

Ik lééf toch!

OVER BEWUSTZIJN EN BELEVING, TIJD EN BETEKENIS IN
DILTHEY'S ZELFBEZINNING



Richting een ontologie van het leven

Philippe Habets, s1042726

MA: Philosophical Anthropology and Philosophy of Culture, Leiden University
Begeleider: Dr. Rozemund Uljée
31 januari, 2016

Wüssten wir auch alles, was im Gehirn bei seiner Thätigkeit vorgeht, könnten wir alle chemischen, electricen etc. Prozesse bis in ihr letztes Detail durschauen – was nützte es? Alle Schwingungen und Vibrationen, alles Electriche und Mechanische ist doch immer noch kein Seelenzustand, kein Vorstellen.¹

Voorblad: *Läufer*, Paul Klee, 1920

¹ Wilhelm Griesinger: *Die Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten für Ärzte und Studierende*. 2. Aufl. Krabbe, Stuttgart, 1861, 6

Inhoud

- Verantwoording – <i>wat, waarom, hoe?</i>	5
- Inleiding	
§ 1: Dilthey's project van een rechte filosofie van de ervaring.....	10
- Hoofdstuk 1: Realiteit, bewustzijn, beleving	15
§ 2: Bewustzijnsfeit en werkelijkheid.....	15
<i>α: Bewustzijn</i>	17
<i>β: Zelfbezinning</i>	19
<i>γ: Psychische totaliteit</i>	22
§ 3: <i>Innewerden</i>	24
§ 4: Zelf en wereld.....	27
§ 5: Van bewustzijn naar beleving en heden	29
- Hoofdstuk 2: Levenscategorieën	32
§ 6: Categorieën van het leven.....	32
§ 7: <i>Selbigkeit</i>	33
§ 8: Het levendige ding en substantie.....	36
- Hoofdstuk 3: Tijd als levenstijd	39
§ 9: Leven en tijd: de reële tijd.....	40
§ 10: Heden, verleden en toekomst.....	43
<i>α: Tijd en levenscategorieën</i>	45
<i>β: Realiteit van verleden en toekomst</i>	46
<i>γ: Eenheid van de beleving</i>	47
§ 11: Het levendige heden: openheid?.....	49
§ 12: Vloeiende tijd en statische ruimte.....	54
- Hoofdstuk 4: Betekenis	58
§ 13: Betekenis als levenscategorie.....	58
<i>α: Betekenis in de levensloop</i>	60
<i>β: Betekenisvolle eenheid en verstaan</i>	62
§ 14: Tijd en betekenis.....	67
- Slotsom.....	71
- Literatuurlijst.....	74

NOTA

Als boektitels worden genoemd zonder verdere aanduiding van de uitgave, dan is diezelfde titel in de literatuurlijst met vermelding van de gebruikte uitgave te vinden.

Alle vertalingen zijn van eigen hand, tenzij anders aangegeven.

Gebruikte afkortingen voor referenties zijn terug te vinden in de lijst opgenomen achteraan de literatuurlijst.

Verantwoording – wat, waarom, hoe?

Voor mijn bachelor-eindwerkstuk bestudeerde ik Kants tijdsbegrip in diens *Kritik der reinen Vernunft*, aangevuld met een kritiek van de vroegere Dilthey. Na de constitutieve rol van de tijd voor de ervaring te hebben gevolgd in Kants filosofie, sloot ik het eerste hoofdstuk van het werkstuk af met de vraag of Kants tijdsbegrip niet vroeg om een volgende stap, namelijk onderzoeken wat de ervaring, zonder haar uit haar levendige oorsprong te abstraheren, onmiddellijk zelf te kennen geeft. Uit die formulering spreekt het vermoeden dat Kants ervaringsbegrip, en daarmee ook zijn tijdsbegrip, mogelijk te abstract van aard zijn om naast het verstandelijke kennen recht te doen aan de samenhang achter, en volheid van ieder momentaan *beleven*. Zo is het transcendentale subject van Kant bijvoorbeeld niet historisch en niet talig. Voorts moest ik in het tweede hoofdstuk aan de hand van Dilthey's kritiek stellen dat Kant vanuit zijn kritisch epistemologische opzet het transcendentale subject uit een levendige samenhang had los geprepareerd. Nu is het de opzet van voorliggend werkstuk om de tijdsvraag nader te bezien en uit te diepen vanuit Dilthey's bezinning op de oorsprong van Kants 'ervaringspreparaten', namelijk het leven zelf.

Bijgevolg staan tijd en beleving in het onderhavige werkstuk centraal. Het bestuderen van hun onderlinge samenhang binnen Dilthey's filosofie zal ik in hoofdstuk 1 aanvangen vanuit zijn bewustzijnsbegrip uit de vroege jaren 80 van de 19^e eeuw. Met de tijdsvraag voor ogen volg ik in het eerste deel van dit werkstuk de verschuiving *van bewustzijn naar beleving* binnen Dilthey's filosofie, en de wijze waarop de tijdsdimensie daarmee een meer centrale rol krijgt toebedeeld. Uit de resulterende uitwerking vloeide een tweede opgave, namelijk het beantwoorden van de vraag hoe tijd en *betekenis* samenhangen. Vanaf het bewustzijnsbegrip van de vroegere Dilthey zullen we reeds zien dat het 'fenomeen' van betekenis opspeelt indien we de intrinsieke tijdelijkheid van ieder bewustzijn, van ieder beleven op het oog hebben. Zo kent het werkstuk twee delen: van bewustzijn naar beleving, en van beleving naar de relatie tussen tijd en betekenis. De vraag naar tijd en betekenis speelt dan wel al in het eerste deel mee, maar wordt pas in de laatste twee hoofdstukken expliciet uitgewerkt. Als ik eerder opmerkte dat tijd en beleving centraal staan in dit werkstuk, dan moet ik daaraan toevoegen dat het vraagstuk van de relatie tussen tijd en betekenis als rode draad door deze scriptie loopt, en achteraf bezien feitelijk de samenhang van dit gehele werkstuk heeft bepaald.

Wat?

Tegenover het primaat van het verstand ontsluit Dilthey in zijn filosofie een veld van de onmiddellijke beleving. Binnen dat veld komt indringend het verschil naar voren tussen *oorspronkelijk beleven* en *abstract denken*, tussen de mens die zich op ieder moment handelend en begrijpend beweegt in zijn levendige situering, en het verstand dat de dingen voorstelt en door abstractie tot verklaarbare – en daarmee manipuleerbare – materie reduceert. Ten eerste is het doel van deze scriptie om dit oorspronkelijke belevingsveld, zoals Dilthey dat in zijn filosofie naar voren brengt, nader te verkennen, en te onderzoeken hoe tijd als belevingsprincipe binnen dat veld begrepen kan worden. De uitwerking daarvan dient tegelijkertijd het kunnen formuleren van de leidende hoofdvraag, namelijk: "hoe hangen tijd en betekenis samen binnen de *oorspronkelijke* beleving?" Het antwoord – we kunnen het ook de 'hoofdthese' van dit werkstuk noemen – zal luiden: "tijd is het domein van betekenis".

Onmiddellijk is duidelijk dat een dergelijke vraag en een dergelijke hypothese in een bepaalde context moeten worden geplaatst. Die context, zoals reeds genoemd, is die van 'de beleving'. Zo vraagt de uitwerking van de hoofdvraag eerst om een uitwerking van Dilthey's inzet van de 'beleving', en de manier waarop tijd en betekenis zich aandienen binnen het 'veld' dat die beleving beslaat. Daarnaast

moet duidelijk worden wat voor ‘tijd’ Dilthey voor ogen heeft en in welke zin ‘betekenis’ wordt ingezet, alsook de wijze waarop die tijd zich als het ‘domein’ toont waarbinnen betekenis zich kan laten gelden.

Samengevat zal ik betogen dat binnen Dilthey’s filosofie van de beleving een verband tussen tijd en betekenis opvalt, dat als volgt kan worden geformuleerd: de *oorspronkelijk vloeiende tijd van de beleving* beslaat het domein waarin *levendige betekenis* zich manifesteert. Dat tijd het domein van betekenis kan worden genoemd, wil dan zeggen dat betekenis zich altijd beweegt in een *historische tijd*, en zich in het leven tevens pas manifesteert binnen een *durende tijd*.

Waarom?

In eerste instantie was het nader onderzoeken van de tijdsvraag binnen Dilthey’s filosofie een logische vervolgstap na het schrijven van mijn bachelor-eindwerkstuk over tijd bij Kant en Dilthey’s kritiek daarop. Bovendien geldt voor elk basaal onderzoek – en dus ook voor basaal filosofisch onderzoek – dat het onderzoek zelf, het ‘uitpluizen’ van een vraagstuk, het voornaamste moet zijn, en niet een te overzien geacht of aan te tonen ‘nut’. In die zin is het onderzoeken van Dilthey’s tijdsbegrip en de relatie tussen tijd en betekenis die daarbij naar voren komt op zichzelf al een onderzoekslegitieme onderneming.

Tegelijkertijd kwam dit werkstuk niet louter tot stand door een interesse in filosofisch basaal onderzoek naar Dilthey’s manuscripten. Zoals ik in de slotsom zal kunnen stellen, is de urgentie van het vraagstuk van tijd en betekenis niet alleen basaal filosofisch, maar geldt zij voor alle onderzoeksvelden die de mens en mensheid als vraagstuk hebben. Want wanneer we uitgaan van de oorspronkelijke levenstijd als domein van betekenis, dan werpt dat de vraag op in hoeverre nog van volwaardige (dat wil zeggen: levendige) betekenis – zoals we ons daar in de beleving op verlaten – sprake kan zijn binnen een discours, dat een oorspronkelijke levenstijd opdeelt en vaststelt in een gekwantificeerde en indifferente natuurkundige grootheid. Wanneer de mens oorspronkelijk een *levendig* wezen is, en zich als zodanig altijd in *betekenisvolle betrekkingen* bevindt – en dat alleen mogelijk is binnen een *oorspronkelijk vloeiende levenstijd* – dan is het maar de vraag of uitwerkingen van vraagstukken met als onderwerp mens en mensheid kunnen volstaan met termen afkomstig uit een domein dat van het veld van levendige betekenis *abstraheert*.

Er bestaat een verschil tussen materie en leven, tussen verstandelijke berekenbaarheid en het onmiddellijke ervaren van een gegeven geheel. In een tijd waarin quasiwetenschappelijke slagzinnen als ‘depressie is een gebrek aan serotonine’ en ‘wij zijn ons brein’ meervoudig en onkritisch worden aangehaald, is het juist van belang om vanuit een filosofisch fundament de betekenisreductie te kunnen belichten, die zich mogelijk binnen zowel het academische als publieke denken voltrekt. Aansluitend heb ik met voorliggend werkstuk, ook in aansluiting op mijn bachelor-eindwerkstuk, een kritiek op die betekenisreductie verder willen voorbereiden en van een filosofische onderbouwing willen voorzien.

Hoe?

Het uitwerken van de vraag naar de relatie tussen tijd en betekenis staat in het huidige werkstuk van meet af aan centraal als leidmotief. Voor het volgen van dit leidmotief in Dilthey’s denken heb ik mij tot verscheidene van zijn teksten gewend, geschreven in het tijdbestek tussen vermoedelijk 1879 en 1911, zijn sterftejaar. Een eerste reden daarvoor is dat hij over het onderwerp tijd respectievelijk betekenis slechts sporadisch heeft geschreven en dan niet als thema van voltooiden werken, maar nu eens zijdelings in een bredere context, dan eens kort gethematiseerd in verschillende verhandelingen

en aantekeningen uit verschillende perioden. De teksten over tijd respectievelijk betekenis waarop ik mij heb gericht zijn opgenomen in band 7 en band 19 van de *Gesammelte Schriften*. Een moeilijkheid is dan ook geweest om in het op het eerste gezicht diffuse bronmateriaal (voornamelijk losse manuscripten) een richtlijn vast te houden. Wat betreft het volhouden van de vraag naar tijd en betekenis als leidraad in de bestudeerde manuscripten kwam ik zo voor twee moeilijkheden te staan.

Ten eerste bleek de nadruk van Dilthey's geschriften zodanig te variëren dat belangrijke noties uit sommige teksten lastig waren te verbinden met relevante passages uit andere teksten. Daarbij stuitte ik vooral op een verschuiving in zijn denken. Waar in de bestudeerde vroegere teksten (geschreven tussen circa 1879-1893) de nadruk vooral lijkt te liggen op het individu en zijn beleven, verschuift die in de bestudeerde latere teksten naar de culturele gemeenschap en haar objectieve manifestaties. Waar in de eerdere teksten het uitwerken van Dilthey's zogeheten 'descriptieve psychologie' de nadruk krijgt, staat het late werk *Die Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910) en verwante uiteenzettingen een 'historische hermeneutiek' voor. Weliswaar bleken er ook overeenkomstige noties te vinden in beide aandachtsgebieden en zijn in teksten van de late Dilthey tevens verbeteringen en verhelderingen van de vroegere Dilthey te vinden. De hoofdreden daarvoor is dat zowel zijn descriptieve psychologie als zijn historische hermeneutiek in het teken staat van een epistemologische fundering van wat hij *die Geisteswissenschaften* heeft genoemd. Die geesteswetenschappen vinden voor hem hun fundering in het leven zelf, en Dilthey's begrip van leven is dan ook zeer veelzijdig.²

Een tweede moeilijkheid deed zich voor ten aanzien van de relatie tussen betekenis en *verstaaen* binnen Dilthey's latere geschriften. Voor zover betekenis en *verstaaen* aan elkaar verwant zijn – 'ik versta betekenis' – en betekenis een relatie met tijd heeft, zegt dat ook iets over de mogelijke relatie tussen tijd en *verstaaen*. Maar waar betekenis nog direct met tijd in verband wordt gebracht door zowel de vroegere als late Dilthey, behandelt hij 'verstaaen' in de latere teksten voornamelijk binnen zijn historische hermeneutiek van de culturele gemeenschap, niet zozeer in verband met de onderliggende tijdsdimensie in ieder individueel beleven. Opnieuw leverde dit de moeilijkheid op relevante noties van de meer 'psychologisch-levensfilosofische' Dilthey door te zetten in, en te verbinden met naverwante noties van de latere 'cultuur-historische' Dilthey.

Daarbij komt nog dat Dilthey ronduit inconsequent is in zijn gebruik van de term 'betekenis' (*Bedeutung*). In vroegere teksten gebruikt hij de term bijvoorbeeld in de zin van: 'iets is van betekenis'. *Wesen, Sinn* en *Bedeutung* gebruikt hij dan vaak door elkaar om hetzelfde aan te duiden: iets is 'wezenlijk', 'zinnvol' of 'van betekenis'. Tegelijkertijd gebruikt hij de term betekenis – ook in latere teksten – in de zin van: 'iets heeft *een* betekenis'. Betekenis wil dan zeggen: betekenis *van* iets. Zo zeggen we bijvoorbeeld van een woord of gebaar dat het een betekenis heeft. In de late manuscripten komt daar nog bij dat betekenis als 'levenscategorie' iets is dat *structureel* in de beleving besloten ligt. Betekenis is dan niet alleen betekenis 'van iets', maar tevens datgene waardoor het beleven zijn *eenheidskarakter* heeft – wat dat precies wil zeggen, zal in dit werkstuk echter nog duidelijk moeten worden. Samengevat verstaat Dilthey betekenis in zowel een 'hermeneutische' zin als in een soort 'belevings-fenomenologische' zin. Beide aspecten zullen echter op het oog gehouden

² Cf.: "[Der Begriff des Lebens] bezeichnet zunächst das allen Menschen Gemeinsame sowie den individuellen Lebensverlauf, das eigene gelebte Leben, die persönliche Lebendigkeit, die Fülle des Erlebten (vgl. VII, 256), sodann den Zusammenhang in Gesellschaft und Geschichte, d.h. den Zusammenhang von individuellem Lebensvollzug und überindividuellen Ereignissen und Prozessen und die Wechselwirkungen zwischen den Lebenseinheiten. (Vgl. VII, 228)" (Lessing (2011), 63) *Zie voor afkortingen de literatuurlijst achteraan.*

moeten worden in de voor te leggen relatie tussen tijd en betekenis. ‘Betekenis’ gebruik ik daarbij consequent als vertaling voor *Bedeutung*, niet voor *Sinn*, tenzij anders aangegeven.

Voorts bleek het laatste hoofdstuk van dit werkstuk het meest uitdagend, omdat daar, meer nog dan in de eerste drie hoofdstukken, voortdurend een balans moest worden gehouden tussen drie standpunten: (1) het zo nauwkeurig mogelijk uitleggen van Dilthey’s teksten in hun eigen context; (2) het verantwoorden van door mij voorgestelde verbindingen, conclusies en mogelijke richtingen die niet per se door Dilthey worden verantwoord; (3) het tussen het eerste en tweede standpunt blijven onderscheiden, de eigen nadruk proberen te situeren in het achterliggende geheel van Dilthey’s op het eerste oog diffuse denken en waar mogelijk het tweede standpunt kracht bijzetten en beargumenteren vanuit het eerste standpunt, zonder daarbij Dilthey onterecht woorden in de mond te leggen.

—

De leidende gedachte achter deze scriptie is ontstaan uit een intuïtie waarvan ik meende die ook bij Dilthey tegen te komen. Achteraf bezien wendt de latere Dilthey zich af van een uitwerking van die intuïtie, om zich op andere onderwerpen te concentreren – weliswaar te allen tijde met als overkoepelend hoofddoel de geesteswetenschappen van een kentheoretisch fundament te voorzien.³ Tegelijkertijd is dat ook de meerwaarde geweest van dit werkstuk: in het diverse en diffuse denken van Dilthey vragen zijn teksten om een nauwgezetere interpretatie, en de eigen nadruk om een helderder explicatie. Tegelijkertijd ziet een eigen nadruk zich steeds geconfronteerd met de veelzijdigheden waarvoor Dilthey oog blijft hebben. Als resultaat is voor mij met het resulterende werkstuk een breder onderzoeksveld open komen te liggen dan ik aanvankelijk heb kunnen overzien. En dat geeft, voor toekomstig onderzoek, alleen maar meer mogelijkheden.

Tot slot wil ik, zoals dat terecht hoort maar door zijn gebruikelijkheid soms wat haastig wordt overzien, nog een woord van dank uiten. Voor zoiets relatief beperkt als een masterscriptie heeft een student naar mijn ervaring toch meerdere handvatten nodig om zich aan te blijven optrekken gedurende het schrijfproces. Ten eerste wil ik daarom mijn begeleidster Rozemund Uljée bedanken voor haar adviezen, verbeteringen en suggesties, maar ook voor het vertrouwen en de vrijheid die ze mij heeft gegeven om dit werkstuk naar eigen believen vorm te kunnen geven. Ook wil ik Rico Sneller bedanken voor de gesprekken en adviezen met betrekking tot mijn worsteling met Dilthey’s diffuse gedachtegoed. Mijn vriendin Anna wil ik bedanken voor het verbeteren en nalezen op onorthodoxe uren van de door mij geschreven teksten. Enige resterende schrijffouten komen vanzelfsprekend op mijn conto. Ik ben mijn moeder Wietske zeer erkentelijk voor haar advies bij het vertalen van de vele Duitse citaten. Opnieuw: eventuele vertaalfouten komen op mijn conto. Tot slot wil ik Gerard Visser bedanken voor zijn adviezen, de richting waarin hij mij heeft gewezen voor verdere studie na mijn bachelor-eindwerkstuk, met als resultaat het huidige werkstuk, en het introduceren van filosofische gebieden waarbinnen mijn eigen denken de meeste uitdaging en vormgeving heeft gekregen – en naar alle waarschijnlijkheid zal blijven krijgen.

³ Cf.: “Im Zentrum von Diltheys Werk steht das Projekt einer umfassenden philosophischen, d.h. erkenntnistheoretischen, logischen und methodologischen Grundlegung der Geisteswissenschaften.” (Lessing (2011), 33)

“So dient jede solche Darstellung (...) dem Erweis der ganzen Lehre, daß die Zusammenhänge, durch welche wir die Welt begreifen, weder aus dem Intellekte stammen, noch ausschließlich aus der Natur des äußeren Geschehens vermittelt der psychischen Vorgänge sich bilden, sondern vielmehr Teile des Einen Lebenszusammenhangs sind, den die Lebenseinheit in sich erfährt und um sich wieder findet, der sonach für das menschliche Erkennen ein Gegebenes ausmacht.”⁴

⁴ Wilhelm Dilthey (GS XIX, 371)

Inleiding

§ 1: Dilthey's project van een rechte filosofie van de ervaring

Wilhelm Christian Ludwig Dilthey leefde van 1833 tot 1911. In zijn actieve tijd als academisch filosoof verkeerde de Duitse academische filosofie aanvankelijk in crisis: de metafysische traditie was ontmanteld en het Duitse idealisme liep ten einde. Wat nog restte voor de academische filosofie was idealistische 'romantiek' of een identificatie met haar agressor: de 'empirische' wetenschappen. Die identificatie kreeg bijvoorbeeld vorm in het positivisme vanaf Auguste Comte. Het totaliserende karakter van het empirisme, dat een monopoliepositie binnen de wetenschappen begon te krijgen, vroeg om een 'rehabilitatie' van de filosofie en haar legitimiteit. Als voorbeelden van een dergelijke rehabilitatie kunnen het 'neo-kantianisme' en de 'levensfilosofie' van de 19^e eeuw worden genoemd. Nu valt Dilthey niet zonder meer onder een 'filosofische stroming' te scharen, daar zijn werk van begin tot eind kenmerken vertoont van zowel het positivisme, historisme, neo-kantianisme en de levensfilosofie. Eveneens zijn delen van zijn werk wezenlijk fenomenologisch te noemen, iets waar tevens de normaliter als 'vader van de fenomenologie' bestempelde Husserl op wees. Wel zal in het onderhavige werkstuk met name het 'levensfilosofische' aspect benadrukt worden.

In een verhandeling uit 1913 van de Duitse filosoof Max Scheler wordt Dilthey, naast Bergson en Nietzsche, genoemd als een van de meest vooraanstaande vertegenwoordigers van een filosofische beweging die Scheler als 'levensfilosofie' (*Lebensphilosophie*) typeert.⁵ Levensfilosofie slaat dan uitdrukkelijk niet op de 'populaire filosofie', zoals we die vandaag ook nog in de boekhandel tegenkomen, waarbij 'over het leven' wordt 'gefilosofeerd', om zo de lezer van 'levensadviezen' of wat moet doorgaan voor 'wijsheden' te voorzien. De levensfilosofie, waarop Scheler met betrekking tot Dilthey en Bergson doelt, is een "filosofie vanuit de volheid van het beleven van het leven" zelf.⁶ De levensfilosofie richt zich niet op louter verstandelijke constructies, maar beziet een omvattender en oorspronkelijker geheel waarin mij de dingen altijd gegeven zijn. In plaats van 'in-de-waarneming-gegeven' kan de levensfilosofische kennisbron, namelijk het onmiddellijke beleven van het leven zelf, ook worden getypeerd als 'in-het-beleven-zelf-gegeven'. Wat betreft Dilthey wil dat zeggen dat in dat beleven een totaliteit van het gemoed op elk moment meespeelt in de wijze waarop de dingen mij zijn gegeven, evenals de immer spelende historische dimensie in elk beleven. De levensfilosofie zet zo in op een rehabilitatie van de filosofie vanuit de volle levendigheid van het leven zelf.

Zelf heeft Dilthey zijn filosofie getypeerd als 'filosofie van het leven', maar heeft zich tegelijkertijd ook willen distantiëren van 'levensfilosofen' als Nietzsche.⁷ Dilthey's grootste bezwaar tegen dergelijke 'levensfilosofie' is dat het te weinig methodisch zou zijn. In wat volgt zullen we zien wat zijn eigen 'filosofie van het leven' dan precies inhoudt, en in hoeverre Schelers formulering – gepubliceerd twee jaar na Dilthey's overlijden – door Dilthey zelf beaamd had kunnen zijn.

In eerste instantie stelt Dilthey zich binnen zijn 'filosofie van het leven' ten doel de legitimiteit van de geesteswetenschappen, onafhankelijk van de natuurwetenschappen, kentheoretisch te funderen. 'Geesteswetenschappen' is dan de omvattende term voor onderzoeksgebieden die uiteindelijk de mens of de mensheid in het algemeen tot vraagstuk hebben, of het verstaan van het mensenleven

⁵ Cf. Lessing (2011), 61

⁶ "Philosophie aus der Fülle des Erlebens des Lebens heraus" (M. Scheler: *Gesammelte Werke Band 3: Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*. 5. Aufl. Bern & München 1972, 313, zoals geciteerd in Lessing (2011), 61)

⁷ Cf. GS VIII, 199-201

vooronderstellen, zoals bijvoorbeeld geschiedenis, religie of ethiek, maar ook de filosofie zelf. Zoals de natuurwetenschappen ‘empirisch’ gefundeerd zijn, moeten ook de geesteswetenschappen een eigen fundament zien te vinden, en daartoe wordt nu de filosofie aangewend. Dat fundament mag niet berusten op metafysische speculatie, maar moet wel degelijk een navolgbare grond hebben: de ervaring zelf. Zo richt Dilthey zich aanvankelijk ook tot het empirisme, maar komt daar snel van terug: de ‘empirische’ wetenschappen gaan namelijk uit van de zuiver ‘natuurwetenschappelijke’ ervaring, en die is ahistorisch en altijd opgevat in het nauwe keurslijf van verstandelijkheid en externe waarneming. Het empirisme heeft volgens Dilthey zo “een verminkte, van meet af aan door een atomistische theoretische opvatting van het psychische leven vervalste ervaring ten grondslag gelegd.”⁸ Het ervaringsbegrip waarvan het empirisme zich bedient heeft weinig meer te maken met de levendige ervaring waarin de mens steeds *zichzelf* en de *buitenwereld* is gegeven: “Een mens, die daartoe gereduceerd zou zijn, zou voor nog geen dag levenskracht hebben!”⁹

Het ervaringsbegrip van het empirisme ervaart Dilthey als te abstract. Voor een fundering van de geesteswetenschappen moeten we zijns inziens daarom terug naar de oorspronkelijke, door het kwantificerende verstand nog onaangetaaste gegevenheidswijze van de levendige ervaring zelf. In beginsel berust deze nieuwe ervaringsfilosofie van Dilthey op een uitbreiding van Kants transcendentale filosofie: enerzijds wordt de historiciteit van de rede betrokken, anderzijds bestaat de *a priori*-structuur van de ervaring uit meer dan alleen verstand en ordening in de zintuiglijkheid. Aldus vat Dilthey het motief achter zijn eigen denken als volgt samen in een tekst uit 1880: “De grondgedachte van mijn filosofie is dat tot nog toe nimmer de gehele, volle, onverminkte ervaring aan het filosoferen ten grondslag heeft gelegen en daarmee nog nooit de gehele en volledige werkelijkheid.”¹⁰ Dilthey zet zich met dit citaat af tegen de voorafgaande metafysische traditie, de Kantiaanse filosofie en het daarop volgende Duitse idealisme, maar bovenal tegen de ‘empiristische filosofie’, die als antwoord op de totaliserende natuurwetenschappen natuurwetenschappelijke principes en methodes overdraagt op vraagstukken binnen de geesteswetenschappen.¹¹

Ik zal hier verder niet uitvoerig ingaan op Dilthey’s kritiek, maar wil wel kort aanstippen dat het *abstracte* van de speculatie voor Dilthey een belangrijk kritiekpunt is. “Het leven, niet het speculeren”, schrijft hij elders beknopt in de kantlijn van een tekst uit ongeveer dezelfde tijd.¹² Wat er voor de filosofie op het spel staat met het wel of niet recht doen aan de volle gegeven ervaring blijkt alleen al uit de onderwerpen waarop Dilthey de “Kant-cultus” bekritiseert in de eerdergenoemde tekst uit 1880. Kant, voorafgegaan door Hume, zou als grond niet het oorspronkelijke, onaangeroerde psychische feit hebben genomen, maar de “lege, door schoolse abstractie uitgeholde vormen van ruimte, tijd, enz., en het zelfbewustzijn vormt slechts de gevolgtrekking – niet het uitgangspunt van zijn analyse.”¹³ Wanneer we dus geïnteresseerd zijn in de vraag naar tijd, zoals die bij Dilthey zijn uitwerking krijgt, is het van belang zijn startpunt van de ervaring te kunnen volgen. Tevens lezen we hier al dat het zelfbewustzijn een voorname rol moet spelen in een filosofie die de ‘onverminkte ervaring’ als startpunt neemt.

⁸ “... hat eine verstümmelte, von vornherein durch atomistische theoretische Auffassung des psychischen Lebens entstellte Erfahrung zugrunde gelegt.” (VIII, 171)

⁹ “Ein Mensch, der auf sie eingeschränkt wäre, hätte nicht für Einen Tag Lebenskraft!” (GS VIII, 171)

¹⁰ “Der Grundgedanke meiner Philosophie ist, daß bisher noch niemals die ganze, volle, unverstümmelte Erfahrung dem Philosophieren zugrunde gelegt worden ist, mithin noch niemals die ganze und volle Wirklichkeit.” (GS VIII, 171)

¹¹ *Wanneer Dilthey zich tegen ‘de empiristen’ uitlaat, doelt hij met name op het positivisme à la Comte en andere filosofen van de ‘empiristische slag’, zoals John Stuart Mill in diens ‘System of Logic’.*

¹² “Das Leben, nicht Spekulieren” (GS XIX, 413)

¹³ “... die leeren von der schulmäßigen Abstraktion ausgehöhlten Formen von Raum, Zeit usw., und das Selbstbewußtsein bildet nur den Schluß – nicht den Ausgangspunkt seiner Analysis.” (GS VIII, 171)

Net als het ‘intellectualisme’ van Kant voldoet het empirisme volgens Dilthey niet aan vier hoofdpunten die zijns inziens in acht genomen dienen te worden indien we de totale, volle en onvervormde ervaring als grond willen nemen voor het filosoferen.¹⁴ Zo moet ten eerste het intellectuele vermogen worden gezien als ontwikkeling in de historische ontwikkelingsgang van de mensheid, en niet worden betracht als een ontwikkeling die zich in het singuliere individu, en vanuit hem alleen, laat begrijpen. Ten tweede moet de mens en diens ervaring niet louter vanuit zijn intelligentie, al dan niet gecombineerd met de zinnelijkheid, worden begrepen, maar veeleer voltrekken alle levensakten van een mens zich in een samenspel van drie autonome vermogens: naast het *denken* en de loutere voorstelling, zijn er het *willen* en het *voelen*.¹⁵ Met andere woorden: de ervaring is mij niet alleen gegeven in een samenspel van zintuiglijkheid en verstand, zoals Kant dat uiteenzette, maar staat tevens op elk moment in betrekking tot de zelfstandige vermogens van het willen en voelen.¹⁶ Later kom ik nog op deze verbreding ten opzichte van het intellectualisme en empirisme terug.¹⁷ Ten derde wijst Dilthey op het verband tussen eerst- en tweedegenoemde wanneer hij stelt: “het abstracte denken, kennen en weten vormt zich slechts door een historisch proces van abstractie.”¹⁸ Daarmee benadrukt hij nogmaals dat tot nog toe in het filosoferen de historische dimensie is verwaarloosd en dat het primaat van het intellect steeds zonder meer is aangenomen, zonder daarbij te letten op de historische ontwikkeling van het abstracte denken. Tot slot noemt Dilthey het belang van het vatten van de intelligentie zelf in haar volle werkelijkheid; dat wil zeggen, naast haar historische situering, ook het in acht nemen van de dimensie van religie, of metafysica, als onafscheidelijk deel van haar werkelijkheid.

Samengevat licht Dilthey hier dus twee aspecten uit als voorwaarden voor een *rechte filosofie van de ervaring*: de ervaring moet in haar *volheid* betracht worden en het betrachten zelf moet in een *historische samenhang* worden verstaan. Deze twee grondtrekken, van *totaliteit* en *historiciteit*, zullen we in het oog houden wanneer we ons toeleggen op Dilthey’s benadering van leven en tijd respectievelijk betekenis en verstaan.

Voor Dilthey is het voorname belang van historiciteit dat zij het domein uitmaakt van de geesteswetenschappen. De geesteswetenschappen staan zo tegenover de ‘ahistorische’ natuurwetenschappen. Dilthey’s ‘vier eisen’ wijzen dan ook op iets wat hij de ‘historische rede’ noemt, namelijk “het vermogen van de mens zichzelf en de door hem geschapen maatschappij en geschiedenis te leren kennen”.¹⁹ Later heet het: “[Het individu] verstaat de geschiedenis omdat hij zelf een historisch wezen is.”²⁰ De totaliteit van de mens betreft altijd die van de *gebeurende* mens. En een gebeuren, als historische beweging, vraagt altijd om een historisch verstaan. We zullen later zien dat dit ‘gebeuren’ zowel betrekking heeft op het individu dat een innerlijke *samenhang* door dit gebeuren heen opbouwt, als op het ‘gebeuren’ van een culturele gemeenschap waarin dat individu is opgenomen, en waarvan het niet los kan worden gezien. De culturele gemeenschap manifesteert zich dan volgens de *wisselwerkingen* tussen haar delen (individuen als ‘levenseenheden’) onderling en tussen die delen en haar geheel, en zij wordt gedragen en verstaan door en vanuit de individuen zelf

¹⁴ Cf. GS VIII, 172

¹⁵ Cf. GS XIX, 145-146; GS VII, 16

¹⁶ *Ik ga er hier vanuit dat Kants filosofie van de ervaring reeds bekend is. Ik heb de kritiek van Dilthey op Kants ‘abstracte ervaring’ als synthese van denken en loutere voorstelling eerder behandeld in mijn bachelor eindwerkstuk.* (zie: <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/33129>)

¹⁷ Zie § 2

¹⁸ “...nur durch einen geschichtlichen Vorgang der Abstraktion bildet sich das abstrakte Denken, Erkennen, Wissen.” (GS VIII, 172)

¹⁹ GS I, 116, zoals geciteerd en vertaald in DvdB, 59

²⁰ “Es versteht die Geschichte, weil es selbst ein historisches Wesen ist.” (GS VII, 151)

die daartoe in staat zijn vanwege hun intiem historische aard. De historische rede houdt zo een vermogen in dat bezien moet worden vanuit, en betrokken moet worden in de totaliteit van het menselijk wezen. De twee grondtrekken waarin zij zelf beweegt kunnen we zo opnieuw aanstippen als een van historiciteit, en een van totaliteit. Zowel het element van het historische verstaan als die van totaliteit zullen samen de twee grondtrekken uitmaken waarop Dilthey het kennisfundament van de geesteswetenschappen zal baseren.²¹

In kritische aanvulling op Kant, die zijn epistemologische project de ‘kritiek van de zuivere rede’ noemde, zet Dilthey de term ‘kritiek van de historische rede’ (*Kritik der historischen Vernunft*) in.²² In Kants begrip van het transcendentale bewustzijn bestaat het intellect als primair vermogen in het afzonderlijke individu, los van een historische inbedding en een historisch begrijpen. De mens kent echter een eigen historische samenhang, dat wil zeggen: hij staat open voor zijn verleden en toekomst. De historiciteit van de mens geeft aldus een spelende tijdsdimensie te kennen die van een heel andere aard is dan die betrokken in het ordenen van zinnelijke prikkels in de voorstelling.²³ Tijd is niet alleen de vorm waarin ik aanschouw, maar is vervuld van levendigheid, dat wil zeggen: van de totaliteit en historiciteit van de immer aanwezige *toestandelijkheid* van het leven. Wél in aansluiting op Kants uiteenzetting van het transcendentale subject zullen we in hoofdstuk 1 zien dat Dilthey’s *Bedingungen des Bewußtseins* bepalend zijn voor de ‘menselijke natuur’ die iedereen deelt. Aan de andere kant komt het subject dankzij zijn historische dimensie bij Dilthey ook een singulariteit toe en is ieder mens en ook de mensheid als geheel altijd historisch veranderlijk. De geschiedenis van de mens en mensheid wijst pas uit wat voor de mens en mensheid mogelijk zijn: *Die Natur des Menschen ist immer dieselbe. Was aber in ihr von Möglichkeiten des Daseins enthalten ist, bringt erst die Geschichte an den Tag.*²⁴

De inzet van Dilthey’s project van een ‘kritiek van de historische rede’ heeft als voornaamste doel een transcendentale fundering van de geesteswetenschappen te bewerkstelligen. Ik dien daarbij op te merken dat Dilthey zich ten overstaan van ‘het transcendentale’ ambigu verhoudt. Enerzijds noemt Dilthey zijn eigen onderzoek namelijk transcendentiaal, maar anderzijds uit hij diverse malen kritiek op het transcendentale denken.²⁵ Op meerdere vlakken in zijn denken is Dilthey schatplichtig aan het ‘transcendentale veld’ dat Kant met zijn *Kritik der reinen Vernunft* heeft opengetrokken. Met Kants introductie van de term ‘transcendentiaal’ doelde Kant zelf doorgaans op het a priori of *zuivere* karakter van vermogens en producten van de zintuiglijkheid en het verstand. Met het ‘transcendentale onderzoek’ bedoelt hij echter het afgebakende gebied binnen de filosofie dat de zuivere begrippen en a priori principes van alle kennis onderzoekt. Als kritiek op de aan hem voorafgaande metafysici betreft deze transcendentale opzet een ‘transcendentale kritiek’. Die kritiek bereidt een transcendentale filosofie of wetenschap voor als (ingeperkte) metafysica die alle mogelijke zuivere begrippen en a priori principes binnen een systeem helder uiteen kan zetten.

²¹ Cf. GS VII, 191-192

²² Cf. GS VII, 191-192

²³ *Ik refereer hier naar Kants bepaling van tijd als zuivere vorm.*

²⁴ *Zoals geciteerd uit de nalatenschap door Misch, GS V, xci, zoals geciteerd in Tvde, 188. Cf.: “Was der Mensch sei, sagt ihm nur seine Geschichte.” (GS VIII, 226)*

²⁵ *Omdat de notie ‘transcendentiaal’ in de filosofie soms dezelfde vaagheid lijkt te hebben gekregen als die van ‘postmodern’, is het op zijn plaats eerst te vermelden wat Dilthey onder de term verstaat. Transcendentiaal is volgens hem “elke bepaling, die in het supra-individuele haar grondslag heeft”. (GS VII, 289) Zo noemt hij ook zijn eigen bezinning een ‘transcendentiaal onderzoek’ (GS II, 496, zoals geciteerd in DvdB, 185, noot 126) en zullen we in de volgende hoofdstukken zien dat Dilthey sommige termen uit Kants transcendentale esthetica overneemt – zij het dat hij ze anders inzet (zie bijvoorbeeld hoofdstuk 3, § 10, a).*

Dilthey is eveneens zeer kritisch ten aanzien van de traditionele metafysica. In zijn kritiek op Kants tijdsbezinning lijkt Dilthey niettemin het transcendentale van Kant af te wijzen. Zo spreekt Dilthey van een “*falsche Transzendenz*” en schrijft zelfs ten aanzien van de werkelijkheid: “*Es gibt gar keine Transzendenz*”.²⁶ Overigens onderscheidt Kant zelf het ‘transcendente’ van het ‘transcendentale’, waarbij de eerste term slaat op pogingen en begrippen in de filosofie die voorbij de grens van het mogelijk kenbare gaan, en daarmee dus niet tot zinvolle uitkomsten leiden. Het gaat er Dilthey hier vooral om dat Kants transcendentale tijdsbezinning in de ervaring ‘vorm’ van ‘inhoud’ scheidt: tijd is bij Kant een *zuivere vorm* van de aanschouwing. Dilthey probeert nu juist aan te tonen dat tijd, concreet als levenstijd, als het ware een ‘versmelting’ van inhoud en vorm behelst (hierover later meer in hoofdstuk 3).

