

Hoe bestaat het?!

Heideggeriaanse kritiek op cognitiewetenschap

Masterscriptie Cognitieve Kunstmatige Intelligentie (60 ECTS)

René Bloemink

0221961

December 2010

Eerste begeleider en beoordelaar: dr. Menno Liefers

Tweede beoordelaar: dr. Stefan van der Stigchel

Derde beoordelaar: prof. dr. Marcus Düwell

Voorwoord

De scriptie die voor u ligt gaat over de onmogelijkheid van cognitiewetenschap, beredeneerd vanuit een Heideggeriaans perspectief. Martin Heidegger (1889 - 1976) was een invloedrijke continentale filosoof, die bekend is geworden door zijn existentiële fenomenologie; geen filosoof die direct wordt geassocieerd met mijn studie Cognitieve Kunstmatige Intelligentie. Mijn kennismaking met het werk van Heidegger kwam dan ook pas bij het zoeken naar een goed onderwerp voor mijn scriptie. Vanaf het moment dat ik in aanraking kwam met zijn magnum opus 'Being and Time' werd ik gefascineerd door zijn oorspronkelijke manier van denken. Het was voor mij echt een soort van thuis komen. Heidegger gaf antwoorden op vragen die mijzelf al jaren bezighielden en deed dat op een manier die bij mij erg aansprak: onderzoekend, precies en altijd met aandacht voor het grote geheel. Ik ben erg blij dat ik na al die jaren toch echt ben gegrepen door de filosofie, wat waarschijnlijk deze scriptie een persoonlijke lading heeft meegegeven.

Ik zou nu graag voor de totstandkoming van deze scriptie een aantal mensen willen bedanken. Allereerst dank ik mijn scriptiebegeleider Menno Lievers, die er voor heeft gezorgd dat ik ondanks mijn maanden zweven in het filosofisch ruim, toch ben gekomen tot het onderwerp dat me echt heeft weten te grijpen. Ook bedank ik hem voor het altijd goede commentaar op mijn geschreven werk. Inzichtelijk waren ook de persoonlijke gesprekken over mijn scriptie, die overigens nogal eens uitliepen op interessante maatschappijkritische beschouwingen.

Dank aan Stefan Van der Stigchel en Marcus Düwell voor het beoordelen van mijn scriptie. Daarnaast dank ik Thomas Markus voor zijn commentaar op mijn eerste versie en ook Fieke Boschman en Bram de Beer voor hun redigeerwerk.

Ook al heb ik hem nooit gesproken, ik zou hier toch graag prof. dr. Hubert Dreyfus willen bedanken voor het online zetten van zijn hoorcolleges aan de University of California over Heideggers 'Being and Time'. Zijn colleges hielpen mij zeer bij het doorgronden van Heideggers filosofie en waren onmisbaar bij het vertrouwd raken met de stof. Ook was het fijn om bevestigd te hebben dat ik niet de enige was die zich met Heidegger bezighield. Ik dat kader dank ik ook de University of Edinburgh voor het organiseren van de workshop 'Heidegger and Cognitive Science' waarbij ik in oktober 2010 aanwezig mocht zijn.

Dank aan mijn naaste AfstudCKI-leden Jochem Bongaerts en Fieke Boschman met wie ik samen heel wat uurtjes werkend en soggend in de stilte heb mogen verblijven. Niet alleen de inhoudelijke discussies, maar zeker ook de gesprekken over het wel en wee van het scriptie schrijven, werkten aanmoedigend.

Verder dank ik alle vrienden, familieleden en Incognito'ers, die ondanks al mijn Heideggeriaanse interrupties en overpeinzingen toch geduldig en belangstellend bleven.

Ten slotte dank ik mijn liefdevolle ouders voor het bieden van alle mogelijkheden om mezelf te ontplooien. Mijn dank voor hun onbegrensde steun, vertrouwen en betrokkenheid bij alles wat ik doe is niet in woorden uit te drukken.

