



UNIVERSITEIT VAN PRETORIA  
UNIVERSITY OF PRETORIA  
YUNIBESITHI YA PRETORIA

**Tussen epistemologie en hermeneutiek**  
**Edmund Husserl se bydrae tot die filosofiese hermeneutiek**

**deur**

**Riaan Ingram**

**Ingedien ter vervulling van die vereistes van die graad**

**Magister Artium**

**in**

**Filosofie**

**Fakulteit Geesteswetenskappe**

**Universiteit van Pretoria**

**Studieleier: Prof dr M Schoeman**

**November 2008**



Die Ros' ist ohn' warum,  
sie blühet weil sie blühet,  
Sie acht't nicht ihrer selbst,  
fragt nicht, ob man sie siehet.

Silesius

## **INHOUDSOPGAWE**

### **HOOFSTUK 1: *EPISTEMOLOGIE EN FILOSOFIESE HERMENEUTIEK***

- 1.1 MEISTER ECKHART: DIE VADER VAN DIE DUITSE HERMENEUTIEK
- 1.2 DIE EPISTEMOLOGIESE VAL
- 1.3 HERMENEUTIEK BY HEIDEGGER EN GADAMER
- 1.4 HUSSERL EN HERMENEUTIEK

### **HOOFSTUK 2: *BESKRYWENDE PSIGOLOGIE***

- 2.1 DIE ONTOLOGIE VAN DIE OBJEK
- 2.2 HUSSERL SE PSIGOLOGIE VAN DIE KONSEP
  - 2.2.1 Die verenigende akt
  - 2.2.2 Psigologiese temporaliteit
  - 2.2.3 Die ontdekking van interpreterende bewussyn
  - 2.2.4 Spraak en betekenis
- 2.3 EIDETIESE BESKRYWENDE PSIGOLOGIE
  - 2.3.1 Die intensionele akt
  - 2.3.2 Wesenskou
- 2.4 UITDRUKKING EN BETEKENIS IN DIE EIDETIESE BESKRYWENDE PSIGOLOGIE
  - 2.4.1 Die akt van uitdrukking
  - 2.4.2 Betekenis
- 2.5 DIE BETEKENIS VAN DIE BESKRYWENDE PSIGOLOGIE VIR DIE HERMENEUTIEK

### **HOOFSTUK 3 *TRANSENDENTALE FENOMENOLOGIE***

- 3.1 DIE TRANSENDENTALE EPOCHÈ
  - 3.1.1 Die algemene tese
  - 3.1.2 Die epochè
  - 3.1.3 Bewussyn en wêreld
- 3.2 DIE REINE EK
- 3.3 INTERNE TYDSBEWUSSYN
  - 3.3.1 Retensie
  - 3.3.2 Protensie



3.4 INTERSUBJEKTIEWITEIT

3.5 TRANSENDENTALE FENOMENOLOGIE EN HERMENEUTIEK

## HOOFSTUK 4 *SYN EN BETEKENIS*

4.1 NOËSIS EN NOËMA

4.1.1 Korrelatiewe analise

4.1.2 Die oorbodigheid van die noësis

4.2 ONTOLOGIESE OORWEGINGS

4.2.1 Die protodoksa

4.2.2 Objektiviteit

4.2.3 Waarheid

4.3 TAAL EN BETEKENIS

4.4 DIE WEG VAN HEIDEGGER

## HOOFSTUK 5 *HUSSERL EN GADAMER*

5.1 TAAL EN BETEKENIS

5.2 TAAL EN WêRELD

5.3 VERSTAAN EN WAARHEID

4.5 VERSTAAN EN SUBJEKTIEWITEIT

## HOOFSTUK 1

# *Epistemologie en Hermeneutiek*

Neem enige werk wat handel oor die geskiedenis van die hermeneutiek en, met enkele uitsonderings, word daar nie met Husserl se bydrae rekening gehou nie. Husserl word dikwels genoem ten aansien van sy invloed op Heidegger met betrekking tot die fenomenologiese ondertone in laasgenoemde se werk. Daar word gewoonlik egter nie veel aandag geskenk aan Husserl wanneer dit kom by die behandeling van Heidegger se hermeneutiek nie. Die rede hiervoor is dalk geleë in die geykte vorm van geskiedskrywing oor die hermeneutiek. Daar word gewoonlik begin by die antieke tradisies van allegoriese en die letterlike interpretasie van tekste. Dan word daar beweeg deur die outoritêre benadering in die middeleeue, die ontwikkeling van die metodologiese benaming tydens die reformasie en die verligting na Schleiermacher se psigologiese hermeneutiek. Daarna word die romantiese hermeneutiek en die historisme aan die orde gestel. Uituindelik vind die verhaal 'n klimaks en afloop in die post-metodologiese benadering van Heidegger, Gadamer en sommige van hulle tydgenote. Een motief wat in hierdie soort geskiedskrywing sterk navore tree, is die breuk met epistemologiese hermeneutiek – dit is: met die tradisie van 'n metodologiese, kennisgerigte hermeneutiek – wat dominant was vanaf die antieke tyd tot en met die era van die historisme. Skielik word ons dan vertel van die nie-metodologiese benaming by Heidegger en Gadamer. Dilthey se bydrae word dikwels ingespan om hierdie skielike verandering te verduidelik wanneer Heidegger se hermeneutiek van eindigheid aangebied word as 'n oplossing vir die epistemologiese probleme van die historisme. Hoe pas Heidegger en Gadamer se insig dat betekenis die objek voorafgaan in hierdie verhaal? Dit is juis deur laasgenoemde insig dat dit moontlik word om die probleme van die historisme te oorkom. Alleen wanneer betekenis van die objek bevry word, word dit moontlik om in te sien dat verstaan nie deur 'n metodologiese benaming bewerkstellig kan word nie. Betekenis is nie geleë in die objek nie, maar in die betekenis self. 'n Deeglike ondersoek van hierdie insig behoort die breuk binne die hermeneutiese tradisie in meer diepte te verklaar. Die vraag is nou: Waar is die ontwikkeling van hierdie insig te vinde? Ek is van mening dat dit Husserl was wat hierdie insig met groot moeite verdiskonteer het. Die doel van hierdie

verhandeling is om die skeiding van betekenis en objek soos wat dit in Husserl se werk gevolg kan word, uit te lig. Sodoende hoop ek ook om by te dra tot die tradisie van geskiedskrywing oor die hermeneutiek. In die res van hierdie hoofstuk word die saak van hierdie verhandeling, naamlik die verhouding tussen betekenis en objek meer duidelik gemaak aan die hand van 'n oorsig oor die verloop van die hermeneutiese tradisie.

## **1.1 MEISTER ECKHART: DIE VADER VAN DIE FILOSOFIESE HERMENEUTIEK**

Die filosofiese hermeneutiek word onderlê deur die ontologie van differensie. Volgens hierdie ontologie beskik die synde nie opsigselfgenome oor sin nie. Dit is eerder die geval dat die synde tot stand kom deurdat die gawe van sin aan 'n moment van bewussyn geskenk word. Ons is geworpe in 'n wêreld van betekenis waaroor ons geen beheer het nie, waaruit ons nooit kan ontsnap nie en wat vanuit 'n misterieuse bron ontspring. Die synde is niks meer as die momentele teenwoordigheid van hierdie sin nie. Dit kom en gaan soos wat sin kom en gaan. Meister Eckhart het hierdie saak goed ingesien en kan met reg beskou word as die vader van die filosofiese hermeneutiek.

Albert (1987:65-77) som Eckhart se denke in terme van twee teses op. Enersyds bevat Eckhart se denke die volgende tese: "Das Sein ist Gott". (Albert 1987:65; vgl Caputo 1986:103). Eckhart (*Dominica I Post Trinitatem* VI,1,53) gaan so ver as om te sê dat "... alles Sein aller Dinge ist er [God] selbst ...". Andersyds weerspieël Eckhart se werk ook die volgende tese: "Gott ist kein Sein" (Albert 1987:73; vgl Caputo 1986:21). In hierdie verband stel Eckhart (LW V 45,3 in Albert 1987:73) dat "Gott kommt also nicht das Sein zu ...". God is beide syn en "niks". In die geval van Eckhart bevat hierdie gedagte geen interne kontradiksie nie. Die term "Sein" het in hierdie twee teses nie dieselfde betekenis nie. Eckhart (LW IV in Albert 1987:67) onderskei tussen twee "soorte" syn wanneer hy sê dat "[m]an n̄fi anders denken ... über das reine und einfache Sein ohne jegliche Hinzufügung als über das Sein dieses und jenes Seienden". Eckhart is besig om 'n onderskeid tussen goddelike syn en kreatuurlike syn te maak. Die skepsel bestaan altyd in die vorm van 'n bepaalde identiteit, terwyl God bo enige identiteit verhewe is (Albert 1987:72; vgl Caputo 1986:103). God is "reine und einfache

Sein” en sodoende is God nie “Dies-und-das-Seiende” nie. Alhoewel hierdie twee teses nie in ‘n kontradiksie met mekaar is nie, behels dit wel ‘n paradoks. Die syn van alles is God, sonder dat God self enigiets is. Eckhart (*In Festo s. Trinitatis* IV,1,28) verwoord hierdie paradoks wanneer hy stel dat “... wie er [God] selbst ununterschieden<sup>i</sup> in seiner Natur und trotzdem von allen Dingen schlechthin unterschieden ist, so ist in ihm alles zugleich in grö Unterschiedenheit<sup>ii</sup> und ununterschieden ...”. Alles is God sonder dat God enigiets is.

Wanneer die twee dimensies van hierdie paradoks van mekaar geskei word, gaan die ontologiese betekenis van Eckhart se werk verlore. Deur die paradoks in Eckhart se ontologie te ignoreer, het sy tydgenote hom as ‘n panteïs afgemaak terwyl sommige Marxiste hom al vir sy ateïsme geloof het (Albert 1987:70-71). Hierdie beskuldiging hou egter alleen water wanneer Eckhart vanuit ‘n onto-ontologiese hoek geïnterpreteer word (Albert 1987:70; vgl Caputo 1986:135). Binne die raamwerk van hierdie ontologie word syn en synde met mekaar geïdentifiseer (Heidegger 2001:16). Die onto-ontologie vind dit onmoontlik om die differensie tussen syn en synde te dink. Met betrekking tot Eckhart se werk beteken dit dat die spanning tussen die ongedifferensieerde en die gedifferensieerde misgekyk word. Vir die onto-ontologiese denker is identiteit die moontlikheidsvoorwaarde van syn. Wanneer Eckhart stel dat syn God is, dink die onto-ontologiese denker dat Eckhart God met daardie “soort” syn identifiseer wat met die identiteit van skepsels sinoniem is. Sodoende dink hulle dat dit Eckhart se bedoeling is om God aan die totaliteit van die skepping gelyk te stel. Die uiteinde is dat Eckhart as ‘n panteïs geïnterpreteer word. Wanneer Eckhart stel dat God nie hierdie of daardie bepaalde synde is nie, dink die onto-ontologiese denker weer dat Eckhart die syn van God ontken. Vir die onto-ontologiese denker is syn immers sinoniem met die syn van gedifferensieerde syndes. Eckhart maak dit egter duidelik dat die syn wat hy aan God toeskryf nie die syn van die een of ander identiteit is nie (*In Festo s. Trinitatis* IV,1,28). God is eerder die ongedifferensieerde wat “... von allen Dingen schlechthin unterschieden ist ...” (*In Festo s. Trinitatis* IV,2,28).

Eckhart se onderskeid tussen syn en synde beteken nie dat hierdie twee sake niks met mekaar te make het nie. Sy tese is dat die goddelike syn die bron van die synde is, maar sonder

---

<sup>i</sup> “Ununterschieden” dui op die afwesigheid van “differentia” – dit wil sê op die afwesigheid van dit wat ‘n bepaalde saak anders as ander sake maak (Flew & Priest 2002:106).

<sup>ii</sup> “Unterschiedenheit” het betrekking op dit wat wel oor ‘n bepaalde essensie wat dit van ander sake onderskei, beskik.

om self die synde te wees (*In Festo s. Trinitatis* IV,2,29; vgl Albert 1987:71; Caputo 1986:135). Die onto-ontologiese gewoonte van ons denke om die syn as ‘n synde te verstaan, maak dit vir ons moeilik om hierdie ontologiese verskil te dink. In die poging om die ontologiese verskil te dink, gebeur dit maklik dat ons die syn maar net as ‘n synde dink wat op ‘n onvolkome wyse in die denke aankom. Sodoende verval ons in ‘n perspektivisme. Ons dink aan die ontslotenheid as ‘n oogpunt vanwaar ons die bron gedeeltelik in die oog kan kry. Dat Eckhart se denke geen perspektivisme behels nie, word duidelik wanneer ons sy denke met dié van Plato vergelyk. In hierdie verband is Jaspers (1983) se eksistensialistiese interpretasie van Plato die interessantste. Soos Eckhart, is Plato van mening dat syndes nie ‘n bestaan in sigself het nie. Volgens Plato kom syndes alleen in die denke aan wanneer dit met hierdie of daardie bepaalde universele essensie of Idee geïdentifiseer word (Pl *Phaed* 18.a). Dit wat in die denke aankom, ontleen die bestaan daarvan aan ‘n bron wat die denke transendeer. Tot en met hierdie punt is die verskil tussen Plato en Eckhart duidelik. Eckhart sien die bron van syndes nie as hierdie of daardie bepaalde essensie nie, maar as dit wat sonder enige essensie is.

Tog is daar in hierdie verband ook ‘n ooreenkoms tussen Eckhart en Plato. In beide gevalle is daar sprake van ‘n verborgenheid en ‘n ontslotenheid. Wanneer ons Plato se ontologie bedink, moet ons nie alleen dit wat Plato sê in ag neem nie. Ons moet ook let op die wyse waarop hy dit sê. Vir Plato is die lewe ‘n voortdurende dialoog. En, in ‘n dialoog word daar rekening gehou met dit wat geslote is. Die dialoog is juis ‘n soeke na dit wat geslote is en gaan sodoende uit van die veronderstelling dat daar in die ontslotenheid steeds ‘n verborgenheid skuil. Vanuit ‘n eksistensialistiese hoek som Jaspers (1983:26-27) Plato se werk soos volg op: “Wohl aber wird ein sachlich geführtes Sprechen in Frage und Antwort (in Untersuchung) möchlich, um einen Weg zu gehen ... auf dem jene letze Erleuchtung zur Führung gelangt, ohne Gegenstand zu werden. Erkenend und wissend zu leben, is die höchste Möchlichkeit des Menschen”. So gesien, is Plato se filosofie ‘n lewensorientasie met betrekking tot die waarheid, wat dit nie ten doel het om hierdie waarheid tot objek te maak en te bemeester nie. Die lewe is ‘n kennende weg en nie ‘n toestand van kennis nie. Daar is dus sprake van ‘n verborge bron wat in die denke aankom sonder om ooit in die denke op te gaan. Hierdie denke is so naby aan die denke van Eckhart, maar tog ook so ver. Plato postuleer ‘n bepaalde synde as die verborge bron van dit wat in die denke aankom. Hy benoem hierdie bron. Dit is die Idee van die Goeie (Pl *Rep* 6.509.b). Daar is iets wat op ‘n verbergende wyse in



die denke aankom. Iewers daar buite is daar ‘n bepaalde essensie wat besig is om sigself deur die denke te ontsluit. Eckhart sê egter dat die bron van die denke “niks” is nie. Hy postuleer geen synde buite die denke nie. Daarom stel hy “... daß (Begriffe wie:) gut, wahr, Wahrheit, Güte und ähnliches nicht eigentlich von Gott ausgesagt werden können, weil sie (etwas zu Gott) hinzufügen oder eine Zahl in den Gedanken oder die Begriffsbildung oder die Idee einführen” (*In Festo s. Trinitatis* IV,2,30).

Vir Eckhart is God die bron van alles in soverre God alles liefhet. “Liefhê” funksioneer hier as ‘n oorganklike werkwoord. Dat God alles liefhet, beteken vir Eckhart dat God alles bewerkstellig. In hierdie verband stel Eckhart (*Dominica I Post Trinitatem* VI,1,54) die volgende: “Zweitens ist und heißt Gott hauptsächlich insofern Liebe, weil er es ist, den alles liebt und sucht, das lieben kann. Weiter: er ist es der allein von allen und in allen geliebt und gesucht wird. Weiter: er ist es, in dessen Suchen und Lieben alles existiert, was ist oder sein kann.” Verder maak Eckhart dan ‘n stelling wat dit moontlik maak om die wyse waarop hy God as die bron van die skepping beskou met die *Logos*-ontologie te vergelyk. Hy sê dat “... die Liebe einigend und ausströmend ist” (*Dominica I Post Trinitatem* VI,1,52). Hierdie frase is byna net so op die *Logos*-ontologie van toepassing. Vanuit die *Logos* vloei alles met logiese noodwendigheid voort, en die *Logos* is die fundamentele premisse waarin alles gegrond is. In bogenoemde stelling hoor ons egter iets wat vir die *Logos*-ontologie vreemd is: God “... ist es, in dessen Suchen und Lieben alles existiert, was ist *oder sein kann* [my aksentuering] ...” (*Dominica I Prima Post Trinitatem* VI,1,54). Eckhart stel nie alleen dat God die bron is van alles wat is nie. Hy voeg by dat God ook die bron is van alles wat kan wees. Al sou ‘n mens alles wat is tot by die wortel daarvan kon oopgrawe, sou jy nog nie die bron van dit wat is vind nie. Die bron van dit wat is, is nie iets wat reeds is nie. Dit wat is, word ook nie noodwendig daardeur geïmpliseer nie. Die bron kan ook “laat wees” wat daar nie is nie. Dit wat is, is nie gegewe nie en sodoende is die bron van dit wat is, ook nie gegewe nie. Kortom: God is nie *iets* nie. God is selfs nie eers ‘n verborge “iets” nie. Selfs al is die Idee van die Goeie verborge, kan Plato die wêreld in terme van die Idee van die Goeie verstaan (Pl *Rep* 6.509.b). Hy kan ook spekulêr oor die aard van die Idee van die Goeie (Pl *Rep* 6.509.b). Vir Eckhart is daar egter niks om oor te spekulêr nie. Daar is niks om met betrekking tot God te dink nie. Die wêreld gebeur nie op grond van iets wat daaragter skuil nie. Die gedagte wat deur Silesius se gedig van die roos tot uitdrukking kom, is oorspronklik deur Meister Eckhart ontsluit

(Caputo1986:98). In hierdie verband stel Eckhart (*In Festo s. Trinitatis* IV,1,21) dat “... alle Wesen aus Gott und durch Gott wirken ...”, maar dat “[in] ihm aber gibt es kein Wegen” (*In Festo s. Trinitatis* IV,1,21). “Die Ros’ ... blühet weil sie blühet”. Dit wat is, word bloot “gelief” omdat dit “gelief” word. Daar is niks meer om te dink nie. Daarom stel Eckhart (*Dominica I Post Trinitatem* VI,1,52) dat “... die Liebe beginnt da, wo das Denken aufhört.”

Daar bestaan ‘n proporsionele analogie tussen Eckhart se beskouing van die “verhouding” van God tot die siel en Heidegger se beskouing van die “verhouding” tussen syn en denke (Caputo 1986:183). Syn en denke hoort saam. Die een gaan nooit sonder die ander nie, maar is sigself alleen in terme van die ander. Die syn is wesenlik dit wat op ‘n verbergende wyse binne die denke aankom en die denke is wesenlik dit wat op ‘n verbergende wyse vanuit die syn ontvang (Heidegger 2001:62). Vir Eckhart staan die Vader en die siel op dieselfde wyse met mekaar in verband. Die wese van die Vader is om die Waarheid binne die siel gebore te laat word en die siel is wesenlik dit wat die Waarheid van die Vader ontvang (Caputo 1986:183). Eckhart identifiseer hierdie Waarheid met die Seun. Vir Eckhart is Christus geen synde nie. Christus is nie “iets” wat tussen die Vader en die siel staan nie, maar die onmiddellike wedersydse toe-eiening van Vader en siel. Christus is nie ‘n middelaar nie, maar ‘n bemiddeling. Elders stel Eckhart (*Dominica I Post Trinitatem* VI,2,61) dat God “... nur auf Gegenwärtiges wirkt und unmittelbar, nicht aber durch ein Mittel oder auf etwas, was von ihm entfernt ist, wie die vollkommeneren Geschöpfe wirken”. God en die siel verkeer saam in die spanning tussen die gedifferensieerde en ongedifferensieerde. Die mens is die wyse waarop God God self tot uitdrukking bring (Caputo 1986:165). Eckhart (*In Festo s. Trinitatis* IV,1,28) skryf dat “... wie er [God] selbst ununterschieden in seiner Natur und trotzdem von allen Dingen schlechthin unterschieden ist, so ist in ihm alles zugleich in größter Unterschiedenheit und ununterschieden, und zwar erstens, *weil der Mensch in Gott Gott ist* [my aksentuasie]”. In soverre die mens in God God is, is dit moontlik dat beide die gedifferensieerde en ongedifferensieerde in God kan wees. Die mens is die wyse waarop die ongedifferensieerde gelykgelend gedifferensieerde is. Christus is die oorkoming van die ongedifferensieerde deur die gedifferensieerde en die oorkoming van die gedifferensieerde deur die ongedifferensieerde. Die Seun oorkom hierdie of daardie bepaalde wêreld, maar maak hierdie of daardie bepaalde wêreld terselfdertyd nuut (*Dominica I Post Trinitatem* VI,2,58).

Caputo (1986:157) wys daarop dat Heidegger se term “denke” en Eckhart se frase “die goddelike siel” ‘n soortgelyke betekenis het in soverre beide dui op die samehorigheid van die denke en die bron van dit wat is. Die goddelike siel is niks anders as ‘n “ruimte” waarin die openbaring van God ontvang word nie (*Dominica I Post Trinitatem* VI,2,57). Eckhart stel dat die Seun “in die Welt” gebore word, en nie “in diese Welt” nie (*Dominica I Post Trinitatem* VI,2,58). “*Diese Welt*” is die wêreld van dinge (*Dominica I Post Trinitatem* VI,2,58). Dit is die gedifferensieerde wêreld van dit wat geken en gekonseptualiseer kan word. “*Die Welt*” is ‘n ongedefinieerde wêreld. Dit dui op die goddelike siel wat vir die aankoms van die ongedifferensieerde ontvanklik is. Eckhart (*Pr. L* 166,36-38) beskryf dit soos volg: “Die Seun word gebore ‘... “in die werlt”, daz ist; in die liechten werlt, in die sêle, diu zemâle gescheiden ist von der ûzern werlt und ist in alle wîs gebildet nâch der götlîchen werlt’. Christus gebeur vanuit dit wat ongedifferensieerd is – dit wil sê vanuit die verborgenheid. Dit beteken egter nie dat die siel deur Christus in die leegheid van die verborgenheid opgaan nie. Deurdat die Seun vanuit die verborgenheid gebeur, kom die Seun in die ontslotenheid van hierdie wêreld aan. Wanneer die Seun vanuit “die Welt” gebore word, word “diese Welt” nuut gemaak. Daarom stel Eckhart (*Dominica I Post Trinitatem* VI,2,58): “... [E]r sandte seinen Sohn *in die Welt*, das heißt, daß Gott auch *in dieser Welt*, ‘uns die Macht’ zugestand, ‘Söhne Gottes’ zu werden ...”. Die Christusgebeure speel sigself in die verskil tussen die ongedifferensieerde en gedifferensieerde af.

Dat dit wat ongedifferensieerd is in dit wat gedifferensieerd is *oorgaan*, beteken egter nie dat eersgenoemde in laasgenoemde *opgaan* nie. Om deur Christus bevry te word, is vir Eckhart (*Dominica VII Post Trinitatem* XVII,2,168) om “... wahrlich befreit vom Jetzt, das heißt vom Jetzt, nämlich von der gegenwärtigen Zeit ...” bevry te word. Eckhart (*In Festo s. Trinitatis* IV,2,30) stel tyd teenoor nie-tyd. Tyd dui op dit wat gedifferensieerd, konseptualiseerbaar en ontslote is. Nie-tyd of Ewigheid dui op die eenvoudigheid, ongedifferensieerdheid en verborgenheid van God. Indien Eckhart in die aanhaling hierbo alleen gestel het dat Christus ons van “tyd” vry maak, sou die bedoeling gewees het dat Christus ons van die gedifferensieerde as sodanig vry maak. Eckhart kwalifiseer egter die term “tyd” deur te praat van “gegenwärtigen Zeit”. Sodoende praat hy nie van tyd as sodanig of van ‘n aardse epog nie, maar van die hier en nou van die mens se bepaalde historiese omstandighede. Die Christusgebeure speel sigself nie tussen die ongedifferensieerdheid van

God en die gedifferensieerdheid van die kosmos as sodanig af nie. In soverre God geen grond is nie, is daar in elk geval nie iets soos ‘n kosmos as sodanig nie. Daar is alleen dit wat God besluit om oop te maak of geslote te hou (*In Festo s. Trinitatis* IV,2,30). Sodoende speel die Christusgebeure sigself tussen die geslotenheid van God en ‘n bepaalde historiese situasie af. Sodoende bly die Christusgebeure altyd ‘n ontsluitende verberging. Wanneer Eckhart stel dat Christus ons van ons “nou” bevry, voeg hy dadelik by dat ons maar altyd net in ‘n spieël kyk (*In Festo s. Trinitatis* IV,2,30).

Met betrekking tot die genade van God en die lewe wat deur die Seun geskenk word, sê Eckhart die volgende: ‘[D]ies allein hat kein Warum ... sondern ist um seiner selbst willen, dank seiner selbst und frei. Daher (heißt es): “wenn der Sohn euch befreit, werdet ihr wahrhaft frei sein”’ (*Dominica Prima Post Trinitatem*; VI;2;59). En waarvan word ons waarlik vry? Ons word vry van die wêreld wat ons vir onself daarstel – van die wêreld wat ons vanuit onself en sonder God liefhet (*Dominica I Post Trinitatem* VI,2,59). Eckhart (*In Solitate Corporis Christi* V,1,43) is van mening dat die mens op twee wyses kan bestaan, naamlik: die goddelike toestand en die gevalle toestand. Die gevalle mens skep vir homself ‘n wêreld deur skepsels vanuit homself te bepaal (*Dominica I Post Trinitatem* VI,2,59). Die gevalle mens skep vir homself ‘n wêreld deur sy rede. Gevalletheid is die toestand van “waarom”. Die goddelike mens is, soos God, sonder “waarom”. In sy kommentaar op Romeine 11:36 merk Eckhart (*In Festo s. Trinitatis* IV,1,21) op “... daß er [die skrywer] nicht sagt noch zuffigt: ‘seinetwegen’ ist alles ... weil Gott, und folglich auch der göttliche Mensch [my aksentuasie], nicht wegen eines Warum und Weshalb wirkt”. Die goddelike mens lewe vanuit God. Hierdie mens word nie in terme van hierdie of daardie bepaalde wêreld gekonstitueer nie, maar bestaan as ‘n leë en reine wêreld wat van alle maaksels geskei is (*Pr* 5a.I,80,7-11). Heidegger se kritiek op die beginsel van genoegsame rede toon merkwaardige ooreenkomste met dit wat Eckhart van die gevalle siel sê. Heidegger is van mening dat ons gedurige gevra na redes daartoe lei dat ons syndes in ons eie subjektiwiteit begrond. Binne die raamwerk wat deur die beginsel van genoegsame rede daargestel word, bestaan niks wat nie deur ons eie rasonale oordele bevestig is nie (Caputo 1986:59). Sodoende word ons wêreld vanuit onself bepaal. Die ander moontlikheid is om dit wat is en word, toe te laat om uit sigself na vore te tree (Caputo 1986:72). Heidegger noem hierdie oriëntasie van die denke “Gelassenheit”. Hierdie term is vir die eerste keer deur Meister Eckhart gebruik om dieselfde saak aan te dui (Caputo 1986:174).

## 1.2 DIE EPISTEMOLOGIESE VAL

Die moderne hermeneutiek het 'n oorsprong in die reformatie (Mueller-Vollmer 1992:2; vgl Gadamer 1975:174). Voor die reformatie is die interpretasie van die Skrif bepaal deur die gesag en tradisie van die Rooms Katolieke Kerk. Die protestantse hervormers bely egter die selfgenoegsaamheid van die Bybel en verwerp die dogmatiese benadering van die Rooms Katolieke Kerk tot die Skrif. Gevolglik ontstaan die behoefte aan 'n hermeneutiek waardeur die betekenis van die Skrif uitgelê kan word sonder 'n beroep op kerklike gesag en tradisie. In die geloof dat die Skrif absolute waarhede kommunikeer, is hierdie hermeneutiese strategie daarop gerig om die religieuse kennis te ontdek wat in die Skrif vervat is. Hier is hermeneutiek duidelik epistemologies van aard. Anders gestel: Betekenis word aan kennis gelyk gestel en die doel van hermeneutiek is om hierdie kennis te bekom.<sup>iii</sup> Hierdie benadering tot die hermeneutiek word tydens die Verligting voortgesit en verfyn wanneer geleerdes soos Wolff en Chladenius hermeneutiek op epistemologiese beginsels baseer (Mueller-Vollmer 1992:4-5). Wolff onderskei tussen historiese en dogmatiese geskrifte en hou voor dat dogmatiese geskrifte verstaan kan word in soverre die argumente en waarheidsinhoud daarvan genoegsaam is. Historiese tekste kan weer verstaan word in soverre die getuienis daarvan volledig is en die outeur integriteit toon. Die verstaanbaarheid van beide historiese en dogmatiese geskrifte word hiervolgens dus bepaal deur die kwaliteit van die kennis wat daardeur oorgedra word. Chladenius sit hierdie tradisie voort deur 'n stel rasonale beginsels uit te werk wat gevolg behoort te word deur studente wat hulle kennis deur die interpretasie van tekste bekom. In lyn met sy voorgangers assosieer hy betekenis met kennis. Die hermeneutiese ideaal is dat die student en die outeur uiteindelik oor dieselfde kennis beskik (Gadamer 1975:183). Dit is belangrik om daarop te let dat hierdie epistemologiese benadering gabaseer is op die veronderstelling dat tekste kennis bevat van objekte<sup>iv</sup>. Chladenius is byvoorbeeld van mening dat verskillende tekste in kontradiksie met mekaar kan wees sonder dat die waarheidsinhoud

---

<sup>iii</sup> Gadamer (1975:185) beskryf hierdie epistemologiese funksie van die hermeneutiek soos volg: "But indirectly, wherever an attempt is made to understand something (e.g. Scripture or the classics), there is reference to the truth that lies hidden in the text and must be brought to light. What is to be understood is, in fact not a thought considered as part of another's life, but as a truth. Precisely for this reason hermeneutics has an ancillary function and remains subordinate to the study of things."

<sup>iv</sup> Ek praat van objekte in die breë sin. Met die term "objek" verwys ek na enige synde wat in die essensie daarvan, op die wyse van "voor-hande-wees" teenwoordig kan wees.

daarvan beïnvloed word (Mueller-Vollmer 1992:7). Die rede vir sodanige kontradiksies kan volgens Chladenius verklaar word deur die feit dat verskillende tekste verskillende perspektiewe op dieselfde gebeurtenis kan bevat. En, die kennisgehalte van 'n teks kan bepaal word deur die mate waarin dit die relevante gebeure akkuraat weerspieël – dit wil sê: aan die gebeure soos wat dit aan die hand van verskillende tekste gerekonstrueer kan word. Die implikasie van hierdie beskouing is dat betekenis deur die objektiewe gebeurtenis bepaal word. Die teks (betekenis) bepaal nie die gebeurtenis nie maar die objektiewe gebeurtenis bepaal die betekenis van die teks. In kort: Betekenis is in die objek geleë

Kant plant die saadjie van die romantiese benadering tot die hermeneutiek deur sy argument dat kennis alleen kennis is van fenomene en dat die “ding in sigself” buite die bereik van die menslike verstand is. Die romantiese hermeneutici se interpretasie van hierdie gevolgtrekking is dat alleen kennis van die subjek se innerlike lewe toeganklik is. Die assosiasie van hermeneutiek met epistemologie word voortgesit met dié verskil dat daar nou op kennis van die subjek gefokus word (Mueller-Vollmer 1992:9; vgl Gadamer 1975:188). Schleiermacher se hermeneutiek is 'n voorbeeld hiervan. Hy onderskei twee hermeneutiese take, naamlik die taak om die taal van die teks te verstaan (grammatiese interpretasie) en die taak om die innerlike lewe van die outeur van die teks te verstaan (tegniese interpretasie). Die taal van die spreker is verteenwoordigend van 'n bepaalde linguïstiese milieu. Wanneer die hermeneut hierdie linguïstiese milieu verstaan, word hy in staat gestel om kennis te neem van dit wat uniek is aan die kreatiewe gees van die individuele spreker (Gadamer 1975:186). Elke uitdrukking is 'n uitdrukking van 'n kreatiewe aksie of gedagte van die spreker. En, dit is hierdie gedagte waarvan die interpreteerder wil kennis neem. Schleiermacher fokus op kennis, en verskil alleen van sy voorgangers in soverre hy die subjek tot objek van die hermeneutiek maak. Schleiermacher (1992:74) definieer die taak van die hermeneutiek soos volg:

Indeed, a person thinks by means of speaking. Thinking matures by means of internal speech, and to that extent speaking is only developed thought. But whenever the thinker finds it necessary to fix what he has thought, there arises the art of speaking, that is, the transformation of original internal speaking, and interpretation becomes necessary. Hermeneutics and rhetoric are intimately related



in that every act of understanding is the reverse side of an act of speaking, *and one must grasp the thinking that underlies a given statement* [my aksentuering].

“Om te verstaan” is die omgekeerde proses van “om te spreek”. Verstaan is ‘n “greep” op ‘n gedagte wat tot uitdrukking gebring is. Vir Schleiermacher is verstaan kennis van ‘n denkgebeure nie. Sodoende word tegniese interpretasie psigologiese interpretasie. Hy verstaan dit wat in ‘n teks gestel word as ‘n vrye kreatiewe produksie deur die individu. Vir Schleiermacher is die hermeneutiek ook metodologies van aard.<sup>v</sup> Daar bestaan iets soos ‘n regte en verkeerde interpretasie van ‘n bepaalde uitdrukking en die hermeneutiese metode is bedoel om die alomteenwoordige moontlikheid van misverstand uit te skakel. Alhoewel taal en betekenis wel vir Schleiermacher ‘n rol speel in die vorming van die outeur se gedagtes, word ware verstaan eintlik bepaal deur die gedagte as sodanig – dit is: die gedagte as objek. Uiteindelik is dit die gedagte-objek wat oor betekenis beskik.

‘n Laaste era van die epistemologiese hermeneutiek is dié van die historisisme. Die uitgangspunt van hierdie denkrigting is dat elke verskynsel aan die hand van die historiese konteks daarvan verstaan behoort te word. In soverre die historisisme binne ‘n epistemologiese verwysingsraamwerk funksioneer, ontlok dit ook ‘n epistemologiese probleem. Wanneer elke verskynsel in terme van sy eie era verstaan behoort te word, geld dieselfde ook vir die werk van die historikus. Hoe is dit dan moontlik vir die historikus om objektiewe kennis van die verlede te bekom indien sy benadering tot die verlede altyd bepaal word deur die wêreld van sy eie tyd? Dát die historisisme hierdie saak as ‘n hindernis beskou wat oorkom behoort te word, dui daarop dat dit volgens die historisisme die geskiedenis as objek is wat betekenis bepaal. Dilthey is ‘n belangrike verteenwoordiger van hierdie denkrigting. Hy stel dit ten doel om wetenskaplike objektiwiteit en die historisiteit van menslike eksistensie met mekaar te versoen (West 1996:82). Dit wil sê dat hy ‘n verantwoordbare metode wil ontwikkel wat gepas is vir die studie van die mens. Hy wil ‘n wetenskap van die subjek (*Geisteswissenschaft*) ontwikkel. Hierdie wetenskap moet ook voldoen aan die streng vereistes van objektiwiteit soos wat dit in die natuurwetenskappe gehandhaaf word. Sy belangstelling in die hermeneutiek spruit dus uit

---

<sup>v</sup> Dat dit die geval is, word duidelik weerspieël deur Schleiermacher (1992:72-85) se notas oor die kuns van interpretasie. Hierdie notas bestaan uit ‘n lys van hermeneutiese beginsels waarvolgens interpreteerders hulleself behoort te rig ten einde misverstand te vermy.

sy belangstelling in deeglike epistemologiese basis vir die studie van die menslike gees (Mueller-Vollmer 1992:24). Dilthey beskou die metode van die natuurwetenskappe as verklarend van aard. Die natuurwetenskappe verklaar (*Erklären*) verskynsels met verwysing na meer primêre verskynsels. Die menslike gees is egter van so 'n aard dat dit nie in terme van iets anders verklaar kan word nie. Dit is objektief en onmiddellik gestel deur verskillende empiriese verskynsels soos taaluitdrukkings en ander kultuurgoedere wat daarna verwys. Daarom is die gepaste metode vir die studie van die menslike gees “verstaan” (*Verstehen*) eerder as verklaring. Vir Dilthey beteken verstaan die proses waardeur 'n geestelike toestand herken word deur die een of ander singewende teken (West 1996:83). Deur 'n noukeurige ondersoek na die kultuurgoedere wat deur 'n bepaalde samelewing of individu nagelaat is, kan die geesteswetenskaplike die gees wat daardeur teenwoordig gestel word, herbeleef of verstaan.