Ambigu is ook Dilthey’s vermelding van de “*Transzendentalisten*” in zijn bezinning op het ding.²⁷ Dilthey is het namelijk met hen eens wanneer zij concluderen dat het ervaren ding zijn oorsprong niet eerst vindt in de uitwendige ervaring, zoals de empiristen beweren, maar veeleer van meet af aan een ‘van energie vervulde kernachtigheid’ betreft – om er gelijk aan toe te voegen dat een veel grotere graad van zekerheid met betrekking tot die conclusie bereikt kan worden dan de ‘transcendentalisten’ hebben gedaan.²⁸ Verder, en daarop wijst Manfred Riedel in zijn inleiding bij Dilthey’s *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, heeft Dilthey kritiek op de “constructie van een transcendentiaal-algemeen kennissubject”, zoals hij die bij Husserl tegenkomt, omdat “de onophefbare enigheid (singulariteit) [ontbreekt], die met de beleving voor het kennende subject is geponeerd.”²⁹ Samengevat lijkt Dilthey zijn bezinning weliswaar als transcendentiaal te willen verstaan, maar rekent hij zichzelf niet tot de “*Transzendentalisten*”, en uit hij ook kritiek op verschillende transcendentale noties zoals die bij Kant, maar ook bij Husserl naar voren komen.

Ik noem dit alvast om ten eerste aan te geven dat Dilthey, wanneer hij zich met zijn denken in het transcendentale onderzoeksveld begeeft, schatplichtig is aan Kant. Maar ten tweede duiken ook ambigüiteiten op. Juist zulke ambigüiteiten lijken Dilthey’s denken te typeren. Dat wil ook iets zeggen over de denkweg die hij met zijn ‘filosofie van het leven’ is ingeslagen: door zijn radicale breuk met de traditie worstelt Dilthey met traditionele termen waarmee hij zijn nieuwe filosofie desondanks heeft aan te vangen. Zoals hij ten aanzien van het transcendentale denken een ambigue verhouding heeft, zullen we ook in de volgende hoofdstukken op verschillende spanningen en ambigüiteiten stuiten die Dilthey’s uitgangspunt van de beleving met zich meebrengt. Daarmee valt al aan te voelen hoe omvangrijk en onuitputtelijk die beleving voor het verstand eigenlijk is.

Verder is het goed om mee te nemen dat Dilthey’s filosofie van de ervaring, zoals we die dadelijk zullen bezien, in het teken staat van een kentheoretische onderneming – al wil dat niet zeggen dat de filosofie volgens Dilthey alleen in het teken van epistemologie moet staan.³⁰ Ik zal mij nu eerst toeleggen op het uitwerken van het eerste aspect van een rechte filosofie van de ervaring: het betrachten van de onverminkte ervaring vanuit de volle, levendige werkelijkheid.

²⁶ GS XIX, 437, 438

²⁷ GS XIX, 364

²⁸ GS XIX, 364-365 *Ik kom hier nog op terug in hoofdstuk 2.*

²⁹ Riedel, 59-60 *Ook over de beleving volgt later meer in hoofdstuk 1.*

³⁰ Cf. GS VIII, 179

Hoofdstuk 1: Realiteit, bewustzijn, beleving

§ 2: Bewustzijnsfeit en werkelijkheid

In de inleiding zagen we dat Dilthey zich tegen het empirisme keert. Sprekend is ook de titel van een manuscript uit 1879: *Philosophie der Erfahrung: Empirie, nicht Empirismus*. In dit manuscript gaat Dilthey uit van een principe dat hij overneemt uit de westers filosofische traditie, maar dat volgens hem tot dan toe verkeerd – namelijk te eng – is opgevat: het principe van de fenomenaliteit (*Satz der Phänomenalität*).³¹ In tegenstelling tot de opvatting van het principe als: “het werkelijke is mijn voorstelling”, wenst Dilthey de gegeven werkelijkheid in bredere zin te verstaan dan alleen met betrekking tot mijn voorstellingen, en wel als volgt:

“Het werkelijke, dat zich als ding of voorwerp van mijn zelf onderscheidt, is mij alleen in mijn bewustzijn, in dit zelf van mij gegeven. Het werkelijke is het in mijn psychische totaliteit werkende. Voor mij zijn alle feiten en alle waarheden in mij zelf gegeven.”³²

We zien met dit principe van de fenomenaliteit, of “*Satz des Bewußtseins*” zoals hij het later ook wel noemt,³³ dat Dilthey hecht aan een begrip van ‘de werkelijkheid’ als iets *werkends*, als een ‘werkelijkheid’, *in mijn* psychische totaliteit. Dat de werkelijkheid ‘werkt’, houdt in dat het een *verloop* kent. Want van elk werken kunnen we zeggen dat het in een tijdspanne plaatsheeft. Eerder dan een statisch gegeven, lijkt de werkelijkheid bijgevolg getypeerd te kunnen worden als een *gebeuren*, als *het gaan van een gang*. Met noties als ‘verloop’, ‘gang’ en ‘gebeuren’ wijs ik alvast vooruit naar het belang van de tijd als *werkende, werkelijke* tijd voor de ervaren werkelijkheid. Want wanneer we vragen naar Dilthey’s bezinning op de tijdsvraag, dan vinden we hier, bij zijn uitleg van het bewustzijnsprincipe in relatie tot de werkelijkheid, een geschikte aanvang voor het volgen van zijn denken.

Wanneer Dilthey het over een psychische *totaliteit* heeft, valt aan te voelen dat hij de werkelijkheid, begrepen als iets wat gegeven zou zijn in de voorstelling, als te beperkt heeft ervaren. Al het denken waarin de voorstelling het primaat heeft, ervaart Dilthey als te beperkt en te verstandelijk om recht te doen aan de *totaliteit* die in elk gegeven werkelijkheidsmoment meespeelt. In die zin is zijn herformulering van het principe van de fenomenaliteit dan ook radicaal vernieuwend: voor het eerst breekt een filosoof het traditionele voorstellende denken van de Avondlandse filosofie open om recht te doen aan een breder veld dat tot dan toe onderbelicht heeft moeten blijven.³⁴ We zullen komen te zien dat dit veld wat betreft Dilthey het veld van de *beleving* is. Door de jaren heen zal Dilthey’s denken zich dan ook verder ontwikkelen richting wat Heidegger ook wel als een ‘ontologie van het leven’ heeft aangemerkt.³⁵

Verder valt in Dilthey’s definitie van het principe van de fenomenaliteit op dat ‘het werkelijke’ en het ‘zelf van mij’ blijkbaar nauw verbonden zijn. Zo lezen we verder: “Als zodanig zijn ervaringen als

³¹ Cf. GS XIX, 17

³² “Das wirkliche, was als Ding oder Gegenstand von meinem Selbst sich unterscheidet, ist mir nur in meinem Bewußtsein, in diesem meinem Selbst gegeben. Das Wirkliche ist das in meiner psychischen Totalität Wirkende. Alle Tatsachen und alle Wahrheiten sind für mich in mir selber gegeben.” (GS XIX, 17)

³³ Cf. GS VII, 230

³⁴ *Vergelijk bijvoorbeeld Schopenhauers vermaarde openingszin in Die Welt als Wille und Vorstellung, waarin het nog heet: “Die Welt ist meine Vorstellung: – dies ist die Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Wesen Gilt (...).” (Die Welt als Wille und Vorstellung, p.29)*

³⁵ Cf. SuZ, 249, noot 1

feiten *in mijn zelfbewustzijn* gegeven en in die hoedanigheid aan geen twijfel onderhevig.”³⁶ (Curs. PH) Sterker nog: “*Erfahrungen sind wahr.*”³⁷ Daarmee zien we iets in beeld komen wat we als de *onomstotelijkheid van de ervaring* kunnen typeren. En inderdaad: is het niet zo, dat wanneer ons bijvoorbeeld een tak in het gezicht zwiept tijdens een boswandeling, niemand ons aan het twijfelen kan brengen of we ons niet hebben vergist in die ervaring? Wanneer we iets *zelf beleefd* hebben, kan niemand ons aan het twijfelen brengen of we die beleving wel echt hebben meegemaakt: ‘kom nu, *ik* heb het toch beleefd!’ Die zekerheid waarmee ik alles wat ik beleef en ervaar onmiddellijk een bestaan moet toeschrijven, of het nu gaat om iets materieels voor mij of een hallucinatie – de hallucinatie *zelf* is feit, want beleefd –, houdt volgens Dilthey niet alleen een *onmiddellijk*, maar ook een *onontbindbaar weten* in.³⁸

De zekerheid die de realiteit met de beleving ervan voor mij heeft, is zowel onmiddellijk als onontbindbaar omdat er niet eerst een realiteit ligt die vervolgens ‘beleefd’ wordt, maar omdat de realiteit voor mij eerst bestaat als beleefde realiteit. *Ik leef* en dat ervaar ik onomstotelijk. Het onontbindbare van het beleefde gaat samen met Dilthey’s opmerking van zojuist, dat ervaringen als feiten *in mijn zelfbewustzijn* gegeven zijn: met zelf is er altijd wereld. Er is noch wereld zonder zelf, noch zelf zonder wereld. De *eenheid* van zelf en wereld treedt hier naar de voorgrond. In de zogenoemde *Breslauer Ausarbeitung*, geschreven en bewerkt tussen 1880 en 1890, heet het: “Beide zijn correlatief, ze verhouden zich als een binnen en buiten; het binnen van het zelf en het buiten van de objecten behoren tot elkaar, bestaan als *bewustzijnsfeiten* louter in betrekking tot elkaar.”³⁹ (Curs. PH) *Met het leven is er altijd zelf-en-wereld gegeven*. We zullen later terugkomen op de eenheid van zelf en wereld en de genese van hun onderscheiding (zie § 4).

Voor nu valt met betrekking tot het principe van de fenomenaliteit op dat het bewustzijn blijkbaar absolute voorwaarde is voor de werkelijkheid waarmee de mens van doen heeft. Dilthey wenst de werkelijkheid alleen te verstaan als gegeven in het bewustzijn, als *bewustzijnsfeiten*, en pas wanneer iets gegeven is in het bewustzijn kunnen we van de realiteit ervan spreken. Dat bewustzijn komt vervolgens mijzelf toe. Wat mij in het bewustzijn is gegeven, is daarom automatisch *voor-mij-bestaand*. Dilthey stelt dan ook het *Für-mich-Dasein* van een toestand gelijk aan het *Bewußtsein* ervan.⁴⁰ Dilthey lijkt het bewustzijn hier te verstaan als een *psychische totaliteit* – al moet nog blijken wat die totaliteit voor hem precies inhoudt.

Het is van belang om in te zien dat ‘in mijn bewustzijn gegeven’ radicaal verschilt van ‘in mijn voorstelling gegeven’. Het bewustzijn, zoals Dilthey dat verstaat, omvat een levendigheid en totaliteit die met het primaat van de voorstelling verdwijnt. Stel: ik maak een overval mee. De angst op het moment, de gespannen concentratie, de opluchting als het voorbij is: een dergelijke totaalervaring is mij niet als voorstelling gegeven, of als rij van voorstellingen waaraan ik in tweede instantie nog wils- en gevoelsspanningen toevoeg, maar is mij in een totaliteit van spelende gemoedskrachten gegeven, dat wil zeggen *in het bewustzijn*. Tegelijkertijd staat dat bewustzijn altijd in historische betrekkingen: ik heb vaker een overval meegemaakt, dus ik reageer rustiger of juist angstiger; ik wist dat ik in het

³⁶ “Erfahrungen sind als solche, als Tatsachen in meinem Selbstbewußtsein gegeben und als solche keinem Zweifel unterworfen.” (GS XIX, 35)

³⁷ GS XIX, 35

³⁸ “Dieses Wissen ist nicht nur unmittelbar, sondern unauflöslich.” (GS XIX, 61)

³⁹ “Beide sind korrelativ, sie verhalten sich wie Innen und Außen; das Innen des Selbst und das Außen des Objektes gehören zueinander, sind nur in Beziehung aufeinander als Bewußtseins-tatsachen da.” (GS XIX, 180)

⁴⁰ GS VIII, 182. Cf “Für uns da-sein, uns-gegeben-sein oder Tatsache-des-Bewußtseins-sein: das sind nur verschiedene Ausdrücke für denselben Tatbestand (...).” (GS VII, 27)

land waarin ik me bevind een overval kon verwachten door de politieke onrust en slechte ordehandhaving van dat moment, en heb me daar dus op voorbereid.

Met ‘in mijn bewustzijn gegeven’ voorstaat Dilthey bovendien het inzicht dat het ding mij niet als de voorstelling ervan is gegeven, maar als dat ding zelf. Een boek dat voor mij ligt is niet de voorstelling van dat boek, maar dat boek zelf. En andersom geldt ook: “In werkelijkheid ziet niemand voorstellingen aan voor dingen.”⁴¹ De wereld is mij niet gegeven bij de gratie van mijn voorstellend vermogen, maar omdat ik die wereld *zelf* in alle volte ervaar: “Het werkelijke is het voorwerp van de ervaring.”⁴² En bij het ervaren is meer betrokken dan alleen verstand en zintuiglijkheid: “noch is ervaren denken, noch is het gegeven voorwerp een gedachte.”⁴³ Zo verhoud ik mij tot het boek binnen een ‘situering’ waarbinnen naast het denken evengoed de wil en het gevoel meespelen: “Nu bestaat ons vervulde bewustzijn niet alleen uit het voorstellen, maar zijn de gevoelens en de akten van de wil een niet minder belangrijk onderdeel van mijn leven.”⁴⁴ Het boek zelf is als bewustzijnsfeit voor-mij betrokken in een samenspel dat als zodanig eveneens bewustzijnsfeit is: het boek doet zich voor binnen mijn ‘vervulde bewustzijn’. Zo is het boek niet zomaar mijn voorstelling ervan, maar tref ik het aan in mijn toestand van tegenzin het open te slaan en een voorvoelde blijdschap bij de gedachte het te hebben uitgelezen.

Alles wat ik ervaar is mij in het bewustzijn gegeven. “Met ervaring bedoelen we het proces in het bewustzijn, waardoor iets werkelijks in het bewustzijn ontluikt.”⁴⁵ In plaats van feiten van de ervaring spreekt Dilthey zo ook van *feiten van het bewustzijn (Tatsachen des Bewußtseins)*.⁴⁶ En dat die feiten van het bewustzijn niet slechts voorstellingen betreffen mag inmiddels duidelijk zijn: “Bewustzijnsfeit is de weerstand die [objecten] uitoefenen, de ruimte die ze innemen, hun als pijnlijk ervaren botsing, alsook hun weldadige aanraking.”⁴⁷ Samengevat wenst Dilthey het principe van de fenomenaliteit dus in bredere zin te verstaan dan tot dan toe gedaan is, namelijk in de zin van gegeven fenomenen die zichzelf zijn,⁴⁸ geen voorstelling, maar feit van de ervaring: *het feit wordt grond*. En dat die ervaringsfeiten intiem met *het leven zelf*, als grondslag voor het kunnen ervaren, verbonden zijn, mag ook blijken uit Dilthey’s opmerking dat feiten van de ervaring de waarneembare werkelijkheid uitmaken, waar die *werkelijkheid* telkens “een gegeven ogenblik van *het leven vervult*.”⁴⁹ (Curs. PH)

α: Bewustzijn

We kunnen nu volgen waarom een ‘rechte filosofie van de ervaring’ voor Dilthey een ‘ervaringswetenschap van de feiten van het bewustzijn’ inhoudt.⁵⁰ Het bewustzijn noemt hij dan ook

⁴¹ “In Wirklichkeit sieht niemand Vorstellungen als Dinge an.” (GS XIX, 18)

⁴² “Das Wirkliche ist der Gegenstand der Erfahrung.” (GS XIX, 23)

⁴³ “[W]eder ist Erfahren Denken, noch ist der gegebene Gegenstand ein Gedanke.” (GS XIX, 37)

⁴⁴ “Nun ist aber unser erfülltes Bewußtsein nicht nur Vorstellen, sondern die Gefühle und die Akte des Willens sind ein nicht minder wichtiger Bestandteil meines Lebens.” (GS XIX, 20)

⁴⁵ “Als Erfahrung bezeichnen wir den Vorgang im Bewußtsein, durch welchen ein Wirkliches dem Bewußtsein aufgeht.” (GS XIX, 23)

⁴⁶ GS XIX, 25

⁴⁷ “Bewußtseinstatsache ist der Widerstand, den [die Objekte] üben, der Raum, welchen sie einnehmen, ihr schmerzhaft empfundener Anprall, wie ihre wohlthätige Berührung.” (GS XIX, 58)

⁴⁸ *Overigens lezen we later*: “Die Tatsachen des Bewußtseins sind nicht Phänomene.” (GS XIX, 88) *Hier gaat het er Dilthey specifiek om de onmiddellijke realiteit van feiten van het bewustzijn te benadrukken, omdat zij zo een onmiddellijk startpunt van analyse kunnen vormen – dat in relatie tot het kentheoretisch gronden van een ‘descriptieve psychologie’ als onderdeel van de geesteswetenschappen.*

⁴⁹ GS XIX, 404

⁵⁰ GS XIX, 38

wel “het oord waarin elke realiteit huist, de stof waarvan elke realiteit geweven is.”⁵¹ Het is van belang dit goed te verstaan, willen we niet vervallen tot scepsis ten aanzien van het bestaan van de buitenwereld. Het bewustzijn is namelijk niet een ‘oord’ in de zin van een container of ruimte van voorbijkomende waarnemingen of voorstellingen, of van een kracht die zich op een deel van waarnemingen of voorstellingen richt.⁵² Meer nog betekent ‘gegeven in het bewustzijn’ niet dat in ieder geval waarin er een voorwerp is, ik mij onmiddellijk bewust zou zijn van dat voorwerp als een feit van mijn bewustzijn.⁵³ Het bewustzijn stelt Dilthey dan ook niet tegenover een ‘on-bewustzijn’: veeleer bestaat het bewustzijn uit meerdere lagen waarbinnen zoiets als de ‘opmerkzaamheid’ opereert.⁵⁴ In plaats van een ‘vat’ waarin mij dingen gegeven zijn, is het bewustzijn zo de wijze waarop (of het veld waarin) we altijd al *toegang* hebben tot wat gegeven is, de wijze waarop ik me daarvan gewaarword.

Wanneer Dilthey spreekt van het bewustzijn als een ‘oord’, dan moeten we dat niet verstaan als een in-zich-besloten-oord van het voorstellende subject. Veeleer gaat het om de levendige werkelijkheid waarin ik me altijd al bevind. Dat alles wat ik ervaar zich afspeelt in het bewustzijn wil dan niet zeggen dat de realiteit ervan betwijfeld kan worden, maar dat ik alleen maar ervaringen heb en van werkelijkheid kan spreken omdat ik ze ook *daad-werkelijk* ervaar. Het bewustzijn in Dilthey’s zin is zo in feite helemaal geen oord ‘in het subject’ waarin objecten door bemiddeling hun intrede doen, maar betreft eenvoudigweg de wijze waarop de dingen (net zo goed als gevoelens en wilsspanningen) voor-mij gegeven zijn. In een latere tekst uit 1905 schrijft Dilthey dan ook: “Dit er-voor-mij-zijn [*für-mich-Da-Sein*] kan als bewust-zijn of als beleven – wanneer dit woord meer slaat op de wijze, waarop de levensvoortgang bestaat, dan op de levensvoortgang zelf – aangeduid worden. Er-voor-mij [*Für mich da*] is zowel een in het voorstellen optredende zintuiglijke kwaliteit als een smartgevoel of een streven, en net zo goed een mathematische verhouding als mijn bewustzijn van binding door een [aangegaan] verdrag.”⁵⁵ Bewust-zijn wil zeggen: er-voor-mij-zijn. Ten aanzien van gegeven objecten kunnen we het dan zo formuleren dat ik mij altijd *in* het bewustzijn – en dus volgens de wijze van het bewustzijn – *buiten* bij de dingen kan ophouden.⁵⁶

Dilthey’s bewustzijnsbegrip gaat in feite aan de subject-object dichotomie vooraf. Wel is de term ‘bewustzijn’ verwarrend, omdat het de illusie in de hand werkt dat er van een in-zich-besloten-bewustzijn sprake zou zijn.⁵⁷ Het gaat Dilthey echter om de wijze waarop de dingen mij überhaupt gegeven zijn.⁵⁸ Bewustzijn kan zo “niet gedefinieerd, maar slechts aangetoond worden als een niet verder oplosbare laatste bevinding. Ik beleef in mij iets volgens de aard en wijze waarop het voor mij

⁵¹ “Das Bewußtsein ist der Ort, in dem jede Realität zu Hause ist, der stoff, aus welchem jede Realität gewebt ist.” (GS XIX, 39) Cf. XIX, 59

⁵² GS XIX, 59

⁵³ “Ich sage ausdrücklich nicht, daß ich in jedem Fall, in welchem ein Gegenstand da ist, mir per se unmittelbar bewußt sei, daß dieser Gegenstand eine Tatsache meines Bewußtseins sei.” (GS XIX, 60)

⁵⁴ Cf. GS XIX, 121,125,126

⁵⁵ “Dieses für-mich-Da-Sein kann als Bewußt-Sein oder als Erleben – wenn dies Wort weniger auf den Lebensvorgang selbst als auf die Art, wie er da ist, genommen wird – bezeichnet werden. Für mich da ist sowohl eine im Vorstellen auftretende Sinnesqualität als ein Schmerzgefühl oder ein Streben, und ebensowohl ein mathematisches Verhältnis als mein Bewußtsein von Bindung durch einen Vertrag.” (GS VII, 26)

⁵⁶ *Om dit beter te begrijpen wijs ik alvast vooruit naar de latere Dilthey, die ‘bewustzijn’ vervangt door ‘heden’ (cf. § 5 en hoofdstuk 3). Wanneer we ‘heden’ als equivalent leren verstaan met ‘bewustzijn’ zijn we ook gelijk af van de vooronderstelling dat het bewustzijn iets afgesloten ruimtelijks zou zijn. Zo is ‘bewustzijn’ simpelweg de wijze waarop – datgene waarin – ik mezelf en al het andere altijd aantref.*

⁵⁷ *We zullen later dit hoofdstuk dan ook zien dat de nadruk op het bewustzijn in latere teksten verschuift naar die op het heden. Dat ‘bewustzijn’ datgene moet aanduiden wat later ‘heden’ heet, geeft al te kennen hoe breed Dilthey’s inzet van het bewustzijnsbegrip is.*

⁵⁸ Cf. Riedel (1981), 33-34

bestaat. Om het even welke verschillen er ook in mij bestaan: het gemeenschappelijke, waarvan het gevolg het voor-mij-bestaan is, noem ik bewustzijn.”⁵⁹ Het bewustzijn is dus geen ruimte waarin de realiteit zich als een opeenvolging van voorstellingen, gelijk een film, afspeelt. We zien hier tegelijkertijd het belang van de notie van tijd op de achtergrond meespelen: samen met het denken van bewustzijn in zijn ‘substantivische vorm’, wordt de tijd voorgesteld als een voortgaande lijn, een opeenvolging waarin alle voorstellingen of waarnemingen achter elkaar zijn geplakt. We zullen later zien, in het hoofdstuk over tijd, dat aan een dergelijk tijdsbegrip, als kwantificeerbare lijn van nu-momenten, een abstractie van de levendige werkelijkheid, en daarmee van een oorspronkelijke levendige tijd, ten grondslag ligt.

Bewustzijn en tijd zijn strikt met elkaar verbonden. In een vroeg ontwerp getiteld *Tatsachen des Bewußtseins oder Philosophie des Lebens* lezen we de aantekening: “De innerlijke bewustzijnssamenhang slechts denkbaar in het tijdsverloop.”⁶⁰ Eerder dan iets ruimtelijks betreft het bewustzijn dus iets tijdelijks, of kan daarin in ieder geval pas zijn *betekenissvolle* samenhang hebben.⁶¹ De *continuïteit* van het bewustzijn bestaat dan ook niet uit een ruimtelijke uitgebreidheid, maar betreft veeleer het bewustzijnsverloop waarin ons de realiteit, als feiten van het bewustzijn, gegeven is. In plaats van een afgesloten vat waarin we werkelijkheid zouden dromen, is het bewustzijn veeleer de gegevenheidswijze van levendige realiteit zelf, datgene ‘waarin’ de wereld, naast dood materiaal, ook in levendige betrekkingen kan staan, tot leven komt als een *beleefde wereld* en altijd tot het zelf in betrekking staat. Het bewustzijn is zo als het ware een *structurele eenheid* waarin zelf-en-wereld een *werkingssamenhang* uitmaken.⁶²

Samengevat is alles wat mij gegeven is, inwendig of uitwendig, mij in het bewustzijn gegeven – en daarmee is de werkelijkheid ten enenmale een beleefde werkelijkheid. “Derhalve leef ik slechts schijnbaar onder van mijn bewustzijn onafhankelijke dingen; in werkelijkheid onderscheidt zich mijn zelf van feiten van mijn eigen bewustzijn, van maaksels, waarvan het oord in mijzelf is.”⁶³ Het bewustzijn omvat zowel mijn zelf als wereld. Dat het bewustzijn ‘het oord is waarin elke realiteit huist’, wil dan niets anders zeggen dan dat ‘realiteit’, wil ze *levende* realiteit zijn, bewustzijnsfeit moet zijn.

β: Zelfbezinning

Feiten van het bewustzijn staan in onderlinge samenhang. Die samenhang houdt altijd verband met het zelf dat zich in het bewustzijn begeeft. In het onderzoeken van de wijzen waarop de werkelijkheid voor-mij-bestaat – en eigenlijk lag dat al besloten in de term *Für-mich-Dasein* – moeten we daarom

⁵⁹ “Bewußtsein (conscientia) kann nicht definiert, sondern als ein nicht weiter auflösbarer letzter Befund nur aufgezeigt werden. Ich erlebe in mir diese Art und Weise, in welcher etwas für mich da ist. Gleichviel, welche Verschiedenheiten in mir obwalten mögen: das Gemeinsame, dessen Folge das Für-mich-dasein ist, nenne ich Bewußtsein.” (GS XIX, 59)

⁶⁰ “[Der innere Bewußtseinszusammenhang] nur denkbar im Zeitverlauf.” (GS XIX, 42)

⁶¹ *Om een idee te krijgen van het van meet af aan meespelen van tijd en betekenis in het principe van het bewustzijn, wil ik hier alvast opmerken dat wanneer we een bewustzijnssamenhang in de tijd denken, de vraag vroeg of laat moet opkomen hoe het verleden betekenisvol kan doorwerken in het heden. We zullen later zien dat daarom voor Dilthey de herinnering een cruciale rol speelt in het verstaan van betekenis.*

⁶² *Die werkungssamenhang biedt dan ook gelijk een aangrijpingspunt voor de notie van historiciteit. Vergelijk ook Dilthey’s latere opmerking ten aanzien van het analyseren van de opbouw van de historische wereld: “Die Aufgabe ist, ganz systematisch von unten die Regelmäßigkeiten zu studieren, welche die Struktur des Wirkungszusammenhanges in den Trägern desselben vom Individuum aufwärts ausmachen.”* (GS VII, 185)

⁶³ “Daher lebe ich nur scheinbar unter von meinem Bewußtsein unabhängigen Dingen; in Wirklichkeit unterscheidet sich mein Selbst von Tatsachen meines eigenen Bewußtseins, Gebilden, deren Ort in mir selber ist.” (GS XIX, 59)

ook de vraag naar het zelf betrekken. Dat komt tevens overeen met de eerdere opmerking dat met zelf altijd al wereld is gegeven. Dilthey noemt de analyse die ons nu voor ogen staat de *zelfbezinning* (*Selbstbesinnung*): “Deze analyse van het gehele bestand en de samenhang van de feiten van het bewustzijn mag men zelfbezinning noemen, die een grondslag voor de samenhang van de wetenschappen mogelijk maakt; zelfbezinning, in tegenstelling tot kennistheorie.”⁶⁴

In de inleiding van dit werkstuk merkte ik op dat Dilthey’s filosofie van de ervaring berust op de opzet voor een kentheoretische fundering van de geesteswetenschappen. We zien nu echter dat hij de term ‘kennistheorie’ niet wenst te reserveren voor die fundering, maar eerst uitgaat, wil een dergelijke fundering pas mogelijk zijn, van wat hij noemt ‘zelfbezinning’. De reden dat hij niet van kennistheorie wil spreken is omdat de zelfbezinning, naast het legitimeren van ‘intellectuele kennis’, ook van toepassing is op het onderzoeken van het menselijke handelen⁶⁵ en het gevoelsleven. De zelfbezinning zoekt naar de condities waaronder niet alleen intellectuele kennis van de werkelijkheid staat, maar waaronder tevens de constitutie van het willen en het voelen staat.⁶⁶ De wil en het gevoel zijn daarbij autonome vermogens die dienovereenkomstig op eigen wijze onderzocht moeten worden: zij moeten als “volkomen gelijkwaardig beoordeeld worden.”⁶⁷

Dilthey wenst de vermogens van het willen en het voelen niet alsnog prijs te geven door ze onderwerp van intellectuele kennis te maken en ze vanuit het voorstellende denken te benaderen. Wat betreft de wil gaat het erom bewustzijnsfeiten te onderzoeken voor zover die louter wil bevatten en hetzelfde geldt voor het gevoel.⁶⁸ Om meer precies te zijn gaat het erom de *voorwaarden van het bewustzijn* te onderzoeken, de processen volgens welke de realiteit ons *onmiddellijk zeker* in het bewustzijn, namelijk als feiten van het bewustzijn, is gegeven. “Deze feiten van het bewustzijn zijn slechts daarom zeker, omdat ze de voorwaarden van ons bewustzijn bevatten.”⁶⁹

Die voorwaarden van het bewustzijn – we kunnen ze met Kant ‘a priori’ noemen – betreffen dus het kennen en de waarneming, maar tevens het willen en het voelen, en wel gezien vanuit de oorspronkelijke levendigheid waarin ons de dingen zelf zijn gegeven. De voorwaarden van het bewustzijn betreffen zo ook de historiciteit die de mens eigen is, de dimensie van tijd als levenstijd en de later door Dilthey uitgewerkte categorieën van het leven.⁷⁰ “Het a priori van Kant is star en dood; maar de werkelijke voorwaarden van het bewustzijn, zoals ik ze begrijp, zijn een levendig historisch proces, zijn ontwikkeling; ze hebben hun geschiedenis, en het verloop van deze geschiedenis is

⁶⁴ “Selbstbesinnung mag man diese Analysis des ganzen Bestandes und Zusammenhanges der Tatsachen des Bewußtseins nennen, welche eine Grundlegung des Zusammenhangs der Wissenschaften ermöglicht; Selbstbesinnung, im Gegensatz gegen Erkenntnistheorie.” (GS XIX, 79)

⁶⁵ GS XIX, 79

⁶⁶ GS XIX, 79

⁶⁷ GS XIX, 43

⁶⁸ GS XIX, 89

⁶⁹ “Diese Tatsachen des Bewußtseins sind eben nur sicher dadurch, daß sie die Bedingungen unseres Bewußtseins enthalten.” (GS XIX, 43)

⁷⁰ *Daarmee verschuift tijd als ‘a priori’ voorwaarde naar een breder veld van de ‘verstaanswetenschappen’ – de geesteswetenschappen –, zoals bijvoorbeeld de geschiedenisdiscipline. (Cf. GS VII, 192) Dat we ons kunnen verplaatsen in een figuur uit de geschiedenis vraagt om een verklaring van dit kunnen ‘Hineinversetzen’, ons ‘Nacherleben’. Het type kennis dat hier van belang is – levenskennis – vindt haar a priori voorwaarden niet alleen in het verstand en de zintuiglijkheid, maar in de bredere verstaansmogelijkheid van het leven als leven zelf. Aanvankelijk spreekt Dilthey van ‘Bedingungen des Bewußtseins’ (GS XIX, 50). Daartoe behoort de tijdelijkheid, en voor het gronden van geesteswetenschappelijke kennis verdient die tijdelijkheid van het leven dan ook een uitwerking. Ik kom nog terug op Dilthey’s ‘levenscategorieën’ in hoofdstuk 2.*

aanpassing aan de steeds preciezer, inductief gekende menigvuldigheid van ervaringen.”⁷¹ Zoals we ook nog zullen zien in het hoofdstuk over tijd, benadrukt Dilthey hier het belang om met het transcendentale bewustzijn niet zuivere vorm van inhoud te scheiden. “Leven is hier, zoals overal, niet vorm, die abstractie is.”⁷²

Voorwaarden van het bewustzijn “zijn in de levenssamenhang gegeven.”⁷³ En zoals eerder opgemerkt behelst het leven meer dan alleen denken en voorstellen. Zowel gedachten, akten van de wil, gevoel, de gehele buitenwereld en ook mijn zelf als daarvan onderscheiden, zijn volgens Dilthey “in de eerste plaats *beleving* in mijn bewustzijn (ik noem dat feit van het bewustzijn)”⁷⁴ (Curs. PH) Dat feit is mij *onmiddellijk* in het bewustzijn gegeven.⁷⁵ Met het woord beleving (*Erlebnis*) vindt Dilthey zo een uitdrukking voor de grond van het levendige ervaren waarin elk moment gegeven is, namelijk in tal van betrekkingen, dat wil zeggen: in een *samenhang*. Denken we terug aan het voorbeeld van het boek, dan was dat niet slechts een voorgesteld voorwerp, maar tevens iets wat zich steeds aan mij toonde in een samenhang van gevoelens en wilsakten.

De beleving drukt volgens Dilthey zo simpelweg het bestaan van de feiten van het bewustzijn uit.⁷⁶ De beleving betreft ‘het rijk van de onmiddellijke werkelijkheid’.⁷⁷ Daarmee in overeenstemming is de beleving de oorspronkelijke wijze waarop inhouden van het bewustzijn voor-mij-bestaan. De beleving is daarmee zelf geen bewustzijnsinhoud, maar veeleer datgene van waaruit het bewustzijn zijn eenheid heeft; datgene van waaruit het bewustzijn begrepen dient te worden.⁷⁸ We zullen later dit hoofdstuk dan ook zien dat waar de beleving hier nog duidt op het ‘gegeven-zijn’ van de feiten van het bewustzijn, de beleving voor Dilthey geleidelijk aan zelf de grond voor de *samenhangende* realiteit zal gaan uitmaken als datgene waarin elk deel ervan in zijn *betekenende samenhang* is gegeven.

Langzaam aan wordt hier meer duidelijk wat Dilthey met het bewustzijn voor ogen heeft: een intiem en compleet *contact* met het leven zelf, bezien vanuit de manifestie-voor-mij daarvan: *de beleving*. Zodanig komt het belang van het grondwoord, dat niet bewustzijn maar beleving moet zijn, naar voren. De beleving is dan de laatste instantie waarop we kunnen teruggaan, en zo de eerste instantie met betrekking tot het gegevene: *Das Nächstgegebene sind die Erlebnisse*.⁷⁹ We zullen in de laatste paragraaf van dit hoofdstuk dan ook zien dat de late Dilthey zijn principe van het bewustzijn omformuleert naar het *belevingsprincipe (Erlebnissatz)*.⁸⁰ Met het voorafgaande heb ik alleen nog duidelijk willen maken dat voor een analyse van de voorwaarden van het bewustzijn, *uitgediept vanuit de grond van de beleving*, Dilthey de term *Selbstbesinnung* inzet.⁸¹

⁷¹ “Das a priori Kants ist starr und tot; aber die wirklichen Bedingungen des Bewußtseins, wie ich sie begreife, sind lebendiger geschichtlicher Prozeß, sind Entwicklung, sie haben ihre Geschichte, und der Verlauf dieser Geschichte ist Anpassung an die immer genauer induktiv erkannte Mannigfaltigkeit der Erfahrungen.” (GS XIX, 51)

⁷² “Leben ist hier, wie überall, nicht Form, die Abstraktion ist.” (GS XIX, 51)

⁷³ GS VIII, 189

⁷⁴ “(...) zunächst Erlebnis in meinem Bewußtsein (ich nenne das Tatsache des Bewußtseins)” (GS XIX, 59) Cf.: “Gegenstände und Ideen so gut als Gefühle sind zunächst Erlebnis in meinem Bewußtsein.” (GS XIX, 52)

⁷⁵ “Darüber ist (...) Einigkeit, daß alle Realität unmittelbar nur Tatsache des Bewußtseins ist.” (GS XIX, 39)

⁷⁶ GS XIX, 52

⁷⁷ GS XIX, 55

⁷⁸ Riedel noemt de beleving daarom de oorspronkelijke ‘Modus’ van het bewustzijn (Riedel (1981), 34), en Gerard Visser merkt op “dat de beleving geen *bewustzijnsinhoud* is, maar dat veeleer omgekeerd het onuitputtelijke raadsel van het bewustzijn moet worden uitgediept vanuit de beleving, vanuit de *samenhang van levensbetrekkingen* die in elke beleving speelt.” (DvdB, 78)

⁷⁹ GS VII, 80

⁸⁰ Cf. GS VII, 230

⁸¹ GS XIX, 57 Cf. GS VIII, 188-189

γ: Psychische totaliteit

Als Dilthey spreekt van een ‘psychische totaliteit’ in zijn formulering van het bewustzijnsprincipe, is het van belang zijn notie van het psychisch gegeven, de werkelijkheid als psychologisch feit, goed te verstaan. “Als ik over waarnemingen en voorstellingen spreek als het psychologisch voor mij gegeven, dan beweeg ik mij in abstracties, die het psychologische onderzoek weliswaar behoeft, maar die onderscheiden moeten worden van de feitelijkheid van *psychische akten*.”⁸² (Curs. PH) De ‘psychische akt’ wenst Dilthey dus in overeenstemming met wat we eerder zagen niet te reduceren tot voorstelling en waarneming. Tevens gaat het hier om de betrekking van de wil en het gevoel. De realiteit als iets werkelijks moet ook wel meer zijn dan louter de voorstelling ervan, immers: “Mijn intellect voor zichzelf zou in zichzelf verblijvend, louter met zijn voorstellingen gebezigd, gedacht kunnen worden. Wil en gevoel, die bepaald worden, hebben datgene waardoor ze bepaald worden als iets werkelijks, d.w.z. voor zichzelf werkends.”⁸³

Onder psychische akt verstaat Dilthey specifiek datgene wat zich als betrekkelijke eenheid voordoet binnen het systeem van psychische processen.⁸⁴ Dat wil zeggen dat in ons levensverloop, waarin zich continu psychische processen voltrekken, de psychische akt een element, een eenheid is in de samenhang van dat levensverloop.⁸⁵ Wanneer ik bijvoorbeeld uit het raam kijk, een voetganger zie passeren en die met mijn blik volg, dan is het psychische proces dat gepaard gaat met het tijdelijke ‘met mijn blik die voetganger volgen’ een enigszins afgrensbare eenheid die zich onderscheidt van het daaropvolgende psychische proces – bijvoorbeeld wanneer iemand mij vervolgens roept en ik me omdraai en reageer.

