

Inleiding: Bijdragen aan een fenomenologische wijsbegeerte

*Chris Bremmers, Gert-Jan van der Heiden
en Peter Reynaert*

In 2006 werd in Nijmegen het Gezelschap voor Fenomenologische Wijsbegeerte opgericht. Het Gezelschap heeft het bevorderen van de beoefening van de fenomenologisch georiënteerde wijsbegeerte in het Nederlandse taalgebied ten doel. Ze probeert dat onder meer te realiseren door het houden van studiebijeenkomsten en conferenties, bij voorkeur en zo mogelijk in samenwerking met verwante organisaties in binnen- en buitenland. Zo heeft het Gezelschap in de afgelopen tien jaar afwisselend in Nederland en België aan verschillende universiteiten elk jaar een jaarvergadering georganiseerd voor de leden van het Gezelschap en voor allen die belang stellen in de fenomenologische wijsbegeerte. Een kroniek van de activiteiten van het Gezelschap is opgenomen aan het einde van deze bundel.

Deze bundel, samengesteld naar aanleiding van het tienjarig bestaan van het Gezelschap, presenteert essays afkomstig van auteurs die bij een van de bijeenkomsten van het Gezelschap een voordracht hebben gehouden. Het thema van de bundel is ontleend aan een reeks bijeenkomsten van het Gezelschap over ‘de fenomenologische instelling’, een notie die al vanaf Husserls werk tot het vocabulaire van de fenomenologie behoort. Die term sluit ook nauw aan bij Heideggers herneming van Husserls *Einstellung* in het begrip *Haltung*. Voor de titel van deze bundel is gekozen voor het minder academische en meer gangbare ‘houding’. In de notitie die tot dit thema inspireerde sprak Gerard Visser al van een ‘wijsgerige houding’ die kenmerkend is voor een fenomenologische benaderingswijze.

De notie ‘instelling’, afkomstig van Husserl, is het analogon van de intentionaliteitsgedachte als de *gerichtheid* van het bewustzijn *op iets* dat niet samenvalt met het bewustzijn zelf en die door die instelling *als* gerichtheid op iets uitdrukkelijk tot *thema* wordt. Die thematisering beoogt niet iets aan de intentionaliteit te veranderen of die in enig ander perspectief te plaatsen,

maar haar te beschrijven of in haar impliciete gerichtheid expliciet te maken volgens wat ze in wezen zelf is. Dat ‘wezenlijke’ is de werkzaamheid van het intentionele bewustzijn waardoor iets als correlaat van het intentionele bewustzijn *manifest wordt in zijn verschijningswijze, betekenis en belang*. Terwijl de – exclusieve – aandacht voor *datgene wat* verschijnt juist kenmerkend is voor de gewone, alledaagse of ‘natuurlijke’ instelling, is de aandacht in fenomenologische zin gericht op de *verschijningswijze* van dat wat verschijnt, of op de *wijze waarop* iets *gegeven* is. Vandaar dat een fenomenologie een *wijziging* vraagt van een ‘natuurlijke’ instelling of houding – waar ook de ‘positieve wetenschappen’ bij aansluiten – *naar* een typisch fenomenologische instelling of houding die aansluit bij het soort aandacht dat kenmerkend is voor filosofie volgens de aloude vraag: ‘wat is iets *als* dat wat het – in wezen – is’.

Fenomenologie begint derhalve met het *innemen* van een bepaalde houding vanwaaruit aandacht wordt gegeven aan *iets* dat ook het ‘voorwerp’ is van het spontane leven en het wetenschappelijke kennen, maar dat nu uitdrukkelijk *als iets* wordt gethematiseerd. Die houding bestaat dus in het innemen en bewaren van een bepaalde verhouding tot de werkelijkheid, waarin we ook gewoonlijk verkeren, maar die pas door de fenomenologische werkwijze uitdrukkelijk wordt gemaakt. Fenomenologie wordt dan ook doorgaans primair benoemd als ‘methode’, maar een fenomenologische methode volgt uit de houding om enig fenomeen volgens diens eigen bestaanswijze te laten verschijnen. Fenomenologie blijft daarom aanvankelijk – volgens Husserls bekende adagium ‘terug naar de zaken zelf’ – en uiteindelijk gericht op die zaken zelf met het oog op de evidentie van hun bestaanswijze, betekenis en belang. Veelal betekent dat ook dat de zaak als fenomeen heroverd moet worden op gangbare, wetenschappelijke, epistemologische of ideologische ‘opvattingen’ en interpretaties waarin een verschijnsel ‘is gehuld’, terwijl het daardoor in feite wordt ‘verhuld’ en mogelijk wordt gereduceerd tot wat past in een of ander kader, of dat het wordt ‘onschuldig gemaakt’, vertekend of overwoekerd. In die zin is er dus ook sprake van ‘het redden van de fenomenen’.

