ook niet zomaar een zijnde, maar het *zijn* van een zijnde. Het fenomenologisch fenomeenbegrip betreft het wezenlijke. Heidegger stelt dan ook dat ontologie alleen als fenomenologie mogelijk is.⁵³ Ook stelt hij dat de fenomenologie naar haar inhoud de wetenschap is van het zijn van het zijnde, en daarmee ontologie.⁵⁴ Met deze bepaling wordt een duidelijk onderscheid aangebracht ten opzichte van de subjectivistische fenomenologie van Husserl. Enerzijds door af te zien van het subject, waarvoor alles present is. Anderzijds door aandacht te schenken aan het onthematische en hetgeen meestal verborgen is.

1.4 Fenomenologische reductie en transcendentie bij Heidegger

Met betrekking tot de fenomenologie van Heidegger is duidelijk geworden dat fenomenologie voor hem ontologie betekent. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* is een collegereeks uit het zomersemester van 1927, gegeven ten tijde van het verschijnen van *Sein und Zeit* en ten tijde van de samenwerking tussen Husserl en Heidegger aan het *Encyclopaedia Britannica* artikel. In *Die Grundprobleme der Phänomenologie* wordt duidelijk waar het verschil tussen Husserl en Heidegger ligt wat betreft de transcendentale reductie. De basis van de fenomenologische methode voor Heidegger ligt in het terugvoeren van de blik van de *zijnden* naar het *zijn*.⁵⁵ In *Die Grundprobleme der Phänomenologie* geeft Heidegger aan wat het verschil is tussen zijn fenomenologische reductie en de reductie van Husserl. Voor Husserl gaat het om het terugvoeren van de blik op de wereld van de

⁴⁷ Van het Griekse ἀπόφανσις, apophansis. Voor Aristoteles betreft de logos apophantikos een oordeel of een uitspraak waaraan een waarheidsgehalte toegekend kan worden.

⁴⁸ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 32

⁴⁹ Ibidem, p. 34

⁵⁰ Ibidem, p. 31

⁵¹ Ibidem

⁵² Ibidem, p. 34

⁵³ Ibidem, p. 35

⁵⁴ Ibidem, p. 37

⁵⁵ Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 29

dingen en de personen naar het bewustzijnsleven. Voor Heidegger gaat het om het terugvoeren van de blik van de zijnden, naar het verstaan van zijn van de zijnden.

Heidegger beschrijft de transcendentale reductie bij Husserl eerst als:

‘...die Methode der Rückführung des phänomenologischen Blickes von der natürlichen Einstellung des in die Welt der Dinge und Personen hineinlebenden Menschen auf das transzendente Bewußtseinsleben und dessen noetisch-noematische Erlebnisse, in denen sich die Objekte als Bewußtseinskorrelate konstituieren.’⁵⁶

Heidegger vervolgt:

‘Für uns bedeutet die phänomenologische Reduktion die Rückführung des phänomenologischen Blickes von der wie immer bestimmten Erfassung des Seienden auf das Verstehen des Seins (Entwerfen auf die Weise seiner Unverborgenheit) dieses Seienden.’

Het gaat Heidegger om een verstaan van *zijn*, waarbij het *zijn* als fenomeen in de *onverborgenheid* komt. Hier blijft het echter niet bij, want het gaat niet alleen om het terugvoeren van de blik naar het zijn van de zijnden. Dit is het negatieve aspect van de reductie. Het positieve aspect is dat er ook een ‘Sichhinbringen zum Sein selbst’ nodig is.

Het zijn moet hier volgens Heidegger niet begrepen worden als een hoogste zijnde of het genus van een zijnde. Hij schrijft in paragraaf 7c van *Sein und Zeit* dat *zijn* het *transcendens zonder meer* is. Het stijgt uit boven ieder zijnde en ook boven iedere mogelijke ontische bepaaldheid van het zijnde.⁵⁷ Met transcendentiaal doelt Heidegger dan ook op het *zijn zelf* in onderscheid met de *zijnden*. In *Die Grundprobleme der Phänomenologie* stelt hij dat de wetenschap van het zijn ook wel de transcendentale wetenschap genoemd kan worden. Hierbij wordt het gebied van de zijnden getranscendeerd: men stijgt er bovenuit. Het zijnde wordt overstegen, om bij het zijn uit te komen. Dit is geen overstijging om wederom bij een nieuw zijnde uit te komen dat nog achter de bekende zijnden ligt, als een nieuw gebied. De Boer stelt in zijn artikel ‘Heideggers kritiek op Husserl’ dan ook dat transcendentiaal niet duidt op een oerregio. Volgens De Boer overschrijdt het *zijn zelf* alle inhoudelijke regionen en laat het deze regionen ook ontspringen.⁵⁸ Zijn is geen hoogste regio in zoverre dit naar genus en species is gearticuleerd, zo schrijft Heidegger.⁵⁹

⁵⁶ Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 29

⁵⁷ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 38

⁵⁸ Boer, T. de, ‘Heideggers kritiek op Husserl’, p. 211

⁵⁹ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 3

In die *Die Grundprobleme der Phänomenologie* zet Heidegger zijn methode af tegen de methode van Husserl. Dit is voor deze scriptie van belang omdat Heidegger de fenomenologie van Husserl afdoet als subjectivistisch. Als we de *Vorlesungen* echter nauwgezet bestuderen, is het de vraag of Husserl louter subjectivistisch te werk gaat. In het volgende hoofdstuk wordt onder andere stilgestaan bij het horizonbegrip van Husserl. Het begrip horizon lijkt er wel degelijk op te duiden dat ook bij Husserl sprake is van een ontologie in de behandeling van het onderwerp 'tijd'.

Hoofdstuk 2: Husserls inneres Zeitbewusstsein

2.1 Van objectieve tijd naar Erlebniszeit

De portee van het onderzoek van Husserl in de *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* is om een fenomenologische analyse te geven van het bewustzijn van tijd. Om hiertoe te komen is een transcendentale reductie nodig waarbij alle aannames, vaststellingen en overtuigingen omtrent de objectieve tijd uitgeschakeld moeten worden, alvorens verder te kunnen komen.⁶⁰ We kunnen volgens Husserl alles zeggen en onderzoeken over de objectieve tijd, maar dit zijn geen opgaven voor de fenomenologie. Het gaat Husserl om de tijd zoals deze *verschijnt* aan het bewustzijn. Het residu dat overblijft nadat de tijd gereduceerd is tot wat hij eigenlijk is, noemt Husserl de *immanente tijd van het bewustzijnsverloop*. Net als bij een immanente ervaring wordt dit niet vermengd met iets dat extern is aan het bewustzijn. De ervaring van tijd is altijd op het subject betrokken. Dit leidt tot de these dat dingen in de objectieve tijd *zijn*, maar in de immanente tijd *verschijnen*. Husserl schrijft dat de data van tijdsfenomenen belevenissen zijn waarbij het tijdelijke op een bepaalde manier verschijnt, met andere woorden: hoe wij dingen met een bepaalde tijdsduur ervaren.⁶¹

Husserl noemt de tijdsfenomenen *Erlebnismomente*. Het *inneres Zeitbewusstsein* bestaat dan uit intentionele belevenissen die zich op een immanent object richten. Het is van belang hierbij op te merken dat een belevenis voor Husserl niet duidt op een psychische toestand, want een psychologische benadering is nog steeds op bepaalde natuurwetmatigheden gebaseerd. Hoe verhouden tijd en de objecten waarop de tijd betrekking heeft zich tot elkaar? Elk object dat ervaren wordt heeft een bepaalde duur, onafhankelijk van het feit of dit een ding is dat zelf steeds verandert zoals een melodie, of redelijk constant is zoals een krijtje of een huis.⁶² Deze objecten vormen niet alleen een eenheid in de tijd, maar hebben ook een temporele uitgebreidheid. Husserl noemt dit dan ook van *tijdsobjecten*.⁶³

Volgens Husserl bepaalt de objectieve tijd niet de beleefde tijd. Husserl maakt de vergelijking met het gezichtsveld, waarbij het niet zinvol is om te spreken van punten die een bepaald aantal meters van elkaar verwijderd zijn.⁶⁴ Je spreekt namelijk niet in afmetingen, maar over verhoudingen als naast elkaar, in elkaar, voor elkaar. Op vergelijkbare wijze hebben de tijdsfenomenen niets te maken met de objectieve tijd, maar des te meer met een oorspronkelijk

⁶⁰ Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, p. 4

⁶¹ Ibidem, p. 6

⁶² Brough, J.B., *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, p. XXV

⁶³ Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, p. 23

⁶⁴ Ibidem, p. 5

tijdveld. Dit is niet zomaar een onderdeel van de objectieve tijd.⁶⁵ Het heden zoals dit beleefd wordt heeft volgens Husserl namelijk niets te maken met een punt in de objectieve tijd.

Het woord *tijdveld* geeft aan dat er sprake is van een bepaalde uitgestrektheid. Wanneer we een bepaalde toon C waarnemen in zijn duur, dan is deze toon volgens Husserl uitgedijd in een onmiddellijk tijdveld.⁶⁶ Dit dimensionerende tijdveld kan mijns inziens begrepen worden als horizon. Ik ben van mening dat Husserl het woord *tijdveld* introduceert om een onderscheid aan te brengen tussen de oorspronkelijke tijd en de objectieve tijd, die spreekt over punten op een lijn. Een veld geeft een ruimtelijke dimensie aan. De verhouding tussen onze waarneming en de tijdsobjecten die we waarnemen is volgens Husserl gedimensioneerd. Naast het woord *tijdveld* gebruikt Husserl in de *Vorlesungen* ook meerdere malen het woord horizon. In *Beilage IV* bij de *Vorlesungen* spreekt Husserl van een *horizon van tijd*.⁶⁷ In paragraaf 18 heeft Husserl het over een *levendige horizon van het nu*.⁶⁸ Daarnaast komen er andere woorden aan bod, die direct verband houden met het horizonbegrip, zoals ideale grens, *bewustzijnsvertes*, een *Kontinuum des Gesichtsfeldes* en een *Steigerungskontinuum*.⁶⁹

Hoewel het begrip horizon bij Husserl niet thematisch is zoals bij Heidegger in *Sein und Zeit*, speelt het begrip wel degelijk een belangrijke rol in de *Vorlesungen*. In de volgende paragraaf wordt toegelicht hoe het horizonbegrip voor Husserl ingebed is in de tijdsdimensie van het heden.

2.2 Verhouding tussen heden, verleden en toekomst

In de *Vorlesungen* laat Husserl meerdere malen de waarneming van een toon en een melodie als tijdsobject ten tonele verschijnen. Hij geeft aan de hand van de melodie een beschrijving die sterk doet denken aan Augustinus' beschrijving van een vers in de *Confessiones*.⁷⁰ Husserl stelt dat *men* de ervaring van een melodie als volgt beschrijft: dat het afgelopen deel van een melodie ons nog *gegenständlich* is, komt door de herinnering. En dat wij weten dat er nog iets komt, hebben wij te danken aan de verwachting.⁷¹ Dat Husserl hier het woord *gegenständlich* gebruikt is van belang, omdat dit aangeeft dat het om een object gaat, namelijk een *tijdsobject* dat tegenover ons staat en present is. Dit is tevens een van de punten waar Heidegger kritiek op zou hebben. Zoals is

⁶⁵ Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, p. 6

⁶⁶ Ibidem, p. 85

⁶⁷ Ibidem, p. 108

⁶⁸ Ibidem, p. 43: 'Die Retention konstitueert den lebendigen Horizont des Jetzt...'

⁶⁹ Ibidem, p. 5, 15 en 40

⁷⁰ Augustinus, *Confessiones*, boek 11, hoofdstuk XXVII, p. 35

⁷¹ Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, p. 23

aangestipt in paragraaf 1.3, raakt volgens Heidegger de ontologische functie van tijd in vergetelheid omdat het heden prevaleert.

In zijn inaugurele rede met de titel ‘De tijd bij Augustinus en Husserl’ duidt Van Peursen de overeenkomsten tussen Husserl en Augustinus. Van Peursen stelt dat bij Augustinus tijdsafstanden gemeten worden doordat de ziel zich uitstrekt en tijdelijk: ‘distentio animi’.⁷² Om deze reden kan Augustinus stellen dat er tijd aan en met de geest is: ‘in te, anime meus, tempora metior’.⁷³ Van Peursen schrijft dat ook Husserl de tijd in de ziel terug neemt.⁷⁴ Voor Husserl wordt echter de ziel het bewustzijn. Het bewustzijn opent zodoende de horizon naar het verleden en de toekomst.

Husserl schrijft dat niet alleen de melodie, maar ook de toon zelf een bepaalde extensie in de tijd heeft. Zo kun je een toon aanslaan. Deze toon duurt voort en sterft dan weg. De tijd dat de toon duurt vormt een eenheid. Deze eenheid zinkt richting het einde van de toon verder terug in het verleden. Het is niet zo dat de toon verdwijnt wanneer deze beëindigd is. Je houdt de toon namelijk vast in een *retentie*.⁷⁵ Niet alleen wat zojuist is afgelopen wordt vastgehouden in retentie, er is ook een bewustzijn van de fase ervoor. Zo volgt retentie op retentie, tot de retentie ten einde komt. Als je een melodie hoort, is er niet alleen de herinnering van de zojuist gehoorde toon. Het bewustzijn houdt ook eerdere retenties vast, ook al zeggen we dat we alleen de toon die we nu horen werkelijk waarnemen en niet de toon die we zojuist gehoord hebben. Maar we noemen ook een gehele melodie een waargenomen melodie. De eenheid van het retentionele bewustzijn houdt dan ook de afgelopen tonen vast. Zo is er niet alleen een eenheid van het tijdsobject, maar ook een eenheid in het bewustzijn.⁷⁶ Dit is begrijpelijk te maken aan de hand van onze eigen ervaring van muziek. Wanneer we een liedje horen waarbij het couplet overgaat in een refrein, horen we niet alleen de tonen die nu gespeeld worden of de tonen die we zojuist gehoord hebben. We zijn ons tegelijkertijd bewust van het couplet als geheel. Wanneer het refrein is afgelopen, zijn wij ons ook bewust van het refrein als geheel met een bepaalde duur. Dit nemen we mee in wat we *nu* horen. Als het volgende couplet begint, hebben we een verwachting over wat komen gaat, een volgend refrein. Deze verwachtingen noemt Husserl *protenties*. Zolang een toon aanhoudt heeft de toon zijn eigen tijdelijkheid. Hoe is de toon ons dan gegeven? De toon en de duur van de toon zijn bewust in een *beständiger Fluss*.⁷⁷ Dat de toon gegeven is, wil volgens Husserl ook zeggen dat tijdens de gehele *bewustzijnsstroom* een en dezelfde toon ‘als

⁷² Van Peursen, C.A., *De tijd bij Augustinus en Husserl*, p. 5 e.v.