Van de psychische akt wenst Dilthey de *inhoud* waarmee die akt zich voltrekt te onderscheiden.⁸⁶ Zo is het psychische proces dat zich voltrekt wanneer ik een voetganger gadesla, de psychische *voortgang*, onderscheiden van de inhoudelijke voorstelling van die voorbijgaande voetganger zelf. Net als de psychische akt is een dergelijke inhoud zelf ook een eenheid te noemen, maar dan in het ‘systeem van psychische inhouden’ in plaats van in het ‘systeem van psychische processen’. De eenheid van de inhoud noemt Dilthey de ‘enkelvoudige voorstelling’.⁸⁷ Die voorstelling is slechts relatief afgrensbaar, namelijk wanneer de opmerkzaamheid de voorstelling ‘opheft’, en zo ‘relatief isoleert’.⁸⁸ Er is dus een breder veld van inhoudelijkheid waarin zoiets als de opmerkzaamheid (*Aufmerksamkeit*) kan opereren en zo slechts een deel voor de bewuste gewaarwording ‘opheft’. Het proces waarin de opmerkzaamheid dan opereert, geldt de voltrekkende psychische akt. Zo kan de psychische akt het isoleren van een inhoud betreffen,⁸⁹ of bijvoorbeeld het op een gegeven moment in het bewustzijn op een bepaalde manier verbinden van een meervoudigheid aan inhouden.⁹⁰ Daarbij wordt de psychische

⁸² “Wenn ich von Wahrnehmungen, von Vorstellungen als von dem psychologisch für mich Gegebenen spreche, so bewege ich mich in Abstraktionen, deren zwar die psychologische Forschung bedarf, aber deren Unterschied von der Tatsächlichkeit psychischer Akte festgehalten werden muß.” (GS XIX, 19)

⁸³ “Mein Intellekt für sich selber könnte in sich verbleibend, nur mit seinen Vorstellungen beschäftigt, gedacht werden. Wille und Gefühl, welche bestimmt werden, haben das, was sie bestimmt, als ein Wirkliches, d.h. Wirkendes für sich.” (GS XIX, 19) Cf. § 4

⁸⁴ GS XIX, 142

⁸⁵ GS XIX, 143

⁸⁶ GS XIX, 141 NB: *het gaat hier niet om het abstraheren van vorm en inhoud, maar om het onderscheiden van het vloeiende en het statische opvatten, zoals ik in wat volgt zal pogen uit te leggen.*

⁸⁷ GS XIX, 142

⁸⁸ GS XIX, 142

⁸⁹ Cf. GS XIX, 142

⁹⁰ Cf. GS XIX, 143

akt zelf gestuurd door een soort ‘interesse’ (*Interesse*),⁹¹ die soms bepaald lijkt (in dat geval worden we volgens Dilthey attent gemaakt op noodzakelijkheid) en soms als bepalend optreedt (in dat geval worden we ons bewust van onze vrijheid). Dilthey spreekt dan ook in verband met die sturende interesse van een soort *Entelechie*.⁹²

Het gaat hier te ver om Dilthey’s begrip van de opmerkzaamheid in relatie tot het bewustzijn en interesse nader te behandelen. Waar het om gaat is dat Dilthey de psychische akt weliswaar van de inhoudelijkheid onderscheidt, maar beide ziet als begrippen in hun respectievelijke systemen, volgens welke we het over feiten van het bewustzijn kunnen hebben. “Beide zijn begrippen die vanuit verschillende gezichtspunten de feiten van het geestelijke leven analyseren (...).”⁹³ Hij onderscheidt de psychische akt van de inhoud omdat hij wil laten zien dat met de eerste een *levendige continuïteit* naar voren vermag te komen, terwijl de tweede juist het afgegrensde, afzonderlijke opvatten van de fenomenen betreft.⁹⁴ Wanneer het psychische proces, de psychische voortgang, alleen vanuit de inhoud wordt gezien, resulteert dat in een bekrompenheid van de realiteit tot voorstelling. Bovendien: “Voor het bewustzijn bestaat überhaupt geen enkelvoudige voorstelling. Alle voorstellingen zijn in het bewustzijn in betrekking tot elkaar als delen van een geheel. De voorstelling was immers slechts een abstractie. [Zo bestaat ook] een toon slechts in betrekking tot een toonladder.”⁹⁵

Dilthey levert hier dus een begrippenapparaat aan om juist de continuïteit van het bewustzijn, van de gehele levensloop in het oog te houden. En met die continuïteit komt eveneens de samenhang van het beleven in zicht: Dilthey spreekt ook van “de eenheid van het bewustzijn”.⁹⁶ In de veranderingen die in het denken, voelen en willen door de tijd heen optreden, blijft een samenhang bestaan. Elk moment vormt een eenheid in de ervaring, iets houdt het geheel bij elkaar. Dat bij elkaar houden geldt zowel het ruimtelijke als het tijdelijke: de continuïteit van ruimte en de tijd kunnen we uit de eenheid van het bewustzijn opmaken.⁹⁷ We blijven op het spoor van de oorspronkelijke continuïteit van de levensloop in het beschouwen van de psychische akt, en niet in het beschouwen van de voorstelling.⁹⁸ Anders verwoord: in plaats van het *ruimtelijke* opvatten van een beleefde werkelijkheid als voorstelling, gaat het erom een *temporele* werkelijkheid te onderzoeken als oorspronkelijk, continu *totaalgegeven*. De reden dat ik hier dus de psychische akt behandel heeft te maken met de tijdsvraag die ons intussen steeds voor ogen staat. De psychische akt noemt Dilthey namelijk ‘betrekkelijk afgrensbaar’, omdat het verloop van de psychische totaliteit waarin de werkelijkheid ‘werkt’, een *vloeiend verloop* kent. Een psychische toestand manifesteert zich dienovereenkomstig als *ein kontinuierlicher Fluß*.⁹⁹ De levensloop is een temporeel vloeiend verloop, geen opeenvolging van statische afgegrensde nummomenten.¹⁰⁰ Met een levensloop, eerder dan een opeenvolging van absoluut afgrensbare psychische

⁹¹ GS XIX, 144 Cf. 109, 122-128

⁹² GS XIX, 144

⁹³ “Beides sind Begriffe, welche unter verschiedenen Gesichtspunkten die Tatsachen des geistigen Lebens analysieren (...).” (GS XIX, 142)

⁹⁴ GS XIX, 145

⁹⁵ “Es gibt für das Bewußtsein überhaupt keine einfache Vorstellung. Alle Vorstellungen sind in ihm in Beziehung aufeinander als Teile eines Ganzen. Die Vorstellung war ja nur eine Abstraktion. Ein Ton nur in Beziehung zur Tonreihe.” (GS XIX, 422)

⁹⁶ GS XIX, 145

⁹⁷ GS XIX, 422

⁹⁸ “Indem nun aber mit dem Fortrücken des Lebens Inhalte verschwinden und andere auftreten, erhält sich der psychische Akt seine Kontinuität mit dem Lebenslauf.” (GS XIX, 145)

⁹⁹ GS XIX, 140

¹⁰⁰ Met ‘de werkelijkheid die in mijn psychische totaliteit werkt’ als ‘vloeiend’ leg ik een overeenkomst tussen Dilthey en Bergson voor, waarbij die laatste de werkelijkheid expliciet kan opvatten als een ‘flux’. De werkelijkheid als flux stelt Bergson tegenover de werkelijkheid als ‘statisch’ gegeven als gevolg van het voorstellende denken. De werkelijkheid wordt pas als statisch begrepen vanuit het opvatten van de werkelijkheid

akten, gaat zo een continuïteit van psychische voortgang gepaard; Dilthey spreekt dan van een “continuïteit van het psychische levensproces”.¹⁰¹

Het belang van de tijdsvraag voor de continuïteit van ons bestaan kondigt zich hier aan. Meer nog springt al een eerste samengaan van tijd en betekenis in het oog, wanneer Dilthey opmerkt: “Derhalve is de continuïteit van het psychische leven daardoor gegeven, dat zich in het kleinste tijdsmoment, laten we zeggen in elk heden, een synthese in het bewustzijn voltrekt, waarvan de delen achter- en voorwaarts tot een objectieve samenhang behoren, waarin we ons kennend en handelend bevinden.”¹⁰² Waarom springen hier tijd en betekenis in het oog? Omdat Dilthey spreekt van een in de tijd verlopende *samenhang*, en wel een waarin we ons kennend en handelend, dat wil zeggen: *verstaand* bevinden. Dat dat verstaan in een continuïteit gegeven is, schrijft Dilthey hier toe aan een synthese van delen die zich in het verloop van de tijd laten *samenhangen*. En wat, kunnen we ons afvragen, is datgene wat ons in staat stelt te verstaan wat die synthese bewerkstelligt, namelijk dat de continuïteit van het psychische leven zich manifesteert in een objectieve *samenhang* die wij begrijpen als de onze?¹⁰³ Met andere woorden, wat houdt de samenhang als verstande samenhang bijeen? Is dat niet wat we kunnen noemen: *betekenis*?

Ik zet de termen verstaan en betekenis hier alvast in omdat aangevoeld mag worden dat Dilthey van meet af aan voeling heeft met de relatie tussen levenstijd en betekenis. Tevens is nu de inzet bevestigd die ons reeds in het bewustzijnsprincipe opviel, namelijk dat ‘het zelf van mij’ en de werkelijkheid verbonden zijn. De continuïteit van het psychische levensproces toont zich in een objectieve samenhang. En wie komt die samenhang toe? Dat ben ik zelf. Zo kan Dilthey ook opmerken: “Het volledige begrip van deze objectieve samenhang kan pas ontstaan wanneer na opheffing van de huidige abstractie van het zelfbewustzijn, dat zelfbewustzijn in het onderzoek is betrokken.”¹⁰⁴ Het volgen van de tijdsvraag in verbinding met betekenis leidt ons dus naar de vraag van het zelfbewustzijn, naar de vraag van de mogelijkheid tot het zelf-zijn. In hoofdstuk 2 zal ik mij dan ook tot dit vraagstuk wenden. Voor nu heb ik vanuit de aanvang met Dilthey’s ervaringsfilosofie willen laten inzien welke noties aanvankelijk al meespelen in zijn begrip van een ‘psychische totaliteit’.

§ 3: *Innewerden*

Voor de aard van het voor-mij-in-het-bewustzijn-gegeven-zijn van de realiteit introduceert Dilthey al vroeg de term *Innewerden*. Daarmee duidt hij op *het van binnenuit gewaar worden* van de feiten van

op basis van louter het ‘intellect’, terwijl de werkelijkheid als oorspronkelijke flux zich pas laat invoelen dankzij het vermogen van de ‘intuïtie’ (intuition), dat de oorspronkelijke duur (durée), die zich in de levensloop uitstrekt, laat invoelen. De durée maakt volgens Bergson de oorspronkelijke levenstijd uit, terwijl de tijd als opeenvolging van statische voorstellingen een ruimtelijke opvatting van tijd door het intellectuele denken betreft. We vinden een equivalent in Dilthey’s notie van een oorspronkelijke levenstijd, zoals we in het hoofdstuk over tijd nog zullen zien. Cf. La pensée et le mouvant, 2-3, 76, 168-170.

¹⁰¹ GS XIX, 143

¹⁰² “Sonach ist die Kontinuität des psychischen Lebens durch die Tatsache gegeben, daß in dem kleinsten Zeitmoment, sagen wir in jeder Gegenwart, eine Synthesis im Bewußtsein sich vollzieht, deren Glieder rück- und vorwärts einem objektiven Zusammenhang angehören, in dem wir uns erkennend und handelnd befinden.” (GS XIX, 141)

¹⁰³ *Dat namelijk die objectieve samenhang de onze betreft lezen we een paar regels eerder, waar Dilthey de objectieve samenhang – of zoals hij het in de kantlijn toepasselijker lijkt te willen noemen: ‘Gesamtzusammenhang’ (GS XIX, 140, noot 266, 423) – typeert als een die door “het gehele leven gevormd is en in een net zo gevormde betrekking tot het zelf van ons staat”.* (GS XIX, 140)

¹⁰⁴ “Der volle Begriff dieses objektiven Zusammenhangs kann erst entstehen, wenn nach Aufhebung der gegenwärtigen Abstraktion vom Selbstbewußtsein dieses in die Untersuchung einbezogen worden ist.” (GS XIX, 141)

het bewustzijn, de wijze waarop de werkelijkheid mij onmiddellijk is gegeven. Met het *Innewerden* is mij de onmiddellijke ervaring van iets gegeven. Vanuit de inzet van de beleving kan *Innewerden* bepaald worden als “de intieme wijze waarop we *Erlebnis* toe-eigenen”.¹⁰⁵ Wanneer ik bijvoorbeeld pijn heb omdat ik mijn knie stoot, dan ervaar ik die pijn voor mij als een onomstotelijk gegeven. Ik hoef niet eerst na te gaan of ik wel pijn heb om erachter te komen dat ik pijn heb. Ik word de pijn onmiddellijk gewaar, en wel *in* mijzelf.

Het “*Inne*” van het *Innewerden* duidt niet op een beperking van de term tot de innerlijke ervaring, onderscheiden van het uitwendig ervarene, maar duidt veeleer op de wijze waarop alle realiteit mij onmiddellijk in het bewustzijn is gegeven. Kort gezegd: “De feiten van het bewustzijn bestaan simpelweg omdat ik ze van binnenuit gewaarword.”¹⁰⁶ De zekerheid van het uitwendige is mij dan ook alleen in het *Innewerden* ervan, als feit van het bewustzijn, gegeven, dat wil zeggen als het van *binnenuit* ‘gewaargewordene’. Zo kan Dilthey het bewustzijn en ‘*Innewerden* of *Innehaben*’ dan ook zien als verschillende uitdrukkingen voor ‘hetzelfde elementaire gegeven’, namelijk het onomstotelijke en onmiddellijke gegeven-zijn, voor-mij, van de ervaren werkelijkheid.¹⁰⁷ “Derhalve is mij, in zoverre dat door directe opvatting van feiten van mijn bewustzijn is toegestaan, de buitenwereld net zo onmiddellijk gegeven als een of andere gemoedsstemming of een spanning van de wil. Daarom is ook vanuit het standpunt van het onbevangen beleven [de buitenwereld] net zo zeker als [het innerlijke].”¹⁰⁸

We kunnen ons echter afvragen of met het denken of met een waarneming per se ook altijd een *Innewerden* samen moet gaan. Duidelijk is dat wel het geval wanneer we ons beseffen dat we iets denken, of wanneer iets onverwachts gebeurt in onze waarneming – we herkennen bijvoorbeeld iemand die we lang niet hebben gezien. Ten eerste merkt Dilthey op dat we niet kunnen uitsluiten dat normaliter met het denken en de waarneming een zeer zwakke vorm van *Innewerden* aanwezig is.¹⁰⁹ Bovendien toont de analyse van *Innewerden* “allereerst een *Innewerden* als in de feitelijke toestand van de waarneming mee-bevat.”¹¹⁰ We zien bijvoorbeeld een of ander aangezicht, waarbij tegelijk ook gevoelens en spanningen van de wil ‘aankondigen’ dat dat aangezicht van de waarneming zich in de subjectieve *akt* van de waarneming bevindt. De inhoud die ons voorstaat als ‘objectief’ bevindt zich in de ‘subjectieve’ waarnemingsakt die we *innewerden* als iets ‘in ons zelf existerends’.¹¹¹

Noemen we bijvoorbeeld de voorbijganger uit het eerdere voorbeeld als waarnemingsinhoud ‘objectief’, dan is die waarnemingsinhoud gegeven in het voltrekken van de waarnemingsakt waarin zich een samenhang afspeelt: tijdens het waarnemen van de voorbijganger kan ik ook voelen dat ik het koud heb, of ik herken de voorbijganger en wens hem of haar niet tegen te komen, dus ik merk dat ik snel wil weglopen. Anders gezegd: de waarnemingsinhoud is mij altijd gegeven in de waarnemingsakt in een zelf dat zich, zoals de akt te kennen geeft, in een bepaalde *toestandelijkeid* aantreft. En die

¹⁰⁵ Cf. Makkreel (1975), *waarin Rudolf Makkreel Innewerden beschrijft als* “the intimate mode in which we appropriate *Erlebnis*” (147), “the original sense of being in possession of one’s states” (213) *en*: “*Innewerden*, i.e. what is possessed in *Erlebnis*” (283).

¹⁰⁶ “Die Tatsachen des Bewußtseins sind eben dadurch da, daß ich ihrer innewerde.” (GS XIX, 52)

¹⁰⁷ Cf. GS XIX, 31

¹⁰⁸ “Daher ist mir, soweit ich durch direkte Auffassung der Tatsachen meines Bewußtseins zu langen vermag, die Außenwelt gerade so unmittelbar gegeben als irgendeine Gemütsstimmung oder eine Anspannung meines Willens. Daher ist auch auf dem Standpunkte unbefangenen Erlebens das eine gerade so gewiß als das andere.” (GS XIX, 70)

¹⁰⁹ GS XIX, 69

¹¹⁰ GS XIX, 68

¹¹¹ GS XIX, 164

toestankelijkheid, waar het in ieder geval het willen en het voelen betreft, word ik mij van binnenuit gewaar.

Dilthey onderscheidt het voorstellen (*Vorstellen*) van het van binnenuit gewaarworden (*Innewerden*).¹¹² Daarbij valt onder het voorstellen ook de uitwendige waarneming van tegenoverstaande voorwerpen.¹¹³ Met het voorstellen is al strikt sprake van een onderscheid tussen het voorstellende subject en het voorwerp dat tegenover het subject wordt voor-gesteld: het voorstellen houdt een *Vor-sich-stellen* van het voorwerp in, het voorwerp is in het voor-stellen een *Vor-mich-hingestelltes*.¹¹⁴ Het gewaarworden van gevoelens of ‘spanningen van de wil’ blijft zo buiten beschouwing, terwijl die evengoed meespelen in de in de ervaring gegeven werkelijkheid.¹¹⁵ Nu betreft het *Innewerden* “een bewustzijn, dat niet een inhoud tegenoverstelt (voor-stelt) aan het subject van het bewustzijn, maar waarin een inhoud zonder enige onderscheiding staat.”¹¹⁶ Daarbij zijn de inhoud van datgene wat ons met het *Innewerden* ervan gegeven is, en datgene wat we *innewerden* zelf, niet gescheiden. Anders gezegd is de inhoud waarvan we ons gewaarworden één met de akt waarin die inhoud zich voordoet. Het bewustzijn en wat erin ontluikt zijn zo één: iets is mij onmiddellijk als bewustzijn zelf gegeven.

Samengevat kunnen we het van binnenuit gewaarworden dan ook omschrijven als het gewaarworden van een levendige totaliteit zoals die voor ons bestaat. In tegenstelling tot waar Kant van uitgaat, geeft de aard waarop iets voor-mij in het bewustzijn gegeven is zich volgens Dilthey niet als een voorstellen, maar als een *Innewerden* te kennen. De term *Innewerden* verruimt zo het bewustzijn van iets waarin zich louter voorstellingen zouden voltrekken, naar een horizont waarbinnen ook gevoelens en wilsakten gegeven zijn.¹¹⁷ Het *Innewerden* gaat daarbij al intuïtief vooraf aan een nadrukkelijke scheiding van subject en object. Denken we terug aan Dilthey’s begrip van de psychische akt, dan betekende die akt het gebeuren van een betrekkelijke eenheid binnen het continue verloop van mijn bewustzijn. “Het gaat simpelweg alleen om deze akt zelf, die een *Innewerden*, een bewustzijn-hebben van iets is. Deze psychische akt is, omdat ik hem beleef.”¹¹⁸

Ik zal hier verder niet ingaan op de aard waarop *Innewerden* en voorstellen samengaan, en hoe het een zich precies tot het ander verhoudt. Het gaat er hier om in te zien dat de term *Innewerden* ten eerste een breder veld beslaat dan het traditionele begrip van de voorstelling, en dat daarmee samenhangend ten tweede de aandacht verschuift van het statische gegevene naar de gang van de psychische akt, dat wil zeggen naar het *gebeuren* van een totaliteit waarin zich het waargenomen ding voordoet.¹¹⁹

¹¹² GS XIX, 66

¹¹³ GS XIX, 66

¹¹⁴ GS XIX, 67

¹¹⁵ GS XIX, 68

¹¹⁶ “Es gibt ein Bewußtsein, welches nicht dem Subjekt des Bewußtseins einen Inhalt gegenüberstellt (vor-stellt), sondern in welchem ein Inhalt ohne jede Unterscheidung steht.” (GS XIX, 66)

¹¹⁷ “Tegenover de transcendentale apperceptie van Kant, het verstandelijke ‘ik denk’, dat iedere voorstelling begeleidt (KrV B404, B134 [...]), stelt Dilthey het ‘Innewerden’, een samenhangend ‘Ich denke, ich will, ich fürchte’ dat iedere innerlijke ervaring van de mens begeleidt (GS XIX, 173).” (TvdE, 181)

¹¹⁸ “Es handelt sich eben nur um diesen Akt, der ein Innewerden, ein Bewußtsein-haben von etwas ist, selbst. Dieser psychische Akt ist, weil ich ihn erlebe.” (GS XIX, 53)

¹¹⁹ Cf. DvdB, 112-113

§ 4: Zelf en wereld

In het *Innewerden* weet het subject zich onmiddellijk één met datgene wat zich gewaar wordt. Dilthey spreekt van een ‘toestand van onmiddellijk bewustzijn’.¹²⁰ Het gaat hier om het gegeven dat wat ik ervaar, normaliter ervaar als onomstotelijk *mijn* ervaring. Algemener uitgedrukt weet ik mij één met mijn zelf. Dit ‘zelfgevoel’ (*Selbstgefühl*) definieert Dilthey in die zin als “het *Innewerden* van onze psychische toestand, zoals hij is bepaald door de wereld.”¹²¹ Het zelfgevoel typeert Dilthey nader als ‘de wortel van het zelfbewustzijn’. Daarbij merkt hij op dat het zelfbewustzijn ‘tegelijkertijd en primitief met het bewustzijn van de wereld’ is gegeven.¹²² We stuiten hier op de samenhang van zelf en wereld, die ik nu kort wil toelichten.

De vraag of de buitenwereld ‘echt’ bestaat, zoals die bij Descartes opkwam, kan ontstaan wanneer aan het intellect en zijn voorstellingen vanzelfsprekend het primaat wordt toegekend. “Mijn intellect voor zichzelf zou in zichzelf verblijvend, louter met zijn voorstellingen gebezigd, gedacht kunnen worden. Wil en gevoel, die bepaald worden, hebben datgene waardoor ze bepaald worden als iets werkelijks, d.w.z. voor zichzelf werkends.”¹²³ Waar blijkt dat uit? Dat ik de werkelijkheid steeds ervaar, in alle volte. Zo is een bepaling van de wil in elke waarneming van iets werkelijks al aanwezig. De wil heeft echter niet het vermogen een voorwerp ‘weg-te-willen’, of juist ‘aanwezig-te-willen’, maar weet zich veeleer door de dingen zelf bepaald.¹²⁴ De wil stuit eerst op iets wat ‘buiten’ is, wanneer dat niet meewerkt aan het commando van die wil. Waar het lichaam nog een verlenging is van de wilsakt – ik wil een steen pakken, dus mijn arm strekt zich uit –, stuit de wil op het ding als iets wat zich *verzet*: de steen is te zwaar en laat zich niet oppakken. Daarin ligt al iets besloten dat de realiteit, de ‘dingelijkheid’ van die steen, maar ook iets wat daarop inwerkt, mijn zelf namelijk, verzekert.

Die verzekering faciliteert eerst de *tastzin*. De tastzin heeft als gevolg dat met de prikkeling ervan zowel het voorwerp, als een toestand van het subject wordt ervaren.¹²⁵ Met het aanraken van de steen voel ik de steen als realiteit, maar word ik mij eveneens gewaar van mijn hand die op die steen stuit en er een grens van weerstand aan ondervindt. Aan het ontdekken van de ‘buitenwereld’ ligt volgens Dilthey dus eerst de wil en het gevoel ten grondslag: naast een *wilswaarstand* ondervindt het – zich nu pas als zodanig tonende – zelf een *gevoelswaarstand*.¹²⁶ Daarin onderscheidt Dilthey het gevoel van de *tastzin* en het gevoel van *genot of lijden*.¹²⁷ Wanneer ik de zware steen probeer op te pakken, dan *voel* ik een weerstand, de steen *werkt niet mee*. Maar daarnaast had ik de steen nu zo graag opgepakt, want ik vond hem zo mooi (of iets dergelijks), en nu lukt dat niet: ik ervaar een gevoel van tegenwerken en word mij van een lijden gewaar.

Ik kies hier bewust voor een wat kinderlijk voorbeeld, omdat het volgens Dilthey precies vanaf de geboorte is dat ik een bewustzijn van de buitenwereld – naar gelang de weerstand die zij levert – ontwikkel. De weerstand die de wereld (en de ander) biedt aan de wil en de daarmee gepaard gaande

¹²⁰ GS XIX, 160-161

¹²¹ “Es ist das Innewerden unseres psychischen Zustandes, wie er bedingt ist durch die Welt.” (GS XIX, 161)

¹²² GS XIX, 171

¹²³ “Mein Intellekt für sich selber könnte in sich verbleibend, nur mit seinen Vorstellungen beschäftigt, gedacht werden. Wille und Gefühl, welche bestimmt werden, haben das, was sie bestimmt, als ein Wirkliches, d.h. Wirkendes für sich.” (GS XIX, 19) *Zoals eerder geciteerd (noot 83)*.

¹²⁴ Cf. GS XIX, 21

¹²⁵ GS XIX, 175

¹²⁶ Cf. GS XIX, 21

¹²⁷ Cf. GS XIX, 107-108

gevoelens construeren een ‘buiten-mij’.¹²⁸ Wanneer ik dus nog nooit ‘buitenwereld’ heb ervaren, dan stuit ik op de buitenwereld als de *weerstand* die zij biedt aan mijn wil en gevoel. En met de weerstand die ik vanuit de buitenwereld ervaar, scheidt zich daarvan iets af als daartegenover staand: ‘het zelf’ van mij, waaraan mijn wil en gevoel toekomen. “Het feit, dat we werkelijkheid toeschrijven, bezit een betrekking tot ons handelende leven; het is in de *samenhang van het werken en lijden inbegrepen, waarin ons zelf een deel is, en het is een van dit zelf onderscheiden element in deze samenhang.*”¹²⁹

Nu moet ons met deze scheiding van zelf en wereld gelijk iets opvallen als de grens daarvan, namelijk het lichaam. Het lichaam werkt mee als extensie van de wil. De tastzin verzekert de ‘dingelijkheid’, de werkelijkheid, en toont tegelijkertijd altijd een lichamelijke toestand van het subject. De wil stuit op een weerstand en *wird* die *inne* ‘in de vorm van iets tegemoetredends’.¹³⁰ Die weerstand – of het een keer ontbreken daarvan – kan dan afgewogen worden in termen van genot of lijden. Aldus “is er een grens en een daarbuiten. Deze grens valt met die van mijn lichaam samen; want het lichaam is het continuüm, waarbuiten mijn wil onmiddellijk bewegingen voortbrengt en weerstand ervaart en het spel van gevoelens beleeft.”¹³¹

Het beleefde lichaam kunnen we met Dilthey zo typeren als *psycho-fysisch ‘pre-different’*. De wereld wordt bovendien pas realiteit toegekend wanneer het ‘aan den lijve ondervonden’ is. Pas met het ervaren van wereld ervaar ik het zelf, en dat ik realiteit toeschrijf aan iets in de visuele waarneming kan pas wanneer ik heb ervaren dat wat ik zie, zich ook als realiteit ten overstaan van mijn zelf, namelijk vanuit de ervaren grens van weerstand, manifesteert.¹³² Heb ik het beleefd, dan is het werkelijkheid. Natuurlijk is het niet zo dat we bij elk nieuw aangezicht hoeven te gaan voelen of het om iets werkelijks gaat; de generalisering van het ‘uitwendige’ voltrekt zich met de levenservaring van uitwendige weerstand. Dilthey wenst overigens niet van materialiteit te spreken, maar van werkelijkheid of realiteit.¹³³ De reden daarvoor mag inmiddels duidelijk zijn: ‘materiaal zelf’ is verstandelijke abstractie, is niet meer werkelijk. Werkelijkheid betreft datgene wat zich in de beleving manifesteert; de werkelijkheid is ten enenmale die van de beleving, niet die van abstract materialisme.

Met het ‘ervaren van buitenwereld’ ziet Dilthey zich genoodzaakt twee soorten ruimtelijkheid te onderscheiden: een *voorgestelde* ruimte, die slechts visuele aanschouwingsfunctie is, en de ruimte als *oord van krachtwerking*.¹³⁴ Die laatste zin van ruimte betreft de ruimte in primaire zin, omdat het gepaard gaat met de primaire ervaring van zelf tegenover wereld: we nemen zelf een ruimte in, en vanuit die ruimte bepalen we de plaats, het oord (*Ort*) van alle andere dingen. Dat doen we niet op basis van het visuele voorstellen van de ruimte als *res extensa*, maar door de ondervonden bewegingsgevoelens en tastgevoelens, “die gezamenlijk door onze wil gedragen worden en samen de

¹²⁸ GS XIX, 22

¹²⁹ “Die Tatsache, welcher wir Wirklichkeit zuschreiben, besitzt eine Beziehung zu unserem handelnden Leben; sie ist in dem *Zusammenhang des Wirkens und Leidens inbegriffen, in welchem unser Selbst ein Teil ist, und sie ist ein von diesem Selbst unterschiedenes Element in diesem Zusammenhang.*” (GS XIX, 21) *Vergelijk ook GS XIX, 179*

¹³⁰ GS XIX, 175

¹³¹ “Es gibt eine Grenze und ein Jenseits. Diese Grenze fällt mit der meines Körpers zusammen; denn Körper ist das Kontinuum, außerhalb dessen mein Wille unmittelbar Bewegungen hervorbringt und Widerstand erfährt und das Spiel der Gefühle erlebt.” (GS XIX, 22)

¹³² GS XIX, 22

¹³³ GS XIX, 22

¹³⁴ GS XIX, 23

verdeling van het reële vaststellen.”¹³⁵ De primaire *oriënteringsruimte* manifesteert zich dus op basis van het gevoel en de wil, die opvatten welke ruimte iets inneemt, toe-eigent, toebedeeld krijgt.

Ruimte, net als realiteit, openbaart zich pas op basis van het *contact* dat met het levendige ervaren samengaat. De beleving van de buitenwereld die Dilthey zo toonbaar maakt ervaart hij aanvankelijk als “het openzetten van een raam dat ons afsloot van de lucht en het licht van deze werkelijkheid”.¹³⁶ Maar met zijn nadruk op het contact met de volle werkelijkheid moet Dilthey later opmerken dat ‘de weerstand tot druk wordt’. “Rondom schijnen muren van feitelijkheid ons te omgeven die we niet kunnen doorbreken.”¹³⁷ Met de wijze waarop het leven in Dilthey’s zelfbezinning naar voren komt wordt zijn levendigheid duidelijk, maar blijkt dat leven tevens een *druk* uit te oefenen.¹³⁸ Ik noem dat hier alvast omdat het primaat van het contact, dat Dilthey’s ervaringsfilosofie van meet af aan lijkt te typeren, hem ertoe brengt de tijdsdimensie van het heden op dezelfde intense wijze als het bewustzijn te verstaan, namelijk als een totalitair en contactmatig voorbehoud voor al het werkelijke.

Tot slot wil ik hier op een ambiguïteit wijzen. Enerzijds schijnt Dilthey’s begrip van buitenwereld te ontspringen aan het ontische: de weerstand ontspringt aan het ervaren contact met de zijnden. Tegelijkertijd stuiten we op die zijnden via het ‘continuüm’ dat ons lichaam is. Het blijft dan de vraag in hoeverre het ding mij oorspronkelijk als ontisch weerstandsagent opvalt, zoals Dilthey beweert. Of preciezer is de vraag: gaat daar niet al iets aan vooraf?¹³⁹ Wel zagen we met Dilthey al dat het ding zich steeds vanuit een betekende samenhang laat verstaan. Met de psychische akt hebben we bijvoorbeeld het verloop van een totaliteit in beeld zien komen, net als een eenheid van het bewustzijn waarin zich een samenhang toont van psychische feiten. De deur om de ‘historiciteit’ in de levensfilosofie te betrekken staat daarmee wagenwijd open. Desondanks lijkt Dilthey met zijn genese van het onderscheid tussen zelf en wereld een ontische voorrang te verkiezen waarin de historiciteit niet van meet af aan wordt betrokken.

In het hoofdstuk over betekenis zullen we de rol van historiciteit nader bezien. Voor nu is van belang dat Dilthey’s analyse van zelf en wereld vanuit de belevingsgrond een heel nieuw bezinningsveld te kennen geeft. Daarin wordt dan niet zozeer een ‘bewijs’ voor het bestaan van de buitenwereld geleverd, maar blijkt die vraag überhaupt overbodig gemaakt. Pas wanneer de weerstandservaring wordt weggedacht – of (te lang) niet meer ervaren wordt – krijgt de louter verstandelijke twijfel ‘of de wereld wel echt bestaat’ vrij spel.

§ 5: Van bewustzijn naar beleving en heden

Eerder, aan het einde van de subparagraaf over de zelfbezinning, noemde ik al even dat Dilthey zijn bewustzijnsprincipe later omformuleert naar de *Erlebnissatz*. In deze laatste paragraaf van dit hoofdstuk wil ik dit nieuwe principe kort bekijken, om de breedte van het bewustzijnsprincipe, zoals

¹³⁵ “(...) die allesamt von unserem Willen getragen sind und die Verteilung des Realen feststellen.” (GS XIX, 23)

¹³⁶ GS XIX, 71, zoals geciteerd en vertaald in DvdB, 183

¹³⁷ GS V, 105, zoals geciteerd en vertaald in DvdB, 183

¹³⁸ *Over de druk van de buitenwereld, en in geheel als druk van de beleving bij Dilthey*, zie: DvdB, 178-179; 183

¹³⁹ *Vergelijk Heideggers opmerking ten aanzien van o.a. Dilthey*: “Widerstandserfahrung, das heißt strebensmäßiges Entdecken von Widerständigem, ist ontologisch nur möglich auf dem Grunde der Erschlossenheit von Welt.” (SuZ, 210) *Wat in die zin dus nog ‘vooraf’ gaat, is het “erschlossene In-der-Welt-sein.”* (Idem.) *Enerzijds blijft dit ‘voorafgaande’ bij Dilthey nog onbevraagd omdat hij inderdaad het leven in ‘ontologische indifferentie’ laat staan, zoals Heidegger beweert (SuZ, 209), anderzijds is Dilthey wel de eerste die een heel ‘belevingsveld’ openbreekt en een ‘fenomenologische’ analyse van het reële van de realiteit als weerstandsfenomeen kan geven.*

ik dat heb proberen te laten zien, hier ook inderdaad explicatie krijgt, en om te laten zien dat wat betreft onze tijdsvraag het de moeite loont de zojuist behandelde paragrafen daarin als achtergrond mee te nemen.

We zagen al eerder in een vroege passage van Dilthey genoteerd dat de “innerlijke bewustzijnssamenhang slechts denkbaar [is] in het tijdsverloop.”¹⁴⁰ Meer specifiek staat voor het bewustzijn *het heden* centraal: “Ik overzie wat mij in mijn bewustzijn is gegeven. Heden, zich afgrenzend etc. Terwijl ik het bewustzijn beschouw, wisselt daarin zelf het heden etc.”¹⁴¹ In deze aantekening lezen we dat eerder dan iets ruimtelijks, het bewustzijn zich als iets tijdelijks manifesteert. Wanneer we het gegevene, als feiten van het bewustzijn, ervaren, kunnen we dat slechts in een zich (relatief) afgrenzend heden. Dat heden ‘loopt’ dan steeds ‘mee’. ‘Gegeven in mijn bewustzijn’, kunnen we zo ook verstaan als: ‘gegeven in het heden’. Daarmee zien we meer expliciet naar voren komen wat al in de *Bewußtseinsatz* besloten lag: het gegeven-zijn van werkelijkheid in het bewustzijn betekent het *open zijn* van onze beleving naar het in het heden gegevene toe. Eerder merkte ik al op dat eerder nog dan bewustzijn, de beleving grondwoord is voor Dilthey. In een laat ontwerp met de titel *Die Kategorien des Lebens* formuleert Dilthey dan ook zijn bewustzijnsprincipe om naar de *Erlebnissatz*: “alles, wat er voor ons is, dat is er alleen als iets wat als zodanig in het heden is gegeven.”¹⁴² De spelende tijdsdimensie wordt zo expliciet in het principe betrokken.

In het heden *verloopt* ‘alles wat er voor ons is’. Het heden draagt verleden in zich, en strekt zich uit naar toekomst. Daarmee kan Dilthey ten aanzien van het belevingsprincipe opmerken: “het principe is algemener (en voller). Want het omvat ook het niet-werkelijke.”¹⁴³ Wat is hier het niet-werkelijke? Het al beleefde en het nog-te-beleven. Wel liggen beide vervat in het heden. Hoe? Doordat ik mij verstaand in het heden begeef, dat wil zeggen: in elke situatie kom ik daar vandaan van wat geweest is, het verleden, en duur ik voort richting dat wat komen gaat, de toekomst. Dat ik me niet voortdurend hoef af te vragen hoe ik hier terecht kom, en me niet steeds hoef af te vragen hoe ik nu verder kan, komt omdat ik mij beweeg in het heden, dat wil zeggen versta in een samenspel van verleden, heden en toekomst, in een temporele samenhang waarop ik mij *verlaat*.

Dat het bewustzijn niet iets is dat in-zich-besloten is, blijkt nu het duidelijkst. Veeleer gaat het om wat mij in het altijd-al-buiten-zijn gegeven is. Overeenkomstig merkt Dilthey in latere teksten op dat de term *Innewerden* eigenlijk inadequaat is.¹⁴⁴ Ten eerste klinkt het ‘*Inne*’ alsof er sprake is van een louter innerlijk afspelen van de werkelijkheid – en dat mogelijke misstand wordt met de *Erlebnissatz* rechtgezet. Maar tevens suggereert het ‘van binnenuit gewaarworden’, dat ik het ‘gewaargewordene’ daarmee ook *bezit*: ik ‘heb’ de werkelijkheid. Maar nu zien we expliciet dat die werkelijkheid gegeven is in het heden – en ‘hebben’ we het heden? Eerder zagen we ook dat een enkele keer *Innewerden* als *Innehaben* werd getypeerd. Samen met de vorming van de *Erlebnissatz* moet Dilthey nu opmerken dat eerder dan een *Innewerden*, de wijze waarop iets voor-mij in het heden gegeven is, een *Inne-sein* betreft.¹⁴⁵ Bovendien geeft het *Innesein*, eerder dan het *Innewerden*, te kennen dat iets *continu* gegeven is; er is sprake van een gewaar-*zijn*, niet een gewaar-*worden*. Anders gezegd, met de *Erlebnissatz* en

¹⁴⁰ GS XIX, 42 Cf. noot 60 van dit hoofdstuk.