Vir Dilthey is die geesteswetenskappe 'n studie van die menslike gees deur die wyse waarop individue en samelewings hulleself uitleef – dit wil sê deur die lewensuitdrukking (*Lebensäußerung*) waardeur die wêreldbeskouing van 'n individu of 'n samelewing waargeneem kan word. Dilthey (1992:153) definieer lewensuitdrukkings as alle manifestasies van die menslike bewussyn waardeur die geesteswetenskaplike in staat gestel word om van die menslike gees kennis te neem. Hierdie lewensuitdrukking of, soos Dilthey dit ook noem, “objektiewe bewussyn” sluit nie alleen taaluitinge in wat bedoel is om die innerlike lewe van 'n individu tot uitdrukking te bring nie maar ook alle gedragspatrone, kultuurgoedere en instellings van 'n bepaalde samelewing.<sup>vi</sup> Die individu oriënteer homself met betrekking tot hierdie objektiewe bewussyn en dit is deur die interpretasie van die uitdrukkings van die individu dat iets van daardie individu en sy samelewing geleer kan word (Dilthey 1992:155). Die metode van die geesteswetenskappe is volgens Dilthey empatie en interpretasie. Eersgenoemde bestaan daaruit dat daar aan die uitdrukkings van 'n vergange bewussyn nuwe lewe gegee word. In soverre alle mense van alle tye dieselfde gees deel, is dit moontlik vir die geesteswetenskaplike om die uitdrukking van die ander vanuit sy eie ervaring te herbeleef. Dilthey (1992:159) som hierdie daad van empatie soos volg op:

---

<sup>vi</sup> Dilthey (1992:155) beskryf objektiewe bewussyn soos volg: “By this I mean the manifold forms in which what individuals hold in common have objectified themselves in the world of senses. In this objective mind the past is a permanently enduring present for us. Its realm extends from the style of life and the forms of social intercourse to the system of purposes which society has created for itself and to custom, law, state, religion, art, science and philosophy.”



This state of mind involved in the task of understanding we call empathy, be it with a man or a work. Thus every line of a poem is re-transformed into life through the inner context of lived experience from which the poem arose. Potentialities of the soul are evoked by comprehension – by means of elementary understanding – of physically presented words. The soul follows the accustomed paths in which it enjoyed and suffered, desired and acted in similar situations.

Deur die gemeenskaplike menslikheid van die getuienis en die interpreteerder word dit vir die interpreteerder moontlik om dit te begryp wat deur die getuienis tot uitdrukking gebring word. En, sodoende word die wêreld van die getuienis vir die interpreteerder toeganklik. Dit is hierdie ervaring deur empatie wat die studie van die mens, hetsy psigologie, sosiologie, antropologie of geskiedenis moontlik maak (Dilthey 1992:161). Twee sake dui daarop dat Dilthey hermeneutiek in terme van epistemologie verstaan. Eerstens beskou hy dit as 'n metode waardeur objektiewe kennis bekom kan word. Tweedens is dit wat deur die geesteswetenskaplike verstaan of ervaar behoort te word 'n objek, naamlik die innerlike ervaring van die menslike gees. Die geesteswetenskappe is gerig op die betekenis van 'n objektief-gegeewe bewussyn eerder as op die betekenis waardeur sodanige objektief-gegeewe bewussyn bepaal word. Hierin word die probleem van die historisisme en relativisme weerspieël. Hoe kan ons objektiewe kennis van 'n vreemde gees bekom wanneer ons ondersoek ook altyd deur ons eie gees bepaal word? In die volgende era van die hermeneutiek word toegegee dat die betekenis van die “objek” ook deur die voorverstaan van die interpreteer bepaal word. Dit sluit die insig in dat die “objek” nie betekenis bepaal nie, maar dat betekenis eintlik die “objek” bepaal.

### **1.3 HERMENEUTIEK BY HEIDEGGER EN GADAMER**

In die werk van die vroeëre Heidegger word die verskynsel dat geen objek inherent oor betekenis beskik nie eksplisiet getematiseer. Heidegger verduidelik dat betekenis alleen tot die

“in-die-wêreld-wees” (“*in-der-Welt-sein*”) van *Dasein*<sup>vii</sup> behoort. “In-die-wêreld-wees” beteken nie dat *Dasein* ruimtelik tussen ander entiteite aangetref kan word nie, maar dat ’n wêreld altyd reeds op so ’n wyse ontslote is dat ander entiteite vir *Dasein* teenwoordig kan word (Heidegger 1962:55). *Dasein* is wesenlik ’n praktiese wese en die wêreld van entiteite is op ’n onopsigtelike wyse deel van ’n taak. Die taak is ’n komplekse fenomeen wat uit ’n netwerk van verwysings, die “ten-einde” van elke aspek, bestaan en ’n dinamiese eenheid vorm. Daar is iets wat gebruik word ten einde die taak te verrig, die handeling waardeur die taak verrig word, die produk van die taak, en uiteindelik dít ter wille waarvan hierdie produk geproduseer word. Heidegger (1962:84) gebruik die voorbeeld van *Dasein* wat besig is om ’n skuiling te bou: “[W]ith ... a hammer there is an involvement with hammering; with hammering, there is an involvement in making something fast; with making something fast, there is an involvement in protection against bad weather; and this protection ‘is’ for the sake of providing shelter for *Dasein* – that is to say, for the sake of a possibility of *Dasein*’s Being”. Wanneer die verwysing van ’n bepaalde aspek van die taak onderbreek word, soos byvoorbeeld wanneer die hamer breek, word die verwysing daarvan eksplisiet en word die “ten-einde” daarvan opsigstelik saam met alles wat met die taak verband hou (Heidegger 1962:75). In soverre elke aspek alleen betekenis in terme van die taak as geheel het, sou ons kon sê dat dit wat opsigtelik word in die betekenis daarvan blootgelê word. Alle entiteite wat deel vorm van *Dasein* se alledaagse bedrywighede word altyd reeds deur *Dasein* verstaan, selfs al is nóg hierdie entiteite nóg *Dasein* se voorverstaan daarvan eksplisiet. Hierdie implisiete voorverstaan word eksplisiet gemaak wanneer die entiteite opsigtelik word en wanneer *Dasein* hulle interpreteer – dit wil sê: in hulle “ten einde” as so of so insien (Heidegger 1962:150). Met betrekking tot die betekenis van entiteite stel Heidegger (1962:151) die volgende:

The *concept of Meaning* embraces the formal existential framework of what necessarily belongs to that which an understanding interpretation articulates. *Meaning is the “upon-which” of a projection in terms of which something becomes intelligible as something; it gets its structure from a fore-having, a fore-sight, and a*

---

<sup>vii</sup> Heidegger gebruik die term “*Dasein*” in plaas van die tradisionele term “bewussyn”. Sodoende wil hy beklemtoon dat hy hiermee geen substans in gedagte het nie. Die essensie van *Dasein* is in sy eksistensie geleë. Anders gestel: Wanneer Heidegger na hierdie entiteit verwys, het hy nie die “wat” daarvan nie maar die “dat” of die syn daarvan in gedagte (Heidegger 1962:42).

*fore-conception*. ... Meaning is an *existeltiale* of *Dasein*, not a property attaching to entities, lying “behind” them, or floating somewhere as an “intermediate domain”. *Dasein* only “has” meaning, so far as the disclosedness of Being-in-the-world can be “filled in” by the entities discoverable in that disclosedness. *Hence only Dasein can be meaningful or meaningless*.

Betekenis behoort nie tot objekte soos wat die vroeëre hermeneutici verstaan het nie. Volgens Heidegger beskik entiteite alleen oor die moontlikheid van betekenis in soverre hulle oor die moontlikheid beskik om as deel van die verwysingsnetwerk van die taak eksplisiet gemaak te kan word. Verder word hierdie moontlike betekenis ook alleen gerealiseer wanneer dit vanuit hierdie verwysingsnetwerk eksplisiet na vore tree. En, dan tree dit na vore in terme van die verwysende funksie daarvan in die verwysingsnetwerk van die taak. Deur *Dasein* se voorverstaan beskik hierdie taak reeds oor implisiete betekenis en dit is alleen deur hierdie implisiete voorverstaan of reeds-bestaande betekenis dat objekte teenwoordig kan wees. Objekte beskik nie oor betekenis nie en betekenis kan daarom ook nie deur ‘n metodologiese benadering tot objekte ontdek word nie. Eerder beskik betekenis oor ‘n eie integriteit waardeur die verskyning van objekte moontlik gemaak word.

In *Identität und Differenz* deurdink Heidegger die identiteitsbeginsel. Volgens Heidegger (2001:13,16) bevat hierdie beginsel ‘n ontologiese waarheid waarop weinig ag geslaan word. Hy beskryf hierdie waarheid soos volg:

Der Satz der Identität gibt sie uns, wenn wir sorgsam auf seinen Grundton hören, ihm nachsinnen, statt nur leichtsinnig die Formel “A ist A” daherzusagen. Eigentlich lautet sie: A *ist* A. Was hören wir? In diesem “ist” sagt der Satz, wie jegliches Seiende ist, nämlich: Es selber mit ihm selbst dasselbe. Der Satz der Identität spricht vom Sein des Seienden. Als ein Gesetz des Denkens gilt der Satz nur, insofern er ein Gesetz des Seins ist, das lautet: Zu jedem Seienden als solchem gehört die Identität, die Einheit mit ihm selbst” (Heidegger 2001:16).

Die identiteitsbeginsel bekryf die synde as die samehorigheid van syn en identiteit. Synde heet: syn van ‘n “met sigself dieselfde”. Beter nog, synde heet: “identiteit *is*”. Hierdie formulering van

die identiteitsbeginsel impliseer 'n dubbelheid met betrekking tot die synde. In die uitspraak, “identiteit *is*” word syn en identiteit in terme van 'n differensie aan die orde gestel, naamlik 'n differensie van syn en identiteit (Heidegger 2001:59). Hierdie differensie kan egter alleen binne die raamwerk van die samehorigheid van syn en identiteit bedink word. Syn beteken “die syn van identiteit”. Synde beteken “identiteit wat syn”. Syn en identiteit het alleen in terme van mekaar betekenis. Die differensie behels geen relasie nie (Heidegger 2001:59). 'n Relasie is 'n toevoegsel (Heidegger 2001:60). Dit is 'n voorstelling van die verband tussen twee sake wat reeds buite om die relasie gedink kan word. Maar, die differensie van syn en synde is pre-relasioneel. Die een kan nie sonder die ander nie, want, sê Heidegger (2001:62): “Sein des Seienden heißt: Sein, welches das Seiende ist.” Die differensie dui op die samehorigheid van syn en identiteit. Waar laat dit ons met ons nadenke oor die synde? Differensie in samehorigheid of samehorigheid deur differensie beteken dat die synde nie 'n blote gegewenheid of 'n objek is nie. Heidegger (2001:62) stel: “Sein zeigt sich als die entbergende Überkommnis. Seiendes als solches erscheint in der Weise der in die Unverborgenheit sich bergenden Ankunft”. Deur saam met een identiteit te hoort onderskei die syn sigself voortdurend van 'n ander identiteit. Die synde is 'n dinamiese proses van samehorigheid en skeiding. Heidegger beskou taal as die setel van hierdie proses. Hy formuleer hierdie beskouing deur 'n reël uit 'n gedig van Stefan George aan te haal en te interpreteer (Heidegger 1982:86): ““So I renounce and sadly see: Where word breaks off no thing may be.’ Once again we revise the last line in such a way that it sounds almost like a statement, even a theorem: No thing is where the word is lacking. A thing is not until, and is only where, the word is not lacking but *is* there.” Die objek kom alleen tot stand deur die samehorigheid van syn en betekenis soos wat dit deur 'n taalgebeure bewerkstellig word. Watter implikasies het Heidegger se nadenke oor die identiteitsbeginsel vir die verband tussen objek en betekenis? Die differensie beskryf die vryheid van betekenis. Betekenis behoort nie tot die objek nie maar is die moontlikheidsvoorwaarde van die objek, want, “where word breaks off no thing may be”.

Gadamer verstaan betekenis as die moontlikheidsvoorwaarde van enige ding, saak of situasie wanneer hy Heidegger se nosie van ontslotenheid en voorverstaan aanvaar (Gadamer 1989:265-271). In *Sein und Zeit* ontdek Heidegger hoe 'n wêreld alleen moontlik is in soverre dit altyd reeds op die een of ander wyse betekenisvol ontslote is. Gadamer sien taal as die setel van hierdie ontslotenheid en noem taal die medium van alle verstaan (Gadamer 1989:474). Ons talige situasie is die horison van dit wat vir ons ontslote is en die vertrekpunt vanwaar nuwe

horisonne van ontslotenheid betree kan word. Gadamer (1989:456) verduidelik ook dat die wêreld deur taal gekonstitueer word. Ons is deur die taal wat ons praat in die wêreld. En, alleen deur taal bestaan daar iets soos 'n verstaanshorison waarbinne dinge, sake en situasies na vore kan tree. In hierdie verband skryf Gadamer (1976a:62) die volgende:

Language is by no means simply an instrument or a tool. For it belongs to the nature of the tool that we master its use, which is to say we take it in hand and lay it aside when it has done its service. That is not the same as when we take the words of language, lying ready in the mouth, and with their use let them sink back into the general store of words over which we dispose. Such an analogy is false because we never find ourselves as consciousness over against the world, and as it were, grasp after a tool of understanding in a wordless condition. Rather, in all our knowledge of ourselves and in all knowledge of the world, we are always already encompassed by the language which is our own.

As wesens wat verstaan, is ons altyd geworpe in ons taal. En, deur ons taal tree 'n betekenisvolle wêreld vir ons na vore. Die wêreld is nie 'n vreemde fenomeen waarvan ons die betekenis met groot moeite moet ontrafel nie. Eerder is die betekenis van die wêreld altyd reeds deur ons taal gegewe. Meer nog: Iets soos 'n wêreld is alleen moontlik in soverre dit in die betekenis daarvan deur ons taal gegewe is.

#### **1.4 HUSSERL EN HERMENEUTIEK**

Die doel van Husserl se filosofiese program is om die fundamentele konsepte van die wetenskap te begrond. Hy verstaan sy filosofie dus as epistemologie. Alhoewel hy dit nie tematiseer nie, slaag hy egter deur sy ondersoek daarin om sekere sentrale temas van die filosofiese hermeneutiek aan die lig te bring. Dit is die taak van hierdie verhandeling om hierdie temas uit te lig en te tematiseer. Myns insiens kan die hermeneutiese tendens in Husserl se filosofie aan sy verstaan van intensionaliteit toegeskryf word. Husserl se begrip van

intensionaliteit behels die opheffing van die objek ter wille van die bevryding van betekenis. Hier is betekenis geen synde nie, maar die bepalende faktor van die synde.

Een van die mees insiggewende moderne definisies van die objek is die volgende stelling van Descartes (1911b:240):

But yet substance cannot be first discovered merely from the fact that it is a thing that exists, for that fact alone is not observed by us. We may, however, easily discover it by means of any one of its attributes because it is a common notion that nothing is possessed of no attributes, properties, or qualities.

'n Substans is 'n bepaalde bestaanswyse. *S* is 'n substans wanneer *S* oor kwaliteite beskik maar self nooit 'n kwaliteit kan wees nie. Ons sou kon sê dat 'n substans die setel van syn is. Sodanige syn kan egter nie ingedink word in die afwesigheid van die kwaliteite daarvan nie. Nóg syn nóg identiteit beskik oor eie integriteit aangesien die een nie sonder die ander bedink kan word nie. 'n Substans is 'n objek – dit is: die vanselfsprekende teenwoordigheid van die een of ander identiteit. Hegel skryf hierdie “algemene nosie” toe aan wat hy die natuurlike bewussyn noem (Stähler 2003:23). Natuurlike bewussyn vergeet sigself en gaan op in die vanselfsprekende teenwoordigheid van objekte. Dit is uitsluitlik geïnteresseerd in die objek. Natuurlike bewussyn is selfloos. Dit wil sê dat die objek aanskou word sonder dat die *aanskouing* opsigtelik is. En, wanneer ons wel op onself ag slaan, neem ons ook onself as objek op. Ook refleksie is selfloos. Vanuit natuurlike bewussyn gesien, is daar volgens Hegel niks anders as objekte nie.

Die uitvloeisel van hierdie ondeurdagte ontologie is die veronderstelling dat kennis aan die hand van die verband tussen twee objekte, naamlik die gedagte-objek en die empiriese objek, verklaar behoort te word. Hierdie epistemologie word op 'n insiggewende wyse in die werk van Locke weerspieël. Hy begrond kennis in waarneming, wanneer waarneming verstaan word as die afdruk van empiriese ervaring op bewussyn (Bakker 1964:50). Bewussyn is leeg – 'n skoon sleit – totdat dit deur die ervaring van fisiese objekte geaffekteer word. Hierdie ervaring word deur herinnering tot gedagte-objekte omvorm. Elke objek is egter 'n substans en daarom is daar geen verklaring daarvoor dat die fisiese objek sigself op hierdie wyse verdubbel nie. Locke se poging slaag nie daarin om kennis te verklaar nie, aangesien hy nie met die

*teenwoordigheid* van die teenwoordige rekening hou nie. Die teenwoordige fisiese objek word verteenwoordig deur 'n teenwoordige gedagte-objek. Die teenwoordigheid van die psigiese en fisiese objek word egter nie verklaar nie. So sien ons dat die moderne ontologie sigself nie tot die verklaring van aanskouing leen nie. Die aanskoude ~~is~~ substans en impliseer gevolglik niks buite sigself nie. Dit sluit as 't ware die moontlikheid van aanskouing uit.

Brentano se konsep van intensionaliteit verteenwoordig 'n alternatiewe verstaan van die objek. Brentano maak bewussyn los van werklike objekte (Bakker 1974:72). Hy maak die werklike objek af as iets wat nooit geken kan word nie, deur daarop te wys dat ons alleen van gedagte-objekte bewus kan wees (De Boer 1978:36). Vir Brentano is die inhoud van bewussyn op geen wyse reflekerend van werklike objekte nie. Die werklike objekte is empiriese konstruksie. In hierdie verband onderskei Brentano tussen genetiese en beskrywende psigologie (De Boer 1978:52; vgl Bakker 1974:74). Eersgenoemde maak gebruik van die hipotese van 'n werklikheid wat bewussyn transendeer en probeer bewussyn volgens die beginsel van kousaliteit verklaar. Die beskrywende psigologie is egter glad nie op hipoteses gebaseer nie. Dit is 'n studie van die wyse waarop gedagte -objekte aanskou word. Brentano beskou empiriese waarneming as "falsneming" (*Falschnehmung*) omdat die objek waarna dit strewer nooit teenwoordig kan wees nie. Anders gestel: Brentano veronderstel dat gedagte-objekte blote skynsels is van die werklikheid (Cooper-Wiele 1989:19). Teen die agtergrond van hierdie veronderstelling maak Brentano die stelling dat dit wat bestaan nie aanskou kan word nie en dat dit wat aanskou kan word, nie bestaan nie (Cooper-Wiele 1989:4; vgl De Boer 1978:40).

Brentano se bydrae is daarin geleë dat hy vertrekpunt in aanskouing eerder as in die objek neem. Bewussyn is nie 'n outonome sfeer wat naas die sfeer van objekte bestaan nie. Eerder is Brentano van mening dat 'n objek wesenlik tot elke instansie van bewussyn behoort. Hy leer dat die gedagte-objek wesenlik tot aanskouing behoort. Gedagte-objek heet dus eintlik "gedagte objek"<sup>viii</sup>. Brentano (1874:124 in De Boer 1978:6) beskryf psigiese fenomene soos volg:

---

<sup>viii</sup> 'n "Gedagte-objek" word onderskei van 'n "gedagte objek" in soverre eersgenoemde dui op 'n objek wat in bewussyn gegewe is terwyl laasgenoemde dui op 'n objek wat deur die aktiwiteit van bewussyn bepaal word.



Every psychological phenomenon is characterized by what the scholastics of the middle ages called the intentional (and also mental) inexistence of an object and what we would call – although not entirely in unambiguous terms – relation to a content, direction toward an object ..., or an immanent objectivity. Each psychological phenomenon includes something as object within itself ....

Intensionaliteit beteken nie dān gedagte -objek binne bewussyn bestaan nie, maar dat die gedagte objek en bewussyn mekaar wedersyds bepaal (Spiegelberg 1969: 40). Die psigiese proses is die oorspronklike samehorigheid van objek en gewaarwording. Sodoende maak die tradisionele ontologie van die objek plek vir 'n ontologie van die waargenome objek. Gedagte -objek word gedagte objek. Sodoende stel Brentano 'n uitdaging aan die moderne ontologie van die objek. Vanuit die perspektief van die beskrywende psigologie gesien, is die objek nie outonoom nie. Dit bestaan alleen deur 'n psigiese akt van aanskouing. Dit is interessant om die psigologie van Brentano met dié van Berkeley te vergelyk. Berkeley leer dat dinge alleen deur waarneming bestaan (Bakker 1974:51). Dit klink soortgelyk aan Brentano se beskouing dat objekte alleen deur aanskouing bestaan. Daar is egte'n belangrike verskil tussen hierdie twee perspektiewe. Die psigologie van Berkeley word deur die moderne ontologie van die objek onderlê. Sodoende verabsoluteer hy bewussyn ten koste van objektiewe werklikheid. Vir hom is niks behalwe die gedagte-objek moontlik nie. Brentano beskou die inhoud van bewussyn nie as 'n objek nie, maar as 'n *intensionele* objek. Hy benader die gedagte-objek in terme van die teenwoordigheid van die teenwoordige – dit is: in terme van die gedagte objek.

Soos Brentano, veronderstel Husserl 'n transendente werklikheid op 'n gekwalifiseerde wyse. Hy onderskei tussen die aanskoubare objek van bewussyn en die teoreties-gepostuleerde objek wat bewussyn transendeer. Volgens Husserl is die transendente objek wetenskaplike konstruksie (De Boer 1978:47). Husserl breek met die beskouing dān gedagte -objek 'n voorstelling van die transendente objek is (De Boer 1978:43). Vir hom is die inhoud van bewussyn op geen wyse reflekerend van transendente objekte nie. Husserl wil objekte verklaar soos wat hulle onmiddellik in die bewussyn teenwoordig is (De Boer 1978:53). Brentano en Husserl interpreteer die aard van aanskouing egter op verskillende wyses (De Boer 1978:37). Husserl is meer radikaal as Brentano. Volgens Husserl is dit onnodig om fout te vind met waarneming. Vir hom is daar nie iets soos falsneming nie. Die enigste objek wat in die



beskrywende psigologie erken word, is die aanskoubare objek. Dit wat aanskoubaar is, is die werklikheid. Die sogenaamde objektiewe werklikheid is'n skimmebeeld. Kennis kan nie meer beskou word in terme van die relasie tussen twee objekte nie. Die objekt is'n aanskoude objek. Sodoende doen Husserl verantwoording vir die teenwoordigheid van die teenwoordige, die aanskouing van die aanskoubare. Kortom: In stede van die objek, is daar sprake van bewussyn van betekenis. Verder word die wyse waarop betekenis daargestel word, bepaal deur die aard van bewussyn. 'n Onderzoek na Husserl se verstaan van bewussyn is dus gelykgeldend 'n ondersoek na die aard van betekenis. Hierdie verhandeling is sodanige ondersoek.

## HOOFSTUK 2

# *Beskrywende Psigologie*

'n Bepaalde ontologie van die objek onderlê die tradisionele hermeneutiek. Die gedagte-objek word as iets identies en outonoom beskou wat voortdurend soos wat dit in sigself is, teenwoordig kan wees. Daarom word verstaan beskou as die herhaling van 'n vergange gedagte-objek. Wanneer 'n konsep wat destyds teenwoordig was deur die hermeneut herhaal word, word die teks verstaan. Die beskrywende psigologie van Husserl leer egter dat verstaan 'n bepalende uitwerking het op dit wat verstaan word. Wanneer ons oor gedagte-objekte praat, mag ons nie die teenwoordigheid van die teenwoordige buite rekening laat nie. Hierdie teenwoordigheid moet aan 'n streng ondersoek onderwerp word sodat die teenwoordige deeglik begrond kan word. In hierdie ondersoek ontdek Husserl dat die teenwoordigheid van die teenwoordige prosesmatig van aard is en dat die teenwoordige daarom nooit op 'n absolute wyse vasgestel kan word nie. Dit is egter nie die resultaat wat Husserl in gedagte gehad het nie. Daarom verlaat hy uiteindelik die weg van die beskrywende psigologie en volg hy die weg van die eidetiese beskrywende psigologie. In hierdie hoofstuk word die beskrywende psigologie in beide die aanvanklike en eidetiese vorm daarvan aan die orde gestel.

### **2.1 HUSSERL SE PSIGOLOGIE VAN DIE KONSEP**

In sy vroegste filosofiese werke is dit Husserl se bedoeling om formele wiskundige konsepte te fundeer. Hy vind'n weg tot hierdie doel in die intuisionisme van die beskrywende psigologie. Terwyl hy besig is met die formele wiskunde, ontdek Husserl ook verskeie interessante insigte met betrekking tot die hermeneutiek.

#### **2.1.1 Die Verenigende Akt**

Volgens Husserl kom 'n konsep tot stand deur 'n verenigende akt (Cooper-Wiele 1989:19; vgl Bernet et al 1989:16). Die verenigende akt bepaal die eenheid van dit waarop dit gerig is. Cooper-Wiele (1989:21) beskryf sodanige verenigende akte soos volg:

[A] totality comes into being in virtue of an undivided interest and, simultaneously, in and with it an undivided noticing which lifts out and embraces different contents themselves. ... [I]n all cases where discrete contents are thought together, i.e., in a totality, there is present one and the same act of collecting interest and noticing. The totality is further clarified here as the being thought-together of discrete entities. This act of collecting interest and noticing thus separates each of the individual contents for itself (i.e. as noticed for itself), and simultaneously holds it together, unified, with the others.

Die moontlikheidsvoorwaarde van die verenigende akt is 'n veelvoud van akte met soortgelyke intensionele objekte. Hierdie intensionele objekte behoort egter tot verskeie individuele akte en nie tot die verenigende akt nie (De Boer 1978:76). Verenigende akte beskik oor geen eie intensionele objek nie. Dit vind plaas deur 'n positiewe en 'n negatiewe vorm van aanskouing. Die positiewe aspek van die verenigende akt bestaan daaruit dat daar op 'n spesifieke aspek van verskeie intensionele objekte gefokus word terwyl die negatiewe aspek daaruit bestaan dat ander aspekte van hierdie verskeidenheid van intensionele objekte geïgnoreer word (De Boer 1978:75; vgl Bernet et al 1989:15). Hierdie akt van ignoreer en fokus word vergelyking genoem. Die akt van vergelyking is 'n verenigende akt waardeur die een of ander aspek van verskeie intensionele objekte uitgelig en aanskou word (Cooper-Wiele 1989:32).

In soverre 'n versameling of geheel alleen deur 'n verenigende akt tot stand kom, kan dit alleen deur refleksie op 'n verenigende akt ontdek word (De Boer 1978:24; vgl Cooper-Wiele 1989:25; Bernet et al 1989:16). Dit wil sê dat die versamelde objekte deur primêre akte aanskou kan word maar dat die konsep van versameling alleen aanskou kan word deur refleksie op die sekondêre akt van vereniging. Die verenigende akt is 'n sekondêre akt en het geen eie objek nie. Dit beskik alleen op 'n indirekte wyse oor 'n intensionele objek deurdat die intensionele objekte van primêre akte daarin opgeneem word (De Boer 1978:11; vgl. Cooper-Wiele 1989:49). Husserl gebruik hierdie insig om die numeriese wet van versameling in aanskouing te begrond. Die verenigende akt kan ook ingespan word om vir materiële konsepte verantwoording te doen. Ook materiële konsepte bestaan in soverre verenigende akte deur refleksie aanskou word (Cooper-Wiele 1989:33; vgl Bernet et al 1989:15). Dit wil sê: Ook 'n materiële konsep word aanskou deur refleksie op 'n reflekerende akt (Cooper-Wiele 1989:36). Die aanskouing van 'n konsep is feitlik van aard

(Cooper-Wiele 1989:32; vgl Bernet et al 1989:17). Wanneer 'n verenigende akt deur refleksie gegewe is, word 'n konsep aanskou. Hierdie konsep is egter nooit onmiddellik gegewe nie. Dit word bemiddel deur 'n verenigende akt wat op die intensionele objekte van feitlike akte gerig is (Cooper-Wiele 1989:49). Die konsep is niks meer as 'n bepaalde soort aanskouing van feitlike akte nie.

### **2.1.2 Psigologiese Temporaliteit**

In soverre die konsep deur psigiese akte bepaal word, is die temporaliteit van psigiese akte ook bepalend van die konsep. Aanvanklik verklaar Husserl temporaliteit aan die hand van die vorm-inhoud-struktuur van bewussyn. In sigself het die intensionele objek geen temporele betekenis nie. Die temporele karakter van die intensionele objek word uitsluitlik deur die aktiwiteit van die akt bepaal (Rodemeyer 2006:24). In hierdie verband stel Husserl (1991:212) dat “[p]erception of an enduring ‘a’ does not occur in an enduring perception ... but in a continually changing perception, which, as continually changing, constantly generates a new now, a now that is always the ultimate point of the actually present time”. Bewussyn genereer temporaliteit. Die akt en die objek van bewussyn val voortdurend saam terwyl die objek temporeel neutraal is (Rodemeyer 2006:26; vgl Brough 1977:92). En, in soverre die objek temporeel neutraal is, behoort temporaliteit uitsluitlik tot die akte van bewussyn. Dit is deur die aktiwiteit van die akt dat intensionele objekte as temporeel ervaar word. Alle akte is vlugtig en kontingent van aard. Dit geld ook vir akte van vereniging en refleksie waardeur die konsep aanskou word. Sodoende moet die konsep ook as vlugtig en kontingent verstaan word. Die ironie van die saak kan nie ontken word nie. In sy poging om konsepte te fundeer, kry Husserl dit reg om konsepte op 'n radikale wyse te negeer. Die konsep word presies wat Husserl nie wil hê nie, naamlik kontingent en vlugtig. Dit is 'n kontingente akt van refleksie waardeur 'n kontingente verenigende akt aanskou word.

Hierdie psigologiese verklaring van temporaliteit lewer ten minste twee interessante insigte op. Enersyds dui dit op 'n verwerping van die tradisionele ontologie van die objek. In plaas daarvan om die kategorie van temporaliteit in die objek te vind, skryf Husserl dit aan die bewussyn toe. Andersyds word die probleem van die konsep in 'n nuwe lig gestel. Wanneer die vlugtigheid van die konsep ontbloot word, ontstaan die uitdaging om nuut oor die verskynsel van identiteit na te dink. Hoe kan die konsep gelykgelukkig kontingent en identies wees? Hierdie is 'n vraagstuk wat tot die wese van die hermeneutiek behoort. Heidegger problematiseer dit onder die tema van die samehörigheid van identiteit en

differensie. Gadamer hanteer dit deur sy ontologie van die verbum. Husserl sien hierdie vraagstuk egter as 'n probleem. In *Logische Untersuchungen* probeer hy aantoon dat konsepte eidetiese gedagte-objekte, of ten minste eidetiese moontlikhede van gedagte-objekte, is.

### 2.1.3 Die Ontdekking van Interpreterende Bewussyn

Deur Husserl se poging om 'n filosofiese verantwoording van groot syfers uit te werk, vind daar 'n interessante ontwikkeling in sy opvatting van intensionaliteit plaas. Naas presentasie onderskei Husserl in *Philosophie der Arithmetik* ook simboliese presentasie. Hy is in die eerste plek geïnteresseerd in die wyse waarop syfers funksioneer in die numeriese sisteem (De Boer 1978:12). Weens die beperkinge van die menslike verstand kan ons alleen klein getalle aanskou. Tog is ons ook bewus van onaanskoubare groot getalle. Ons kan egter alleen op 'n middellike wyse daarvan kennis neem. Die onmiddellike aanskouing van individuele entiteite en die numeriese reëls wat daarvoor geld, bemiddel kennisname van groot getalle en universele numeriese wette. Op grond van die aanskouing van aanskoubare klein getalle en die wyse waarop hulle funksioneer, word groot getalle gepostuleer en word die aanskoubare reëls ook op hulle van toepassing gemaak. Anders gestel: Die kennisname van die nie-aanskoubare word in die aanskouing van die aanskoubare begrond. Wanneer ons met die numeriese sisteem werk, gebruik ons tekens. Hierdie tekens verteenwoordig aanskoubare numeriese wette. (Bernet et al 1989:25; vgl De Boer 1978:74). Maar, ons ignoreer dit wat deur die tekens verteenwoordig word en werk dan uitsluitlik met die tekens (De Boer 1978:65). Sodoende kan ons die aanskoubare (die teken) op die nie-aanskoubare (groot getalle) betrek. Husserl se begronding van die numeriese sisteem in aanskouing gee aanleiding tot 'n baie produktiewe vraag. Hoe is dit moontlik dat bewussyn 'n sprong tussen aanskouing tot middellike kennisname kan maak?

Die wyse waarop Husserl verantwoording van konsepte doen, impliseer onderskeid tussen sake wat intuïtief teenwoordig is, naamlik individuele objekte, en sake wat alleen op 'n indirekte wyse aan die orde gestel kan word, naamlik konsepte. In *Psychologische Studien zur elementaren Logik* maak Husserl 'n studie van nie-intuïtiewe presentasie of middellike kennisname. Hy besef dat intuïtiewe en nie-intuïtiewe presentasie (representasie) eintlik heel verskillende modi van bewussyn verteenwoordig (De Boer 1978:13). Die tese van *Psychologische Studien zur elementaren Logik* is dat die verteenwoordigende akt en die intensionele objek daarvan nie op 'n oorspronklike wyse tot

mekaar behoort nie maar dat dit alleen deur 'n verandering in die modus van die akt op mekaar betrek word (De Boer 1978:14). Anders gestel: Die intensionele objek van 'n bepaalde akt kan deur 'n verandering in die modus van daardie akt verander. Die aanskoubare intensionele objek van die teken behoort tot 'n akt van waarneming. Die akt van waarneming kan egter tot 'n akt van representasie omvorm word. Die intensionele objek is dan nie meer 'n teken nie, maar 'n konsep.

Husserl se analise van representasie gee aanleiding tot 'n belangrike ontwikkeling in die konsep van intensionaliteit. De Boer (1978:16) illustreer hierdie ontwikkeling deur Brentano se posisie met dié van Husserl te vergelyk. Volgens Brentano behoort elke objek tot 'n bepaalde akt. Die akt is passief en word deur die objek daarvan bepaal. Die nuwe aspek wat deur Husserl se analise van representasie ontdek word, is dat die akt aktief is en dat dit die intensionele objek daarvan bepaal. 'n Bepaalde inhoud kan byvoorbeeld óf middellik óf onmiddellik ter sprake kom. Een oomblik is dit 'n akt van waarneming wat op 'n fisiese teken gerig is en die volgende oomblik is dit 'n akt van representasie wat op 'n objek gerig is. Hierdie verandering vind nie aan die kant van die intensionele objek plaas nie, maar aan die kant van die akt. Die akt bepaal die objek. Hiermee ontdek Husserl dat die intensionele objek nie bloot in bewussyn teenwoordig is nie, maar dat dit ook deur bewussyn bepaal word. Intensionaliteit beteken nie alleen dat elke moment van bewussyn oor 'n intensionele objek beskik nie, maar ook dat elke moment van bewussyn die intensionele objek daarvan bepaal.

#### **2.1.4 Spraak en Betekenis**

Volgens Husserl behels die spraakproses nie dat ons 'n woord gebruik of verstaan in soverre ons 'n konsep indink nie. Vir Husserl bestaan daar geen een-tot-een verhouding tussen konsepte en woorde nie. Wanneer ons praat van hierdie of daardie bepaalde groot, bruin, ronde tafel het ons geen konsepte in gedagte nie. Deur verenigende akte versamel ons eienskappe wat op die besondere tafel van toepassing is en pas ons dit weer op die tafel toe ten einde ons bedoeling eksplisiet te maak. Konsepte word ontdek wanneer ons reflektiewe blik op hierdie of daardie bepaalde verenigende akt gerig is. Wanneer ons in sodanige reflektiewe akte lewe, kan ons konsepte ter sprake bring. Spraak vind plaas deur verenigende akte. Dit is die uitvoering van verenigende akte sonder dat die konsepte wat daardeur ter sprake gebring word, eksplisiet deur refleksie ingedink word (Cooper-Wiele 1989:53). Ons sou kon sê dat ons deur spraak in verenigende akte lewe. Husserl wys op die

dubbele betekenis van woorde (Cooper-Wiele 1989:51). Enersyds kan woorde verwys na die aanskoubare wêreld. Dit wil sê dat woorde hier nie tot konsepte nie, maar tot die proses van konseptualisering behoort. In soverre die verenigende akt deur primêre akte van aanskouing bestaan, bestaan die woord alleen deurdat dit na primêre intensionele objekte verwys. Andersyds is dit ook moontlik dat woorde na konsepte verwys. Konsepte ontstaan deur 'n verenigende akt. Wanneer ons reflekerende blik gerig is op 'n verenigende akt, ontdek ons die konsep wat die woord onderlê.