⁷³ Ibidem

⁷⁴ Ibidem

⁷⁵ Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, p. 24

⁷⁶ Ibidem, p. 35

⁷⁷ Ibidem, p. 24 e.v.

durend en nu durend' bewust is.⁷⁸ De afstand tot het nu wordt echter steeds groter, waarbij de toon terugzakt in *bewustzijnsvertes*. Husserl spreekt dan ook van een analogon met de ruimte: zoals het voorwerp in de ruimte zich verwijderd ten opzichte van het bewustzijn, zo verwijderd een *tijdsobject* zich ten opzichte van het bewustzijn. Brough geeft dit in zijn inleiding op de vertaling van de *Vorlesungen* als volgt weer: zoals het *hier* een punt van oriëntatie is voor de ervaren ruimte, zo is het *nu* het oriëntatiepunt voor een temporele ervaring.⁷⁹ Brough toont hiermee aan dat het heden voor Husserl gedimensioneerd is. Ik wil hieraan toevoegen dat voor Husserl ook het verleden en de toekomst geïncorporeerd worden in een uitgestrekt heden. Ook de toon die we in het verleden hebben gehoord, begrijpt Husserl als 'nu durend'.⁸⁰ De dimensionerende horizon is voor Husserl dan ook een horizon van het heden. Zoals Husserl namelijk aangeeft, wordt de levendige horizon van het heden geconstitueerd vanuit de retentie.⁸¹

De bron van een tijdobject noemt Husserl een oerimpressie. In het bewustzijn gaat deze oerimpressie over in een retentie.⁸² Hierbij verandert het *impressionele bewustzijn* in een *retentioneel bewustzijn*. Husserl schrijft dan ook dat de retentie zelf *ein aktuell Daseiendes* is.⁸³ Daarmee is het present in de dubbele betekenis van tegenwoordig en aanwezig voor de beschouwer. Hij spreekt ook van de *Als-Jetzt-Setzung* van de waarneming van een tijdobject.⁸⁴ De beweging van de tijd wordt hierbij moment na moment *als nu* opgevat. Husserl maakt dan ook de vergelijking met de staart van een komeet: op een vergelijkbare wijze zijn de retentionele nu-punten op de vroegere nu-punten van de beweging betrokken.⁸⁵

Het tijdveld dat Husserl beschrijft is wel degelijk een begrensde tijdveld. Husserl stelt namelijk dat het oorspronkelijke tijdveld zich verhoudt tot de objectieve tijd zoals het gezichtsveld zich verhoudt tot de objectieve ruimte.⁸⁶ Niet alleen de waarneming is begrensd, maar ook het tijdveld. Het tijdveld heeft volgens Husserl grofweg altijd dezelfde uitgebreidheid en schuift over de waargenomen beweging en de daarbij behorende objectieve tijd heen.⁸⁷ Het tijdveld wordt door deze uitleg van Husserl een sjabloon dat je over de objectieve tijd heen schuift.⁸⁸ Het is opvallend dat Husserl dit schrijft, want hiermee lijkt het primaat toch weer te liggen bij de objectieve tijd, waar de immanente tijd als een sjabloon overheen schuift. Dit is

⁷⁸ Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, p. 24

⁷⁹ Brough, J.B., *Translator's introduction to On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, XXVI

⁸⁰ Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, p. 24

⁸¹ Ibidem, p. 43

⁸² Ibidem, p. 29

⁸³ Ibidem

⁸⁴ Ibidem, p. 30

⁸⁵ Ibidem

⁸⁶ Ibidem, p. 31

⁸⁷ Ibidem

⁸⁸ Ibidem

opvallend want het gaat Husserl om een fenomenologische reductie waarbij de objectieve tijd uitgeschakeld moet worden. Daarnaast is het de vraag hoe dit tijdveld begrensd is. In paragraaf 16 van de *Vorlesungen* duidt Husserl de grens als een ideale grens die het heden constitueert en een *Steigerungskontinuum* tegen een ideale grens aan, zoals ook verschillende kleuren rood zich verhouden tot een ideaal rood.⁸⁹ Hij spreekt dan ook van een ‘grof heden’.⁹⁰ Het is van belang om aandacht te schenken aan deze uitweiding over de aard van het tijdveld. Hiermee maakt Husserl namelijk duidelijk dat het heden niet alleen uitgestrekt is, maar dat het ook niet vast te stellen is waar het heden precies begint en eindigt.

2.3 Vergegenwärtigung en de absolute bewustzijnsstroom

Husserl maakt een onderscheid tussen een nu zoals het in de waarneming verschijnt en een nu zoals het in de herinnering verschijnt. De tegenstelling is de *ver-tegenwoordiging* (*Vergegenwärtigung*) van een nu ten opzichte van een *waargenomen* nu. Husserl stelt dat er enerzijds *Vergegenwärtigungen* zijn die kunnen aansluiten bij de waarneming, zoals bij retentie het geval is. Daarnaast zijn er *Vergegenwärtigungen* die geen aansluiting vinden bij de waarneming en die Husserl zelfstandige *Vergegenwärtigungen* noemt.⁹¹ Dit zijn secundaire herinneringen die vanuit het verleden vertegenwoordigd worden. Ook deze secundaire herinneringen berusten op iets dat ooit waargenomen is geweest, maar de herinnering is hier niet direct mee verbonden. De herinnering is verder net zo opgebouwd als een tijdsobject vanuit de waarneming: ook de herinnering kent nu-punten. Wanneer wij ons bijvoorbeeld een melodie herinneren, horen we eerst de eerste toon, en vervolgens de volgende toon etc. in onze herinnering.⁹² De verhouding tussen verleden en heden bij Husserl doet zoals eerder besproken sterk denken aan Augustinus, want Husserl spreekt over een *vergegenwärtigte Vergangenheit* waar Augustinus spreekt over een tegenwoordig verleden.⁹³ Het verleden *tegenwoordigt* door zichzelf op te bouwen uit een continuüm van oerimpressies en retenties. Het primaat ligt voor Husserl in de waarneming, of dit nu direct waargenomen is of vertegenwoordigd vanuit de herinnering. Dit wijst terug naar het *Prinzip aller Prinzipien* uit *Ideen I*, dat stelt dat de bron van alle kennis de aanschouwing is. In navolging van Heidegger zegt De Boer in ‘Heideggers kritiek op Husserl’ dat dit principe tot gevolg heeft dat er een primaat is van een tijdsbesef waarin de tegenwoordigheid centraal staat. De Boer stelt dat dit

⁸⁹ Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, p. 40

⁹⁰ Ibidem

⁹¹ Ibidem, p. 35

⁹² Ibidem

⁹³ Augustinus, *Confessiones*, boek 11, hoofdstuk XX

primaat van de tegenwoordigheid bij Husserl impliciet is gebleven.⁹⁴ Het primaat van tegenwoordigheid wordt volgens hem nergens werkelijk thematisch.

Wanneer het ene tijdsobject na het andere in successie optreedt, is er sprake van een successief bewustzijn. In de herinnering van deze elkaar opvolgende tijdsobjecten worden ze *vergegenwärtigt*. De *Vergegenwärtigung* behoort volgens Husserl tot het domein van de vrijheid.⁹⁵ Husserl geeft het voorbeeld van het kloppen op een tafel. Je klopt een keer en vervolgens nog een keer. Het herhalen van de opeenvolging in herinnering kun je zo vaak voltrekken als je wilt. De opeenvolging is als geheel gegeven in de presentie.⁹⁶ In de mogelijkheid van het *kunnen* herhalen vindt Husserl een positieve vorm van vrijheid. Hij spreekt van een vrij doorlopen van de *Vergegenwärtigung*. Je kunt deze langzamer of sneller laten verlopen, helder of duister, in een snelle gang of in helder gearticuleerde stappen etc. De eerste keer is er sprake van een waarneming van het twee keer achter elkaar kloppen op een tafel. Daarna kun je van de opeenvolging een herinnering hebben en vervolgens daarvan weer een herinnering.⁹⁷ Husserl schrijft dat dit *in infinitum* door kan gaan.⁹⁸ Dit heeft tot gevolg dat er voor Husserl sprake is van een stroom van het bewustzijn die tot in het oneindige door kan gaan. Dit heeft ook een ontologische implicatie, want de stroom van het bewustzijn verschijnt als oneindig. Het is van belang om dit in gedachten te houden, want waar Husserl de nadruk legt op de oneindige stroom van het bewustzijn, staat voor Heidegger in *Sein und Zeit* de eindigheid centraal.

De stromende tijd culmineert bij Husserl in een absoluut stromend bewustzijn. In deze bewustzijnsstroom wordt de temporele eenheid van bijvoorbeeld de toon geconstitueerd, maar ook de eenheid van de bewustzijnsstroom zelf.⁹⁹ Hiervoor is geen tweede stroom nodig: de temporele eenheid constitueert zich als een fenomeen in zichzelf. Dit doet denken aan baron Von Münchhausen, die zichzelf aan zijn haren uit het moeras trok. Hoe deze zelf-constitutie mogelijk is, legt Husserl uit aan de hand van de in de bewustzijnsstroom actieve vormen van intentionaliteit. Dit zijn enerzijds de *Längsintentionalität* (horizontale intentionaliteit) en anderzijds de *Querintentionalität* (haakse intentionaliteit).¹⁰⁰ De horizontale intentionaliteit betreft het geheel en de eenheid van de stroom, terwijl de haakse intentionaliteit zich richt op de delen die in deze stroom zichtbaar worden.

Bernet interpreteert de stroom in 'Die ungegenwärtige Gegenwart' als volgt. Hij wijst

⁹⁴ Boer, T. de, 'Heideggers kritiek op Husserl', p. 230

⁹⁵ Ibidem, p. 43

⁹⁶ Ibidem, p. 44

⁹⁷ Ibidem, p. 43

⁹⁸ Ibidem, p. 44

⁹⁹ Ibidem, p. 80

¹⁰⁰ Ibidem, paragraaf 39

erop dat de stroom geen *gegenständliche Dauer* kent. Bernet ziet bij Husserl een spanning ten opzichte van de metafysica van presentie, die zich onder andere uitspreekt in deze verschillende vormen van intentionaliteit.¹⁰¹ In de horizontale intentionaliteit verschijnt de stroom uitsluitend als *gewesen* in de modus van *Nachträglichkeit*.¹⁰² Hij ziet de horizontale intentionaliteit als een weg om te komen tot een niet-metafysische beschrijving van de temporaliteit van de stroom zelf.¹⁰³ De stroom wordt dan omschreven als *ungegenständlich*, waarbij de stroom uitsluitend als *gewezen* stroom verschijnt en niet wederom present wordt gesteld. Zo komt de stroom los van de *Gegenständlichkeit* en de *aanwezigheid*. Dit zou kunnen wijzen in de richting van een zijn dat niet wederom opgevat wordt als een zijnde. Maar ook Bernet geeft toe dat Husserl deze weg niet consequent heeft bewandeld, omdat de stroom zelf ook weer vanuit de reflexieve aanschouwing een object is voor wetenschappelijk onderzoek.¹⁰⁴

Het is evident dat Husserl vasthoudt aan een tijdsbegrip waarin het heden en het aanwezig stellen centraal staan, zoals dit ook in de klassieke metafysica het geval was. Heidegger zegt hierover dat dit tot gevolg heeft dat de ontologische functie van tijd verloren gaat. Of dit daadwerkelijk het geval is bij Husserl, is nog maar de vraag. Zoals beschreven in dit hoofdstuk zijn er genoeg aanwijzingen te vinden in de *Vorlesungen* die duiden op een nieuwe tijdsopvatting, waarbij de tijd niet meer lineair is en aangegeven kan worden met punten op een lijn. De woorden die verband houden met het horizontale karakter van tijd zijn nog steeds gericht op tegenwoordigheid, maar wel op een dusdanige manier dat sprake is van een veld waarin iets als ‘tegenwoordig’ kan verschijnen. Hierbij is er sprake van een bewustzijnsstroom die tot in het oneindige door kan gaan. In het volgende hoofdstuk wordt uitgelegd hoe Heidegger het begrip horizon duidt en wat horizon en tijd met elkaar te maken hebben. Voor Heidegger komt de tijdelijkheid van *Dasein* op de plaats van de eeuwige bewustzijnsstroom van Husserl. Daarmee zijn toekomst en verleden niet langer bepaald vanuit het heden. Toekomst, heden en verleden kennen een bijzondere wisselwerking, waarbij de toekomst zijn inwerking heeft op het heden en zelfs op het verleden.

¹⁰¹ Bernet, R., ‘Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins’, p. 56

¹⁰² Ibidem, p. 52

¹⁰³ Ibidem, p. 53

¹⁰⁴ Ibidem, p. 54

Hoofdstuk 3: Heideggers zijn van de tijd

3.1 Sinn von Sein en tijd

Toegang krijgen tot *Sein und Zeit* van Heidegger is niet eenvoudig. De opbouw en de voortdurende introductie van nieuwe begrippen maken het onmogelijk om willekeurig ergens in de tekst te beginnen. In deze paragraaf wordt stilgestaan bij een aantal belangrijke begrippen, zonder welke een uitleg van de tekst onmogelijk is. Daarnaast wordt er aandacht besteed aan het voorwoord, omdat hierin sterk naar voren treedt wat Heidegger beoogt met *Sein und Zeit*. Ook wordt in dit voorwoord inzichtelijk hoe *Sein und Zeit* zich verhoudt tot de klassieke metafysica. De eerste zin van het voorwoord bevat het volgende citaat uit *The Sophist* van Plato:

‘... , do you tell us plainly what you wish to designate when you say “being.” For it is clear that you have known this all along, whereas we formerly thought we knew, but are now perplexed. So first give us this information, that we may not think we understand what you say, when the exact opposite is the case.’¹⁰⁵

Het ‘being’ of *zijn* betreft de aard of de identiteit van de dingen, en is reeds vanaf het ontstaan van de filosofie haar belangrijkste onderwerp. Naast de dingen is er namelijk iets dat de identiteit van de dingen uitmaakt, het ‘zijn’ van de dingen. Het is van belang om hierbij op te merken dat identiteit voor Plato onveranderlijk was. De *ideae* van Plato zijn onveranderlijk, buiten de tijd, en direct inzichtelijk zonder empirische bewijzen.