¹⁴¹ “Ich überschauere, was in meinem Bewußtsein mir gegeben ist. Gegenwart, sich abgrenzend etc. Indem ich das Bewußtsein betrachte, wechselt in ihm selber die Gegenwart etc.” (GS XIX, 41)

¹⁴² “Der Erlebnissatz: alles, was für uns da ist, das ist es nur als ein solches in der Gegenwart Gegebenes.” (GS VII, 230)

¹⁴³ “Verhältnis zum Satz des Bewußtseins: der Satz ist allgemeiner (und voller). Denn er umfaßt auch das Nichtwirkliche.” (GS VII, 230)

¹⁴⁴ GS VII, 27, 230

¹⁴⁵ GS VII, 27

het *Innesein* komt een bepaalde *openheid* meer naar voren, namelijk die naar het gegevene toe, vanuit de grond van de beleving, als de mogelijkheidsvoorwaarde voor het verstaan van wat gegeven is.¹⁴⁶

Voor nu laat ik Dilthey's inzet van het belevingsprincipe even rusten. Het ging er hier om te laten zien dat de tijdsvraag zich laat traceren in Dilthey's notie van het bewustzijn tot aan de *Erlebnissatz*. Dat tijd, als fenomeen van het leven, als levenstijd in beeld moet komen, zoveel zal nu duidelijk zijn. De conclusie dat tijd niet oorspronkelijk een opeenvolging van statische voorstellingen betreft, maar veeleer een vloeiende *levenstijd*, kan nog niet getrokken worden, maar is in het voorafgaande wel al voorbereid. Om nu juist het leven zelf op te vatten ziet Dilthey ook de taak voor zich de categorieën van het verstand, zoals die bijvoorbeeld bij Kant worden ingezet, te herzien vanuit het leven zelf. Overeenkomstig wordt de tijd niet langer als zuivere vorm van de inwendige aanschouwing bepaald, maar als een levensfenomeen waarin geen scheiding tussen vorm en inhoud kan worden gemaakt. Vanuit het voorafgaande is het nu mogelijk om ons tot Dilthey's *categorieën van het leven* te wenden, om zo met Dilthey tijd en betekenis als oorspronkelijke *levensfenomenen* in het leven te kunnen situeren.

¹⁴⁶ *Op de notie van openheid met betrekking tot Dilthey's heden kom ik nog uitvoeriger terug in § 11 van hoofdstuk 3.*

Hoofdstuk 2: Levenscategorieën

§ 6: Categorieën van het leven

De titel van dit hoofdstuk ontleen ik aan twee manuscripten van Dilthey, beide getiteld *Die Kategorien des Lebens*, waarvan de een een ontwerp uit waarschijnlijk de jaren 1892/93, de ander een tekst uit zijn laatste levensjaren betreft.¹⁴⁷ Met de term ‘categorieën van het leven’ refereert Dilthey in eerste instantie aan, en wil zich tegelijkertijd onderscheiden van, de verstandscategorieën van Kant, en in meer brede zin van al het categorie-denken van de westerse traditie sinds Aristoteles. Onder ‘categorieën’ verstaat Dilthey zelf ‘manieren van opvatting’ die ‘in de predicaten die wij ten aanzien van voorwerpen uitspreken’ besloten liggen. “De begrippen die dergelijke manieren aanduiden noem ik categorieën. Elk van deze manieren bevat een regel van betrekking.”¹⁴⁸

Aristoteles onderscheidt tien categorieën ten aanzien van de hoedanigheid waarop we zijnden kunnen aanspreken.¹⁴⁹ Die categorieën zijn met Dilthey ‘formeel’ te noemen, in zoverre ze alleen iets over een zijnde zeggen dat bij voorbaat *uit de levenssamenhang* geabstraheerd is.¹⁵⁰ Aristoteles’ categorieën zijn er namelijk allemaal op gericht een zijnde op te vatten in termen van de *begripsmatige voorstelling* van dat zijnde. En zoals we hebben gezien, doet dat afbraak aan de volheid van de levendige betrekkingen waarin mij het zijnde tegemoet treedt.

Bij Kant vinden we twaalf categorieën, twaalf verschillende wijzen om een gegeven veelheid tot een bepaalde eenheid samen te brengen.¹⁵¹ Zij zijn de meest basale zuivere begrippen die het verstand volgens Kant bevat.¹⁵² Ook deze categorieën zijn voor Dilthey formeel voor zover ze al een abstractie van een levendige samenhang vooronderstellen; met de verstandscategorieën wordt de structuur van de door ons ervaren werkelijkheid verstandelijk helder en ‘ordelijk’ te overzien – maar tegen de prijs van abstractie. In het algemeen, niet specifiek in relatie tot Kant, noemt Dilthey alle categorieën met een dergelijk oogmerk formeel. Zo is er volgens hem bijvoorbeeld “buiten [ons] geen algemeenheid, maar zijn er slechts feiten die het denken in de algemeenheid ordent en zo verduidelijkt. Categorieën van deze aard noem ik formeel.”¹⁵³

Het leven echter “is in zijn eigen wezen [*Eigenwesen*] begrijpelijk door [levens]categorieën, die voor het kennen van de natuur vreemd zijn. Ook hierbij is doorslaggevend dat deze categorieën niet a priori op het leven worden toegepast als een daaraan vreemd gegeven, maar dat ze in het wezen van het

¹⁴⁷ GS XIX, 359-388 respectievelijk GS VII, 228-245

¹⁴⁸ “In den Prädikaten, die wir von Gegenständen aussagen, sind Arten der Auffassung enthalten. Die Begriffe, die solche Arten bezeichnen, nenne ich Kategorien. Jede solche Art faßt in sich eine Regel der Beziehung.” (GS VII, 192)

¹⁴⁹ *Kort opgesomd gaat het dan, van het zijnde, om de substantie (ousia), kwantiteit (poson), kwaliteit (poion), relatie tot (pros ti), plaats (pou), tijd (pote), positie van aantreffen (keisthai), eigen wijze van zijn (echein), wat het zijnde te-voorschijn-brengt (poiein) en wat het ondergaat (paschein).*

¹⁵⁰ GS XIX, 361

¹⁵¹ *Kort opgesomd zijn er de categorieën van kwantiteit: eenheid (Einheit), veelheid (Vielheit), alheid (Allheit); van kwaliteit: realiteit (Realität), negatie (Negation), beperking (Limitation); van relatie: inherentie (Inhärenz), causaliteit (Kausalität), gemeenschap (Gemeinschaft); van modaliteit: mogelijkheid (Möglichkeit), bestaan (Dasein), noodzakelijkheid (Notwendigkeit).*

¹⁵² KdrV, B 95; A 70 | B 106; A 80

¹⁵³ “Es gibt draußen keine Allgemeinheit, sondern es gibt nur Tatsachen, die das Denken in sie einordnet und so sich verdeutlicht. Kategorien dieser Art nenne ich formal.” (GS XIX, 361)

leven zelf besloten liggen.”¹⁵⁴ De levenscategorieën, ook wel *reële* categorieën, zijn voor ons als het ware ‘organen van alle begripen van het werkelijke’,¹⁵⁵ waarbij die organen niet tot louter het verstand behoren ‘maar in de *levenssamenhang zelf* gegrond zijn’.¹⁵⁶ Bijgevolg zijn de levenscategorieën niet verstandelijk helder zoals bijvoorbeeld Kants categorieën: *dieses weist auf ihren Ursprung im Denken*.¹⁵⁷ Dat de levenscategorieën ondoorgrondelijk moeten blijven voor het denken komt overeen met de ervaring dat het leven zelf, in alle diepten, zich nooit volledig prijsgeeft aan de zekerheid van het verklarende denken.

Elke levenscategorie is een *belichtingswijze* van de werkelijkheid waarin een *samenhang* opvalt, zoals die *vanuit ons verstaan* van werkelijkheid duidelijk kan worden gemaakt. “[Levenscategorieën] zijn samenhang van het leven. Die is voor het *Innewerden* zeker en bewust. Maar voor het verstand is het ondoorgrondelijk.”¹⁵⁸ Overeenkomstig zijn de levenscategorieën volgens Dilthey niet in hun definitieve aantal vast te stellen en ook niet logisch systematisch onder te verdelen.¹⁵⁹ Wel is het zo dat twee levenscategorieën voor Dilthey het meest fundamenteel zijn, waarbij hij tijdelijkheid (*Zeitlichkeit*) opmerkt als ‘eerste categoriale bepaling fundamenteel voor alle andere’ en betekenis (*Bedeutung*) ziet als de ‘omvattende categorie’.¹⁶⁰

Lettend op de opzet van dit werkstuk zal ik hier niet alle door Dilthey uitgewerkte levenscategorieën behandelen. Met onze tijdsvraag voor ogen en vanuit het voorafgegane, zal ik mij beperken tot de uitwerking van eerst de categorie van *Selbigkeit*, om vervolgens vooruit te kunnen wijzen naar tijd en betekenis. Verschillende levenscategorieën, zoals die van waarde of doel, komen later in hoofdstuk 3 nog kort aan bod om hun verwantschap met verschillende tijdsdimensies aan te kunnen stippen.

§ 7: *Selbigkeit*

De formele categorieën wijst Dilthey niet per se af, maar wel wenst hij door te laten dringen dat zulke categorieën beperkt zijn in zoverre ze louter verhoudingen blootleggen in termen waarvan *het denken* de werkelijkheid kan verhelderen.¹⁶¹ Zo geven formele categorieën bijvoorbeeld geen antwoord op de vraag hoe ik mijn ervaring steeds begrijp als *mijn* ervaring. Meer nog: hoe kan het dat ik mij door de tijd heen steeds als *de-zelfde* ervaar? Uiteraard kan ik veranderen door de tijd heen, en kan ik op verschillende tijdstippen mezelf anders ervaren ten opzichte van een andere situering. Maar ik ben het steeds *zelf* die verandert, die zichzelf kan ervaren. Mijn zelf valt niet uit elkaar, maar blijft een eenheid. Hoe is dat mogelijk? Als antwoord ontwikkelt Dilthey de categorie van het de-zelfde zijn: de *Selbigkeit*.

¹⁵⁴ “Das Leben wird in seinem Eigenwesen durch Kategorien verstanden, welche dem Erkennen der Natur fremd sind. Auch hier liegt das entscheidende Moment darin, daß diese Kategorien nicht a priori auf das Leben als ein ihm Fremdes angewandt werden, sondern daß sie im Wesen des Lebens selber liegen.” (GS VII, 232)

¹⁵⁵ GS XIX, 360

¹⁵⁶ “[Die realen Kategorien] sind gar nicht in der Vernunft gegründet, sondern in dem Lebenszusammenhang selber.” (GS XIX, 361) *Daarmee is de reële categorie* “niet alleen een ‘Aussageform’, maar ook altijd een ‘Lebensform’” (DvdB, 162, noot 107)

¹⁵⁷ GS XIX, 361

¹⁵⁸ “Sie sind Zusammenhang des Lebens. Dieser ist für das Innewerden sicher und bewußt. Aber für den Verstand ist es unergründlich.” (GS XIX, 361)

¹⁵⁹ GS XIX, 362

¹⁶⁰ GS VII, 192 *respectievelijk* GS VII, 232

¹⁶¹ “Sie entspringen aus dem Streben des Verstandes, hinter den gegebenen und nur für die lebendige Erfahrung verständlichen Lebenszusammenhang, welcher sich in der Selbigkeit ausspricht, mit dem Verstande zu kommen.” (GS XIX, 366)

Met de categorie van *Selbigkeit* ('zelvigheid') vindt Dilthey een uitdrukking voor de beleefbare, maar niet in een begrip uit te drukken "eenheid die al het onderscheidene en alle veranderingen samenhoudt".¹⁶² De formele categorie van 'identiteit' drukt die eenheid niet oorspronkelijk uit, omdat zij slaat op het verstandelijk helder ononderscheiden dezelfde zijn van twee feiten ($A=A$). *Selbigkeit* slaat echter op het levendige zelf-zijn, niet de starheid van het blijvende aan-zichzelf-gelijk-zijn.¹⁶³ Denken we terug aan onze uiteenzetting van de psychische akten (§ 2), dan kunnen we het zo formuleren dat het *door de tijd heen* de-zelfde-zijn een *eenheid* inhoudt, die zich in de flux van het levensverloop laat gelden. We zagen eerder al met de continuïteit van de psychische akten een *betekenissamenhang* naar voren komen. De categorie van de *Selbigkeit*, al mogen we haar er niet tot reduceren, draagt dan ook al *tijdelijkheid*, evenals een samenhang van *betekenis* in zich. Die relatie blijkt bijvoorbeeld wanneer *ik* mij in een gevaarlijke situatie bevind, zoals *ik* er ooit ook een *jaren terug* heb beleefd, en mij gelijk weet te gedragen naar wat die eerste situatie *mij* heeft geleerd: twee belevenissen, verbonden op basis van *betekenis*,¹⁶⁴ zijn dan *door de tijd heen* als twee tot elkaar en tot mijzelf verhoudende belevenissen *voor-mij* te verstaan – door *de-zelfde* beleefd. "De levensloop bestaat uit delen, bestaat uit belevingen, die onderling in een innerlijke samenhang staan. Elke beleving apart heeft betrekking op een zelf, waarvan het een deel is (...)." ¹⁶⁵ Kijk ik naar een jeugdfoto en zou ik me afvragen hoe ik er ooit zó bij heb kunnen lopen, dan is geïmpliceerd dat *ik* het ben die er toen zo bijliep en dat *ik* het ben die zich *nu* afvraagt hoe *ik* er *toen* zo bij kon lopen.

Duidelijk mag zijn hoe fundamenteel Dilthey's inzet van de levenscategorieën is. In plaats van heldere logische verbanden betreffen ze veeleer intuïtieve 'verstaanswijzen', diep verankerd in onze levenssamenhang zelf. Met de *Selbigkeit* ben ik in staat vanuit het *zelfbewustzijn* een levenssamenhang uit te lichten die aan dat zelf toekomt. Een soortgelijke samenhang kan volgens Dilthey ook in de ervaring van het ding teruggevonden worden.¹⁶⁶ Met de categorie van *Selbigkeit* stuiten we hier dus tevens op het vraagstuk van het zelfbewustzijn, waarmee blijkbaar een 'dingbewustzijn' gepaard gaat. Met de realiteit bepaald vanuit de grond van de beleving is niet alleen ons zelf levendig, maar vinden we al het uitwendige ook altijd eerst als iets levendigs voor ons.¹⁶⁷

De mogelijkheid van het zelfbewustzijn blijft volgens Dilthey onverklaard wanneer we de betrekking van een voorstellend subject tot een voorgesteld object als uitgangspunt nemen.¹⁶⁸ Het voorgestelde object is dan *het voorstellende subject* zelf: in het zelfbewustzijn stel ik mijzelf voor *als* mijzelf voorstellend. Vraag ik naar dit zelf, in het zelfbewustzijn, dan moet ik opnieuw een zich-voorstellend zelf aannemen: in het zelfbewustzijn stel ik mijzelf voor *als* mijzelf voorstellend *als* mijzelf voorstellend. Voor dit 'zelf' moet dan wederom een zelf 'als zichzelf voorstellend' worden aangenomen in het zelfbewustzijn, en zo *ad infinitum*.¹⁶⁹ In de keten van zelf-voorstellingen die zo ontstaat wordt nooit de grond van het zelfbewustzijn bereikt; veeleer wordt het *in-één-weten* van wat zich bewust is, en waarvan bewust is, in mijn voorstelling van mijzelf als mijzelf voorstellend, voorondersteld.

¹⁶² GS XIX, 362

¹⁶³ GS XIX, 363

¹⁶⁴ Cf. GS VII, 73

¹⁶⁵ "Der Lebensverlauf besteht aus Teilen, besteht aus Erlebnissen, die in einem inneren Zusammenhang miteinander stehen. Jedes einzelne Erlebnis ist auf ein Selbst bezogen, dessen Teil es ist (...)." (GS VII, 195)

¹⁶⁶ GS XIX, 363

¹⁶⁷ GS XIX, 363

¹⁶⁸ GS XIX, 158

¹⁶⁹ Dilthey volgt hier de gedachtegang van de Duitse filosoof en psycholoog Johann Friedrich Herbart (1776-1841), maar lost de contradictie anders op. Cf. GS XIX, 159

Zelfbewustzijn gaat aan de dichotomie van subject en object vooraf: “Subject en object tegenover elkaar zijn niet in staat het zelfbewustzijn te verklaren: want ze vooronderstellen het zelfbewustzijn.”¹⁷⁰ Veeleer is het zelfbewustzijn, zoals ik het net noemde, een *in-één-weten* van *wat* zich bewust is en *waarvan* bewust is. “Onder zelfbewustzijn, het bewustzijn van het zelf van ons, verstaan we – omdat in dit zelf datgene wat bewust is en dat waarvan een bewustzijn plaatsvindt, verenigd is – dit in-één-weten van dat, wat bewust is met datgene waarvan een bewustzijn plaatsvindt. Dit houdt ten eerste in dat datgene, waarvan een bewustzijn plaatsvindt, als een in zich besloten eenheid bewust zou moeten worden. [En ten tweede,] dat deze eenheid het bewustzijn van zichzelf in zich zou moeten bevatten.”¹⁷¹ Aldus is het zelfbewustzijn altijd een *eenheidsbewustzijn*, niet van iets gescheiden en meervoudigs. Het zelfbewustzijn is “in de verandering zelf continu en weet zich in het wisselende hetzelfde.”¹⁷² *Selbigkeit* nu, is die ervaring van het ‘zelvige’ van het zelf in het zelfbewustzijn.¹⁷³ Met de ervaring van het zelvige van het zelf dat zich ‘als-dezelfde-weet’ in het veranderende, in het steeds andere, steekt de reële categorie van de *Selbigkeit* zich eens te meer af tegen de formele categorie van identiteit. “Het abstracte verstand, dat het principe van contradictie [hier] ongerechtvaardigd toepast, isoleert een aan zichzelf gelijk, oncorrumpeerbaar fundament.”¹⁷⁴

Eerder zagen we dat via het lichaam en het ervaren van een grens het tegelijkertijd ontdekken van zelf en wereld plaatsvindt. Overeenkomstig gaat met de categorie van *Selbigkeit* die van *Dinglichkeit* (dingelijkheid) gepaard. “[Wanneer *Selbigkeit*] op het object overgedragen wordt, bevat ook deze een binnen, een innerlijk middelpunt, een kern van realiteit die er voor het leven toch slechts als leven is (...).”¹⁷⁵ Het ding krijgt met de levenscategorie van de *Selbigkeit* een levendigheid toegedicht zoals die alleen vanuit het leven, in levendige betrekkingen, kan bestaan. In de metafysische traditie werd de ‘kern van realiteit’ van ieder zijnde doorgaans begrepen vanuit het begrip *substantie*. Nu komt volgens Dilthey de formele categorie van substantie pas in tweede instantie, op conto van het intellectuele verklaren, voort uit de reële categorie van de *Selbigkeit*.¹⁷⁶ *Selbigkeit* is de “oorspronkelijke, zinrijke beleving, van waaruit pas transformaties naar abstractere begrippen vertrekken.”¹⁷⁷ Om de radicale omslag die zich hier bij Dilthey, vanuit de grond van de beleving, voltrekt, sterker naar voren te brengen, en omdat dat ons begrip van het nog te behandelen tijdsbegrip alleen maar kan vergemakkelijken, wil ik hier stilstaan bij het ding in zijn levendigheid, en de verstandelijke categorie van substantie.

¹⁷⁰ “Subjekt und Objekt in ihrem Gegenüber sind nicht imstande, das Selbstbewußtsein zu erklären: denn sie setzen das Selbstbewußtsein voraus.” (GS XIX, 159)

¹⁷¹ “Unter Selbstbewußtsein, d.h. Bewußtsein unseres Selbst, verstehen wir, da in unserem Selbst dasjenige, welches bewußt ist, und das, von dem ein Bewußtsein stattfindet, vereinigt ist, dieses In-eins-wissen dessen, welches bewußt ist, mit dem, von welchem ein Bewußtsein stattfindet. Dies schließt in sich erstens, daß dasjenige, von dem ein Bewußtsein stattfindet, als ein in sich Einheitliches bewußt werde. [...] Zweitens schließt es ein, daß dies Einheitliche das Bewußtsein von ihm selber in sich enthalte.” (GS XIX, 153-154)

¹⁷² “Selbstbewußtsein ist in der Veränderung selber kontinuierlich und im Wechsel sich als dasselbe wissend.” (GS XIX, 173)

¹⁷³ Cf. GS XIX, 368

¹⁷⁴ “Der abstrakte Verstand, der den Satz des Widerspruchs ungerechtfertigt anwendet, sondert eine sich selbst gleiche inkorrumpible Grundlage.” (GS XIX, 173)

¹⁷⁵ “[Indem die *Selbigkeit*] auf das Objekt übertragen wird, enthält auch dieses ein Innen, einen inneren Mittelpunkt, einen Kern von Realität, der doch für das Leben nur als Leben da ist, für den Willen nur als Willenswiderstand.” (GS XIX, 363) *De constituerende rol van de verbinding tussen zelf en wil voor het zelfbewustzijn (die ik hier verder niet zal uitwerken), wordt in het ding teruggevonden als het hebben van een tegen-wil, een eigen wil.*

¹⁷⁶ *Wel blijft substantie volgens Dilthey een ‘donkere kern’ bevatten die het verstand onhelder moet blijven; dat wijst dan ook op haar oorsprong uit het leven. Cf. GS XIX, 366*

¹⁷⁷ “*Selbigkeit* ist das ursprüngliche, sinnhafte Erlebnis, von welchem dann die Transformationen zu abstrakteren Begriffen ausgehen.” (GS XIX, 362)

§ 8: *Het levendige ding en substantie*

Aan de voorstelling van het ding en het begrip van substantie ligt “primair de *Selbigkeit*, de ervaring in het zelfbewustzijn, ten grondslag.”¹⁷⁸ Hoe? “[Het begrip van substantie] ontstaat wanneer het zelf, dat zijn wisselende toestanden begeleidt met zijn: ik denk, ik wil, ik vrees, en het in de weerstand geponeerde buiten-het-zelf in een abstractie worden verbonden.”¹⁷⁹ Met andere woorden, vanuit de genese van zelf tegenover wereld, zoals we die in § 4 hebben uiteengezet, kan zich nu een verbinding vormen tussen iets wat door alle veranderingen heen, als onderliggend principe, hetzelfde blijft in mijzelf, en iets soortgelijks in de dingen buiten mij, op grond van de gezamenlijk verbindende abstrahering – een intellectueel-voorstellende akt – tot dit ‘soortgelijke, gelijkblijvende principe’.¹⁸⁰ In het vinden van een gelijke noemer in mijzelf en de dingen buiten mij wat betreft een gelijkblijvende onderliggende grond, abstraheer ik tot *substantie*. Dat het substantiebepgrip zelf uiteindelijk tot verstandelijke contradicties moet leiden – iets verandert voortdurend, maar blijft toch hetzelfde – wijst volgens Dilthey op zijn naverwante afstamming van de reële categorie van *Selbigkeit*: reële categorieën zijn immers niet verstandelijk helder maar voor het oorspronkelijke *Innewerden* van het beleefde verstaanbaar. “Zo is voor het natuurlijke opvatten tot op heden elke dingvoorstelling uitgerust met een dergelijk ‘binnen’, dat ons uiteindelijk slechts als leven verstaanbaar is.”¹⁸¹ Met het ‘natuurlijke opvatten’ doelt Dilthey dan op de oorspronkelijke wijze waarop we het ding in onze betrekkingen ertoe opvatten, nog niet overschaduwed door het verstandelijke substantie-denken. Hij merkt daarom ook op dat ‘deze levendigheid van de uitwendige natuur’ het duidelijkst kan worden herkend in de belevingswereld van het kind, primitieve stammen en oude mythen, maar ook opduikt in nog de oudste poëzie.¹⁸² “Voor het kind zijn de objecten van de buitenwereld geen dode oorzaken, maar wilsmatige, levendige krachten.”¹⁸³

De ‘kern’ van het ding, de samenhang ervan, is niet oorspronkelijk formeel, dat wil zeggen: geen a priori verstandelijke ordening (Kant) en ook geen opeenvolging of ophoping van menigvuldigheid in de ervaring gevolgd door associatie, gewenning en verwachting (Hume).¹⁸⁴ “Nooit volgt daaruit, dat we een objectieve, ideële verbinding als kern in dit ding projecteren en zodoende zijn menigvuldigheid en zijn veranderingen samengehouden weten.”¹⁸⁵ Het substantiebepgrip zou zo namelijk altijd een ‘donkere kern’ blijven bevatten, waarbij het ons verstandelijk onbegrijpelijk moet blijven, ‘hoe een menigvuldigheid aan inhouden een eenheid kan toekomen’.¹⁸⁶

In het ding ervaren we een eigen eenheid – een eenheid die doorverwijst naar de reële categorie van onze *Selbigkeit*. De kern van het ding ervaren we zo *oorspronkelijk* als iets ‘*levendigs*’, als betrokken-

¹⁷⁸ GS XIX, 368

¹⁷⁹ “Auch er entsteht, indem das Selbst, welches mit seinem: ich denke, ich will, ich fürchte seine wechselnden Zustände begleitet, und das im Widerstand gesetzte Außer-ihm in einer Abstraktion zusammengeordnet werden.” (GS XIX, 173)

¹⁸⁰ Cf. GS XIX, 368

¹⁸¹ “So ist jede Dingvorstellung bis auf diesen Tag für das natürliche Auffassen mit einem solchen Innen ausgestattet, das schließlic nur als Leben uns verständlich ist.” (GS XIX, 363)

¹⁸² GS XIX, 363

¹⁸³ “Dem Kinde sind die Objekte der Außenwelt nicht tote Ursachen, sondern willensmäßige, lebendige Kräfte.” (GS XIX, 369)

¹⁸⁴ GS XIX, 364. *Nu gebiedt mij de eerlijkheid op te merken dat Kants substantiebepgrip een andere dimensie kent dan eenvoudigweg die van a priori categorie van het verstand. Dat blijkt bijvoorbeeld in de relatie tussen substantie en het als wezenlijk tijdelijk naar voren geschoven fenomeen van de Beharrlichkeit. Zie hiervoor hoofdstuk 2 van mijn bacheloreindwerkstuk.*

¹⁸⁵ “Nie folgt daraus, daß wir ein objektives, ideelles Band als Kern in dieses Ding verlegen und von ihm seine Mannigfaltigkeit und seine Veränderungen zusammengehalten wissen.” (GS XIX, 364)

¹⁸⁶ GS XIX, 366

zijnd in het leven. De eenheid van het ding, de eenheid waartoe wij ons verhouden, in onze *levendige* betrekkingen ertoe – ook *zelf* als eenheid –, die *verstaan we vanuit onze beleving*, doch blijft verstandelijk onverklaard. De eenheid van het ding ervaren we zo eerst als ‘levensnotie’, als zelf behorend tot de levenswereld, niet als verstandsproduct in een bundel waarnemingen waarin we een substantie poneren. “In [alle verstandelijke, abstracte verhandelingen over het ding] ligt geen verklaringsgrond voor het eenheidspunt, de realiteitskern, die dit samenzijn van zintuiglijke inhouden, deze opeenhopingen ervan *doet leven* en tot een geheel verbindt. [Die kern] is als iets *bezielends*, dat de bestanddelen verbindt en het geheel *laat* ontstaan. [De kern] is de *Selbigkeit, die alleen aan het leven eigen is.*”¹⁸⁷ (Curs. PH)

Een duidelijk voorbeeld van het ding, *oorspronkelijk* ervaren vanuit zijn levendige kern – want dat is waarop Dilthey ons hier attent maakt –, is de knuffel van een kind. Het pluuche ding (zo kunnen we het als ‘onttoverd’ volwassene dan noemen) is voor het kind zelf levend: het praat ermee, weet zich erdoor getroost, vertrouwt het dingen toe. Groeit het kind op, dan verdwijnt ‘de ziel’ van de knuffel; die behoudt het zichzelf voor – of verklaart ook die tot verzinsel – ; het krijgt ‘gezond verstand’, en achteraf zou het stuk stof louter de projectie van een voormalig naïef kind-zijn gediend hebben. Tegelijkertijd geeft de treurigheid die gepaard kan gaan met het weggooien van de knuffel, of voor sommige volwassenen bijvoorbeeld met het afscheid doen van een oude auto ‘die hen jaren *trouw* is gebleven’, al aan dat de levendige betrekkingen waarin we ons tot de dingen verhouden *altijd* spelen. Een overwoekering van verstand kan dan ook alleen maar plaatsvinden op de vruchtbare bodem van het leven – *en die blijft*.

Het gaat mij hier om *de grond van de beleving*, zoals Dilthey die in zijn filosofie als vertrekpunt neemt. Het meest krachtig vinden we het misschien wel geformuleerd in een fragment uit de *Breslauer Ausarbeitung*:

“[D]e bewering van het bestaan van het bewustzijnsfeit bevat eenvoudigweg niets anders dan precies de beleving, die zich in mijn bewustzijn voltrekt; het principe van existentie, dat dit bewustzijnsproces als subject, en bestaan, realiteit, als predicaat heeft, drukt echter in dit laatste abstracte begrip [de realiteit] veel ontoereikender *de beleving* uit, *van waaruit alles, wat realiteit heeft, deze [realiteit] te leen draagt.*”¹⁸⁸ (Curs. PH)

Alle realiteit te leen. Met het einde van het leven en de beleving moet blijkbaar alles weer terug. Maar ook: met het abstraheren uit de beleving verliest realiteit haar levendige leengoed. *De beleving is de leenheer van realiteit*. Abstraheer ik uit de levendige totaliteit van de beleving, dan hanteer ik een abstracte ‘realiteit’ die haar oorsprong vindt in een eerst levendige realiteit. Het substantiebegrip, net als alle formele categorieën, vooronderstelt eerst de beleving: pas vanuit het beleven kunnen met het vermogen van het intellect zaken verstandelijk helder, maar daarmee *abstract* benaderd worden. Houd ik op met beleven, dan bestaat voor mij daarentegen *niets* meer. Beleven is ten enenmale

¹⁸⁷ “Aber in diesem allen liegt kein Erklärungsgrund für den Einheitspunkt, den Realitätskern, welcher dies Zusammen von Sinnesinhalten, diesen Haufen derselben belebt und zu einem Ganzen verknüpft. Er ist wie ein Beseelendes, was die Bestandteile verbindet und das Ganze entstehen läßt. Er ist die Selbigkeit, die dem Leben allein eigen ist.” (GS XIX, 366) *Dat Dilthey hier van een ‘Lassen’ spreekt doet vermoeden dat naast het ontische contact met de dingen, hij vanuit het leven wel degelijk voeling zou kunnen hebben gehad met een dimensie van een spelend ‘laten’ waarnaar het leven uiteindelijke zelf verwijst, zoals dat later in Heideggers Sein und Zeit, en al helemaal thematisch duidelijk in diens Zur Erörterung der Gelassenheit, naar voren komt.*

¹⁸⁸ “Denn die Behauptung von dem Dasein der Bewußtseinstatsache enthält ja gar nichts anderes als eben das Erlebnis, welches in meinem Bewußtsein sich vollzieht; der Existentialsatz, welcher diesen Bewußtseinsvorgang zum Subjekt und Dasein, Realität, zum Prädikat hat, drückt nur in diesem letzteren abstrakten Begriffe viel unzureichender das Erlebnis aus, von welchem alles, was Realität hat, diese zu Lehen trägt.” (GS XIX, 62)

voorbehouden aan het leven, en pas vanuit de beleving hebben we toegang tot de zich daaraan *dankende* realiteit.¹⁸⁹ Bijgevolg is er *in de grond* niet zoiets als ‘realiteit’ op zich, maar alleen, en *niets* meer dan dat, *beleefde* realiteit.¹⁹⁰ Daarmee zijn de voorwaarden voor die realiteit ook meteen glashelder: zij moet beleefd zijn, continu en consequent.

Waarom noem ik dit? In Dilthey’s antwoord op de tijdsvraag, als onderdeel van zijn levensfilosofie, stelt hij het heden radicaal centraal. *Alles in het heden gegeven*. Hoe verhoudt zich dat tot het voorafgaande? Wel zo, dat zodra het heden wegvalt, geen contact meer met levendige werkelijkheid bestaat. Maar ook: zodra ik van het levendige heden abstraheer, blijft er van de reële tijd bar weinig over. Dilthey’s begrip van de levenstijd, hoe constituerend voor een historische samenhang door het leven heen ook, is er een die ons frontaal op de beleving in het heden drukt. Aan het niet-meer-beleefde van het verleden en het nog-niet-beleefde van de toekomst, zo zullen we dadelijk zien, lijkt hij dan ook geen werkelijkheid toe te kennen anders dan die van de voorstelling. Alleen voor zover verleden en toekomst zich in het heden laten klinken, zijn zij in dat heden werkelijk. Ook hier is het echter weer van belang Dilthey’s bepalingen van heden, verleden en toekomst goed te verstaan, om niet tot verkeerde conclusies over te gaan. Daartoe dan nu het hoofdstuk over tijd: Dilthey’s tijdsbezinning.

¹⁸⁹ Niet toevallig zijn de twee woorden die ik hier heb gecursiveerd, ‘niets’ en ‘danken’, twee woorden die bij de ‘latere’ Heidegger naar voren komen in zijn bezinning op gelatenheid. Tegelijkertijd zinspeel ik op Gerard Vissers essay ‘Niets cadeau’, dat wil zeggen: realiteit mag te leen zijn, we krijgen het niets cadeau.

¹⁹⁰ Cf.: “Was wir Wirklichkeit nennen, ist etwas anderes als diese tote und passive Gegenständlichkeit, welche dem Bild im Spiegel gleicht.” (GS XIX, 163)

Hoofdstuk 3: Tijd als levenstijd

In de vorige twee hoofdstukken hebben we kunnen zien dat het belang van de notie van tijd op de achtergrond meespeelde in Dilthey's uitleg van de *Bewußtseinssatz* respectievelijk zijn ontwikkelde levenscategorieën. Ergens is het dan ook verbazend dat een expliciete tijdsanalyse in zijn werk schaars te vinden is.¹⁹¹ Dilthey thematiseert de tijd echter wel in een onaf manuscript uit de tijd van de *Breslauer Ausarbeitung*, en kort op verschillende plaatsen in latere teksten opgenomen in de zevende band van de *Gesammelte Schriften*. Verder komt diverse malen terloops het belang van tijd voor het leven aan bod, zoals ik dat in de vorige hoofdstukken ook heb trachten aan te tonen.

We zullen in dit hoofdstuk zien dat tijd en leven voor Dilthey intiem met elkaar verbonden zijn: leven is een tijdelijk begrip en tijd is een begrip van het leven. Met de term 'levensloop' kunnen we dat ook gelijk erkennen: "In de levensloop ligt de bepaling van de tijdelijkheid van het leven bevat; de uitdrukking 'verloop' geeft dit juist aan."¹⁹² Dat ons leven verloopt houdt een tijdelijkheid in. Maar betekent het 'verlopen' van het leven tevens dat de tijd zelf verloopt? Dilthey zegt hier dat 'verloop' eenvoudigweg duidt op de doortrekking met het tijdelijke van het leven, maar daarmee niet dat de tijd zelf verloopt. Toch spreken we ook van een 'tijdsverloop'. Wat is dan de aard van die tijd zelf, als er al zoiets bestaat, en wat is de relatie tot de levensloop? (1)

Een tweede vraag komt op wanneer we stilstaan bij de vraag hoe we eigenlijk in staat zijn te spreken van een 'levensloop'. Want hoe komen we ertoe te spreken van een verloop van ons eigen leven, als we steeds zelf in dat leven *staan* – of moeten we zeggen: *verlopen*? Als we menen te kunnen zeggen dat ons leven verloopt, dat we van doen hebben met een *levensloop*, wanneer we daarmee de tijd laten optreden als iets wat doet *verlopen*, *vloeien*, *stromen* – of dat zelf doet –, vooronderstelt dat dan niet al een positie van onszelf *buiten* die stroom, flux, – buiten dat verloop?

We kunnen antwoorden dat het verlopen van het leven zelf 'tot *stilstand* komt' in ons *ruimtelijk voorstellende* vermogen, opdat het verloop voor-*gesteld* kan worden, terwijl de gepaarde *temporele* psychische akt (cf. § 2, γ) immer blijft *voortgaan*.¹⁹³ Het verlopen van ons leven betreft dan eerst, vóór zijn voorstelling, een *continuïteit* waarin mijn psychische akten zich voortzetten – in feite een *continue* werk-elijk-heid, waarvan we inmiddels kunnen stellen dat we er *continu toegang* toe hebben vanuit de beleving. In tweede instantie zijn we blijkbaar in staat verstandelijk te reflecteren op het beleefde dat verloopt, en wel zo dat het verloop zelf wordt voor-*gesteld*, als een 'lijn van representaties van de beleving uit'.¹⁹⁴

¹⁹¹ *Althans, voor zover mij bekend is. Als leidraad voor dit hoofdstuk neem ik de tijdsanalyse die te vinden is in het manuscript opgenomen in band 19 van de Gesammelte Schriften (GS XIX, 210-222) en meerdere later geschreven korte stukjes over tijd opgenomen in band 7 (m.n. GS VII, 72-73; 192-196; 228-232).*

¹⁹² "In dem Lebensverlauf ist die Bestimmung der Zeitlichkeit des Lebens enthalten; der Ausdruck 'Verlauf' bezeichnet eben nur dieses." (GS VII, 72)

¹⁹³ *Vloeiende tijd steekt zich hier af tegen statische ruimte (res extensa). Ter vergelijking: Bergson onderscheidt het intellect met zijn statisch ruimtelijke denken (voor-stellen), van het innerlijke vermogen van de 'intuïtie' (intuition), die een vloeiende tijdelijke durendheid (durée) van het leven kan invoelen. Het intellectuele denken richt zich op het manipuleren van 'dode' materie ten bate van onze fysieke omstandigheden, terwijl de intuïtion juist contact invoelen met het leven zelf is. Tijd 'duurt' dan ook niet voor het intellect; het begrijpt tijd slechts als een opeenvolging van statische, afgrensbare nu-momenten. (Cf. *La pensée et le mouvant*, 34-43, 84-90, 147-149)*

¹⁹⁴ "Vom Erlebnis geht so eine direkte Linie von Repräsentationen bis zu der Ordnung der Begriffe, in der es denkend aufgefaßt wird." (GS VII, 139)

Maar hoe is het subject in staat in tweede instantie van een verloop – een verloop dat in de voorstelling door een ‘zichzelf-erbuiten-plaatsen’ van dat subject wordt voorafgegaan – te kunnen spreken, en dat ook als *zijn* levensloop te begrijpen? Met andere woorden, hoe komt het subject van het verlopen van de ervaring zelf – van een gegeven *openheid* van de beleving naar de realiteit toe –, naar het begrip van *zijn levensloop*? (2)

Het antwoord op deze vraag (2) is voor het vraagstuk van de relatie tussen tijd en betekenis wellicht meer aanmerkelijk dan het antwoord op de eerste vraag (1). Het antwoord op deze tweede vraag (2), in feite de vraag naar de historiciteit van het individu, naar zijn *‘ge-schiede-lijk-heid’*, hebben we in de inleiding al zien langskomen. Het luidde: “[Het individu] verstaat de geschiedenis omdat hij zelf een historisch wezen is.”¹⁹⁵ ‘Geschiedenis’ duidt dan zowel op die van bijvoorbeeld een culturele epoche, als die van een individueel mens.