Samevattend kan die volgende gestel word: Husserl se beskrywende psigologie verteenwoordig 'n beweging weg van die tradisionele ontologie, epistemologie en hermeneutiek. In plaas daarvan om kennis uitsluitlik in terme van teenwoordige objekte te verklaar, bring hy ook die teenwoordigheid van die teenwoordige ter sprake. Hy doen dit deur aan te toon dat elke objek tot 'n akt van aanskouing behoort. Dit wil sê: Objekte bestaan volgens Husserl alleen in soverre hulle aanskou kan word. Hierdie samehörigheid van aanskouing en aanskoude beteken ook dat die gedagte-objek alleen bestaan in soverre dit aanskou kan word. Verder bepaal die aard van hierdie aanskouing dit wat aanskou word. Bewussyn is aktief en bepaal die objek. Die aanskouing van 'n konsep is 'n besondere soort akt, naamlik 'n akt van refleksie wat op 'n verenigende akt gerig is. En, in soverre alle akte prosesse is, is die aanskouing van 'n konsep ook 'n proses. Bewussyn bepaal die prosesmatigheid van die konsep.

### **2.3 EIDETIESE BESKRYWENDE PSIGOLOGIE**

Wanneer Husserl in *Logische Untersuchungen* probeer om aanskoubare konsepte tot eidetiese werklikheid te maak, druk hy die moontlikhede wat sy beskrywende psigologie vir die hermeneutiek inhou, dood. Soos Dilthey, weier hy om die historisiteit van verstaan volheid te aanvaar en probeer hy dit deur wetenskaplike besinning oorkom. In sy eidetiese beskrywende psigologie probeer Husserl die spanning tussen kontingensie en identiteit negeer. Hy redeneer dat dit onmoontlik is om konsepte in kontingente intensionele akte te fundeer. Verenigende akte het geen intensionele objek wat aanskou kan word nie. Daar word voorgehou dat die verenigende akt gefundeer is in kontingente akte. Hierdie kontingente akte moet egter deur 'n gemeenskaplike faktor verbind word. Die verenigende akt kan nie as fundament van hierdie gemeenskaplike faktor dien nie, aangesien



laasgenoemde op kontingente akte gerig is. Sodoende word kennis onverklaard en ongefundeerd gelaat. Dit is hierdie probleem wat in *Logische Untersuchungen* aangespreek word.

Die ontdekking van aktiewe bewussyn het ook interessante implikasies vir ons verstaan van taal en betekenis. Husserl is nie 'n nominalis nie, maar is van mening dat taal óf na óf deur konsepte verwys. Hierdie konsepte is gefundeer in verenigende akte. Dit wil sê: Deur taal word na konsepte as sodaning of na individuele intensionele objekte verwys. Die aktiwiteit van bewussyn stel ons daartoe in staat om deur taal op intensionele objekte gerig te wees. Sodoende word die probleem van die fundering van verenigende akte ook op taal betrek. Taal verwys óf deur konsepte na individuele intensionele objekte óf na die konsepte self deur reflektiewe akte. Tog blyk dit onmoontlik te wees in die lig daarvan dat verenigende akte nie begrond kan word nie en dat konsepte daarom nie deur verenigende akte gefundeer en verklaar kan word nie. Waarheen verwys taal dan? Hierdie vraag kan nie op 'n sinvolle wyse deur die beskrywende psigologie beantwoord word nie.

*Logische Untersuchungen* verteenwoordig 'n poging om die psigologisme – dit is: die redusering van logiese norme tot natuurwette – te negeer. Die psigologie is 'n vorm van naturalisme wat alleen die feitlikhede as werklik bestempel (Lauer 1965:9). Psigologie is alleen geïnteresseerd in feitlike ervarings (Spiegelberg:102). Wanneer logiese norme tot natuurwette gereduseer word, beteken dit dat die feitlike bestaan van bepaalde oordeel voldoende is om die geldigheid daarvan te bepaal (De Boer 1978:127; vgl Bakker 1974:78). Husserl se beskrywende psigologie verteenwoordig ook 'n vorm van psigologisme. Hy probeer konsepte in feitlike akte begrond. Hierdie tipe teorieë stel ons egter nie daartoe in staat om tussen geldige en ongeldige oordele te onderskei nie. Enige feitlike oordeel bestaan reeds, is dus reeds bepaal deur die een of ander natuurwet en moet daarom geldig wees. Die radikale relativisme van hierdie beskouing bestaan daarin dat elke feitlike oordeel daarvolgens geldig moet wees. Husserl se antwoord op hierdie relativisme is om onderskeid te tref tussen feitlike akte en eidetiese betekenismomente (De Boer 1978:224). In die epistemologie en logika gaan dit vir Husserl oor *wat* gedink word eerder as oor die uitvoering van 'n feitlike akt deur hierdie of daardie bepaalde persoon (Bakker 1974:79-80). Husserl se bedoeling met sy eidetiese beskrywende psigologie is om ideale moontlikhede van ervaring te beskryf. Of sodanige ideale moontlikhede ooit feitlik ervaar word of nie, is hier van geen belang nie. Cooper-Wiele (1989:110) praat van ommekeer in die wyse waarop die verhouding tussen bewussyn en wêreld verstaan word. Tradisioneel word die



perspektief gehandhaaf dat die uitwerking van die transendente werklikheid die inhoud van bewussyn bepaal. In *Logische Untersuchungen* leer Husserl egter dat objekte vanuit eidetiese betekenis bepaal word. Husserl se kritiek van die psigologisme maak 'n interessante perspektief moontlik met betrekking tot hermeneutiek. Betekenis word van die objek<sup>i</sup> losgemaak met die gevolg dat die objek tot 'n betekenislose res gereduseer word. Geen intensionele objek kan bestaan indien dit nie op die een of ander eidetiese betekenismoment betrekking het nie.

In sy beskrywende psigologie leer Husserl dat konsepte deur refleksie op verenigende akte ontdek kan word en dat sodanige verenigende akte in eenvoudige psigiese akte gegrond is. Die konsep beskik hiervolgens oor geen ontologiese integriteit<sup>ii</sup> nie, maar is die resultaat van feitlike verenigende akte wat gefundeer is in feitlike akte van waarneming of versinnebeelding. Husserl ontdek egter dat die akt 'n uitwerking het op die inhoud daarvan. Elke feitlike akt beskik oor 'n betekenis (*Bedeutung*) of sin (*Sinn*). In *Logische Untersuchungen* is Husserl van mening dat hierdie moment van betekenis deur weskou aanskou kan word as 'n ideale konsep of *eidos*. Alhoewel sodanige *eidos* deur feitlike akte van refleksie aanskou word, is dit nie daarin gefundeer nie. Dit is eerder die ideale moontlikhede waardeur feitlike akte bepaal word.

### 2.3.1 Die Intensionele Akt

Dit wat Husserl in *Psychologische Studien zur elementaren Logik* met betrekking tot die aktiewe funksie van bewussyn ontdek het, word in *Logische Untersuchungen* in meer diepte ondersoek (De Boer 1978:136; vgl. Cooper-Wiele 1989:110). Die inhoud van akte van waarneming is nie op sigselfgenome betekenisvolle intensionele objekte nie. In *Logische Untersuchungen* verduidelik Husserl dat elke akt aktief op die inhoud daarvan inwerk. Die intensionele akt omvorm die sensoriese data (*Empfindungen*) van die stroom van bewussyn tot 'n objek wat bewussyn transendeer (Spiegelberg 1969:108). Dit wil sê dat sinstoekenning as 'n essensiële moment van die akt beskou word (De Boer 1978:139). Husserl stel hierdie

---

<sup>i</sup> My onderskeid tussen objek en intensionele objek word onderlê deur ontologiese motief. Met die term "objek" bedoel ek die eenheid van essensie en bestaan. Met die term "intensionele objek" bedoel ek die aanskoubaarheid van die een of ander essensie. In eersgenoemde geval is die objek in sigself gegrond. In laasgenoemde geval is die bestaan van 'n bepaalde teenwoordigheid relatief tot die aanskoubaarheid daarvan.

<sup>ii</sup> Met "ontologiese integriteit" verwys ek na die vermoë van 'n saak om ons tot ontologiese refleksie te dring. En, 'n saak met ontologiese integriteit kan nie tot 'n ander saak gereduseer word wanneer ons die bestaan daarvan probeer verklaar nie. Anders gestel: "[All] that Husserl had claimed at this stage was that universals were entities of their own with an existence sufficient to allow the assertion of true propositions about them" (Spiegelberg 1969:106).

betekenisgewende funksie van bewussyn aan die orde deur hom 'n bewussyn sonder hierdie funksie voor te stel. In *Logische Untersuchungen* onderskei Husserl twee elemente met betrekking tot die akt van waarneming, naamlik die ervaring van inhoud (*Erlebnis*) en die waarneming van 'n objek deur daardie inhoud (*Auffassung*) (De Boer 1978:133; vgl. Cooper-Wiele 1989:112). Intensionaliteit is 'n interpreterende aktiwiteit. Op sigself genome is die ervaringsinhoud van bewussyn blind. Dit lewer geen betekenisvolle objek op nie. Betekenisvolle objek word alleen deur die interpreterende funksie van die akt moontlik gemaak. Ek hoor byvoorbeeld nie blote klanke wanneer ek 'n musiekstuk luister nie, maar 'n melodie. In hierdie verband gebruik Husserl die term "konstitusie" vir die eerste keer (De Boer 1978:137; vgl. Cooper-Wiele 1989:112). Deur die objektiverende interpretasie van die ervaringsinhoud van bewussyn word betekenisvolle objekte gekonstitueer. In *Logische Untersuchungen* is die fenomenologiese ondersoek gerig op die betekenisgewende aktiwiteit van die bewussyn. In plaas van die intensionele objek word daar op die objekbetrekking (*Gegenstandsbezug*) van die akt gefokus (De Boer 1978:179; vgl. Beyer 1996:164; Bernet *et al* 1993:176). Husserl onderskei tussen essensiële en nie-essensiële funksies van die akt (De Boer 1978:142; vgl. Beyer 1996:164; Cooper-Wiele 1998:112). Ervaringsinhoud is 'n nie-essensiële aspek van die akt, aangesien 'n akt ook daarsonder kan wees. Akte sonder ervaringsinhoud is simboliese akte. Dit wil sê dat daar deur 'n bepaalde objekbetrekking na sekere intensionele objekte gemik word sonder dat sodanige objekte aanskou word. Die materiaal van die akt is weer daardie essensiële singewende funksie van die akt wat die objekbetrekking daarvan bepaal.

Die materiaal is die singewende objekbetrekking van die akt. Dit wil sê dat die intensionele objek bepaal word deur die feit dat dit aanskou word deur 'n akt wat gekenmerk word deur hierdie of daardie bepaalde materiaal. Anders gestel: Die materiaal ~~van~~akt bepaal *as wat* die intensionele objek aanskou word. Daar moet duidelik onderskei word tussen die materiaal en intensionele objek van die akt, enersyds, en die objek in sigself, andersyds (De Boer 1978:143; vgl. Cooper-Wiele 1998:117). Die objek in sigself is irrelevant. Die materiaal en intensionele objek is aspekte van die akt en is die onderwerp van die beskrywende psigologie. Bernet *et al* (1993:178) vra of hierdie onderskeid tussen materiaal en intensionele objek nie dalk impliseer dat hier van twee objekte sprake is nie? Dit is nie die geval nie. Ons behoort die materiaal en intensionele objek in terme van twee radikaal verskillende soorte akte te verstaan. Die intensionele objek is dit waarop die feitlike akt gerig is, terwyl die materiaal van die akt dit is waarop ~~op~~akt van wesenskou

(*Eideation of Wesensschau*) gerig is. In die oorspronklike akt funksioneer die materiaal nie as 'n intensionele objek nie, maar as 'n onopsigtelike sin wat deur so 'n akt skyn. Die materiaal van die akt word alleen aanskoulik in reflekerende akt waardeur die een of ander *eidos* aanskou word. In sodanige reflekerende akt is daar geen sprake van 'n onderskeid tussen die materiaal en intensionele objek nie, aangesien die materiaal van so 'n akt beide die singewende moment en intensionele objek daarvan is. Die akt van waarneming is gerig op 'n intensionele objek. Die akt van wesenskou is gerig op 'n konsep. En, nie een van hierdie akte het twee intensionele objekte nie.

Die onderskeid tussen die materiaal en ervaringsinhoud van die akt word moontlik gemaak deur die verskil tussen sensoriese data en objekte (De Boer 1978:162; vgl. Cooper-Wiele 1998:112). Sensoriese data is betekenislose ervaring. Alleen deur die objektiverende, interpreterende aktiwiteit van bewussyn word sensoriese data tot intensionele objek gemaak. In hierdie verband argumenteer Cooper-Wiele (1998:120) dat ervaringsinhoud 'n teoretiese konstruksie is, aangesien dit onmoontlik is om te aanskou. Dit is onmoontlik om in 'n reflektiewe akt op die ervaringsinhoud van 'n akt gerig te wees, aangesien materiaal 'n essensiële moment van elke intensionele akt is. Cooper-Wiele (1998:120) kom tot die gevolgtrekking dat die immanente eenheid van materiaal en ervaringsinhoud op niks anders kan dui as die blote teenwoordigheid van 'n objek nie. Dit sou beteken dat Husserl se ontdekking van die singewende funksie van die akt tot niks kom nie. Die akt sou sy objek op 'n passiewe wyse ontvang. Ek is van mening dat ervaringsinhoud sigself tog op 'n indirekte wyse toon. Ons besef dat daar iets soos ervaringsinhoud móét wees in soverre daar tussen intuïtiewe en simboliese akte onderskei kan word. Ervaringsinhoud toon sigself in die verskil tussen vervulde en onvervulde akte deurdat dit hierdie verskil bepaal. In soverre ervaringsinhoud sigself alleen in hierdie verskil toon, kan niks daarvoor gesê word nie. Sodoende kan dit alleen as 'n "res" gedink word.

Husserl se onderskeid tussen materiaal en ervaringsinhoud reflekteer 'n ontologiese insig met betrekking tot die objek. Die objek word van sy essensie gestroop. Dit word niks meer as die moontlikheid dat wat ons verstaan, ook oor die moontlikheid beskik om wel te bestaan nie. Die verstaan van 'n bepaalde objekgerigtheid vereis nie intuïtiewe aanskouing nie. Ons kan 'n objekbetrekking goed verstaan sonder om die intensionele objek daarvan te aanskou (Husserl 1901:38). Die intensionele objek waarop 'n onvervulde akt gerig is, kan deur 'n vervullende akt intuïtief aanskou word. Daar vind 'n sintese van 'n onvervulde en 'n vervulde akt plaas. Hierdie sintetiese akt is 'n akt van identifikasie ( *Deckung*). En, die

eenheid wat ontstaan deur hierdie sintese is'n eenheid van kennis. Die realiteit van die intensionele objek word verseker wanneer dit intuïtief aanskou word – dit is: wanneer dit oor ervaringsinhoud beskik. Anders gestel: Sommige akte beskik oor ervaringsinhoud en daarom kan die *dat* van die intensionele objek daarvan bevestig word. Vir Husserl is sodanige intuïtiewe waarneming of aanskouing (*Anschauung*) die basis van alle kennis (Spiegelberg 1969:117). Hierdie beskouing is van epistemologiese belang in soverre dit die moontlikheid van die waarheid of onwaarheid van oordele verklaar. Dit is egter ook van ontologiese belang in soverre dit oor die sinswyse van die objek spreek. Die objek bepaal die eksistensie van hierdie of daardie bepaalde sin maar nie die sin self nie. Hierdie verskil tussen res en betekenis, syn en synde, sou later uitvoerig deur Heidegger aangespreek word.

### 2.3.2 Wesenskou

In sy vroeëre werk was Husserl van mening dat konsepte ontdek word deur feitlike reflektiewe akte wat op feitlike verenigende akte van waarneming gerig is. Husserl se beskouing in die *Logische Untersuchungen* is egter dat konsepte tot 'n eidetiese sfeer behoort, wat die moontlikheidsvoorwaarde van elke feitlike akt is, en dat hierdie konsepte deur wesenskou aanskou kan word (De Boer 1978:150; vgl Spiegelberg 1969:106). 'n Bepaalde psigiese aksie 'n logiese belewenis wanneer 'n waarheidsaanspraak met betrekking tot die een of ander objek deur die betekenismoment van daardie aksie geïmpliseer word (Beyer 1996:156). Deur refleksie kan die betekenismoment van psigiese aksie 'n ideale logiese objek word, wat 'n instansie van die een of ander ideale betekenis verteenwoordig. Anders gestel: Volgens Husserl is die betekenismoment van logiese akt die realisering van die een of ander ideale betekenis (Beyer 1996:155). Husserl se vernaamste beswaar teen die beskouing dat konsepte'n oorsprong in die vergelyking van individuele objekte het, is dat sodanige vergelyking onmoontlik sou wees sonder vooraf gegewe konsepte (De Boer 1978:237-238). Waarvolgens word die vergelykende blik gerig? 'n Vergelyking van verskillende intensionele objekte veronderstel 'n konsep waarvolgens die vergelykende blik gerig kan word. Indien konsepte nie waarneming voorafgaan en rigting daaraan gee nie, maak dit hoegenaamd geen sin om van soortgelykheid en vergelyking te praat nie. (Lauer 1965:10). Husserl illustreer hierdie standpunt deur daarop te wys dat ons van sekere essensies, soos die essensie van eenheid, kan kennis neem wat nie deur feitlike waarneming aanskou kan word nie (Spiegelberg 1969:118). Tog neem ons van sodanige

essensies kennis. Daarom behoort die moontlikheid van die idease van essensies of wesenskou (*Wesenschau*) oorweeg te word.

Bernet *et al* (1993:41) teken beswaar aan teen Husserl se nuwe teorie van abstraksie op grond daarvan dat eidetiese konsepte nie-feitlik daar uitsien terwyl Husserl voorhou dat sodanige eidetiese konsepte aanskou kan word deur feitlike reflektiewe akte wat gerig is op die materiaal van feitlike akte van waarneming. Anders gestel: Bernet *et al* (1993:172,174) is van mening dat Husserl die materiaal van 'n feitlike uitdrukking as die realisering van 'n spesie eerder as die spesie self sien. Husserl (1901:99-100) stel byvoorbeeld:

Von Fall zu Fall ist dieser Zug immerhin ein individuell anderer, während der Sinn des Aussagesatzes *identisch* sein soll. ... [G]egenüber dieser unbegrenzten Mannigfaltigkeit individueller Erlebnisse ist das, was in ihnen ausgedrückt ist, überall ein Identisches, es ist dasselbe im strengsten Sinne des Wortes. Mit der Zahl der Personen und Acte hat sich die Satzbedeutung nicht vervielfältigt, das Urteil im idealen logischen Sinne ist Eines.

Die materiaal van die feitlike oordeel is hiervolgens die realisering van 'n spesie. Tog is dit nie die feitlike akt wat volgens Husserl deur refleksie in die oog gekry word nie. Eidetiese betekenis bestaan *deur* feitlike akte en nie *in* feitlike akte nie (Bakker 1974:81). Betekenis kan sigself toon sonder verwysing na feitlike akte (Lauer 1965:11). Dat betekenis nie in akte bestaan nie, beteken dat dit die feitlike akt voorafgaan en dat dit sodoende oor ontologiese integriteit beskik. Husserl (1901:180) stel byvoorbeeld:

We do not at all think that, where symbols are understood without the aid of accompanying images, the symbol alone is present: we think rather that an understanding, a peculiar act experience relating to the expression, is present, that it shines through the expression, that it lends meaning and thereby a relation to objects.

In die laaste stelling word die konsep nie van feitlike akte afhanklik gemaak nie. Die omgekeerde is eerder die geval, naamlik dat sin die feitlike akt voorafgaan en sodoende die objektbetrekking van die akt bepaal. Vanuit bewussyn tree betekenis op 'n misterieuse wyse

na vore deurdat dit betekenis aan feitlike akte verleen. Husserl ontdek dat betekenis oor 'n eie ontologiese integriteit beskik. Eers sê hy dat betekenis teenwoordig is sonder om na feitlike akte te verwys. Daarna vertel hy hoe hierdie misterieuse teenwoordigheid “deur die akt skyn” en sodoende die sin daarvan bepaal.

Cooper-Wiele (1989:110) beskou Husserl se beskouing van abstraksie as ommekeer van die tradisionele wyse waarop die verband tussen die empiriese en psigiese verstaan word. Die tradisionele perspektief is dat die psigiese deur die empiriese gevorm word. In *Logische Untersuchungen* hou Husserl egter voor dat die sin van psigiese akte die “realisering” van eidetiese norme en konsepte is en dat psigiese akte deur die realisering van hierdie eidetiese norme en konsepte vorm gee aan waarneming (Cooper-Wiele 1989:109). Cooper-Wiele (1989:122) argumenteer egter dat Husserl nie daarin slaag om hierdie ommekeer suksesvol uit te voer nie aangesien eidetiese norme ~~nie~~ <sup>nie</sup>genoegsame voorwaarde vir feitlike, psigiese akte is nie. Die eidetiese werklikheid impliseer nie die eksistente werklikheid nie, maar bepaal alleen die moontlikhede daarvan. Op grond van Husserl se argument in *Logische Untersuchungen* kan ons sê dat eidetiese norme vorm gee aan feitlike akte maar ons kan nie die bestaan van feitlike akte deur eidetiese norme en konsepte verklaar nie. Husserl laat die verklaring vir die bestaan van psigiese akte aan die genetiese psigologie oor. Die genetiese psigologie ondersoek bewussyn as deel van die empiriese werklikheid terwyl die beskrywende psigologie bewussyn ondersoek soos wat dit deur intuïsie gegewe is (De Boer 1978:210). In hierdie verband kom De Boer (1978:229; vgl. Bernet 1993:194) tot die gevolgtrekking dat Husserl'n ontologiese dualisme handhaaf. Hierdie dualisme is op twee wyses interessant. Eerstens is dit 'n “ongelyke dualisme”. Betekenisgewende bewussyn weeg swaarder as ervaringsinhoud. Laasgenoemde word 'n leë res. Tweedens verteenwoordig dit 'n ommekeer in die tradisionele vorm van hierdie dualisme. In plaas daarvan dat 'n empiriese objek betekenis bepaal, bepaal betekenisgewende bewussyn hiervolgens die objek. Betekenis word van die substans van die objek bevry en word op sigself van ontologiese belang. Sodoende baan Husserl die weg tot 'n vars ontologiese besinning.



## 2.4 UITDRUKKING EN BETEKENIS IN DIE EIDETIESE BESKRY-WENDE PSIGOLOGIE

In *Logische Untersuchungen* maak Husserl 'n eksplisiete bydrae tot die hermeneutiek. Taal, betekenis, wedersydse begrip en die uitdrukking is belangrike temas binne die raamwerk van die eidetiese beskrywende psigologie. In sy beskrywende psigologie beskou Husserl die uitdrukking as 'n akt van toepassing deur vereniging. In *Logische Untersuchungen* soek Husserl na 'n alternatiewe begroning van die konsep. Hy vind dit in eidetiese betekenis wat rigting gee aan die objekbetrekking van besondere akte. Die konsep is nie gefundeer in feitlike akte soos waarneming nie. Eerder is dit die geval dat konsepte feitlike akte voorafgaan en bepaal.

### 2.4.1 Die Akt van Uitdrukking

Husserl onderskei twee soorte akte, naamlik verwysende akte wat “blindelings” na intensionele objekte verwys en vervulde akte wat oor 'n aanskoubare inhoud beskik (Spiegelberg 1969:109). 'n Uitdrukking is 'n sintese van 'n simboliese akt en 'n akt van waarneming. In hierdie verband onderskei Husserl (1901:31) tussen funderende en gefundeerde akte. Die funderende akt is 'n gewone akt van waarneming. Dit is die akt waardeur 'n fisiese objek soos 'n klank of 'n geskrewe woord aanskou word. Deur 'n modifikasie van bewussyn word 'n tweede akt in die funderende akt gegrond. Hierdie gefundeerde akt is 'n simboliese akt in soverre geen intensionele objek daardeur aanskou word nie. Dit wil sê dat dit op 'n bepaalde intensionele objek dui in die afwesigheid van daardie objek. Die funderende en gefundeerde akte vorm 'n eenheid wat nie ervaar word as twee akte wat naas mekaar bestaan nie (Husserl 1901:40). Die aard van hierdie sintese is sodanig dat die materiaal van die funderende akt deur die materiaal van die gefundeerde akt verplaas word. Anders gestel: Die sin van die intensionele objek van die funderende akt word deur die materiaal van die gefundeerde akt bepaal. Husserl (1901:40-41) verduidelik die saak soos volg:

Das Wort (als äußeres Individuum) ist uns zwar noch anschaulich gegenwärtig,  
es erscheint noch; aber wir haben es darauf nicht abgesehen, im eigentlichen

Sinne ist es jetzt nicht mehr der Gegenstand unserer “psychischen Betätigung”. Unsere Interesse, unsere Intention, unser Vermeinen – bei passender Weite lauter gleichbedeutende Ausdrücke – geht ausschließlich auf die im sinngewandten Akt gemeinte Sache. Rein phänomenologisch gesprochen, ~~bei~~ dies aber nichts anderes als: die anschauliche Vorstellung, in welcher sich die physische Wortscheinung konstituiert, erfährt eine wesentliche phänomenale Modifikation, wenn ihr Gegenstand die Geltung eines Ausdrucks annimmt. Während das an ihr, was die Erscheinung des Gegenstandes ausmacht, ungeändert bleibt, ändert sich hierdurch, ohne daß irgendeine ~~äußere~~ oder illustrierende Anschauung auftritt ~~ist~~, ein Akt des Bedeutens, der im anschaulichen Gehalt der Wortvorstellung seine Stütze findet, aber von der auf das Wort selbst gerichteten anschaulichen Intention wesentlich verschieden ist.

Beide die akt van waarneming en ’n simboliese akt word uitgevoer. In die uitdrukking lewe ons in een betekenis ten spyte van die teenwoordigheid van ’n intensionele objek wat eintlik ’n ander betekenis veronderstel. Sodoende word dit duidelik dat Husserl die ontologiese integriteit van betekenis verstaan. Betekenis beskik nie alleen oor die potensiaal om in die afwesigheid van ’n intensionele objek daar te wees nie. Dit beskik ook oor die moontlikheid om sigself ten spyte van die teenwoordigheid van ’n intensionele objek te laat geld.

Husserl onderskei tussen die verwysing (*Indikation*) en die betrekking (*Anzeichen*). Elke verwysing dui op ’n ander akt, maar nie elke verwysing betrek twee akte op mekaar nie. In die akt van betrekking word twee betekenismente met mekaar geïdentifiseer. Elke bewussyn is ’n stroom van opeenvolgende akte. ’n Enkele bewussyn lewe altyd in die enkele akt van die nou en kan daarom nooit gelyktydig oor twee betekenismente beskik nie. Betrekking word moontlik wanneer ’n tweede bewussyn veronderstel word. Anders gestel: ’n Simboliese akt is ’n uitdrukking wanneer dit ’n akt van een bewussyn op ’n akt van ’n ander bewussyn betrek. Husserl (1901:24-25) verduidelik die saak soos volg:

Im eigentlichen Sinn ist Etwas nur Anzeichen zu nennen, wenn es und wo es einem denkenden Wesen tatsächlich als Anzeige für Irgendwas dient. ... In ihnen finden wir nun als dieses Gemeinsame den Umstand, daß irgendwelche Gegenstände oder Sachverhalte, von deren Bestand Jemand actuelle Kenntnis hat, ihm den Bestand gewisser anderer Gegenstände oder Sachverhalte in dem



Sinne anzeigen, daß die Ueberzeugung von dem Sein der Einen von ihm als Motiv (und zwar als ein nichteinsichtiges Motiv) empfunden wird für die Ueberzeugung oder Vermuthung vom Sein der Anderen.

Twee sake is hier van belang. Eerstens veronderstel 'n betrekking 'n “misterieuse verband” tussen die twee betekenismente. Husserl (1901:26) noem hierdie misterieuse verband “motivering”. Hy maak die betekenis van die term, motivering, duidelik deur heenwys (*Hinweis*) en bewys (*Beweis*) met mekaar te kontrasteer. In laasgenoemde geval is daár objektiewe relasie tussen twee gegewe objekte. 'n Aanduiding is egter 'n aktiwiteit wat tussen intensionele akte afspeel. Wanneer akt A op akt B dui, word akt B nie met noodwendigheid deur akt A geïmpliseer nie. Verder moet ons ook onderskei tussen kousaliteit en motivering. Wanneer akt A 'n indikasie van akt B is, beteken dit nie dat die teenwoordigheid van akt A die teenwoordigheid van akt B veroorsaak nie. Motivering het niks te make met wat ons as die objektiewe stand van sake ervaar nie. Dit is eerder die wyse waarop verskillende akte met mekaar in verband staan. In die geval van betrekking het ons geen insig met betrekking tot die wyse waarop akt A en akt B met mekaar in verband staan nie. Ons kan alleen sê dat bewussyn oor die moontlikheid beskik om verskillende akte op mekaar te betrek en dat hierdie moontlikheid sigself deur die verskynsel van die uitdrukking toon.

'n Uitdrukking veronderstel 'n tweede bewussyn. Bernet *et al* (1993:168,169) benadruk dat Husserl taal in *Logische Untersuchungen* verstaan as 'n medium waardeur die spreker sy of haar innerlike ervarings eksplisiet maak vir 'n hoorder. Volgens Husserl (1901:33) is alle uitdrukkings in kommunikasie aanduidings, deurdat dit die hoorder heenwys na die betekenis wat die spreker wil kommunikeer. Die spreker het 'n bepaalde betekenis in gedagte wanneer hy 'n klank maak en die hoorder neem hierdie klank op as 'n verwysing na die betekenis wat die spreker in gedagte het. In hierdie verband stel Husserl (1901:32-33):

Zum gesprochenen Wort, zur mittheilenden Rede überhaupt wird die articulirte Lautcomplexion ... erst dadurch, daß der Redende sie in der Absicht erzeugt, “sich” dadurch “über Etwas zu ~~sein~~”, mit anderen Worten, daß er ihr in gewissen psychischen Acten einen Sinn verleiht, den er dem Hörenden mittheilen will. Diese Mittheilung wird aber dadurch möglich, daß der Hörende

nun auch die Intention des Redenden versteht. Und er thut dies, sofern er den Sprechenden als eine Person auffaßt, die nicht bloße Laute hervorbringt, sondern zu ihm Spricht, die also mit den Lauten zugleich gewisse sinnverleihende Acte vollzieht, welche sie ihm Kundthun, bzw. deren Sinn sie ihm mittheilen wil. ... Sprechen und Hören, Kundgabe psychischer Erlebnisse im Sprechen und Kundnahme derselben im Hören, sind einander zugeordnet.

Om van die innerlike ervaring van 'n spreker kennis te neem, is nie om dit te aanskou nie. Husserl (1901:34) stel:

Der Hörenden nimmt wahr, daß der Redende gewisse psychische Erlebnisse äußert, und insofern nimmt er auch diese Erlebnisse wahr; aber er selbst erlebt sie nicht, er hat von ihnen keine "innere", sondern nur eine "äussere" Wahrnehmung. Es ist der große Unterschied zwischen dem wirklichen Erfassen eines Seins in adäquater Anschauung und dem vermeintlichen Erfassen eines solchen auf Grund einer anschaulichen aber inadäquaten Vorstellung. ... Das wechselseitige Verständnis erfordert eben eine gewisse Correlation der beiderseitigen in Kundgabe und Kundnahme sich entfaltenden psychischen Acte, aber keineswegs ihre volle Gleichheit.

Husserl stel dat die innerlike ervaring van die spreker nie vir die hoorder toeganklik is nie – dit wil sê dat die aksie van waarneming of versinnebeelding van die spreker nie vir die hoorder aanskoubaar is nie. Die verwysende funksie van die uitdrukking het egter breër en 'n enger sin (Husserl 1901:33). In die breër sin van die woord verstaan ons beide die materiaal en die ervaringsinhoud van die uitdrukking in die manifestasie (*Kundgabe*) daarvan. In die enger sin verstaan ons alleen die materiaal (*Bedeutung*) van die uitdrukking. Dit wil sê dat Husserl eintlik tussen twee soorte uitdrukkings onderskei. Deur die een word 'n waarneming of versinnebeelding uitgedruk. Deur die ander word 'n simboliese akt – dit is: 'n akt wat alleen uit 'n betekenismoment bestaan – uitgedruk. In die aanhaling hier bo stel Husserl dat die ervaringsinhoud van die sprekersakt nie deur die hoordersakt aanskou kan word nie. Daar is egter geen sprake daarvan dat die materiaal of betekenis van die hoordersakt en die sprekersakt nie met mekaar kan ooreenstem nie. Inteendeel: Husserl (1901:80) argumenteer dat die betekenis van sommige soorte uitdrukkings altyd identies is.

Hierdie identiteit is nie in 'n objek geleë nie. Die objek is 'n res en die identiteit daarvan word deur die betekenismoment van die akt bepaal. Die identiteit van verskillende akte is in die materiaal van daardie akte geleë. Die moontlikheidsvoorwaarde van wedersydse begrip is nie in die ervaringsinhoud van die sprekers- of hoordersakte geleë nie maar in die materiaal daarvan.

Die betekenis van die betekenisgewende akt is die enigste selfgenoegsame moment in die kommunikasieproses. Dit gaan die woord vooraf, bestaan in afwesigheid van die woord en is die moontlikheidsvoorwaarde van die affektiwiteit van die woord. In die innerlike lewe van die individu kan die betekenis van moontlike uitdrukkings in die afwesigheid van daardie uitdrukkings steeds teenwoordig wees. Husserl (1901:35-36) verduidelik dat ons deur innerlike spraak in die afwesigheid van woorde in die betekenis van daardie woorde lewe. Anders gestel: In innerlike spraak lewe ons in betekenis wat moontlik deur woorde tot uitdrukking gebring kan word. Betekenis is dus die moontlikheidsvoorwaarde van uitdrukkings. Woorde doen niks meer as om betekenis eksplisiet te maak nie. Dit bepaal nie betekenis nie. Ons sien hierdie waarheid byvoorbeeld in die verskynsel dat verskillende woorde dieselfde betekenis kan kommunikeer, dat dieselfde woord verskillende betekenis kan kommunikeer en dat dit moontlik is om 'n vreemde taal aan te leer. Hierdie verskynsel kan nie op grond van die teenwoordigheid van objekte verklaar word nie. Uitdrukking hoef nie oor ervaringsinhoud te beskik ten einde iets te beteken nie. Dit is absurd om te sê dat ek en die ander mekaar kan verstaan op grond daarvan dat ons dieselfde objek waarneem sonder dat ons 'n betekenismoment deel. Die intensionele objek word immers deur die betekenisgewende funksie van die akt bepaal. Ek en die ander moet 'n dus gemeenskaplike betekenis deel voordat ons dieselfde intensionele objek kan deel. Sodoende word ons met 'n interessante vraag gekonfronteer. Hoe kan betekenis kommunikasie voorafgaan?

Die moontlikheid bestaan dat nie-intuïtiewe uitsprake intuïtiewe akte kan word deur 'n sintese van vervulde en onvervulde akte. In die leë akt is die intensionele objek wat bedoel word nie gegee nie, aangesien die akt oor geen ervaringsinhoud beskik nie. Daar is sprake van 'n objekgerigtheid maar dit is onvervuld. Die objekbetrekking van die uitdrukking word alleen gerealiseer deur 'n sintese met 'n akt van waarneming (Husserl 1901:38). Dit wat deur die uitdrukking bedoel word maar wat nie in persoon teenwoordig is nie, word deur die vervullende akt in persoon teenwoordig gestel. Die verstaan van uitdrukking vereis egter nie so 'n vervullende akt nie. Ons kan 'n uitdrukking goed verstaan

sonder om die intensionele objek te aanskou wat daardeur bedoel word (Husserl 1901:38). Wanneer die objekgerigtheid van 'n uitdrukking egter gerealiseer word, is die uitdrukking nie meer'n blote objekbetrekking nie, maar vervulde waarneming of versinnebeelding (Husserl 1901:38-39). Daar vind'n sintese van die betekenisgewende akt en die akt van waarneming of versinnebeelding plaas (De Boer 1978:146-47; vgl Beyer 1996:167-168). In beide akte word dieselfde objek met presies dieselfde eienskappe bedoel. Husserl (1901:38) hou voor dat kennis gebaseer is op die eenheid van die materiaal van 'n uitdrukking en die materiaal van 'n vervulde akt van waarneming. In soverre die eenheid van betekenis en ervaringsinhoud niks anders as die aanskouing van 'n bepaalde objek is nie, handhaaf Husserl die tradisionele perspektief dat die objek die setel van eksistensie is. Tog handhaaf Husserl ook die beskouing dat betekenis deur 'n akt van uitdrukking in die afwesigheid van 'n objek kan bestaan deur denke en spraak. Betekenis is immers 'n essensiële funksie van die akt, terwyl ervaringsinhoud, en by implikasie die objek, nie noodwendig teenwoordig hoef te wees nie. Anders gestel: Betekenis is die moontlikheidsvoorwaarde van die akt terwyl die aanskouing van 'n objek dit nie is nie. Husserl bevry betekenis dus van die objek, maar ter wille van sy epistemologiese motiewe veronderstel hy tog weer 'n objek ten einde die moontlikheid van kennis te begrond.