Overigens thematiseert de fenomenologie ook klassieke wijsgerige problemen – zoals de verhouding lichaam-geest, de vrije wil, de eindigheid van leven en wereld enzovoort – maar steeds vanuit, opnieuw, een houding tot de ‘fenomenale’ werkelijkheid. Fenomenologie blijft of is opnieuw in een pregnante zin trouw aan een klassiek en een klassiek-modern wijsgerig waarheidsethos. Enige waarheidspretentie moet zakelijk, dat wil zeggen aan het fenomeen in kwestie zelf, en ‘onvooringenomen’, zonder aan dat fenomeen een kader op te leggen waarin het zich moet voegen, kunnen worden getoetst

en verantwoord. Fenomenologie gaat uit van fenomenen die iedereen zelf kan waarnemen en komt uit bij een evidentie die ieder door eigen inzicht kan verwerven en toetsen.

In deze bundel wordt de fenomenologische houding en de specifieke verhouding tot – of benaderingswijze van – verschijnselen in verschillende bijdragen uitgewerkt, die op hun beurt in drie delen van de bundel zijn ondergebracht.

I Fenomenologische instelling

De bijdragen verzameld in het eerste deel richten zich specifiek op de eigen aard van een fenomenologische instelling, vooral ten opzichte van een gewone en gangbare (levens)houding. Dat wordt direct duidelijk in de eerste bijdrage, ‘Geradicaliseerde ervaring’, waarin Bernard Waldenfels betoogt dat de hedendaagse, hernieuwde aandacht voor de fenomenologie om een nieuwe bezinning op het ervaringsbegrip vraagt. Fenomenologie vertrekt namelijk vanuit wat Waldenfels een sterk begrip van ervaring noemt, en dat betekent dat degene die een ervaring ondergaat daardoor veranderd wordt. Een verdere verdieping van dit ervaringsbegrip is volgens Waldenfels een geradicaliseerde ervaring, waarin de ervaring niet alleen op iets vreemds stuit, maar ook zichzelf vreemd wordt. Een dergelijke ervaring is bovenal een gebeurtenis die degene die ervaart overkomt en die daarom het best verbonden kan worden met het Griekse *pathos* dat verwondering oproept en tegelijkertijd voorbijgaat – of beter gezegd, voorafgaat – aan het interpreteerbare of zinvolle. Taal wordt opgeroepen door deze ervaring zonder dat de talige articulatie ooit in staat is deze ervaring geheel uit te drukken.

In ‘*Dasein en gemüete*’ biedt Gerard Visser een andere invalshoek om het belang van het begrip ervaring voor de fenomenologische instelling te tonen. Heidegger, die al vroeg Husserls begrip *Einstellung* door *Haltung* vervangt, begrijpt de fenomenologische houding als een vorm van gelatenheid. In die laatste notie klinkt de verwantschap van zijn project met dat van Eckhart door. Visser confronteert daarom Heideggers *Dasein* en Eckharts *ledic gemüete* met elkaar. Daarmee maakt hij uiteindelijk duidelijk in hoeverre Heideggers project strikt bepaald blijft door de zijnsvraag, terwijl de meer oorspronkelijke kwestie van de ziel en haar uniciteit voorbijgaat aan de universele tendens van die zijnsvraag. Die kwestie komt bovenal in de urgente vraag ‘Wie ben ik eigenlijk?’ naar voren. Zoals Visser aan het slot van zijn bijdrage schrijft: ‘Deze oervraag van het leven vertrouwt het kind niet slechts toe aan het raadsel van het zijn, maar tevens en eerder aan die

innerlijke wijde waar ook pas de categorie van het geloof thuishoort, die van de ziel.’