Het eerste vraagstuk (1) zal in dit hoofdstuk kunnen worden toegelicht aan de hand van wat ik mij daarin tot hoofdtaak heb gesteld: *de tijd als werkelijke levenstijd te laten inzien, zoals dat in Dilthey’s levensfilosofie gebeurt*. Vanuit Dilthey’s bezinning op het tijdselement van de beleving hoop ik eveneens aannemelijk te kunnen maken dat de eerder gecursiveerde woorden ‘toegang’ en ‘openheid’ inderdaad correct in te zetten zijn ten aanzien van de beleving. Tevens zal ik in dit hoofdstuk een antwoord op het tweede vraagstuk (2), zoals dat vanuit Dilthey’s filosofie mogelijk wordt, kunnen voorbereiden. In het laatste hoofdstuk zal ik echter pas tot de uitwerking ervan kunnen komen, wanneer we naast de tijd, categoriaal *betekenis* betrekken in het begrip van de *levenssamenhang*.

§ 9: Leven en tijd: de reële tijd

Analoog aan zijn onderscheid tussen reële en formele categorieën, onderscheidt Dilthey een reële van een formele tijd.¹⁹⁶ Die laatste is de Newtoniaanse tijd die als meetbaar toekomt aan het domein van de natuurwetenschappen. De formele tijd drukt in hanteerbare, kwantitatieve waarden een variabele uit waarin natuurprocessen voor ons te beschrijven en te begrijpen zijn.

De reële levenstijd is echter niet te herleiden tot de kwantitatieve, dat wil zeggen tel- en meetbare formele tijd van de natuurwetenschappen, waartoe ook de alledaagse kloktijd behoort. Dat de levenstijd, in tegenstelling tot de formele tijd, door Dilthey ‘reëel’ wordt genoemd, betekent niet eenvoudigweg dat de levenstijd zou ‘bestaan’, maar dat die tijd concreet vervuld is van levendigheid. Het ‘bestaan’ van tijd betreft voor Dilthey zo in de eerste plaats niet een ‘objectief gegeven’, maar de tijd van het leven.¹⁹⁷ Bovendien kent de levenstijd – of juist daarom – een kwalitatieve samenhang van verleden, heden en toekomst, waarin iedere beleving op het geheel van het leven betrokken is.¹⁹⁸ Het leven is ingebed in de vervulling van zijn tijd; tijd en (be)leven zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden.¹⁹⁹

¹⁹⁵ “Es versteht die Geschichte, weil es selbst ein historisches Wesen ist.” (GS VII, 151)

¹⁹⁶ Cf. GS XIX, 220-221

¹⁹⁷ Cf. DvdB, 153, 154

¹⁹⁸ Cf.: “Dieser Lebenszusammenhang ist nicht eine Summe oder ein Inbegriff aufeinanderfolgender Momente, sondern eine durch Beziehungen, die alle Teile verbinden, konstituierte Einheit.” (GS VII, 140)

¹⁹⁹ *Ter verduidelijking: in dit werkstuk doel ik met ‘leven’ steeds op het individuele mensenleven, tenzij anders aangegeven. Omvattender definieert Dilthey het leven als ‘samenhang van de onder de condities van de buitenwereld staande wisselwerkingen tussen personen’ (GS VII, 228-229). In zijn verhandelingen over tijd en beleving slaat ‘leven’ echter bijna uitsluitend op het leven van de individuele mens, al blijft van toepassing dat dat leven als ‘levenseenheid’ ook weer betrokken is in een groter geheel van wisselwerkingen dat het omvattender levensbegrip definieert. Cf. DvdB, 151*

De reële tijd kent wat we zouden kunnen noemen een ‘belevingswaarde’. We zullen zo dadelijk zien dat daarmee een echt onderscheid tussen *zuivere vorm* en *inhoud* volgens Dilthey niet kan bestaan ten aanzien van de reële tijd, omdat ook na abstractie van zijn specifieke inhoud geen (kwantitatieve) vorm overblijft, maar een belevingskenmerk aan de tijd vast blijft zitten (cf. § 10). “De bestanddelen van de tijd zijn ook na abstractie van hun specifieke inhoud van elkaar gescheiden.”²⁰⁰

Specifiek zet Dilthey zich in dezen af tegen de opvatting van tijd als zuivere aanschouwingsvorm (Kant). Het onderscheid tussen *vorm* en *inhoud* slaat terug op het primaat van de voorstelling, waarbij een menigvuldigheid aan prikkels (inhoud) in de voorstelling a priori geordend moet worden naar onder andere de zuivere *vorm* van tijd.²⁰¹ Dit onderscheid tussen *kwantitatieve vorm* en *kwalitatieve inhoud* verdwijnt echter wanneer de tijd niet langer als a priori principe uit de beleving wordt los geprepareerd, maar *van meet af aan* als gekenmerkt door ‘belevingswaarde’ wordt betracht. In de beleving ervaren we onomstotelijk een verschil tussen heden, verleden en toekomst: hoe hard ik ook mag liggen hopen op een goed einde van dit werkstuk in de toekomst, het me voorstellen daarvan komt in niets in de buurt van het *daad-werkelijk*²⁰² naar tevredenheid afsluiten van het werkstuk. We zien hier een verschil in ‘belevingswaarde’ tussen *het beleefde heden* en het herinnerde verleden of de verwachte toekomst. We stuiten zo op een *ervaringskenmerk van het heden*, zoals dat zich niet laat verklaren uit de tijd als zuivere aanschouwingsvorm (zie verder § 10).²⁰³

Waar Kant tijd als zuivere vorm van de innerlijke aanschouwing begrijpt, kiest Dilthey voor de in eerste instantie *beleefde tijd* – niet als a priori voorwaarde van het ‘natuur- en wiskundige weten’, maar als *ipso facto* vervuld met levendigheid. De levendigheid zelf moet niet nog gevormd worden naar de aanschouwingsvorm van de tijd – d.i. geordend worden in een reeks van opeenvolgende voorstellingen –, maar is zelf altijd al wat het is: ten enenmale beleefd – en dat houdt ook in: tijdelijk. Zo begrepen mag tijd voor Dilthey ook ‘a priori’ heten: “De eerste stelling van Kant over het tijdsverloop als een a priori vorm, is door hem juist aangetoond.”²⁰⁴ Maar ‘vorm’ kan dan niet langer worden begrepen als de zuivere, dat wil zeggen belevings- en kwalitatiefloze vorm van de aanschouwing: “Alleen mag men in deze eerste stelling niet het onderscheid van materie en vorm leggen. De tweede stelling van Kant is onjuist. De tijd is geen zuivere vorm van de aanschouwing, analoog aan de ruimte. Zou dat zo zijn, dan zouden de delen van de tijd zich slechts van elkaar onderscheiden door de plaats die ze in het geheel innemen.”²⁰⁵ Zoals opgemerkt zijn de ‘delen’ van de tijd echter al op grond van hun belevingswaarde van elkaar te onderscheiden.

Tijd als zuivere aanschouwingsvorm doet volgens Dilthey bovendien geen recht aan het ‘gegeven-zijn van tijd in wil en gevoel’.²⁰⁶ De wil en het gevoel *zelf* verwijzen namelijk naar een *tijdsverstaan* in de beleving. Zo is het ‘vormelijke ordenen’ hier niet zozeer het voornamelijk aspect van de tijd, als wel zijn mogelijkheid naar, en in zich te laten *verwijzen*, op grond van zijn levendige vervuldheid en de

²⁰⁰ “Die Bestandteile der Zeit sind auch nach Abstraktion von ihrem besonderen Inhalt voneinander verschieden.” (GS XIX, 216-217)

²⁰¹ *Vanwege de beperkte omvang van dit werkstuk ga ik hier uit van enige voorkennis ten aanzien van Kants transcendentale esthetica. Een grondige uitleg daarvan heb ik eerder gegeven in mijn bachelor-eindwerkstuk.*

²⁰² *Daad-werkelijk, dat wil zeggen: in het heden. Zo zagen we in hoofdstuk 1 ook dat ‘het in mijn psychische totaliteit werkende’ later ‘in het heden gegeven’ zou gaan heten.*

²⁰³ GS XIX, 211

²⁰⁴ “Der erste Satz Kants von dem Zeitverlauf als einer apriorischen Form ist von ihm richtig erwiesen.” (GS XIX, 216)

²⁰⁵ “Nur darf in diesen ersten Satz der Unterschied von Materie und Form nicht hineingetragen werden. Der zweite Satz Kants ist falsch. Die Zeit ist nicht eine reine Form der Anschauung, analog dem Raum. Wäre sie das, so unterschieden sich ihre Teile voneinander nur durch ihre Stellung im Ganzen.” (GS XIX, 216)

²⁰⁶ GS XIX, 217

samenhang tussen heden, verleden en toekomst. Een verlangen verwijst bijvoorbeeld naar de toekomst, vanuit het heden, op grond van iets wat ik me herinner. In de wil en het gevoel treffen we aldus een *verinnerlijking van de tijd* aan. In het beleven weet ik me dan ook altijd al *tijdelijk georiënteerd*. De reële levenstijd kan zo niet los worden gezien van de beleving, net zo min als de beleving van de temporaliteit. Tijd als reële levenstijd is als het ware versmolten met zijn inhoud, met de levendige werkelijkheid die ik *be-leef*.

Nu onderscheidt Dilthey ten aanzien van de reële tijd aanvankelijk drie momenten: de *successie* als zodanig, het onderscheid tussen *heden, verleden en toekomst* en het *onophoudelijke voortschrijden van het heden*.²⁰⁷

Tijd kunnen we ons volgens Dilthey niet voorstellen zonder de voorstelling van successie en vice versa.²⁰⁸ Aspecten in onze waarneming die we als temporele verhoudingen opvatten, zoals gelijktijdigheid, opeenvolging en tijdsafstand, kunnen pas als zodanig benoemd worden, doordat we toestanden en veranderingen als successie begrijpen.²⁰⁹ Het begrijpen van successie houdt het ervaren van een tijdsverloop in, met in het verleden de *herinnering* en in de toekomst de *verwachting*.²¹⁰ In de tijd als successie kunnen we ons vanuit de herinnering, anticiperend op de toekomst, *in het heden* temporeel navigeren en oriënteren.²¹¹

Nu is de term successie wat misleidend, als zou de tijd een successie van afgrensbare momenten zijn. Wanneer tijd zo wordt *voor-gesteld*, worden alle veranderingen volgens Dilthey in iets ‘statisch, constants ingedeeld, in een abstractie’.²¹² De concrete levenstijd is nu juist geen opeenvolging van statische nu-momenten, maar een ondoorbreekbare continuïteit, een flux die immer voortzet in het ontvouwen van de levensloop. Weliswaar kunnen we achteraf spreken van relatieve eenheden als opeenvolgende psychische akten. Die psychische akten, zo zagen we eerder, kenmerken zich echter door hun *continuïteit*.

Het verschil ten opzichte van eenheden als statische nu-momenten is dat een oorspronkelijke continue ‘beweging van gebeuren’ zich weliswaar verstandelijk laat opdelen en *vastzetten* in afgegrensde, opeenvolgende nu-momenten, maar dat van een dergelijke rij ‘dia’s van het leven’ nooit meer naar een vloeiende samenhang kan worden teruggegaan – duidelijk moge zijn hoe imbeciel de notie is: ik verloop niet in dia’s, ik leef! In termen van het in hoofdstuk 1 uiteengezette bewustzijnsprincipe wil dat zeggen: mijn psychisch proces is geen opeenvolging van statische voorstellingen, maar bestaat uit vloeiende psychische akten. We zagen in het eerste hoofdstuk tevens dat de psychische akt niet alleen de *continuïteit* van het leven voor heeft op de eenvoudige voorstelling, maar ook de *volheid* ervan: het primaat van de voorstelling *stelt* het leven *vast* en *bepert* het.

Door de tijd louter intellectueel ‘in beschouwing te nemen’, dat wil zeggen uit zijn beleefde levendige context te abstraheren en *voor te stellen* als opeenvolging van nu-momenten, wordt de levenstijd tot een ‘formele tijd’ gereduceerd. In het louter in gedachte beschouwen van de tijd, verliest de tijd zo zijn *levendigheid*. Zo kan Dilthey ook noteren: “het observeren vernielt het beleven.”²¹³ Het in

²⁰⁷ GS XIX, 211; 210-215

²⁰⁸ “[Wir] können die Vorstellung der Sukzession nicht ohne die der Zeit denken, wie die der Zeit nicht ohne die der Sukzession.” (GS XIX, 212)

²⁰⁹ GS XIX, 210, 212

²¹⁰ Cf. GS VII, 139-140

²¹¹ GS XIX, 211

²¹² GS XIX, 212 Cf. *noot 193 van dit hoofdstuk*.

²¹³ “Die Beobachtung aber zerstört das Erleben.” (GS VII, 194)

beschouwing nemen van een moment, hoe sterk daarin ook de nadruk wordt gelegd op het opmerken van een ‘flux’ zelf, is niet meer flux; want “het moment is gefixeerd door de opmerkzaamheid, die het op zich vloeiende nu vasthoudt. En zo kunnen we het wezen van dit [vloeiende] leven zelf niet begrijpen.”²¹⁴ Niet: be-grijpen. Wel: *be-leven*. Hetzelfde geldt voor de beleefde tijdelijkheid van het leven: het ‘in beschouwing nemen’ van de concrete levenstijd ‘brengt het vloeiende tot stilstand, maakt het wordende vast’.²¹⁵

– Iets ‘verloopt’ in het beleven. Dat verlopen is geen opeenvolging van afgrensbare momenten, maar een continu ‘voortschrijden’ – als het ware in één (lange) adem die de levensloop heet: in de successie herkennen we aldus *het voortschrijden van het heden*.²¹⁶ “Van de samengestelde processen die het heden uitmaken verdwijnt als het ware druppelend iets in de zee van het verleden; vooruit wordt iets verwacht, iets toekomstigs tot heden.”²¹⁷ In de volgende paragraaf zullen we het onderscheid en de samenhang tussen heden, verleden en toekomst nader onderzoeken.

§ 10: Heden, verleden en toekomst

Het beeld van tijd als een constante rij van schakels die vaste tijdsgroottes voorstellen en zich tot in het oneindige uitstrekken, is volgens Dilthey abstractie van de subjectief ervaren werkelijkheid.²¹⁸ Perioden van opeenvolging (iets verandert in de waarneming) of ‘duur’ (iets blijft gelijk in de waarneming)²¹⁹ kunnen ‘objectief’ gelijk zijn, maar subjectief verschillend. Afhankelijk van mijn interesse duurt een college voor mijn gevoel bijvoorbeeld langer of korter. Pas door successie naar een objectieve maatstaaf te meten – men neme de kloktijd – kan de tijd voorgesteld worden als een reeks gelijke schakels die zich achterwaarts uitstrekt in het herinnerbare en voorwaarts in het ervaarbare.²²⁰ De voortgang van de tijd wordt zo constant voorgesteld, waarbij tijdsafstanden als som van hun tussengelegen schakels zijn gedefinieerd. Dilthey merkt scherpzinnig op dat de voorstelling van successie zodoende niet overeenkomt met de successie van voorstellingen.²²¹

Maar behalve deze ‘subjectieve ervaring’ van een tijdsduur, kent een kwantitatieve, formele voorstelling van de tijd ook geen *belevingswaarde* aan de verschillende ‘tijdschakels’ toe. Dat wil zeggen: niets in de formele voorstelling van tijd geeft aanleiding om met betrekking tot specifieke schakels te spreken van verleden, heden of toekomst. Ze gebeuren niet tegelijkertijd, maar daarmee is alles wel gezegd. Pas de beleving geeft mij te kennen dat ik er in het heden ben, en dat dat iets anders is dan een herinnering. Het gaat hier om een ervaringskenmerk van de tijd *ongeacht* de specifieke inhoud van zijn ‘schakels’:

“Ziet men van deze inhouden [van de schakels van het geheel van de tijd] af en houdt men de plaats die ze vervulden over, dan zijn deze plaatsen niet zoals de punten van een lijn aan elkaar gelijkwaardig, veeleer strekt van de door zinrijke inhoud, voelen en willen vervulde tijd, of het levendige heden, naar

²¹⁴ “[Der Moment] ist fixiert durch die Aufmerksamkeit, die nun das an sich Fließende festhält. Und so können wir das Wesen dieses Lebens selbst nicht erfassen.” (GS VII, 195)

²¹⁵ GS VII, 195

²¹⁶ “Die Gegenwart rückt gleichsam in der Sukzession voran.” (GS XIX, 211)

²¹⁷ “Von den zusammengesetzten Vorgängen, welche Gegenwart ausmachen, verliert sich abtropfend gleichsam in die See der Vergangenheit etwas; nach vorn wird ein Erwartetes, Zukünftiges Gegenwart.” (GS XIX, 211) Cf. GS VII, 72

²¹⁸ GS XIX, 212

²¹⁹ ‘Duur’ betekent hier niet het duren van de levenstijd – de reden dat Bergson de werkelijke tijd *durée* noemt –, maar het in de waarneming constante, het gelijkblijvende, gedurende een tijdsperiode.

²²⁰ GS XIX, 212

²²¹ GS XIX, 212

achterwaarts een rij uit van naar bewustzijnswaarde en gevoelsaandeel gerangschikte herinneringsbeelden. Zoals een rij van huizen of bomen in de verte verdwijnt, verkleint, uit elkaar gaat, zo rangschikt zich in deze rij in afstanden de graad van het herinneringsverse, tot aan de horizon de beelden in het donker verdwijnen.”²²²

Dilthey verklaart hier dat afgezien van de inhoud van een ‘schakel’, van een ‘levensscène’, die schakel zelf, aan de hand van een soort ‘belevings-aura’, te onderscheiden is van een ander. Hoe minder de graad van het ‘herinneringsverse’ (*Erinnerungsfrische*) – een belevingskenmerk²²³ – van een herinneringsbeeld is, des te verder naar achteren in de reeks van herinneringsbeelden is dat beeld ingedeeld ten opzichte van het ‘levendige heden’. Merken we ook op dat Dilthey hier nog spreekt van ‘bewustzijnswaarde’ (*Bewußtseinswert*); eerder moeten we spreken van ‘belevingswaarde’.

Maar kent een vroegere herinnering *ipso facto* minder bewustzijns- of belevingswaarde en gevoelsaandeel dan een latere? Als dat niet zo is, dan lijkt het erop dat de reeks herinneringsbeelden volgens Dilthey’s definitie niet consequent chronologisch gerangschikt hoeven te zijn. In dat geval moeten we ons afvragen hoe we desondanks toch een idee van de chronologie van onze herinneringen lijken te hebben. Tevens kunnen we ons afvragen, gegeven het feit dat een herinneringsbeeld meer of minder actueel voor de beleving kan worden, of de rangschikking van herinneringsbeelden dan niet continu verandert, waarbij elk ‘beeld’ dan weer eens achteraan in de rij, dan weer eens vooraan in de rij wordt geplaatst.

Dilthey zal niet ontkennen dat een herinnering kan fluctueren wat betreft haar actualiteit voor het beleefde heden.²²⁴ We moeten echter in het oog houden dat hij hier in eerste instantie het spelen van belevingswaarde in een chronologisch georiënteerde beleving op het oog heeft, ongeacht de specifieke inhoud. Het gaat hier nog niet om de *betekenis* die een inhoud voor mij heeft. Op grond van de belevingswaarde is mij normaliter onmiddellijk duidelijk of iets nu gebeurt, net nog gebeurde of lang geleden is gebeurd – of misschien nog zal plaatsvinden.²²⁵ Ik beleef iets niet nu, maar net nog, of al een tijd geleden: het verschil daartussen is voor mij onmiddellijk verstaanbaar vanuit de beleving *en de maatstaf van het heden*.

Nemen we als voorbeeld een gebeurtenis die iemand als zeer wezenlijk voor zijn ontwikkeling kan hebben ervaren: al zijn er sinds die gebeurtenis jaren verstreken, de gebeurtenis heeft nog steeds grote invloed op het zelf, dat wil zeggen *betekenis* voor de geconstrueerde levenssamenhang van het zelf *in het heden*. Maar kijken we naar het ‘tijdsomhulsel’ – hoe lang de gebeurtenis geleden is –, dan is dat

²²² “Sieht man von diesen Inhalten ab und behält die Stellen, die sie erfüllten, übrig, so sind diese nicht wie die Punkte einer Linie einander gleichwertig, vielmehr erstreckt sich von der durch Sinnesinhalt, Fühlen, Wollen erfüllten Zeit oder der lebendigen Gegenwart nach rückwärts eine Reihe von nach Bewußtseinswert und Gefühlsanteil abgestuften Erinnerungsbildern. Wie eine Reihe von Häusern oder Bäumen sich in die Ferne verliert, verkleinert, auseinanderrückt, so stuft sich in dieser Reihe in Abständen der Grad der Erinnerungsfrische ab, bis sich am Horizont die Bilder im Dunkeln verlieren.” (GS XIX, 212-213)

²²³ *In feite gaat dit ‘belevingskenmerk’ vooraf aan het klassieke onderscheid tussen kwantitatieve en kwalitatieve kenmerken, en daarmee aan het onderscheid tussen vorm en inhoud. Als ik in het vervolg de term ‘levenspositief’ of ‘belevings-positief’ gebruik, doel ik op dit kenmerkende van de beleving zelf.*

²²⁴ *Dilthey spreekt in een latere tekst dan ook van een ‘dynamisch’ onderscheid tussen herinnerde belevingen die actueel zijn voor het heden, dat wil zeggen herinnerde belevingen waardoor een gevoel opnieuw opspeelt – in het heden –, en verleden belevingen die slechts als verleden worden herinnerd en geen gevoel oproepen in het heden.* (GS VII, 231) *Cf. noot 251 van dit hoofdstuk.*

²²⁵ *Voor de toekomstbeelden geldt iets soortgelijks als voor de herinneringsbeelden: “Ebenso schließt sich an die Gegenwart eine abgestufte Reihe von Erwartungen und Wollungen an, also von Spannungen des Willens und Gefühls; je mehr Glieder, nämlich Zwecke, Mittel, Gegenstände zwischen der erfüllten Gegenwart und einer Erwartung liegen, desto ferner und schließlich nebelhafter sind diese.”* (GS XIX, 213)

van de gebeurtenis in vergelijking met het levendige heden wel degelijk in scherpte afgestompt en ‘in mist gehuld’: het is lang geleden, en dat *weet ik*. De betekenis van de gebeurtenis voor mijn gehele levenssamenhang kan fluctueren, maar nemen we *de belevingswaarde van het heden* in vergelijking met het verre verleden, dan is duidelijk wat Dilthey beoogt met ‘de graad van het herinneringsverse’.

De beleving zelf is onlosmakelijk verbonden met het heden; alleen in het heden beleven we.²²⁶ *Het Innewerden is gebonden aan het levendige heden*. Zo *weet ik* dat ik alleen besta in het heden – of we kunnen ook zeggen: zo kan ik alleen weten dat ik besta in het heden. De betekenis van de inhoud van een gebeurtenis en de plaats ervan in het geheel van herinneringen hangen samen met de gehele betekenisamenhang van het leven, die wordt verstaan vanuit de herinneringen, maar altijd *in het heden*. Daarom zegt Dilthey ook: “Als bewustzijnstoestand is het verleden van [het heden] onderscheiden door alle kenmerken, die herinneringen van de beleving onderscheiden. Voor de toekomst komt daar nog het onbepaalde louter in de voorstellingsbeelden bij (...).”²²⁷ Dat wil niet zeggen dat toekomst en verleden onbelangrijk zijn – in tegendeel: zonder heden kunnen verleden en toekomst nergens naartoe met hun betekenis voor-mij, maar zonder verleden en toekomst valt er in het heden helemaal niets voor-mij te betekenen. We zullen hieronder dan ook zien (cf. § 10, γ) dat de kleinste ‘betekenisvolle eenheid’ die volgens Dilthey nog beleving mag heten, niet alleen het tegenwoordige, maar altijd ook het herinneren van het net nog tegenwoordige moet insluiten.

a: Tijd en levenscategorieën

Levenstijd betreft een kwalitatieve samenhang van het *in de beleving* te onderscheiden verleden, heden en toekomst. Overeenkomstig kent het opvatten van het leven verschillende ‘invalshoeken’ (*Seiten*), die terugslaan op de drie tijdsdimensies (heden, verleden en toekomst).²²⁸ We komen hier terug op de levenscategorieën. “In de herinnering (wanneer we herinneren) doet zich eerst de categorie van betekenis voor. Ieder heden is vervuld van realiteit. Daaraan kennen we echter een positieve of negatieve waarde toe. En zoals we de toekomst tegemoet treden, ontstaan de categorieën van doel, ideaal en van vormgeving van het leven.”²²⁹ De categorie van *betekenis* ontspringt aan het *verleden*, die van *waarde* aan het *heden*, en de categorieën van *doelmatigheid* aan de *toekomst*.²³⁰ We zullen in hoofdstuk 4 nader bezien dat betekenis weliswaar aan het verleden ontspringt, maar vervolgens heel de levensloop, en de samenhang daarin, omspannt.

De categorieën van het leven danken hun toepasbaarheid aan de verschillende aspecten van de reële tijd van het leven. Dilthey spreekt dan ook van een openende toegang tot het ‘schematisme’ van de levenscategorieën in zijn eigen tijdsbezinning.²³¹ De term ‘schematisme’ sluit aan op Kant, die onder het ‘transcendentale schematisme’ de activiteit van de verbeeldingskracht verstaat, die erin bestaat de

²²⁶ GS XIX, 221 (Cf. noot 234)

²²⁷ “Vergangenheit ist durch all die Merkmale, welche Erinnerungen von Erlebnis unterscheiden, von ihr als Bewußtseinszustand unterschieden. Für die Zukunft kommt dann noch das Unbestimmte bloß in den Vorstellungsbildern hinzu (...).” (GS XIX, 211)

²²⁸ GS VII, 236

²²⁹ “In der Erinnerung (wenn wir erinnern), tut sich zuerst die Kategorie der Bedeutung auf. Jede Gegenwart ist von Realität erfüllt. Dieser aber schreiben wir einen positiven oder negativen Wert zu. Und wie wir der Zukunft uns entgegenstrecken, entstehen die Kategorien des Zweckes, des Ideals, der Gestaltung des Lebens.” (GS VII, 236)

²³⁰ *Ik vat hier de laatste drie genoemde categorieën (doel, ideaal, vormgeving van het leven) samen onder de noemer ‘doelmatigheid’, omdat Dilthey de levenssamenhang als teleologisch van aard beschouwt. Niet alleen idealen die ik stel zijn in die zin als vooropgestelde doelen doelmatig, maar ook de gehele vorming van mijn leven zelf. Ik kom daar later nog kort op terug. Zie ook noot 323 van hoofdstuk 4.*

²³¹ GS VII, 235

twalf verstandscategorieën te projecteren op de innerlijke vorm van de aanschouwing – namelijk de tijd –, om zo te resulteren in ‘schema’s’: een soort a priori regels die de tijd op een specifieke, met een categorie overeenstemmende wijze bepalen. Willen we ons bijvoorbeeld iets bij de formele categorie ‘causaliteit’ (*Kausalität*) kunnen voorstellen, dan moeten we haar voorstellen als *opeenvolging* van gebeurtenissen die zich aan een bepaalde regel van *noodzakelijkheid* houdt: de gebeurtenissen verschijnen volgens een noodzakelijke opeenvolging. Het ‘schema’ van de formele categorie *noodzakelijkheid* (*Notwendigkeit*) bevat vervolgens de regel dat iets zich niet soms, maar *altijd* voordoet. ‘Opeenvolging’ en ‘altijd’ zijn begrippen die uiteindelijk in de *tijd* gefundeerd zijn. ‘Opeenvolging’ duidt namelijk op de *tijdsvolgorde*, en het begrip ‘altijd’ op *het geheel van de tijd*.²³²

Dilthey werkt bij mijn weten een dergelijk schematisme zelf niet uit, maar dat hij de term noemt geeft wel te kennen dat hij de concrete levenstijd inderdaad als fundament voor de toepasbaarheid van de levenscategorieën heeft willen begrijpen. Dat de reële tijd van het leven in de beleving onderscheiden dimensies kent, herkennen we dan ook terug in de levenscategorieën op grond van hun geheel *eigen* belichtingswijze van het leven. Onderscheiden gezichtspunten van de tijd komen overeen met geheel eigen opvattingen van de levenssamenhang. Op grond van de reële tijd van het leven kan zo elke levenscategorie een *eigen* belichtingswijze zijn van de werkelijkheid. Waarom Dilthey de tijdelijkheid als ‘eerste categoriale bepaling van het leven’ aanmerkt, ‘fundamenteel voor alle anderen’, moge nu duidelijk zijn.²³³ *Tijd vormt de structuur van onze levendigheid*. Leven is door en door tijdelijk, en vertrouwt daar ook op.

β: Realiteit van verleden en toekomst

Bekijken we nu het volgende citaat: “Verleden en toekomst worden slechts door voorstelling gevormd, ja zijn slechts in de innerlijke voorstelling, deels als herinnering, deels als beelden van iets wat naderhand werkelijkheid zal zijn. Hiervan onderscheidt zich het heden, dat vervulde totaliteit van het leven is en niet enkel voorstelling ervan.”²³⁴ Dilthey lijkt hier te beweren dat verleden en toekomst niet ‘bestaan’, dat alleen het heden werkelijk is; het verleden en toekomst zijn slechts voorstelling. Maar zijn herinnering en fantasiebeeld inderdaad niets anders dan eenvoudigweg voorstelling?

Niet helemaal, zo geeft ook Dilthey zelf te kennen. Want we zagen dat volgens hem nu juist ook de *wil* en het *gevoel* gepaard gaan met het naderen van iets toekomstigs, en zo ook met het herinneren van iets verledens. “[De mogelijkheden van de toekomst] zijn beelden, die met de gemoedstoestand van de verwachting verbonden zijn.”²³⁵ Voorgestelde beelden van de toekomst als mogelijke scenario’s zijn verbonden met de gemoedstoestand van de – weliswaar in het heden – beleefde verwachting. *Hoop* is daarvan een belangrijke manifestatie. Zoals hoop verbonden is met anticipatie op de toekomst, is *berouw* verbonden met de herinnering aan het verleden.

²³² Cf. KdrV, B 183-184; A 144-145

²³³ Cf. GS VII, 192

²³⁴ “Vergangenheit und Zukunft werden nur durch Vorstellung gebildet, ja sind nur in innerer Vorstellung, teils als Erinnerung, teils als Bilder von etwas, was in dem Nachher Wirklichkeit sein wird. Hiervon ist die Gegenwart unterschieden, welche erfüllte Totalität des Lebens ist, nicht bloß Vorstellung einer solchen.” (GS XIX, 221) *Ik volg hier de vertaling van Gerard Visser*. (DvdB, 155)

²³⁵ “Diese Möglichkeiten aber sind Bilder, welche mit dem Gemütszustand der Erwartung verknüpft sind.” (GS XIX, 211)

Bovendien betreft de voorstelling van iets toekomstigs niet zomaar een eenvoudige voorstelling, maar een inbeelden en zelf ‘vooraf-nabeleven’,²³⁶ met alle ‘ingebeelde’ gevoelens die daarbij horen, van iets wat wordt verwacht als iets wat heden zal worden. De ‘voorstelling’ betreft op die manier al een *totaliteit* van het leven die het heden zal of kan gaan vervullen. Zo slaat ook de ‘voorstelling’ van iets verledens altijd al op een totaliteit van het leven.²³⁷ Dat verleden en toekomst altijd een totaliteit van het leven betreffen en niet een geïsoleerd voorstellingsbeeld, mag ook blijken uit de verschillende levenscategorieën die Dilthey koppelt aan de in de beleving onderscheiden dimensies van de tijd (cf. § 10, α).

De herinnering is echter nog op een andere wijze meer dan loutere voorstelling. Volgens Dilthey ligt namelijk nog in ‘het kleinste deel van het continue vorderen in de tijd’ zowel heden als herinnering besloten.²³⁸ Uit de beleving blijkt dat we er alleen zijn in het heden. Maar nu zegt Dilthey tevens dat ‘het tegenwoordige als zodanig nooit ervaarbaar is’.²³⁹ Het louter tegenwoordige valt zelf blijkbaar niet te ervaren, maar wel is alles ervaren in het heden gegeven. Hoe zit dat?

γ : Eenheid van de beleving

Hoe is de in het heden gegeven werkelijkheid voor ons ervaarbaar? Niet als een losstaand heden-moment. Een absoluut afgegrensbaar ervaringsmoment, dat wil zeggen een begrip van het in het heden gegevene, losstaand van verleden en toekomst, – het louter tegenwoordige – is onmogelijk als zodanig te ervaren. Tegelijkertijd, zo lezen we in een vroegere tekst, *is* alleen het heden: *so ist sie [Gegenwart] und wird nie*.²⁴⁰

Het gaat hier om twee samenhangende noties, namelijk ten eerste dat tijd geen opeenvolging van statische, absoluut afgegrensde nu-momenten kan zijn en ten tweede, dat in het heden niets te *verstaan* is zonder *betekenis*, dat wil zeggen zonder verwijzingen vanuit het herinnerde, in het heden, naar het toekomstige. *In elke tegenwoordigheid schuilt een soort doorwerken van het verleden*.²⁴¹ “Daarbij komt dat de samenhang van het herinnerde met het tegenwoordige, het voortbestaan van de kwalitatief bepaalde realiteit, het doorwerken van het verleden als kracht in het heden, aan het herinnerde een eigen karakter van presentie meedeelt.”²⁴²

De herinnering kent, aldus dit citaat, zelfs een eigen soort presentie. Voor het kunnen ervaren van het verlopen van wat in het heden is gegeven, van mijn toestanden, is de herinnering noodzakelijk. Maar niet alleen moet iets samengehouden worden in de herinnering om van een verloop te spreken, tevens

²³⁶ *Dat wil zeggen: we verstaan het leven, en vooraf kunnen we op basis daarvan al voor onszelf invoelen hoe het aankomende achteraf waarschijnlijk zal zijn ervaren.*

²³⁷ *Hiermee sluit ik aan op de opmerkingen van Gerard Visser t.a.v. de voorstelling van toekomst en verleden.*

Cf. DvdB, 155-156

²³⁸ GS VII, 73

²³⁹ “...so ergibt sich hieraus, daß das Gegenwärtige als solches niemals erfahrbar ist.” (GS VII, 73)

²⁴⁰ GS XIX, 213

²⁴¹ *Opmerking verdient hier dat ook voor Bergson, nog explicieter uitgewerkt dan bij Dilthey, het verleden blijft voortbestaan in het heden. Het doorwerken van het verleden in het heden is voor Bergson zelfs een zo apert gegeven, dat hij zich moet afvragen hoe iets eigenlijk vergeten kan worden, eerder dan hoe iets herinnerd kan worden.* “Mais si nous tenons compte de la continuité de la vie intérieure et par conséquent de son indivisibilité, ce n’est plus la conservation du passé qu’il s’agira d’expliquer, c’est au contraire son apparente abolition.” (*La pensée et le mouvant*, 171)

²⁴² “Hierzu kommt, daß der Zusammenhang des Erinnerten mit dem Gegenwärtigen, der Fortbestand der qualitativ bestimmten Realität, das Fortwirken des Vergangenen als Kraft in der Gegenwart dem Erinnerten einen eigenen Charakter von Präsenz mitteilt.” (GS VII, 73) *Merk op dat hier drie fundamente van de beleving worden belicht: Selbigkeit, heden en betekenis.*

moet die herinnering *mijzelf* toekomen: “Dat onze toestanden opeenvolgen, houdt nog geen bewustzijn van deze opeenvolging in. Dat bewustzijn of *Innewerden* van het tijdsverloop kan alleen met ons zelfbewustzijn en de herinnering verbonden worden gedacht.”²⁴³

We raken hier aan het fundament van betekenis. Een beleving is altijd een *betekenisvolle eenheid*. Iets dergelijks werd ook duidelijk in onze uiteenzetting van de *Selbigkeit* in hoofdstuk 2. Maar een betekenisvolle eenheid kan een ‘beleving’ worden genoemd in meervoudige zin.²⁴⁴ Een ‘ideale’ eenheid van levensdelen, samengehouden op grond van hun gezamenlijke betekenis voor de gehele levensloop, noemen we bijvoorbeeld een beleving; iemand noemt zijn huwelijksreis bijvoorbeeld een beleving. We kunnen ook van een beleving spreken wanneer die eenheid gevormd is uit levensdelen die onderling onderbroken zijn door een tijdspanne. Een voorbeeld daarvan zagen we in hoofdstuk 2 (cf. p. 34).

Hier nu gaat het echter om de ‘de kleinste eenheid, die we als beleving kunnen omschrijven’ (*bezeichnen können*).²⁴⁵ Die kleinste belevingseenheid bestaat uit een samenhang van het herinnerde en tegenwoordige: ze is datgene wat ‘in de vloed van de tijd een belevingseenheid vormt, omdat het in de levensloop een uniforme (einheitliche) betekenis (Bedeutung) heeft’.²⁴⁶ De beleving vormt zo in ‘de vloed van de tijd’ een betekenisvolle ‘eenheid in de presentie’.²⁴⁷ Vanuit die eenheid ‘versta’ ik wat in het heden is gegeven; in de presentie ben ik georiënteerd volgens de samenhoudende eenheid van de beleving. *Beleving houdt direct een verstaan in van de realiteit voor-mij*. Het verstaan van wat ons in het heden is gegeven, kan pas plaats vinden op grond van de betekenis-verlenende herinnering. Ook de kleinste belevingseenheid is daarmee altijd al *betekenisvol*, en altijd al *tijdelijk* geconstitueerd; *in de beleving verlaten we ons op tijd, opdat we betekenis kunnen verstaan*. –

We hebben in het voorafgaande gezien dat verleden en toekomst meer inhouden dan loutere voorstelling. Desalniettemin blijft Dilthey spreken van voorstellingsbeelden, en blijft een vervuld-zijn met realiteit voor hem voorbehouden aan het heden.²⁴⁸ Hoe staat het dan met het verleden waarvan we kunnen zeggen dat het ons achtervolgt?²⁴⁹ In sommige gevallen zal het niet het verleden zijn dat mij blijft achtervolgen, maar ben ik (of iets in mij) het zelf die (of dat) het verleden blijft oproepen op grond van de betekenis die het voor mij heeft – *in het heden*. In andere gevallen zouden we ons kunnen afvragen of datgene wat hier ‘verleden’ heet, niet steeds *in het heden* bevat blijft²⁵⁰ – weliswaar blijft het dan de vraag of het voorstellingsbegrip ten aanzien van het verleden adequaat is. Wanneer we verder zeggen dat het verleden op ons heeft gewacht, dan duidt die uitspraak op een ervaring – *in het heden* – van iets wat betekenis krijgt als ‘behorend tot het verleden’, op basis van de herinnering aan dat verleden. Maar de beleefde realiteit van wat die betekenis toegekend krijgt, en zo ook het na-beleven van een herinnering, heeft alleen realiteit voor zover ze, en het, *in het heden* is gegeven.²⁵¹

²⁴³ “Daß unsere Zustände aufeinanderfolgen, schließt noch nicht ein Bewußtsein dieser Aufeinanderfolge in sich. Dieses Bewußtsein oder Innewerden des Zeitverlaufs kann nur mit unserem Selbstbewußtsein und der Erinnerung verbunden gedacht werden.” (GS XIX, 221)

²⁴⁴ Cf. GS VII, 73

²⁴⁵ GS VII, 73 ‘Bezeichnen’ wijst al vooruit naar het belang van een meespelende notie van ‘Bedeutung’.