Heidegger vraagt in het voorwoord vervolgens of we vandaag de dag een antwoord hebben op de vraag wat bedoeld wordt met het woord ‘zijn’.¹⁰⁶ Dat is allerminst het geval. Ook bevinden we ons volgens Heidegger niet eens in verlegenheid met betrekking tot deze vraag. Er is sprake van een vorm van indifferentie ten aanzien van de zijnsvraag. Daarom stelt Heidegger dat er eerst weer begrip gewekt moet worden voor de zin van de zijnsvraag.¹⁰⁷ Dat de vraag *verstomd* is als thematische vraag van werkelijk onderzoek, is de mogelijksvoorwaarde om deze weer tot leven te wekken.¹⁰⁸ In de eerste paragraaf van de inleiding van *Sein und Zeit* geeft Heidegger aan waarom de vraag naar de *zijn van zijn* opnieuw gesteld moet worden: we leven altijd al in een

¹⁰⁵ Plato, *The Sophist* 244a

¹⁰⁶ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 1

¹⁰⁷ Ibidem

¹⁰⁸ Ibidem, p. 2

zijnsverstaan en toch is de zin van zijn in duisternis gehuld.¹⁰⁹ Bovendien is de zijnsvraag de meest fundamentele vraag van de filosofie.¹¹⁰

Heidegger introduceert in het voorwoord van *Sein und Zeit* de ontologische differentie zoals deze door Plato wordt besproken in *De Sofist*. Voor Heidegger gaat de fenomenologische reductie om de vraag van het *verstaan* van het *zijn van de zijnden* in onderscheid met de *zijnden*. Daarom spreekt hij ook over een *Sinn von Sein* en niet zomaar over *Sein*.¹¹¹ In *Die Grundprobleme der Phänomenologie* vertrekt Heidegger vanuit het grondprobleem van Plato en schrijft: ‘...über das Sein hinauszugehen zu dem Licht, aus dem her und in das es selbst in die Helle eines Verstehens kommt, in einem Grundproblem Platos bewegen.’¹¹² Ook hieruit blijkt dat Heidegger de vraag naar de ontologische differentie anders stelt, dan Plato in *De Sofist*. De nadruk komt bij Heidegger te liggen op het *verstaan*. Het gaat hem om het licht van waaruit en waarin het tot een *verstaan* van *Sein* komt. Hij vraagt naar de *zin* van zijn en verlegt de nadruk van ‘zijn’ naar de ‘zin van zijn’, wat begrepen kan worden als de *betekenis* van ‘zijn’. Heidegger spreekt daarom in het voorwoord van *Sein und Zeit* van een hernieuwde vraag. Het gaat Heidegger om de differentie tussen wat ik denk en de betekenis ervan, in tegenstelling tot het primaat van de filosofie en de wetenschap als *Sein und Ratio*.¹¹³ Zolang *Sein und Denken* het thema van de filosofie was, speelde het probleem van porie en aporie. Hoe zorg je dat je vanuit het denken komt bij wat er te bedenken is? Op welke wijze is er een doorgangsgebied (*poros*) voor het denken?

Zodra je een aporie tegenkomt, moet deze beslecht worden om verder te komen. Dit is ook nu nog in de wetenschap het geval, waarbij nieuwe problemen gezocht worden om deze vervolgens op te lossen. De zaak van het denken voor Heidegger echter, is het vragen naar het ongedachte en het ongezegde, op grond waarvan elk denken pas mogelijk is. In *Identität und Differenz* schrijft Heidegger dat in gesprek met de overlevering de kracht gezocht moet worden in het ongedachte, van waaruit het gedachte zijn wezensruimte ontvangt.¹¹⁴ Betekenis is voor Heidegger dan ook niet direct inzichtelijk, zoals bij Plato het geval is vanuit de *ideae*. Want in de betekenis spelen het ongedachte en ongezegde ook mee. Met betrekking tot de geschiedenis van de ontologie moet daarom ook stil worden gestaan bij het niet gezegde en het ongedachte, omdat het *zijn* van de zijnden bij uitstek verborgen blijft.¹¹⁵

Ijsseling stelt in ‘Heidegger en de fenomenologie’ dat de differentie voor Heidegger zit in het

¹⁰⁹ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 4

¹¹⁰ Ibidem, p. 27

¹¹¹ Ibidem, p. 1

¹¹² Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 400

¹¹³ Heidegger, M., *GA 54*, p. 113

¹¹⁴ Heidegger, M., *Identität und Differenz*, p. 53

¹¹⁵ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 35

verschil tussen het zijnde en de identiteit. Het denken is het instellen van een identiteit op grond van een differentie. IJsseling stelt dat identiteit voor Heidegger voorlopig en gebroken is.¹¹⁶ Hiermee wordt de tegenstelling ten opzichte van Plato duidelijk, voor wie de *ideae* onveranderlijk zijn. Volgens IJsseling gaat het Heidegger, naast het voltrekken van de ontologische differentie, om de vraag naar de grond van de ontologie en de metafysica. Heidegger ziet het gesprek met de geschiedenis van het denken als een *stap terug*.¹¹⁷ Om deze reden knoopt hij bij het tijdsbegrip van Aristoteles en Augustinus aan. Heidegger stelt namelijk dat er vanuit de traditionele tijdsfenomenen misschien een *Rückgang* te voltrekken is naar de *oorspronkelijke tijd*.¹¹⁸

Heidegger ziet het tijdsbegrip zoals dit zich vanaf Aristoteles tot aan Bergson heeft ontwikkeld als een vulgaire *Zeitauslegung*, waarbij het vulgaire tijdsbegrip de tijd is zoals deze zich toont in het leven van alledag.¹¹⁹ Heideggers taak ligt in het vinden van een *oorspronkelijk* begrip, om dit verkregen begrip van de tijd af te grenzen ten opzichte van het vulgaire tijdsbegrip, en bovendien om te zien hoe het vulgaire tijdsbegrip ontspringt uit het oorspronkelijke tijdsbegrip.¹²⁰ Het gaat Heidegger hierin niet zozeer om de tijdsbegrippen van Aristoteles en Augustinus op zichzelf, maar om hetgeen in dit tijdsbegrip ongedacht of onthematisch is gebleven.¹²¹

In het voorwoord formuleert Heidegger het doel van *Sein und Zeit* als volgt:

‘Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von »*Sein*« ist die Absicht der folgenden Abhandlung. Die Interpretation der *Zeit* als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses überhaupt ist ihr vorläufiges Ziel.’

Je kunt volgens Heidegger tot de identiteit van de dingen doordringen doordat het zijnde altijd al op de een of andere manier verstaan wordt vanuit zijn *zijn*. Dit noemt Heidegger *Seinsverständnis*. De mogelijke horizon van het *zijnsverstaan* is *tijd*, zo stelt Heidegger hier.

Ook in het denken van Plato vinden we het woord horizon terug. *Horizein* is het vinden van de juiste omgrenzing, bijvoorbeeld van een naam, die de identiteit van het ding uitmaakt.¹²² Maar de horizon waar Heidegger hier over spreekt, de horizon van de tijd, ligt er al voordat wij beginnen met omgrenzen en is niet present te stellen als *zijnde*. Deze horizon is zelf geen *Seinsverständnis*, maar ligt om het *zijnsverstaan* heen. Oudemans stelt over de tijd als horizon in het

¹¹⁶ IJsseling, S., ‘Heidegger en de fenomenologie’, p. 516

¹¹⁷ Heidegger, M., *Identität und Differenz*, p. 55

¹¹⁸ Ibidem, p. 327

¹¹⁹ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 18

¹²⁰ Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 323

¹²¹ Heidegger, *Identität und Differenz*, p. 52

¹²² Hestir, E.B, *Plato on the Metaphysical Foundation of Meaning and Truth*, p. 131

artikel 'Heidegger/- Een Ontzetting' dat de horizon geen gezichtskring of doorgangsbereik is (denk aan 'Sein und Ratio') waarbij *Dasein* als interpreet de horizon als interpretandum kan bereiken.¹²³ Het zijn wordt verstaan vanuit een horizon, waarbij de horizon *zijnsverstaan* überhaupt mogelijk maakt. Deze horizon is echter niet statisch. IJsseling stelt dat de horizon ook zelf aan veranderingen onderhevig is, waardoor ook het *zijnsverstaan* verandert.¹²⁴

In de tweede paragraaf van *Sein und Zeit* verduidelijkt Heidegger welk zijnde de zijnsvraag zou moeten stellen. Je zou namelijk snel geneigd kunnen zijn om 'de mens' te antwoorden. Heidegger introduceert hier echter de term *Dasein*. Dit is van belang omdat Heidegger hiermee een onderscheid aanbrengt ten opzichte van de fenomenologie van Husserl en vanwege het feit dat de term *Dasein* vaak verkeerd begrepen wordt, namelijk als subject. Heidegger beschrijft *Dasein* als volgt: 'Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein*.'¹²⁵ *Dasein* moet niet begrepen worden als subject, dat vervolgens een relatie aangaat met de objecten. Het is dan ook niet zomaar een zijnde dat onder andere zijnden voorkomt.¹²⁶ Het gaat dit zijnde om *zijn zijn zelf*, vervolgt Heidegger in *Sein und Zeit*. Maar dit is geen reflectiefilosofie. Voor Heidegger is fenomenologie dan ook niet te herleiden tot het doorgronden van het bewustzijn, zoals bij Husserl het geval is. Het eigene of het zijn zelf moeten volgens Heidegger niet begrepen worden als bezit. Hij verlegt dan ook direct de nadruk van *Dasein*, op de *verbouding* die we hebben tot zijn (Seinsverhältnis).¹²⁷ Het gaat Heidegger niet langer om een subject of een object, maar om de verhouding tussen *Dasein* en zijn eigen zijn. Deze zijnsverhouding ligt in het verstaan.

Heidegger vervolgt in *Sein und Zeit*: '*Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins*.'¹²⁸ Het behoort tot het wezen van *Dasein* om *zijn* op een of andere wijze te verstaan. *Dasein* kan in het Nederlands niet vertaald worden met er-zijn. Hiermee gaat het transitieve karakter verloren dat in het Nederlands nog terug te vinden is in het woord *bestaan*, zoals in de zin: 'Hij heeft het bestaan zijn moeder te slaan.' Het gaat om het doorstaan van *Da*, waarbij *Da* duidt op een openheid.¹²⁹ Met betrekking tot het bovengenoemde citaat uit *Sein und Zeit* over *Seinsverständnis* geeft Heidegger het volgende voorbeeld in *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*: daar staat een mens naast een boom. Ze zijn allebei >*In-der-Welt*<, ze *staan* allebei in het *opene*. Toch zijn ze op een wezenlijk andere manier, want de boom is niet >*In-der-Welt*< zoals de mens.

¹²³ Oudemans, T.C.W., 'Heidegger/- een ontzetting', p./9

¹²⁴ IJsseling, S., 'Heidegger en de fenomenologie', p. 515

¹²⁵ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 7

¹²⁶ Ibidem, p. 12

¹²⁷ Ibidem

¹²⁸ Ibidem

¹²⁹ Ibidem, p. 133 en p. 408

Het *In-der-Welt-Sein* van het *Dasein* moet dan ook niet begrepen worden als het water in een glas of de kleding in een kast. Heidegger wijst op de etymologische wortel van *in*, afgeleid van *innan-*, en begrijpt *in* vervolgens als vertrouwd zijn met en wonen bij.¹³⁰ Het gaat erom dat het zijnde de mens op een bepaalde manier tegemoet kan treden, wat bij de boom niet het geval is.¹³¹ Dat is *Seinsverständnis*.

Heidegger stelt dat om de vraag naar de zin van zijn op een goede manier te kunnen stellen, eerst *Dasein* ten aanzien van zijn *zijn* geëxpliceerd zal moeten worden.¹³² Dit doet Heidegger aan de hand van het begrip ‘tijdelijkheid’. Het is namelijk de tijd van waaruit het *Dasein* *zijn* verstaat. Heidegger stelt dat de tijd als horizon van het *zijnsverstaan* aan het licht gebracht moet worden vanuit de tijdelijkheid van het *Dasein*.¹³³ Hij voegt hieraan toe dat *Dasein* altijd zijn verleden is.¹³⁴ Hier maakt Heidegger mijns inziens een duidelijke koerswijziging ten opzichte van de filosofen die het zwaartepunt van de tijd in het heden leggen en ook alleen van het heden zeggen dat het is. *Dasein* is niet zomaar alleen zijn verleden, Heidegger voegt hier namelijk aan toe dat het zijn verleden is, in de zin dat het *zijn* vanuit de toekomst geschiedt. Hieruit blijkt dat Heidegger breekt met het lineaire tijdsverloop, omdat de toekomst niet alleen is wat nog komen gaat, maar ook dat de toekomst het verleden beïnvloedt. Het verleden moet volgens hem niet begrepen worden als iets dat achter het *Dasein* aanhobbelt, waarbij dit verleden nog steeds tot onze beschikking staat en waarvan af en toe nog een nawerking merkbaar is.¹³⁵ Het verleden gaat aan *Dasein* vooraf in de zin dat de geschiedenis op je toekomt. Daarom is volgens Heidegger een *Rückgang* in de geschiedenis noodzakelijk om te komen tot de betekenis van zijn. Heidegger neemt in paragraaf 5 van *Sein und Zeit* dan ook afscheid van tijd als criterium voor verschillende regionen van een zijnde, waarbij metafysische woordopposities – zoals het tijdelijk zijnde en het niet-tijdelijk zijnde, het tijdsverloop van werkwoorden en de tijdloze betekenis van proposities – centraal staan. Tijdelijk betekent voor Heidegger ‘in de tijd zijnd’, waarbij het niet-tijdelijke en het boventijdelijke niet uitgesloten worden.

3.2 Mijn eindigheid

Heidegger maakt zowel in *Sein und Zeit* als in *Die Grundprobleme der Phänomenologie* een onderscheid tussen een vulgair zijnsverstaan en een ontologisch zijnsverstaan. Het is van belang om op te

¹³⁰ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 54

¹³¹ Heidegger, M., *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, p. 156

¹³² Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 7

¹³³ Ibidem, p. 17

¹³⁴ Ibidem, p. 20

¹³⁵ Ibidem

merken dat er altijd al sprake is van zijnsverstaan. In ieder omgaan met de zijnden, ook in een wetenschappelijke technisch-praktische omgang, ligt een zijnsverstaan besloten, ook al is dit zijnsverstaan vulgair.¹³⁶ Op pagina 4 van *Sein und Zeit* schrijft Heidegger zelfs dat het doorsnee zijnsverstaan de noodzaak vormt van het opnieuw stellen van de vraag naar de betekenis van zijn: 'Daß wir je schon in einem Seinsverständnis leben und der Sinn von Sein zugleich in Dunkel gehüllt ist, beweist die grundsätzliche Notwendigkeit, die Frage nach dem Sinn von »Sein« zu wiederholen.'¹³⁷

In *Die Grundprobleme der Phänomenologie* noemt Heidegger de tijdelijkheid een mogelijkheidsvoorwaarde voor het zijnsverstaan. Maar hoe verhoudt deze tijdsopvatting zich nu tot mijn eigen tijdelijkheid? In hoofdstuk 6 van *Sein und Zeit* wordt het *om het zijn zelf gaan* van *Dasein* nader bepaald als oog in oog staan met zichzelf en voor zichzelf ontsloten zijn in zijn geworpenheid. De geworpenheid begrijpt Heidegger als zijnswijze van *Dasein*, waarbij het zijn mogelijkheden zelf is en zichzelf vanuit deze mogelijkheden verstaat.¹³⁸ Mogelijkheid moet hier niet begrepen worden als eigenschap.¹³⁹ Mogelijkheid als een eigenschap van het afwezige dat nog niet tot onze beschikking staat, noemt Heidegger de karakterisering van het louter mogelijke. De mogelijkheid is volgens Heidegger in wezen de *geworpen* mogelijkheid, waarin het *Dasein* vrij is voor het oereigen *Seinkönnen*.