In ‘Fenomenologische interesse en symbolische differentie’ vraagt Chris Bremmers aandacht voor een verdere verdieping van het intentionaliteitsbegrip in termen van interesse, die de auteur in het verlengde begrijpt van de radicalisering die Waldensfels in het eerste artikel besprak. Met ‘interesse’ wijst Bremmers in de eerste plaats op hoe wij altijd al geïnteresseerd zijn in de werkelijkheid. Die interesse wordt in de fenomenologie uitdrukkelijk in de symbolische differentie, dat wil zeggen, in het fenomenologische gegeven dat iets altijd *als iets* aan de dag treedt en beduidend is. Bremmers werkt deze verdieping van het fenomenologische intentionaliteitsbegrip uit aan de hand van een interpretatie van het Auschwitzmonument van Jan Wolkers, waarin gebroken spiegels de hemel reflecteren en zo samenbrengen met de aarde, waar zelf en ander met elkaar verbonden worden. Dit verband van hemel en aarde, zelf en ander, zo betoogt Bremmers, laat elk van die vier überhaupt voor het eerst als zichzelf aan de dag treden, waarmee Wolkers’ monument verstaanbaar maakt wat een eigentijdse versie van Heideggers *Geviert* inhoudt.

In zijn essay ‘Heidegger, Husserl en de vraag naar de fenomenologische instelling van de hedendaagse filosofie’ biedt Vincent Blok een vergelijking en kritische doordenking van de fenomenologische instelling bij Heidegger en Husserl en stelt hij de vraag wat die instelling in een hedendaagse filosofie kan betekenen. Husserl spreekt van een fenomenologische instelling, omdat het denken zich op een bepaalde manier moet *instellen*, wil niet het ding maar de verschijningswijze ervan in het middelpunt van de filosofische belangstelling komen te staan. Ook Heidegger heeft zich ingelaten met de ontwikkeling van de fenomenologische methode. In het eerste deel van dit artikel analyseert Blok Heideggers kritiek op de theoretische instelling van de fenomenologische instelling van Husserl. In het tweede deel van het artikel wordt vervolgens Heideggers kritiek op de theoretische instelling dienstbaar gemaakt aan een reflectie op de rol en de functie van de fenomenologische instelling in een hedendaagse filosofie.

Ruud Welten laat in ‘Fenomenologie is een houding’ zien wat in een heel basale zin de inzet van de fenomenologie is door te betogen dat bewustzijn, alvorens een object van studie voor de (neuro)wetenschappen te zijn, een ervaring is van eenieder van ons. Dit onderscheid kunnen we ook begrijpen als het verschil tussen een derde persoonsperspectief, dat in de wetenschappen wordt ingenomen, en een eerste persoonsperspectief, dat het perspectief is van ons als ervarenden. De vraag is hoe die twee perspectieven samenhangen – en het is precies de taak van de fenomenologie, zo betoogt Welten, om

de twee op elkaar te betrekken en te tonen hoe de wetenschappen uiteindelijk in die ervaring gefundeerd zijn. Dit heeft tegelijkertijd implicaties voor wat fenomenologie eigenlijk is: 'Dat fenomenologie teruggaat naar de ervaring, impliceert dat ze zich niet als een vastomlijnde stroming ontwikkelt of ontwikkelen kan, maar als een *houding*.' In die houding buigt het bewustzijn zich terug op zichzelf en is het niet alleen bewustzijn van dit of dat, maar in de eerste plaats bewustzijn van zichzelf, zoals Welten schrijft: 'Denken is zo niet alleen "denken aan ..." maar het manifesteert zichzelf.'