Inhoudsopgave

Hoofdstuk 0: Inleiding	1
§1. Inleiding Embodied Cognition.....	1
§2. Inleiding Heidegger.....	2
§3. Doel en structuur van deze scriptie.....	4
§4. Relevantie voor Cognitieve Kunstmatige Intelligentie.....	4
Hoofdstuk 1: Het kader waarin Heidegger probeert de mens te begrijpen	7
§1. De vraag naar het zijn van zijnden.....	7
§2. Dasein als startpunt van ontologie.....	9
§3. Zijn als begrijpelijkheid.....	12
§4. Ontologie door middel van fenomenologie.....	14
Hoofdstuk 2: Het naturaliseren van Heideggers fenomenologie van Dasein	19
§1. De mogelijkheid om de fenomenologie van Dasein te naturaliseren.....	19
§2. Wetenschap heeft geen 'view from nowhere', fenomenologie geeft een 'view from somewhere'.....	22
Hoofdstuk 3: Hoe wetenschap voortkomt uit Daseins in-de-wereld-zijn	29
§1. In-de-wereld-zijn als grondtoestand van Dasein.....	29
§2. Terhandenheid en niet-terhandenheid.....	31
§3. Van terhandenheid naar voorhandenheid.....	39
§4. Wetenschap als ontwereldlijking.....	41
Hoofdstuk 4: Dasein kan niet met cognitiewetenschap worden gevat	47
§1. Wetenschap als objectificatie; een beperkte notie van wat is.....	47
§2. Cognitiewetenschap is ontoereikend.....	50
§3. Wheelers en Dreyfus' cognitiewetenschap is niet Heideggeriaans.....	53
§4. De grens van de cognitiewetenschap.....	59
Afsluitende woorden	63
Referenties en geraadpleegde bronnen	65

Hoofdstuk 0: Inleiding

§1. Inleiding Embodied Cognition

Recente ontwikkelingen in de filosofie en in de cognitiewetenschap wijzen op een radicale verandering in het denken over de mens. Waar vroeger werd gedacht dat de cognitieve vermogens vooral onderdeel uitmaken van een geest die onafhankelijk is van het lichaam, wordt er in de nieuwe aanpak vooral gekeken naar hoe cognitie ontstaat en afhankelijk is van een lichaam in interactie met een omgeving. Deze aanpak staat tegenwoordig veelal bekend onder de naam 'embodied cognition', maar kan in zijn algemeenheid worden gezien als een symbiose tussen verschillende benaderingen van cognitie die in de afgelopen decennia zijn ontwikkeld onder de namen: embodied, enacted, embedded, extended, affective en dynamic cognition. Alhoewel al deze benaderingen zijn gericht op verschillende aspecten van cognitie, kunnen ze allemaal worden gezien als een reactie op het cognitivistische beeld van de geest waar onder anderen Jerry Fodor voor staat. Kort samengevat komt het cognitivisme neer op de drie volgende claims:

1. probleemoplossend vermogen moet begrepen worden in termen van inputs en outputs;
2. mentale toestanden zijn symbolische representaties van de wereld en cognitie bestaat uit het manipuleren en toepassen van die representaties;
3. cognitie kan begrepen worden door alleen te focussen op de interne processen van het organisme.

Deze claims worden door embodied cognition-onderzoekers als problematisch gezien. Door een combinatie van filosofische en empirische overwegingen ontwikkelt zich de gedachte dat cognitie sterk embodied en embedded is, waarbij de nadruk meer ligt op praktische omgang in een voortdurend veranderende omgeving dan op rationele processen die het handelen sturen. Esther Thelen vat het algemene idee van embodied cognition mooi samen:

“To say that cognition is embodied means that it arises from bodily interactions with the world. From this point of view, cognition depends on the kinds of experiences that come from having a body with particular perceptual and motor capacities that are inseparably linked and that together form the matrix within which memory, emotion, language, and all other aspects of life are meshed. The contemporary notion of embodied cognition stands in contrast to the prevailing cognitivist stance which sees the mind as a device to manipulate symbols and is thus concerned with the formal rules and processes by which the symbols appropriately represent the world.”¹