Het ligt in de existentie van *Dasein* dat het in zijn *Seinkönnen* telkens iets *nog niet* is. Want er staat telkens nog iets uit wat het zal en kan zijn, namelijk het einde. Het einde als de dood bepaalt en begrenst de *Ganzheit* van het *Dasein*. We hebben daarom te maken met een voortdurende onafgeslotenheid, want de dood komt altijd op je toe. Maar juist die *Unganzheit* maakt dat er sprake is van een *Ausstand* aan *Seinkönnen*, zo schrijft Heidegger.¹⁴⁰ Uitstaan moet hier niet begrepen worden als een schuld die nog uitstaat. Het nog-niet van het uitstaan betekent dat *Dasein*, zolang het is, ook zijn *nog-niet* en einde *is*. Nog-niet heeft hier betrekking op het nog-niet dood zijn. Heidegger stelt dan ook dat het eindigen als doodgaan geen *Zu-Ende-Sein* van het *Dasein* is, maar een *Sein zum Ende*.¹⁴¹ De nadruk verschuift hier van het eindigen als iets dat nog komt, naar een *zijn* dat altijd al bepaald is door het ten einde zijn, het sterfelijk zijn.

Het sterven moet volgens Heidegger opgevat worden als fenomeen bij uitstek en niet als

¹³⁶ Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 390: 'Ein Verhalten zum Seiendem ist aber auch jeder praktisch-technische Umgang mit dem Seienden. Auch in praktisch-technischen Verhalten zu Seiendem liegt, sofern wir überhaupt mit Seiendem als Seiendem umgehen, Seinsverständnis.'

¹³⁷ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 4

¹³⁸ Ibidem, p. 181

¹³⁹ Ibidem, p. 42

¹⁴⁰ Ibidem, p. 236

¹⁴¹ Ibidem, p. 245

voorval of als iets dat nog niet tot onze beschikking staat.¹⁴² In het sterven blijkt dat de dood ontologisch door de *Jemeinigkeit* en de existentie is geconstitueerd. Het is mij eigen, zonder ooit mijn eigendom te worden. Zodra het *Dasein* existeert, is het geworpen in de mogelijkheid van de dood. Heidegger stelt dan ook dat het zijnde in betrekking tot zijn dood voortdurend sterft, ook wanneer het nog niet bij het uur van zijn dood is aanbeland.¹⁴³ Dit *geworpen zijn* kan zich manifesteren in de stemming van de angst voor de dood. Heidegger stelt dat we de angst niet mogen verwarren met een *vrees* om te overlijden.¹⁴⁴ Het is geen toevallige of willekeurige stemming, maar de ontslotenheid die laat zien dat het *Dasein* existeert als *Sein zu seinem Ende*. In de alledaagsheid echter, waarin ook sprake is van een verstaan en gestemd zijn, ziet men de dood als gebeurtenis.¹⁴⁵ De dood ligt voor je als iets dat ooit gaat komen, maar voorlopig blijf je zelf buiten schot. Het overkomt anderen en zo wordt er ook over gesproken, als een voorval dat iemand overkomen is. Ook wanneer het de eigen ophanden zijnde dood betreft, wordt dit zo lang mogelijk ontweken. Heidegger noemt dit een toedekkend ontwijken voor de dood.¹⁴⁶ Hoewel in de alledaagsheid sprake is van een toedekken en een vluchten, is ook in de alledaagsheid een *Sein zum Ende*, hoe vluchtig dit ook moge zijn.

De alledaagse verhouding tot de dood noemt Heidegger een *oneigenlijk Sein-zum-Tode*. Hier stelt hij een *eigenlijk Sein-zum-Tode* tegenover, dat zich kenmerkt in het niet ontwijken en het niet toedekken van de dood.¹⁴⁷ Maar hoe verhoud je je tot een mogelijkheid die niet verwerkelijkt zal worden? Want zodra je dood bent, is er geen mogelijkheid meer. In het verhouden tot de dood moet de dood zich onthullen als een *voortuitlopen* op de mogelijkheid.¹⁴⁸ Dit voortuitlopen is echter geen naderbij komen, waardoor de verwerkelijking dichterbij komt. Heidegger stelt dat in het *voortuitlopend onthullen* het *Dasein* zich voor zichzelf opent ten aanzien van zijn uiterste mogelijkheid.¹⁴⁹ Dit is een nadere uitleg van *Dasein* als zijnde dat het om zijn *zijn zelf* gaat.¹⁵⁰ In het *Sein-zum-Tode* ligt namelijk een mogelijkheid om zichzelf te kunnen *verstaan* vanuit de toekomst. Dat betekent dan ook dat het *Dasein* op zichzelf teruggeworpen wordt, waarbij er geen sprake meer is van de alledaagsheid. Heidegger schrijft dan ook dat de dood het *Dasein* opeist als enkeling.¹⁵¹ Deze verenkeling omschrijft Heidegger als een ontsluitingswijze van het 'Da'.¹⁵² Voor

¹⁴² Ibidem, p. 240

¹⁴³ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 259

¹⁴⁴ Ibidem, p. 251

¹⁴⁵ Ibidem, p. 252

¹⁴⁶ Ibidem, p. 253

¹⁴⁷ Ibidem, p. 259 e.v.

¹⁴⁸ Ibidem, p. 262

¹⁴⁹ Ibidem

¹⁵⁰ Ibidem, p. 12

¹⁵¹ Ibidem, p. 263

¹⁵² Ibidem

Heidegger is juist sterfelijkheid een wijze van toegang is tot het omgevende, waarmee het *Da* van *Dasein* als *Lichtung* wordt ontsloten.

Dit betekent dat de eindigheid van mijn bestaan *Seinsverständnis* pas mogelijk maakt. Hier maakt Heidegger dan ook een belangrijke wending ten opzichte van Husserl die het bewustzijn als eeuwig stromend beschrijft. Voor Heidegger is niet langer het eeuwige bepalend, maar het eindige. Het *Sein zum Tode* werpt mij terug op mijzelf. Het werpt mij niet terug op een ego of een absoluut bewustzijn, maar dwingt mij om de mogelijkheid van het *oereigen zijn* op mij te nemen. Deze oereigen mogelijkheid geeft te verstaan dat je jezelf uiteindelijk zal moeten opgeven. Dit is niet iets dat pas aan het einde van je leven zal komen, maar dit speelt ook nu. Heidegger stelt dat *Dasein* geen einde heeft waar het zomaar ophoudt, maar dat het *eindig existeert*.¹⁵³ Voor Heidegger wordt de toegang tot wat mij omgeeft dan ook bepaald door mijn eigen tijdelijkheid.

Maar hoe zit het met dit zijnde dat *ik* telkens ben en dat zijn mogelijkheden zelf is? In paragraaf 64 van *Sein und Zeit* maakt Heidegger aan de hand van het transcendentale subject bij Kant duidelijk waarom het *ik* niet als subject of als *res cogitans* begrepen kan worden:

‘Denn der ontologische Begriff des Subjekts charakterisiert *nicht die Selbstheit des Ich qua Selbst, sondern die Selbigkeit und Beständigkeit eines immer schon Vorhandenen*. Das Ich ontologisch als *Subjekt* bestimmen, besagt, es als ein immer schon Vorhandenes ansetzen.’¹⁵⁴

Het *ontologische* begrip van het subject valt altijd weer terug op een substantie en een zijnde. Dit citaat is mijns inziens tegelijkertijd Heideggers indirecte kritiek op het transcendentale bewustzijn bij Husserl.

3.3 Verleden-heden-toekomst en tijdelijkheid

In het derde hoofdstuk van het tweede deel van *Sein und Zeit* wordt aan de hand van de structuur van de zorg duidelijk hoe verleden-heden-toekomst zich tot elkaar verhouden. De begrippen verleden-heden-toekomst zijn volgens Heidegger opgekomen uit een *oneigenlijk* tijdsbesef. Er moet gezocht worden naar een terminologische afbakening van de oorspronkelijke en *eigenlijke* fenomenen van verleden-heden-toekomst.¹⁵⁵ Heidegger begrijpt toekomst als de mogelijkheid iets op zich toe te laten komen. Hij noemt het *Zukommen-lassen*, het oorspronkelijke fenomeen van de toekomst. Heidegger geeft vervolgens aan dat toekomst niet begrepen moet worden als een nog

¹⁵³ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 329

¹⁵⁴ Ibidem, p. 320

¹⁵⁵ Ibidem, p. 327

niet werkelijk geworden *nu*.¹⁵⁶ Hij legt de nadruk op het woordgedeelte *komst* in het woord ‘toekomst’, als iets dat op je toekomt. Vervolgens stelt hij dat *Dasein* de geworpenheid alleen op zich kan nemen als het toekomstige *Dasein*, ‘wie es je schon war’, dat wil zeggen zijn *gewezen-zijn* kan zijn.¹⁵⁷ Het *Dasein* is altijd al geworpen *in-een-wereld* en in de mogelijkheden die het *Dasein* zelf is. Het *geworpen-zijn* reikt altijd al over zich heen, in het *Sein-zum-Tode*. Heidegger stelt dat *Dasein* zichzelf in zijn zijn altijd al vooruit is.¹⁵⁸

Heidegger stelt dat sinds het tijdsbegrip van Aristoteles de tijd begrepen wordt als opeenvolging of *Fluss* van nu-momenten, waarbij het primaat ligt in het heden.¹⁵⁹ Bij Heidegger is dit niet het geval, want de tijd begint op een niet eerder beschreven wijze te bewegen of te cirkelen. Het *Gewesen-sein* is de mogelijkheidsvoorwaarde voor het toekomstige *Dasein*, maar tegelijkertijd ontspringt de *Gewesenheit* aan de toekomst. Alleen in zoverre *Dasein* is als *gewezenheit*, kan het de toekomst op zich toe laten komen. Hierbij is sprake van een *terug-komen*. *Dasein* is tegelijkertijd zijn toekomst en zijn verleden. Vanuit de toekomst staat er immers altijd iets uit, namelijk je dood, en tegelijkertijd ben je je verleden als geschiedenis die je altijd met je meedraagt. Een mogelijke weergave hiervan is te vinden in onderstaande afbeelding. Hierbij zijn echter allerlei kruisverwijzingen mogelijk. Daarnaast is het überhaupt niet overeenkomstig Heideggers methode om een dergelijk schema te presenteren.



Het geheel van een ‘gewesend-gegenwärtigende Zukunft’ noemt Heidegger het fenomeen van de tijdelijkheid: ‘Die Gewesenheit entspringt der Zukunft, so zwar, daß die gewesene (besser gewesende) Zukunft die Gegenwart aus sich entläßt’¹⁶⁰ Evenals het voorgaande toont deze zin aan dat het zwaartepunt voor Heidegger in de toekomst ligt en niet langer in het heden, zoals in

¹⁵⁶ Ibidem, p. 325

¹⁵⁷ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 325

¹⁵⁸ Ibidem, p. 191

¹⁵⁹ Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 333 e.v. en Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 422

¹⁶⁰ Ibidem, p. 327

het metafysische tijdperk en bij Husserl ook nog het geval is. Heidegger geeft dan ook aan dat er een voorrang is van de toekomst en dat het primaire fenomeen van de tijdelijkheid de toekomst is.¹⁶¹

Het is niet zo dat de volgorde van verleden-heden-toekomst door Heidegger door elkaar gehaald wordt. Heidegger begrijpt deze tijdsfasen namelijk überhaupt niet meer als elkaar opvolgende tijdsfasen. De tijd kan niet langer begrepen worden als een opeenvolging van *nu-momenten*, zonder begin of einde.¹⁶² De tijd is voor Heidegger dan ook niet eindeloos, maar eindig. Eindigheid betekent niet dat de tijd niet verder gaat. Na jouw dood gaat de tijd voort, maar dat blijft voor Heidegger een bewering die in het domein van de oneigenlijke tijd thuishoort en niet in een fenomenale benadering van de oorspronkelijke tijdelijkheid. De oorspronkelijke en de eigenlijke toekomst komen op het *Dasein* toe als onoverschrijfbare mogelijkheid van nietigheid. De eindigheid is er alleen met betrekking tot *Dasein* dat op zichzelf teruggeworpen is in het *Sein-zum-Tode*.

Ekstasen van tijdelijkheid

Heidegger duidt in *Die Grundprobleme der Phänomenologie* tijdelijkheid aan als de oorspronkelijke tijd, in tegenstelling tot de vulgaire tijd. Ook stelt hij dat de oorspronkelijke tijd het eigenaardige kenmerk heeft dat ze buiten zichzelf (*Außer-sich*) is.¹⁶³ Dit is het ekstatische karakter van de tijdelijkheid. Dit uitstaan of buiten zichzelf zijn leidt hij af van het Griekse *ekstasis*, dat begrepen moet worden als *uitstaan*. Bernet legt het begrip ekstase bij Heidegger als volgt uit: “Ekstatisch wird die Zeitlichkeit deswegen genannt, weil sie ein Geschehen ist, in dem kein Moment bei sich selbst bleibt und da zur Ruhe kommt.”¹⁶⁴ Omdat het een gebeuren betreft zoals Bernet aangeeft, is de tijdelijkheid altijd nog in beweging en nooit afgerond. Heidegger onderscheidt drie ekstasen van de tijdelijkheid, namelijk *Zukunft*, *Gewesenheit* en *Gegenwart*. Het woord *ekstasis* duidt naast het buiten zichzelf zijn op een blootstaan of open staan van de ekstase. De openheid ligt in het open staan van de horizon.¹⁶⁵ Bernet stelt dat de ekstase van tijdsdimensies tweeledig is. Ten eerste gaat het niet om de plaatsing van dingen in de chronologische tijd. De tijdsdimensies openen veeleer de horizon waarin iets als verleden, tegenwoordig of toekomstig kan verschijnen. Ten tweede is een tijdsdimensie ekstatisch omdat zij slechts in verhouding tot de andere tijdsdimensies bepaald kan worden. Met andere woorden: het verleden heeft zijn inwerking op het heden en de

¹⁶¹ Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 329

¹⁶² Ibidem, p. 326

¹⁶³ Ibidem, p. 378

¹⁶⁴ Bernet, R., ‘Phänomenologische Zeitanalyse bei Husserl und Heidegger’, p. 78

¹⁶⁵ Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 378

toekomst. De tijdsdimensies kunnen niet als losstaand beschouwd en bepaald worden.