In 'Kannitverstan' ondervraagt Rudolf Bernet aan de hand van het gelijknamige verhaal van Johann Peter Hebel het belang van het niet kunnen verstaan en de specifieke nood tot verstaan, die de mens tot een werkelijk vragen brengt. Te midden van die werkelijke vragen vormen filosofische vragen een bijzondere deelcategorie. Aansluitend bij de thematiek waarmee Waldenfels het eerste deel van deze bundel opende, betoogt Bernet dat specifieke filosofische vragen geboren worden uit 'de nood van onbegrijpelijke ervaringen', die hij met Deleuze omschrijft als ontmoetingen met gebeurtenissen, die van de orde van het onvoorzienbare, ondenkbare en onmogelijke zijn. Met Deleuze's begrip van het conceptuele personage laat Bernet ten slotte zien hoe de filosoof spreekt in naam 'van mythische figuren, ... een verzonnen Socrates en zijn eveneens verzonden gesprekspartners, maar ook ... van Leibniz, van Husserl, van Bergson, van Heidegger en van Deleuze' om in confrontatie met de vraag tot verstaan te komen van wat de filosoof in zijn vragen is en vermag.

II Fenomenologie, wijsgerige psychologie en ethiek

De bijdragen die zijn verzameld in het tweede deel van de bundel tonen hoe de fenomenologische instelling een bijdrage kan bieden aan de verheldering van thema's en problemen die liggen op het vlak van de wijsgerige psychologie en de ethiek. Omdat een fenomenologie – of ze nu primair is georiënteerd door (en deels ook op) 'intentioneel bewustzijn', 'leven' of 'existentie' en hun mundaan correlaat – per se een subject impliceert in feitelijke en transcendentale zin, heeft ze een bijzondere betekenis voor verschijnselen, thema's en problemen op het vlak van de 'wijsgerige psychologie'. Hier laat zich ook de pertinente oriëntatie van de fenomenologie gelden die eveneens al sinds Husserl bekend is onder de term *Lebensbedeutsamkeit*, die zich kritisch wil onderscheiden van een 'abstracte' en daarom levensvreemde 'rationaliteit'. Een fenomenologisch georiënteerde wijsgerige psychologie is daarom ook per se een 'morele psychologie' en een 'proto-ethiek'. In de bijdragen die in

dit deel zijn opgenomen worden deze algemene overwegingen aan de hand van concrete fenomenen zoals lichamelijkheid, seksualiteit en intersubjectiviteit nader onderzocht.

In 'Grenzen aan zelfzijn' betoogt Peter Reynaert dat een fenomenologische benadering relevant is voor de hedendaagse problematiek van zelfbeschikking. Als de mens het recht heeft om over zichzelf en zijn lichaam te beschikken, moet verhelderd worden wat dit zelf is en waarin de eigenheid van lichamelijkheid ligt. Hiertoe doet de auteur beroep op klassieke fenomenologische denkers en laat hij zien hoe fenomenologische descriptie aansluit bij de conceptuele analyses van Angelsaksische denkers zoals Parfit, Strawson en Ryle. In het tweede deel van zijn bijdrage analyseert Reynaert de dimensies van deze persoonlijke identiteit, die hij opvat als een primitieve, tot niets anders reduceerbare entiteit. In het derde deel wordt getoond in welke zin het lichaam mede-constitutief is voor persoonlijkheid. De conclusie luidt dat het lichaam geen neutraal object is, maar voorwerp van een complexe betekenisgeving, die sociaal en dus historisch en cultureel specifiek is. Dergelijke betekenisgeving heeft echter ook steeds morele implicaties. Er is dus, ten vierde, ook een verdere, mede-constitutieve morele dimensie van zelfheid. Daarom formuleert de auteur op basis van het voorgaande enkele voorlopige conclusies met betrekking tot zelfbeschikking over het eigen lichaam.

In 'Objectivering' ontwikkelt Annemie Halsema een fenomenologie van de seksualiteit. In gesprek met de existentiële fenomenologie zoals ontwikkeld in werk van Sartre, Merleau-Ponty en De Beauvoir laat de auteur zien dat seksualiteit per definitie – en in een specifieke zin – objectivering inhoudt. Halsema laat zien waarom dit het geval is door drie aspecten van een fenomenologie van de seksualiteit te onderscheiden en te bespreken. Ten eerste beschrijft de auteur hoe de affectieve intentionaliteit van de seksualiteit een specifieke gerichtheid is waardoor we de ander onder het aspect van zijn of haar seksuele aantrekkingskracht beschouwen. Ten tweede laat Halsema zien hoe die affectieve intentionaliteit ook een specifieke gewaarwording van het eigen lichaam impliceert: in de seksuele verhouding is onze aandacht geheel gericht op het eigen lichaam en dat van de ander. Ten derde beschrijft Halsema dat de seksuele relatie tot de ander een subject-object verhouding is: beide worden tot lichaam en in de seksuele verhouding wordt 'het bewustzijn tot lichaam om de ander als lichaam te bereiken', zoals met De Beauvoir betoogd wordt.