#### **2.4.2 Betekenis**

Husserl se betekenisleer handel oor die wyse waarop feitlike uitdrukkings met mekaar in verband staan. Hy verwerp twee beskouings met betrekking tot die wyse waarop uitdrukkings funksioneer, naamlik die beeldteorie en die nominalisme. Husserl (1901:153) skiet die beskouing af waarvolgens die funksie van uitdrukkings alleen daarin bestaan dat dit sekere beelde by ons oproep. Volgens hierdie beskouing word uitdrukking verstaan wanneer dit met sekere kognitiewe beelde geïdentifiseer word, deurdat die kognitiewe beelde die betekenis is waarheen woorde verwys. Sodoende word betekenis in die gedagte-objek gegrond. Husserl gee toe dat uitdrukkings dikwels van kognitiewe beelde vergesel word, maar hou vol dat dit nie noodwendig die geval hoef te wees nie. Uitdrukkings gaan immers nie noodwendig met 'n akt van waarneming of versinnebeelding gepaard nie. Husserl (1901:157) illustreer hierdie standpunt deur die geometrie as voorbeeld te gebruik. Geen geometriese konsep kan deur feitlike akte van waarneming en versinnebeelding aanskou word nie. 'n Feitlike akt waardeur 'n reguit lyn voorgerstel word, is op'n pseudo - sintuiglike wyse gegewe. Hierdie feitlike voorbeelde kan ons aanvanklik help om die

essensie van die reguit lyn in die oog te kry maar ons begrip van die geometriese vorm is nie daarvan afhanklik nie. Deur die onmiddellike aanskouing van'n voorbeeld kan ons duidelikheid kry met betrekking tot die betekenis daarvan. Maar, die onmiddellike aanskouing van die uitdrukking is nie die moontlikheidsvoorwaarde van betekenis nie. Betekenis word ook nie gereduseer tot blote verwysings nie. Husserl (1901:180) ontken dat hy 'n nominalistiese standpunt inneem. Die verskil tussen Husserl se beskouing en die nominalisme is daarin geleë dat laasgenoemde betekenis met 'n simbool identifiseer terwyl Husserl van mening is dat die teken nie betekenis konstitueer nie, maar dat die teken eers word wat dit is deur die sintese van twee akte (Husserl 1901:180-181). Betekenis word nie bepaal deur simbole wat identiese feitlikhede saamsnoer nie. S'n Kaniese frase byvoorbeeld in ons geheue bly lank nadat ons die betekenis daarvan vergeet het. Later kan ons die betekenis van die frase weer onthou. Sodoende bekom dit betekenis – nie deur 'n verandering in die sensuele inhoud nie, maar deur 'n sintese met 'n betekenisgewende akt (Husserl 1901:184-185).

'n Uitdrukking kan of kontingent of universeel wees (Husserl 1901:312). Daar is 'n verskil tussen uitsprake soos “ $2 \times 2 = 4$ ” en “Ek oordeel dat  $2 \times 2 = 4$  is”. Eersgenoemde stelling het 'n objektiewe gegewe as intensionele objek, terwyl die subjektiewe stand van sake in die bewussyn van 'n bepaalde persoon die intensionele objek van laasgenoemde stelling is. Husserl (1901:131) noem uitdrukkings wat relatief is tot 'n feitlike stand van sake essensieel- kontekstuele uitdrukkings. Dit benoem betekenisgewende akte wat van geval tot geval wissel. So verskil die betekenis van dieselfde wens byvoorbeeld wanneer persoon A dit persoon B in een konteks toewens en wanneer persoon C dit persoon D in 'n ander konteks toewens. Uitdrukkings is essensieel-kontekstueel wanneer die betekenis daarvan alleen verstaan kan word met betrekking tot die persoon wat aan die woord is en die kontingente konteks waarin hy of sy aan die woord is. Die uitdrukkings sluit die idee van die kontingente situasie in en is daarom nie dieselfde nie (Husserl 1901:314). Husserl (1901:81) verduidelik die saak soos volg:

Auf der anderen Seite nennen wir wesentlich subjektiv und occasionell oder kurzweg wesentlich occasionell geden Ausdruck, dem eine begrifflich-einheitliche Gruppe von möglichen Bedeutungen so zugehört, da ihm wesentlich ist, seine jeweils actuelle Bedeutung nach der Gelegenheit, nach der redenden Person und ihre Lage zu orientiren. Erst im Hinblick auf die

thatsächlichen Umstände der Äußerung kann sich hier eine bestimmte unter den zusammengehörigen Bedeutungen überhaupt constituieren.

Die moontlikheid dat kontekstuele uitdrukkings wel in kommunikasie ingespan kan word, is daarin geleë dat dit op 'n dubbele wyse funksioneer (Husserl 1901:82). Die woord “ek” ondersteun twee betekenisgewende akte. Enersyds is daar die indikatiewe betekenis of algemene funksie wat aandui dat persoon na homself verwys. Andersyds is daar 'n uitdrukkings waardeur die spreker binne die konkrete situasie as hierdie of daardie bepaalde persoon aan die orde gestel word. Sodoende gaan 'n identiese betekenis ook hier essensieel-kontekstuele uitdrukkings vooraf. Naas hierdie essensieel-kontekstuele uitdrukkings onderskei Husserl ook logiese uitdrukkings wat nie relatief is tot 'n eindige, feitlike situasie nie (Beyer 1996:155). Husserl (1901:80) stel:

Wir nennen einen Ausdruck objectiv, wenn er seine Bedeutung bloß durch seinen lautlichen Erscheinungsgehalt bindet, bzw. binden kann und daher zu verstehen ist, ohne daß es nothwendig des Hinblickes auf die sich äufferende Person und auf die Umstände ihrer Äufferung bedürfte.”

Met betrekking tot hierdie soort uitdrukkings stel Bernet *et al* (1993:170-171) dat “... the semantic tenor is able to be communicated because in principle it can be identically consummated as a logical ‘idea’ by an infinite multiplicity of different, rationally thinking subjects”. Hierdie soort uitdrukkings verwys na betekenis as sodanig – na die identiese wat deur verskillende, feitlike uitdrukkings skyn.

Husserl onderskei tussen akte van uitdrukking en betekenis. Betekenis is nie die materiaal van 'n kontingente uitdrukking nie. Husserl (1901:97) stel:

Das Wesen der Bedeutung sehen wir nicht im bedeutungsverleihenden Erlebnis, sondern in seinem “Inhalt”, der eine identische intentionale Einheit darstellt gegenüber der verstreute Mannigfaltigkeit wirklicher oder möglicher Erlebnisse von Sprechenden und Denkenden.

Husserl onderskei tussen die feitlike en logiese materiaal van uitdrukking (Beyer 1996:156; vgl. Bernet *et al* 1993:172). Betekenis is die *eidōs* van die materiaal van

eksistente uitdrukking (De Boer 1978:25). En, reële uitdrukking wat met betrekking tot hulle materiaal essensieel dieselfde is, het dieselfde betekenis as die *eidos*. Hierdie uitdrukking verskil met betrekking tot hulle feitlikheid, maar nie met betrekking tot hulle betekenis nie (Husserl 1901:328). Daar is'n ontologiese onderskeid tussen betekenis en betekenis-akt. Laasgenoemde is feitlik terwyl eersgenoemde ideaal daar uitsien. Verder is ideale betekenis nie uitgedrukte betekenis nie (Husserl 1901: 333). Dit wil sê dat betekenis nie afhanklik is van 'n feitelike akt nie. Ideale betekenis het ontologiese integriteit of dit nou in 'n intensionele objek gerealiseer word of nie. Ons sien dit byvoorbeeld in gevalle waar nuwe konsepte geformuleer word – dit is: waar betekenis wat vroeër nie gerealiseer is nie, gerealiseer word. Betekenis is ideale moontlikhede wat gerealiseer kan word, al dan nie (Husserl 1901:333). Presentasies en oordele is psigiese ervaringe wat kom en gaan. Teenoor hierdie veelvoudige akte staan die betekenis wat in elke individuele geval gerealiseer word. My akt van oordeel is kontingent, maar die materiaal van my reële stelling het geen begin of einde nie. Wanneer ek of iemand anders 'n logiese stelling maak, word dieselfde tydlose oordeel eintlik telkens herhaal. Ook wanneer die hoorder verstaan dat iemand hierdie of daardie bepaalde oordeel maak, word betekenis gerealiseer (De Boer 1978:253). Dat die hoorder nie die ervaringsinhoud van die spreker kan aanskou nie, beteken nie dat hy nie die betekenis van die uitspraak kan verstaan nie. Eerstens is ervaringsinhoud geen moontlikheidsvoorwaarde van die betekenisgewende moment van die akt nie. Tweedens het betekenis 'n eie ontologiese integriteit en kan dit nie tot feitelike akte soos dié van aanduiding en aanhoor gereduseer word nie.

## **2.5 DIE BETEKENIS VAN DIE BESKRYWENDE PSIGOLOGIE VIR DIE HERMENEUTIEK**

Husserl se konsep van intensionaliteit bied nuwe moontlikhede vir die hermeneutiek. Die teenwoordigheid van die teenwoordige word getematiseer deurdat bewussyn nie verstaan word as 'n huis van gedagte-objekte nie, maar as die dinamika van gewaarwording en inhoud. Dit wil sê dat “gedagte-objek” in Husserl se beskrywende psigologie eintlik “gedagte objek” heet. Die dinamika van die gedagte objek is daarin geleë dat die gewaarwording en die inhoud van 'n akt saam hoort sonder om in mekaar op te gaan. Enersyds word hierdie beskouing geïllustreer deur Husserl se vroeë gadagtes rondom



temporaliteit. Terwyl die gewaarwording van die akt temporeel van aard is, is die inhoud daarvan temporeel neutraal. Andersyds sien ons hierdie gedagte ook in Husserl se ontdekking van die interpreterende funksie van die bewussyn. Gewaarwording is nie die passiewe teenwoordigheid van die een of ander inhoud nie. Eerder het die bewussyn 'n bepalende uitwerking op die wyse waarop die een of ander inhoud teenwoordig is. In soverre die gedagte-objek plek maak vir die gedagte objek, kan kennis van die verlede nie verstaan word as die ooreenstemming van twee gedagte-objekte nie. Kennis is die intuïtiewe gewaarwording van 'n inhoud. Dit speel sigself binne 'n bepaalde akt af en is nie 'n relasie van kongruensie tussen twee objekte nie. Verder is die inhoud van 'n akt van kennis die konsep. Dit wil sê dat wedersydse begrip nie moontlik gemaak word deur kontingente akte nie, maar deurdat die spreker en hoorder dieselfde konsep aanskou. Die verstaan van 'n ander persoon word as 't ware onderlê deur die waarheid. Elke soeke na wedersydse begrip is 'n soeke na die waarheid.

Die konsep waaroor dit aanvanklik vir Husserl gaan, is psigologies gefundeer. Dit is gebaseer op feitlike akte van waarneming en word ontdek deur feitlike akte van refleksie. Die waarheid waarna daar in wedersydse begrip gestrewe word, is dus alleen feitlik gegewe. Woorde beskik nie op sigself genome oor betekenis nie, maar bekom betekenis deurdat daar van intensionele objekte gepraat word of wanneer daar op verenigende akte gereflekteer word. In soverre die verenigende akt deur primêre akte van aanskouing bestaan, het die woord alleen betekenis in soverre dit na feitlike intensionele objekte verwys. Alledaagse spraak is die eenheid van vereniging en toepassing. Die bepaalde aspek van die intensionele objek wat aan die orde gestel word, word deur verenigende akte bewerkstellig. Hierdie betekenis word egter alleen opsigtelik in soverre die aspekte van die intensionele objek wat deur verenigende akt betekenis bekom op die intensionele objek van toepassing gemaak word. Konsepte bestaan deur verenigende akte en wanneer ons reflekterende blik gerig is op 'n verenigende akte ontdek ons die konsep wat die woord onderlê. In plaas daarvan om gerig te wees op die intensionele objekte wat verenigende akte onderlê, is ons gerig op die verenigende akte self. Sodoende is ons gerig op konsepte. Die betekenis hiervan vir die hermeneutiek is dat verstaan alleen moontlik is in soverre spreker en hoorder op dieselfde intensionele objek gerig kan wees of wanneer daar saam oor dieselfde verenigende akt gereflekteer word.

In *Logische Untersuchungen* vaar Husserl uit teen die psigologisme. Die deurslaggewende kritiek is gerig teen die wyse waarop konsepte en logiese uitdrukkings in

die beskrywende psigologie verklaar word. Husserl besef dat dit onmoontlik is om konsepte in feitlike akte van vereniging te fundeer. Die konsep is die moontlikheidsvoorwaarde van vergelyking en nie die resultaat van die akt van uitsonder en ignoreer nie. Husserl soek 'n alternatiewe begroning van konsepte en vind dit in die eidetiese karakter daarvan. In sy eidetiese beskrywende psigologie neem hy die standpunt in dat konsepte feitlike akte voorafgaan en die sin of betekenis daarvan bepaal. Die interpreterende aktiwiteit van bewussyn word ontwikkel deurdat Husserl aan elke akt 'n betekenismoment toeskryf. 'n Betekenismoment behoort tot elke feitlike akt, maar is nie afhanklik van feitlike akte van waarneming nie. Inteendeel, akte beskik oor betekenismente selfs in die afwesigheid van aanskoubare inhoud. Die konsep word nie aanskou deur feitlike akte nie, maar deur wesenskou – dit is: die intuïtiewe gewaarwording van die essensie van die betekenismente wat aan alle akte hulle sin verleen. Husserl se beskouing van kennis word dienooreenkomstig aangepas. Feitlike aanskouing bly 'n essensiële aspek met betrekking tot die bepaling van waarheid. Maar, in *Logische Untersuchungen* heet kennis 'n vervulde akt. Dit wil sê dat kennis tot stand kom wanneer die feitlike ervaring die konsep wat in logiese uitdrukking aan die orde gestel word, bevestig. Betekenis word bevry van feitlike waarneming. Tog bly feitlike aanskouing die maatstaf van die waarheid.

Husserl se beskouing van die ontologiese verband tussen konsepte en die feitlike inhoud van akte van waarneming word 'n interessante punt van bespreking. Eerstens ontstaan die vraag na die verband tussen die konsep en die feitlike betekenis van die akt. Enersyds is Husserl se antwoord dat die konsep 'n *abstractum* is wat deur feitlike akte gerealiseer word en wat van feitlike akte afgelei kan word. Andersyds is Husserl ook daarvan bewus dat hierdie beskouing weer tot 'n vorm van psigologisme kan lei indien ontologiese integriteit nie ook aan die konsep toegeskryf word nie. Daarom maak hy stellings soos dat konsepte deur feitlike akte “skyn” en sodoende daaraan betekenis verleen. Hierdie spanning in Husserl se verwoording van die verband tussen betekenis en die feitlike akt word onderlê deur die feit dat Husserl nie daarin slaag om met die psigologie te breek nie. Sy onderskeid tussen bewussyn en die fisiese wêreld is 'n metodologiese strategie. Die fisiese wêreld word nie ontken nie maar alleen buite rekening gelaat sodat bewussyn opsigself-genome bestudeer kan word. Die feitlike verband tussen bewussyn en fisiese werklikheid word nie opgeskort nie en sodoende het bewussyn en fisiese werklikheid dieselfde ontologiese betekenis. Beide sien feitlik daar uit. Daarom bly bewussyn psigologies van aard en word dit moeilik om die ontologiese integriteit van die konsep te

handhaaf. Tweedens word die spanning tussen vlugtigheid en identiteit 'n besprekingspunt. Dat Husserl 'n psigologiese opvatting van bewussyn handhaaf, beteken dat die vlugtigheid van die feitlike werklikheid bepalend is van die betekenisgewende moment van die akt en by implikasie van die konsep wat deur die betekenismente van die feitlike akte gerealiseer word. Hoe is dit moontlik dat 'n identiese objekgerigtheid deur vlugtige aanskouing bewerkstellig kan word?

Hoe dit ook al sy, in *Logische Untersuchungen* word betekenis as die moontlikheidsvoorwaarde van die akt beskou. Geen akt is sonder sin nie en geen stelling is moontlik sonder dat dit *a priori* deur die een of ander eidetiese betekenis onderlê word nie. Tog is betekenis nie die maatstaf van waarheid nie. Die maatstaf van waarheid is die aanskouing van ervaringsinhoud wat die betekenis van 'n stelling bevestig. Hierdie ervaringsinhoud kan egter nie aanskou word nie, aangesien geen akt sonder 'n betekenisment moontlik is nie. Ervaringsinhoud kan alleen deur die verskil tussen 'n vervulde en onvervulde akt ingedink word. Dit is eintlik niks meer as die syn of nie-syn van hierdie of daardie bepaalde konsep nie. Hierdie verskil tussen sin en syn is egter 'n onsinnige gedagte. Is dit nie die geval dat 'n bepaalde sin ook op die een of ander wyse bestaan in die geval van 'n onvervulde intensie nie? Ons is immers deeglik bewus van wat ons bedoel wanneer ons die een of ander stelling maak, selfs al word die betekenis van ons stelling nie deur die aanskouing van 'n gepaste inhoud vervul nie. Hoe is iets soos 'n blote intensie of 'n nie-eksistente betekenis moontlik? Kan ons onderskei tussen twee soorte syn, naamlik die synswyse van betekenis en die synswyse van eksistente objekte? Husserl tref nie so 'n onderskeid nie in soverre hy bewussyn as deel van die psigosomatiese sfeer beskou. Myns insiens is die verskuilde implikasie van Husserl se onderskeid tussen leë en vervulde akte, dat alle betekenis wat tot uitdrukking gebring kan word, moet bestaan. Die probleem is geleë in Husserl se epistemologiese belangstelling. Terwyl hy aan konsepte 'n eie ontologiese integriteit toeskryf, word hy weens epistemologiese oorwegings gedwing om tussen ware en onware stellings, synde en nie-synde konsepte, te onderskei. Uiteindelik tref hy hierdie onderskeid ten koste van die ontologiese integriteit van die konsep wat maar weer opgaan in die psigosomatiese werklikheid deur die bestaan daarvan van feitlike aanskouing afhanklik te maak. In sy beskrywende psigologie verstaan Husserl spraak as die onbewustelike uitvoering van verenigende akte en die toepassing daarvan op intensionele objekte. 'n Woord kan ook verwys na verenigende akte en op hierdie wyse word 'n konsep aan die orde gestel. Volgens die eidetiese beskrywende psigologie van

*Logische Untersuchungen* is uitdrukking egter altyd die artikulasie van die een of ander *eidetiese* betekenis. Essensieël-kontekstuele uitdrukking word onderlê deur algemene konsepte wat kontekstualiteit aandui. Logiese stellings word weer onderlê deur tydlose konsepte en bring tydlose waarhede tot uitdrukking. In beide die beskrywende en eidetiese beskrywende psigologie is die uitdrukking 'n akt van 'n feitlike psige. Die verskil bestaan daarin dat die betekenis wat die uitdrukking onderlê in eersgenoemde geval gebaseer is op kontingente waarneming, terwyl dit in laasgenoemde geval gebaseer is op eidetiese betekenis. Deur die uitdrukking te fundeer in kontingente akte van abstraksie, word die moontlikheid van wedersydse begrip, soos die moontlikheid van kennis, nie verklaar nie. Daar is geen riglyn vir betekenis naas die kontingente waarneming van individue nie en sodoende is daar geen rede daarvoor om te veronderstel dat hierdie individue ooit dieselfde betekenis in gedagte kan hê nie. Wanneer ons egter sê dat betekenis gebaseer is op eidetiese konsepte, is dit moontlik om te sê dat dieselfde betekenis deur 'n oneindige aantal individue in 'n oneindige aantal konsepte geuit kan word. Sodoende is die eidetiese betekenis die moontlikheidsvoorwaarde van wedersydse begrip en ons soeke na kennis. Terwyl verskillende individue dieselfde betekenis in gedagte het, kan hulle saam soek na die waarheid.

Die grootste bydrae wat Husserl in sy vroeëre werke tot die hermeneutiek lewer, is dat hy betekenis van die objek bevry. In beide die beeldteorie en die nominalisme word betekenis tot objekte gereduseer. In eersgenoemde geval word betekenis as 'n gedagte-objek beskou en in laasgenoemde geval word dit tot fisiese teken gereduseer wat na 'n verskeidenheid van objekte verwys. Teenoor die nominalisme stel Husserl dat 'n teken alleen tot stand kom wanneer die akt van die fisiese teken deur die betekenis van 'n leë intensie omvorm word. Betekenis bestaan ook in die stille lewe van die individu met die implikasie dat dit enige fisiese uitdrukking voorafgaan. Husserl neem ook standpunt in teen die beeldteorie van betekenis deur die materiaal en ervaringsinhoud van die akt van mekaar te skei. Terwyl betekenis noodwendig tot elke akt behoort, is dit nie die geval met ervaringsinhoud nie. Eers wanneer die betekenis van 'n akt deur ervaringsinhoud vervul word, kom 'n objek tot stand. Verder is die waarneming van sodanige konsep kontingent van aard. Dit bevestig die een of ander eidetiese konsep, maar uiteindelik is dit alleen die bevestigde konsep wat bly. Dit wil sê dat kennis nie die herinnering van 'n objek is nie, maar 'n bevestigde eidetiese betekenis. Betekenis bestaan nie alleen sonder enige objek nie. Dit is ook die moontlikheidsvoorwaarde van die objek. Hieruit volg dat die hermeneutiek

nie meer aanskou word as 'n poging om 'n vergange gadagte-objek te herwin nie, maar as die ontdekking van die betekenis van 'n uitdrukking. En, sodanige ontdekking word moontlik gemaak deur die tydloosheid van ware uitdrukkings. In hierdie sin is verstaan dan ook 'n samesoek na waarheid. Die vernaamste probleem met Husserl se vroeëre werk is dat hy bewussyn psigologies definieer deur dit van die fisiese werklikheid te onderskei. Betekenis word van die kontingente psigosomatiese werklikheid afgelei en weer daaraan gemeet. Anders gestel: Husserl beskou die konsep as 'n *abstractum* wat alleen as die identiese in kontingente akte aangetref kan word. Sodoende verloor hy baie van wat hy vir die hermeneutiek gewen het. In soverre betekenis as die *abstractum* verstaan word, kan dit nie as moontlikheidsvoorwaarde vir verstaan dien nie omdat die *abstractum* alleen deur kontingente akte bestaan.

## HOOFSTUK 3

# *Transendentale Fenomenologie*

Transendentale fenomenologie is die studie van die strukture van absolute bewussyn en die betekenis wat daarmee korreleer. Deur die transendentale reduksie ontdek Husserl dat transendentale bewussyn die absolute sfeer van gegewendheid is. Absolute bewussyn is nie maar nog een synde onder ander nie maar die absolute bron van alle syndes. Anders as in die geval van die beskrywende psigologie veronderstel Husserl geen feitlike werklikheid nie. Die feitlike werklikheid word eerder onder die naam “transendente werklikheid” binne die sfeer van absolute bewussyn opgeneem. Vir Husserl kan die totale transendente werklikheid vanuit absolute bewussyn verklaar word. In hierdie hoofstuk word die verskillende aspekte van absolute bewussyn, soos wat dit in *Ideen I* aan die orde gestel word, bespreek en geïnterpreteer. Die transendentale *epochè*, die transendentale reduksie, die eidetiese reduksie, die reine Ek, interne tydsbewussyn en intersubjektiviteit word oorsigtelik aan die orde gestel. Uiteindelik word enkele opmerkings gemaak oor die wyse waarop hierdie sake op die filosofiese hermeneutiek betrekking het.

### 3.1 DIE TRANSENDENTALE *EPOCHÈ*

Die onderwerp van die transendentale fenomenologie, naamlik absolute bewussyn, is aanvanklik versteek. Absolute bewussyn interpreteer sigself as deel van die transendente werklikheid wat daardeur gekonstitueer word. Dit kruip as ‘t ware in die alledaagse wêreld vir sigself weg. Daarom word ‘n strategie benodig om absolute bewussyn daartoe in staat te stel om sigself te ontdek. Deur modifikasie van Descartes se beroemde metode van betwyfeling bied Husserl die fenomenoloog ‘n metode om die bekende wêreld met nuwe oë te aanskou en om die versteekte bron van die wêreld, naamlik absolute bewussyn, te tematiseer. Husserl maak dit egter uit die staanspoor duidelik dat sy reduksie nie dieselfde as Descartes se metode van betwyfeling is nie. Terwyl Descartes die bestaan van die werklikheid betwyfel ten einde hierdie bestaan te begrond, aanvaar Husserl die bestaan van ‘n wêreld en betwyfel hy alleen die wyse waarop die wêreld in die alledaagse lewe en die

wetenskap verskyn. Absolute bewussyn laat sigself deur die wêreld van die alledaagse ingesteldheid verskyn. In die alledaagse ingesteldheid is die wêreld egter reeds deur die wetenskap en deur tradisie geïnterpreteer (Farber 1966:57; vgl De Boer 1978:331). Dit wat ons in die alledaagse ingesteldheid teëkom is egter 'n misvorming van die oorspronklike. Die taak van die transendentale fenomenologie is om die bril of oogklappe wat kenmerkend is van die alledaagse en wetenskaplike ingesteldheid af te haal ten einde die bron van die wêreld op 'n oorspronklike en onmiddellike wyse te aanskou (Farber 1966:46).

### 3.1.1 Die Algemene Tese

Die term “natuurlike ingesteldheid” (*natürliche Einstellung*) dui op die wyse waarop ons in die alledaagse lewe met die wêreld omgaan. Hierdie oriëntasie word gekenmerk deur wat Husserl die “algemene tese” (*Generalthesis*) of “synspostulering” (*Daseinsthesis*) noem. Laasgenoemde is die onbewustelike veronderstelling dat die wêreld soos wat dit gegewe is in sigself bestaan. Husserl (1982:52) beskryf die algemene tese soos volg:

Ich finde beständig vorhanden als mein Gegenüber die eine räumlich-zeitliche Wirklichkeit, die ich selbst zugehöre, wie alle anderen in ihr vorfindlichen und auf sie in gleicher Weise bezogenen Menschen. Die “Wirklichkeit”, das sagt schon das Wort, finde ich als daseiende vor und nehme sie, wie sie sich mir gibt, auch als daseiende hin. Alle Bezweiflung und Verwerfung von Gegebenheiten der natürlichen Welt ändert nichts an der Generalthesis der natürlichen Einstellung.

Verder beskryf Husserl die wêreld van die natuurlike oriëntasie vanuit sy eie ervaring. Husserl is bewus van 'n wêreld wat eindeloos in ruimte uitstrek – 'n ruimte wat eindeloos wordend is, maar wat altyd ook reeds daar is (Husserl 1982:48). Hy bevind homself ook in 'n hede wat uitstrek tot 'n verlede en 'n toekoms, as die mistige horison van vergetelheid en onvoorsienbaarheid (Husserl 1982:49). 'n Wêreld van konkrete dinge is sonder meer op die een of ander wyse in ruimte en tyd vir hom gegewe. In die hier en die nou van hierdie wêreld word hy aangeraak deur verskillende individuele voorwerpe. Hy kan nooit op alles gelyk fokus nie, maar alles beskik oor die moontlikheid om die veld van sy teenswoordige blik te betree. Behalwe daardie dinge waarop hy op 'n bepaalde moment gefokus is, is daar



ontelbare ander waarmee hy vertrouwd is sonder dat hy dit teenswoordig in die oog het. In die moment van die hede word hy omring deur 'n mistige horison van onbepaalde aktualiteit. Hy twyfel nooit vir 'n oomblik in die bestaan van die geheel van die wêreld nie. Dit het 'n bestaan in sigself en word as vanselfsprekend ervaar. Hier en daar kan 'n saak anders blyk te wees as wat ons eers gedink het, maar geen wanvoorstelling kan ons oortuiging van 'n gegewe realiteit uitdaag nie. 'n Hallusinasie word byvoorbeeld deur die realiteit uitgewys as 'n hallusinasie en 'n misgissing word deur die wetenskappe reggestel. Sodoende bevestig hallusinasies en misgissings eintlik die algemene tese (Husserl 1982:53).

Die onwrikbare oortuiging van 'n objektiewe werklikheid gaan nie gepaard met 'n bewustelike en geartikuleerde ontologiese oordeel nie. Die algemene tese is 'n onbewustelike aanname wat Husserl onderneem om te tematiseer en te verklaar (Overgaard 2004:22,35). Ten einde hierdie taak uit te voer, is dit egter nodig om die natuurlike ingesteldheid in die regte lig te plaas. Hy wil die wêreld op 'n radikaal ander wyse beskou deur die opskorting (*Einklammerung*) van die algemene tese (Husserl 1982:53). Dit wil sê dat Husserl van alle skynsels ontslae wil raak ten einde die egte fenomene wat daaragter skuil te ontdek (Spiegelberg 1969:130). Hy gebruik die Griekse term *epochè* om na hierdie opskorting te verwys. Die *epochè* beteken dat die fenomenoloog die natuurlike oriëntasie en alles wat daardeur veronderstel word in 'n transendentiaal-fenomenologiese ondersoek ignoreer (Husserl 1982:56). Hierdie uitsluiting van die alledaagse wêreld is nie die negasie daarvan nie (Spiegelberg 1969: 135; vgl Van Peursen 1967:39-40). Die alledaagse wêreld is juis wat uitgeklaar behoort te word. Deur die opskorting van die alledaagse ingesteldheid word die sogenaamde transendentale sirkel vermy (Overgaard 2004:38). Indien ons die natuurlike werklikheid vanuit die natuurlike oriëntasie probeer verklaar, maak ons dit wat ons wil verklaar die basis van die verklaring daarvan. Op hierdie wyse kan een natuurlike ervaring in terme van 'n ander verklaar word, maar nie die natuurlike werklikheid as sodanig nie. Die prosedure van die *epochè* het die taak om die fenomenoloog daartoe in staat te stel om te verseker dat die *explanandum* nie die *explanans* beïnvloed nie (Husserl 1976:53; vgl Overgaard 2004:43-44).

In sy latere werk ontwikkel Husserl die gedagte van 'n alledaagse wêreld en die reduksie daarvan tot transendentale bewussyn deur die tematisering van wat hy die leefwêreld (*Lebenswelt*) noem. Die leefwêreld is die alledaagse horison in terme waarvan gegewe syndes betekenis het (Bakker 1964:114). Meer nog: Die leefwêreld is 'n sisteem van

verwysings waarsonder geen entiteit teenwoordig kan wees nie (Spiegelberg 1969:161). Verder is die leefwêreld histories en intersubjektief van aard. Dit beteken dat die leefwêreld aan die sosio-kulturele vorme van 'n feitlike gemeenskap gebonde is (Farber 1967:118; vgl Bakker 1964:115). Ten spyte daarvan dat die leefwêreld feitlik en wordend is, is dit Husserl se oortuiging dat die leefwêreld deur essensiële strukture onderlê word (Farber 1967:120). Dit is ook volgens Husserl moontlik om die essensiële vorme van voorwerpe en subjektiewe bestaan (*ichliche Wesensformen*) te ondersoek. Die fenomenoloog bevind hom in die verstaanshorison van sy leefwêreld. Deur die bestaan van hierdie leefwêreld te ignoreer, betree die fenomenoloog die wêreld van transendentale subjektiwiteit. Die uitgangspunt van die *epoché* is dat fenomene nie ooreenstem met dit wat in die leefwêreld gegewe is nie. Deur hierdie onderskeid wantrou die fenomenoloog dit wat in die leefwêreld gegewe is. Hy veronderstel dat niks daarvan werklik bestaan nie. Sodoende word die leefwêreld tot intensionele wêreld gemaak. En, in soverre hierdie intensionele wêreld skyn maar nie noodwendig bestaan nie, is dit 'n wêreld van moontlike syndes (Farber 1967:124). Ons sou kon sê dat die syn van die synde opgeskort word sodat die sin van die synde ondersoek kan word (Van Peursen 1967:39). Die fenomenoloog het die taak om fenomene na te spoor deur sin aan intuïsie te meet. Alleen aanskoubare sin kan as synde beskou word.

### 3.1.2 Die *Epochè*

Die *epoché* of uitsluiting (*Ausschaltung*) is die eerste stap van die fenomenologiese metode. Dit behels 'n verandering (*Umstellung*) van die alledaagse ingesteldheid deurdat die alledaagse wêreld getematiseer word (Lauer 1965:17). Uitsluiting is die opskorting van alle tradisionele en wetenskaplike oordele met die doel om die skynsel van die alledaagse wêreld aan intuïsie te meet (Bernet 1989:67). Wanneer die alledaagse wêreld deur die *epochè* uitgesluit word, bly absolute bewussyn oor as die sfeer van 'n intuïtiewe ondersoek na die syn van sin. Husserl (1976:59) stel die saak soos volg:

Wir gehen in diesen Studien soweit, als es nötig ist, die Einsicht zu vollziehen, auf die wir es abgesehen haben, nämlich die Einsicht, daß Bewußtsein in sich selbst ein eigensein hat, das in seinem absoluten Eigenwesen durch die phänomenologische Ausschaltung nicht betroffen wird. Somit bleibt es als "phänomenologische" Residuum" zurück, als eine prinzipiell eigenartige

Seinsregion, die in der Tat das Feld einer neuen Wissenschaft werden kann – der Phänomenologie.

In *Ideen* behels die *epochè* die uitsluiting van die totaliteit van die natuurlike werklikheid. Dit dien nie die doel om die sfeer van bewussyn van die fisiese sfeer te onderskei nie, maar om suiwere bewussyn van die alledaagse wêreld – insluitende beide die psigiese en fisiese werklikheid – te onderskei (De Boer 1978:329). Die *epochè* het nie 'n metodologiese funksie nie, maar 'n ontologiese funksie. 'n Nuwe sfeer van die syn, naamlik transendentale bewussyn, word ontdek.

Met die *epochè* het Husserl iets baie spesifiek in gedagte. Ten einde die besondere aard van hierdie prosedure duidelik te maak, vergelyk hy dit met Descartes se prosedure van betwyfeling. Husserl (1982:53) maak dit met die intrapslag duidelik dat die prosedure wat hy in gedagte het radikaal van dié van Descartes verskil. Terwyl Descartes poog om die bestaan van die alledaagse wêreld te fundeer, aanvaar Husserl die algemene tese. Vir Husserl is dit vanselfsprekend dat daar 'n feitlike wêreld vir ons bestaan. Sy doel is nie om die algemene tese verdag te maak nie, maar om die fenomenoloog op die regte wyse ten opsigte daarvan te oriënteer (Husserl 1982:55). Die betwyfeling wat Husserl in gedagte het, is dus geen negasie van die natuurlike realiteit nie (Husserl 1982:56). Niks wat die bestaan van hierdie realiteit relativeer, soos 'n alternatiewe wêreld of “n niks” word gepostuleer nie. Die postulering van 'n alternatiewe wêreld of “n niks” sou betwyfeling immers onvolmaak maak, aangesien ons in so 'n geval nie ook die kontra-postulasie of negasie betwyfel nie. Die prosedure van betwyfeling behels universele betwyfeling (Husserl 1982:55). Juis deurdat dit universele betwyfeling is, kan dit geen negasie van die wêreld wees nie. 'n Mens sou Husserl kon antwoord deur te sê dat enige betwyfeling tog ten minste die moontlikheid van negasie behoort te erken, selfs al sou dit beteken dat betwyfeling dan wesenlik onvolmaak en nie-universeel is. Die moontlikheid van negasie is immers juis dit wat twyfel in die eerste plek moontlik maak. Husserl se antwoord hierop is dat die moontlike kontra-postulasie of negasie in die uitsluiting 'n aanpassing ondergaan deurdat dit op 'n besondere wyse geïnterpreteer word. In plaas daarvan om voorsiening te maak vir die moontlikheid van negasie, maak Husserl voorsiening vir die moontlikheid van uitsluiting (Husserl 1982:55). By Husserl is dit nie die moontlikheid van negasie wat betwyfeling definieer nie, maar die moontlikheid om die gegewe interpretasie van die wêreld te ignoreer. Volgens

Husserl (1982:55) is die verskil tussen sy prosedure van uitsluiting en Descartes se prosedure van betwyfeling daarin geleë dat Descartes daartoe neig om twyfel in terme van die moontlikheid van negasie te verstaan. Descartes vra: Sê nou maar daar is geen wêreld nie? Husserl vra: Sê nou maar ons ignoreer die wêreld soos wat dit onkrities aanvaar word? Descartes se vraag is ontwerp om die wêreld ontologies te fundeer. Husserl (1982:65) se vraag is egter epistemologies van aard. Dit is ontwerp om 'n nuwe en grondige wetenskaplike domein oop te maak van waaruit die gegewe wêreld verklaar kan word.