1 Thelen - The Dynamics of Embodiment. P. xx. Uit 'Embodied Cognition' van de 'The Internet Encyclopedia of Philosophy'.

Met de komst van embodied cognition is de belangstelling herrezen in continentale en pragmatistische filosofen die al decennia terug beschreven hoe cognitie in een groter verband moet worden gezien dan in het Cartesiaanse idee van een van de wereld onafhankelijke geest. Het pragmatisme van John Dewey en de fenomenologie van onder anderen Edmund Husserl en Maurice Merleau-Ponty worden dan ook veelvuldig toegepast in de Embodied Cognition-beweging.² De fenomenologie van Heidegger wordt echter nog maar weinig gebruikt om de thema's in deze beweging verder te brengen. Alhoewel Dreyfus al in 1972 in 'What Computers Can't Do' met behulp van Heideggeriaanse overwegingen kritiek uitte op de toenmalige cognitivistische cognitiewetenschap, bleven pogingen om Heidegger te verbinden met cognitiewetenschap schaars. Michael Wheelers 'Reconstructing the Cognitive World' (2005) kan worden gezien als een nieuwe, serieuze poging om Heideggers ideeën in te zetten om de hedendaagse cognitiewetenschap vorm te geven. Wheeler zegt zelf Heidegger niet te gebruiken om de cognitiewetenschap te vertellen hoe het onderzoek moet worden aangepakt, maar dat de embodied cognition-beweging zelf al voor een groot gedeelte werkt in een Heideggeriaans paradigma.³ Wheelers ambitie is om door middel van een uitwerking van Heideggers fenomenologie dit paradigma te verduidelijken.

§2. Inleiding Heidegger

Martin Heidegger is geen cognitiewetenschapper, maar wel iemand die geïnteresseerd is in wat menselijk handelen mogelijk maakt; wat aan het menselijk handelen vooraf gaat. Althans, dat geldt vooral voor Heideggers filosofie tot midden jaren '30. Vooral in zijn eerste werken, waaronder 'Sein und Zeit' (1927) en 'Die Grundproblemen der Phänomenologie' (1927), meent Heidegger dat de filosofische traditie verkeerd heeft begrepen wat het is om een menselijk wezen te zijn.⁴ Die misinterpretatie is bijvoorbeeld duidelijk zichtbaar in het denken van René Descartes. Hij stelde dat aan alle kennis kan worden getwijfeld, maar niet aan het feit dat er iets is dat twijfelt. Dit leidde tot zijn bekende uitspraak 'ik denk, dus ik ben' en het daaruit voortvloeiende 'ik ben een denkend ding'. Voor Descartes is de geest een substantie die ontologisch gescheiden is van het lichaam, van het materiële. Maar er is niet alleen een dualisme tussen lichaam en geest aanwezig in Descartes' filosofie, er is ook een dualisme tussen het denkende subject en de objecten in de wereld waar tegenover het subject zich bevindt. Deze twee vormen van dualisme geven een beeld van de mens als een rationeel dier dat de capaciteit heeft om de wereld te representeren voor het volbrengen van een bepaalde taak of voor het hebben van een bepaalde gedachte.

2 Behandelingen van Husserl en Merleau-Ponty zijn bijvoorbeeld te vinden in Varela, Thompson en Rosch - The Embodied Mind, Shaun Gallagher - How the Body Shapes the Mind en Evan Thompson - Mind in Life. John Dewey's werk wordt bijvoorbeeld besproken in Mark Johnson - The Meaning of the Body.

3 Michael Wheeler - Reconstructing the Cognitive World, p. 16.

4 Hubert Dreyfus - Being-in-the-world, p. 1.

Heidegger gaat in tegen dit beeld van de mens en hij doet dit op fenomenologische gronden. Volgens hem is in onze ervaring van de wereld en van de taken die we daarin verrichten geen sprake van een subject omgeven door objecten. Hij ontkent niet dat het mogelijk is om na te denken over de wereld en over de dingen die we daarin tegenkomen, maar zijn kritiek is dat dit niet onze meeste oorspronkelijke omgang met de wereld is. In onze dagelijkse omgang in de wereld zijn we betrokken bij bepaalde taken die we verrichten waarin we zo geabsorbeerd zijn dat we niet eens hoeven na te denken bij wat we aan het doen zijn. Als ik bijvoorbeeld naar de Uithof fiets via een route die ik al vele malen heb gevolgd, zijn mijn gedachten zelden bij de besturing van de fiets. Eerder denk ik aan mijn scriptie die geschreven moet worden, de weersomstandigheden of mijn plannen de komende dagen. De fiets die ik bestuur speelt op dat moment in mijn ervaring geen enkele rol; het fietsen voltrekt zich zonder dat ik erbij hoef na te denken.