²⁴⁶ GS VII, 73

²⁴⁷ GS VII, 194

²⁴⁸ Cf. GS XIX, 221; GS VII, 72

²⁴⁹ Gerard Visser geeft o.a. deze tegenwerping. Cf. DvdB, 156

²⁵⁰ Cf. noot 241

²⁵¹ “Wenn Erlebnisse erinnert werden, ist die Art, wie darin ein Fortwirken auf die Gegenwart enthalten ist, (dynamisch) unterschieden von den Erlebnissen, die ganz vergangen sind. Im ersten Fall ist das Gefühl als solches wiederauftretend, im andern Fall ist es Vorstellung von Gefühlen usw., und es besteht nur von der

Tegelijkertijd kunnen we erkennen dat er een tekort kleeft aan het blijven spreken van voorstellingsbeelden met betrekking tot het verleden en de toekomst. Wanneer we terugkijken op de uiteenzetting van de categorie van *Selbigkeit*, dan kunnen we ons afvragen of het zelf daar niet met vooral de blik op een daar tegenoverstaande buitenwereld centraal stond. Want hoe staat het met de verhouding van het zelf, tot zichzelf?²⁵² Vraagt de zelfverhouding, wanneer het zelf zich verhoudt tot zichzelf door de tijd heen, niet om ruimere noties van verleden en toekomst dan die van voorstellingsbeelden in het heden? Komt bijvoorbeeld het toekomstige ‘zelf’, vanuit de verhouding daartoe van het tegenwoordige zelf, dat een nog uit te komen zelf kan voorvoelen, niet een eigen soort presentie toe, net zoals Dilthey suggereert met betrekking tot de herinnering? Want doen we dat type presentie – van een roep van het zelf – wel recht wanneer we spreken van een huidig voorstellingsbeeld met gevoelens en gemoedsstemmingen in het heden? Blijft het vraagstuk van het geweten niet beperkt, onderbelicht of zelfs buiten beeld, wanneer het zelf zich niet tot zichzelf kan verhouden in de tijd zonder het wat betreft het verleden en de toekomst met voorstellingen te moeten doen?

Ik zal deze vragen laten liggen, opdat er nog ruimte overblijft om de gestelde vragen aan het begin van dit hoofdstuk te kunnen beantwoorden. Wel is nu duidelijk wat voor Dilthey de tijd als concrete levenstijd inhoudt, en wat het verschil tussen heden, verleden en toekomst vanuit de grond van de beleving uitmaakt.

§ 11: Het levendige heden: openheid?

Met betrekking tot het heden blijft Dilthey tot het einde spreken van het ‘onophoudelijke vorderen van het heden’ (*das unaufhaltsame Fortrücken der Gegenwart*).²⁵³ Maar is een ‘vorderend’ heden hetzelfde als een ‘bewegend’ heden? “Heden is vervulling van een tijdsmoment met realiteit, is beleving in tegenstelling tot de herinnering ervan, tot het wensen, hopen, verwachten, vrezen van iets beleefbaars in de toekomst. Het is nu deze vervulling met realiteit, die in de voortschrijdende tijd continu en immer bestaat, terwijl dat, wat de inhoud van het beleven uitmaakt, zich voortdurend verandert.”²⁵⁴ Het antwoord op vraag (1) is daarmee in zoverre gegeven dat datgene ‘wat de inhoud van het beleven uitmaakt’, datgene is wat *verloopt*, wat ‘zich voortdurend verandert’. Het is een ‘toestand van het heden’, die ‘continu en allengs in de herinnering overgaat’.²⁵⁵ We herinneren niet het verleden heden, maar de toestand in het heden, die nu verleden is. *Vanuit het heden volgt een ervaren tijdsverloop*. We zagen in een vorig citaat dat we een ‘tijdsverloop’ volgens Dilthey van binnenuit gewaar worden als de opeenvolging van onze toestanden, en wel dankzij de herinnering en ons zelfbewustzijn.²⁵⁶ Een tijdsverloop in dezen is dus geen verloop van het heden zelf, maar een *verloop van onze toestanden*

Gegenwart aus ein Gefühl über diese Vorstellungen von Gefühlen.” (GS VII, 231) – *Nu zouden we kunnen opmerken dat ‘Vorstellung von Gefühlen’ inadequaat of minstens onhandig geformuleerd is. Beter zou allicht zijn geweest: ‘Erinnerung von Gefühlen’.*

²⁵² Voor een uitwerking van dit punt in relatie tot Dilthey, zie § 9 van Gerard Vissers ‘Niets Cadeau’ (NC, 64-70).

²⁵³ GS XIX, 213; cf. GS VII, 72

²⁵⁴ “Gegenwart ist Erfüllung eines Zeitmomentes mit Realität, ist Erlebnis im Gegensatz zur Erinnerung desselben, oder zu dem Wünschen, Hoffen, Erwarten, Fürchten [das] eines Erlebbaren für die Zukunft. Diese Erfüllung mit Realität ist es nun, die in fortrückender Zeit kontinuierlich und immer besteht, während das, was den Inhalt des Erlebens ausmacht, sich beständig ändert.” (GS VII, 72)

²⁵⁵ GS XIX, 221

²⁵⁶ “[Das] Bewußtsein [der Aufeinanderfolge] oder Innwerden des Zeitverlaufs kann nur mit unserem Selbstbewußtsein und der Erinnerung verbunden gedacht werden.” (GS XIX, 221) Cf. noot 243

(weliswaar mogelijk dankzij tijdelijkheid), *in* het heden.²⁵⁷ Het heden zelf *rückt* echter *fort*. Wat wil dat dan zeggen?

In eerste instantie slaat het vorderen van het heden voor Dilthey op een soort bestendigheid: immer blijft het leven *door-gaan* in het *voort-durende* heden. Het voortschrijden van het heden is dan het blijvende gebeuren van de werkelijkheid voor-mij. En inderdaad geeft Dilthey als antwoord op de vraag wat het heden is: “Niets anders dan levenstoestand zelf, die zich uit in opmerken, voelen en willen.”²⁵⁸ Heden is levendig, is vervuld van levendige werkelijkheid voor-mij. Heden noemt Dilthey ook ‘het vervulde zelfbewustzijn, waarin we ons als werkelijkheid aantreffen’ (*vorfinden*).²⁵⁹ ‘Levenstoestand zelf’ wil in het genoemde citaat²⁶⁰ dus niet zeggen: ‘een of andere huidige toestand’. Veeleer drukt het uit *dat* ik werkelijkheid voor-mij aantref – altijd in het heden dat vervuld is van de totaliteit van het leven – en niet *wat* ik aantref. Het gaat om het ‘dat’ in het ‘wat’, niet alleen het ‘wat’.²⁶¹

Eerder zagen we dat met werkelijkheid altijd eerst sprake is van beleving.²⁶² Nu zien we dat met de werkelijkheid van het zelf van ons, eerst sprake is van het heden. “Uiteindelijk is [het heden] niets anders dan de werkelijkheid van ons zelf, d.w.z. het in de ervaring gegeven bestaan (*Dasein*).”²⁶³ En dat bestaan schrijdt immer voort. In Dilthey’s formulering van de *Erlebnissatz* kwamen we al expliciet de tijdsdimensie van de beleving tegen. Tevens zagen we in hoofdstuk 2 dat de realiteit pas realiteit bezit als *leengoed*, bij gratie van de beleving. Vanuit de beleving hebben we *toegang* tot de zich daaraan dankende realiteit. Als antwoord op de vraag waarin die *toegang* tot realiteit van de beleving – eerst heette het nog bewustzijn – zich dan manifesteert, als antwoord op de vraag welk element cruciaal is voor dit toegangsaspect van de beleving, kunnen we nu geven: dat is het heden. Karakteristiek voor het heden is aldus dat het altijd een toegankelijkheid van de beleefde wereld inhoudt. De beleving ligt tegelijkertijd besloten, en is vrij om te beleven *in* het heden; *het heden mag de mantel van de beleving heten*.

Nu “valt het heden immer nieuwe toestanden van ons zelf ten deel, het schrijdt steeds in dezelfde pas voorwaarts, nooit talmend, nooit snellend; zo *is* het heden en *wordt niet* en is toch alleen alle werkelijkheid. De tijd en de verandering laten zo niets in staat, maar verteren alles.”²⁶⁴ Met het ‘verteren’ gaat het om een inherent aspect van de beleefde werkelijkheid die tijdelijk van aard is: alles vergaat, verteert, corrupteert. Het gaat hier om wat Dilthey de ‘corruptibiliteit’ van het leven noemt.²⁶⁵ Desondanks zagen we in de eerste alinea van deze paragraaf nog eens expliciet dat het heden wordt gekenmerkt door ‘vervulling’. In de tijd verloopt het leven niet alleen, het blijft tevens

²⁵⁷ *In die zin refereert Dilthey ook wel aan het heden als ‘psychologisch gezien’ een ‘tijdsverloop’.* (GS VII, 230) *Over de verschillende noties die door elkaar lijken te spelen in Dilthey’s begrip van het ‘heden’ als centraal belevingsprincipe kom ik later in dit hoofdstuk nog terug wanneer ik een onderscheid maak tussen het ‘tegenwoordige’ en het ‘heden’ (zie pp. 51-52 van dit hoofdstuk).*

²⁵⁸ “Wir fragen zunächst, was Gegenwart sei. Nichts anderes als Lebenszustand selbst, der sich in Aufmerken, Fühlen und Wollen äußert.” (GS XIX, 211)

²⁵⁹ GS XIX, 221

²⁶⁰ *Zoals geciteerd in noot 258*

²⁶¹ *Hieraan verwant is datgene wat Dilthey noemt ‘de dubbele verhouding van het ik’, namelijk die van het ‘ik heb’ en het ‘ik ben’* (GS VII, 231). *Later in deze paragraaf zal ik hier nog op terugkomen (zie p.52).*

²⁶² *Zie § 2 (cf. § 8)*

²⁶³ “Sie ist schließlich nichts anderes als die Wirklichkeit unseres Selbst, d.h. das in der Erfahrung gegebene Dasein.” (GS XIX, 221)

²⁶⁴ “Die Gegenwart aber wird immer neuen Lagen unseres Selbst zuteil, sie rückt vorwärts immer in demselben Schritt, nie zaudernd, nie eilend; so ist sie und wird nie und ist doch allein alle Wirklichkeit. Die Zeit und die Veränderung lassen so nichts im Bestande, sondern verzehren alles.” (GS XIX, 213)

²⁶⁵ GS XIX, 214, 215

aanwezig.²⁶⁶ Door de tijd heen wordt een samenhang van het zelf opgebouwd. De tijdelijkheid van het leven bestaat zo enerzijds uit het vervuld zijn van tijd met levendige werkelijkheid, namelijk de eenheid van een opgebouwde samenhang van het zelf in de tijd, anderzijds uit de corruptibiliteit van het ‘vertijdelijkt’ leven.²⁶⁷ “Leven staat in een nauwe verbintenis met de vervulling van de tijd. Het gehele karakter van het leven, de verhouding van corruptibiliteit erin, en dat het tegelijkertijd toch een samenhang vormt en daarin een eenheid heeft (het zelf), is door de tijd bepaald.”²⁶⁸

– We lezen zojuist dat het heden immer is en nooit wordt. In een latere tekst heet het: “Het heden is er altijd, en er is niets anders dan wat in het heden opgaat.”²⁶⁹ Nog geen twee pagina’s verder lezen we echter: “Heden *is* nooit; wat we als heden beleven, houdt altijd de herinnering in van dat, wat net nog tegenwoordig was.”²⁷⁰ Een soortgelijke opmerking vinden we ook elders terug.²⁷¹ Hoe lossen we deze paradox op?

Het heden is er altijd, het schrijdt gestaag voort en blijft dat continu doen. Zodanig *is* het heden, en ‘wordt’ niet. De beleving echter, als betekenisvolle eenheid, bleek meer dan alleen heden te omspannen. We zagen namelijk al dat de kleinste betekenisvolle eenheid die beleving mag worden genoemd, zowel herinnering als het tegenwoordige insluit. Het sleutelwoord hier is *betekenisvol*. Een afgegrensd tegenwoordige toestand is niet betekenisvol en kan dat ook niet zijn. Sterker nog, een afgegrensd heden bestaat helemaal niet. Een afgegrensd heden wil in feite niets anders zeggen dan een statisch nu-moment. Pas wanneer het verloop van ervaringen ook daadwerkelijk verloopt kan betekenis zich manifesteren, kan van beleving sprake zijn.²⁷² Het belang van de tijd als reële levenstijd voor het fenomeen van betekenis toont zich reeds hier: *betekenis ontspringt pas in het domein van de vloeiende levenstijd*.

Er is een verschil tussen het als inhoudelijk gevulde momentopname *voorstellen van* het heden en de werkelijke *beleving in* het heden. Ik beleef het heden niet als iets wat afgegrensd ‘is’, doch in mijn beleving ben ik er altijd en uitsluitend in het heden. Het tegenwoordige is niet ervaarbaar zonder meer, maar pas vanuit een verloop in het heden dat wordt ontvangen in de herinnering.²⁷³ Om de *beleving in het heden* en de onmogelijke *ervaring van het heden als zodanig* te onderscheiden, spreek ik in het eerste geval van het heden, in het tweede geval van het tegenwoordige: ik ben er altijd *in het heden* –

²⁶⁶ Cf. DvdB, 152

²⁶⁷ Cf. DvdB, 152, 158

²⁶⁸ “Leben steht zur Erfüllung der Zeit in einem nächsten Verhältnis. Sein ganzer Charakter, das Verhältnis der Korruptibilität in ihm, und daß es doch zugleich einen Zusammenhang bildet und darin eine Einheit hat (das Selbst), ist durch die Zeit bestimmt.” (GS VII, 229)

²⁶⁹ “Die Gegenwart ist immer da, und nichts ist da, als was in ihr aufgeht.” (GS VII, 193)

²⁷⁰ “Gegenwart *ist* niemals; was wir als Gegenwart erleben, schließt immer Erinnerung an das in sich, was eben gegenwärtig war.” (GS VII, 194)

²⁷¹ “Aber da nun die Gegenwart niemals ist, sondern auch der kleinste Teil des kontinuierlichen Fortrückens in der Zeit Gegenwart und Erinnerung an das, was eben gegenwärtig war, in sich schließt, so ergibt sich hieraus, daß das Gegenwärtige als solches niemals erfahrbar ist.” (GS VII, 73)

²⁷² Cf.: “Gegenwart psychologisch angesehen ist ein Zeitverlauf, dessen Ausdehnung wir als eine Einheit zusammenfassen. Wir fassen mit dem Charakter der Gegenwart das zusammen, was durch seine Kontinuität für uns nicht unterscheidbar ist.” (GS VII, 230)

²⁷³ *In die zin noemt Dilthey het heden ‘psychologisch gezien’ een tijdsverloop dat we als ‘eenheid samenvatten’ (cf. noot 257). Het gaat dan om de betekenisvolle eenheid van de beleving die altijd een verloop inhoudt, dat wil zeggen een continuïteit die zowel verleden als het tegenwoordige in zich draagt. “Gegenwart psychologisch angesehen ist ein Zeitverlauf, dessen Ausdehnung wir als eine Einheit zusammenfassen. Wir fassen mit dem Charakter der Gegenwart das zusammen, was durch seine Kontinuität für uns nicht unterscheidbar ist.” (GS VII, 230) Zo onderscheiden we een vorderend-blijvend heden en het tegenwoordige dat altijd in een eenheid ook het verleden insluit.*

dat leert mij de beleving –, maar ik ervaar *het tegenwoordige* niet zonder meer, maar altijd in een eenheid die ook het niet-meer-tegenwoordige insluit.

Doch, het heden heet voort te schrijden; een vorderen in de onaflatende stroom van veranderingen. Zo dient zich de vraag aan of het heden, eerder dan iets wat zelf verloopt, niet veeleer duidt op een *open-blijven* in de stroom van veranderingen, een *open-zijn* naar het beleefde toe, op het *toegang* verlenende van de beleving zelf. Dit open-zijn (van het heden) versta ik dan zo, als een ontvankelijk-zijn voor al wat mij als zodanig is gegeven: dat drukt ook precies het ‘vervuld-zijn met de totaliteit van het leven’ van het heden uit. Zo is het heden: *openheid*. Met ‘openheid’ duid ik hier niet op iets primair ruimtelijks, maar op mijn kunnen-verstaan van het gegevene. Dankzij die openheid wordt dan wel een ruimtelijk domein, die van het kunnen bepalen van een oord (cf. § 4), toegankelijk, dat wil zeggen: in het heden is het ont-dekken van ruimte mogelijk. Wanneer Dilthey van een onophoudelijk vorderen van het heden spreekt, dan duidt dat in dezen op het door alle inhoudelijke veranderingen heen, continue *open-zijn* van en in het heden.

De onderhavige interpretatie verklaart ook de ambiguïteit van het heden dat enerzijds altijd is en nooit wordt, maar anderzijds nooit ‘is’. Het heden *is*, het kent *geen worden*. Tegelijkertijd ‘is’ er geen heden dat we kunnen aanwijzen; we ervaren *in* het heden, maar niet zonder meer het tegenwoordige. Het heden *is* openheid, en ‘openheid’ weerstaat iedere statische afgrenzing-zonder-meer. Openheid ‘staat’ noch ‘verloopt’. Het heden beweegt niet, maar staat ook niet stil. Veeleer blijft het bij ons, een *blijvend* openhouden van ons bestaan. In het leven gunt het heden mij zo een blijven, maar dat blijven is door zijn onvoorwaardelijkheid – wat ik ook doe, het vordert onophoudelijk – evenzeer gift als tragedie: *het stelt me in staat en het stelt me bloot*.

Het heden als openheid komt overeen met de tendens die we eerder zagen in Dilthey’s omformulering van het bewustzijnsprincipe naar het belevingsprincipe (§ 5). Dilthey rekende af met het misverstand van een in-zich-besloten bewustzijn door het heden centraal te stellen en in plaats van een *Innewerden* eerder van een *Innesein* te spreken. Ik merkte toen op: ‘hebben’ we het heden? Dilthey spreekt van een ‘dubbele verhouding’ met betrekking tot het ‘ik’, namelijk van het *ich bin* en *ich habe*.²⁷⁴ Daarmee duidt hij op de omvattendheid en het fundamentele van de beleving: “de beleving is een kwalitatief zijn = een realiteit die niet door *Innewerden* gedefinieerd kan worden, maar ook reikt tot in dat wat niet onderscheiden wordt bezeten. (NB: kan men zeggen: wordt bezeten?)”²⁷⁵ Dat de beleving een ‘kwalitatief zijn’ is, wil zeggen dat we niet alleen gewaarwordingen *hebben*, als bewuste appercepties, maar altijd al volgens een eenheid van de beleving *gewaar-zijn*. Dit *gewaar-zijn* duidt niet op een specifieke, in de opmerkzaamheid opgeheven inhoud, maar op iets wat daar nog aan voorafgaat, nog voor de scheiding van subject en object, namelijk de belevingseenheid van het heden zelf, waarin iets zich kan tonen zoals het als zodanig voor-mij is. Deze grondtrek van het *ich bin*, van het ‘dat’ van het ‘wat’,²⁷⁶ verwoordt Dilthey als iets wat ‘slechts ontsloten kan worden’, naast datgene wat specifiek inhoudelijk ‘opgevat wordt’. Het heden gaat vooraf en ligt nog ‘om’ een specifiek opgemerkte inhoud ‘heen’. “Mijn beleving bevat ook dat, wat niet merkbaar is (...).”²⁷⁷

Toch spreekt Dilthey bij mijn weten niet expliciet van een ‘openheid’ of ‘open-zijn’ met betrekking tot het heden. Ook met betrekking tot het *Innesein* spreekt hij niet expliciet van openheid (cf. § 5). Wel

²⁷⁴ GS VII, 231

²⁷⁵ “[D]as Erelbnis ist ein qualitatives Sein = eine Realität, die nicht durch das Innewerden definiert werden kann, sondern auch in das hinabreicht, das nicht unterschieden besessen wird. (NB: kann man sagen: besessen wird?)” (GS VII, 230)

²⁷⁶ Cf. noot 261

²⁷⁷ “[M]ein Erlebnis enthält auch das, was nicht merklich ist (...).” (GS VII, 230)

zet de late Dilthey een nieuw woord in ten aanzien van de levendige ervaring – als correctie op het beperkte voorstellingsbegrip – waarin de dimensie van openheid duidelijk meespeelt. Tegelijkertijd valt in dat woord nog wel de ontische maatstaf met betrekking tot de buitenwereld (cf. § 4) te horen: “Ik kies de uitdrukking ‘impressie’. In feite zijn mij alleen zulke impressies gegeven. Geen zelf dat daarvan gescheiden is en ook niet iets waarvan het de impressie zou zijn. Dit laatste construeer ik slechts erbij.”²⁷⁸ In plaats van een subject dat tegenover een waargenomen object staat, zien we hier dat zelf en ‘impressie’ (*Impression*) één zijn. Wat wil dat zeggen?

Dat ik en de impressie blijkbaar een eenheid uitmaken, en dat die impressie niet afgeleide is – voorstelling zou zijn –, wil zeggen dat ik mezelf en al het andere altijd al aantref in het beleven, waarbij beleven hier zoveel wil zeggen als: met de dingen ‘buiten’ zijn. Niet: een in-zich-besloten bewustzijn van het subject verhoudt zich tot de buitenwereld, maar: het zelf kan zich alleen maar verhouden tot de dingen *vanuit* hun gezamenlijke ‘altijd-al-buiten-zijn’. De impressie omvat zowel mijzelf – waarmee op ieder moment een *totaliteit* gemoeid gaat – als datgene wat ik in die impressie opvat. In feite betreft de impressie dan een ‘moment’, een ‘toestand’ van het ‘buiten-bij-de-dingen-zijn’. Ik ben altijd al in-het-‘buiten’: zo zijn zelf en impressie eenheid in de beleving, worden ze samen in die eenheid omvat. Het *Innesein* is dan de wijze waarop we in-het-‘buiten’-zijn. En horen we in dit ‘in-het-‘buiten’-zijn’ zich niet al iets aankondigen, iets wat later in Heideggers *Sein und Zeit* zou komen te heten: *In-der-Welt-sein?* ‘Richting een ontologie van het leven’: daar is Dilthey hier naar op weg.²⁷⁹

Al mag Dilthey zelf niet van een ‘openheid’ spreken, wel klinken voor hem in het Franse woord *impression* zo de totaliteit en onmiddellijkheid van de betrekkingen door die elk levensmoment spelen. “In elke levensbetrokkenheid [*Lebensbezug*] waarin zich onze totaliteit tot zichzelf of anderen verhoudt, komt terug dat delen een beduidzaamheid [*Bedeutsamkeit*] hebben voor het geheel. Ik bekijk een landschap en vat het op. We moeten ons hier op de eerste plaats van de aanname ontdoen dat dit een betrekking van het loutere opvatten zou zijn, in plaats van een levensbetrokkenheid. Bijgevolg mag men de zo voorhanden zijnde beleving van het moment met betrekking tot het landschap niet beeld noemen.”²⁸⁰ Daarmee komen we terug op het vervuld zijn van het levendige heden. Levendig van wat? Van het immer spelen van *Lebensbezüge*, in al hun totaliteit. Van meet af aan werd dat dan ook beoogd met de term *Für-mich-Dasein* (cf. H.1).

Samenvattend kunnen we zeggen dat Dilthey zelf niet van een openheid spreekt; datgene wat ik eerder ‘het primaat van het contact’ heb genoemd en de daarmee samenhangende ontische aanblik ten aanzien van de buitenwereld weerhouden hem daar waarschijnlijk van.²⁸¹ We kunnen dat primaat van

²⁷⁸ “Ich wähle den Ausdruck ‘Impression’. Im Grunde sind mir nur solche Impressionen gegeben. Kein von ihnen getrenntes Selbst und auch nicht etwas, von dem es Impression wäre. Dies Letztere konstruiere ich nur hinzu.” (GS VII, 230)

²⁷⁹ De wending ‘richting een ontologie van het leven’ refereert aan Heideggers opmerking dat Dilthey’s ‘eigenlijke filosofische tendensen’ op een ‘ontologie van het leven’ gericht zouden zijn. (SuZ, 249, noot 1)

²⁸⁰ “In jedem Lebensbezug, in welchem unsere Totalität sich zu sich selbst oder anderen verhält, kehrt wieder, daß Teile eine Bedeutsamkeit für das Ganze haben. Ich blicke in eine Landschaft und fasse sie auf. Hier muß zunächst die Annahme ausgeschaltet werden, daß dies nicht ein Lebensbezug, sondern ein Bezug bloßen Auffassens sei. Daher darf man das so vorhandene Erlebnis des Momentes in Bezug auf die Landschaft nicht Bild nennen.” (GS VII, 229-230) Niet toevallig verwijst Dilthey’s gekozen Franse woord ‘impression’ dan ook naar de schilderkunst van de ‘impressionisten’. Met het Franse ‘impression’ vindt Dilthey een woord voor de levendige ervaring waarvan hij de uitdrukking herkend moet hebben op de doeken van de impressionisten.

²⁸¹ Vergelijk ook Heideggers opmerking ten aanzien van Dilthey: “[D]er Seinsbezug des Bewußtseins zum Realen selbst (...) bedarf der ontologischen Bestimmung. Daß sie ausbleibt, liegt letztlich daran, daß Dilthey das ‘Leben’, ‘hinter’ das freilich nicht zurückzugehen ist, in ontologischer Indifferenz stehen ließ.” (SuZ, 209)

het contact opnieuw herkennen in Dilthey's bepaling van het heden als de enige tijdsdimensie waaraan volledige werkelijkheid toekomt. Daarmee lijkt het levendige heden eenzelfde ambiguïteit te kennen die we eerder in § 4 tegenkwamen: heden is ademruimte van zelf en werkelijkheid, maar ook bedrukkend contact; het heden is onvergeeflijk in zijn on-aflatendheid: met beleven altijd open, en pas met de dood weer dicht. Toch ligt het gecompliceerd. Dilthey brengt de volheid van ieder moment als *Lebensbezug* duidelijk naar voren vanuit een 'belevingstijd'. Daarbij biedt het heden de 'bewegingsvrijheid' van mijn beleven. Elders gebruikt Dilthey ook de wending *Spielraum meines Daseins* – al gaat het in de betreffende context om een krachtenspel tussen mij en anderen dat die speelruimte kan beperken.²⁸²

Dilthey besluit: “de beleving bevat tegelijkertijd als realiteit *structuursamenhang van het leven*; een *tijdelijk-ruimtelijke lokalisering*, die zich vanuit het heden enz. uitstrekt; daarin structuursamenhang met een doelstelling die voortwerken is.”²⁸³ (Curs. PH) In Dilthey's begrip van het levendige heden ligt zowel *de eenheid van het zelf in de tijd*, als die van *het zelf en zijn omgeving* besloten. De samenhang die ik door de tijd heen opbouw beschouwt Dilthey bovendien als 'immanent-teleologisch' van aard:²⁸⁴ hij spreekt hier van een 'structuursamenhang met een doelstelling die voortwerken is'. Vanwege de beperkte omvang van dit werkstuk zal ik echter niet verder kunnen ingaan op dit teleologische karakter van de levenssamenhang.²⁸⁵

§ 12: Vloeiende tijd en statische ruimte

In verband met het hoofdstuk over betekenis, de slotsom van dit werkstuk en in aanvulling op het voorafgaande, wil ik nogmaals stilstaan bij het onderscheid tussen beleefde tijd en voorgestelde tijd. We zagen dat in het voor-stellen van de tijd, een levendige continuïteit opgebroken en *vastgesteld* wordt in een statisch ruimtelijke notie van een punt of 'traject'. Dat traject bestaat dan uit een opeenvolging van meerdere losstaande 'punten' of nu-momenten. Het heden wordt zo als het *statische* nu-moment, dat wil zeggen als ruimtelijk (in de zin van een *res extensa*) afgrensbaar voorgesteld. Door tijd voor te stellen als een opeenvolging van dergelijke statische nu-momenten en die louter *kwantitatief* te definiëren, wordt van *het levendige continuüm van het heden* geabstraheerd.

Nu kan men zich afvragen wanneer het heden precies verleden wordt. We kunnen met Dilthey antwoorden dat het heden nooit 'wordt', maar altijd *is* en blijft. Tegelijkertijd is het heden niet 'iets', zo valt het ook niet voor te stellen noch te ervaren. Wel zal een inhoud, een toestand van het heden, vroeg of laat een herinnering zijn. Waar ligt precies de grens? Hoor ik een melodie, dan valt niet uit te maken waar het gehoorde eindigt en het herinnerde begint. Wat hier volgens Dilthey gebeurt is dat datgene wat ik in het heden ervaar, zich geleidelijk aan, als het ware stapsgewijs terugtrekt in de

Aansluitend kunnen we het zo formuleren dat Dilthey's grond van de beleving wel degelijk een notie van 'openheid' aandraagt, maar dat hij die zelf niet expliciteert vanuit wat Heidegger een "ontologische Fundamentalanalyse des 'Lebens'" noemt. (Cf. SuZ, 210)

²⁸² GS VII, 131

²⁸³ “Nächster Beweis: das Erlebnis enthält zugleich als Realität Strukturzusammenhang des Lebens; eine zeitlich-räumliche Lokalisation, die von der Gegenwart usw. sich erstreckt; darin Strukturzusammenhang, nach welchem eine darin enthaltene Zwecksetzung Fortwirken ist.” (GS VII, 231) 'Tegelijkertijd': eerder merkte Dilthey namelijk op dat de beleving ook datgene bevat wat niet merkbaar is. Cf. noot 277.

²⁸⁴ Cf. GS VII, 153

²⁸⁵ *Ten aanzien van de opgebouwde levenssamenhang en de eenheid van het zelf wil ik slechts opmerken dat die eenheid niet pas in tweede instantie, nadat een aantal delen aan elkaar worden geregen en samengroeien tot een eenheid, ontstaat, maar dat vanuit een eenheid-structuur het leven al in staat is een samenhang op te bouwen, of beter: te kunnen articuleren. Op grond van het 'immanent-teleologische' karakter van de levenssamenhang kent het een ontwikkeling. Zie ook noot 323 van hoofdstuk 4.*

herinnering.²⁸⁶ Daarbij ontstaat de indruk van het wegsterven van het heden. In feite sterft niets weg, en al helemaal niet het heden, maar trekt dat wat zich in de openheid van het heden in de beleving aandient terug in de bewaring van de herinnering, daarmee plaatsmakend voor wat zich vervolgens als toegankelijk en verstaanbaar in het heden kan aandienen – verstaanbaar vanuit de betekenis verlenende herinnering. Een betekenisvolle eenheid *onttrekt* zich aan het *statische* onderscheid tussen ‘heden’ en ‘verleden’. Een ‘moment’, zowel van één noot *in* een muziekstuk, als van het gehele muziekstuk zelf, is zo nooit als het afgescheiden ‘nu’ gegeven, staat nooit op zichzelf, maar mag pas betekenisvol ‘moment’ (of ‘nu’) heten wanneer zich vanuit, en in het heden, op grond van de herinnering, een betekenisvolle eenheid van de beleving vormt. Ik hoor geen opeenvolging van losstaande, betekenisloze noten. Ik versta het muziekstuk, de betekenis van die ene noot binnen het muziekstuk; ik hoor en versta muziek.²⁸⁷

Wel kunnen we, in aansluiting op Dilthey’s begrip van de psychische akt, spreken van *relatieve* eenheden waarvan de een ‘verder in het verleden’ kan liggen dan een andere. Daarbij blijft te allen tijde, op grond van de belevingswaarde, een onderscheid tussen heden, verleden en toekomst bestaan. Wanneer van de kwalitatieve levenstijd wordt geabstraheerd, ontstaat pas de voorstelling van de tijd als kwantificeerbaar, als keten van kwaliteitsloze schakels, met als gevolg het opkomen van de op verkeerde premissen gebaseerde vraag of tijd wel of niet bestaat. Want wat is er nu eigenlijk werkelijk aan die opdeelbare keten zonder inhoud en zonder belevingswaarde? Het abstracte allerkleinste nu-moment ervan is nooit klein genoeg, dat wil zeggen: *vervliegt* noodzakelijk. Bovendien houdt de voorstelling van de tijd op die wijze een *verruimtelijke* tijd in. De idee van opdeelbaarheid zoals we ons dat doorgaans voorstellen, bijvoorbeeld wanneer we een tijdsperiode in minuten opdelen, houdt impliciet een verruimtelijking van het opgedeelde in. Hetzelfde geldt voor de voorstelling van de tijd als een kwantificeerbare *beweging* van achtereenvolgende nu-momenten: een dergelijk gedefinieerde ‘beweging’ (eigenlijk een non-beweging) voltrekt zich niet alleen *in*, maar ook *volgens* ruimtelijkheid – het statisch ruimtelijke bewegingsbegrip abstraheert van een durende tijd.²⁸⁸

De beweging van een klokwijzer bijvoorbeeld is niets anders dan een ruimtelijke annotatie van tijd.²⁸⁹ Het bewegingstraject van de klokwijzer is naar zijn aangewezen minuten op te delen, net als de

²⁸⁶ XIX, 215

²⁸⁷ *In de moderne muziekgeschiedenis vinden we echter voorbeelden van soorten muziek waarbij van het verstaans- en betekenisdomein wordt geabstraheerd. De ‘seriële muziek’ van de Belgische componist Karel Goeyvaerts is een voorbeeld van zulke disharmonische muziek (luister bijvoorbeeld de sonate voor twee piano’s). De seriële muziek baseert zich op algoritmes voor verschillende variabelen in de muziek (zoals toonhoogtes, -duur, -aanslag etc.). Het gevolg van dit berekenende type muziek dat geen harmonie (geheel) meer onderkent, maar alles in termen van haar kwantificerende atomistiek beziet, is hetzelfde als het gevolg van een louter mechanisch-kwantitatieve opvatting van het fenomeen ‘leven’: niet om aan te horen. Toch is ook een algoritme altijd een algoritme voor-mij. Een poging om vanuit de deeltjes-deconstructie terug te komen op het geheel waarvan eerst werd afgeleid, is bij voorbaat mislukt als het geheel niet bekeken wordt vanuit dat geheel zelf. Muzikaal is die poging te herkennen in de aleatorische muziek van bijvoorbeeld Iannis Xenakis. Een harmonisch geheel wordt gezocht in het toevallige bij elkaar gooien van ‘sets’ aan variabelen. Alles is toeval, en de harmonie bevindt zich geheel en al in het chaotische samenkomen van toevallige elementen. Dat leven meer is dan het toevallig af en toe ‘harmonieus’ samenkomen van kwantificeerbare elementen – want hoe zijn we inderdaad in staat van een harmonieus samenkomen spreken? – mag blijken uit bijvoorbeeld het stuk ‘Dämmerchein’ van Xenakis. Van wat ooit intuïtief verstaan werd als harmonisch geheel, blijft daarin bar weinig over.*

²⁸⁸ Bergson merkt zo ook op dat beweging geen opeenvolging van driedimensionale coördinaten binnen een ruimtelijk traject is, maar eerst een vloeiende eenheid die de beweging zelf uitmaakt. (Cf. *La pensée et le mouvant*, 9, 157-161) Het ‘vloeiende’, zo zagen we ook in Dilthey’s notie van de psychische akt (H.1), is een tijdelijke notie, geen ruimtelijke. Formuleren we het zo: het bewegende (vloeiende) van de beweging verstaan we dankzij tijd, al nemen we het resultaat ervan waar in de ruimte.

²⁸⁹ Cf.: “Jedoch erhält auch hier die Anschaulichkeit der Außenwelt das Übergewicht.” (GS XIX, 221)

aangegeven minuten zelf op te delen zijn, maar de daaraan voorafgaande en toegankelijkheid verlenende reële tijd is dat niet. Dat volgens de definitie van de gemeten snelheid van de wijzerbeweging (afstand per tijdseenheid), hoe klein de gedefinieerde tijdseenheid ook is, altijd een onbewogen afstand vooruit moet worden blijven gezet die de wijzer tijdloos af te leggen heeft, dat wil zeggen niet in een vloeiende beweging maar pulsgewijs²⁹⁰ – terwijl beweging nu juist vloeiend is, of we zouden moeten aannemen dat beweging in werkelijkheid niets anders is dan een reeks opeenvolgende teleportaties over minieme afstanden –, wijst op een abstracte verruimtelijking waarmee de *oorspronkelijke continuïteit* van de tijd in het voorstellende denken *verdwijnt*.²⁹¹

Dat het nu-moment ‘vervliegt’, wil daarom niets anders zeggen dan dat de voorstelling van het statische nu-moment de realiteit van tijd (die het tracht te vatten), dankzij abstractie en verruimtelijking juist verborgen houdt. De abstracte voorstelling van een deelbare tijdslijn van nu-momenten stelt een ruimtelijkheid voorop van waaruit pas de tijd wordt voorgesteld. “Zou men [...] de tijdslijn willen begrijpen als samengesteld uit gelijkvormige elementen, d.w.z. dat na abstractie van hun specifieke inhoud de elementen als tijdselementen uniform zouden zijn zoals die van de ruimte, dan is dat een dwaling die berust op een te ver gaande abstractie.”²⁹² Willen we het tijdelijke van tijd zelf aanspreken, en niet een door gewoonte ingesleten, verruimtelijkte abstracte voorstelling van tijd – die noodzakelijk het eigene van het tijdelijke verbergt –, dan vinden we dat in de eerste plaats en oorspronkelijk in de in onze levendige totaliteit verinnerlijkte tijd: *de kwalitatieve levenstijd*. Kwantitatieve abstractie moet dus niet verward worden met kwalitatieve werkelijkheid. Probeer ik het nu-moment te vangen, dan kijkt het intussen geduldig met me meelopende heden mee over m’n schouder of ik hem al gevonden heb.