Die resultaat van Descartes se metode van betwyfeling is die verabsoluttering van die *cogito*. *Cogito ergo sum*. Die syn van die Ek (*Ich*) is bo verdenking. En in soverre die syn van die Ek bo verdenking is, bied dit 'n fondament vir die begronding van die syn van die realiteit. In hierdie opsig stem die prosedure van die *epochè* met Descartes se prosedure van betwyfeling ooreen. Husserl (1982:59,61) neem wat hy absolute bewussyn en suiwere Ek (*reine Ich*) noem as die residu van die *epochè* en vergelyk dit met die Cartesiaanse *cogito*. Hierin vind hy dan 'n absolute vertrekpunt vir die verklaring van die wêreld wat ons as vanselfsprekend ervaar (Bernet et al 1989:64). Die “ek dink” is wat oorbly wanneer die skynwêreld geïgnoreer word. Dit is onmoontlik om iets te aanskou sonder dat 'n denkende Ek gegewe is. Die *cogito* is dit wat nie in parentese geplaas kan word nie in soverre “... Bewußtsein in sich selbst ein Eigensein hat, das in seinem absoluten Eigenwesen durch die phänomenologische Ausschaltung nicht betroffen wird ...” (Husserl 1982:59). Daar is egter twee belangrike verskille tussen Descartes en Husserl se Ek. Eerstens hou Husserl vol dat die Ek waarvan Descartes praat, deel uitmaak van die psigosomatiese werklikheid wat in die natuurlike ingesteldheid aangetref word. Die Ek wat Husserl in gedagte het, is nie psigologies van aard nie. Dit is nie aan hierdie of daardie bepaalde psigosomatiese realiteit gebonde nie, maar is suiwere kognisie as sodanig (Bernet et al 1989:67-68; vgl Ricoeur 1967:16). Dit wat van die natuurlike werklikheid onderskei word, is nie 'n feitlike subjek nie, maar 'n unieke ontologiese sfeer wat nie tot die relasie tussen 'n eksistente subjek en objek gereduseer kan word nie.

Verder isoleer Husserl nie eers die *cogito* van 'n objektiewe werklikheid voordat hy die twee weer deur 'n twyfelagtige metafisiese argument aanmekaar probeer las nie. Die rede hiervoor is dat Husserl 'n vertrekpunt neem in die intensionaliteit van bewussyn. In hierdie verband stel Husserl (1982:60):

Wohl zu beachten ist dabei, daß hier nicht die Rede ist von einer Beziehung zwischen irgendeinem psychologischen Vorkommnis – genannt Erlebnis – und einem andere realen Dasein – genannt Gegenstand – oder von einer psychologischen Verknüpfung, die in objektiver Wirklichkeit zwischen dem einen und anderen statthätte. Vielmehr ist von Erlebnissen rein ihrem Wesen nach, bzw. von reinen Wesen die Rede und von dem, was in den Wesen, “a priori”, in unbedingter Notwendigkeit beschlossen ist.

Husserl se aansprake met betrekking tot die moontlikhede van die *epochè* laat hom met die taak om te wys hoe bewussyn wel die absolute werklikheid is en om aan te toon dat en hoe die alledaagse wêreld deur absolute bewussyn onderlê word.

### **3.1.3 Die Fenomenologiese Reduksie**

In die tweede afdeling van *Ideen I* vind ons die fenomenologiese reduksie van psigologiese bewussyn. Die skynsel van ’n psigosomatiese wêreld word aan intuïsie gemeet en in die proses word die fenomeen van absolute bewussyn ontdek (Bakker 1964:103). In sy soeke na absolute bewussyn neem Husserl feitlike kennis en die objektiewe wêreld as leidraad. Husserl (1982:61) beskryf bewussyn as ’n samehangende stroom van kennisies. Daar is nie iets soos ’n geïsoleerde *cogitatio* nie. Elke *cogitatio* is wesenlik deel van ’n stroom van kognitiewe prosesse. Dat bewussyn wesenlik ’n stroom van kognitiewe prosesse is, word geïllustreer deur die verskynsel dat daar twee modi van bewussyn is, naamlik: aktuele en nie-aktuele bewussyn (Husserl 1982:61-62). Voor Husserl lê die papier waarop hy besig is om te skryf. Hy sien die papier, voel die papier. Hy is van die papier bewus. Hy sonder die papier uit en fokus uitsluitlik daarop. Tot die ervaring van die papier behoort daar egter ook ’n agtergrond van ervaring. Rondom die papier is daar boeke, potlode, ’n inkpot, en so meer. In die ervaring van die papier is hy van hierdie dinge bewus sonder om daarop te fokus. Hierdie dinge word nie uitgesonder nie en elkeen behoort nie tot sy ervaring op die bepaalde moment nie. Dit is egter moontlik vir die fokus van sy ervaring om vanaf die papier na hierdie dinge te verskuif. Die papier word deel van die agtergrondervaring wanneer hy sy pen vul en die inkpot in ervaring uitgesonder word. Husserl (1982:61-62) beklemtoon dat hy hier uitsluitlik van bewussyn as sodanig praat en nie van die objekte van bewussyn nie. Tot die wese van bewussyn hoort daar ’n proses van modifikasie waar aktuele

ervaring in nie-aktuele ervaring verander, en omgekeerd (Husserl 1982:63). Die een oomblik is daar eksplisiete bewussyn van 'n bepaalde objek en die volgende oomblik is daar weer implisiete of potensiële bewussyn daarvan.

Die materiële werklikheid, soos wat dit onder meer deur die fisika bepaal word, hoort eintlik glad nie tot empiriese waarneming nie. Husserl (1982:73-76) dui aan hoe die “transendensie” daarvan eintlik vanuit die essensie van bewussyn voortspruit. Die onderskeid tussen waarneming en dit wat waargeneem word, behoort inherent tot die wyse waarop gewaarwording werk. Husserl (1982:74) gebruik die voorbeeld van hoe ons 'n tafel waarneem ten einde aan te toon hoe die onderskeid tussen waarneming en waargenome vanuit die waarnemingsproses, as 'n samestelling van 'n reeks kognitiewe prosesse, ontstaan. Wanneer ek om 'n tafel loop en my posisie met betrekking tot die tafel verander, is ek voortdurend bewus van hierdie selfde tafel. Ek maak my oë toe, loop verder en maak my oë weer oop. Wanneer ek my oë weer oopmaak, is my sensoriese persepsie nie meer dieselfde nie. Tog sien ek steeds dieselfde tafel. My bewussyn verenig my nuwe persepsie met die voorafgaande reeks persepsies van my geheue sodat ek 'n identiese objek ervaar. Verder bly die tafel nie alleen dieselfde nie, ten spyte daarvan dat my persepsies daarvan verander. Die tafel bestaan ook wanneer ek dit nie waarneem nie. Dit hou nie op om te bestaan wanneer ek my oë toemaak nie. Elke persepsie behoort tot die kontinue vloei van bewussyn. Deur die voortdurende stroom van bewussyn word die teenswoordige persepsie met vorige persepsies verenig ten einde 'n kontinue geheel te vorm. En, hierdie kontinue geheel van kennis transendeer 'n bepaalde persepsie (Husserl 1982:74). Deur die stroom van aktuele en nie-aktuele bewussyn word persepsies 'n tenkele saak saamgesnoer. Sodoende bewerkstellig bewussyn die transendente objek. Die kontinue geheel van bewussyn transendeer die bepaalde persepsie, en deur hierdie kontinue geheel kom die tafel as 'n objek met hierdie en daardie bepaalde eienskappe tot stand. Husserl (1976:74-75) som hierdie proses soos volg op:

Im Wesensnotwendigkeit gehört zu einem “allseitigen”, kontinuierlichen Erfahrungsbewußtsein vom selben Ding ein vielfältiges system van kontinuierlichen Erscheinungs- und Abschattungsmannigfaltigkeiten, in denen alle in die Wahrnehmung mit dem Character der leibhaften Selbstgegebenheit

fallenden gegenständlichen Momente sich in bestimmten Kontinuitäten abschatten.

Die fisiese ding is transendent met betrekking tot bewussyn in soverre dit geen kognisie is nie maar deur die samestelling van 'n verskeidenheid van kognisies gegewe is (Husserl 1976:76). Deur die kontinuïteit van bewussyn word 'n veelvoudigheid van persepsies verenig.

Husserl (1982:78) is van mening dat dit 'n fout is om voor te hou dat die “ding in sigself” nie in ervaring gegee word nie. Beteken dit dan dat die verskil tussen die transendente en die immanente verdwyn? Volgens Husserl (1982:78) is dit glad nie die geval nie. Die beskouing dat objekte nie onmiddellik gegewe is nie, is gegrond op 'n foutiewe begrip van transendensie. Hierdie fout word gemaak wanneer transendensie in terme van verwysing verstaan word. Transendente objekte is volgens Husserl (1982:79) onbemiddeld vir bewussyn gegewe en dit is nie die geval dat daar in stede van die objek 'n teken van die objek in bewussyn gegewe is nie. Volgens die tekenstorie is daar die een ding – die representasie – vir ons intuïtief gegewe terwyl ons eintlik op 'n ander ding – die ding in sigself – gerig is. Die teenwoordigheid van dit waarop ons gerig is, word oneindiglik deur die teken uitgestel. Sodoende ontstaan die gedagte dat die ding in sigself nooit vir bewussyn gegewe is nie. Maar, sê Husserl (1982:79), hierdie is 'n onnodige abstraksie. In bewussyn vind ons altyd die intuïsie van 'n “in sigself”. In ons ondersoek het ons gesien hoe die objek, as 'n entiteit “in sigself”, deur die kontinuïteit van 'n verskeidenheid intuïtiewe persepsies bepaal word. In die lig van die wyse waarop die fisiese objek waargeneem word, naamlik deur die vereniging van 'n verskeidenheid van persepsies, blyk die objek nie buite om bewussyn te bestaan nie. Die transendensie en “in sigself” is eerder die wyse waarop bewussyn die objek bepaal. Om op 'n objek gerig te wees, is nie om 'n substans in die oog te kry nie maar om persepsies te aanskou soos wat hulle vanuit bewussyn vir bewussyn teenwoordig gestel word (Bakker 1964:108-109). Dit is wat die korrelasie van bewussyn en die transendente werklikheid beteken. Alhoewel Husserl (1982:89) ons waarsku om nie deur praatjies van 'n “wêreld in sigself” van die spoor gelei te word nie, is hy eintlik besig om hierdie werklikheid te verklaar en nie om dit te negeer nie. Hy stel dat die konsep van transendensie alleen sin het in soverre dit waarna hierdie konsep verwys deur kognitiewe prosesse teenwoordig gestel word. Die idee van transendensie is die eidetiese korrelaat van



die idee van demonstratiewe ervaring as sodanig (Husserl 1982:89). Met ander woorde: Die ervaring van transendensie word gemotiveer<sup>i</sup> deur die *a priori* strukture van bewussyn. Husserl (1976:89) stel dat “[n]iemals ist an sich seiender Gegenstand solcher, den Bewußtsein und Bewußsein-Ich nichts anginge”. Husserl (1982:89-90) gaan dan verder om te verduidelik hoe die motivering van ’n veranderende wêreld moontlik is. Ons bevind ons altyd in ’n oomblik van ’n onbepaalde maar bepaalbare realiteit. Ons kognitiewe horison is die korrelaat van die momente van onbepaaldheid wat noodwendig tot wêreldlike syndes behoort. Elke ervaring verwys na moontlike ervarings wat weer na ander moontlike ervarings verwys, en so *ad infinitum* (Husserl 1982:90).

Dit behoort tot die essensie van die fisiese objek dat dit alleen vanuit verskillende hoeke deur die samestelling van verskillende persepsies gegewe kan wees (Husserl 1976:77). ’n Kognitiewe proses is egter nooit as ’n samestelling gegewe nie. Dit is nie ruimtelik en temporeel nie. En, dit maak geen sin om daarvan in terme van verskillende hoeke en aspekte te praat nie (Husserl 1976:77). Husserl (1976:68) stel dat ’n kognitiewe proses altyd as ’n onmiddellike eenheid gegewe is:

Unter immanent gerichteten Akten, allgemeiner gefaßt, unter immanent bezogenen intentionalen Erlebnissen verstehen wir solche, zur deren Wesen es gehört, daß ihre intentionale Gegenstände, wenn sie überhaupt existieren, zu demselben Erlebnisstrom gehören wie sie selbst. ... Im Falle einer immanent gerichteten oder, kurz ausgedrückt, einer immanente Wahrnehmung und Wahrgenommenes wesensmäßig eiene unvermittelte Einheit, die einer einzigen konkreten cogitatio.

In die geval van immanente persepsie verwys die ervaarde persepsie nie na ander persepsies nie, maar dit behoort tot die essensie van immanente persepsie dat dit wat daarin ervaar word niks anders as sigself is nie (De Boer 1978:336). Dat transendente objekte en immanente objekte op verskillende wyses gegewe is, beteken vir Husserl dat hulle ook met betrekking tot hulle sinswyse verskil (Husserl 1976:76). Husserl (1982:85-87) argumenteer

---

<sup>i</sup> Motivering word hier as ’n tegniese term gebruik om die wyse te beskryf waarop eenvoudige kognitiewe persepsies ’n ervaarde wêreld bewerkstellig. Dit het nóg die sin van kousaliteit nóg die sin van logiese implikasie, maar is eerder ’n abstrahering van die stelling: Om die einde te “wil”, is om die middele te “wil” (Husserl 1982:90.n5). Die een veroorsaak nie die ander nie en dit impliseer ook nie die ander met logiese noodwendigheid nie. Tog verlang die een die ander.

dat die persepsie van iets immanent die syn daarvan bo verdenking plaas, terwyl die persepsie van iets transendent dit nooit kan doen nie. Dit is onmoontlik om te dink dat 'n teenswoordige kognitiewe proses nie bestaan nie (Husserl 1982:85). Sodra ek in 'n hede op hierdie vloeiende kognitiewe lewe fokus en myself as die suiwere subjek van hierdie lewe ervaar, is dit noodwendig die geval dat ek bestaan en dat ek lewe as die cogito ten spyte daarvan dat my stroom van kognitiewe prosesse grotendeels verbygaan sonder dat ek daarop fokus en ten spyte daarvan dat ek onbewus is van daardie momente wat reeds verby is en wat nog moet kom. In kort: Dit is onmoontlik om 'n gedagte te dink en om terselfdertyd die bestaan van daardie gedagte te ontken. Die bestaan van sake uit die fisiese werklikheid is egter nie bo verdenking nie. Die rede hiervoor is dat fisiese objekte nie soos kognitiewe prosesse as absolute enkelhede vir die bewussyn na vore tree nie maar deur die samevoeging van opeenvolgende momente van persepsie. Die fisiese objek is nooit gegewe nie maar altyd wordend. Deur die verandering van een verskynsel in 'n ander kan dit gebeur dat 'n nuwe verskynsel nie met die voriges geharmoniseer kan word nie. Sodoende is dit altyd moontlik dat dit met die verloop van waarneming duidelik kan word dat dit wat eens blyk te gewees het, nie die geval is nie (Husserl 1982:86). Weens die verskillende wyses waarop kognitiewe prosesse en fisiese objekte deur bewussyn na vore tree, is dit moontlik om onderskeid te tref tussen 'n intensionele ek wat noodwendig bestaan en 'n fisiese wêreld waarvan die bestaan nooit met noodwendigheid gegewe is nie (Husserl 1982:86). Husserl (1976:102) beklemtoon hierdie verskil wanneer hy stel:

Der Thesis der Welt, die eine "zufällige" ist, steht also gegenüber die Thesis meines reinen Ich und Ichlebens, die eine "notwendige", schlechthin zweifellose ist. Alles leibhaft gegebene Dingliche kann auch nicht sein, kein leibhaft gegebenen Erlebnis kann auch nicht sein: das ist das Wesengesetz, das diese Notwendigkeit und jene Zufälligkeit definiert.

Die bestaan van die fisiese werklikheid kan dus altyd betwyfel word in soverre enige fisiese objek oor die moontlikheid beskik om eintlik nie te bestaan nie. Hierteenoor is die bestaan van suiwere bewussyn bo verdenking. Sodoende is die natuurlike werklikheid nie alleen betwyfelbaar nie maar ook kontingent. En, bewussyn is nie bloot onbetwyfelbaar nie maar ook absoluut (Ricoeur 1967:17).

Hierdie analise verteenwoordig 'n Kopernikaanse revolusie vir die ontologie. In plaas daarvan dat die syn, soos in *Logische Untersuchungen*, as relatief beskou word tot ervaringsinhoud wat die intensionele aksie transendeer, word die syn in *Ideen I* in intensionele bewussyn gegrond. Husserl wil nie alleen aantoon dat bewussyn absoluut en die transendente werklikheid relatief is nie, maar ook dat bewussyn die moontlikheidsvoorwaarde van die transendente werklikheid is (De Boer 1978:338). Fisiese objekte kan alleen deur die samehang van psigiese aksies teenwoordig gestel word en is dus alleen objekte in soverre hulle ervaar word, of ervaar kan word. Husserl (1976:92) bevestig hierdie verskynsel deur 'n denkeksperiment. Die syn van die wêreld is die korrelaat van essensiële kognitiewe formasies. Dit beteken egter nie noodwendig dat feitlike ervaring altyd volgens sodanige essensiële formasies vloei nie (Husserl 1982:91). Dit is moontlik dat ervaring opbreek sodat dit nie meer aan die vereiste van die konstitusie van fisiese objekte, naamlik dat ervaring harmonieus moet voortvloei, voldoen nie.<sup>ii</sup> Sodoende kan die wêreld dalk ophou bestaan. In hierdie verband stel Husserl (1982:91):

[E]s ist denkbar, daß es im Erfahren von unausgleichbaren und nicht nur für uns, sondern an sich unausgleichbaren Widerstreiten wimmelt, daß die Erfahrung mit einem Male sich gegen die Zumutung, ihre Dingsetzungen einstimmig durchzuhalten, widerspenzig zeigt, daß ihr Zusammenhang die festen Regelordnungen der Abschattungen, Auffassungen, Erscheinungen einfüßt – daß es keine Welt mehr gibt.

Hierdie hipotetiese vernietiging van die wêreld raak egter nie die bestaan van bewussyn nie. Die vernietiging van die wêreld beteken korrelatief dat geordende samevoeginge van bewussyn uitgesluit of verander word (Husserl 1976:92). Dit beteken egter nie dat alle samevoeginge van bewussyn opgehef word nie. Die vernietiging van die wêreld impliseer 'n modifikasie van bewussyn, maar nie die vernietiging van bewussyn nie (De Boer

---

<sup>ii</sup> In hierdie verband stel Husserl (1976:88): “Wir können in dieser Richtung aber auch weitergehen; in der gedanklichen Destruction der dinglichen Objektivität – als Korrelat des Erfahrungsbewußtseins – hemmen uns keine Schranken. Es ist hier immer zu beachten: Was die Dinge sind, die Dinge, von denen wir allein Aussagen machen, über deren Sein oder Nichtsein, Sosein oder Anderssein wir allein streiten und uns vernünftig entscheiden können, das sind sie als Dinge der Erfahrung. Sie allein ist es, die ihnen ihren Sinn vorschreibt und zwar, da es sich um faktische Dinge handelt, die aktuelle Erfahrung in ihren bestimmt geordneten Erfahrungszusammenhängen.”

1978:340). Husserl (1976:91) stel dat “... das Sein des Bewußtseins, jedes Erlebnisstromes überhaupt, durch eine Vernichtung der Dingwelt zwar notwendig modifiziert, aber in seiner eigenen Existenz nicht berührt würde”. Hierdie denkeksperiment toon dat die bestaan van die reële werklikheid nie ’n moontlikheidsvoorwaarde van bewussyn is nie, maar dat die omgekeerde wel die geval is. Husserl (1982:92) stel die saak ook andersom. Veronderstel dat bewussyn met die harmonieuse kognitiewe prosesse daarvan wel daardie samevoeginge bewerkstellig wat ’n transendente werklikheid moontlik maak. Veronderstel dat die relevante konsekwentheid van bewussyn in stand gehou word sodat niks ontbreek wat ’n transendente werklikheid moontlik maak nie. In so ’n geval is dit ondenkbaar dat die wêreld nie bestaan nie. Die transendente wêreld blyk op ’n pre-relasionele wyse aan bewussyn verbonde te wees. Dit bestaan alleen in soverre bewussyn dit moontlik maak en is nie iets in sigself wat van buite die bewussyn met die bewussyn in verband kan tree nie.

Uiteindelik kan ook psigologiese bewussyn aan die fenomenologiese reduksie onderwerp word. Die relatiewiteit van die fisiese werklikheid geld met ander woorde ook vir die psigologiese werklikheid. Absolute Bewussyn is nie psigologiese bewussyn nie. De Boer (1978:54-460) verduidelik hierdie verskil deur te verwys na die verskil tussen die psigologiese reduksie van *Logische Untersuchungen* en die fenomenologiese reduksie wat ons hier in *Ideen I* aantref. In die psigologiese reduksie word die transendente werklikheid in twee sferes, naamlik die kognitiewe sfeer en die fisiese sfeer, verdeel. Sodoende is die psigologiese sfeer ’n kunsmatige abstraksie vanaf die geheel van die transendente werklikheid waartoe dit inherent behoort (De Boer 1978:455). Die fenomenologiese reduksie is egter iets heel anders as die kunsmatige verdeling van die werklikheid. Dit wat in die transendentale reduksie ontdek word, naamlik transendentale bewussyn, is ’n outonome sfeer met ’n eie essensie wat glad nie in terme van ’n relasie tussen ’n subjektiewe en objektiewe wêreld verstaan kan word nie. Met betrekking tot die psigologiese reduksie stel Husserl (1976:95) dat “... durch solche ‘Abstraktion’ aus Natur nur Natürliches gewonnen wird, nie aber das transzendental reine Bewußtsein.” En, met betrekking tot die transendentale reduksie stel hy weer dat “... wieder besagt die phänomenologische Reduktion nicht eine bloße Urteilseinschränkung auf ein zusammenhängendes Stück des gesamten wirklichen Seins” (Husserl 1976:95). Deur die *epochè* word absolute bewussyn as ’n eie sfeer ontdek wat wesenlik van die psigosomatiese werklikheid verskil.

Ricoeur (1967:19) wys daarop dat Husserl se onderskeid tussen die psigologiese werklikheid en die transendentale bewussyn seer sekerlik 'n invloed moet hê op sy begrip van aanskouing. Volgens Ricoeur is aanskouing binne die raamwerk van die psigologie “ontvanklike aanskouing” terwyl dit binne die raamwerk van die transendentale fenomenologie “gewende aanskouing” behoort te heet. In hierdie verband is ek dit met Ricoeur eens. Binne die psigologiese denke van *Logische Untersuchungen* ontvang betekenis die vervulling daarvan vanuit 'n epistemiese werklikheid. Binne die raamwerk van konstituerende transendentale bewussyn kan dit egter nie die geval wees nie aangesien die fisiese werklikheid vanuit die transendentale bewussyn voortspruit. Die vervulling van die betekenis wat deur die transendentale bewussyn daargestel word, behoort dus vanuit die transendentale bewussyn self te kom (Spiegelberg 1969:111). Husserl maak dit duidelik dat ervaringsinhoud of hyletiese data inherent tot bewussyn behoort. Ek is van mening dat die “oorvleueling” van sin en inhoud die oplossing van die spanning tussen kontingensie en identiteit is. Waarheid gebeur wanneer die kontingente lig van die Ek op 'n fenomeen skyn.

### **3.2 DIE REINE EK**

In die eerste uitgawe van *Logische Untersuchungen* verwerp Husserl enige nosie van 'n ideale subjek. In *Ideen I* word 'n ideale subjek wel in die vorm van die absolute Ek aanvaar. Husserl maak dit egter duidelik dat sodanige Ek nie as 'n substans verstaan behoort te word nie (Spiegelberg 1969:140). Overgaard (2004:50) beskryf transendentale bewussyn as die “ruimte” waarin die wêreld ontvang word of die “vir wie” waarvoor die wêreld teenwoordig is. Dit wil sê: Volgens Overgaard is Husserl ontevrede met die tradisionele ontologie wat alles tot objekte reduceer. Hierdie evaluasie is waar genoeg. Maar, Overgaard misgis homself wanneer hy hierdie “ontvangsruimte” met transendentale bewussyn identifiseer. Transendentale bewussyn is die strukture waarvolgens die wêreld gekonstitueer word en nie die “ontvangsruimte” van die wêreld nie. Van Peursen (1967:44) maak 'n soortgelyke fout wanneer hy oordeel dat die Ek die bron van betekenis is. Die Ek is suiwere syn en kan nie die bron van enige synde wees nie. Dit is eerder die suiwere intensionele gewaarwording. Die reine Ek is nooit 'n transendentale kognitiewe struktuur waardeur epistemologiese vrae opgeklar kan word nie. Dit is eerder 'n “opening” of 'n “blikstraal” wat binne die grense

wat deur die eidetiese strukture van transendentale bewussyn daargestel word, leef en die *teenwoordigheid* van sin moontlik gemaak word. Dit is nie 'n beskryfbare subjektiwiteit nie maar suiwere, onreïfiseerbare syn. In hierdie verband stel Husserl (1976:160):

Vollziehe ich aber die phänomenologische *εποχή*, verfällt, wie die ganze Welt der natürlichen Thesis, so “Ich der Mensch” der Ausschaltung, dann verbleibt das reine Akterlebnis mit seinem eigenen Wesen zurück. Ich sehe aber auch, daß die Auffassung desselben als menschlichen Erlebnisses, abgesehen von der Daseinsthesis, allerlei hereinbringt, was nicht notwendig mit dabei sein muß, und daß andererseits kein Ausschalten die Form des *cogito* aufheben und das “reine” Subjekt des Aktes herausstreichen kann: Das “gerichtetsein auf”, “Beschäftigtsein mit”, “Stellungnehmen zu”, Erfahren, “Leiden von” birgt *notwendig* in seinem Wesen dies, daß es eben ein “von dem Ich dahin” oder umgekehrten Richtungsstrahl “zum Ich hin” ist – und dieses Ich ist das reine, ihm kann keine Reduktion etwas anhaben. ... Von seinen “Beziehungsweisen” oder “Verhaltensweisen” abgesehen, ist es völlig leer an Wesenskomponenten, es hat gar keinen explikabeln Inhalt, es ist an und für sich unbeschreiblich: reines Ich und nichts weiter.

Hierdie ontdekking van die nie-synde “subjek” open'n nuwe hoofstuk in die geskiedenis van die ontologie. Die onderskeid tussen subjek en objek word vervang deur 'n onderskeid tussen syn en synde. Die reine Ek is die suiwere syn wat syndes laat wees deurdat dit 'n “ruimte” is waar syndes teenwoordig gestel word.

In *Ideen I* word intensionaliteit in terme van hierdie nuwe ontologiese insig herformuleer. Husserl beskou intensionaliteit nie meer as 'n aksie van 'n eksistente psige nie, maar as die ontsluitende werk van die reine Ek. Die *copula* hoort nie by die Ek nie aangesien geen eienskappe aan die Ek toegeskryf kan word nie. Die Ek “is” nie dit of dat nie. Dit is geen synde nie, maar die syn van alle moontlike syndes. Kockelmans (1963:86) is dus verkeerd wanneer hy stel:

Maar ook het Ego self is, en ook *zijn* zijn is zijn-voor-zichzelf; ook zijn eigen sijn met alle bijzondere zijnden die erbij horen, is in hetself geconstitueerd en

blijft zich ook verder voor hetzelf constitueren. Het voor-zichzelf-zijn van het ego is dus een zijn in een continue zelf-constitutie, die het laatste fundament vormt voor de constitutie van alle transcendente zijnden, van alle wereldlike voorwerpelijkheden.

In hierdie stelling hou Kockelmans voor dat die Ek sigself konstitueer en sodoende as fondament dien van alles wat bestaan. Volgens Husserl se beskrywing kan die Ek egter nie gekonstitueer word nie. Dit kan nie tot stand kom nie – dit “is” nooit. ’n Mens kan Kockelmans egter skaars kwalik neem vir hierdie interpretasie van die Ek. Nadat Husserl die Ek as suiwere syn ontdek, objektiveer hy dit weer tot synde deur dit in terme van die eidetiese strukture van ervaring te beskryf. Ricoeur (1967:16-17) verwar die konsep van intensionaliteit in *Ideen I* met die konsep van intensionaliteit van die vroeëre Husserl wanneer hy intensionaliteit in sy bespreking van *Ideen I* beskryf as “... that remarkable property of consciousness to be conscious of ..., an intending of transcendence, a bursting out towards the world”. In *Ideen I* is daar nie sprake van bewussyn enersyds en transcendente werklikheid andersyds, sodat eersgenoemde op die een of ander wyse na laasgenoemde kan uitreik en laasgenoemde kan aangryp nie. Bewussyn word eerder as suiwere intensionaliteit verstaan. Eintlik is intensionaliteit die syn in soverre dit die Ek is wat alleen deur die effek daarvan, naamlik die teenwoordigheid van syndes, onderskei kan word (Husserl 1976:161).

Die verskil tussen die reine Ek en die psigologiese ek word nie as die verband tussen ’n abstrakte of universele saak en ’n konkrete of besondere saak beskou nie. Dit is nie die geval dat die reine Ek sigself verenkel of verwesenlik nie. Eerder is hierdie ’n verskil in die modus van die reine Ek. Die reine Ek kan op twee wyses op sigself gerig wees. Enersyds kan dit sigself as suiwere Ek belig, maar andersyds kan dit sigself as psigies e ek interpreteer. In hierdie verband praat De Boer (1978:469) van die self-vervreemding van die Ek. Die Ek interpreteer sigself as dit wat dit juis nie is nie, naamlik wêreldlike synde. Ricoeur (1967:19) beskryf hierdie stand van sake pragtig:

What prohibition can limit the consciousness that believes in the world and sees the world in which it believes? Pursuing our metaphors, we may say that



the thesis of the world is consciousness caught up in its believing; it is captive of seeing, woven into the world into which it transcends itself.

Maar, selfs in hierdie verwêreldliking bly die reine Ek wat dit is. Deur die verwêreldliking van sigself versluier die Ek sigself, maar deur die transendentale reduksie kan die Ek sigself weer ontdek.

### 3.3 INTERNE TYDSBEWUSSYN

Husserl is op soek na 'n absolute basis van logiese waarhede, maar in sy ondersoek word die historiese aspek van die waarheid meer en meer opsigtelik (Van Peursen 1967:35). Husserl (2001:628) stel dat die stroom van bewussyn 'n stroom van konstante genesis is. Dit wil sê dat die stroom van bewussyn nie opeenvolgend (*Nacheinander*) is nie, maar dat dit eerder ontwikkelend (*Auseinander*) is. Die lewende hede is meer as 'n dinamiese eenheid van protensie, retensie en ontspringing. Dit is ook die konstituerende bron van alle waarneembare objekte. Held (1966:37) stel die saak soos volg: “Die gesamte Wahrnehmungswelt, die offene Vielheit einmal wahrgenommener oder wahrnehmbarer Gegebenheiten hat ihren genetischen ‘Ursprung’ im urkonstitutiven Prozeß der lebendigen Gegenwärtigung.” Husserl skryf die sensoriese vloei van bewussyn toe aan die konstituerende funksie van die absolute bewussyn. Dit wil sê dat die lewende hede beskou word as pre-temporeel. Die konstituerende, pre-temporele struktuur van die absolute bewussyn verenig die sensoriese stroom van sensoriese ervaring tot betekenisvolle objekte (Husserl 1991:145-146). Temporaliserende bewussyn konstitueer objekte as standhoudende eenhede wat enige onmiddellike, oombliklike sensoriese ervaring transendeer (Rodemeyer 2006:43). Dit wat nou ervaar word, is meer as onmiddellike sensoriese ervaringe. Wanneer ek byvoorbeeld besig is om die voorkant van 'n gebou te ervaar, omhels my ervaring eintlik alle aspekte van die gebou sodat ek die gebou as 'n geheel ervaar wat as 'n identiese objek deur die vloei van sensoriese ervaringe gehandhaaf word. Vlughtigheid en identiteit is deel van dieselfde konstituerende proses. Die identiteit van die objek is dus 'n temporele totaliteit eerder as 'n logiese eenheid (Ricoeur 1988:29).

### 3.3.1 Retensie

Husserl (1991:169-170) stel dat daarn voortdurende aspek van “nie meer nie” in teenswoordige sensoriese waarneming teenwoordig is. Hy neem ’n klank as voorbeeld en beskryf dit as ’n tydobjek (*Zeitobjekt*). ’n Klank is nie ’n nou-punt nie. Dit beskik ook oor ’n retensiële dimensie. Rodemeyer (2006:77) som die saak op deur te stel dat “[t]his awareness continues to take place now; it is present consciousness, not consciousness remaining in the past ...”. In hierdie verband stel Husserl (1991:340) dat retensies nooit verbygaan in dié sin dat hulle in ’n verlede wegraak nie. Dit is eerder die geval dat hulle deel word van ’n groter geheel. Elke retensie dra as’t ware die erfenis (*Erbe*) van die verlede (Ricoeur 1988:30). Terwyl ’n ervaring verder en verder die verlede insluip, bly dit steeds bepalend van die ontspringing. Die verlede is in die hede teenwoordig.

Bewussyn van ’n bepaalde objek gaan deur die voortdurende verandering van persepsie. Dit wat bedoel word, is dieselfde in elke verskyning in die stroom van persepsie (Farber 1966:107). Husserl onderskei tussen nadere en verre retensie. Hierdie verskil is nie geleë in die “afstand” van ’n retensie van die ontspringing nie (Rodemeyer 2006:84). Dit berus op die verskynsel dat ’n objek gekonstitueer is wanneer temporele konstituering die ideale limiet daarvan bereik het (Ricoeur 1988:33). Husserl belig hierdie interessante verskynsel deur te stel dat retensie uit verskillende grade van aktiwiteit bestaan. Aan die een kant van die spektrum vind ons retensie soos wat dit aktief deel is van teenswoordige ervaring. Aan die ander kant van die spektrum rus retensie in duisternis (Husserl 2001:227). Husserl onderskei tussen dit wat steeds op ’n aktiewe wyse teenwoordig gestel word en dit wat vergange is maar wat steeds op ’n passiewe wyse in die teenswoordige bewussyn betrek word. Dit wat in verre retensie gehou word, speel nie ’n aktiewe rol in die teenswoordige bewussyn nie. Dit word geïntegreer in die verenigde kontinuum van retensie wat op ’n passiewe wyse teenwoordig bly. Die aard van aktiewe en passiewe retensie bepaal dan ook hulle verhouding tot die affektiwiteit van die teenswoordige objek. Nadere retensie is aktief betrokke in die konstitusie van ’n objek deurdat die verskillende aspekte van die objek daardeur saamgesnoer word terwyl verre retensie die retensie van fases is waardeur ’n objek as ’n geheel gekonstitueer is nadat die objek nie meer teenwoordig in fokus is nie (Rodemeyer 2006:89). Daar bestaan egter ook die moontlikheid dat ’n bepaalde insident my aan ’n ander herinner. Identiese objekte bly op die een of ander wyse teenwoordig omdat dit nie telkens opnuut gekonstitueer hoef te word nie maar onmiddellik bekend is wanneer dit

weer in fokus tree (Rodemeyer 2006:85). Hierdie verskynsel word verklaar deur die veralgemening van vroeëre konstituerende fases (Husserl 1989:233). Verre retensie beskik oor 'n selfverenigende funksie wat nie op 'n aktiewe wyse deel vorm van die teenswoordige konstituerende aksie nie, maar wat tog ~~ook~~ <sup>ook</sup> integrale wyse deel vorm van teenswoordige ervaring (Rodemeyer 2006:87). Die verskille tussen ervarings vervaag mettertyd in verre retensie deurdat ooreenkomstige ervarings saamgroepeer word in algemene betekenis. Verre retensie bly op 'n passiewe wyse teenwoordig in die lewende hede in die vorm van generiese tipes en word deur assosiasie geaktiveer in die affektering van teenswoordige ervarings. Sodoende is verre retensie ook deelagtig in antisipasie (Husserl 2001:611). Primale assosiasie (*Urassoziation*) beskryf die betrokkenheid van die algemene tipering in verre retensie in die teenswoordige konstituerende aksie. Anders gestel: Wanneer ons oor die verlede praat, praat ons oor 'n verlede wat tot ons spreek (Bakker 1964:113).

Husserl (1991:204) onderskei ook tussen primêre geheue en herinnering. Herinnering is verteenwoordiging (*Vergegenwärtigung*) in dié sin dat dit wat eens onmiddellik teenwoordig was daardeur herteenwoordig gestel word (Rodemeyer 2006:78; vgl Held 1966:24). Husserl (2005:132) stel:

Die Gegenwart, als sie Gegenwart war, musste nach dem Gesetz des Verströmens versinken und wurde zu eiener Vergangenheit, auf die ich hinterher rekurrieren kann, deren ich mich erinnern kann und eventuell erinnere, und so weist jede Erinnerung auf das Urwerden der Vergangenheit durch Retentionalisierung jede Erinnerung auf das Urwerden der Vergangenheit durch Retentionalisierung zurück ....