In 'Het eigen lichaam: vertrouwd en vreemd' toont Maarten Coolen het belang van een fenomenologie van het lichaam en de ruimte. De objectieve ruimte van de positieve wetenschappen is niet de ruimte die wij als levende lichamen ervaren. Die tweede ruimte is een situationele ruimte die ons

in een lichamenlijk perspectief op de wereld is gegeven. Onze prereflexieve vertrouwdheid met de wereld berust op het vermogen van ons lichaam om zijn motorische intentionaliteit te projecteren op de wereld en in het kader daarvan te antwoorden op uitnodigingen die van de wereld uitgaan. Tegelijkertijd kunnen wij ook ervaren dat het lichaam een plaats heeft in onze wereld, in de ruimte waarin wij leven. Dit fenomeen beschrijft Coolen vanuit Plessners filosofische antropologie, waarin de mens wordt begrepen als een levend wezen dat door een excentrische positionaliteit wordt gekenmerkt. Een consequentie daarvan is, zoals Plessner zelf opmerkt, dat het ons als mensen niet is gegeven het eigen lichaam slechts in zijn medialiteit, in zijn bemiddelende rol te leven en te ervaren. Het lichaam zelf komt zo met een eigen gewicht in het vizier. Het doel van deze bijdrage is deze prereflexieve zelfbetrokkenheid te betrappen die het lichaam toont wanneer het een plaats inneemt.

In 'Verantwoordelijkheid en lichamenlijkheid' onderzoekt Geoffrey Dierckxsens de belangrijke impact van de analytische filosofie op Ricoeurs hermeneutisch-fenomenologische begrip van verantwoordelijkheid. In het eerste deel van zijn bijdrage laat de auteur zien hoe Ricoeurs verantwoordelijkheidsbegrip in het bijzonder in discussie met de analytische taal filosofie tot stand komt, hoe een hermeneutisch-fenomenologisch begrip van verantwoordelijkheid de analytische benadering in zich opneemt, en tevens hoe Ricoeur meent dat een meer hermeneutisch-fenomenologische analyse van de ervaring van verantwoordelijkheid aan de analytische benadering voorbijaat. In het tweede deel van zijn essay betoogt Dierckxsens hoe Ricoeurs omgang met de analytische filosofie bij uitstek het model biedt voor een vruchtbare, hedendaagse inzet van zijn hermeneutische fenomenologie in het filosofische debat niet alleen met de analytische taal filosofie maar ook in het gesprek met bijvoorbeeld de *philosophy of mind*.

Eddo Evink laat in 'Intersubjectiviteit en normativiteit volgens Jan Patočka' zien waarom het denken van de Tsjechische fenomenoloog, wiens nagedachtenis in 2017 geëerd werd met de toekenning van de Spinozalens, belangrijke inzichten in de ethische dimensies van de intersubjectiviteit biedt. Evink doet dit door eerst Patočka's alternatief voor Husserls transcendentale reductie te bespreken en te laten zien hoe volgens Patočka die reductie niet tot het bewustzijn leidt maar tot een veld dat zelf niet als een verschijnsel of zijnde gedacht kan worden. Volgens Patočka levert dit een asubjectieve fenomenologie op. Dit werkt hij nader uit in wat we een existentiële fenomenologie kunnen noemen, waarin het begrip beweging een cruciale rol speelt. Evink werkt Patočka's begrip uit van de drie bewegingen die karakteristiek zijn voor het menselijk leven, en laat zien hoe die aanleiding

geven tot een specifieke notie van verantwoordelijkheid die als pendant van zijn begrip van intersubjectiviteit naar voren komt.