–

Hoofdpunt van de gehele tijdsbezinning is geweest de tijd als werkelijke levenstijd te laten inzien, als oorspronkelijk kwalitatief levensfenomeen naar voren te brengen vanuit het vertrekpunt van de beleving, in plaats van een daaruit losgeweekte kwantificeerbare opeenvolging van nu-momenten. “Het volstaat, dat de wijze waarop de beleving er voor mij is, totaal verschilt van de wijze waarop beelden er voor mij zijn.”²⁹³

Enigszins gechargeerd, ook met een hint naar Bergson,²⁹⁴ kunnen we zeggen dat *het rekenende, voorstellende verstand statisch-ruimtelijk denkt*, en dat *het leven tijdelijk beleeft*. Eerder werd tevens gesuggereerd dat de levenstijd het domein zou betreffen van betekenis.²⁹⁵ Aldus laat nu de volgende vraag zich stellen: *kent het verstandelijke, statisch-ruimtelijke denken eigenlijk wel betekenis?*

²⁹⁰ Vergelijk ook Bergsons kritiek op een statisch-ruimtelijk begrip van beweging, namelijk als “l’image d’un mouvement étant celle d’un point (c’est-à-dire toujours d’un minuscule solide) qui se meut.” (*La pensée et le mouvant*, 77)

²⁹¹ Continuïteit is dus iets wezenlijk tijdelijks – daarop wijst Dilthey zelf ook (cf. XIX, 216). *Zijn uitzettingen over successie en het voortschrijdende heden wijzen eveneens op het continuïteitskarakter van de temporaliteit. In feite komt dit overeen met Bergson’s opmerking dat wetenschappelijke tijd niet ‘duurt’, terwijl reële tijd (durée) dat juist wel doet. “Il s’agit d’un présent qui dure.”* (*La pensée et le mouvant*, 170; cf. 3-4)

²⁹² “Will man [...] die Zeitlinie in dem Sinne verstehen, daß sie aus gleichförmigen Elementen zusammengesetzt sei, d.h. daß nach Abstraktion von ihrem besonderen Inhalt die Elemente als Zeitelemente gleichartig seien ähnlich wie die des Raumes, so ist dies ein Irrtum, der auf einer zu weit gehenden Abstraktion beruht.” (XIX, 221)

²⁹³ “[E]s genügt, daß die Art, wie das Erlebnis für mich da ist, ganz verschieden von der Art ist, in welcher Bilder vor mir dastehen.” (GS VII, 139)

²⁹⁴ Cf. noot 193 van dit hoofdstuk

²⁹⁵ In § 11 heette het: “betekenis ontspringt pas in het domein van de vloeiende levenstijd.” (p. 51)

Inderdaad speelt ruimtelijkheid in onze *spelende* levensbetrekkingen een andere rol dan die van kwantificerende driedimensionaliteit, dan die van het abstracte natuurwetenschappelijke ruimtebegrip. Denken we alleen al aan de notie van *Lebensraum*, of de ‘tijdelijk-ruimtelijke lokalisering’ waarin het beleven speelt.²⁹⁶ Zo onderscheidde Dilthey eerder (§ 4) tussen een voorgestelde ruimte en een ruimte die we innemen. Op het vraagstuk van de verhouding tussen tijd en ruimte zal ik verder niet kunnen ingaan. Het voorafgaande indachtig geef ik alleen maar een suggestie: *tijd opent, dat wil zeggen bevrijdt ruimte.*²⁹⁷

²⁹⁶ Cf. de laatste alinea van § 11. Denk ook aan de genoemde wending ‘*Spielraum meines Daseins*’.

²⁹⁷ Meer dan een suggestie mag ik deze stelling zonder expliciete fundering niet noemen, doch zij ligt in wezen al besloten in datgene wat gedurende dit hoofdstuk over tijd en heden allemaal is beweerd.

Hoofdstuk 4: Betekenis

In het voorafgaande hoofdstuk over tijd hebben we de tijd niet als iets ‘op zich’ behandeld, als een objectief gegeven, maar steeds vanuit de *grond* van de beleving. De reële levenstijd bleek belevingspositief en kwalitatief gekenmerkt; de tijd kent *belevingswaarde* en binnen het verloop van de tijd vormt zich *betekenis*. Zodanig kunnen we de reële tijd wellicht aanmerken als een *betekenende tijd*. Toch lijkt die term inadequaat. Want aan de reële tijd bleek al belevingswaarde toe te komen, nog zonder de betrokkenheid van betekenis (cf. § 10). Bovendien lijkt de term ‘betekenende tijd’ te veronderstellen dat de tijd zelf *doet* betekenen. Datgene waaraan betekenis ontspringt is volgens Dilthey echter de herinnering. Die vooronderstelt weliswaar de tijd, maar *ik* ben degene die zich herinnert, niet de tijd zelf. Dat een samenhang van het zelf zich kan opbouwen, of dat zich nog de kleinste betekenisvolle eenheid van de beleving kan vormen, daarvoor is de tijd een vereiste. Maar om van een eenheid van het zelf of een beleving te kunnen spreken, is tevens *betekenis* voorwaarde. Eerder dan van een betekenende tijd moeten we wellicht van een *be-tekende tijd van het bestaan voor-mij* spreken. Aldus kent voorliggend hoofdstuk als taak, naast de in hoofdstuk 3 gestelde vraag (2), de volgende vragen uit te werken: hoe zet Dilthey betekenis als levenscategorie uiteen? En hoe staat betekenis in relatie tot de tijd?

§ 13: Betekenis als levenscategorie

Aanvankelijk stelt Dilthey ‘betekenis’ (*Bedeutung*), ‘zin’ (*Sinn*) en ‘wezen’ (*Wesen*) nagenoeg gelijk aan elkaar als levenscategorieën.²⁹⁸ Onder ‘betekenis’ verstaat hij dan zo iets als datgene wat er voor iemand ‘echt’ toe doet, wat voor iemand *van betekenis is*, de *zin* van iets uitmaakt, datgene wat betrekking heeft op het ‘middelpunt’ van zijn of haar bestaan.²⁹⁹ Daarmee komt evenwel de vraag in zicht welke *structuur* schuil gaat in de uitspraak dat iets voor mij ‘van betekenis is’. Want op basis waarvan ben ik tot een dergelijk oordeel in staat? Aanvankelijk schuift Dilthey ‘waarde’ (*Wert*) naar voren als essentiële categorie: ik meet de waarde van iets af aan de hand van de verhouding ervan tot wat er voor mij in wezen toe doet.³⁰⁰ Maar daarmee lijkt al iets anders voorondersteld. Het ‘iets’, waarvan ik meen dat het ‘van betekenis is’, verhoudt zich tot iets omvattenders, een geheel, van waaruit ik het ‘iets’, als een deel dat zich verhoudt tot het geheel, opvat. Wat maakt nu die verhouding tussen deel en geheel mogelijk?

Bezien we een opeenvolging van beleefde toestanden uitsluitend vanuit de categorie van waarde, dan vallen alleen van elkaar losstaande, in het heden³⁰¹ toegekende waarden op. Ik waardeer iets. Ik waardeer iets niet. Ik waardeer iets. Ik waardeer iets niet. Enzovoorts. Ik doe boodschappen. Ik waardeer dat het stoplicht op groen staat. Ik waardeer niet dat het regent. Ik waardeer dat het rustig is in de winkel. Ik waardeer niet dat de kassa sluit. Iets dergelijks doet zich ook voor vanuit het door de toekomst gedefinieerde gezichtspunt van de ‘doel’-categorie. Ik ga op pad met het doel boodschappen te doen. Ik doe boodschappen met het doel vanavond voor een vriend te koken. Ik nodig de vriend uit

²⁹⁸ GS XIX, 375

²⁹⁹ “Wir nennen das am Leben, was so für uns dessen Mittelpunkt ist, das Wesentliche, das Essentielle. Wir sagen, daß Bedeutung und Sinn des Lebens hierin beruhen. (...) Davon sondern wir das Unwesentliche, das Bedeutungslose, ja Gleichgültige.” (GS XIX, 375)

³⁰⁰ GS XIX, 375

³⁰¹ *Want zoals we reeds hebben gezien in § 10 a, ontspringt de categorie van waarde aan het heden.*

met het doel hem weer eens te spreken. Enzoverder. “Het is een chaos van harmonieën, dissonanties – maar de dissonanties lossen zich niet op in harmonieën.”³⁰²

In de zojuist gegeven voorbeelden valt op dat ze chronologische geordend zijn. Tevens begrijpen we er een verband tussen: ze vullen het begin van een avond die in het *teken* staat van een bijeenkomst. Niet alleen valt op grond daarvan op te maken dat de voorbeelden chronologisch geordend zijn, maar tevens valt een *samenhang* op. Aan die samenhang nu ligt de *categorie van betekenis* ten grondslag, zoals Dilthey die later definieert: de gebeurtenissen staan niet los van elkaar, maar zijn met elkaar verbonden op grond van de *betekenis* die ze in het samenhangende geheel hebben. Dat wil zeggen, pas met betekenis worden de delen onderling verbonden in hun verhouding tot het geheel. “Alleen in dit veld is in de categorie zelf het loutere ‘naast elkaar’, de loutere onderschikking overwonnen.”³⁰³ De samenhang die beleefde toestanden hebben kan ik pas als zodanig volgen op grond van betekenis. In die zin zijn de andere categorieën wat betreft hun samenhang ook afhankelijk van de categorie van betekenis.³⁰⁴ Dat we in het voorbeeld een verband konden opmaken, wil dan zeggen dat de betekenis van de delen voor het geheel werd *verstaan: ik kan betekenis verstaan*.

Het verstaan van betekenis kunnen we vergelijken met het verstaan van harmonie in een muziekstuk.³⁰⁵ We horen niet zomaar een opeenvolging van losse noten – proberen we dat, dan valt de harmonie weg –, maar een melodie, een motief, een uitdrukking. In het kunnen volgen van de melodie anticipeer ik steeds op de aankomende noten op grond van de voorafgaande. “Het verstaan berust daarop, dat het net verledene in het geheugen wordt achtergehouden en in de aanschouwing van het volgende binnengaat.”³⁰⁶ Ik versta harmonie; maar meer nog kan ik verstaan wat het muziekstuk *uitdrukt*.³⁰⁷ Ook daarvoor is de herinnering cruciaal:³⁰⁸ het muziekstuk drukt iets uit van de componist vanuit zijn herinneringen, en ik verhoud me *verstaand* tot die uitdrukking vanuit mijn eigen herinneringen. “Het zijn facetten van het leven, die zich als ritme, melodie, harmonie uitdrukken (...).”³⁰⁹ Ik ‘versta’ de muziek omdat ik, net als de componist, (be)leef.

Transponeren we het muziekstuk naar het leven, dan wil het verstaan van harmonie zeggen: het verstaan van betekenis. Ik versta een noot (uitdrukking) in de harmonieuze (betekenisvolle) samenhang, dat wil zeggen ik versta een uitdrukking van het leven op grond van de betekenis die ze heeft in de samenhang van delen tot geheel.³¹⁰ Elke levensuiting heeft zo betekenis met het oog op de levenssamenhang.³¹¹ En zoals een muziekstuk een samenhang in de tijd kent, een samenhang die de componist overziet en *richting* geeft, kent ook een levenssamenhang die zich opbouwt volgens Dilthey

³⁰² “Es ist ein Chaos voll Harmonien, Dissonanzen – aber die Dissonanzen lösen sich nicht auf in Harmonien.” (GS VII, 236)

³⁰³ “In dieser Region allein ist in der Kategorie selbst das bloße Nebeneinander, die bloße Unterordnung überwunden.” (GS VII, 236)

³⁰⁴ “Darin aber, daß der Zusammenhang des Lebensverlaufes nur durch die Kategorie der Bedeutung der einzelnen Teile des Lebens in bezug auf das Verstehen des Ganzen auffaßbar ist, daß ebenso jeder Ausschnitt am Leben der Menschheit nur so verständlich ist, davon sind alle anderen abhängig.” (GS VII, 232)

³⁰⁵ Cf. “Das musikalische Verstehen” (GS VII, 220-224)

³⁰⁶ “Das Verstehen beruht darauf, daß das eben Vergangene im Gedächtnis zurückbehalten wird und hineintritt in die Anschauung des Folgenden.” (GS VII, 221)

³⁰⁷ “In einem weiteren Sinne ist auch Musik Ausdruck eines Erlebnisses.” (GS VII, 221)

³⁰⁸ “Hier macht sich wieder die Erinnerung als das Bedeutung Wirkende geltend.” (GS VII, 223)

³⁰⁹ “Es sind Seiten des Lebens, die als Rhythmus, Melodie, Harmonie sich ausdrücken (...).” (GS VII, 223)

³¹⁰ Cf. DvdB, 168: “Zoals we de tonen van een muziekstuk aan de hand van de richting volgen die in de tonen tot uitdrukking komt, zo verstaan we een uitdrukking van het leven op basis van de betekenis die ze heeft in het licht van de samenhang van het leven in de tijd.”

³¹¹ Zonder samenhang kan er volgens Dilthey dan ook geen sprake zijn van verstaan: “Wir verstehen nur Zusammenhang. Zusammenhang und Verstehen entsprechen einander.” (GS VII, 257)

een *Richtung* die zich manifesteert in de levensloop, namelijk in het *bepaald zijn* door het verleden en tegelijkertijd actief *open staan* naar verschillende mogelijkheden, het kunnen scheppen vanuit het bepaald zijn.³¹² Noch ondergaan we immer passief ons lot, noch is altijd alles mogelijk. Zo zijn we zowel componist als melodie van het eigen leven, staat elke noot, eenmaal aangeslagen, bepalend vast in de herinnering.

α: Betekenis in de levensloop

Dat iets zich opbouwt – de levenssamenhang – vooronderstelt ten eerste de tijd, maar ook een zelfbewustzijn, een ervaring van het zelf in dat zelfbewustzijn aan wie die levenssamenhang toekomt als de zijne, als zijn verworven levenssamenhang. Zoveel werd duidelijk in de vorige twee hoofdstukken. Maar dat ik spreek van een levenssamenhang, wil tevens zeggen dat ik die als zodanig kan opvatten: dat *ik* een samenhang kan verwerven door de *tijd* heen, vooronderstelt iets – betekenis – op basis waarvan ik de delen kan volgen, kan opvatten in hun samenhang met betrekking tot een opgebouwd geheel. Bezien we het gehele levensverloop als een opeenvolging van delen van het leven, dan valt daarin pas een samenhang op, dat wil zeggen wordt de samenhang van het levensverloop pas *opvatbaar*, vanuit de *betekenis* die de individuele delen van het leven hebben in relatie tot het geheel. “Betekenis is de omvattende categorie, waaronder het leven opvatbaar wordt.”³¹³ Die betekenis is altijd betekenis in relatie tot het geheel dat daarmee als zodanig wordt verstaan. Dat geheel is pas ‘af’ wanneer het leven ‘af’ is.³¹⁴ De verhouding van delen tot geheel is dan ook nooit ‘definitief’, zolang het geheel zelf nog niet definitief is.³¹⁵ In de tussentijd – totdat het leven klaar is – moeten we het doen met het steeds voorlopige *geheel*, zoals op te maken en te bezien valt vanuit de onderlinge *delen*.

Aldus komt Dilthey tot de volgende formulering: “De categorie van betekenis heeft betrekking op de verhouding van delen van het leven tot een geheel, dat in het wezen van het leven besloten ligt.”³¹⁶ Als zodanig drukt betekenis een betrekking uit tussen delen en geheel. Deze definitie moeten we ruim opvatten. Een ‘deel van het leven’ kan namelijk zowel betrekking hebben op een beleving van mij persoonlijk, die ik kan *duiden* op grond van een samenhang waartoe het deel zich verhoudt, als op een individu dat zich verhoudt tot de mensheid in het algemeen, op grond van de betekenis die hij daarvoor heeft.³¹⁷ Uiteindelijk zullen beide noties niet los van elkaar staan: het individuele leven als ‘geheel’ staat als ‘deel’ in verhouding tot het grotere ‘geheel’ van bijvoorbeeld een tijdgeest.³¹⁸ In het late manuscript *Die Kategorien des Lebens*, waarop ik me in dezen met name baseer, behandelt Dilthey ‘betekenis’ echter voornamelijk als categorie binnen het leven van de individuele mens. Ik zal me dan ook richten op de manifestatie van betekenis binnen het individuele leven, zowel met betrekking tot de gehele levensloop (daartoe *α*), als nog in de kleinste eenheid van de beleving (daartoe *β*). Tegelijkertijd mogen we niet uit het oog verliezen dat een groter geheel, dat waarin het individu zich begeeft, op de achtergrond blijft meespelen.

³¹² GS VII, 231-232

³¹³ “Bedeutung ist die umfassende Kategorie, unter welcher das Leben auffaßbar wird.” (GS VII, 232)

³¹⁴ “Man müßte das Ende des Lebenslaufes abwarten und könnte in der Todesstunde erst das Ganze überschauen, von dem aus die Beziehung seiner Teile feststellbar wäre.” (GS VII, 233)

³¹⁵ GS VII, 233

³¹⁶ “Die Kategorie der Bedeutung bezeichnet das Verhältnis von Teilen des Lebens zum Ganzen, das im Wesen des Lebens gegründet ist.” (GS VII, 233)

³¹⁷ *Daarmee is het fenomeen van betekenis betrokken op de twee noties van ‘leven’ die in Dilthey’s manuscripten door elkaar heen lopen. Zie noot 199 van hoofdstuk 3. (Cf. bijv. GS VII, 237)*

³¹⁸ *Dat wil zeggen:* “Es gilt, in der ganzen Breite der Wirklichkeit den Begriff der Bedeutung anzuwenden.” (GS VII, 255)

Ongeacht het niveau waarbij sprake is van betekenis, blijft te allen tijde Dilthey's definitie van toepassing dat betekenis slaat op de *verhouding van delen tot geheel*. En die verhouding vindt in alle gevallen plaats *in de tijd*. "Het wezen van de betekenisbetrekkingen ligt in de verhoudingen, die de vormgeving van een levensloop *in het tijdsverloop*, op basis van de structuur van het leven, onder voorwaarden van het milieu bevat."³¹⁹ (Curs. PH) Met 'milieu' bedoelt Dilthey hier de uitwendige omstandigheden.³²⁰

In dit laatste, ietwat onooglijke citaat vinden we naast een verwijzing naar de *tijd*, nog eens benadrukt dat betekenis betrekking heeft op de gehele levensloop. Uit de woorden 'levensloop', 'structuur van het leven' en 'milieu' spreekt dan ook de omvang van het betekenisveld, namelijk die van de *gehele omspanning van het leven zelf, in alle totaliteit en historiciteit*. Weliswaar ontspringt betekenis aan de herinnering, maar vanuit de herinnering is een duiden en maatstaven van het tegenwoordige, van de vormgeving van het gehele eigen leven tot nu toe, pas mogelijk. Enerzijds slaat de historiciteit dan op de historische wisselwerkingen van individuen als levenseenheden binnen een groter geheel van bijvoorbeeld een volk, dat zelf op zijn beurt historisch bepaald is vanuit de levenseenheden die het representeren of 'dragen' (zoveel zegt ook het woord 'wisselwerking'), maar anderzijds omvat die historiciteit het eigen individuele leven dat naast zijn historische betrekking tot de tijdgeest, een eigen historiciteit, een eigen door de tijd heen opgebouwde en door gebeurtenissen bepaalde samenhang kent. Dat de mens historisch is wil dan zeggen dat hij een samenhang door de tijd heen opbouwt, dat hij openstaat naar zowel zijn eigen bepaalde verleden als zijn eigen ongewisse toekomst.

Eerder kwamen we Dilthey's notie van *Lebensbezug* tegen, die van een *levens*-betrokkenheid. "In elke levensbetrokkenheid, waarin onze totaliteit zich tot zichzelf of anderen verhoudt, komt terug, dat delen een beduidzaamheid [Bedeutsamkeit] hebben voor het geheel."³²¹ Dat de verhouding van delen tot het geheel inderdaad een totaliteit betreft, zoals die typerend is voor alleen het leven, blijkt ook uit de volgende opmerking die Dilthey in zijn laatste levensjaren nog opschrijft: "Ik zou er toch aan willen vasthouden dat betekenis met de totaliteit van het opvattende subject samenhangt."³²² Een moment heeft betekenis vanuit de *totaliteit* van het geheel waaraan het toekomt, het geheel dat tegelijkertijd de levenssamenhang uitmaakt die zich door de tijd heen opbouwt. 'Iets zegt mij iets', altijd binnen een veld dat naar mijn aard de grondtrekken van *totaliteit* en *historiciteit* omvat. Daarin strekt betekenis zich uit; *betekenis omspant een historisch levensgeheel*.

Voor het subject maakt de verhouding van delen tot geheel een samenhang uit, een samenhang die met de categorie van betekenis beschikbaar wordt en wel als een levensloop waarop we kunnen terugkijken, dankzij het samenhoudende vermogen van de herinnering. Dit 'samenhouden' in de herinnering is mogelijk op grond van betekenis; met betekenis is het deel betrokken op het geheel. Zo zeggen we dat een bepaalde gebeurtenis, een ervaring of zelfs een voorwerp betekenis voor ons heeft, en zijn we in staat een nieuw moment te duiden vanuit de *levens**totaliteit* van het geheel van onze levenssamenhang. Altijd zijn beide grondtrekken van die levenssamenhang, totaliteit en historiciteit, betrokken op de 'zeggingskracht' van iets. Samengevat: betekenis hangt samen met de *totaliteit* van het opvattende *historische* subject.

³¹⁹ "Das Wesen der Bedeutungsbeziehungen liegt in den Verhältnissen, welche im Zeitverlauf die Gestaltung eines Lebenslaufes auf Grund der Struktur des Lebens unter Bedingungen des Milieus enthält." (GS VII, 234)

³²⁰ *Daarmee wijst Dilthey op het grotere geheel, zoals we dat net al aanstipten, waarin de individuele mens zich als 'levenseenheid' bevindt, in wisselwerkingen met de omgeving (zoals mensen en instanties).*

³²¹ "In jedem Lebensbezug, in welchem unsere Totalität sich zu sich selbst oder anderen verhält, kehrt wieder, daß Teile eine Bedeutsamkeit für das Ganze haben." (GS VII, 229-230)

³²² "Ich möchte doch daran festhalten, daß Bedeutung mit der Totalität des auffassenden Subjekts zusammenhängt." (GS VII, 230)

Inmiddels is het antwoord op de vraag (2), gesteld in de inleiding van het vorige hoofdstuk, namelijk hoe we in staat zijn van ‘onze levensloop’ te spreken, indien we zelf voortdurend in het heden geacht worden te ‘verlopen’, voorbereid. Dankzij de bewaring van de herinnering, en dankzij de vorming van onderling samenhangende eenheden op grond van *betekenis*, ben ik in staat, door het beleven heen, een opgebouwde samenhang als zodanig, dat wil zeggen als betekenisvol geheel waartoe de delen zich verhouden, te *verstaan*.³²³ Dat ik in het verwerven van een levenssamenhang steeds mijzelf als subject blijf zien, ligt besloten in de fundamentele categorie van het *de-zelfde* zijn, van de *Selbigkeit*. Dat ik überhaupt kan ‘verlopen’, en dat ik als zodanig een betekenisvolle samenhang *door de tijd heen* kan opbouwen, is gegrond in de centrale categorie van de *tijdelijkheid*.

Aldus kent het antwoord op de vraag (2) drie momenten. Ten eerste de *Selbigkeit*: ik ben in staat mij door de tijd heen als *de-zelfde* te ervaren. Ten tweede *de tijd*: daarmee en -in voltrekt zich de beleving. Tot slot manifesteert zich het ‘verstaan’ van een samenhang van degene die zich als *de-zelfde* ervaart, *in de tijd*, op grond van de samenhoudende *betekenis*: op grond van betekenis wordt *het verlopen* verstaanbaar, dat wil zeggen betekenisvol samengehouden in en tot *het verloop*, en zijn we ook daadwerkelijk in staat te spreken van een omvattender *levensloop*, als *de onze*.

β: Betekenisvolle eenheid en verstaan

Betekenis treedt als fundamentele categorie op binnen de levensloop. Dat wil nog niet zeggen dat het fenomeen van betekenis voorbehouden blijft aan gewichtige gebeurtenissen die in die zin ‘van betekenis’ zijn voor de gehele levensloop. Zelfs de kleinste, kortst durende beleving is nog altijd een betekenisvolle eenheid (cf. § 10, γ), hoe irrelevant ze mij ook mag toelijken voor de ontwikkeling van mijn leven.³²⁴ De term ‘betekenisvol’ duidt hier dan ook helemaal niet op ‘relevantie’ in die zin. Ieder beleven is inherent betekenisvol, dat wil zeggen steeds als samenhangend *verloop* te begrijpen dankzij de *samenhoudende* categorie van betekenis. Of zoals Dilthey het formuleert: “De samenhang van het beleven in zijn concrete werkelijkheid ligt in de categorie van betekenis.”³²⁵ Op het niveau van de kleinste belevingseenheid wil dat zeggen: betekenis *omspant* een verloop, dat daarmee een eenheidskarakter krijgt en verstaanbaar is. Zo vindt betekenis plaats in ieder beleven: van de meest kleinsoortige beleving tot en met een samenhang die de gehele levensloop betreft. In verhouding tot de eerder genoemde categorie van *Sinn* (p.58), wil dat dan zeggen dat ‘*Sinn*’ betekenis (*Bedeutung*) vooronderstelt. Betekenis, zoals dat in het voorafgaande steeds naar voren kwam, houdt dus in eerste instantie al een belevingsstructuur in, die met de oorspronkelijk *vloeiende* tijd van het leven in verband kan worden gebracht.³²⁶

Dilthey noemt verschillende gevallen van toenemende complexiteit waarin betekenis plaatsvindt.³²⁷ Als relatief overzichtelijk voorbeeld geeft hij het verstaan van een zin. Ook hier blijft van toepassing dat betekenis altijd een relatie van delen en geheel betreft: “De afzonderlijke woorden hebben elk een

³²³ *In het zich opbouwen van die samenhang ligt tevens een eenheid besloten op grond waarvan die samenhang zich kan ontwikkelen, dat wil zeggen articuleren. Het gaat hier om wat Dilthey de ‘immanent-teleologische’ aard van de levenssamenhang noemt (GS VII, 153). Zoals eerder vermeld zal ik hier niet verder over uitweiden, maar wel ben ik me van dit belang van ‘het doelmatige nastreven van waarden en realiseren van doelen’ voor de eenheid van de samenhang bewust. Cf. DvdB, 93, 100*

³²⁴ *Overigens is in de uitspraak dat iets irrelevant is, al een verstaan van betekenis voorondersteld. Bovendien: zeker weten dat een beleving irrelevant is voor de gestaltegeving van ons leven doen we nooit.*

³²⁵ “Der Zusammenhang des Erlebens in seiner konkreten Wirklichkeit liegt in der Kategorie der Bedeutung.” (GS VII, 237)

³²⁶ *Cf. voetnoot 335 en § 14*

³²⁷ GS VII, 235

betekenis [*Bedeutung*] en uit hun verbinding wordt de betekenis [*Sinn*] van de zin afgeleid.”³²⁸ Het opmaken van de betekenis van de zin volgt uit de samenhang van zijn delen, maar tevens valt vanuit het geheel de betekenis van de delen te verstaan – ik *duid* bijvoorbeeld een mij onbekend woord in de zin vanuit het verstaan van de rest ervan. Aldus bestaat er een ‘wisselwerking’ (*Wechselwirkung*) tussen de delen en geheel. De *verstaansakt* houdt dan een soort ‘pendelen’ in, een bemiddelend heen-en-weer tussen delen en geheel.³²⁹ Het verstaan van betekenis typeert Dilthey dan ook verder, met betrekking tot de levensloop, als het ‘zweven’ tussen enerzijds een compleet geheel, anderzijds een voorlopig geheel dat slechts als geheel op te vatten is dankzij de in de herinnering gelegen delen.³³⁰ “Voortdurend wisselt [zo] onze opvatting van de betekenis van het leven.”³³¹

Opeenvolgende gebeurtenissen van het leven verhouden zich tot datgene wat ze be-duiden: “Hierdoor is elke afzonderlijke beleving vanuit een geheel betekenisvol samengenomen.”³³² Een afzonderlijke beleving is betekenisvol samengenomen, maar is tevens zelf al een betekenisvolle eenheid; de beleving is namelijk een betekenisvolle eenheid die de recente herinnering en het tegenwoordige omspant (cf. § 10, γ). “De beleving is een eenheid, waarvan de delen door een gemeenschappelijke betekenis verbonden zijn.”³³³ Die delen staan in relatie tot een eenheid (de beleving), een geheel dat zelf een deel van een groter geheel kan zijn, dat vervolgens zelf weer een deel van nog een groter geheel kan zijn enzovoorts.³³⁴ Ik wil hier de ‘kleinste belevingseenheid’ nader bekijken, om een *betekenisstructuur* naar voren te laten komen die besloten ligt in ieder momentaan beleven, in ieder denken en ieder doen.³³⁵

Een voorbeeld: ik pak een pen. Het bewegen van mijn arm, het openen van mijn hand en vastpakken van de pen zijn ‘betekenisvol verbonden’ te noemen, in de zin dat ze *in het teken staan* van ‘het oppakken van de pen’. Het oppakken van de pen zelf verhoudt zich weer tot bijvoorbeeld het schrijven van een scriptie; het schrijven van een scriptie staat vervolgens in het teken van bijvoorbeeld een toelegging op de filosofie. In het beleven *verhoud* ik mij betekenisvol tot datgene wat in de beleving optreedt. Ik verhoud mij tot de pen, net zoals ik mij in het schrijven verhoud tot de vormgeving en het ideaal van dit werkstuk. Zo bezien is de beleving gekenmerkt door *verhoudingen*, ligt in het beleven ‘een verhouden tot alles wat erin optreedt als individuele levensverhouding [*Lebensverhältnis*]’ besloten, bestaat het beleven zelf uit een *werkingssamenhang* (*Wirkungszusammenhang*).³³⁶

³²⁸ “Die einzelnen Worte haben jedes eine Bedeutung und aus der Verbindung derselben wird der Sinn des Satzes abgeleitet.” (GS VII, 235) ‘*Sinn*’ duidt hier niet op de levenscategorie ‘*Sinn*’, maar op de meer gebruikelijke betekenis van ‘*Sinn*’ als ‘betekenis’ of ‘inhoud’ – in dit geval de ‘inhoud’ van de zin.

³²⁹ Dilthey noemt het verstaan van betekenis overeenkomstig een “*Wechsel zwischen Teil und Ganzen*” (GS VII, 227).

³³⁰ GS VII, 233

³³¹ “Beständig wechselt unsere Auffassung von der Bedeutung des Lebens.” (GS VII, 233)

³³² “Durch dieses ist jedes einzelne Erlebnis von einem Ganzen aus bedeutungsvoll zusammengenommen.” (GS VII, 235)

³³³ “Das Erlebnis ist eine Einheit, deren Teile durch eine gemeinsame Bedeutung verbunden sind.” (GS VII, 234)

³³⁴ GS VII, 238

³³⁵ *Opmerking verdient dat ik me in het volgende, uitdrukkelijker dan Dilthey dat zelf doet, richt op alledaagse ‘gebeurtenissen’, juist om de betekenisstructuur, die in ieder beleven besloten ligt, te volgen tot op het meest basale niveau, ook waar Dilthey daar zelf vanaf lijkt te zien. Daarmee tracht ik de ‘ontologische’ structuur van betekenis aan de hand van Dilthey’s aantekeningen te volgen, ondanks dat hij daar zelf niet consequent de nadruk op legt (hij kan dat ook niet eenduidig doen vanwege zijn meervoudige inzet van ‘Bedeutung’ – zie ook pp. 7-8 van de verantwoording). De reden dat ik dat wel doe is om later in dit hoofdstuk nadrukkelijk te kunnen wijzen op de vloeiende levens tijd als fundamentele voorwaarde voor betekenis. Het gaat me er dan niet alleen om dat een hermeneutische beweging altijd om een tijdsverloop vraagt, maar dat de manifestatie van betekenis zelf een basaal tijdelijke continuïteit uitdrukt.*

³³⁶ GS VII, 238

Op grond van die werkingssamenhang kan aldus de bepaling van de betekenis van een deel voor het geheel ontstaan.³³⁷ Voor dit op grond van een samenhang kunnen *be-duiden* van een deel binnen een geheel, zet Dilthey de term *Bedeutsamkeit* in: be-duid-zaam-heid. De *Bedeutsamkeit* zelf bestaat niet uit een intellectuele verhouding, en kan dat ook niet zijn, omdat beleven niet denken is. Een deel kent binnen de *levens*-betrekkingen een *Bedeutsamkeit*. Zodanig is de *Bedeutsamkeit* zelf een *Lebensbezug*. In het kunnen duiden van de scriptie bijvoorbeeld, is de scriptie zelf duidelijk als levensbetrokkenheid, als betrokken in de samenhang van het leven. “De beduidzaamheid [*Bedeutsamkeit*] stamt uit het leven zelf.”³³⁸ Met beleven treffen we altijd *Bedeutsamkeit* aan, en wel als gevolg van een *verhoudingsstructuur* inherent aan dat beleven.

–

Wat is hier de rol van het ‘verstaan’? In het voorafgaande hebben betekenis en verstaan steeds naast elkaar gestaan. Dilthey merkt zelf ook op dat het verstaan ‘in bijzonder naverwante samenhang’ staat met betekenis.³³⁹ In zijn verhandelingen over het verstaan, geschreven rond dezelfde periode als die opmerking, werkt Dilthey het verstaan vooral uit als een ‘verstaan’ van de ‘betekenis’ *van* uitwendig waarneembare *levensuitingen* en andere personen, en niet zozeer als een verstaan van de betekenis die zich als samenhoudend principe *in* ieder momentaan eigen beleven manifesteert. Onder levensuitingen (*Lebensäußerungen*) verstaat Dilthey dan alle soorten zintuiglijk waarneembare ‘uitdrukkingen’ – een zin, een gebaar, een verhaal, een kunstwerk – die op wat voor wijze dan ook iets van de innerlijke belevingswereld verstaanbaar kunnen maken.³⁴⁰ Het verstaan van andere personen en levensuitingen werkt Dilthey zo uit in aansluiting op wat hij noemt ‘de objectieve geest’ (*der objektive Geist*). De objectieve geest beslaat een domein van gemeenschappelijkheden tussen individuen, gemeenschappelijkheden die zich objectiveren in allerlei waarneembare ‘uitdrukkingen’, van de stijl van leven tot en met het functioneren van het recht, de staat en religie.³⁴¹ De wereld van de objectieve geest, als een gemeenschappelijk uitingsdomein, noemt Dilthey ‘het medium’ waarin het verstaan van andere personen en hun *levensuitingen* zich manifesteert.³⁴² Met zijn verhandeling over de objectieve geest poogt Dilthey de mogelijkheid van geesteswetenschappelijke kennis van een methodisch fundament te voorzien.³⁴³ Iemands uitdrukking verstaan, ander leven kunnen ‘nabeleven’: dat is mogelijk binnen een geobjectiveerd domein waarin elke uitdrukking en elk fenomeen het aan het ‘ik’ en ‘jij’ gemeenschappelijke bevat.

Maar is het beperken van de reikwijdte van de term ‘verstaan’ tot een objectiveringsdomein niet een te hoge prijs voor een fundament dat het methodisch uitwerken van geesteswetenschappelijke kennis mogelijk zou moeten maken? Het is maar de vraag of dat fundament wel adequaat is wanneer het ‘verstaan’ altijd een objectieve manifestatie in de buitenwereld betreft die zintuiglijk moet kunnen worden waargenomen. Wordt de *verstaansakt* zo niet onterecht tot een verstandelijk gevolgtrekking op basis van vaste, dat wil zeggen statische tekens in de buitenwereld gereduceerd? Het tijdelijke van de psychische akt, het belang van de tijd voor betekenis – en die merkt Dilthey toch ook zelf op³⁴⁴ –

³³⁷ GS VII, 238-239

³³⁸ “Die Bedeutsamkeit ist aus dem Leben selbst herausgeholt.” (GS VII, 240)

³³⁹ “[D]ie Kategorie der Bedeutung hat offenbar einen besonders nahen *Zusammenhang zum Verstehen*.” (GS VII, 234)

³⁴⁰ GS VII, 205

³⁴¹ GS VII, 208

³⁴² “Sie [die Welt des objektiven Geistes] ist auch das Medium, in welchem sich das Verständnis anderer Personen und ihrer Lebensäußerung vollzieht.” (GS VII, 208)

³⁴³ *Zo merkt Dilthey zelf ook op*: “Ich habe die Bedeutung des objektiven Geistes für die Möglichkeit der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis dargelegt.” (GS VII, 208)

³⁴⁴ *Zo vangt Dilthey bijvoorbeeld een fragment over betekenis aan met de volgende zin*: “Ein neuer Zug des Lebens wird nun sichtbar, der von der Zeit bedingt ist, aber als ein Neues über sie hinausgeht.” (GS VII, 232)

dreigt op de achtergrond te raken voor de epistemologische legitimiteit van een verstandelijk, statisch ‘belevings-a-posteriori’ domein.

Toch blijft het complex, want binnen de wereld van de objectieve geest kan alleen sprake zijn van gemeenschappelijkheden en het herkennen daarvan, dankzij het beleven; de objectieve geest gaat alleen op vanuit de beleving. Het verstaan als verstandelijk ‘vermogen’ baseert zich op het beleven als kwalitatieve bron, en voltrekt zich eerder volgens een ‘hermeneutisch pogen’ dan een ‘verklarend vaststellen’. Eerder zagen we dan ook dat Dilthey aandacht heeft voor het verstaan binnen de eigen levensloop als een soort ‘pendelbeweging’. Hij merkt tevens op dat het verstaan, al zou het bestaan uit een ‘intellectueel proces van de hoogste inspanning’, nooit volledig gerealiseerd kan worden.³⁴⁵ Dat volgt namelijk uit datgene wat het verstaan volgens Dilthey ‘als methode’ vooronderstelt: *das Erleben*.³⁴⁶ En dat beleven is *unergründlich*, iets waarachter geen enkel denken kan komen.³⁴⁷ Zo kunnen we wijzen op een mogelijk tekort in Dilthey’s ‘epistemologisch-verantwoordelijke’ verstaansbegrip: valt ‘het verstaan’ wel te beperken tot alleen het denkvermogen en de externe waarneming?

Tevens meent Dilthey een ‘vorm van het verstaan’ te kunnen ontwaren, namelijk “een inductie, die uit bijzonderheden die ons deels bepaald zijn, een samenhang afleidt die het geheel bepaalt.”³⁴⁸ Nu treffen we gelijk de moeilijkheid aan, hoe dit ‘afleiden van een samenhang’ uit ‘bijzonderheden die ons deels bepaald zijn’ mogelijk is. Blijkbaar is de ‘inductie’ waarop het verstaan zich hier zou baseren van een heel andere aard dan simpelweg het generaliseren van iets wat ons herhaaldelijk is voorgevallen in de waarneming. Ten eerste bestaat dat ‘iets’ namelijk uit bijzonderheden die ons *deels* bepaald zijn, en ten tweede wordt niet zomaar gegeneraliseerd, maar *een samenhang* afgeleid die *het geheel* bepaalt. Evenwel blijft zo onbeantwoord hoe het mogelijk is een *samenhang* te *verstaan*, hoe het mogelijk is vanuit de *delen* een *geheel* te begrijpen. Die mogelijkheid doet veeleer een betekenisstructuur vermoeden die zich onmogelijk laat reduceren tot een optelsom van simpele inducties. En is het verschil tussen som en samenhang niet ook het verschil tussen abstractie en beleving, tussen berekenend verklaren en verstaan, tussen betekenisloos en betekenisvol?