Die bewaarde passiewe fase van verre retensie is nie dieselfde as herinnering nie. Herinnering (*Wiedererinnerungen*) is 'n reprodutiewe aktiwiteit terwyl verre retensie deel uitmaak van die kontinuïteit van die retensionele vloei van gewaarwording. Husserl beskou herinnering as 'n modifikasie van oorspronklike ervaring en stel dat dit oor presies dieselfde inhoud as oorspronklike ervaring kan beskik. Die verskil tussen presentasie en representasie is dus nie geleë in die inhoud daarvan nie maar in die wyse waarop hierdie inhoud bewerkstellig word (Ricoeur 1988:32). Temporele konstitusie is presies wat herinnering nie

is nie, naamlik oorspronklik. Die vloei van retensie moet nie verwar word met die oorgang vanaf waarneming na herinnering nie (Ricoeur 1988:33).

Ricoeur (1988:34) skryf Husserl se belangstelling in herinnering toe aan die eeu-oue vooroordeel dat 'n objektiewe nou-punt deur die verbeelding herhaal kan word. Hierdie beskouing kom tot stand wanneer 'n bepaalde ontspringing vanuit die retensionele vloei van bewussyn geabstraheer en geobjektiveer word (Ricoeur 1988:30-31). Sodoende word tyd beskou as 'n reeks objektiewe momente wat deur 'n herinnering in verbeelding herhaal word. Met sy bespreking van herinnering sluit Husserl aan by die psigologiese hermeneutiek. Ten einde kennis van 'n vergange ervaring te bekom, is dit nodig om daardie ervaring in die hede te herwin presies soos wat dit eens ervaar is. Historiese kennis veronderstel hiervolgens die oorvleueling (*Deckung*) van twee nou-punte (Ricoeur 1988:34-35). Husserl se bespreking van herinnering blyk egter heel onnodig te wees wanneer ons epistemologiese oorweginge op die ys plaas. Hy doen verantwoording vir die betrekking van “vergange” ervarings op onmiddellike ervaring deur die fenomeen van verre retensie te beskryf. In verre retensie lê “voltooide” ervarings en wag om opnuut deel te neem aan ontspringing. In soverre die passiewe fases deelneem aan die ontspringing, is dit nie objektiewe momente wat geken kan word nie. Die verlede is nie 'n objektiewe gegewe nie (Bakker 1964:114). Daar is nie sprake van oorvleueling nie, maar van vernuwing. Die fenomeen van tydsbewussyn is onversoenbaar met die psigologiese hermeneutiek. Laasgenoemde wil gedagte-objekte herwin. Deur interne tydsbewussyn word gedagte-objekte vernuwe.

### 3.3.2 Protensie

My verwagte ervaring spruit voort uit my vergange ervaring (Rodemeyer 2006:140). Hierdeur word geïmpliseer dat daar iets omtrent my vergange ervaring is wat dit met my verwagte ervaring verbind. Met ander woorde: Op die een of ander wyse moet retensie ook deur protensie bepaal word. Husserl (2001:25) verwoord hierdie verskynsel soos volg:

Die vorangegene als solche wird retiniert im neuen Bewußtsein der Retention, und dieses Bewußtsein ist einerseits charakterisiert in sich als Erfüllung des früheren und andererseits in sich als Retention des früheren. Aber ist hier nicht eine Schwierigkeit? Das früheren Bewußtsein ist Protention (d.i. eben auf Späteres “gerichtete” Intention), und die nachkommende

Retention wäre also Retention der früheren Retention, die zugleich charakterisiert ist als Protention. Die neu eintretende Retention reproduziert also die frühere Retention mit ihrer protentionalen Tendenz und erfüllt diese letzere zugleich, aber in einer Weise, dass durch diese Erfüllung hindurchgeht eine Protention auf die nächsten Phasen.

Die inhoud van elke fase van bewussyn het beide 'n retensiële en protensiële aspek. Aan die voerpunt van die stroom van bewussyn is daar altyd 'n onvervulde protensie. Wanneer hierdie protensie vervul word, word dit onmiddellik deur 'n nuwe onvervulde protensie verplaas. 'n Protensie word gevolglik alleen vervul as 'n retensie. Hierdie vervullende retensie behoort tot die volgende fase van bewussyn wat gelykgeldend ook 'n onvoltooide protensie is en wat weer na die vervulling daarvan deur die retensie van 'n daaropvolgende fase soek. Sodoende is elke fase van bewussyn 'n dinamiese eenheid van protensie en retensie. Enersyds is 'n fase verbind aan die daaropvolgende fase deurdat die protensionele tendens daarvan deur die retensie van die volgende fase vervul word. Andersyds is 'n fase aan die voorafgaande fase verbind deurdat die retensionele aspek daarvan die vervulling van die protensionele tendens van die voorafgaande fase is.

Die vloeï van bewussyn is akkumulatief eerder as lineêr van aard. Die inhoud wat in elke fase in retensie gehou word, onderlê die daaropvolgende fases deurdat die inhoud daarvan deur die protensiële tendens daarvan 'n bepaalde soort vervulling vra. Sodoende is elke fase nie 'n selfvervullende, volledige geheel nie. Enersyds is elke ontspringing die vervulling van alle voorafgaande fases. Andersyds is die vervulling van elke fase relatief tot die vervulling van die daaropvolgende fases. Die inhoud wat in retensie gehou word, bepaal dit wat in protensie verwag word. Anders gestel: Die antisipasie van die volgende fase word bepaal vanuit die vervulling van die vorige fases (Husserl 2001:26-27). In soverre elke fase die vervulling van alle voorafgaande fases is, word dit deur alle voorafgaande fases bepaal. En, in soverre elke ontspringing nuut daar uitsien, werp dit lig op alle voorafgaande fases. Dit wil sê dat elke ontspringing 'n bemiddeling tussen ontspringing en die inhoud van aktiewe en passiewe retensies is.

### 3.4 INTERSUBJEKTIVITEIT

Die wêreld is nie 'n synde vir 'n geïsoleerde Ek of abstrakte mens nie maar vir 'n gemeenskap van mense deurdat alles gemeenskaplik waargeneem word. (Bakker 1964:115). Husserl (1995:394) stel:

Meine Erfahrung als Wederfahrung (also jede meiner Wahrnehmungen schon) schließt nicht nur Andere als Weltobjekte ein, sondern (in seinsmäßiger Mitgeltung) als Mitsubjekte, als Mitkonstituierende, und beides ist untrennbar verflochten.

Op 'n intersubjektiewe vlak kan die stroom van retensies van 'n gemeenskap ook inwerk op teenswoordige ervaring. Dit wil sê dat elke retensie 'n essensiële vorm is wat volgens die essensiële wette van bewussyn ontstaan en dat intersubjektiwiteit wesenlik tot temporele konstitusie behoort (Husserl 2001:627). Hierdie gemeenskaplike stroom van retensie verwys nie na 'n feitlike horison nie maar na alle moontlike protensies wat in ooreenstemming met die essensiële strukture van bewussyn tot stand kan kom. Medekontstitusie is die moontlikheidsvoorwaarde van die verskynsel dat 'n veelvoud van individue 'n gemeenskaplike stroom van protensie deel wat bepalend inwerk op die ervaring van die gemeenskap.

Bewussyn word gekenmerk deur 'n genitiewe intersubjektiewe konneksie. Hierdie konneksie word beskryf deur die wet van passiewe sintese. In hierdie verband stel Husserl (2005:42) die volgende:

Das Leben ist umspannt von einer universalen Wesensgesichtigkeit der Passivität: der Synthesis der Assoziation. In ihr entspringen immer wieder neue synthetische assoziative Einheiten, die "Daten" der immanenten Zeit als Form der Einheiten der Immanenz und der sich konstituierenden Einheit des Erlebnisstromes. ... [D]iese Einheiten beruhen in ihrer Konstitution wesentlich auf Aktivitäten des Ich, wobei in Konstitution miteintreten die im immanenten Leben des Ich als mitseiend konstituierten fremden Ich und ihre immanenten Erlebnisse.

Die ander subjek word saam met die immanente ervaringe daarvan in die immanente lewe van die Ek gekonstitueer. Verder word die ander saam met die konstitusie van assosiatiewe eenhede van die Ek gekonstitueer. Intersubjektiviteit het dus 'n oorsprong in die sintese van assosiasie van die Ek. En, in soverre die sintese van assosiasie 'n integrale deel vorm van konstitusie is die ander altyd reeds in die aksie van konstitusie gegewe. Intersubjektiviteit word nie deur lewende konstitusie tot stand gebring nie maar is reeds in lewende konstitusie gegewe. In die lig hiervan formuleer Rodemeyer (2006:114) die wet van passiewe assosiasie soos volg: "The constitution of a perceived object includes the association to other, similar objects, as well as the synthesis of different perspectives and similar experiences into one experienced now." In kort: Passiewe assosiasie impliseer 'n konneksie tot ander subjekte en hulle bydrae tot betekenis in teenswoordige konstitusie. Elke aksie van konstitusie, en by implikasie die raamwerk van vergange betekenis wat teenswoordige konstitusie bepaal, word bepaal deur mede-retensie. Dit wil sê dat ons altyd deelagtig is in die "geheue" of betekenisraamwerk van elke ander subjek wat ons teëkom (Rodemeyer 2006:116). Die moontlikheid vir wedersydse begrip is ingebed in konstitusie en is sodoende pre-linguisties van aard.

Rodemeyer (2006:161) is van mening dat so iets soos verre protensie op 'n natuurlike wyse uit Husserl se benadering tot temporaliteit voortspruit. Nadere protensie is die onmiddellike protensiële tendens in die teenswoordige konstituerende intensie. Verre protensie is die openheid van bewussyn om verby die konstitusie van 'n bepaalde objek na 'n ander te beweeg en berus op die tipes wat in verre retensie gesedimenteer is. Sodoende dra protensie op twee wyses by tot intersubjektiewe ervaring. Enersyds is bewussyn in nadere retensie oop vir die ervaring van daardie appresentasies van 'n objek wat nie onmiddellik teenwoordig is nie (Rodemeyer 2006:169). Sodoende kan ek in my ervaring van die liggaam van die ander subjek deur protensie oop wees vir die ervaring van die bewussyn van die ander subjek. Andersyds word die ander subjek as geheel vir bewussyn teenwoordig deur die affektiwiteit van die ander subjek. Hierdie affektiwiteit berus op die moontlikheid van bewussyn om die fokus daarvan van een objek na 'n ander te verskuif en is gebaseer op verre protensie. In verre protensie stel die gesedimenteerde ervaring van ander subjekte bewussyn daartoe in staat om die aandag daarvan na 'n ander subjek as geheel te verskuif. Die affektiwiteit van objekte dui ook op intersubjektiviteit. Die objekte wat my affekteer is



altyd reeds vir my gekonstitueer deurdat verre protensie gebaseer is op die intersubjektiewe konstitusie van die wêreld in verre retensie.

### **3.5 TRANSENDENTALE FENOMENOLOGIE EN HERMENEUTIEK**

Die verband tussen transendentale fenomenologie en filosofiese hermeneutiek word in die laaste hoofstuk van hierdie verhandeling aan die orde gestel wanneer die werk van Husserl en Gadamer met mekaar vergelyk word. Husserl sien in dat ons ons van meet af in 'n geïnterpreteerde wêreld bevind. Die wêreld waarin ons lewe bestaan nie uit neutrale objekte nie maar uit die betekenis van verskillende leefwêrelde. Husserl is egter nie bereid om die begrip van absolute kennis prys te gee nie. Nadat hy begrip toon vir absolute historisiteit van bestaan, hou hy tog voor dat dit moontlik is om 'n absolute verwysingspunt te bekom vanwaar die werklikheid finaal geken kan word. Hierdie is egter nie 'n natuurlike moontlikheid nie maar word met groot inspanning deur die fenomenoloog verwerf. Oor die algemeen is die mens – ook die fenomenoloog – histories van aard. Sodoende breuk Husserl tog met die romantiese hermeneutiek en die historisisme wat voorhou dat die mens in sy natuurlike toestand universele begrip kan bekom. Hierdie breuk word verder bevestig deur Husserl se begrip van temporaliteit. Alhoewel hy soos die romantiese hermeneutiek en historisisme die moontlikheid ooplaat vir herinnering – vir die herhaling van vergange gedagtes – is temporaliteit vir Husserl oorspronklik van so 'n aard dat gedagtes vernuwend eerder as herhalend is. Die gemeenskaplikheid van menswees is ook aan hierdie temporaliteit onderworpe. Gemeenskaplike menswees is geen tydlose essensie nie maar die wyse waarop betekenis deur 'n historiese gemeenskap ontspring.

Die deurslaggewende bydrae wat Husserl maak, is myns insiens egter geleë in sy begrip van die reine Ek. Hierdie begrip is in kontras met sy beskouing dat absolute bewussyn oor 'n essensiële struktuur beskik waardeur absolute en finale kennis bekom kan word. “Reine Ek” heet eintlik “bewus-syn” en dui daarop dat bewussyn geen substans is wat geobjektiveer en geken kan word nie. Sodra ons ons blik rig op die reine Ek word ons gekonfronteer met die absolute afwesigheid van essensie – dit wil sê: met die syn. En, in soverre syn altyd die syn van die synde is – in soverre bewus-syn altyd bewussyn van inhoud of betekenis is – wys die reine Ek telkens weer terug na betekenis. 'n Ondersoek van



betekenis is gelykgeldend 'n ondersoek van die syn, en omgekeerd. Hierdie is die saak wat in die volgende hoofstuk aan die orde gestel word.

## HOOFSTUK 4

# *Syn en Betekenis*

‘n Saak wat nie uit enige bespreking van die filosofiese hermeneutiek onaangeroer gelaat kan word nie, is die saak van die syn. Indien ons voorhou dat betekenis geen substans is nie, ontstaan die vraag na die wyse waarop betekenis wel bestaan? Anders as in *Logische Untersuchungen* waar Husserl betekenis as die *abstractum* verstaan, verstaan hy betekenis in *Ideen I* as die *individuum* – dit is: as die eenheid van die *abstractum* en die formele objek of synskategorie. Die wyse waarop die *individuum* van die objek verskil is van uiterste belang vir Husserl se betekenisleer. In die geval van die objek word syn en identiteit as ‘n eenheid gedink. Die onderskeid tussen die *abstractum* en die synskategorie in die geval van die *individuum* maak dit egter moontlik om syn en identiteit in hulle verskil te bedink. So kan Husserl byvoorbeeld voorhou dat ‘n bepaalde betekenis vestaan kan word sonder dat dit bestaan – dit wil sê: sonder dat die waarheid van ‘n positiewe stelling met betrekking tot daardie betekenis bevestig kan word.

### 4.1 NOËSIS EN NOËMA

Husserl onderskei twee aspekte van die akt, naamlik die noësis en die noëma. Die noëties-noëmatiese ondersoek word binne die raamwerk van die fenomenologiese oriëntasie uitgevoer. Alle vooronderstellinge met betrekking tot alledaagse objekte word in hierdie ondersoek buite rekening gelaat (Husserl 1976:183). In die noëties-noëmatiese ondersoek word ‘n vertrekpunt geneem in wat op ‘n bepaalde moment vir die fenomenoloog gegewe is. En, dit wat op ‘n bepaalde moment gegewe is, word geneem presies soos wat dit gegewe is. Die noësis is die werklike (*reell*) komponent van die akt. Dit is die aktuele akt waarin die Ek as oorspronklike gewaarwording (*Urimpression*) lewe. Dit bestaan uit ‘n sinsgewende moment en soms ook uit *hyle* of *Stoff* wat ooreenstemming toon met wat in die *Logische Untersuchungen* die ervaringsinhoud van die akt genoem is. Terwyl die ervaringsinhoud in *Logische Untersuchungen* as deel van ‘n empiriese werklikheid verstaan is, word dit in *Ideen I* as ‘n werklike immanente deel van die akt beskou. Hierdie sensoriese data bekom ‘n

sinvolle vorm (*morphe*) deur die sinsgewende werking van die noësis. Husserl (1976:186) stel:

Änlich wie die Wahrnehmung hat jedes intentionale Erlebnis – eben das macht das Grundstück der Intentionalität aus – sein “intentionales Objekt”, d.h. seinen gegenständlichen Sinn. Nur in anderen Worten: Sinn zu haben, bzw. etwas “im Sinne zu haben”, ist der Grundcharackter alles Bewußtseins, das darum nicht nur überhaupt Erlebnis, sondern sinnhabendes, “noëtisches” ist.

Die noëma is die ideale (*ideell*) saak wat met die noësis van die akt korreleer. Dit is die ideale sin van die akt. Dit toon ooreenkomste met wat in in *Logische Untersuchungen* die materiaal van die akt genoem is. In *Ideen I* word dit egter nie as ’n *abstractum* verstaan nie maar as ‘n *concretum* of *individuum* afhangende daarvan of ons na die volle noëma of die noëmatiese kern verwys. Die fenomenoloog is eksklusief geïnteresseerd in die bedoelde as bedoelde en veronderstel dat laasgenoemde aanskou kan word (Farber 1966:48). Aanskouing is finaal in dié sin dat dit wat aanskou word nie wegverklar kan word nie. Hierdie gegewendheid soos wat dit gegewe is, is die bedoelde as bedoelde. Husserl (1976:182) noem dit ook: die waargenome as waargenome, die geoordeelde as geoordeelde, die gewaardeerde as gewaardeerde, die gewilde as gewilde en so meer. Dit wil sê dat wanneer ons ’n saak in die fenomenologiese oriëntasie ondersoek, veronderstel ons nie daardie eienskappe daarvan wat nie tot die aanskouing self behoort nie. Ons fokus uitsluitlik op die saak soos wat dit onmiddellik gegewe is.

Ons neem ons waarnemings, oordele en waarderings presies soos wat dit in die akte van waarneming, oordeel en fantasering daar uitsien en maak geen oordele op grond van transendente syndes nie (Husserl 1982:187). Husserl skort die eksistensie van die transendente objek op. Die transendente bestaan daarvan word buite rekening gelaat in soverre ’n uitgangspunt geneem word in dit wat aanskou word. Wat die gereduseerde fenomeen inhou, is die noëmatiese sin daarvan – dit is: die waargenome as waargenome, onthoude as onthoude, die gewaardeerde as gewaardeerde in die essensie daarvan. Husserl (1976:182) beskryf die noëma soos volg:

Die Wahrnehmung z.B. hat ihr Noëma, zu unterst ihren Wahrnehmungssinn, d.h. das Wahrgenommene als solches. Eben-so hat jeweilige Erinnerung ihr

Erinnertes als solches eben als das ihre, genau wie es in ihr “Gemeintes”, Bewußtes” ist; wieder das Urteilen das Geurteilte als solches, das Gefallen das Gevallende as solches usw. Überall ist das noèmatische Korrelat, das hier ... “Sinn” heißt, genau so zu nehmen , wie es im Erlebnis der Wahrnehmung, des Urteils, des Gefallens usw. “immanent” liegt, d.h. wie es, wenn wir rein dieses Erlebnis selbst befragen, uns von ihm dargeboten wird.

Die noèma is nie die objek van die akt nie maar die sin daarvan. Husserl (1976:182) illustreer die aard van die noèma deur die voorbeeld van die waardering van ’n appelboom. Wanneer ons die boom in die natuurlike oriëntasie waarneem, verstaan ons dit as ’n komplekse synde wat oor ’n verskeidenheid van objektiewe kwaliteite beskik. Die boom is iets wat kan brand, in chemiese elemente opgebreek kan word, vrugte vir die mark kan voorsien en so meer. Op ’n bepaalde moment kan ons die boom egter ook uitsluitlik in die skoonheid daarvan waardeer. Wanneer ons in die fenomenologiese oriëntasie in die waardering van die boom leef, skort ons alle veronderstelde eienskappe van die boom op en fokus ons uitsluitlik op die boom soos wat dit op die bepaalde moment waardeer word. Die boom, soos wat dit op daardie bepaalde moment aanskou word, is die noèmatiese korrelaat van die spesifieke akt van waardering. Dit gaan oor die aanskouing van die boom en nie oor die boom soos wat ons dit as transendente objek postuleer nie (Bakker 1964:109). ’n Ander voorbeeld van die verskil tussen noèmata en intensionele objekte word geïllustreer deur die verskillende wyses waarop Robin Hood verstaan word. Vir die armes is hy ’n held maar vir die rykes van wie hy steel, is hy ’n boef. Hier het ons te make met twee verskillende noèmata, naamlik held en boef, wat met dieselfde objek, naamlik Robin Hood, in verband staan. Husserl illustreer hierdie saak ook deur na komplekse noèmata soos die predikatiewe oordeel te verwys. Meeste noèmata is kompleks van aard. Dit wil sê dat meer as een intensionele inhoud saam die noèma van ’n akt uitmaak. Die predikatiewe oordeel is ’n voorbeeld van so ’n kompleksie noèma. Husserl onderskei tussen dit wat geoordeel word en dit waaroor daar geoordeel word. Die eenvoudige noèmas waaroor daar geoordeel word, vorm saam ’n logiese proposisie soos “P is S”. Hierdie proposisie omvat die objekte waaroor daar geoordeel word, naamlik P en S. Die geheel van die proposisie is die totale “wát” wat geoordeel word – die komplekse oordeelsnoèma.

#### 4.1.1 Korrelatiewe Analise

Nadat die transendentale reduksie met betrekking tot 'n bepaalde objek uitgevoer is, bly die eienskappe van daardie objek in die gereduseerde toestand daarvan dieselfde (Husserl 1976:202). Hierdie is die aspekte van die intensionele objek wat gedurende die waarnemingsproses as identies verskyn (Husserl 1976:203). Die kleur van die transendente boom is byvoorbeeld die kleur wat na die transendentale reduksie tot die noëma behoort. Dit behoort egter nie tot die kognitiewe proses van die waarneming as sodanig nie. Tot elke komponent van die objek korrespondeer daar'n werklik inherente komponent. Ons kan hierdie noëtiese momente beskryf deur ons te beroep op die noëmatiese objek en die momente daarvan (Husserl 1982:204). Wat werklik inherent tot die intensionele akt behoort, is die hyletiese en noëtiese momente waardeur die noëma gekonstitueer word. Hyletiese momente, soos kleursensasies, klanksensasies en so meer, word gedurende die prosesmatige ontvouing van 'n waarnemingsproses tot 'n enkele noëmatiese eienskap getransformeer deur die singewende funksie van die noësis (Husserl 1982:202). Sodoende word die Ek daartoe in staat gestel om deur die noësis op 'n identiese noëma gerig te wees. 'n Parallel tussen noësis en noëma bestaan op so 'n wyse dat die formasies aan beide kante in hulle korrespondensie ondersoek behoort te word (Husserl 1982:207). Enersyds kan dieselfde hyletiese kompleks 'n verskeidenheid van veranderinge ondergaan sodat verskillende noëmatiese eienskappe daardeur gegee kan word (Husserl 1982:207). Essensiële verskille is in die samevoeging self geleë. Dit wil sê dat nie ervaringsinhoud nie, maar ervaringsamevoeging met die eienskappe van die intensionele objekte korreleer. Andersyds kan die verskillende aspekte en kante van 'n waargenome objek iets identies toon terwyl die korresponderende noësis nie identies is nie. Ten spyte daarvan dat noëtiese en noëmatiese momente korreleer, is daar'n fundamentele verskil in die vorm van die noësis en die noëma. Laasgenoemde is 'n veld van eenhede, terwyl eersgenoemden veld van veelvoudighede is (Husserl 1976:207). In die waarnemingsproses word 'n objektiewe eienskap as iets identies gegee terwyl die bewussyn daarvan nie identies is nie deurdat dit uit die kontinue samevoeging van waarnemingsmomente bestaan (Husserl 1976:207). Die korrespondensie tussen noësis en noëma is dus dinamies van aard. Die identiese noëma staan nie teenoor 'n statiese, identiese noësis nie maar teenoor dinamiese noëtiese prosesse. Hierdie korrelasie word nagespoor deurdat die dinamika van die noëtiese prosesse weerspieël word in die wyse waarop die noëma gegee is, soos byvoorbeeld deur verskillende hoeke van waaruit die objek beskou word (Husserl 1976:208). Deur die fenomenologiese reduksie is ons in staat om die absolute

sfeer van die gestruktureerde samestellingsprosesse van die noësis te ontdek waardeur identiese objekte gegee word (Husserl 1982:204).

Die feit dat ons met eidetiese, noodwendige kognitiewe relasies en samevoeginge te make het, open die deur vir eidetiese studie van die verband tussen die noëtiese en noëmatiese aspekte van Bewussyn. Die noëties-noëmaties struktuur is dieselfde in verskillende gevalle van die waarneming van dieselfde noëma (Husserl 1982:205). Die noëtiese en noëmatiese momente in die waarnemingsproses korrespondeer op so'n wyse dat 'n verandering in eersgenoemde noodwendig tot 'n verandering in laasgenoemde aanleiding gee (Husserl 1976:204). Daarom kan die noëtiese momente ondersoek word deur na die korresponderende noëmatiese momente te verwys (Husserl 1982:204). Teorie van die universele en suiwere vorme van die noëma kan geformuleer word wat met die suiwere vorme van noëtiese kognitiewe prosesse en die noëtiese komponente daarvan korreleer (Husserl 1982:206). Elke noëma word deur 'n bepaalde noëtiese struktuur gekonstitueer. Op die eidetiese vlak van die oorweging dui die Eidos van die noëmatiese op die Eidos van die noëtiese bewussyn (Husserl 1982:206). Husserl (1976:206) stel:

Man kan eine allgemeine und reine Formlehre der Noëmata entwerfen, welcher korrelativ gegenüberstehen würde eine allgemeine und nicht minder reine Formlehre der konkreten noëtischen Erlebnisse mit ihren hyletischen und spezifisch noëtischen Komponenten.

Hierdie uiteensetting van die korrelatiewe analise dui op die probleem van die noësis. Is die noësis nie maar 'n onnodige konstruksie nie? Noëtiese eienskappe word afgelei van noëmatiese eienskappe. Dit wat onmiddellik aanskou word, is die noëma. Waarom dan die noëma herlei na iets wat nie onmiddellik aanskoubaar is nie, naamlik die noësis? Een antwoord is dat Husserl die onmoontlike taak van 'n epistemologiese ondersoek van gewaarwording wil aanpak. Sodoende reëfiseer hy gewaarwording tot objek. Andersyds is Husserl ook daarvan bewus dat gewaarwording eintlik die verhelderende straal is wat voortdurend op verskillende noëmata val. Tog vind hy dit onmoontlik om hierdie insig met sy transendentale fenomenologie te versoen aangesien laasgenoemde 'n epistemologiese ondersoek geword het. "Ek dink" is egter nie denke nie, maar die die syn van die gedagte.



#### 4.1.2 Die Oorbodigheid van die Noësis

Die terme *νοησις* (denke) en *νοημα* (gedagte) is afgelei van die werkwoord *voew* (ek dink of ek verstaan). “Ek dink” is wat na die transendentale reduksie van die subjek oorbly. Anders gestel: “ek dink” is die reine ek (*reine Ich*). Husserl (1976:160) beskryf die saak soos volg:

Vollziehe ich aber die phänomenologische *εποχή*, verfällt, wie die ganze Welt der natürlichen Thesis, so “Ich der Mensch” der Ausschaltung, dann verbleibt das reine Akterlebnis mit seinem eigenen Wesen zurück. Ich sehe aber auch, daß die Auffassung desselben als menschlichen Erlebnisses, abgesehen von der Daseinsthesis, allerlei hereinbringt, was nicht notwendig mit dabei sein muß, und daß andererseits kein Ausschalten die Form des *cogito* aufheben und das “reine” Subjekt des Aktes herausstreichen kann: Das “gerichtetsein auf”, “Beschäftigtsein mit”, “Stellungnehmen zu”, Erfahren, “Leiden von” birgt *notwendig* in seinem Wesen dies, daß es eben ein “von dem Ich dahin” oder umgekehrten Richtungsstrahl “zum Ich hin” ist – und dieses Ich ist das reine, ihm kann keine Reduktion etwas anhaben. ... Von seinen “Beziehungsweisen” oder “Verhaltensweisen” abgesehen, ist es völlig leer an Wesenskomponenten, es hat gar keinen explikabeln Inhalt, es ist an und für sich unbeschreiblich: reines Ich und nichts weiter.

“Ek-dink”, “Ek-ervaar”, “Ek-oordeel” en so meer is modaliteite van die reine Ek. Die reine Ek beteken nie “*Ek is*” nie. Dit is eerder die *is* van alles wat aanskou kan word. Die reine Ek is suiwere gewaarwording. In elke poging om die “Ek-dink”, die “Ek-ervaar” of die “Ek-reflekteer” te objektiveer, word die Ek uitgestel omdat dit geen objek kan wees nie.

Hierdie absolute de-reïfikasie van gewaarwording kan op ‘n sinvolle wyse met Heidegger se opvatting van die syn vergelyk word. Heidegger (1998:47-48) maak self sodanige vergelyking:

De persoon is geen ding, geen substantie, geen voorwerp. Daarmee wordt hetzelfde beklemtoond als waar Husserl op wijst, wanneer hij voor de eenheid van de persoon een wezenlijk andere constitutie opeist dan voor de dingen der natuur. Wat Scheler over de persoon zegt, formuleert Husserl tevens ten aanzien van de acten: “Maar nooit is een act tevens een object; want het

behoort tot het wesen van het zijn van acten dat ze alleen in de voltrekking zelf worden beleefd en in reflectie gegeven zijn.” Acten zijn iets niet-psychisch. Het behoort tot het wesen van de persoon alleen in het voltrekken van de intentionele acten te bestaan, dus is de persoon naar zijn wesen geen *object*.

Indien die reine ek en die akt niks is waarvan die eienskappe beskryf kan word nie, kan alleen die gereïfiseerde vorme van die “Ek-dink”, naamlik die denke en die gedagte, die onderwerp van die transendentale fenomenologie wees.

Wanneer ons die verband van die terme *νοησις* (denke) en *νοημα* (gedagte) met die werkwoord *νοεω* (Ek-dink) bedink, vind onṅ interessante spanning met betrekking tot Husserl se omskrywing van die reine Ek en sy noëties-noëmatische analise. Die verskil tussen *νοεω* en *νοησις* is soortgelyk aan die verskil tussen “ek handel” en ’n handeling. ’n Handeling is niks anders as die reïfikasie van die “Ek-handel” nie. Anders gestel: Wanneer ons “ek handel” wil analiseer, noem ons diṅ handeling en beskryf ons hierdie handeling in terme van die eienskappe daarvan. Dieselfde geld vir “Ek-dink”. Wanneer ons “Ek-dink” met die oog op die analise daarvan reïfiseer, noem ons dit denke. In die lig van wat Husserl van “Ek-dink”, “Ek-neem-waar”, “Ek-oordeel”, en so meer sê, maak dit egter geen sin om te praat van denke, waarneming, oordeel en so meer nie. “Ek-dink”, “Ek-neem-waar”, “Ek-oordeel” en so meer is vorme van die reine Ek wat nooit geobjektiveer en geanaliseer kan word nie. Husserl sien klaarblyklik nie die volle implikasie van sy insig met betrekking tot die reine Ek in nie. Onmiddellik nadat hy enige vorm van reïfikasie van die reine Ek veroordeel, vind hy ’n wyse waarop dit wel geobjektiveer en geanaliseer kan word. In hierdie verband stel (Husserl 1976:161) dat “[d]abei unterscheidet sich immerfort – trotz der notwendigen Aufeinanderbezogenheit – das Erlebnis selbst und das reine Ich des Erlebnis”. Dit wat hier onderskei word, is niks anders as “om te beleef” (die reine Ek) en die belewenis nie. En, waarheen kan hierdie “*Aufeinanderbezogenheit*” dan anders verwys as na die verband tussen “om te beleef” en die belewenis as die objektivering daarvan? Husserl (1976:192) beskryf hierdie relasie soos volg:

Das Ich, so drückten wir uns auch aus, “lebt” in solchen Akten. Dieses Leben bedeutet nicht das Sein von irgendwelchen “Inhalten” in einem Inhaltsstrom, sondern eine Mannigfaltigkeit von beschreibbaren Weisen, wie das reine Ich in gewissen intentionalen Erlebnissen, die den allgemeinen Modus des cogito

haben, als das, “freie Wesen”, das es ist, darinnen lebt. ... Was außerhalb des Ichstrahls, bzw. des cogito im Erlebnisstrome von statten geht, das ist wesentlich anders charakterisiert, es liegt außerhalb der Ichaktualität und hat doch, wie wir früher schon angedeutet haben, Ichgehörigkeit insofern, als es das Feld der Potentialität für freie Akte des Ich ist.

Enersyds is die reine Ek vry en onbepaald. Andersyds lewe dit in kognitiewe prosesse wat deur die eidetiese strukture van bewussyn bepaal word. Sodoende reïfiseer Husserl die reine Ek met ’n ompad. In plaas daarvan om die reine ek direk te objektiveer, plaas hy dit binne die raamwerk van die reïfikasie daarvan. Ek sien geen verskil tussen ’n analise wat “om te dink” deur die reïfikasie daarvan ondersoek en ’n analise wat denke ondersoek as die bepalende faktor van “om te dink” nie.

Husserl se beskouing van die verband tussen die *νοησις* (denke) en die *νοημα* (gedagte) kom vir die eerste keer ter sprake in sy reaksie op H. J. Watt se kritiek van die moontlikheid van refleksie. Watt kan nie verstaan hoe dit moontlik is om kognitiewe prosesse te objektiveer nie. Hy wys daarop dat elke voorafgaande kognitiewe proses reeds verby is wanneer die reflektiewe blik daarop gerig word. Die eksistente reflektiewe kennis wat op die oorspronklike reflektiewe kennis gerig word, verplaas of verander laasgenoemde voortdurend sodat die oorspronklike reflektiewe kennis nooit in die oog gekry kan word nie. Husserl (1976:153-154) se antwoord op hierdie kritiek is dat dit alleen op psigologiese refleksie van toepassing is. As die studie van eksistente kognitiewe prosesse, kan die psigologie nie anders as om kognitiewe prosesse te bestudeer soos wat dit op ’n bepaalde tydstip daar uitsien nie. Volgens Husserl bestaan hierdie probleem egter nie vir die transendentale fenomenologie nie aangesien dit hier om eidetiese eerder as eksistente waarhede gaan. Husserl vermy hierdie probleem deur die noëties-noëmaties analise. Hy veronderstel ’n eidetiese relasie tussen noësis en noëma met die implikasie dat dit moontlik is om die essensie van elke denkproses te ontdek deur te let op dit wat gedink is (Husserl 1976:156). Die wese van ’n bepaalde noëma weerspieël die ooreenstemmende noësis in die wese daarvan. Anders gestel: ’n Eidetiese studie van die noëma is gelykgelukkig ’n eidetiese studie van die ooreenstemmende noësis. Husserl (1976:183) stel die saak soos volg:

In unserer phänomenologischen Einstellung können und müssen wir die Wesensfrage stellen: was das “Wahrgenommene als solches” sei, welche

Wesensmomente es in sich selbst, als dieses Wahrnehmungs-Noëma, berge. Wir erhalten die Antwort in reiner Hingabe an das wesensmäßig Gegebenene, wir können das “Erscheinende as solches” getreu, in vollkommener Evidenz beschreiben. Nur ein anderer Ausdruck dafür ist: “die Wahrnehmung in noëmatischer Hinsicht beschreiben”.

“Om te dink”, “om waar te neem”, “om te oordeel”, “om gerig te wees”, en so meer kan, soos Husserl dit self insien, nie gereïfiseer word nie. Dit wil sê dat daar geen weg vanaf *voew* na *voησις* is nie. Al wat wel objektiveerbaar is, is dit wat gedink is, waargeneem is of geoordeel is – dit is: die gedagte, die waargenome of die geoordeelde. Deur die *voew* kom die analiseerbare *voημα* tot stand. Husserl se doel is egter om die noësis te ondersoek en nie die noëma van die akt nie. En, in soverre hy dit wil doen, het hy toegang tot die een of ander gereïfiseerde vorm van die akt nodig. Wanneer Husserl die *voησις* vanuit die *voημα* ondersoek, is hy as ‘t ware besig om *voew* op ‘n gereïfiseerde wyse te herontdek. Sodoende bly dit egter steeds onmoontlik om *voew* te ondersoek. Die *voησις* is nie *voew* nie. Laasgenoemde is die spontane bron van die *voημα* terwyl eersgenoemde niks anders as ‘n onnodige konstruksie is nie. Dit is inderdaad ook ‘n hinderlike konstruksie in soverre dit die werklike bron van die *voημα* verdoesel en die aandag aflei van die eintlike saak, naamlik die *voew-voημα*-dinamika.