Iedere ekstase is een *Entrückung nach... auf etwas hin*.¹⁶⁶ Deze ontzettingen zijn altijd in zichzelf open. De horizon duidt op het *waarnaartoe* van de *Entrückung* die als zodanig buiten zichzelf is. Heidegger stelt dat de *Entrückung* de horizon opent en deze open houdt.¹⁶⁷ In het ontwijken van de dood kun je bijvoorbeeld spreken van een *Entrückung*. Hierin is ook de eigenlijke mogelijkheid van *Seinkönnen* gelegen waarin het *Dasein* verenigd en teruggeworpen is op zichzelf. In de extatische *Entrückung* wordt het *Dasein* in de richting van de in de situatie bezorgbare mogelijkheden en omstandigheden getrokken, om overvallen te worden door de horizon van de extase. Dit is de horizon die het vluchten en het uitwijken altijd al oriënteert.¹⁶⁸ De horizon laat zo oplichten waarvoor hij uitwijkt, namelijk zichzelf. Horizon moet zoals in 3.1 besproken, niet begrepen worden als een gezichtskring, maar als een *offene Weite*.¹⁶⁹ De horizon is open en weids omdat de horizon zijnsverstaan mogelijk maakt.

Voor Heidegger komt het primaat van de tijd te liggen in het toekomstige en het eindige, in tegenstelling tot de filosofen uit het metafysische tijdperk die het heden voorop stellen. Ook voor Husserl is het heden de belangrijkste tijdsdimensie. Het feit dat Heidegger het zwaartepunt in de toekomst legt, betekent niet dat verleden en heden geen rol spelen voor Heidegger. De verschillende tijdsdimensies zijn buiten zichzelf, aangezien de dimensies elkaar onderling beïnvloeden. De dimensies zijn dan ook niet statisch, want het verleden komt altijd nog op je toe en is steeds anders. In het volgende hoofdstuk wordt eerst aandacht besteed aan de samenhang tussen *Vorhandenheit* en *Gegenwart* zoals Heidegger dit expliciteert en wordt toegelicht hoe dit zich verhoudt tot het heden bij Husserl. Vervolgens wordt aangetoond dat de ekstase van de *Gegenwart* een aanwijzing kan vormen voor een beter begrip van de horizon van het heden bij Husserl. Door de *Vorlesungen* te volgen, kan het horizonbegrip bij Husserl namelijk begrepen worden als horizon waarbinnen de dingen ons als tegenwoordig verschijnen. Ten slotte laat Boehm zien dat er bij Husserl wel degelijk sprake is van een ontologie van de tijd, die is gekoppeld aan het absolute zijn van het bewustzijn. Volgens De Boer is dit echter een regionale ontologie van verschillende zijns categorieën.

¹⁶⁶ Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 378

¹⁶⁷ Ibidem

¹⁶⁸ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 338

¹⁶⁹ Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 378

Hoofdstuk 4: De confrontatie tussen Husserl en Heidegger

4.1 Voorhandenheid en de tijd als tegenwoordigheid

Een belangrijk grondwoord in het denken van Heidegger is *Vorhandenheit*. Het is zaak om hier extra aandacht aan te besteden, omdat dit grondwoord direct samenhangt met het metafysische denken over tijd. *Voorhandenheit* betekent niet dat iets een ding of een zijnde is. Zoals Ijsseling in *Heidegger, denken en danken, geven en zijn* stelt, duidt *voorhandenheit* op het bezien van iets als een realiteit die voor ons ligt, iets dat men kan hanteren en beschouwen.¹⁷⁰ Heidegger licht het in *Die Grundprobleme der Phänomenologie* als volgt toe: een lichaam existeert nooit, maar is voorhanden. *Dasein*, dat we zelf zijn, is nooit voorhanden, maar existeert. Ook al zijn ze beide zijnde, ze zijn niet allebei voorhanden.¹⁷¹

Het ontstaan van het *voorhandenheidsdenken* zien we terug in de Griekse ontologie. Voor Heidegger is het verleden altijd toekomst. Daarom is het zaak om terug te keren naar de geschiedenis van de ontologie. Deze terugkeer wordt besproken in paragraaf 6 van *Sein und Zeit*, getiteld *Destruktion der Geschichte der Ontologie*. Het woord *destructie* lijkt te duiden op een vernietiging van de geschiedenis. Dit is echter niet het geval. Het gaat Heidegger om het afbreken van de leeg geworden voorstellingen van de metafysica, om de oorspronkelijke zijnservaring van de metafysica terug te winnen.¹⁷² Voor Heidegger moet er een gesprek met de geschiedenis zijn, om tot een oorspronkelijk tijdsbegrip te komen.

De problematiek rondom de Griekse ontologie situeert Heidegger in de bepaling van de mens als ζῷον λόγον ἔχον.¹⁷³ Dit wordt vervolgens in het Latijn vertaald als *animal rationale*, waarbij *logos* vertaald wordt met *ratio*. Voor Heidegger is vanaf het ontstaan van deze metafysische bepaling de definitie van de mens omgrensd als wezen waarvan het *zijn* naar zijn aard bepaald is door het kunnen spreken.¹⁷⁴ Het *legein* vormt de leidraad. Alle zijnden worden in hun structuur bepaald vanuit het bespreken en het aanspreken.¹⁷⁵ Heidegger begrijpt *legein*, dat Parmenides al als leidraad nam voor de uitleg van het zijn, als het louter vernemen van iets in zijn *voorhandenheit*. Dit heeft de temporele structuur van het *reines »Gegenwärtigen« von etwas*.¹⁷⁶ Het zijnde wordt uitgelegd als tegenwoordigheid en wordt als aanwezigheid (*ousia*) begrepen. Een zijnde wordt vernomen als voorhanden en is tegelijkertijd present. Dat wil niet alleen zeggen dat het aanwezig is, maar ook

¹⁷⁰ Ijsseling, S., *Heidegger, denken en danken, geven en zijn*, p. 28

¹⁷¹ Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 37

¹⁷² Heidegger, M., *Zur Seinsfrage*, p. 417

¹⁷³ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 25

¹⁷⁴ Ibidem

¹⁷⁵ Ibidem

¹⁷⁶ Ibidem

dat het *nu* voor ons ligt. Heideggers kritiek op de Griekse uitleg van het *legein* is driedelig. Ten eerste is er geen uitdrukkelijk besef van het *legein* als leidraad voor de uitleg van zijn. Ten tweede is er geen kennis of notie van de ontologische functie van tijd en ten derde is er geen inzicht in de grond van de mogelijkheid waarvan de tijd de ontologische functie kan vervullen.¹⁷⁷ Het gaat Heidegger dan ook niet zozeer om de bepaling van de mens als ζῷον λόγον ἔχον, maar veeleer om de gevolgen die deze bepaling heeft voor het begrijpen van de wereld. Daarnaast laat Heidegger zien dat het *legein* ook gevolgen heeft voor ons begrip van tijd. In plaats van een begrip van de ontologische functie van tijd, wordt de tijd zelf een zijnde.¹⁷⁸ Tijd fungeert dan als criterium om verschillende *zijnsregioenen* aan te duiden, onder andere tussen tijdelijke zijnden en niet-tijdelijke zijnden. Je zou kunnen zeggen dat tijd een instrument wordt van de mens. Heidegger wil daarentegen aantonen hoe in het fenomeen van de tijd de centrale problematiek van *alle* ontologie verworteld is.¹⁷⁹

In het wetenschappelijke ontwerpen wordt het *voorhanden zijnde* volgens Heidegger tot object.¹⁸⁰ Dat zelfs de natuur tot object wordt zien we terug in bij Kant. In de *Kritik der reinen Vernunft* spreekt hij over de natuur die als een getuige ondervraagd moet worden.¹⁸¹ Heidegger stelt dat de *zijnden* niet zomaar geponeerd worden als object. De *zijnden* worden vrij gegeven, waarbij het mogelijk wordt het *zijnde* als object te ondervragen.¹⁸² Hiermee wil Heidegger zeggen dat het niet zomaar een act van de ontwerper is om objecten te poneren, maar dat de *zijnden* al op een bepaalde manier verschijnen – namelijk een *objectmatige* manier.

In paragraaf 69 van *Sein und Zeit* stelt Heidegger dat dit objectiverende zijn bij het voorhandene het karakter heeft van een uitgelezen *Gegenwärtigung*, waarin de *presentie* centraal staat.¹⁸³ Deze paragraaf bevat tevens een verwijzing naar Husserl in een voetnoot. Heidegger stelt dat kennis voor Husserl berust op aanschouwen en de temporele connotatie van het *Gegenwärtigen* heeft.¹⁸⁴ Kentheorie gaat volgens Husserl niet over de verhouding tussen het bewustzijn en *zijn*, maar over *zijn* als bewustzijnskorrelaat, als datgene wat bedoeld is vanuit het bewustzijn.¹⁸⁵ Daarmee geeft hij aan dat *zijn* en de *zijnden* geïncorporeerd worden in het bewustzijn. In de *Vorlesungen* is het tegenwoordigen voor Husserl niet alleen centraal voor het objectiverende kennen, maar ook voor de immanente ervaring. Dat de tijd hierbij het karakter krijgt van een

¹⁷⁷ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 26

¹⁷⁸ Ibidem

¹⁷⁹ Ibidem, p. 19

¹⁸⁰ Ibidem, p. 363

¹⁸¹ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* B, p. XIII

¹⁸² Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 363

¹⁸³ Ibidem

¹⁸⁴ Ibidem

¹⁸⁵ Husserl, E., 'Philosophie als strenge Wissenschaft', p. 300

zijnde, blijkt onder andere uit het feit dat Husserl spreekt van de duur als een vorm van *Gegenständlichkeit*: ‘Der ‘Zeitfluss’, die Dauer steht uns dann vor Augen als eine Art Gegenständlichkeit.’¹⁸⁶ In deze zin komt zowel het voorwerpachtige karakter van de duur als de betrekking op het aanschouwen naar voren. De tijdsduur staat ons namelijk voor ogen als *Gegenständlichkeit*.

Wereldtijd en vulgaire tijd

In paragraaf 80 en 81 van *Sein und Zeit* maakt Heidegger een onderscheid tussen een publieke tijd of wereldtijd en een vulgaire tijd. De wereldtijd heeft nog oorspronkelijke karaktertrekken die niet direct een objectieve functie hebben. Het is de tijd die oorspronkelijk werd ingedeeld aan de hand van de bewegende zon¹⁸⁷ en waarvan dag en nacht volgens Heidegger de meest oorspronkelijke tijdmaat zijn.¹⁸⁸ Het is de tijd die ons vertelt dat onze dagen geteld zijn. De relaties tussen de structuren van vroeger, heden en verleden duidt Heidegger als *Datierbarkeit* van de wereldtijd. Dit maakt de tijdelijkheid van de tegenwoordigheid uit, die Heidegger als volgt begrijpt: *dan* (toekomstig) moet het gebeuren en *nu* (heden) moeten we goedmaken wat we *destijds* (vroeger) hebben nagelaten.¹⁸⁹ Heidegger ziet de *Datierbarkeit* als een van de ekstasen van het *gewärtigendes Gegenwärtigen*.¹⁹⁰ Heidegger schrijft dat los van het feit of de tijdsindelingen van *dan*, *nu* en *destijds* overeenstemmen met een datum op de kalender, deze tijdsbepalingen daterend van aard zijn.¹⁹¹ Hierbij zijn zowel het *dan* als het *destijds* betrokken op het *nu*, waarmee het *Gegenwärtigen* een bijzonder gewicht krijgt. Met andere woorden: verleden en toekomst zijn op het heden betrokken.¹⁹² Het *Gewärtigen* van de tegenwoordigheid duidt volgens Heidegger op een tijdsspanne. De tijdsspanne die je kunt hebben van dan... tot dan... duidt Heidegger aan als intussen en gedurende. Heidegger vervolgt dat niet alleen het gedurende een spanningsboog kent, maar ook het nu, het destijds en het dan.¹⁹³ Zo kun je bijvoorbeeld spreken van een nu tijdens de pauze, een nu tijdens het eten en een nu tijdens deze zomer, waarbij de spanwijdte steeds wisselt.

Ook wanneer we de meest triviale uitspraken doen, zit hier een tijdsbepaling in besloten. Zoals bleek uit het voorbeeld dat wanneer je zegt dat het koud is, dit betrekking heeft op het

¹⁸⁶ Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, p. 68

¹⁸⁷ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 413 Waarschijnlijk spreekt Heidegger hier van een bewegende zon i.p.v. een bewegende aarde, om aan te geven dat het om onze ervaring gaat. Wij zien de zon als bewegend en spreken van een ondergaande en opkomende zon.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 413

¹⁸⁹ Ibidem, p. 407

¹⁹⁰ Ibidem, p. 408

¹⁹¹ Ibidem, p. 406

¹⁹² Ibidem, p. 407

¹⁹³ Ibidem, p. 409

heden.¹⁹⁴ Heidegger noemt deze verhoudingswijze tot de tijdelijkheid een *extatisch open zijn*. In het zijn bij de dingen wordt dit open zijn ontdekkend tegemoet getreden. Het *verstaan* van de nu-structuur noemt Heidegger *Bedeutsamkeit*.¹⁹⁵ Dit bestaat uit een geheel van betrekkingen tussen *Dasein* en de dingen die naar elkaar verwijzen.¹⁹⁶ In het aanspreken van de dingen legt het *genwärtigendes Gegenwärtigen* ook zichzelf uit. Dit betekent dat niet alleen de dingen zich openen, ook de horizon van tegenwoordigheid zelf opent zich.

Tegenover de wereldtijd stelt Heidegger de vulgaire tijd, die een modificatie is van de wereldtijd. Het probleem van de vulgaire tijd is dat deze ervaren wordt binnen de horizon van het *zijnsverstaan* als iets dat op de een of andere manier *voorhanden* is.¹⁹⁷ Bij de ontwikkeling van de vulgaire tijd blijft het onduidelijk of de tijd een subjectief of een objectief karakter heeft. Volgens Heidegger wordt de tijd vaak toegekend aan de ziel, ook wanneer de tijd als iets dat op zichzelf staat wordt begrepen.¹⁹⁸ Ook wanneer het karakter van de tijd bewustzijnsmatig is, heeft de tijd een *objectieve* functie, zo stelt Heidegger.¹⁹⁹ Deze objectieve functie ligt in het begrijpen van de tijd als aaneenschakeling van punten op een lijn. Hoewel Husserl de tijd niet begrijpt als punten op een lijn, zouden deze opmerkingen van Heidegger wederom gezien kunnen worden als indirecte kritiekpunten op Husserl. Heidegger beschouwt het toekennen van de tijd aan de ziel – zoals bij Augustinus en bij Husserl het geval is – namelijk als een naïeve geste.