–

Met opzet heb ik hierboven voor een alledaags voorbeeld gekozen – het oppakken van een pen – om te laten zien dat in elke verhouding – ik verhoud me tot de pen – al een *totaal* en *historisch net van betekenis* meespeelt. Nu verhoud ik mij uiteraard niet alleen tot voorwerpen. Wel is mijn verhouden altijd bepaald door en vanuit de *totaliteit* en *historiciteit* van het leven. Belangrijk is op te blijven merken dat begrippen als verhoudingswijze (ik verhoud me tot de pen), voorwerp (de pen zelf), intentie (ik vang het oppakken van de pen aan) en inhoud (het oppakken van de pen) niet eerst onderdelen zijn van waaruit de totaliteit van de beleving is opgebouwd, maar dat de *totaliteit* en *historiciteit* van het levendige een eerste instantie zijn, van waaruit pas van verschillende *levensbetrokkenheden* als ‘verhoudingswijze’, ‘voorwerp’, ‘intentie’ en ‘inhoud’ gesproken kan worden.³⁴⁹ Zo is ‘intentie’ zelf veeleer opgenomen in een samenhang, is zelf een *Lebensbezug*, is al betrokken ‘in’. In wat? *Leben Ganzes*.³⁵⁰ Eerder dan dat ik intentioneel aanvang, *tref ik altijd al aan*.

³⁴⁵ “Das Verstehen wird also ein intellektueller Prozeß von höchster Anstrengung, der doch nie ganz realisiert werden kann.” (GS VII, 227)

³⁴⁶ GS VII, 225

³⁴⁷ GS VII, 224-225

³⁴⁸ “Form des Verstehens: eine Induktion, die aus uns teilweise bestimmten Einzelheiten einen Zusammenhang ableitet, der das Ganze bestimmt.” (GS VII, 225)

³⁴⁹ Cf. GS VII, 237

³⁵⁰ Cf. GS VII, 238

Desondanks blijft het de vraag in hoeverre Dilthey kan meegaan met het voorbeeld van de pen, wanneer hij beweert dat van betekenis geen sprake kan zijn, wanneer datgene wat betekenis zou hebben niet ‘verstaan’ kan worden.³⁵¹ Want kunnen we een pen ‘verstaan’? In zoverre we een pen herkennen, het zonder na te denken oppakken, ter hand nemen en ermee beginnen te schrijven, begrijpen we wat, hoe en waarvoor de pen is. Datgene wat we in die zin ‘verstaan’ aan de pen is niet zozeer het fysieke object zelf, als wel de *samenhang* waarin de pen zich als pen toont.³⁵² Dilthey zelf zegt ook: *Wir verstehen nur Zusammenhang*.³⁵³ Weliswaar beoogt hij dan met ‘samenhang’ in eerste instantie een levendige samenhang van uitingen en gebeurtenissen optredend in het beleven, en niet het type ‘samenhang’ waarvan ik beweer dat die speelt in het oppakken van een pen. Anderzijds zie ik niet in waarom het oppakken van de pen niet altijd al *vanuit* een samenhang zou kunnen worden verstaan. Sterker nog, ik zie niet in waarom de pen *zelf* niet altijd al vanuit een samenhang zou kunnen worden verstaan, in plaats van dat de pen simpelweg als ‘losstaand’ object wordt waargenomen.

Meer nog zie ik geen bezwaar in het beschouwen van de pen – wanneer we het ‘verstaan’ ervan op het oog hebben – als *levensuiting*. In zoverre de pen namelijk de uiting is van het verlangen van de mens iets op te kunnen schrijven, kunnen we de pen ‘levensuiting’ noemen, en is de pen altijd als een dergelijke uiting te verstaan. Het ter hand nemen van de pen, het oppakken ervan, is zelf ook levensuiting in zoverre het mij duidelijk maakt dat de ‘ter-hand-nemer’ aanstalten maakt te gaan schrijven. Met die uitleg zal Dilthey wellicht mee kunnen zijn gegaan, zeker wanneer de pen als voorwerp in het domein van de objectieve geest wordt betrokken. Zo merkt Dilthey zelf op: “Elke met bomen beplante plek, elk vertrek waarin zitplaatsen zijn opgesteld, is voor ons van kinds af aan *verstaanbaar*, omdat het menselijke doelstellen, ordenen en bepalen van waarde als iets gemeenschappelijks aan elke plek en *elk voorwerp* in de kamer zijn plaats heeft aangewezen.”³⁵⁴ (Curs. PH)

Tegelijkertijd blijven allerlei vragen openstaan: is de ‘objectieve geest’ als verstaansdomein niet te beperkt en te statisch? Is het begrip ‘inductie’ wel adequaat om een omvattend fenomeen als ‘verstaan’ mee uit te leggen? En in hoeverre is er binnen de wereld van de objectieve geest ruimte om eventuele *meerdere lagen* van verstaan te kunnen onderscheiden? Toont het uitstrekken van mijn hand naar de pen bijvoorbeeld niet ook een ‘lichamelijk verstaan’? En blijkt uit de voorkeur voor een bepaalde pen bijvoorbeeld niet ook een ‘ergonomisch’ of ‘esthetisch’ verstaan? Is het begrip van levensuiting bovendien wel adequaat, wanneer het zodanig wordt ingezet als zou zij de enige wijze betreffen waarop het leven van de ander mij iets te verstaan kan geven? Kan een leven niet ook op een andere wijze stem krijgen?³⁵⁵

³⁵¹ “Bedeutung oder Wert kann etwas nicht haben, von dem es kein Verstehen gibt.” (GS VII, 259)

³⁵² *Zo kan de samenhang waarin de pen zich als pen toont mij te verstaan geven dat de pen er voor mij is om-te-schrijven. Tegelijkertijd kan ik de pen ook voor iets heel anders gebruiken, om ergens tussen te wrikken bijvoorbeeld. Zo versta ik de pen vanuit een samenhang die mij de pen nu eens als om-te-schrijven, nu eens als om-te-wrikken laat verstaan. Dat zo de betekenis en het verstaan van de pen afhankelijk zijn van een momentane – en continue – samenhang, geeft ook te kennen dat betekenis en verstaan wezenlijk veranderlijk zijn. En veranderen is een vlieden, een bewegen – is iets tijdelijks. Dat betekenis en verstaan zo tijdelijk van aard te noemen zijn, zal ik verder uitwerken in § 14.*

³⁵³ GS VII, 257

³⁵⁴ “Jeder mit Bäumen bepflanzte Platz, jedes Gemach, in dem Sitze geordnet sind, ist von Kindesbeinen ab uns verständlich, weil menschliches Zwecksetzen, Ordnen, Wertbestimmen als ein Gemeinsames jedem Platz und jedem Gegenstand im Zimmer seine Stelle angewiesen hat.” (GS VII, 208)

³⁵⁵ *Dit laatste punt noemt ook Gerard Visser. Cf. DvdB, 101*

In verband met de beperkte omvang van dit werkstuk zal ik op Dilthey's verstaansbegrip niet verder ingaan.³⁵⁶ Ik noemde verschillende bedenkingen om aan te geven dat ik 'verstaan' in omvattender zin wil inzetten – en dat in de vorige hoofdstukken ook heb gedaan – dan Dilthey dat zelf lijkt te doen. Van belang is hier iets wat wellicht meer in zijn late verhandelingen over betekenis naar voren komt dan in die over verstaan. Dilthey ontwikkelt het betekenisbegrip vanuit een aanvankelijke gelijkstelling van betekenis met 'zin' en 'wezen', zoals ik reeds opmerkte (begin § 13). Betekenis slaat dan in eerste instantie op levensgebeurtenissen, onderdelen van de levensloop. Het oppakken van een pen zal niet snel een levensgebeurtenis genoemd worden – terwijl het dat in feite wel is. Pas later stelt Dilthey de categorie van betekenis centraal in de structuur van de beleving – en gaat inderdaad ook spreken van de levenscategorie van *structuur*.³⁵⁷ Tegelijkertijd blijft de moeilijkheid bestaan dat 'betekenis' een zeer omvattend begrip is. De betekenis *van* iets, en de betekenis *in* de structuur van de beleving, als zaken die de term *Bedeutung* aanduidt, lopen door elkaar heen. Wel kunnen we het zo samenvatten – en daar gaat het mij wat betreft de relatie tussen tijd en betekenis ook om – dat er in het beleven altijd een samenhang te ontwaren is, dat ieder moment niet op zich staat, niet los is, niet als los zand uiteenvalt. Dit niet-op-zich-staan, dit 'coherente' van elk beleven, ligt dan besloten in, en wordt uitgedrukt door de categorie van betekenis.

Het niet-op-zich van de beleving betreft het 'nooit absoluut afgescheiden nu-moment kunnen zijn' ervan (cf. H.3). In feite kwamen we de notie van niets-op-zich al tegen in Dilthey's begrip van de 'psychische totaliteit'. Het absolute op-zich werd tevens van de hand gewezen binnen de opeenvolging van psychische akten. Het vloeiende van de tijd bleek daaraan ten grondslag te liggen. Het fenomeen van betekenis diende zich aan (cf. § 2). De relatie tussen tijd en betekenis komt meer naar voren wanneer voor Dilthey betekenis als fenomeen in de tijd is gegrond. Zo lezen we als eerste zin onder het kopje *Bedeutung* in het late manuscript *Die Kategorien des Lebens*: "Een nieuwe trek van het leven wordt nu zichtbaar, *die van de tijd afhankelijk is*, maar als iets nieuws erboven uitstijgt."³⁵⁸ (Curs. PH)

Het gaat hier om een intuïtie die voor mij essentieel is, namelijk dat alle verstaan voorbehouden is aan het beleven, dat wil zeggen zich in een continuüm en *fluïde* manifesteert, dat wil zeggen zich, net als betekenis, alleen kan voordoen binnen het domein van de *reële levenstijd*. *Betekenis is van meet af aan in de tijd gefundeerd*.

§ 14: Tijd en betekenis

We concludeerden in de vorige paragraaf dat met beleven altijd sprake moest zijn van *Bedeutsamkeit*, en dat de beleving een eenheid uitmaakte op grond van betekenis (zie ook § 10, γ). Er zijn geen 'losse belevingen' waarvan ik in tweede instantie met betekenis een eenheid maak, maar de beleving is altijd zelf al samenhang: "En wel bestaat de betekenis van het beleefde of nabeleefde niet in een eenheidspunt, dat buiten de belevingen zou liggen, maar ligt deze betekenis in deze belevingen als hun samenhang constituerend besloten."³⁵⁹ In het beleven ligt altijd een buiten de beperkte scope van de opmerkzaamheid (cf. § 11) vallend *net* van betekenis besloten, op grond waarvan ik mij in de eenheid

³⁵⁶ Voor een korte geschiedenis van Dilthey's gebruik van de term *Verstehen*, zie: Makkreel (1975), 251-255

³⁵⁷ GS VII, 237-238

³⁵⁸ "Ein neuer Zug des Lebens wird nun sichtbar, der von der Zeit bedingt ist, aber als ein Neues über sie hinausgeht." (GS VII, 232)

³⁵⁹ "(...) und zwar besteht die Bedeutung desselben [des Erlebten oder Nacherlebten] nicht in einem Einheitspunkte, der jenseits des Erlebnisses läge, sondern diese Bedeutung ist in diesen Erlebnissen als deren Zusammenhang konstituierend enthalten." (GS VII, 237)

van de beleving *verstaand* tot de dingen verhoud.³⁶⁰ “Wij verhouden ons tegenover het leven, dat van onszelf net zo goed als dat van anderen, verstaand.”³⁶¹ Aanvullend kunnen we nu stellen dat beleven altijd een verstaan inhoudt.³⁶²

Via de notie van ‘verstaan’ wil ik overgaan naar de relatie tussen *tijd en betekenis*, zoals we die in het voorafgaande als leidmotief steeds hebben aangestipt. We zagen dat het verstaan volgens Dilthey ‘zweeft’ tussen een compleet geheel enerzijds, en een voorlopig geheel, dat slechts als geheel op te vatten is dankzij de in de herinnering gelegen delen anderzijds. Overeenkomstig lezen we in een laat fragment dat het verstaan iets ‘bepaald-onbepaalds’ is, in wezen een ‘beproeven van het bepalen’, een ‘niet-ten-einde-komen’, een ‘wissel tussen deel en geheel’.³⁶³ Dit ‘pendelende’ karakter van het verstaan kunnen we met twee elementen in verband brengen. Ten eerste is het verstaan iets eigens aan het *leven*.³⁶⁴ Dat leven is nooit ‘af’ zolang het nog geleefd wordt. Het leven als bron kent bovendien een onuitputtelijkheid, zo bleek ook uit Dilthey’s inzet van de levenscategorieën (cf. H.2). Zo is het verstaan van het beleefde altijd een voor-lopige bepaling, een onvoltooide oriëntatie die voort-duurt, maar nooit een eindresultaat, nooit een ten-einde-zijn.

Daarmee kom ik tot een tweede element met betrekking tot het ‘pendelende’ karakter van het verstaan: dat van de tijdelijkheid. Het pendelen van het verstaan duidt op een notie van *beweging*. Die ‘beweging’, ook wanneer we haar liever psychische akt noemen, kan zich alleen voltrekken binnen een tijdsverloop. Dat tijdsverloop moet evenwel *continu* zijn: het pendelen kan zich alleen manifesteren in een *voort-durend-heid* van de delen en geheel waartussen het pendelt. Meer nog: het pendelen zelf *duurt voort*, omvat een tijdsverloop. Met de beschrijving ‘niet-ten-einde-komen’ komt het tijdelijke aspect van verstaan nog op een andere manier in zicht. Dat het verstaan ‘niet-ten-einde-komt’ duidt namelijk niet alleen op een onuitputtelijke grond, maar tevens op de tijdnotie die speelt: doordat het verstaan een *beperkte* tijd heeft, zal het nooit alles volledig kunnen belichten. Bovendien: wat is datgene waarvan we zeggen het te verstaan? Dat is betekenis. En manifesteert betekenis zich ook niet pas in een tijdelijk verloop?

Binnen de levensloop, die Dilthey aanmerkt als tijdelijk van aard, manifesteert betekenis zich in de verhouding van delen tot geheel. Die delen en dat geheel zijn tijdelijk van aard. Betekenis manifesteert zich dus altijd binnen iets wat al tijdelijk van aard is, en kan dat ook pas dankzij en binnen de tijd: zowel de *verhouding* van levensdelen tot levensgeheel (‘macro-niveau’), als het *omspannen* van verleden en het tegenwoordige in nog de kleinste eenheid van de beleving die daarmee betekenisvol kan zijn (‘micro-niveau’), is zelf gegrond in de tijdelijkheid. Het ‘omspannen’ en ‘samenhouden’ is altijd een omspannen en samenhouden van iets wat *levens-tijdelijk* van aard is, maar tevens ‘omspant’ en ‘houdt’ betekenis ‘samen’ *binnen de tijd*. En omdat die tijd een *vloeiende levenstijd* is, geen opeenvolging van statische nu-momenten, omspant en houdt betekenis samen *door de tijd heen*: betekenis *doortrekt* als het ware de tijd, *strekt zich uit* in het tijdsverloop.

Meer nog kan betekenis pas optreden wanneer een ‘verhouden’ mogelijk is, wanneer ‘delen’ en ‘geheel’ kunnen vormen, en dat kan alleen maar in en dankzij de reële levenstijd. Het ‘verhouden’ is zo *geen statisch* gegeven, maar een *beweeglijk* ‘verhouden’ *in en aan de hand van* de tijd. Zo wil ik dan ook Dilthey’s opmerking verstaan: “Een nieuwe trek van het leven wordt nu zichtbaar, *die van de*

³⁶⁰ Dilthey spreekt zelf ook van een “Netz, das so entsteht und unser Selbst ist” en dat “nicht ausdrücklich wahrgenommen wird”, met betrekking tot het kunnen oriënteren binnen een gegeven wereld. (GS XIX, 167)

³⁶¹ “Wir verhalten uns gegenüber dem Leben, dem eigenen so gut als dem fremden, verstehend.” (GS VII, 196)

³⁶² Cf. VII, 205

³⁶³ GS VII, 227

³⁶⁴ Zoals het bekende citaat van Dilthey luidt: “die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir.”

tijd afhankelijk is, maar als iets nieuws erboven uitstijgt.”³⁶⁵ (Curs. PH) Zij bevestigt nog eens dat de manifestatie van betekenis inderdaad afhankelijk is van de tijd – al zegt ze nog niet hoe. Tijd is voorwaarde voor betekenis, en betekenis voorwaarde voor verstaan.

We kunnen nog iets dieper ingaan op de tijdelijke aard van de wijze waarop betekenis zich manifesteert. Van een *betekenisvolle samenhang* in de voortgang van mijn belevingen kan alleen sprake zijn indien die voortgang ook daadwerkelijk *voort-durend* is, dat wil zeggen: *vloeiend*. Bestaat het leven uit op zich staande momenten, die in tweede instantie verbonden moeten worden, dan is het fenomeen van betekenis al verdwenen. Betekenis, als iets wat structureel in het beleven besloten ligt, *doortrekt* een verloop, eerder dan dat het afgegrensde momenten in tweede instantie verbindt. Vanuit de herinnering is het heden altijd al *doortrokken* met verleden. Dus niet: een afgelopen moment wordt verbonden met een huidig moment op grond van de herinnering. Want hoe zou ik weten die twee momenten te verbinden, zonder dat ze op grond van betekenis reeds verbonden waren? En hoe zou ik zonder betekenis ertoe kunnen komen te beslissen dat het ene moment ‘afgelopen’ is en het andere ‘begint’? Ik citeer opnieuw: “En wel bestaat de betekenis van het beleefde of nabeleefde niet in een eenheidspunt, dat buiten de belevingen zou liggen, maar ligt deze betekenis in deze belevingen als hun samenhang constituerend besloten.”³⁶⁶ Betekenis strekt zich zo uit *in de continuïteit* van de reële tijd, opdat zich een *eenheid* van de beleving kan manifesteren, en delen voor mij immer betekenisvol samengehouden kunnen worden met het oog op het geheel. Betekenis, met andere woorden, is zelf ook iets wat *voort-duurt*. Onderlinge betekenis van delen is zo geen overbrugging van een ruimtelijke afstand, maar een tijdspanne; *betekenis beweegt zich in en volgens tijd*.

Hoe zit het met een symbool waarvan we desondanks zeggen dat het een ‘vaste’ betekenis toekomt? Het symbool als levensuiting, in meest brede zin, *verwijst* naar iets wat *aan het leven zelf* – want zo moeten we het zeggen – toebehoort. Betekenis bestaat in die zin volgens Dilthey uit een *ver-wijzen*. “Iedere levensuiting heeft een betekenis, in zoverre ze als een *teken* iets uitdrukt, als een uitdrukking naar iets *verwijst*, dat aan het leven toebehoort.”³⁶⁷ (Curs. PH) De ‘beweging’ van de ene instantie naar de andere instantie die gepaard gaat met dit verwijzen, vindt altijd plaats binnen het continuüm van het heden, en is ook pas mogelijk binnen een temporeel verloop – pas met de tijdelijkheid is zowel de betekenis van het teken als het verstaan ervan mogelijk. Aldus geldt ook hier dat *betekenis zich pas kan ontvouwen in de tijd*. Het ‘vaste’ van de ‘vaste betekenis’ van een symbool slaat zo niet op iets statisch, maar veeleer op een *herhaling* binnen een oorspronkelijke continuïteit en samenhang van delen en geheel. Bovendien kan nooit sprake zijn van een absoluut ‘vaste’ betekenis, omdat dat een definitieve samenhang en interpretatie vooronderstelt. Zolang sprake is van beleven, zijn samenhang en interpretatie (dat wil zeggen hermeneutische beweging) nooit definitief.

Samengevat: dat betekenis zich pas kan ‘ontvouwen’ in de tijd, geldt zowel met betrekking tot de betekenis van delen en geheel in de levensloop, binnen het tijdelijke verloop van het leven, als met betrekking tot de betekenis in nog de kleinste eenheid die beleving genoemd kan worden, binnen een tijdsverloop, hoe kort ook, waarin een betekenisvolle eenheid zich vanuit de *omspanning* van de herinnering en het tegenwoordige kan manifesteren in het heden. Het ‘doen samenhangen’ en ‘omspannen’ van betekenis is gegrond in de tijd. Die tijd dient dan wel oorspronkelijk *continu* te zijn,

³⁶⁵ “Ein neuer Zug des Lebens wird nun sichtbar, der von der Zeit bedingt ist, aber als ein Neues über sie hinausgeht.” (GS VII, 232)

³⁶⁶ “(...) und zwar besteht die Bedeutung desselben [des Erlebten oder Nacherlebten] nicht in einem Einheitspunkte, der jenseits des Erlebnisses läge, sondern diese Bedeutung ist in diesen Erlebnissen als deren Zusammenhang konstituierend enthalten.” (GS VII, 237)

³⁶⁷ “Jede Lebensäußerung hat eine Bedeutung, sofern sie als ein Zeichen etwas ausdrückt, als ein Ausdruck auf etwas hinweist, das dem Leben angehört.” (GS VII, 234)

dat wil zeggen: die tijd is de oorspronkelijke, reële levenstijd. *De vloeiende levenstijd is zo het domein van de levenscategorie van betekenis.* Die bepaling blijft geldig zolang de tijd inderdaad vloeiend en levendig is, en betekenis inderdaad een categorie van het *leven* is.

Slotsom

In dit werkstuk stuiten we op drie samenhangende instanties die Dilthey categoriaal uitwerkt vanuit de grond van de beleving: *Selbigkeit*, tijd en betekenis. *In de beleving verlaat ik mij op tijd, opdat ik betekenis kan verstaan*. Tevens bleken we in hoofdstuk 3 te kunnen stellen, en in hoofdstuk 4 verder uit te kunnen werken, dat tijd het domein van betekenis behelst. In hoofdstuk 3 heette het: ‘betekenis ontspringt pas in het domein van de vloeiende levenstijd’. Inderdaad zou Dilthey tijd als het domein van betekenis kunnen beamen, al zegt hij het – bij mijn weten – niet met zoveel woorden. Bij Dilthey blijft veeleer impliciet *hoe* precies betekenis alleen in de tijd als *vloeiende levenstijd* gefundeerd kan zijn. In het voorafgaande heb ik mij dan ook tot taak willen stellen dit impliciete ‘hoe’ van het tijdelijke fundament van betekenis, zoals dat bij Dilthey te vinden is, tot explicatie te brengen (zonder betekenis te willen reduceren tot tijd).

De beleving is voor Dilthey grond. Altijd eerst is er leven. Waarin is mij dat leven gegeven? In het bewustzijn, of zoals het later heet: het heden. Dilthey’s bewustzijnsbegrip bestrijkt een transcendentiaal veld van waaruit we onszelf en de wereld kunnen verstaan. Om de illusie van een ‘in-zich-besloten’ bewustzijn te doorbreken verandert ‘in het bewustzijn gegeven’ naar: ‘in het heden gegeven’. Doch, in feite wilde ‘het bewustzijn’ zoveel zeggen als: ‘het-altijd-al-buiten-kunnen-zijn’. De buitenwereld ligt niet voor mij als dode materie, om vervolgens in de waarneming tot mij te komen als mijn voorstelling. Ook is er geen sprake van een subject dat met zijn voorstellingen een buitenwereld om zich heen construeert. De buitenwereld is in het bewustzijn gegeven, dat wil zeggen: *buiten is alles elkaar als zodanig in het bewustzijn gegeven*. Zowel zelf als buitenwereld zijn er voor-mij in het bewustzijn, en altijd als onmiddellijk op elkaar betrokken. *Het bewustzijn omspant zelf en wereld*. Pas wanneer Dilthey in plaats van het bewustzijn radicaal het heden centraal stelt in de beleving, komt die initiële inzet van het bewustzijnsprincipe tot zijn recht: *beleven is toegang en openheid*.

De beleving met haar grondtrekken van totaliteit en historiciteit *realiseert* de realiteit. Zoals het in hoofdstuk 2 heette: *de beleving is de leenheer van realiteit*. Abstractie van de totaliteit en historiciteit van die beleving betekent bijgevolg abstractie van de levendige realiteit. Dat wil niet zeggen dat die abstractie altijd ‘slecht’ is. Het verstand abstraheert bijvoorbeeld al noodzakelijk wanneer het een filosofisch discours over de beleving uiteen poogt te zetten. Het ‘benoemen’ van bepaalde elementen in de beleving is in feite al abstractie. Ook wanneer het verstand en de waarneming het primaat heeft in de natuurwetenschappen, is dat niet slecht. Zo merkten we eerder op in hoofdstuk 3 dat Bergson het verstand als een antwoord op maat begrijpt voor het omgaan met, en manipuleren van materie als fysieke omstandigheid. Maar daar ligt gelijk ook een waarschuwing in besloten, die we vanuit Dilthey als volgt kunnen belichten. In het statisch-voorstellende denken, het denken dat materie voegt naar formele berekenbaarheid, wordt materie controleerbaar *als materie*, maar niet als *beleefde werkelijkheid*. Dat wil zeggen: in het abstraheren uit het leven *onttover* ik materie, *reduceer* ik ‘zin’ tot romantiek en *verklaar* ik betekenis betekenisloos. Onttoveren, niet *betrekken*, reduceren, niet *ervaren*, verklaren, niet *verstaan*. De overmeesterende macht van het verstand kent zo als keerzijde betekenisloosheid, onttovering en reductie. Zolang we ons daar bewust van zijn hoeft dat geen probleem te zijn.

Maar zijn we ons daar wel altijd van bewust? Dilthey’s eigen filosofie van de ervaring ontstond uit de behoefte de geesteswetenschappen, waaronder de filosofie, te rehabiliteren, te bevrijden uit de houdgreep van de totaliserende ‘empirische’ wetenschappen. Ik kan me echter niet aan de indruk onttrekken dat er wat dat betreft toch weinig veranderd is: ook tegenwoordig lijkt iedere academische

discipline die serieus genomen wil worden zich te moeten conformeren aan de kwantificerende atomistiek van het ‘empirische’ discours. Maar wanneer binnen dit natuurwetenschappelijke domein alle levendigheid zich tot passieve causaliteit weet bekeerd, is er dan nog plaats voor adequaat onderzoek naar de ‘geesteswereld’, dat wil zeggen het onderzoeken van de mens en mensheid? Is betekenis dan niet een vereiste, waarvan onder geen voorwaarde kan worden geabstraheerd?

Daarmee kom ik terug op de hoofdthese van dit werkstuk: tijd is het domein van betekenis. Wat zijn de implicaties, mochten we haar accepteren? Als tijd het domein van betekenis is, en dat alleen kan zijn als *vloeiende leventijd*, en *betekenis* categoriaal in de beleving betrokken is, net als de leventijd zelf, dan kan ieder onderzoeks- of vakgebied, dat als vraagstuk de mens zelf, of de mensheid in het algemeen heeft, het zich niet veroorloven permanent van de vloeiende leventijd te abstraheren, omdat daarmee het veld van betekenis *vervliegt*. Voor zover niet de mens maar het fysische lichaam vraagstuk is, hoeft het vervliegen van levendige betekenis niet problematisch te zijn. Maar in plaats van de causale verbinding tussen fysisch lichaam en psychische geest te willen zoeken in het brein, zou het eerst op zijn plek zijn te weten wanneer we het over van betekenis geabstraheerde fysische processen hebben en wanneer over oorspronkelijk gegeven levendigheid. Dat wil zeggen: ‘het brein-zijn’ betreft maar één mogelijke benaderingswijze van de mens, en dan ook nog een abstracte en levenloze. Alle complexiteit die de totaliteit en historiciteit van ieder individu met zich meebrengt, blijft onderbelicht wanneer beide grondtrekken niet meer oorspronkelijk benaderd worden.

Wanneer bijvoorbeeld iemands gedrag wordt verklaard vanuit een fysisch proces dat zich voltrekt binnen een statisch-ruimtelijk voorgesteld tijdsverloop, waarbij de delen geen betekenis meer kunnen kennen, omdat betekenis in het statisch-ruimtelijke domein zich niet kan laten gelden, dan kan alleen nog maar in tweede instantie betekenis artificieel worden toegevoegd. Iemand voelt de spanning gieren door zijn lijf, staat te popelen iets aan te vangen. Dat is ten enenmale *niet* hetzelfde als een hoge concentratie epinefrine in het bloed. Een epinefrine-molecuul zelf zou geen betekenis kunnen kennen, maar het heeft wel altijd betekenis wanneer we het in onze levendige belevingswereld betrekken – dat wil zeggen buiten de zuurkast van het laboratorium. Alleen de mens duidt zo de ‘betekenis’ ervan, maar contamineert vervolgens het tijd-betekenis domein van de levendige ervaring met een definitie van het statisch-ruimtelijke wetenschapsveld. Het ‘gespannen voelen’ kent geen equivalent in het statisch-voorstellende domein. Het duidt iets aan uit de oorspronkelijke belevingswereld, en kan alleen daarin verstaan worden. Natuurlijk geeft een piek van epinefrine een bepaalde sensatie, een sensatie die ik *van binnenuit gewaarword*. En eveneens kan die sensatie aanstoot geven mij op specifieke wijze te gedragen, of vice versa. Maar die gedraging zelf speelt altijd alleen maar in levendige betrekkingen, is altijd verbonden in een geheel van levendige betekenis. En dat geheel is ten enenmale iets anders dan een abstract fysisch systeem dat onder vermeende causaliteit opereert, en kan daar ook geenszins toe worden gereduceerd. Een fysisch proces van neurotransmitters heeft niets te maken met het levendige betekenisveld waarin iemands beleven zich altijd voltrekt, en van waaruit het begrepen moet worden. Wat iets met mij doet, hoe ik op iets reageer, waarmee ik zit: dergelijke vragen behoren tot het tijd-betekenis domein, en kennen geen uitwerking in het statisch-kwantificerende denken.

Zodra we met het *Innewerden* naar de ervaring overgaan, zodra het beleven het veld van manifestaties, gegevens en bevraging is, en niet langer het kwantificeerbare veld van materiële processen, kunnen we ons niet onttrekken aan vloeiende tijd en categoriale betekenis. Het fysische lichaam *is niet* de mens. Verruimtelijkte abstracte tijd *is niet* vloeiende leventijd. Causale verbinding *is niet* betekenis. Een vraagstuk bezien vanuit de mens *is niet* een vraagstuk abstract bezien vanuit materie. Dat onderscheid geldt aan beide kanten: net zo goed als ik met een homeopathisch middel nooit fysiek beter zal worden, word ik met betrekking tot de vraag ‘waarom ik hier ben’ nooit wijzer door een theoretisch

natuurkundig discours. De vraag ‘waarom ik besta’ is een typisch menselijke vraag, een vraag die ontspringt binnen een levendige totaliteit en historiciteit. Het antwoord dat de natuurwetenschappen kunnen geven op de vraag ‘waarom ik besta’ kan alleen maar een antwoord zijn op de abstracte vraag ‘waarom (mijn) materie bestaat’. En inmiddels zal duidelijk zijn dat het ‘ik’ meer is dan ‘materie’.³⁶⁸

Tegelijkertijd moeten we erkennen dat er altijd sprake zal zijn van contaminatie: ook de ‘natuurwetenschapper’ in zijn laboratorium *leeft*, en ook een filosofie van de ervaring wordt *overdacht*. Dat datgene wat ik hier steeds het statisch-ruimtelijke denken heb genoemd zijn eigen merites heeft zal ik geenszins ontkennen. Maar dat het tijd-betekenis domein niet alleen een plaats heeft in het buitenwetenschappelijke leven, maar ook binnen een gebied van wetenschappelijk onderzoek naar de mens en mensheid, is een boodschap die vanaf Dilthey haar potentiële uitwerking nog niet heeft gerealiseerd.

In aansluiting op dit werkstuk vraagt die boodschap om een verdere uitwerking en nader onderzoek met betrekking tot vragen die ik open heb moeten laten in het volgen van Dilthey’s denkweg. “Alles voorlopig, onvoltooid en onderweg”, heeft Heidegger ooit opgemerkt ten aanzien van die denkweg.³⁶⁹ Het waarnaartoe van het onderweg zal Heidegger dan vooral hebben verstaan vanuit zijn eigen filosofie. In *Sein und Zeit* lezen we zo: “in het bewustzijn [gegeven], dat wil zeggen verstaanbaar in het *Dasein*”.³⁷⁰ In dit werkstuk heeft het onderweg zijn van Dilthey zich vooral gemanifesteerd in de veelvoudige ambiguïteiten die zich manifesteerden in zijn denken, zoals bijvoorbeeld ten aanzien van het transcendentale, het contactmatige van de beleving en het verstaan als product van objectivering en inductie. Waarschijnlijk zullen sommige van die vermeende ambiguïteiten verhelderd kunnen worden door verder onderzoek dat meer verhandelingen van Dilthey includeert dan ik hier heb kunnen doen. Want meer dan bij ieder andere denker die mij bekend is, lijkt het bij Dilthey zo te zijn dat voor het zien van het geheel dat achter zijn verhandelingen schuilgaat, meerdere ogenschijnlijk losstaande en elkaar tegensprekende delen grondig bestudeerd moeten worden, om zo hun verhouding tot het geheel te zien. Vaak lijken de delen meer ‘deel’ dan weerspiegeling van een geheel. Tegelijkertijd blijft iets hangen, treedt altijd iets wezenlijks naar de voorgrond. Dilthey’s radicale breuk met de traditie en de overgang naar een ontologie van het leven kunnen we dan wellicht typeren als een *aftasten* – als zelf een *verstaansakt* –, maar in dat *aftasten* is Dilthey wel degelijk naar iets wezenlijks op weg.

Hoe fundamenteel een filosofische bezinning op de tijd mag zijn, hoop ik in dit werkstuk door het volgen van Dilthey’s radicale wending naar de beleving dan ook te hebben laten zien. Tijd als domein van betekenis is dan een eerste fundamentele bepaling die ons doorverwijst naar het bevragen van verschillende lagen van verstaan in relatie tot betekenis, en de wijze waarop de tijd daarin steeds zijn rol heeft. Zo opent zich een veld voor toekomstig onderzoek dat reeds door een rijke filosofische traditie van fundamentele bouwstenen is voorzien. Het besef dat die bouwstenen niet alleen hun merites hebben voor de filosofie en haar beoefenaars, maar voor een algehele rehabilitatie van betekenis binnen en buiten het onderzoeksveld van mens en mensheid, dat is niet alleen iets waarop ik mag hopen – *vielmehr ist mir das unauflöslich innegeworden*.

³⁶⁸ *Opmerking verdient hier dat deze kritiek vooral van toepassing is op de gepopulariseerde ‘wetenschap-toontaan’-wetenschap, waarvan de publieke opinie zich zo graag bedient, en niet zozeer de zich over het algemeen veel bescheidener uitlatende natuurwetenschappers binnen hun eigen universitaire discipline.*

³⁶⁹ *Dilthey-Jahrbuch. Band 8, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992-1993, 143-177, zoals geciteerd en vertaald in DvdB, 56 (noot 3)*

³⁷⁰ *SuZ, 207, zoals geciteerd en vertaald in DvdB, 164*

Literatuurlijst

Bergson, Henri

- *La pensée et le mouvant*. Presses Universitaires de France, Paris, 1938

Dilthey, Wilhelm

- *Gesammelte Schriften, Band VII, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. B.G. Teubner / Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992
- *Gesammelte Schriften, Band VIII, Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. B.G. Teubner / Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991
- *Gesammelte Schriften, Band XIX, Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1982
- *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Einleitung von Manfred Riedel*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981
- *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877-1897*. Georg Olms, Hildesheim/Zürich/New York, 1995
- *Wilhelm Dilthey. Kritiek van de historische rede. Inleiding en redactie Jozef Keulartz. Vertaling Wilfred Oranje*. Uitgeverij Boom, Amsterdam, 1994

Heidegger, Martin

- *Sein und Zeit*. 19. Aufl. Max Niemeyer, Tübingen, 2006

Kant, Immanuel

- *Kritik der reinen Vernunft*. Verzorgd en uitgegeven in twee banden door Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2014

Lessing, Hans-Ulrich

- *Wilhelm Dilthey. Eine Einführung*. Böhlau Verlag, Köln / Weimar / Wien, 2011

Makkreel, Rudolf A.

- *Dilthey. Philosopher of the Human Studies*. Princeton University Press, Princeton / London, 1975

Mul, Jos de

- *Tragedie van de eindigheid. Diltheys hermeneutiek van het leven*. Uitgeverij AnkhHemes, 1993

Schopenhauer, Arthur

- *Werke in zehn Bänden. Band 1. Die Welt als Wille und Vorstellung. Erster Teilband.* Diogenes Verlag AG, Zürich, 1977

Topakkaya, Arslan

- *Die gelebte Zeit. Diltheys Auffassung von der Zeit und seine Kritik an Kant's Zeitlehre.* GRIN Verlag GmbH, 2009
- *Die wirkliche Zeit. Eine vergleichende Untersuchung der Zeitlehre von W. Dilthey und H. Bergson unter besonderer Berücksichtigung von I. Kants Zeitanalyse.* 2. Aufl. Verlag Hans-Jürgen Maurer, Frankfurt am Main, 2015

Visser, GTM

- *De druk van de beleving. Filosofie en kunst in een domein van overgang en ondergang.* Uitgeverij SUN, Nijmegen, 1998
- *Niets Cadeau. Een filosofisch essay over de ziel.* Het Thijmgenootschap, Amsterdam, 2009

SIGLA

Dilthey's verzamelde werken:

GS: *Gesammelte Schriften.* 26 Banden: band 1-12, Stuttgart en Göttingen (B.G. Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht); band 13-26, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1914 - 2005

GS XIX, 341 verwijst naar band XIX, p.341

Overige literatuur:

DvdB: *De druk van de beleving. Filosofie en kunst in een domein van overgang en ondergang.* (Gerard Visser)

KdrV: *Kritik der reinen Vernunft.* (Immanuel Kant)

Lessing (2011): *Wilhelm Dilthey. Eine Einführung.* (Hans-Ulrich Lessing)

Makkreel (1975): *Dilthey. Philosopher of the Human Studies.* (Rudolf. A. Makkreel)

NC: *Niets Cadeau. Een filosofisch essay over de ziel.* (Gerard Visser)

Riedel (1981): *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Einleitung von Manfred Riedel.* (Wilhelm Dilthey)

SuZ: *Sein und Zeit.* (Martin Heidegger)

TvdE: *Tragedie van de Eendigheid. Diltheys hermeneutiek van het leven.* (Jos de Mul)