Met het essay ‘Wat heet depressief?’ van Bert van den Bergh bevinden we ons in het grensgebied van het tweede en het derde deel van deze bundel. Enerzijds is deze bijdrage bij uitstek een bijdrage aan de discussie tussen fenomenologie en wijsgerige psychologie. Anderzijds bevindt van den Bergh zich met deze bijdrage ook in het hart van een door en door eigentijds cultureel verschijnsel, namelijk de zogenoemde ‘depressie-epidemie’ die zich in onze hyperdynamische, globaliserende wereld sterk manifesteert. Maar, zo vraagt van den Bergh zich af, wat geeft zich in dat fenomeen te kennen? Wat meldt zich in de *ervaring* van depressie? Het lijkt erop dat we in onze huidige strijd tegen deze psychische stoornis die ervaring meer omzeilen dan recht doen. Wanneer we daarentegen vanuit een fenomenologische instelling het fenomeen zelf laten spreken, zo suggereert de auteur, vernemen we dat deze ‘stemmingsstoornis’ noch in het brein moet worden gepositioneerd, noch als cognitieve dwaling kan worden begrepen, maar zich allereerst afspeelt op een primordiaal, pre-intentioneel, prereflexief, lijfelijk-affectief niveau van afstemming van (pre)subject en ambiance.

III Fenomenologie en hedendaagse cultuur

Het derde deel van deze bundel brengt de impact van de fenomenologische houding voor reflecties op thema’s en problemen die we onder de noemer van de hedendaagse cultuur hebben geplaatst. De notie ‘cultuur’ kan worden opgevat als een uitbreiding van de klassieke fenomenologische notie van ‘leefwereld’ zoals die is gemunt door de late Husserl en de vroege Heidegger.

James Dodd opent het derde deel van deze bundel met zijn essay ‘Enkele opmerkingen over expressie en de gebouwde wereld’. De auteur betoogt dat de beschrijving van de aanwezigheid van gebouwde ruimte kan worden begrepen als een modificatie van Husserls beschrijving van de aanwezigheid van beelden. Die beschrijving is te vinden in zijn colleges uit 1904-1905 en gepubliceerd als *Fantasie en beeldbewustzijn*. In het eerste deel van het essay beschrijft Dodd hoe Husserl het beeld begrijpt. Dat eerste deel kan ook gelezen worden als een opmaat naar wat er in de volgende twee artikelen van Baumeister en Maet wordt gezegd over de notie van het beeld aan de hand van andere auteurs. Dodd zelf gebruikt deze analyse van Husserl om een eigen benadering van architectuur te ontwikkelen en de relatie tussen leefwereld, gebouw en ruimte te denken. Dat doet hij in het tweede deel van zijn artikel, waarin hij beschrijft hoe de intentionele structuur van het gebouwde

een 'geschikt-zijn' is: het gebouwde voorziet in een ruimte die geschikt is voor menselijk gedrag, zoals – schrijft Dodd – het licht in het theater de ruimte van het podium voorbereid op een optreden.

Thomas Baumeister werkt de overwegingen bij het beeld, zoals Dodd die in het eerste deel van zijn essay aan de hand van Husserls theorie besprak, verder uit in gesprek met 'Sartres theorie van het beeld'. Baumeister baseert zich daarbij voornamelijk op Sartres *L'imaginaire*, waarin de Franse fenomenoloog blijvend verwonderd is over het wezen van het beeld, 'dat als materieel object in staat is het niet-zijnde of niet meer zijnde tegenwoordig te stellen'. Tegelijkertijd, zo betoogt Baumeister, lijkt Sartre vast te houden aan een cartesiaans-dualistische opvatting, waarbij het fysieke object het werkelijke is. Dat zorgt voor verschillende problemen in Sartres opvatting van het beeld. In een aantal stappen en aan de hand van een reeks voorbeelden laat Baumeister dat zien, waardoor zich ook een andere opvatting van het beeld in de tekst ontplooit.

Een meer cultuurfilosofische reflectie op het beeld biedt Frank Maet in zijn essay 'De digitale beeldcultuur als aanzet tot een fenomenologie van de manipulatie'. De opkomst van digitale media hebben geleid tot een steeds groter bewustzijn van een vermogen tot manipulatie van en door die media, maar hoe die manipulatie werkt blijft dikwijls onduidelijk. Maet poogt aan de hand van het denken van Heidegger, Stiegler en anderen over techniek een fenomenologisch raamwerk te schetsen waarin dit proces verhelderd wordt. In het eerste deel van de tekst analyseert Maet hoe de beeldcultuur in het verlengde van de moderne cultuur kan worden begrepen, waardoor de eerste cultuur in een bepaalde verhouding tot de werkelijkheid begrepen kan worden. Vervolgens analyseert Maet hoe deze inzichten uitgewerkt kunnen worden in relatie tot meer hedendaagse vormen van techniek en hoe een eerste aanzet tot een fenomenologie van de manipulatie van de digitale media eruit kan komen te zien.