De vulgaire tijdsopvatting kent geen *Bedeutsamkeit* en geen *Datierbarkeit*. Doordat ze de tijd begrijpt als een aaneenschakeling van nu-momenten, komen beide structuren niet tevoorschijn. Heidegger stelt dat de nu-momenten ‘geamputeerd’ zijn, doordat ze zich alleen maar aaneenrijgen om een na-elkaar te vormen.²⁰⁰ Een aantal opvallende dingen vindt plaats met betrekking tot de wereldtijd wanneer deze als vulgaire tijd wordt geïnterpreteerd stelt Heidegger. Enkele hiervan verdienen naar mijn mening nadere toelichting, omdat ze verband houden met het tijdsbegrip van Husserl. Ten eerste: in de aaneenschakeling van nu-momenten zijn deze nu-momenten tevens voorhanden. Niet alleen het zijnde treedt tegemoet, maar ook het *nu* als *zijnde*.²⁰¹ De nu-momenten worden ontologisch gezien binnen de horizon van de idee van *voorhandenheid* begrepen. Ten tweede: het nu geeft van zich blijk als *bestendige aanwezigheid*. Het nu is steeds als hetzelfde aanwezig, ook al komt er steeds iets anders op om dan weer te verdwijnen.²⁰² Ten

¹⁹⁴ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 407

¹⁹⁵ Ibidem, p. 422

¹⁹⁶ Ibidem, p. 87

¹⁹⁷ Ibidem, p. 405

¹⁹⁸ Ibidem

¹⁹⁹ Ibidem

²⁰⁰ Ibidem, p. 422

²⁰¹ Ibidem

²⁰² Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 423

derde: de continuïteit van de tijd wordt gezocht in de *eeuwigheid*. De nu-reeks vertoont geen hiaten en is ononderbroken. Hoe ver je de tijd ook opdeelt, je komt altijd uit bij een nu. In de opeenvolging is geen einde aan te treffen, want elk nu is ook een niet-meer-nu van het verleden en een nog-niet-nu van de toekomst. De oneindigheid gaat dan ook twee kanten op: in de richting van het verleden en in de richting van de toekomst.²⁰³

De wereldtijd en de vulgaire tijd bij Husserl

De tijd zoals deze bij Husserl ter sprake komt in de *Vorlesungen* houdt het midden tussen de tijd die Heidegger bestempelt als de wereldtijd en de wereldtijd die vulgair is geworden. Dat er bij Husserl een nadruk ligt op het heden, is in het voorgaande aangetoond. Het is echter niet zo dat voor Husserl de tijd zomaar een reeks van nu-momenten is, zoals bij de vulgaire tijd het geval is. Husserl schrijft namelijk: de herinnering rijgt geen kralen aan een ketting vanuit het heden.²⁰⁴ Er is dan ook sprake van *Datierbaarheid* en *Bedeutsamkeit* zoals Heidegger dit beschrijft met betrekking tot de wereldtijd, en daarmee ook van een ekstase van tijdelijkheid.

De *Datierbaarheid* is bij Husserl zichtbaar in de retentie en de protentie en de daarbij behorende verhouding tot het heden. Wanneer we naar een melodie luisteren, houden we eerdere tonen vast in retentie. De tonen van een melodie zijn in een stroom gegeven, waarbij de melodie als *nu durend* bewust is. Ook als een bepaalde toon afgelopen is, is deze nog betrokken op de gehele melodie die nog niet afgelopen is en *nu duurt*. Husserl spreekt dan ook over een heden dat uitgestrekt is en over een horizon van het heden, zoals Heidegger spreekt over een tijdsspanne. Het heden dat steeds een andere spanningsboog heeft, zoals Heidegger stelt, doet sterk denken aan een melodie of een toon met een bepaalde spanningsboog en spanwijdte – zoals Husserl spreekt over retenties die verder richting het verleden wegzinken.

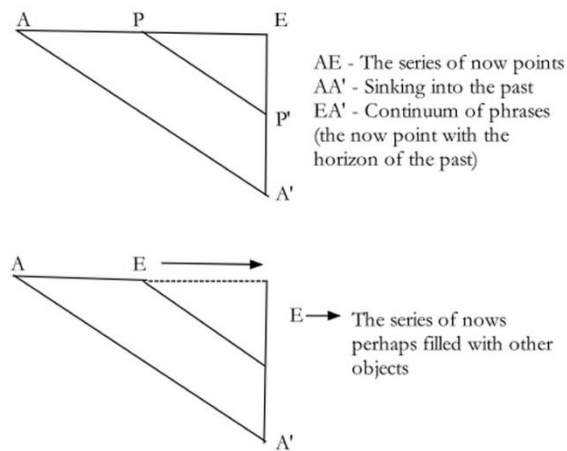
De *Bedeutsamkeit* als het verstaan van de nu-structuur van een melodie, vinden we terug in het uitgestrekte heden of het tijdveld waarbij retentie en protentie betrokken zijn op het heden. Ook bij Husserl spant de tijd zich op betekenisvolle wijze uit tot een ekstatische uitgestrektheid. Het heden is niet zomaar een moment in de tijd, maar is zodanig uitgestrekt dat ook verleden en toekomst hier deel van uitmaken, zoals in het voorbeeld van de melodie. Er is al sprake van een onmiddellijk verstaan van het *nu* vanuit het bewustzijn zonder dit te objectiveren. De uitgestrektheid of de weidsheid komt terug in Husserls weergave van een oerimpressie met retentionele modificaties. Hierbij is niet zomaar sprake van een lijn met nu-punten, maar ook van retenties die wegzinken in het verleden. Zo ontstaat er een dimensionering die aangegeven is op

²⁰³ Ibidem, p. 424

²⁰⁴ Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, p. 54

de afbeelding tussen E en A'. Deze grafiek vinden we terug in de *Vorlesungen* en wordt door Husserl aangeduid als horizon van het verleden.

Husserl provides a pair of diagrams to illustrate this process (*PdZ*, p. 28).



Afbeelding uit: Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, p. 28

In paragraaf 18 van de *Vorlesungen* spreekt Husserl van een levendige horizon van het heden die de retentie constitueert.²⁰⁵ Hoewel bij Husserl sprake is van een horizon die meer het karakter heeft van een gezichtsveld of een sjabloon, is dit mijns inziens uiteindelijk ook een horizon van betekenis. Het heden krijgt namelijk betekenis als uitgestrekt geheel, waarin de tijdsobjecten op een bepaalde manier verschijnen. Husserls tijdsbegrip heeft dan ook zeker karaktertrekken die als ekstatisch geduid kunnen worden. Anderzijds blijft Husserl echter sterk gebonden aan een tijdsbegrip waarvan Heidegger zou zeggen dat dit vulgair is. Ten eerste is er sprake van een *Vergegenwärtigen* waarbij het verleden en de toekomst *im Bilde vor Augen gestellt* worden. Dit duidt op het poneren van de tijd als *vorhanden*. Ten tweede geeft het heden van zich blijk als bestendig aanwezig. Husserl stelt dan ook dat het heden hetzelfde heden blijft, ook wanneer dit een nu is dat in het verleden ligt: ‘Das Jetzt als aktuelles Jetzt ist die Gegenwartsgegebenheit der Zeitstelle. Rückt das Phänomen in die Vergangenheit, so erhält das Jetzt den Charakter des vergangenen Jetzt, aber es bleibt dasselbe Jetzt,...’²⁰⁶ Ten derde kent de tijd bij Husserl ook een vorm van oneindigheid.²⁰⁷ Husserl spreekt van een *meervoudige* vorm van oneindigheid.²⁰⁸ Er is namelijk sprake van een vorm van oneindigheid richting het verleden en richting de toekomst. De

²⁰⁵ Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, p. 43

²⁰⁶ Ibidem, p. 66

²⁰⁷ Ibidem, p. 44 en p.105 (Bijlage III)

²⁰⁸ Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, p. 105

samenhang van herinneringen is oneindig, maar ook de samenhang van waarnemingen is oneindig. Ook al spreek je van een enkele waarneming, er zijn potentieel altijd oneindig veel intenties op betrokken, al zijn dit onbepaalde intenties.²⁰⁹ Voor de herinneringen geldt dat deze oneindigheid kennen, omdat je hierin altijd verder kunt gaan. Je kunt altijd weer een herinnering van een herinnering hebben. De oneindigheid is dan ook altijd op het bewustzijn betrokken. Ook de stroom van het bewustzijn heeft volgens Husserl een oneindig karakter.²¹⁰ In de *Fundamentalbetrachtung*, waarvan slechts een paragraaf specifiek aan de tijd is gewijd, spreekt Husserl over een oneindig vervulde tijdshorizon, die gepaard gaat met een oneindige belevenisstroom.²¹¹

4.2 Tijd kan niet zonder ontologie

Husserl incorporeert de tijd volledig in het zuivere bewustzijn. En hij stelt in paragraaf 7 van de *Vorlesungen* dat de tijdsobjecten, namelijk de objecten die een eenheid in de tijd vormen en een bepaalde duur kennen, niet te objectiveren zijn.²¹² Oftewel: er is geen ding of zijnde van te maken. Want ook al spreek je van een toon als object, van de duur van de toon of een toon in zijn duur is geen object te maken. Toch blijft Husserl schrijven in termen die wel degelijk een ontische status uitdrukken, zoals *Gegenständlichkeit* en *Vergegenwärtigung*. In paragraaf 6 van *Sein und Zeit* heeft Heidegger helder gemaakt dat ontologie en tijd niet zonder elkaar kunnen. Wanneer je gaat praten over de zijnden en het zijn van de zijnden, gaat dit namelijk altijd gepaard met een tijdsbepaling. In het metafysische tijdperk werd er bovendien een onderscheid gemaakt tussen het *in de tijd zijnde* en het *boventijdelijk eenwige*. De zijnden werden en worden nog steeds als tegenwoordig aanwezig getypeerd. De zijnden zijn in de tijd, maar de tijd zelf wordt volgens Heidegger ook een zijnde in de *vulgaire tijd*.

Zoals eerder vermeld maakt Heidegger een onderscheid tussen een vulgaire tijd en een oorspronkelijke tijd als tijdelijkheid. Dit loopt op sommige punten parallel met het onderscheid dat Husserl maakt tussen de objectieve tijd en de tijd van het bewustzijn, waarbij Husserl de objectieve tijd beschrijft zoals Heidegger de vulgaire tijd beschrijft. Husserl stelt dat de objectieve tijd een oneindig karakter heeft met tijdspunten die door de klok bepaalbaar zijn²¹³ In de objectieve tijd is er sprake van een na elkaar van aaneengeschakelde momenten. Naast de

²⁰⁹ Ibidem, p. 105

²¹⁰ Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erster Buch, p. 92

²¹¹ Ibidem, p. 182

²¹² Ibidem, p. 23

²¹³ Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, p. 7

objectieve tijd bestaat er voor Husserl echter een andere tijd, waarin de ervaring en het verstaan centraal staan, zoals ook bij Heidegger het geval is.

Hoe verhoudt de subjectieve tijd zich bij Husserl tot de objectieve tijd? Husserl schetst aan het begin van de inleiding de problemen die we tegenkomen wanneer we ons met de tijd bezighouden. Hij stelt dat we de grootste moeilijkheden en tegenspraken tegenkomen wanneer we proberen om de objectieve tijd en het subjectieve tijdsbewustzijn in de juiste verhouding te stellen.²¹⁴

In de eerste paragraaf van de *Vorlesungen* over het uitschakelen van de objectieve tijd schrijft Husserl dat het oorspronkelijke tijdveld niet zomaar een stuk van de objectieve tijd is.²¹⁵ Het beleefde *nu* is ook geen punt in de objectieve tijd. Alles wat bij de objectieve tijd hoort, is immers transcendent en betreft niet de beleving. Om deze reden moet de objectieve tijd middels een transcendentale reductie uitgeschakeld worden. Vervolgens is het naar mijn mening opvallend dat Husserl stelt dat het oorspronkelijke tijdveld over het waargenomene en de daarbij behorende objectieve tijd schuift, zoals het gezichtsveld over de objectieve ruimte heen schuift.²¹⁶ Met deze bepaling geeft Husserl de oorspronkelijke tijd prijs: deze oorspronkelijke tijd is namelijk secundair ten opzichte van de objectieve tijd. Bovendien wordt de horizon gereduceerd tot een gezichtsveld met altijd dezelfde uitgebreidheid.²¹⁷ Husserl is dan ook niet consequent in zijn bepaling van de oorspronkelijke tijd ten opzichte van de objectieve tijd. Het probleem waar Husserl voor waarschuwde in de inleiding treft ook hemzelf, want de verhouding tussen de objectieve tijd en het oorspronkelijke tijdveld is niet helder. De oorspronkelijke tijd blijft namelijk negatief afhankelijk van de objectieve tijd. Hoewel Husserl beweert dat de oorspronkelijke tijd niet zomaar een stuk is van de objectieve tijd, heeft de oorspronkelijke tijd de objectieve tijd nodig om er als ware het een sjabloon overheen te schuiven.

Absoluut zijn vs. objectief zijn

Tegenover het *objectief geldige zijn* van de objectieve tijd plaatst Husserl het *absolute zijn* van het bewustzijn. Met de transcendentale reductie stelt Husserl in de *Phänomenologische Fundamentalbetrachtung* niks verloren te hebben, maar het absolute zijn gewonnen te hebben, waarbij het absolute zijn aan het transcendentaal bewustzijn toegeschreven wordt.²¹⁸ Maar wat

²¹⁴ Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, p. 3

²¹⁵ Ibidem, p. 6

²¹⁶ Ibidem, p. 31

²¹⁷ Ibidem

²¹⁸ Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erster Buch, p. 107

behelst dit absolute zijn, en is dit niet toch weer zelf een zijnde? Zou dit naast het ekstatische karakter van de tegenwoordigheid een aanknopingspunt kunnen vormen voor de ontologische functie van tijd bij Husserl?