Die gedagte van die noësis is in elk geval onmoontlik. Hoe kan die noësis en die hyletiese data aanskou word indien elke aanskouing oorspronklik die aanskouing van die noëma is. Word die noësis en hyletiese data nie altyd ook noëmata wanneer die Ek sy blik daarop rig nie? Noësis en hyletiese data kan op-sigself-genome dus in elke geval niks anders as noëmata wees nie. Enige poging om die noësis en die hyletiese data in die oog te kry, lei tot ‘n regressie *ad infinitum*. Indien ons konsekwent dink vanuit Husserl se verstaan van die reine Ek, naamlik “om gerig te wees”, “om waar te neem” of “om te dink”, moet ons die konsep van denke verwerp. En, denke is presies dit: ‘n konsep, ‘n gedagte of ‘n noëma. “Om gerig te wees” is nie gerigtheid nie, “om waar te neem” is nie waarneming nie en *voew* is nie *voησις* nie. In plaas daarvan om vanaf die *voημα* na die *voησις* te beweeg, moet ons vanaf die *voημα* na *voew* beweeg. Anders gestel: Ons behoort dit wat in bewussyn gegee word in terme van “bewus-syn” uit te klaar. Met sy beskrywing van die reine Ek en sy idee om die akt vanuit die uitkoms van die akt te ondersoek, vorder Husserl in *Ideen I* tot op die drempel van ‘n ontologiese analise van bewussyn. Hy word egter teruggehou deur die vooroordeel dat

bewussyn tog “iets” is wat as objek bestudeer kan word. Die ongemaklike spanning tussen die reïne Ek en die denke dui egter daarop dat ’n ontologiese dimensie wel in hierdie werk teenwoordig is.

#### 4.1.3 Sin, syn en synde

Wanneer ons verstaan dat bewussyn geen substans is nie, sien ons in dat bewussyn eintlik “bewus-syn” heet. Die verband tussen die “om te dink” en die gedagte is die verband tussen syn en sin. Betekenis kom as die gedagte binne die “ruimte” van die “bewys-syn” tot stand. Wanneer Husserl praat van die sinsponerende funksie van bewussyn verstaan ons – in die lig van ons insig dat die noësis eintlik oorbodig is – dat “bewus-syn” die tendens het om betekenis tot synde te maak. Hierdie sinsneerleggende modaliteit wissel van sekereheid, waarskynlikheid en moontlikheid tot onwaarskynlikheid of twyfelagtigheid (Husserl 1982:214). Volgens Husserl (1982:215) is sinsgeloof die oorspronklike modus van sinsponering. Dit is die *protodoksa* waarop alle akte van sinsponering gebaseer is. “Sekerlik”, “moontlik”, “waarskynlik” en so meer dui op “sekerlik bestaande”, “moontlik bestaande” en “waarskynlik bestaande”. Negasie is ’n eiesoortige vorm van sinsponering. Elke ontkenning is ’n ontkenning van iets en hierdie iets verwys terug na die een of ander geloofsmodaliteit (Husserl 1982:218). Negasie is die kansellering (*Durchstreichung*) van ’n geponeerde synde. Husserl (1976:218) stel: “Durch Umwandlung des schlichten Seinsbewußtsein in das entsprechende Negationsbewußtsein wird im Noëma aus dem schlichten Charakter ‘seiend’ das ‘nicht-seiend’”. Oorspronklike sinsponering moet egter nie met bevestigde syn verwar word nie. Net soos negasie, is bevestiging (*Unterstreichung*) ’n modifikasie van die *protodoksa* (Husserl 1976:219). In negasie is die Ek gerig *teen* dit wat deur die *protodoksa* gegee is en in bevestiging is die Ek gerig *op* dit wat deur die *protodoksa* gegee is (Husserl 1982:219). In bewussyn is daar niks wat uit die niet verskyn nie en ook niks wat in die niet vertoef nie. In bewussyn vind ons syndes altyd as reeds gegewe en dit wat reeds gegewe is, kan óf bevestig óf negeer word.

Die epistemologie is gebaseer op Leibniz se beginsel van genoegsame rede wat soos volg lui: Niks is indien daar nie ’n genoegsame rede daarvoor gegee kan word nie (Caputo 1986:60). En, die denke het die taak om te bepaal wat daar is, deur vas te stel wat begrond kan word. Beter gestel: Die rede het die taak om die syn van die teenwoordige grondig te bevestig of grondig weg te verklaar. Sensitiewe leser behoort te ontdek dat Husserl die epistemologiese denke eintlik in twyfel trek. Husserl (1976:221) stel:

Ins Stereoskop blickend, sagen wir, diese erscheinende Pyramide ist “nichts”, ist bloßer “Schein”: Das Erscheinende als solches ist das offenbare Subjekt der Prädikation und ihm ... Schreiben wir das zu, was wir an ihm selbst als Charakter vorfinden: eben die Nichtigkeit. Man muß hier nur ... den Mut haben, das im Phänomen wirklich zu Erschauende, statt es umzudeuten, eben hinzunehmen, wie es sich selbst gibt, und es ehrlich zu beschreiben.

Husserl hou voor dat die syn van ‘n saak nie deur rasonale argumente, en sodoende middellik, bepaal kan word nie. Syn is eerder ‘n kenmerk van alles wat aanskoubaar is. Husserl (1976:221) beklemtoon dat die denke – in hierdie geval die noësis – nie die bepalende faktor is van wat bestaan en wat nie bestaan nie. Die ontologiese karaktertrekke van die noëma word vanuit sigself bepaal en nie vanuit die korrelerende noësis nie. Husserl (1976:211) skryf:

Wir erfassen, was eigene Sache des Korrelats [die noëma] ist, direkt in der Blickrichtung eben auf das Korrelat. Am erscheinenden Gegenstand als solchem erfassen wir die Negate, Affirmate, das Möglich und Fraglich usw. Wir blicken dabei in keiner Weise auf den Akt zurück. Umgekehrt haben die durch solche Reflexion erwachsenden noëtischen Prädikate nichts weniger als den gleichen Sinn wie die fraglichen noëmatischen Prädikate. Damit hänge zusammen, daß auch vom Standpunkte der Wahrheit Nichtsein offenbar nur äquivalent und nicht identisch ist mit, “gültig Negierensein”, Möglichsein mit “in gültiger Weise für Möglich-gehalten-sein” u. dgl.

Die syn van die synde word vanuit sigself bepaal en nie vanuit die denke wat daarop gerig is nie. Op geen wyse is dit die taak van die denke om die teenwoordige ontologies te verklaar of weg te verklaar nie. Syn of nie-syn is karaktertrekke wat tot die aanskoulike behoort. Hierin vind ons die insig wat ons by Meister Eckhart geleer het: “Die Ross ist ohne warum, sie bluhet weil sie bluhet.” Dit wil sê: Betekenis is vanuit sigself as synde of nie-synde gegewe. Die denker ontvang betekenis, lewe in betekenis en is geensins daartoe in staat om daaruit tree ten einde dit objektief te beoordeel nie.

Husserl beskryf die aard van die “om te dink” ook in terme van die formele kategorie van die objek. Hy kom tot die gevolgtrekking dat die inhoud van die bewussyn nie deur die objek bepaal word nie maar dat die bewussyn die objek as draer van die sin poneer. Dit wil sê dat die objek nie beskou word as ‘n substansie nie maar as die “synsruimte” waarin sin ontvang word. Elke noëma beskik oor ‘n sin en ‘n objektiewe aspek (Husserl 1976:267). Dit beteken nie dat daar ‘n objek buite om die noëma bestaan nie. Die objektiwiteit waarvan daar hier sprake is, behoort tot die noëma as die “objektiewe” kern van die noëma. Husserl (1976:268) stel dat “ ... so werden wir darauf aufmerksam, daß wir mit der Rede von der Beziehung (und speziell “Richtung”) der Bewußtseins auf sein Gegenständliches verwiesen werden auf ein innerstes Moment des Noëma”. Hierdie objektiewe moment van die noëma kan van die noëma onderskei word en getematiseer word maar dit kan nie daarvan geskei word nie. Dit bestaan alleen in soverre dit ‘n integrale deel van die noëma uitmaak (Husserl 1976:272). Die objektiwiteit word onderskei deurdat dit sigself voordoende objektiewe moment wat dieselfde bly ten spyte daarvan dat die noëma waarvan dit die objektiewe moment is veranderinge kan ondergaan (Husserl 1976:271). Eers sien ons ‘n groen boom wat pragtig vertoon, dan vind ons dat dit skaduwee bied, daarna ervaar ons dit as bron van heerlike vrugte of as brandstof wat hitte verskaf. Elkeen van hierdie ervarings van die boom het ‘n eie sin – ‘n eie noëma. Maar, ons vind tog dat dit dieselfde objek is wanneer ons dit op ‘n kunsmatige wyse objektiveer. Dit is vanuit hierdie kunsmatige perspektief dat ons die objektiewe kern van al ons ervarings van die boom ontdek. Husserl (1976:271) stel:

Es scheidet sich als zentrales noëmatisches Moment aus: der “Gegenstand”, das “Objekt”, das “Identische”, das “bestimmbare Subjekt seiner mögliche Prädikate” – das pure X in Abstraktion von allen Prädikaten – und es scheidet sich ab von diesen Prädikation, oder genauer, von den Prädikatnoemen”.

Husserl beskryf die verband tussen die noëma en die objektiewe kern daarvan ook vanaf die kant van die objektiewe kern. Hy stel byvoorbeeld dat die objek die draer van noëmatiese predikate is (Husserl 1976:270). Hierdie beskrywing van die saak kan misleidend wees. Dit mag voorkom asof Husserl noëmata as predikate van ‘n gegewe objek beskryf. Anders gestel: Dit lyk asof Husserl voorhou dat ‘n gegewe, teenwoordige objek die predikate daarvan bepaal. Dit is egter nie die geval nie. Eerder word die objektiwiteit bepaal deur die noëmata waarvan dit die objektiewe kern is. Husserl (1976:271) skryf byvoorbeeld dat die



objektiwiteit 'n verandering ondergaan in ooreenstemming met die noëmata waardeur dit teenwoordig gestel word. In so'n verandering kan die objektiwiteit byvoorbeeld in estetiese waarde toeneem terwyl dit in die nut daarvan afneem en so meer. Die objektiwiteit behoort tot die aanskoude presies soos wat dit aanskou word en nie andersom nie.

Husserl se ondersoek na die objektiewe kern van die noëma behoort verstaan te word teen die agtergrond van sy bespreking van feitlikheid en idealiteit in die eerste hoofstuk van *Ideen I*. Sy analyse van die noëma is 'n herinterpretasie van daardie bespreking in die lig van die transendentale reduksie (Husserl 1976:269). Die term "objek" kan na verskillende sake verwys, soos byvoorbeeld "fisiese ding", "eienskap", "verhouding" en so meer, maar al hierdie sake is modifikasies van een en dieselfde oorspronklike objektiwiteit (Husserl 1976:21). Teenoor materiële essensies staan die objek as 'n vorm wat deur enige materiële essensie gevul kan word (Husserl 1976:21). Die regio (*Region*) waartoe die oorspronklike objek behoort, is die formele regio, as die leë vorm van enige moontlike materiële essensie (Husserl 1976:22). In hierdie verband is dit belangrik om te onderskei tussen veralgemening en formalisering. Die ondergeskiktheid van 'n materiële essensie aan 'n suiwer logiese essensie moet nie verwar word met die ondergeskiktheid van materiële spesie aan 'n materiële genus nie (Husserl 1976:26). Die verlening van 'n inhoud aan 'n leë logiese vorm is iets heeltemal anders as die individualisering van 'n materiële genus. Husserl (1976:29) onderskei tussen die *abstractum* en die *individuum*. Eersgenoemde is noëmatiese sin terwyl laasgenoemde die eenheid is van die formele objek en die noëmatiese sin. Die *abstractum* is nie selfstandig nie. Husserl (1976:29) stel dat enige essensie ondenkbaar is in afsondering van die formele objek. Sodoende is die enigste aanskoubaarheid die *individuum*. Husserl (1976:271,272) stel verder dat die reine X ondenkbaar is sonder sin en dat geen sin aanskou kan word in die afwesigheid van die reine X nie. Saam vorm hierdie twee aspekte die *individuum* – dit is: die aanskoubare fenomeen of die gedagte wat gedink word (Husserl 1976:280).

#### 4.1.4 Waarheid

Husserl (1976:282) verduidelik dat die synskategorie en rasionaliteit met mekaar korreleer:

Spricht man von Gegenständen schlechtweg, so meint man normalerweise wirkliche, wahrhaft seiende Gegenstände der jeweiligen Seinskategorie. Was immer man dann von den Gegenständen ausspricht – spricht man vernünftig – so

muß sich das dabei wie Gemeinte so Ausgesagte “~~über~~”, “ausweisen”, direkt “sehen” oder mittelbar “einsehen” lassen. *Prinzipiell* stehen in der logische Sphäre, in derjenigen der Aussage “wahrhaft-sein“ oder “wirklich-sein” und “vernünftig ausweisbar-sein” in Korrelation ...”

In ons spreke van die aktualiteit van objekte verwys ons noodwendig na die gegewendheid van daardie objekte, en omgekeerd. Rationele sig hang daarvan af of die geponeerde (*Gesetzte*) op ’n oorspronklike wyse gegewe is (Husserl 1982:283). Wanneer die intensionele objek intuïtief en oorspronklik gegewe is, is die waarneming daarvan vervul deurdat die intensionele objek in persoon (*leibhaft*) teenwoordig is (Husserl 1976:283). In waarneming is die objek in persoon teenwoordig wanneer daar bewussyn is van die sintuiglike aspekte van die objek deur die ooreenkomstige noëtiese ervaringsinhoud. Aan die noëmatische kant koppel die karaktertrek, naamlik “in persoon”, met die synskaraktertrek (*Setzungscharakter*) van die noëmatische sin deurdat dit die basis vir hierdie synskaraktertrek word (Husserl 1976:283). Verder behoort synsponering (*Setzung*) nie op ’n toevallige wyse tot enige “verskyning in persoon” (*Leibhaft-Erscheinen*) van ’n fisiese ding nie maar op ’n noodwendige wyse. Synsponering word rationeel gemotiveer deur die “verskyning in persoon” van die fisiese objek. Dit wil sê dat synsponering ’n oorspronklike en legitimerende basis in die oorspronklike gegewendheid van die objek het (Husserl 1976:284). Daarom stel Husserl (1976:283): “Ein spezifischer Vernunftcharakter ist aber dem Setzungscharakter zu eigen als eigene Auszeichnung die ihm wesensmäßig dann und nur dann zukommt, wenn er Setzung auf Grund eines erfüllten, originär gegebenden Sinnes und nicht nur überhaupt eines Sinnes ist.”

Husserl (1976:285) onderskei tussen die objekte van waarneming en die objekte van intellektuele intuïsie. Die assertoriese visie van ’n eksistente objek verskil wesenlik van ’n apodiktiese visie van ’n essensie (Husserl 1976:285). Intellektuele of apodiktiese sig is “... ein positionales doxisches und dabei adäquat gebendes ~~Bev~~sein, welches Anderssein ausschließt” (Husserl 1976:285). ’n Voorbeeld hiervan is wanneer die eidetiese verskynsel dat een en een twee gee op ’n onmiddellike wyse ingesien word sonder dat die som gedoen hoef te word (Husserl 1976:282). Die originêre aanskouing van ’n landskap is egter nie intellektuele sig nie aangesien dit nooit op ’n genoegsame en finale wyse gegewe kan wees nie. Ons waarneming van die landskap is voortdurend besig om te verander. Terwyl die essensie in apodiktiese visie met genoegsame (*adäquate*) getuienis (*Evidenz*) gegewe is, is

die eksistente objek met ongenoegsame (*inadäquate*) getuienis gegewe. Die verskyning van 'n fisiese objek in persoon is altyd eensydig en imperfek (Husserl 1976:286). Geen rasonale ponering wat op grond van so 'n eensydige verskyning gegewe is, kan op 'n absolute wyse legitiem wees nie aangesien verdere verskyningsmomente van die fisiese objek 'n positiewe of negatiewe impak op die getuienis wat reeds gegewe is, kan hê (Husserl 1976:287). Hierteenoor bewerkstellig die genoegsame getuienis van 'n gegewe essensie die legitimiteit van die ponering daarvan op 'n absolute wyse sodat geen verdere getuienis moontlik is wat hierdie legitimiteit kan beïnvloed nie (Husserl 1976:288).

Die frase “werklik bestaande objek” korrespondeer met die frase “objek wat op 'n perfekte wyse rationeel geponeer is”. Husserl (1976:296) benadruk dat die werklik bestaande objek nie op 'n imperfekte, eensydige wyse gegewe kan wees nie en dat niks met betrekking tot die sin van die bepaalbare X oopgelaat mag word nie. Die rede wat Husserl (1976:296) hiervoor aanvoer, is dat die rasonale ponering originêr van aard moet wees en dat dit daarom in die originêre gegewendheid van die volle sin van die bepaalbare X begrond behoort te wees. Die X word nie alleen bedoel in die volle bepaaldheid daarvan nie, maar word ook originêr in hierdie bepaaldheid gegewe. Indien dit nie die geval sou wees nie, sou alleen 'n noëmatiese kern as werklik bestaande geponeer kon word en nie die volledige aanskoubare objek nie. In die lig van die voorafgaande bespreking blyk hierdie ideaal onhaalbaar te wees aangesien enige objek alleen eensydig en voorlopig gegewe is. Husserl stel egter dat dit nie 'n probleem hoef te wees nie aangesien die objek deur die transendentale bewussyn gekonstitueer word. Hy (Husserl 1976:296) definieer die eksistente objek soos volg:

Prinzipiell entspricht ... jedem “wahrhaft seienden” Gegenstand die Idee eines möglichen Bewußtseins, in welchen der Gegenstand selbst originär und dabei vollkommen adäquat erfassbar ist. Umgekehrt, wenn diese Möglichkeit gewährleisten ist, ist eo ipso der Gegenstand wahrhaft seiend.

Hierdie situasie is moontlik aangesien daar vasgestelde formasies tot die essensie van elke waarnemingskategorie behoort. Dit is op 'n essensiële wyse vooraf bepaal hoe elke imperfekte waarneming vervolmaak kan word, hoe die sin daarvan vervul kan word en hoe die waarneming verder verryk kan word (Husserl 1976:296). Husserl (1976:296) stel:

Jede Gegenstandskategorie ... ist ein allgemeines Wesen, das selbst prinzipiell zu adäquater Gegebenheit zu bringen ist. In ihrer adäquaten Gegebenheit schreibt sie eine einsichtige generelle Regel vor für jeden besonderen, in Manigfaltigkeiten konkreter Erlebnisse bewußt werdenden Gegenstand.

Verder is Husserl van mening dat fisiese objekte wel op 'n genoegsame wyse gegewe kan wees, as idees in die Kantiaanse sin van die woord. Hy benadruk dat fisiese objekte alleen op 'n ongenoegsame wyse gegewe is in 'n *geslote verskyning*. Husserl (1976:297) stel egter: “[A]ls ‘Idee’ (im Kantischen Sinn) ist gleichwohl die vollkommene Gegebenheit vorgezeichnet – als ein in seinem Wesenstypus absolut bestimmtes System endloser Prozesse kontinuierlichen Erscheinens ...”. Een en dieselfde bepaalbare X word op 'n perfekte wyse deur die oneindige, voortdurende en harmonieuse vloei van bewussyn gegee. Verder het elke oneindige vloei van verskynsels 'n eie essensie. Husserl (1976:167) stel dat “... zwei Erlebnisströme von identischem Wesensgehalt undenkbar sind ...” Die identiese X is op 'n genoegsame wyse gegewe wanneer die essensie van die stroom waardeur dit na vore tree, aanskou word. Dit wil sê: Die moontlikheid van die gewendheid van 'n aanskoubare objek is geleë in die denkstruktuur waardeur daardie objek gekonstitueer word. Die verskyning van die noëma word nie as 'n genoegsame voorwaarde vir die syn daarvan beskou nie. Anders gestel: Soms word objekte deur die *protodoxa* geponeer wat nie bestaan nie. En, die syn van hierdie objekte word bepaal deur die aanskoubaarheid daarvan.

In *Logische Untersuchungen* word die waarheid of onwaarheid van 'n uitdrukking bepaal deur die vervulling daarvan deur die gepaste ervaringsinhoud. Hierdie ervaringsinhoud het op-sigself-genome geen sin nie en kan alleen as 'n leë res gedink word. Dit dui uitsluitlik op die syn of nie-syn van die intensionele objek. In *Ideen I* word ervaringsinhoud met die hyletiese data van die noësis geïdentifiseer. Hyletiese data kan net so min soos die ervaringsinhoud van *Logische Untersuchungen* op-sigself-genome as iets betekenisvol gedink word. Sodra die blik van die Ek op hyletiese data gerig word, word laasgenoemde 'n sinvolle noëma. Soos ervaringsinhoud kan hyletiese data dus ook niks meer as 'n aanduiding van syn of nie-syn wees nie. Husserl se poging om die epistemologie in die transendentale bewussyn te begrond, misluk. Wanneer ons die saak konsekwent deurdink en die transendentale fenomenologie van alle oorbodighede en onmoontlikhede stroop, bly daar niks oor behalwe die “Ek dink die gedagte” nie. Daar is nie iets soos die eidetiese strukture van die denke waarin kennis gegrond kan word nie.

## 4.2 TAAL EN BETEKENIS

Terwyl die materiële eidetiese wetenskappe die essensies van objekte bestudeer, bestudeer die formele eidetiese wetenskappe die leë vorme of kategorieë wat die objekte van alle ontologiese regios in gemeen het. Husserl (1976:21) stel dat die student van enige eidetiese wetenskap eintlik nie gerig is op essensies as objek (*Wesen als Gegenstände*) nie maar op objekte wat bepaalde essensies verteenwoordig (*Gegenstände der Wesen*). Alle fenomene is modifikasies van een en dieselfde oorspronklike objektiwiteit (Husserl 1976:21). Dit beteken dat alle akte bepaal word deur die kategorieëse vorm van die objek. Met betrekking tot kategorieëse vorme onderskei Husserl objektiewe kategorieë en betekeniskategorieë (Husserl 1976:22). Eersgenoemde het betrekking op die objek as sodanig en word deur die formele ontologie bestudeer. Laasgenoemde het betrekking op die konsepte waardeur die objek as sodanig tot uitdrukking gebring word en word deur die formele logika bestudeer. Tot die formele logika behoort dus sowel die studie van betekeniskategorieë as die studie van die vorme van logiese uitdrukkings (Husserl 1976:23). Aangesien alle moontlike syndes in die oorspronklike objektiwiteit gegrond is, is alle intensionele akte objektiverende akte of modifikasies van objektiverende akte (Husserl 1976:244). Hierdeur word die universaliteit van die logiese geïmpliseer. Alle intensionele akte behoort in terme van die predikatiewe oordeel en die stratum van betekenisgewende uitdrukking uitgeklaar te word (Husserl 1976:244).

In *Logische Untersuchungen* het Husserl betekenis beskou as die essensie van 'n bepaalde konkrete uitdrukking. Daar was geen sprake van 'n betekenis wat met die betekenisgewende akt korrespondeer nie. In *Ideen I* aanvaar Husserl egter dat betekenisgewende akte oor noëmatiese korrelate beskik. Die term betekenis (*Bedeutung*) word nou gebruik om die noëma te beskryf wat met die betekenisgewende akt korreleer (De Boer 1978:443). Husserl (1976:256) wyk af van sy standpunt in *Logische Untersuchungen*. In daardie werk is betekenis uitsluitlik op noëtiese vlak beskou en is gesê dat 'n betekenisgewende akt 'n blote intensie sonder enige korrelerende objek is. In *Ideen I* word uitdrukkings egter aan 'n noëties-noëmatiese analise onderwerp. Die totale akt insluitende die noëma daarvan word in die uitdrukking weerspieël. Op noëtiese vlak kan alle akte met uitdrukkingsakte versmelt sodat elke noëmatiese sin konseptueel afgeëts kan word op die uitdrukking (Husserl 1976:257). Enige noëmatiese sin kan in 'n uitdrukking opgeneem word. Husserl (1976:257) stel: “Ausdruck” is eine merkwürdige Form, die sich allem “sinne”

(dem noëmatischen “Kern”) anpassenβlä und ihn in das reich des “Logos”, die Begrifflichen und damit des “Allgemeinen” erhebt.’ In hierdie verband is dit belangrik om te let op wat Husserl met die term, konsep (*Begriff*) bedoel. Husserl (1976:41) verwerp daardie psigologiese beskouing waarvolgens konseptualisering beskou word as reële psigiese prosesse van abstrakt op grond van die ervaring van reële individuele syndes. Volgens Husserl behoort konsepte eerder verstaan te word as essensies. Husserl (1976:41) stel: “Gewiß sind Wesen ‘Begriffe’ – wenn man unter Begriffen, was das vieldeutige Wort gestattet, eben Wesen versteht.” Wanneer Husserl dus stel dat betekenisgewende akte noëmatische sinkerne tot die konseptuele sfeer verhef, bedoel hy dat die essensies van noëmatische kerne deur betekenisgewende akte uitgedruk word. Die noëma van die uitdrukkingsakt is egter nie ’n selfgenoegsame noëma nie. Of, soos Husserl dit stel, die uitdrukking is nie produktief nie. Die noëmatische “produktiwiteit” daarvan is uitsluitlik geleë in die konseptuele vorm waarin dit die noëma giet (Husserl 1976:258). Die essensie van die uitdrukkingstratum is identies met die essensie van die stratum wat daarin opgeneem word. Dit is niks meer as ’n objektivering van laasgenoemde essensie nie (Husserl 1976:259). Die akte waardeur noëmatische sin tot stand kom, word verenig met die uitdrukkingsakte (Husserl 1976:257). Husserl (1976) tref, soos in *Logische Untersuchungen*, ’n onderskeid tussen ’n uitdrukking as ’n blote intensie en ’n vervulde verbale uitdrukking. In laasgenoemde geval het die uitdrukking die legitimerende basis in die originêre gegewendheid daarvan. Sodoende is die uitdrukking rasioneel van aard en kan dit as ’n ware uitdrukking beskou word.

### 4.3 DIE WEG VAN HEIDEGGER

In *Identität und Differenz* tematiseer Heidegger die hermeneutiese insigte wat Husserl oopmaak maar miskyk. Hy belig die verskil tussen syn (“dit-wat-veromgewinglik”) en synde (“dit-wat-veromgewinglik-word”) deur ’n kritiek van die identiteitsbeginsel. Volgens Heidegger (2001:13,16) is hierdie beginsel ontologies van aard. Hy stel die saak soos volg:

Der Satz der Identität gibt sich uns, wenn wir sorgsam auf seinen Grundton hören, ihm nachsinnen, statt nur leichtsinnig die Formel “A ist A” daherzusagen. Eigentlich lautet sie: A *ist* A. Was hören wir? In diesem “ist” sagt der Satz, wie jegliches Seiende ist, nämlich: Es selber mit ihm selbst dasselbe. Der Satz der



Identität spricht vom Sein des Seienden. Als ein Gesetz des Denkens gilt der Satz nur, insofern er ein Gesetz des Seins ist, das lautet: Zu jedem Seienden als solchem gehört die Identität, die Einheit mit ihm selbst” (Heidegger 2001:16).

Die identiteitsbeginsel identifiseer syn met identiteit – met dit wat gelykblywend is met sigself (Heidegger 2001:16). ‘n Mens sou kon sê dat hierdie beginsel identiteit as ‘n kenmerk van die syn aan die orde stel (Heidegger 2001:19). So gesien lui die beginsel: Syn is identiteit. Die hipotetiese vorm lui: Indien syn, dan identiteit. Identiteit word die moontlikheidsvoorwaarde van syn. Die identiteitsbeginsel hoort by daardie denkraamwerk wat Heidegger die onto-ontologie noem. Die term “onto-ontologie” is ‘n samestelling van die terme “onties”<sup>1</sup> en “ontologies”<sup>2</sup>. Dit dui op daardie soort denke wat ‘n ontiese antwoord op die ontologiese vraag gee (Heidegger 1962:94). Hierdie denke word in die volgende stelling van Descartes (1911b:240) weerspieël: “But yet substance cannot be first discovered merely from the fact that it is a thing that exists, for that fact alone is not observed by us. We may, however, easily discover it by means of any one of its attributes because it is a common notion that nothing is possessed of no attributes, properties, or qualities.” Hieruit is dit duidelik dat Descartes dit onmoontlik vind om die verskil tussen syn en identiteit te dink.

Hierdie beskouing hou egter nie water nie. Syn en synde ontsluit hulleself nie in terme van hulle eenheid vir die denke nie. Syn en synde word alleen in terme van hulle differensie vir die denke toeganklik. Die twee kan alleen in hulle verskil van mekaar gedink word (Heidegger 2001:59). Synde beteken “dit wat bestaan” en syn beteken “dat die synde is”. Die een gaan nie op in die ander nie, maar bepaal die ander deur nie in die ander op te gaan nie. Heidegger (2001:19) formuleer die verband tussen syn en identiteit soos volg: “Das Sein ist von einer Identität her als ein Zug dieser Identität bestimmt.” Hierdie stelling bevat die volgende proposisie: Identiteit is syn. Die hipotetiese vorm lui: Indien identiteit, dan syn. Syn word die moontlikheidsvoorwaarde van identiteit. Die saak van die identiteitsbeginsel word egter ook in Heidegger se formule opgeneem. “Das Sein ist *von einer Identität her* als ein Zug dieser Identität bestimmt.” Syn tree ook vanuit die synde na vore. Sodoende bly identiteit ook die moontlikheidsvoorwaarde van syn. Nóg syn nóg identiteit word verabsoluteer. Die een word vanuit die ander gedink. Identiteit is dit wat deur die syn bewerkstellig word, en syn word ontsluit vanuit dit wat daardeur bewerkstellig word.

<sup>1</sup> Die ontiese hou verband met die dinge wat is, ongeag die syn van die dinge wat is (Flew & Priest 2002:289).

<sup>2</sup> Die ontologiese hou verband met die syn van die dinge wat is, ongeag die aard van hierdie dinge (Flew & Priest 2002:291).



Ons tref syn en synde altyd in terme van ‘n differensie aan (Heidegger 2001:59). Synde beteken dit wat bestaan, en syn beteken dat die synde bestaan (Heidegger 2001:60). Die differensie van syn en synde behels egter geen relasie nie (Heidegger 2001:59). ‘n Relasie is ‘n toevoegsel (Heidegger 2001:60). Dit is ‘n voorstelling van die verband tussen twee sake wat reeds buite om die relasie vir die denke toeganklik is. Die differensie tussen syn en synde is meer oorspronklik as so ‘n toevoegsel. Nóg syn nóg synde kan buite om die differensie gedink word. Syn en synde verskyn alleen vanuit die differensie (Heidegger 2001:61). Beteken dit dat die differensie die grond van die syn is? Wanneer ons hierdie vraag vra, is ons besig om die verband tussen syn en differensie as ‘n relasie voor te stel. Aangesien die syn alleen vanuit die differensie na vore tree, kan die syn nie iets wees wat buite om die differensie toeganklik is nie. Verder bestaan die differensie self. Die differensie tree vanuit die syn na vore (Heidegger 2001:62; vgl Ijsseling 2001:96). Waar laat dit die denke in die poging om die syn te dink? Syn betree die denke as die differensie van sigself en die synde.

In soverre die differensie self ook bestaan, kan ons die saak soos volg formuleer: Vanuit sigself differensieer die syn sigself en die synde. In hierdie verband stel Heidegger (2001:62) die volgende: “Sein des Seienden heißt: Sein, welches das Seiende ist.” Hy belig hierdie stelling dan deur die volgende stelling: “Das ‘ist’ spricht hier transitiv, übergehend.” Dit beteken dat “welches das Seiende ist” nie ‘n kenmerk van die syn is nie, maar iets wat deur die syn bewerk word. Verder is die “ist” ‘n ontologiese term. Die “bewerking” is ‘n “bewerkstelling”. Die stelling “Sein, welches das Seiende ist” beteken eintlik “syn laat wees wat ook al die synde is”. In kort: Syn laat wees die synde (Ijsseling 2001:96). Syn laat wees die synde egter nie op so ‘n wyse dat syn in ‘n synde oorgaan en self ‘n synde word nie (Heidegger 2001:62). Syn laat wees die synde deur sigself en die synde te differensieer. “Dit wat veromgewinglik”, gee (kom uit) en neem (gaan heen) met betrekking tot die ontslotenheid (die “hier”) van die synde. Sodoende ontsluit die syn sigself deur die synde. Maar hierdie ontsluiting is “uit” en “heen”. Deur sigself te ontsluit, verberg die syn sigself. Ontsluiting en verberging gaan saam. Heidegger (2001:62) stel die saak soos volg: “Sein zeigt sich als die entbergende Überkommnis. Seiendes als solches erscheint in der Weise der in die Unverborgenheit sich bergenden Ankunft”. Die syn is telkens “geborgen anwähren” (Heidegger 2001:62). Die syn “is” die synde sonder om ooit self synde te word.

Die bron van die synde is nooit self die synde nie. Hierdie saak van die differensie het verreikende gevolge vir die denke en die denke se verhouding tot die bron van die denke. Heidegger se ontologie van die differensie ondermyn die fundamente waarin alle rasonele

denke gegrond is. Die rasionaliteit waarvan hier gepraat word, het betekenis binne die raamwerk van die Griekse *Logos*-ontologie. Op ontiese vlak is daar sekerlik groot verskille tussen moderne rasionaliteit en die wyse waarop die antieke Grieke die wêreld probeer verstaan het. Op ontologiese vlak is moderne rasionaliteit en die Griekse *Logos*-ontologie egter dieselfde. Beide werk binne die raamwerk van die onto-ontologie (Heidegger 2001:55-56). Heidegger (2001:69) se vernaamste probleem met die *Logos*-ontologie is daarin geleë dat hierdie soort denke vanuit die differensie dink sonder om op die differensie as sodanig ag te slaan. Deur die differensie is daar sprake van 'n bron, en dit wat vanuit die bron na vore tree. Die bron is egter op so 'n wyse 'n bron dat dit beide ontsluit en verberg. Binne die *Logos*-ontologie word die bron as grond en dit wat vanuit die bron na vore tree as gegronde gedink. Maar, hier word grond as 'n teenwoordigheid – dit wil sê – as 'n synde gedink. In hierdie verband stel Heidegger (2001:68) dat “[d]as Gründen selber erscheint innerhalb *der Lichtung des Austrags* [my aksentuering] als etwas ...”. Die vraag na die bron van die synde word die vraag na die een of ander fundamentele synde.

Heidegger belig die betekenis van die grond waarvan hier gepraat word deur Leibniz se beginsel van genoegsame rede (toereikende grond) soos volg te herformuleer: Niks is indien daar nie 'n genoegsame rede daarvoor gegee kan word nie (Caputo 1986:60). Die syn van 'n synde hang daarvan af of dit oor 'n grond beskik al dan nie. En, die rede het die taak om te bepaal wat daar is, deur vas te stel wat begronde kan word. Daar word veronderstel dat spesifieke sake altyd in terme van iets meer algemeen of meer primêr begronde kan word (deduksie). Dat klippe val, word verklaar aan die hand van gravitasiewette. Verder word veronderstel dat elke algemene grond weer in spesifieke sake gegronde kan word (induksie). Die gravitasiewette word bevestig deur die verskynsel dat klippe altyd val wanneer dit vanaf 'n hoogte losgelaat word. Universele syndes impliseer spesifieke syndes, spesifieke syndes impliseer universele syndes. En, alles wat is, behoort tot hierdie rasonale orde. Anders gestel: Niks wat is, behoort nie tot hierdie rasonale orde nie. Die Grieke het hierdie rasonale struktuur die *Logos* genoem. Die *Logos* is die rasonale struktuur van dit wat is. Uit die *Logos* spruit alles wat is met deduktiewe noodwendigheid voort, en deur alles wat is, word die *Logos* as die fundamentele premisse van alles geïmpliseer (Heidegger 2001:56,67; vgl Caputo 1986:79). Volgens Heidegger is hierdie rasonale orde niks anders as die produk van die mens se poging om alles in die mens self te grond nie (Caputo 1986:73). Deur sy rede wil die mens hom- of haarself van sy of haar wêreld verseker.

Wanneer ons vanuit die differensie dink, is daar egter geen grond nie. Die synde tree vanuit die bron daarvan na vore as 'n verbergende aankoms. Deur die synde word die bron van die synde verberg. Sodoende word die synde self ook verberg. Wie kan die volheid van dit wat moontlik kan wees, weet? Sodoende kan die mens nooit van sy of haar wêreld seker wees nie. In hierdie verband stel Heidegger (2001:65): “Wie es, das Sein, sich gibt, bestimmt sich je selbst aus der Weise, wie es sich lichtet.” Vanuit sigself differensieer die syn sigself en die synde. Wat is die bron van dit wat ontslote is? Ons kan nie sê nie, want die syn differensieer sigself van dit wat ontslote is. Wat is die volheid van dit wat ontsluit word? Daar is geen antwoord nie, want die synde is 'n verbergende aankoms. Sodoende word die vrae waardeur ons ons wêreld seker wil maak, onsinnig. Ons wêreld word soos die roos waarvan Silesius dig: “Die Ros’ ist ohn’ warum, sie blühet weil sie blühet, Sie acht’t nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet” (CW, I, 289 in Caputo 1986:61). Vir Heidegger beteken Silesius se gedig nie dat die “omdat” van die wêreld verdwyn nie. Dit beteken alleen dat dit onsinnig is om na die rede van die wêreld te vra en sodoende na 'n sekere wêreld te soek (Caputo 1986:64). Silesius ontken die “warum” van die roos. Die “weil” bly. Elke saak is in sigself gegrond (Caputo 1986:64). “Die Ros’ ... blühet weil sie blühet”. Die denke wat vanuit die differensie dink, besef dat dit aan die syn oorgelewer is. Hierdie soort denke beskik alleen oor die sekerheid dat dit geen reg het om aan die syn voor te skryf met betrekking tot wat is en mag wees nie. “Die Ros’ ... acht’t nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet”. Dit wat in die denke aankom, gee nie om of dit gegrond word al dan nie. Dit is telkens reeds wat dit is, omdat dit is.