Na drie bijdragen die zich richten op het beeld en de beeldcultuur, opent Arthur Cools met zijn bijdrage 'Fenomenologie en de transformatie van de moderne roman' een nieuw domein en vraagt hij naar de rol van de fenomenologie voor de literatuur en in het bijzonder voor de moderne roman. Cools laat zien dat de impact van de fenomenologie ambigu is omdat de fenomenologische houding enerzijds aansluit bij het realisme van de moderne roman, maar anderzijds de vooronderstellingen van die roman problematiseert en een breuk impliceert met de literaire conventies van de romanvorm. Tegelijkertijd leidt de fenomenologische reflectie op de literatuur in het werk van Merleau-Ponty en De Beauvoir tot een alternatieve benadering van waarheid, die claimt dat waarheid alleen in de unieke verschijning van de

bestaanservaring zelf gevonden kan worden. Dit betekent echter ook, zoals Cools duidelijk maakt, dat de fenomenologische articulatie van de ervaring stuit op dezelfde ambiguïteit en opaciteit die ook de literaire expressie kenmerkt. Dit betekent niet, zoals Cools besluit, dat de metafysische roman van Merleau-Ponty en De Beauvoir daarmee een nieuwe metafysica is geworden, maar wel dat die roman wijst op een grens die de filosofie heeft te respecteren.

‘Op avontuur met Simmel, Sartre en Jankélévitch’ van Simon Gusman sluit aan op Cools’ analyse en richt zich in het bijzonder op een bepaalde variatie van de plotvorming waarmee de roman samenhang, zin en doelmatigheid sticht in een reeks voorvallen. Gusman doet dit onder de noemer van het avontuur en stelt de vraag wat het betekent om een avontuur te beleven. Gusman analyseert die vraag aan de hand van het werk van Simmel, Sartre en Jankélévitch. Hij laat zien hoe Simmel en Sartre het avontuur definiëren aan de hand van het eenheid- en doelmatigheidstichtende element dat ook aan de plotvorming in de roman toekomt. Zo wordt het avontuur een type of model om bepaalde ervaringen begrijpelijk te maken. Tegelijkertijd, en dit blijkt voornamelijk in het werk van Sartre, voor wie de idee van het avontuur niets meer is dan een illusie, komt de vraag op hoe het avontuur zich verhoudt tot ‘het vormeloze proza van alledag’. Daarmee stuit Gusman op een vergelijkbare kwestie als Cools in diens bespreking van Sartres *La nausée*.

De laatste bijdrage ‘Het literaire getuigenis in *Godenslaap*’ van Gert-Jan van der Heiden gaat ook in op de rol die de literatuur speelt voor de hermeneutische en fenomenologische wijsbegeerte. Het gaat van der Heiden echter niet om de specifieke plotvorming van het verhaal of het avontuur, maar in de eerste plaats om de rol van vertolker die een roman of een romanpersoonage kan spelen. Het belang van hermeneutiek is niet alleen gelegen in het denken van de uitleg of in het creëren van structuren zoals het plot om iets verstaanbaar te maken, maar ook in de rol van vertolker als de bemiddelaar voor degene die spreekt namens degenen die niet (langer) kunnen spreken. Aan de hand van Derrida’s en Agambens overwegingen over het getuigenis interpreteert van der Heiden Erwin Mortiers *Godenslaap* als een roman waarin aanwijzingen te vinden zijn over de vraag wat getuigen is en hoe we literatuur kunnen begrijpen als een vorm van spreken namens de ander. In het bijzonder wordt daarmee duidelijk dat degenen die niet (meer) kunnen getuigen van de verschrikkingen die hun zijn overkomen, via de literatuur alsnog een stem kunnen krijgen omdat het verhaal staat voor en raakt aan de vele verhalen die vergeten zijn of zelfs nog nooit verteld zijn.