Boehm stelt in het artikel 'Zijn en tijd in de filosofie van Husserl' de vraag of Husserl met zijn methode van de fenomenologische reductie het zijn niet uitdrukkelijk heeft uitgeschakeld.²¹⁹ Vervolgens vraagt Boehm of het fenomenologisch residu van Husserl, 'het absolute zijn', het antwoord kan zijn op het verschil tussen *zijn* en *zijnden*. Dit zou volgens Boehm als consequentie hebben dat de tijd bij Husserl niet tot een zijnde wordt gemaakt. Voor Boehm zijn er onder andere in de aantekeningen van Husserl in zijn exemplaar van *Sein und Zeit* aanwijzingen te vinden dat Husserl zich wel degelijk met de zijnsvraag heeft beziggehouden.²²⁰ Zo schrijft Husserl met betrekking tot de volgens Heidegger vergeten zijnsvraag in de marge van *Sein und Zeit*: 'Und die Phänomenologie?'²²¹ Waarmee Husserl aangeeft dat de fenomenologie wel degelijk de zijnsvraag vraag heeft gesteld. Wanneer Heidegger over de zijnsvraag de volgende vraag stelt, '*ist sie die prinzipiellste und konkreteste Frage zugleich?*', antwoordt Husserl als volgt: 'Ja, als transzendentiaal-phenomenologische Frage nach dem konstitutiven Seinssinn.' Boehm beweert dat in plaats van Heidegger te verwijten dat hij de fenomenologie als ontologie opvat, Husserl met bovengenoemde aantekeningen in *Sein und Zeit* aangeeft dat hij in zijn constitatieve fenomenologie wel degelijk rekening houdt met een ontologische analyse van het bewustzijn zelf.²²²

Het antwoord op de zijnsvraag ligt voor Husserl in het *absolute zijn* van het transcendentiaal bewustzijn. Boehm ziet het als een onbetwistbaar feit dat de *Fundamentalbetrachtung* eigenlijk een *Seinsbetrachtung* is, waarbij het gaat om de meest principiële en kardinale ontologische differentie, namelijk de differentie tussen *absoluut zijn* en *relatief zijn*.²²³ In de *Fundamentalbetrachtung* stelt Husserl namelijk dat het meest principiële onderscheid tussen de zijnswijzen het onderscheid tussen het bewustzijn en de realiteit is, dat parallel loopt aan het onderscheid tussen immanentie en transcendentie.²²⁴ Het verschil tussen absoluut en relatief ligt in de gegevenheidswijze van ruimtelijke dingen ten opzichte van belevissen. In de waarneming van belevissen is iets als absoluut gegeven, in tegenstelling tot de waarneming van *Raumdinglichkeiten* waarbij het identieke in de verschillende verschijningswijzen door *Abschattung*

²¹⁹ Boehm, R., 'Zijn en tijd in de filosofie van Husserl', p. 244

²²⁰ Ibidem, p. 249

²²¹ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 2

²²² Boehm, R., 'Zijn en tijd in de filosofie van Husserl', p. 249

²²³ Ibidem, p. 250

²²⁴ Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erster Buch, p. 87

gegeven wordt.²²⁵

Husserl stelt over het absolute zijn dat het ‘*prinzipiell nulla re indiget ad existendum*’.²²⁶ Hiermee verwijst hij naar de substantieleer van Descartes in de *Principia Philosophiae*, waarin Descartes schrijft dat een substantie een ding is dat in zijn bestaan nergens anders van afhankelijk is.²²⁷ Het is van belang hierbij op te merken dat Husserl het woord ‘re’ tussen haakjes zet: het absolute zijn is dus niet zomaar een substantie. Dat zou ook vreemd zijn, want hij tracht juist het onderscheid te duiden tussen relatief en absoluut zijn. Husserl stelt over het absolute zijn vervolgens: ‘...dass das Sein des Bewusstseins... durch eine Vernichtung der Dingwelt... in seiner eigenen Existenz nicht berührt würde.’²²⁸ Dat wil zeggen: wanneer de transcendentale reductie compleet is, is er nog steeds *absoluut zijn*, ook al vernietigen we de gehele dingwereld.

Het transcendentale absolute is niet het laatste, maar is gefundeerd in een nog oorspronkelijker oerbron. Dit stelt Husserl in paragraaf 81 van de *Fundamentalbetrachtung*, met de titel ‘Die phänomenologische Zeit und das Zeitbewusstsein’.²²⁹ Dat deze oerbron de tijd is, blijkt uit de paragraaf waarin hij de tijd benoemt als oerbron en dimensie die in de *Fundamentalbetrachtung* tot dan toe niet besproken is geweest.²³⁰ Boehm schrijft over het absolute zijn dat dit in feite de *tijd* is, zoals deze in haar oorspronkelijke zin fenomenologisch opgevat moet worden.²³¹ De bron waaruit het bewustzijn put, is volgens Boehm dan ook de stromende tijd. Er is een oneindige stroom van belevissen die geen begin en eind kent, zoals ook Husserl dit bespreekt in de desbetreffende paragraaf van de *Fundamentalbetrachtung*.²³² Dit oerfenomeen van de tijd drukt zich uit als *lebendig strömende Gegenwart*, een term waarvan Boehm stelt dat deze voor het eerst door Husserl gebruikt wordt in *Erste Philosophie II*.²³³ In paragraaf 39 van de *Vorlesungen* spreekt Husserl met betrekking tot de eenheid van de stroom van een *quasi-temporele* ordening en noemt dit een pre-fenomenale en pre-immanente tijdelijkheid.²³⁴ De temporaliteit van de stroom gaat dus nog vooraf aan de fenomenale en immanente tijd.

Boehm stelt dat de samenhang tussen zijn en tijd bij Husserl ligt in het omvattende karakter van de tijd. Al voor enige activiteit van het bewustzijn omvat de tijd alles wat is en alles

²²⁵ Ibidem, p. 92

²²⁶ Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erster Buch, p. 182

²²⁷ Descartes, *Principia Philosophiae*, (Oeuvres de Descartes (Adam, C., en P. Tannery (red.)), vol. VIII, p. 24: ‘Per *substantiam* nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla re indigeat ad existendum.’

²²⁸ Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erster Buch, p. 104

²²⁹ Ibidem, p. 92

²³⁰ Ibidem

²³¹ Boehm, R., ‘Zijn en tijd in de filosofie van Husserl’, p. 251

²³² Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erster Buch, p. 92

²³³ Boehm, R., ‘Zijn en tijd in de filosofie van Husserl’, p. 250

²³⁴ Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, p. 82 en 83

wat zal kunnen zijn.²³⁵ Ik ben van mening dat Boehm hiermee verwijst naar de pre-fenomenale tijdelijkheid zoals Husserl dit bespreekt in de *Vorlesungen*, waaruit blijkt dat de tijd niet zomaar een zijnde is. Met deze bepaling legt Boehm tevens de nadruk op het horizontale en ekstatische karakter van de tijd bij Husserl. Dit maak ik op uit het feit dat hij wijst op de omvattendheid van tijd, die niet alleen het heden betreft, maar ook de toekomst en het verleden. Boehm duidt op het omvattende karakter van de tijd, maar beseft zich terdege dat deze relatie alleen bestaat ten opzichte van het bewustzijn. En hij vermoedt dan ook dat het absolute bewustzijn slechts reflexief absoluut gegeven is.²³⁶ Het absolute schuilt dan in de reflectie voor het bewustzijn.

Ook Bernet wijst op het absolute zijn van het bewustzijn, maar hij stelt dat Husserl het *zijn* reduceert tot een mogelijk *gegeven zijn* voor een absoluut tegenwoordig en transcendentiaal bewustzijn. Bernet voegt hier aan toe dat het transcendentiaal bewustzijn onmiskenbaar verbonden is met een metafysisch tijdsbegrip waarbij de tijd gegeven is in de ziel.²³⁷ Het getal van de tijd en het getelde in de tijd bewegen zich bij Husserl in de innerlijke ruimte van de ziel, zo schrijft Bernet.²³⁸ Hij wijst erop dat net als bij Aristoteles en Augustinus het aanschouwen en het tegenwoordigen centraal staan bij Husserl.²³⁹ Tevens is ook bij Husserl evenals bij Augustinus sprake van een eeuwig heden.²⁴⁰ Bernet stelt vervolgens dat het *zijn* door Husserl wordt gevat als *gegenwärtig-anwesend-Sein*.²⁴¹ Hier dient aan toegevoegd te worden: *voorhanden* voor het bewustzijn en dus eigenlijk een zijnde. Bernet stelt echter ook dat de *jetzige Gegenwart* bij Husserl tegelijkertijd bron, motor en maat van alle zijnden is. Dit komt overeen met datgene wat Boehm zegt over het omvattende karakter van de tijd bij Husserl, dat volgens Boehm duidt op een ontologische benadering van tijd. De tijd omvat volgens Boehm in haar stromende tegenwoordigheid niet alleen het presente waarbij het bewustzijn actief is, maar ook hetgeen nog in de toekomst en het verleden ligt. Hij stelt dat de tijd ook het al geweest zijn en nog kunnen zijn omvat.²⁴²

Absoluut zijn als regionale ontologie

Boehm beweert in zijn analyse van het zijnsbegrip bij Husserl dat er wel degelijk sprake is van een problematiek van zijn en tijd in de filosofie van Husserl. De Boer is echter in tegenstelling tot wat

²³⁵ Boehm, R., 'Zijn en tijd in de filosofie van Husserl', p. 273

²³⁶ Boehm, R., 'Zijn en tijd in de filosofie van Husserl', p. 274

²³⁷ Bernet, R., 'Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins', p. 27

²³⁸ Ibidem, p. 28

²³⁹ Ibidem, p. 31 e.v.

²⁴⁰ Ibidem, p. 30

²⁴¹ Ibidem

²⁴² Boehm, R., 'Zijn en tijd in de filosofie van Husserl', p. 274

Boehm beweert, van mening dat de kanttekeningen die Husserl heeft gemaakt in zijn exemplaar van *Sein und Zeit* berusten op een diepgaand misverstand.²⁴³ Volgens De Boer liggen de verschillen in een radicaal andere filosofische thematiek. Husserl wil in zijn *Fundamentalbetrachtung* aantonen dat het bewustzijn en niet de materie de *Fundamentalschicht* van de werkelijkheid is. De Boer wijst er echter op dat de term ‘fundamenteel’ (als in: fundamental-ontologie) bij Heidegger heel anders gemotiveerd is. Het gaat voor Heidegger om de ontologische differentie, als het verschil tussen zijn en zijnden en om de *zijn van zijn* zelf. Je zou kunnen zeggen dat er ook bij Husserl sprake is van een ontologische differentie, zoals Boehm al aangaf. Maar het gaat bij Husserl om het verschil tussen zijn als ding en zijn als bewustzijn, tussen relatief zijn en absoluut zijn.

De Boer schrijft hierover dat het verschil tussen bewustzijn en realiteit minder fundamenteel is dan Husserl denkt: beide zijn namelijk vanuit de idee van *voorhandenheid* gedacht.²⁴⁴ Dit stelt De Boer uiteraard in navolging van Heidegger. De dingen en het bewustzijn worden namelijk beide als *seiend* benoemd: ‘Wat bedoelen we, wanneer we zeggen: het bewustzijn ‘is’ absoluut en het ding ‘is’ relatief?’²⁴⁵. Dit zou Husserl zich moeten afvragen volgens De Boer. Volgens hem zijn dit echter vragen die Husserl niet stelt, terwijl dergelijke simpele vragen het uitgangspunt vormen van de filosofie van Heidegger.²⁴⁶

Voor Heidegger is het zijn niet terug te brengen tot een hoogste zijnde of genus van een zijnde. Het gaat Heidegger om het *zijn zelf*. De Boer stelt dat Heidegger Husserls fenomenologie van het zuivere bewustzijn niet anders kan zien dan als een regionale ontologie.²⁴⁷ Hij legt uit dat Husserl de term ‘regionale ontologie’ zelf heeft geïntroduceerd om de wezensstructuur van verschillende zijnsgebieden te duiden.²⁴⁸ Volgens De Boer blijft Husserl in zijn ontologie, waarbij er een differentie is tussen de dingen en het bewustzijn, vasthouden aan de formele categorie van een *zijnde* of *Gegenstand*.²⁴⁹ Husserl schrijft in de *Fundamentalbetrachtung* het volgende met betrekking tot absoluut en transcendent zijn:

‘Immanentes oder absolutes Sein und transzendentes Sein heißt zwar beides „seiend“, „Gegenstand“, und hat zwar beides seinen gegenständlichen Bestimmungsgehalt: evident ist aber, daß, was da beiderseits Gegenstand und gegenständliche Bestimmung heißt, nur

²⁴³ Boer, T. de, ‘Heideggers kritiek op Husserl’, p. 208

²⁴⁴ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 208

²⁴⁵ Boer, T. de, ‘Heideggers kritiek op Husserl’, p. 210

²⁴⁶ Ibidem

²⁴⁷ Ibidem, p. 215

²⁴⁸ Ibidem

²⁴⁹ Ibidem, p. 220

nach den leeren logischen Kategorien gleich benannt ist. Zwischen Bewußtsein und Realität gähnt ein wahrer Abgrund des Sinnes.²⁵⁰

Uit dit citaat blijkt dat Husserl het absolute zijn als zijnde en *Gegenstand* begrijpt. Hiermee wordt de ontologische differentie teniet gedaan en wordt het absolute zijn een categorie, ondanks het feit dat hij spreekt van een diepe afgrond tussen beide. De eenheid tussen absoluut en relatief zijn ligt voor Husserl in lege categorieën. In het onderscheid tussen absoluut zijn en relatief zijn, zoals dit bij Husserl ter sprake komt, is volgens De Boer echter sprake van een misvatting, omdat de verschillende wijzen van zijn begrepen worden als verschillende *zijnsgebieden*.

De Boer stelt dat er bij Husserl sprake is van een tweerijkenleer, namelijk het rijk van het reële en het rijk van het ideële, zoals ook in de klassieke metafysica het geval is. Het reële kent werkelijkheid en het ideële is boventijdelijk. Aan wezens als getallen kan geen ontstaan en vergaan toegekend worden, zo schrijft Heidegger.²⁵¹ Dit impliceert dan ook dat het zijn wordt verstaan vanuit een tijdsbesef waarin bepaalde opposities centraal staan, zoals tijdelijk-boventijdelijk. De Boer noemt het hierbij behorende tijdsbesef van Husserl: het tijdsbesef van het tegenwoordig hebben of het eerder besproken *Gegenwärtigen*.²⁵² Het boventijdelijke is immers altijd tegenwoordig en het tijdelijke wordt vertegenwoordigd.²⁵³ De toegang die hierbij hoort is er een van aanschouwing, ook wanneer het om wezensschouw gaat.²⁵⁴ Hiermee wordt volgens De Boer de ontologische differentie teniet gedaan, want alles wordt gereduceerd tot het waarneembare en het presente, ook het wezenlijke.²⁵⁵ Zowel het absolute zijn als het relatieve zijn worden door Husserl als *Gegenstand* besproken.²⁵⁶ Volgens De Boer ligt de wortel hiervan in de ontologie van de *vorhandenheid*. Vanuit het presentieveld kunnen dingen besproken worden, maar het veld zelf kan niet ter discussie worden gesteld.²⁵⁷ Of zoals De Boer schrijft: ‘Men kan niet al ziende, het licht waarin men ziet, betwijfelen.’²⁵⁸ Hij verwijst hiermee naar de inleiding van Heideggers *Was ist Metaphysik?*.²⁵⁹ Dit impliceert tegelijkertijd, dat De Boer van mening is, dat de horizon van tijd bij Husserl nooit thematisch kan worden.

Husserl heeft dan ook moeite met het beschrijven van het *tijdveld* in de *Vorlesungen*. Is dit

²⁵⁰ Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erster Buch, p. 105

²⁵¹ Ibidem, p. 18

²⁵² Boer, T. de, ‘Heideggers kritiek op Husserl’, p. 229

²⁵³ Ibidem

²⁵⁴ Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erster Buch, p. 14

²⁵⁵ Boer, T. de, ‘Heideggers kritiek op Husserl’, p. 231

²⁵⁶ Ibidem, p. 220

²⁵⁷ Ibidem

²⁵⁸ Ibidem

²⁵⁹ Heidegger, M., *Was ist Metaphysik?*, p. 7

nu een sjabloon, of een tijdgeving bepaald door intenties?²⁶⁰ Het tijdveld is voor Husserl analoog aan het gezichtsveld dat de ruimte waarneemt. Als we deze beschrijving van Husserl volgen, leidt dit tot de conclusie dat de horizon voorhanden en present is. Voor Heidegger echter is de horizon van de tijd, die ontologisch van aard is, nooit present te stellen. Nu ben ik van mening dat ook bij Husserl een ontologische benadering van de horizon mogelijk is.