In *Gelassenheit* betrek Heidegger die leser by 'n gesprek van 'n wetenskaplike, 'n filoloog en 'n onderwyser wat saam op 'n pad deur die platteland stap. Terselfdertyd word die leser ingetrek in 'n gesprek vanuit die denke met betrekking tot die denke. Soos ons stap, let ons op dat die landskap om ons verander. Bome, klippe, heuwels en stroompies kom en gaan. Dinge word binne ons gesigsveld teenwoordig, maar soos wat ons aanstap, verdwyn hierdie dinge ten einde weer vir ander dinge plek te maak (Heidegger 1969:63). Dit is asof die landskap voortdurend uitkom om ons te ontmoet, maar dan weer wegraak (Heidegger 1969:66). Die landskap in die geheel daarvan word nooit teenwoordig nie. Ons ervaar alleen die uitkom en terugkeer van die dinge van die landskap. Ons omgewing word voortdurend vernuwe (Heidegger 1969:65-66). Die wandeling word 'n "veromgewingliking" van 'n omgewing wat uitkom, vir 'n wyle vertoef, maar dan weer terugkeer na 'n geheime skuiling (Heidegger 1969:66). So is ook ons denke 'n opening waardeur gedagtes na vore tree en

weer wegraak. Deur “veromgewingliking” word ons wandeling ‘n ervaring van ‘n “waaruit” en “waarheen” van dit wat in ons gesigsveld inkom en uitgaan. Sodoende dring die aard van “veromgewingliking” die gedagte van ‘n “waaruit” en “waarheen” op ons denke af. Ons kan nie anders as om te vra nie: *Waaruit* tree dit wat ontsluit word, na vore en *waarheen* keer dit weer terug ? (Heidegger 1969:67) Ons kan egter nie sê nie, want die "waaruit" en "waarheen" is *uit* en *heen*. Enersyds is daar ‘n verskil tussen dit wat “veromgewinglik” word en dit wat “veromgewinglik”. Eersgenoemde is “hier”. Laasgenoemde “uit” en “heen”. Andersyds is hierdie verskil nie ‘n skeiding nie. Die een word vanuit die ander bepaal. Dit wat binne die denke na vore tree, is nie op sigself genome volkome nie, aangesien ‘n “waaruit” en “waarheen” daardeur geïnsinueer word. Dit waaruit die denke na vore tree, is ook nie outonoom nie aangesien dit alleen met betrekking tot die oorkoming van die “hier” van die denke “uit” en “heen” is.

Wanneer ons wat Husserl met betrekking tot die reine Ek sê ernstig opneem, behoort ons in te sien dat daar ‘n proporsionele analogie bestaan tussen Husserl en Heidegger se beskouing van die verband tussen syn en betekenis. Heidegger onderskei tussen die syn en die synde terwyl Husserl onderskei tussen “bewus-syn” en betekenis. “Bewus-syn” is die syn van betekenis. Verder word betekenis aan die formele begrip van die objek gekoppel wat beteken dat objektiwiteit die vorm van die syn is. Die objek is vir Husserl niks meer as die teenwoordigheid van betekenis nie en die teenwoordigheid van betekenis is niks anders as die synde nie. Soos wat Heidegger van mening is dat syn nie die kenmerk van identiteit is nie, so is Husserl van mening dat die reine Ek nie deur betekenis bepaal word nie. Die reine Ek vloei deur verskeie akte en deur die reine Ek word verskillende betekenis voortdurend moontlik gemaak. Ons sien dit veral in Husserl se begrip van interne tydsbewussyn. Betekenis behoort nie aan die opeenvolgende momente van ‘n reeks vasgestelde akte nie. Eerder word betekenis telkens vernuwe in die ontspringing van die nou. Deur elke blik van die reine Ek en in elke objektiverende moment kom betekenis opnuut tot stand en sodoende word elke betekenisgebeure ook telkens weer oorkom. So is die syn ook vir Heidegger die verbergende aankoms van die synde. Die nie op so ‘n wyse ‘n kenmerk van identiteit dat dit in die synde opgaan nie. Tog hoort syn en identiteit op so ‘n wyse saam dat die een nie sonder die ander gedink kan word nie. Dit is altyd die een of ander identiteit wat bestaan en vanuit sodanige synde kan die bestaan daarvan gedink word. Sonder identiteit is daar geen syn nie en sonder die syn is daar geen identiteit nie. Dit is dus onmoontlik om ‘n synde te dink wat nie syn nie. In soverre ‘n identiteit gegewe is, behoort dit tot die kategorie van die

syn. Husserl toon dat hy hierdie saak insien wanneer hy die *protodoxa* aan die orde stel. Enige gegewe betekenis is altyd reeds geponeer sodat die syn daarvan nie wegverklaar kan word nie. Ook vir Husserl hoort syn en betekenis saam. Die verskil tussen die beskouing van Husserl en Heidegger is dat eersgenoemde die synde verdubbel deur onnodiglik te onderskei tussen die denke en die gedagte. Sodoende keer Husserl terug na die epistemologie wanneer hy praat van die bevestiging en negasie van die synde deur die proses van oorvleueling. Betekenis bestaan dus nie in sigself nie, maar moet volgens Husserl voortdurend aan aanskouing gemeet word. Heidegger toon egter aan dat dit betekenis noodwendig bestaan wanneer dit ons horison betree. Hy voer Husserl se intuisionisme konsekwent deur deur alles te aanvaar wat aanskou kan word en deur niks te veronderstel wat nie aanskou kan word nie. Dit wat Husserl as die moontlikheid van onwaarheid beskou, is vir Heidegger die “uit” en “heen” van die synde wat ons konfronteer. Volgens Heidegger is ons werklikwaar in betekenis geworpe en aan die syn oorgelewer. Husserl kom naby daaraan om hierdie saak in te sien, maar uiteindelik soek hy steeds na vastigheid vanwaar oordele oor die bestaan van betekenis geoordeel kan word.

## HOOFSTUK 5

# *Husserl en Gadamer*

Ten einde die hermeneutiese dimensie in Husserl se werk duidelik aan die orde te stel, vergelyk ek die uitkomst van hierdie verhandeling met enkele motiewe uit Gadamer se filosofiese hermeneutiek.

### 5.1 TAAL EN BETEKENIS

Volgens Gadamer (1989:428) is spraak nie sonder meer die toepassing van 'n universele konsep op 'n besondere ervaring nie. 'n Spreker wat die algemene betekenis van woorde inspan, is op so 'n wyse gerig op die besondere wat hy ervaar dat alles wat hy sê deur die besondere omvorm word. Dit beteken ook dat die algemene betekenis van die woord verryk word deur die besondere ervaring waarop dit van toepassing gemaak word. Alhoewel voorafbepaalde begrippe in spraak ingespan word, is spraak gelykgeldend ook 'n voortdurende proses van begripvorming (Gadamer 1989:429). In hierdie beskrywing hoor ons, onder andere, twee sake wat ons reeds in hoofstuk twee van Husserl verneem het. Eerstens hoor ons dat 'n ervaring nie op-sigself-genome oor sin beskik nie. Tweedens hoor ons dat 'n ervaring alleen 'n sinvolle saak word deurdat 'n voorafgegewe betekenis daarop van toepassing gemaak word. Hierdie twee stellings beteken net een ding, naamlik dat betekenis as vry van die objek verstaan word. Gadamer se beskouing van begripvorming kan alleen gehandhaaf word in soverre hy betekenis en objek van mekaar skei – dit is: in soverre hy, soos Husserl, insien dat betekenis nie vanuit 'n gegewe objek bepaal word nie maar dat die objek deur betekenis bepaal word. Die verskil tussen Gadamer en Husserl se verstaan van die saak is dat Husserl die betekenisgewende konsep in *Logische Untersuchungen* as 'n vasgestelde eidetiese gegewe beskou terwyl Gadamer betekenis sien as iets wat deur die bemiddeling van die universele en die besondere tot stand kom. Sodanige bemiddeling beteken egter dat elke besondere ervaring self ook op die een of ander wyse oor betekenis beskik. Hoe kan dit tog anders 'n uitwerking op die universele konsep hê?

Gadamer verwerp Husserl se “eenrigting” interpretasie van betekenisgewing in soverre laasgenoemde ooreenstem met wat Gadamer die *logos*-perspektief op taal noem. Volgens Gadamer (1989:407) bestaan die *logos*-perspektief op taal daaruit dat geen waarheid in taal aangetref kan word nie en dat die waarheid alleen vanuit sigself geken kan word. Taal is hiervolgens niks meer as die eksterne artikulasie van voorafgegewe waarhede nie. Sodoende word die ware aard van taal volgens Gadamer dan verdoesel. Vanuit die *logos*-perspektief gesien, is uitdrukkings van geen kognitiewe belang nie. (Gadamer 1989:409). Vir Die *logos*-perspektief reduceer die uitdrukking tot ’n teken wat sigself oplos in die een of ander betekenis (Gadamer 1989:412). Vir Husserl word ’n teken egter alleen wat dit is deur ’n sintese met ’n betekenisgewende akt. Dit wil sê: In plaas daarvan dat die teken wegraak in die lig van die een of ander betekenis, word die teken ’n uitdrukking deur die sintese van ’n fisiese akt en ’n blote intensie. In die uitdrukking word ’n teken nie opgelos in die een of ander betekenis nie. Dit word eerder die draer van die een of ander betekenis. Anders gestel: Betekenis kom juis deur taal tot sy reg. Tog herinner die *logos*-perspektief aan die taalbeskouing van *Logische Untersuchungen*. Husserl hou voor dat uitdrukkings die realisering is van pre-eksistente *eidoi*. Anders gestel: Die uitdrukking word volgens Husserl gemeet aan die aanskouing van eidetiese betekenis. Tog gee Husserl se werk in *Logische Untersuchungen* ook aanleiding tot die vraag na die aard en bron van die ervaringsinhoud wat deur betekenis gevorm word. Vanwaar hierdie ervaringsinhoud? En, hoe is dit moontlik dat ’n bepaalde betekenis alleen by sekere ervaringsinhoud pas? Soos Gadamer se beskouing van konsepvorming, lei Husserl se beskouing tot die vraag na die aard en oorsprong van ervaring.

Gadamer se antwoord word onderlê deur die *verbum*-perspektief op taal. In teenstelling met die *logos*-perspektief wat die woord beskou as die aktualisering van voorafgegewe kennis, is Gadamer (1989:426) van mening dat taal en denke op ’n oorspronklike wyse saam hoort. Dit wil sê dat woorde nie eers gevorm word nadat ’n saak deurdink en geken is nie. Die sprekende persoon het die saak wat hy deurdink in gedagte en is nie gerig op sy denkproses nie (Gadamer 1989:426). Betekenis kan nie van die spraak- en denkgebeure waardeur dit ontstaan, geskei word nie. Dit is soos ’n vloek wat alleen in die uitvoering daarvan bestaan (Gadamer 1989:427). Die eenheid van spraak en denke is met ander woorde ’n originêre proses. En, betekenis kom alleen deur hierdie proses tot stand. Daar is dus eintlik nie sprake van die toepassing van ’n voorafgegewe konsep of ’n voorafgegewe ervaring nie. Ons het te make met ’n originêre proses waardeur ervaring en



woord saam betekenis bekom. Dit is verkeerd om woord en ervaring apart in te dink. Anders gestel: Die proses van bemiddeling is pre-relasioneel van aard. Die probleem van ervaringsinhoud in *Logische Untersuchungen* bestaan daarin dat Husserl nie verantwoording doen vir die ervaringsinhoud nie. Hy veronderstel dit as 'n psigosomatiese gegewe wat hy ter wille van sy analise van bewussyn ignoreer. In *Ideen I* wend hy wel 'n poging aan om ervaringsinhoud te verklaar. Hy beskou hyletiese data as 'n immanente moment van die sinsgewende kognitiewe proses. Ervaringsinhoud is met ander woorde 'n inherente moment van die betekenisgebeure. Husserl verwys inderdaad dan ook na hierdie betekenisgebeure as 'n originêre proses. Die ooreenkoms met Gadamer word self meer interessant wanneer ons Husserl se beskouing van interne tydsbewussyn onthou. Volgens Husserl word elke originêre kennis uiteindelik 'n algemene konsep in verre retensie. Wanneer hierdie konsep weer op 'n teenwoordige kognitiewe proses inwerk, het ons volgens Husserl nie te make met die blote herwinning en toepassing van die konsep nie, maar met die vernuwing daarvan. Die bestaande konsep word op 'n oorspronklike wyse deel van die teenswoordige kognitiewe proses. Weens sy epistemologiese belange probeer Husserl egter om hierdie kognitiewe prosesse te analiseer en die eidetiese strukture daarvan vas te stel. Hy neem die saak of noëma en probeer dit aan die hand van refleksie verklaar.

## 5.2 TAAL EN WÊRELD

Die idee van intensionaliteit word in Gadamer se werk opgeneem onder die konsep van 'n talig gekonstitueerde wêreld. Die wêreld is nie 'n "ding-in-sigself" nie, maar dit wat ons as betekenisvol en eksistent ervaar (Gadamer 1989:456). Husserl formuleer laasgenoemde gedagte deur op die eenheid van betekenisgewende gewaarwording en ervaringsinhoud te wys. Alleen dit wat reeds as betekenisvol in die bewussyn gegewe is, kan as eksistent beskou word. Daar is nie iets soos ervaring sonder betekenis nie in soverre 'n betekenisgewende moment noodwendig tot elke kognitiewe akt behoort. Hierdie betekenismoment van die akt is ook dit wat deur taal tot uitdrukking gebring kan word. Die verskil tussen Husserl en Gadamer is dat eersgenoemde betekenis as die realisering van 'n eidetiese werklikheid beskou, terwyl Gadamer die faktisiteit en outonomie van taal beklemtoon. Gadamer (1989:547) stel dat 'n synde wat in taal ter sprake kom nie die artikulasie van 'n pre-eksistente orde is nie. Dit is eerder die eindige en historiese wese van

mens en wêreld wat deur taal tot uitdrukking gebring word. Die verskil tussen Husserl en Gadamer se betekenisleer is die verskil tussen noodwendigheid en toevalligheid. Vir Husserl is die wêreld noodwendig soos dit is. Vir Gadamer is die wêreld uitgelewer aan die toevallige verloop van die geskiedenis.

Gadamer (1989:445) verduidelik dat die *logos* van die *eidos* in die Griekse denke so sterk beklemtoon is dat die bestaan van taal nie aandag kon geniet nie. Dit wat as bestaande beskou is, is nie die objek van 'n stelling nie maar die stelling self (Gadamer 1989:446). *Logos* en *eidos* val saam sodat syn uiteindelik opgaan in die feitlikheid van die stelling. Anders gestel: Die verskil tussen syn en taal word misgekyk. In hoe 'n mate is hierdie beskouing ook waar van die werk van Husserl? Die eerste plek waar Husserl veel maak van die *eidos* is in *Logische Untersuchungen*. In daardie werk word die stelling verstaan as die moontlike realisering van die een of ander *eidos*. Ons moet erken dat Husserl die syn met feitlike stellings identifiseer. Gadamer (1989:445) dui ook daarop dat Plato die moontlikheid van nie-syn in die syn insien. Dit is die moontlikheidsvoorwaarde van onware stellings. Ook hier word die syn egter in terme van feitlike stellings verstaan. Feitlike stellings is alleen onwaar in soverre dit deur geen *eidos* onderlê word nie. Dieselfde geld egter nie vir Husserl se perspektief in *Logische Untersuchungen* nie. 'n Feitlike stelling is nie onwaar wanneer dit nie deur die een of ander *eidos* onderlê word nie. Elke stelling beskik immers oor 'n betekenisgewende moment en elke betekenisgewende moment is die realisering van die een of ander *eidos*. Vir Husserl is die onderskeid tussen waarheid en onwaarheid, syn en nie-syn, eerder geleë in die moontlikheid van 'n feitlike stelling om deur ervaringsinhoud vervul te word al dan nie. In *Logische Untersuchungen* word taal nie vergeet nie. Die onderskeid tussen materiaal en inhoud maak sodanige verontagsaming onmoontlik. Ons sien dit veral in Husserl se konsep van die leë intensie. Die leë intensie is 'n uitdrukking wat in isolasie van die vraag na syn en nie-syn gedink kan word. In *Ideen I* neem Husserl hierdie insig nog 'n stap verder. Met betrekking tot die stelling onderskei hy duidelik tussen die akt van die uitdrukking en die saak wat tot uitdrukking gebring word. Anders gestel: Hy onderskei tussen die oordeel en die geoordeelde as geoordeelde. Syn is hiervolgens nie geleë in die feitlikheid van die stelling nie maar in die saak wat deur die stelling aangeraak word.

Gadamer se beskouing dat ons onself altyd in 'n talige, geïnterpreteerde wêreld bevind, berus – soos wat Gadamer self te kenne gee – op Husserl se ontdekking dat die

“wêreld-in-sigself” alleen maar die wyse is waarop bewussyn die wêreld konstitueer. In hierdie verband stel Gadamer (1989:447):

In every worldview the existence of a world in itself is intended. It is the whole to which linguistically schematized experience refers. The multiplicity of these worldviews does not involve any relativization of the “world.” Rather, what the world is is not different from the views in which it presents itself. The relationship is the same in the perception of things. Seen phenomenologically, the “thing-in-itself” is, as Husserl has shown, nothing but the continuity with which the various perceptual perspectives of objects shades into one-another.

Die moontlikheid dat ons verstaan van die wêreld altyd oor die moontlikheid beskik om te verbreed, berus nie op die bestaan van ’n wêreld in sigself wat sigself meer en meer deur taal openbaar nie. Eerder beteken die oneindige moontlikheid van die ontsluiting van die wêreld dat ons perspektief verbreed. Ons kan nooit buite die horison van ons taal beweeg ten einde ’n wêreld in sigself te aanskou nie. Ervaring is altyd intensioneel van aard deurdad ons altyd saam met ons wêreld bestaan. Alhoewel Gadamer en Husserl nie dieselfde taal praat nie, is die ooreenkoms tussen hulle perspektief op die verband tussen wêreld en betekenis duidelik. Gadamer (1989:448) onderskat egter die omvang van hierdie ooreenkoms wanneer hy die volgende stelling maak:

In the same way as with perception we can speak of “linguistic shadings” that the world undergoes in different language-worlds. But there remains a characteristic difference: every “shading” of the object of perception is exclusively distinct from every other, and each helps co-constitute the “thing-in-itself” as the continuum of these nuances – whereas, in the case of shadings of verbal worldviews, each one potentially contains every other one within it – i.e., each worldview can be extended into every other. It can understand and comprehend, from within itself, the “view” of the world presented in another language.

In sy bespreking van interne tydsbewussyn stel Husserl dit in geen onduidelike terme dat elke persepsie in die originêre moment, nadere retensie, verre retensie en protensie aan mekaar deelagtig is. Anders gestel: Elke persepsie bevat in beginsel alle moontlike persepsie. Die eintlike verskil tussen die beskouing van Gadamer en Husserl is daarin geleë dat Husserl hierdie verskynsel aan die hand van die transendentale bewussyn verklaar terwyl Gadamer dit aan die misterieuse aktiwiteit van taal toeskryf.

### 5.3 VERSTAAN EN WAARHEID

Wanneer ons 'n fenomeen probeer verstaan, bepaal ons tradisie ons belangstelling en die objek van ons ondersoek (Gadamer 1989:300). Volgens Gadamer beteken dit dat ons meeste van die fenomeen miskyk indien ons dit alleen aanskou soos wat dit onmiddellik gegewe is. Elke situasie is eindig. Dit is 'n perspektief wat ons aanskouing beperk (Gadamer 1989:302). Anders gestel: Dit is 'n horison as die geheel van dit wat op 'n bepaalde moment aanskou kan word. Sodanige horison is nie in yster gegiet nie. Gadamer (1989:204) stel:

The historical movement of human life consists in the fact that it is never absolutely bound to any one standpoint and hence can never have a truly closed horizon. The horizon is, rather, something into which we move and that moves with us.

Hierdie beweeglikheid van die horison maak wedersydse begrip moontlik. Ons kan 'n ander persoon verstaan deur in sy horison in te beweeg. Sodoende ontstaan daar 'n samesmelting van horisonne. Die beweeglikheid van horisonne en die samesmelting van horisonne hou egter ook die gevaar in dat verstaan onmoontlik kan word (Gadamer 1989:303). Om die horison van 'n ander persoon te betree, beteken nie dat ons daarin opgaan nie. Ons behou ons eie horison en kan die horison van die ander ook verwerp. Ons kan terugkeer na die gerief van ons eie vooroordele en dan raak ons eie horison "onaantasbaar". 'n Sinvolle gesprek word onmoontlik deurdat ons die ander persoon die reg ontsê om iets waar te sê. Die gewilligheid om ons vooroordele op die spel te plaas en om saam met die ander na die waarheid te soek, is die moontlikheidsvoorwaarde van 'n sinvolle gesprek of egte dialoog. Ons weet uit ons studie van *Logische Untersuchungen* dat die gemeenskaplike soeke na

waarheid ook vir Husserl die moontlikheidsvoorwaarde van wedersydse begrip is. Volgens Husserl kan ons mekaar verstaan in soverre ons dieselfde *eidos* in die oog kan kry. Vir beide Husserl en Gadamer hoort verstaan en waarheid onomwonde saam. Daar bestaan egter 'n reuse verskil in die wyse waarop Gadamer en Husserl hierdie saak verduidelik.

Husserl fundeer die moontlikheid van wedersydse begrip in die eidetiese strukture wat alle kognitiewe akte en die sin waarop dit gerig is bepaal. Alhoewel Husserl 'n beskrywende werkswyse voorstaan wat bepaal dat geen finale kennis van hierdie transendentale werklikheid moontlik maak nie, postuleer hy sodanige absolute werklikheid. Sy beskouing van kennis is teleologies van aard in soverre die beskrywende denke altyd in die rigting van absolute kennis beweeg. Hierteenoor verwerp Gadamer die teleologiese motief. Hy is weliswaar ook van mening dat 'n universele horison verstaan moontlik maak, maar beklemtoon dat hierdie universele horison histories van aard is. Dit is nie staties soos transendentale bewussyn nie. Die universele horison wat alle horisonne omvat verander voortdurend en daar is geen sprake daarvan dat dit meer en meer openbaar word deur die versmelting van eindige horisonne nie. Gadamer (1989:304) som hierdie standpunt in die volgende paragraaf op:

When our historical consciousness transposes itself into historical horizons, this does not entail passing into alien worlds unconnected in any way to our own; instead, they together constitute the one great horizon that moves from within and that, beyond all frontiers of the present, embraces the historical depths of our self-consciousness. Everything contained in historical consciousness is in fact embraced by a single historical horizon. Our own past and that other past toward which our historical consciousness is directed help to shape this moving horizon out of which human life always lives and which determines it as heritage and tradition.

Die verskil tussen Gadamer en Husserl se beskouing van die moontlikheidsvoorwaarde van verstaan word weerspieël in die verskillende perspektiewe op die logika. Terwyl Husserl die logika van die stelling (ons sou ook kon sê die antwoord) volg, werk Gadamer met die logika van die vraag.

Volgens Gadamer (1989:362) is die openheid van ervaring, vanuit 'n logiese perspektief gesien, die ope moontlikheid om óf dit óf dat te wees. Dit is die struktuur van

die vraag. 'n Vraag beskik oor 'n bepaalde sin (rigting) en maak die saak volgens hierdie sin oop. 'n Antwoord word deur die sin van die vraag gerig en stel dit op hierdie of daardie bepaalde wyse vas. In soverre die vraag oopmaak, sluit dit beide positiewe en negatiewe oordele in (Gadamer 1989:364). Die aard van die antwoord is om sekere oordele te bevestig en ander te negeer. Deur die antwoord word die moontlikhede wat deur die vraag oopgemaak word, beslis. Dit is die weg na kennis. Gadamer (1989:363) stel verder dat die vraag tot 'n bepaalde horison hoort. Soos die horison het die vraag sy grense. Dit gee rigting aan die soeke na 'n antwoord deur 'n ruimte af te baken waarbinne bepaalde antwoorde sin het. In teenstelling tot die vraag, maak die logiese proposisie toe. Dit sluit alle moontlikhede uit behalwe die sin wat dit self daarstel. Sodoende doen dit sigself voor as die enigste moontlikheid. Anders gestel: Die logiese proposisie word onderlê deur die idee van absolute waarheid. Husserl stel belang in logiese proposisies en die wyse waarop dit begrond kan word. Dit wil sê: Vir Husserl is betekenis van epistemologiese belang. Maar, soos wat dit dikwels die geval is, loop Husserl in sy epistemologiese ondersoek 'n hermeneutiese insig raak. Husserl ontdek die singewende funksie van die proposisie. Hy sien dat die proposisie nie deur ervaring bepaal word nie, maar dat ervaring deur die sin van die proposisie bepaal word. In die tradisie blyk hierdie beskouing algemeen te wees. Die proposisie word immers deur ervaring bevestig of negeer. Wat Husserl egter insien, is dat die proposisie selfs sonder ervaring sin het. Alhoewel hy dus met die logika van die proposisie werk, sien hy in dat die proposisie eintlik 'n vraag is – al is dit dan nou nie 'n vraag in die volle sin van die woord nie.

#### **5.4 VERSTAAN EN SUBJEKTIWITEIT**

Op twee verskillende wyses beskou beide Gadamer en Husserl die subjek as die marionet eerder as die meester van verstaan. Vir Gadamer is die ontologie van die kunswerk van hermeneutiese belang. Hy illustreer hierdie ontologie deur 'n analise van spel. In spel is daar nie sprake van 'n subjek wat teenoor 'n objek staan nie (Gadamer 1989:101). Ons kan onderskei tussen die spel en die speler maar in die spel is die speler nie 'n selfstandige agent nie. Die aard van die spel laat die speler nie toe om die spel te objektiveer en homself sodoende as 'n subjek teenoor die spel te plaas nie. Want, die spel het 'n eie essensie wat onafhanklik bestaan van diegene wat speel (Gadamer 1989:102). Anders gestel: Die spelers

bring nie die spel tot stand nie maar die spel bring haarself tot uitdrukking deur die spelers. Gadamer gaan selfs so ver om te sê dat die spel geen spelers nodig het nie. Dit is 'n natuurlike proses van heen en weer beweeg sonder 'n doel – sonder sorg. Die branders speel, kleure speel, lig speel en 'n intrige speel sigself af. Gadamer (1989:105) stel:

The fact that the mode of being of play is so close to the mobile form of nature permits us to draw an important methodological conclusion. It is obviously not correct to say that animals *too* play, nor is it correct to say that, mataphorically speaking, water and light play *as well*. Rather, on the contrary, we can say that *man* too plays. His playing too is a natural process. The meaning of his play too, precisely because – and in so far as – he is part of nature, is a pure selfpresentation

Vir Gadamer (1989:106) is die oorspronklikheid van die spel van so 'n aard dat diegene wat speel eintlik deur die spel gespeel word. Sodra ek myself in 'n spel begewe, neem die spel oor en verloor ek myself. Ek verloor myself in die spel. Dan bepaal die spel my beweging. Meer nog: My beweging is 'n uitdrukking van die beweging van die spel. Gadamer neem die fenomeen van die spel onder die loep ten einde iets omtrent die wese van betekenis te ontdek. Soos wat die speler oorgelewer is aan die spel, so is die hermeneutikus oorgelewer aan die spel van die dialoog. Soos wat die spel sigself deur die spelers tot uitdrukking bring, so bring die spel van taal sigself tot uitdrukking deur die spraak van die spreker. Die een wat spreek en die een wat verstaan is nie die meester van die betekenis wat tot uitdrukking gebring word nie. Eerder is hy die marionet van die spel wat betekenis deur die eeue heen speel.

Wanneer Husserl in *Logische Untersuchungen* teen die psigologisering van die logika argumenteer, argumenteer hy gelykgeldig teen die subjek se meesterskap van betekenis. Dat betekenis as eidetiese waarhede beskou word, beteken dat betekenis nie deur 'n subjek gevorm word nie maar dat dit deur 'n subjek ontvang word. Die spreker spreek nie sy eie skeppings uit nie, maar bring pre-eksistente essensies tot uitdrukking. En, die verstaan van hierdie betekenis is nie die resultaat van die hoorder se arbeid nie maar die realisering van die eidetiese betekenis. Daarom sou ons kon sê dat Husserl die integriteit van betekenis herstel. Betekenis is nie iets wat deur 'n subjek geobjektiveer kan word nie.



Eerder is die subjek in sy denke en spreke altyd reeds bepaal deur betekenis wat alle individuele subjekte transendeer.

## BIBLIOGRAFIE

- Albert, K 1987. *Das Sein ist Gott: Zur philosophischen Mystik Meister Eckharts, in Zu dir hin: Über mystische Lebenserfahrung Von Meister Eckhart bis Paul Celan.* Frankfurt: Insel Verlag
- Bakker, R 1964. *De Geschiedenis van het fenomenologisch denken.* Utrecht: Uitgewery Het Spectrum.
- Beyer, C 1996. *Von Bolzano zu Husserl – Eine Untersuchung über den Ursprung der phänomenologischen Bedeutungslehre.* Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Bernet, R, Kern, I & Marbach, E 1989. *An Introduction to Husserlian Phenomenology.* Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Caputo, JD 1986. *The Mystical element in Heidegger's thought.* New York: Fordham University Press.
- Cooper-Wiele, J K 1989. *The Totalizing Act: Key to Husserl's Early Philosophy.* Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- De Boer, T 1978. *The Development of Husserl's Thought.* (vert Plantinga T.) Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Descartes, R 1911. The principles of philosophy, in *The philosophical works of Descartes (vol 1)*, tr by E S Haldane and G R T Ross. Cambridge: Cambridge University Press
- Dilthey, W 1992. The Understanding of Other Persons and Their Life-Expressions, in *The Hermeneutics Reader*, 152-164. Mueller-Vollmer, K (red) New York: Continuum.
- Eckhart 1956. *Dominica Prima Post Trinitatem*, übersetzt von Benz E, Decker B & Koch J. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- 1956. *Dominica Septima Post Trinitatem*, übersetzt von Benz E, Decker B & Koch J. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- 1956. *In Festo s. Trinitatis*, übersetzt von Benz E, Decker B & Koch J. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- 1956. *In Sollemnitate Corporis Christi*, übersetzt von Benz E, Decker B & Koch J. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Føllesdal, D 1972. Husserl's notion of noëma, in *Journal of Philosophy*, 680-687. vol 66.
- Farber, M 1966. *The aims of Phenomenology – The motives, methods, and impact of Husserl's thought.* New York: Harper Torchbooks.
- Gadamer, H 2003. *Truth and Method.* Weinsheimer, J & Marshall, D G (vert). New York: Continuum.
- 1976a. The Phenomenological Movement, in *Philosophical Hermeneutics*, 130-181. Linge, D E

- (red). Berkley: University of Claifornia Press.
- 1976b. The Science of the Life-World, in *Philosophical Hermeneutics*, 182-197. Linge, D E (red). Berkley: University of Claifornia Press.
- Gurwich, A 1967. Husserl's Theory of the Intentionality of Consciousness in Historical Perspective, in *Phenomenology and Existentialism*, 25-57. Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- Heidegger, M 1998. *Zijn en Tijd*. Wildschut, M (vert). Nijmegen: SUN.
- 2001. *Identität und Differenz*, tweetalige editie. S. Ijsseling. Amsterdam: Boom.
  - 1962. *Being and Time*. Oxford: Basil Blackwell.
  - 1969. *Discourse on Thinking*, (vert Anderson J M & Freud E H) New York: Harper & Row.
- Husserl, E 1891. *Philosophie der Arithmetik. Psychologiese und logische Untersuchungen, Band I*. Halle-Saale
- 1894. Psychologische Studien zur elementaren Logik, in *Philosophische Monatshefte*, 159-191. vol 30.
  - 1901. *Logische Untersuchungen, Zweiter Theil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle: Max Niemeyer.
  - 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Pholosophie, Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Jaspers 1983. *Plato*. Munchen: Piper.
- Jones, G 1991. *Bultmann – Towards a critical theology*. Cambridge: Polity Press.
- Kockelmans, A 1963. *Edmund Husserl – een inleiding tot zijn fenomenologie*. Tiel: Lannoo.
- Lauer, Q 1965. *Phenomenology and the crises of philosophy*. Inleiding, 1-70. New York: Harper & Row
- Mueller-Vollmer, K 1992. Introduction, in *The Hermeneutics Reader*, 1-53. Mueller-Vollmer, K (red). NewYork: Continuum.
- Musa, W 1987. Logos und Mysterium, in *Zu dir hin: Über mystische Lebenserfahrung Von Meister Eckhart bis Paul Celan*. Frankfurt: Insel Verlag
- Overgaard, S 2004. *Husserl and Heidegger on Being In The World*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Philo 1993. *The works of Philo – Complete and unabridged*. (vert C D Yonge). Massachusetts:Hendrickson Publishers.
- Plato 1971. *Phaedo*. Loeb Classical Library.
- 1953. *Republic*. Loeb Classical Library.

- Ricoeur, P 1985. *Time and narrative (vol 3)*, vert Blamey, K & Pellauer, D. Chicago: The University of Chicago Press.
- 1967. *Husserl – An Analysis of his Philosophy*. Ballerl, E G & Embree, L E (vert). Evaston: Northwestern University Press.
- Rodemeyer, L M 2006. *Intersubjective temporality – It’s about time*. Dordrecht: Springer.
- Schleiermacher, F D E 1992. General Hermeneutics, in *The Hermeneutics Reader*, 73-85. Mueller-Vollmer, K (red). New York: Continuum.
- Smith, D W & McIntyre, R 1982. *Husserl and Intentionality. A Study of Mind, Meaning and Language*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Spiegelberg, H 1969. *The Phenomenological movement (vol 1)*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Van Peursen, C A 1967. *Fenomenologie en werkelijkheid*. Utrecht: Aula-Boeken.

## Summary

Meister Eckhart understands that human beings are thrown into meaning, that we live out our lives in meaning and that the source of this meaning is beyond our understanding. We always have an understanding of the world in which we live but we do not determine this understanding and we do not have the ability to understand the source of this understanding. This is the basic principal of philosophical hermeneutics which we also find in the work of Heidegger and Gadamer. However, there did come a time when human beings became arrogant enough to view the world as 'n collection of objects which can be fully and finally known by manking. During the age of enlightenment man understood himself as the source of meaning and asserted his power over understanding. This arrogance would not last long. During the nineteenth century scalars like Dilthey recognized the fundamental historicity of human being. Dilthey understood that man is bound to the meaning of his age. However, he could not reject the arrogance of the scientific worldview which staked a claim on the possibility of absolute knowledge. Thus he chose to carry this prejudice into the sphere of the human sciences and constructed a new foundation for man's power over meaning.

We who study hermeneutics enjoy praising Heidegger for his insight and contribution towards hermeneutics. It is said that Heidegger discovered the absolute finitude and historicity of human being. This may well be true, but it is a shame that scholars mostly ignore the contribution of Edmund Husserl. In this document I claim that it was Husserl who laid the foundation for the new movement in hermeneutics in Germany of which Heidegger and Gadamer has been the major exponents. In the words of Gadamer, this movement may be called "Philosophical Hermeneutics" since it does not only include a method for understanding but also encompasses a way of thinking about human being in general. In my view the current discourse on the origin and development of philosophical hermeneutics represents a great injustice since the philosophy of Husserl is neglected in this discourse.

In this writing I shall try to rectify this injustice by illuminating the contribution that Husserl has made to philosophical hermeneutics. Firstly I will show that Husserl's philosophy is fundamentally about meaning. In his early distributive psychology he struggles with the question of the origin of concepts. With his concept of intentionality he rejects the traditional ontology of the object in order to make place for the ontological integrity of meaning. Unlike his predecessors he claim that objects are determined by meaning instead of the other way around. In his transcendental phenomenology he goes a step further by proclaiming that the Ego is nothing but pure existence and that consciousness in nothing but he existence of meaning. These insights are easy to overlook due to Husserl's obsession with epistemology. His philosophy is all but consistent. But it is especially by means of this inconsistency that Husserl makes his contribution to philosophical hermeneutics. We may compare Husserl with Moses. Like Moses he reaches the top of the mountain Sinai where he can look upon the Promised Land. But, unlike Moses, he turns his back on this new land and stares back at the desert of epistemology.