De Boer wijst in zijn artikel terloops op het ekstatische karakter van de tegenwoordigheid, dat hij 'het uitspannen van de horizon van aanwezigheid' noemt.²⁶¹ Dit is voor deze scriptie van groter belang dan de constatering dat Husserl vasthoudt aan een metafysisch gedachtegoed ten aanzien van tijd. In deze constatering van De Boer ligt namelijk de aanwijzing voor een andere lezing van het horizonbegrip bij Husserl. Binnen de omvattende horizon van aanwezigheid kunnen de zijnden namelijk als tegenwoordig verschijnen. Dit omvattende karakter is ook reeds besproken door Bernet en Boehm. De tijd is bron en motor tegelijkertijd en omvat tevens wat nog gaat komen en wat is geweest. Ik ben van mening dat wanneer er bij Husserl aandacht is voor de horizon of het tijdveld als het omvattende en daarnaast als datgene wat dingen als tegenwoordig laat verschijnen, deze horizon niet langer getekend is door het voorhandenheidsdenken. Ook De Boer merkt op – hoewel hij dit niet verder toelicht – dat aandacht voor de horizon van aanwezigheid Husserl uit de ontologie van voorhandenheid kan bevrijden.²⁶²

In dit hoofdstuk zijn de overeenkomsten besproken tussen de wereldtijd bij Husserl die bestaat als *genügendes Gegenwärtigen* en Husserls bespreking van het heden. Hoewel Husserls beschrijving van de tijd ook karaktertrekken heeft van de tijd die Heidegger typeert als vulgair, is in dit hoofdstuk gebleken dat de horizon van tijd bij Husserl zijnsverstaan mogelijk maakt en ekstatisch van aard is. Daarnaast is met Boehm en De Boer vastgesteld dat ook bij Husserl sprake is van een ontologie van de tijd, die te vinden is in het absolute zijn van de stroom van het bewustzijn. Volgens De Boer is deze slechts regionaal van aard. De Boer stelt dat de regionale ontologie van Husserl toch weer uitkomt bij een zijnde in plaats van het zijn. Wanneer we echter het pad volgen van het uitspannen van de horizon van aanwezigheid, dan beseft ook De Boer dat dit Husserl kan bevrijden uit het regionale denken.

²⁶⁰ Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, p. 55

²⁶¹ Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, p. 55

²⁶² Ibidem

Conclusie

Fenomenologie behelst voor Husserl iets anders dan voor Heidegger. Het gaat Husserl primair om de constitutie van de fenomenen voor het subject en niet om een ontologische fenomenologie, zoals bij Heidegger het geval is. Toch kan ook bij Husserl gesproken worden van een vraagstuk van *zijn* met betrekking tot zijn behandeling van het onderwerp tijd. Het doel van deze scriptie was om aan te tonen dat ook bij Husserl sprake is van een ontologie van de tijd. Dit doel is bereikt door twee wegen te bewandelen die inzichtelijk maken dat de aard van tijd bij Husserl ontologisch is. Ten eerste wijzen zowel De Boer als Boehm op de samenhang tussen absoluut zijn en de tijd. De *Fluss* van de tijd is absoluut gegeven in het bewustzijn en onderscheidt zich als absoluut zijn van het relatieve zijn van de dingen. Ten tweede wijzen Bernet en De Boer op het ekstatische karakter van de tegenwoordigheid, waarmee Husserl de nadruk verlegt van de stroom als zijnde naar de stroom als horizon, die het mogelijk maakt dat dingen als zijnde verschijnen. Aldus is ook bij Husserl sprake van een verstaan van zijn.

De belangrijke wending die Husserl in de *Vorlesungen* maakt, is de wending naar onze *verhoudingswijze* tot tijd, die Husserl situeert in het bewustzijn. Dit maakt de ervaring tot onderwerp van onderzoek. Heidegger gaat nog een stap verder en spreekt niet langer over het bewustzijn, dat louter subjectief is, maar over *Dasein* dat op een bepaalde manier in de tijd is. Doordat beide denkers de verhoudingswijze tot tijd centraal stellen, wordt de chronologische tijd, de tijd die meetbaar is met de klok, secundair. Het gaat Husserl om de tijd zoals deze verschijnt en op eigenlijke manier ervaren wordt. Ook voor Heidegger gaat het om de tijd die mogelijk maakt dat de dingen als tegenwoordig, verleden of toekomstig kunnen verschijnen.

Ondanks deze revolutionaire wending die uitgaat van het individu, blijft Husserl echter grotendeels gebonden aan het metafysische gedachtegoed over tijd waarin heden, bestendigheid en *voorhandenheid* centraal staan. Dit zien we terug als we het tijdsbegrip van Husserl vergelijken met de driedelige kritiek die Heidegger uit ten aanzien van de vulgaire tijd. Ten eerste worden verleden en toekomst een representatie, waarbij de tijd als *voorhanden* verschijnt. Daarbij wordt de tijd voor Husserl zelf een zijnde, want de tijd is *gegenständlich*. Ten tweede is de tijd bestendig aanwezig, want het heden blijft gelijk, ook al duikt dit vanuit het verleden op. Ten derde kent de tijd een vorm van oneindigheid, doordat de stroom van de tijd richting verleden en toekomst oneindig door kan gaan.

Hoewel Husserl gebonden is aan metafysische groundbegrippen, is het niet zo dat Husserl de zijnsvraag met betrekking tot tijd niet stelt. Zowel Boehm als De Boer zien een aanwijzing naar de zijnsvraag bij Husserl in het absolute zijn. De Boer stelt echter dat dit slechts een

regionale ontologie van verschillende zijns categorieën betreft. Boehm wijst op de tijd als oerbron van het absolute zijn. Hij situeert de samenhang tussen zijn en tijd bij Husserl in het omvattende en daarmee horizontale karakter van tijd, dat voorafgaat aan al het *zijn* en *kunnen zijn* van de dingen. Hoewel De Boer en Boehm beamen dat er sprake is van een zijnsvraag bij Husserl, zoeken zij de aanknopingspunten naar mijn mening teveel in het absolute zijn.

De grote aanwijzing in het werk van Husserl voor een ontologische lezing ligt in het uitgestrekte en dimensionerende karakter van het heden. De Boer verwijst slechts terloops naar de ekstase van tegenwoordigheid, waarbinnen zijnden als tegenwoordig, maar ook als verleden of als toekomstig kunnen verschijnen. Daarnaast stelt hij dat dit extatische karakter van tijd Husserls tijdsopvatting uit de ontologie van de *voorhandenheid* zou kunnen bevrijden. Dit wordt echter niet uitgewerkt door De Boer, terwijl hier mijns inziens de belangrijkste aanwijzing ligt voor de aanwezigheid van een vraagstuk van zijn en tijd bij Husserl.

Bernet toont aan dat er bij Husserl sprake is van een spanning ten opzichte van de metafysica van presentie en ziet in de horizontale intentionaliteit een aanwijzing naar een niet *gegenständliche Dauer* – en daarmee naar een tijd die niet zelf weer opgevat wordt als zijnde. Maar ook Bernet duidt op de ambiguïteit van Husserl met betrekking tot het bespreken van de stroom van het bewustzijn.

Wat opvalt in de kritieken van bovengenoemde auteurs, is dat zij zich met name richten op het zwaartepunt van de presentie in het denken van Husserl en de hieraan verbonden consequenties voor zijn begrip van tijd. Wanneer getracht wordt om het vraagstuk van zijn en tijd bij Husserl terug te brengen tot de differentie tussen relatief zijn en absoluut zijn, komen we steeds weer uit bij de constatering dat de tijd bij Husserl een *Gegenstand* is.

Wanneer echter uitgegaan wordt van het ekstatische karakter van de tegenwoordigheid bij Husserl, wordt inzichtelijk dat ook bij Husserl gesproken kan worden van *Datierbarkeit* en *Bedeutsamkeit* en daarmee van *Seinsverständnis*. Het is duidelijk dat het zijnsverstaan bij Husserl niet tot een objectiverend vulgair zijnsverstaan gereduceerd kan worden. De stroom van de tijd is bij Husserl immers een uitgespannen en betekenisvol geheel, waarbij het verleden en de toekomst terugslaan op het heden. Daarnaast is het heden motor en bron tegelijkertijd volgens Bernet. Mijn inziens duidt dit omvattende karakter op een interpretatie van tijd die niet te herleiden is tot een zijnde. Bernet stelde immers dat het *zijn* zelf alle inhoudelijke regionen overschrijdt en deze regionen ook laat ontspringen. De pre-fenomenale tijdelijkheid die Husserl in de *Vorlesungen* benoemt, duidt er wel degelijk op dat Husserl aandacht heeft voor de ontologische functie van tijd.

De hierboven genoemde Husserl-interpreten gaan te werk op een wetenschappelijke wijze, waarbij zij op objectieve wijze kritiek uiten op het *gegenständliche* karakter van de tijd bij Husserl. Om Husserl recht te doen, moet er mijns inziens meer aandacht komen voor het horizontale karakter van tijd bij Husserl. De horizon van het heden maakt het zijnsverstaan mogelijk. Het feit dat Husserl deze horizon zelf op ontische wijze beschrijft, laat Husserls ambiguïteit onverlet. Deze ambiguïteit is naar mijn idee veeleer het gevolg van de moeilijkheid om onze verhouding tot tijd op ontologische wijze te beschrijven.

Het ongekende van Heidegger is dat hij erin slaagt om zijn *en* tijd samen te denken en dat hij zo afscheid kan nemen van de presentiegedachte van de metafysica. Bovendien stelt hij *Dasein* in de plaats voor het bewustzijn, waarmee ook onze verhoudingswijze tot tijd thematisch kan worden. Eindigheid komt in de plaats van eeuwigheid en onze eigen eindigheid vormt zelfs een belangrijke voorwaarde voor onze toegang tot wat er om ons heen is. Bij de tijd als fenomeen ben *ik* altijd *zelf* betrokken, maar niet langer als subject of als bewustzijn. Heidegger introduceert de tijd als een fenomeen, dat hij beschrijft als een ‘wijze van tegemoet treden’, maar dan zodanig dat dit meestal niet thematisch en verborgen is. De tijd toont zich dan ook doorgaans op een wijze die niet waarachtig is. Heidegger laat zien hoe de tijd een horizon is die nooit present te stellen is en maakt hetgeen onthematisch is gebleven in de *Vorlesungen* van Husserl thematisch in *Sein und Zeit*.

Het is dan ook zaak om de ambiguïteit rondom het tijdsbegrip van Husserl overeind te laten staan. En het is zaak om het tijdsbegrip van Husserl niet te reduceren tot een herhaling van metafysisch gedachtegoed over tijd. Hetgeen onthematisch is gebleven in de *Vorlesungen*, namelijk het ekstatische karakter van tegenwoordigheid, laat zien dat er ook bij Husserl sprake is van zijnsverstaan. Door hier aandacht aan te schenken ontstaat een beter begrip van hoe het vraagstuk van zijn en tijd bij Husserl speelt.

Bibliografie

- Aristoteles, *Physics* (vert. R. Waterfield), New York: Oxford University Press, 1996
- Augustinus, *Confessions* (vert. R. Pine-Coffin), London: Penguin Books, 1961
- Bernet, R., 'Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins', in: Orth, E., (red.), *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Freiburg: Verlag Karl Alber, 1983, p. 16-57
- Bernet, R., 'Phänomenologische Zeitanalyse bei Husserl und Heidegger', in: Tholen, G., en M. Scholl (red.), *Zeit-Zeichen*, Weinheim: Acta Humaniora, VCH, 1990, p. 73-84
- Boehm, R., 'Zijn en tijd in de filosofie van Husserl', in: *Tijdschrift voor Philosophie*, 21^{ste} Jaarg., Nr. 2 (jun. 1959), p. 243-276
- Boer, T. de, *De ontwikkelingsgang in het denken van Husserl*, Assen: Van Gorcum en Comp., 1966
- Boer, T. de, 'Heideggers kritiek op Husserl', in: *Tijdschrift voor Philosophie*, 40^{ste} Jaarg., Nr. 2 (jun. 1978), p. 202-250
- Brough, J., 'Translator's Introduction', in: Husserl, E., *On the phenomenology of the consciousness of internal time*, Dordrecht: Springer Science+Business, 1991, p. XI-LVII
- Descartes, R., *Oeuvres de Descartes*, (Adam, C., en Tannery, P.,(red.)), Parijs: Vrin, 1978
- Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989
- Heidegger, M., *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991
- Heidegger, M., *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006
- Heidegger, M., *Parmenides*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1967
- Heidegger, M., *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1949

- Heidegger, M., *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976
- Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007
- Held, K., 'Husserl's Phenomenological Method', in: Welton, D., (red.), *The New Husserl: A Critical Reader*, Bloomington: Indiana University Press, 2003, p. 1-29
- Hestir, E., *Plato on the metaphysical foundation of meaning and truth*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016
- Husserl, E., *Die Idee der Phänomenologie, Fünf Vorlesungen*, Husserliana, Band II, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950
- Husserl, E., 'Die reine Phänomenologie, ihr Forschungsgebiet und ihre Methode: Freiburger Antrittsvorlesung', in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 38^{ste} Jaarg., Nr. 3 (sep. 1976), p. 363-378
- Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, erster Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana, Band III, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976
- Husserl, E., *Logische Untersuchungen*, Deel II, Husserliana, Band XIX, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984
- Husserl, E., 'Philosophie als strenge Wissenschaft', in: *Logos*, I, 1910-1911, p. 289-311
- Husserl, E., *Phänomenologische Psychologie*, Vorlesungen Sommersemester 1925, Husserliana, Band IX, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1968
- Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Husserliana, Band X, Dordrecht: Springer, 1969
- Ijsseling, S., *Denken en danken, Geven en zijn*, Nijmegen: Vantilt, 2015
- Ijsseling, S., 'Heidegger en de Fenomenologie', in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 38^{ste} Jaarg., Nr. 4 (dec. 1976), p. 511-534
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998
- Oudemans, Th., 'Heidegger-een ontzetting. Of: Hoe *Sein und Zeit* te lezen?', online op: www.echtefilosofie.nl [Geraadpleegd: 21-04-2017]

Peursen, C. van, *De tijd bij Augustinus en Husserl*, Groningen: Wolters, 1953

Plato, *The Sophist* (vert. H. Fowler), Cambridge, MA: Harvard University Press en Londen: William Heinemann Ltd., 1921

Prins, A., *Uit verveling*, Kampen: Klement, 2007

Sheehan, T. en R. Palmer, *Psychological and transcendental phenomenology and the confrontation with Heidegger*, Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1997