Het punt van Heidegger is niet dat cognitie voor een groot gedeelte onbewust plaatsvindt, zijn claim is dat ons cognitieve gedrag voortkomt uit vertrouwdheid met de wereld waaraan het onderscheid tussen subject en object geen recht doet. In onze dagelijkse bezigheden zijn we zo geabsorbeerd in waar we mee bezig zijn dat daarin geen sprake is van een subject dat omgaat met objecten. De mens en zijn betrokkenheid met de dingen in de wereld waarmee hij bezig is, moet worden gezien als een holistisch fenomeen dat Heidegger 'in-de-wereld-zijn' noemt. Het cognitivistische idee dat ik mijn fiets kan besturen, omdat ik de eigenschappen van mijn fiets ken en dat ik regels heb om die fiets te kunnen besturen, wijst hij af. Volgens Heidegger is er tijdens het fietsen (bijna) geen onderscheid te maken tussen mij en mijn fiets. De verwikkeling tussen mij en mijn fiets is zodanig dat het onderscheid tussen subject en object verdwijnt. De fiets verschijnt niet als een ding met eigenschappen, maar als een ding dat in het gebruik als het ware een onderdeel uitmaakt van mij als handelend persoon. Dit betekent niet dat we nooit onderscheid kunnen maken tussen subject en object, of dat we nooit objectieve eigenschappen kunnen aanwijzen, maar dit gebeurt alleen in bijzondere omstandigheden, namelijk wanneer we op een andere manier naar de wereld kijken. In onze dagelijkse omgang met de wereld verschijnen de objecten niet als dingen met eigenschappen en Heidegger claimt dat deze manier van omgang voor ons het meest oorspronkelijk is. In een bepaald opzicht verschuift hij in 'Being and Time' de prioriteit van theoretisch nadenken naar praktisch handelen. Hierover later meer.

Uit deze inleiding kan het idee worden gewekt dat Heidegger een filosoof is die geïnteresseerd is in het lichaam/geest-probleem en cognitiewetenschap, en voor een deel klopt dat ook, maar Heideggers filosofische aspiraties reiken een stuk verder. Heidegger is op zoek naar wat het is voor iets om te zijn, i.e. ontologie. Dit houdt voor hem in het begrijpen hoe voor mensen de dingen om hen heen begrijpelijk kunnen zijn. Volgens hem heeft de filosofie vergeten de vraag te stellen naar het zijn van al deze zijnden en is zij daarom verstrikt geraakt in verkeerde veronderstellingen over de mens en de wereld. De vraag naar het zijn is voor Heidegger fundamenteel voor elke filosofie en elke wetenschap. Hoofdstuk 2 zal daarom ook beginnen met een uitleg van wat deze vraag behelst, later zal duidelijk worden waarom zij

relevant is voor cognitiewetenschap. Heideggers doel is uiteindelijk om door een beschrijving te geven van menselijk bestaan, inzicht te krijgen in de manier waarop mensen de wereld begrijpen. Een van die manieren, zo zal blijken, is een wetenschappelijk begrip van de wereld.

§3. Doel en structuur van deze scriptie

De vraag die in deze scriptie gesteld wordt is of de Heideggeriaanse cognitiewetenschap waar Wheeler naar op zoek is wel van de grond kan komen. Wheelers project is vooral een belofte voor de toekomst van cognitiewetenschap; hij geeft aan welke richting de cognitiewetenschap in zal gaan de komende tijd. Maar is er een reden om aan te nemen dat Heideggeriaanse cognitiewetenschap of cognitiewetenschap an sich wel mogelijk is? Matthew Ratcliffe is daar niet zo zeker van. In zijn artikel 'There can be no Cognitive Science of Dasein' zet hij de problemen uiteen waar elke vorm van cognitiewetenschap die claimt Heideggeriaans te zijn mee te maken krijgt. Volgens hem is Heideggers werk niet verenigbaar met welke cognitiewetenschap dan ook. We kunnen wel wat ideeën van Heidegger stelen voor bepaalde wetenschappelijke doeleinden, maar dat maakt de wetenschap nog niet Heideggeriaans in pure zin. Ik zal betogen dat een nauwkeurige lezing van 'Being and Time' inderdaad laat zien dat Heidegger tegen elke vorm van cognitiewetenschap is.

In het 1e hoofdstuk zal ik ingaan op de methodologische kant van 'Being and Time' door middel van het beantwoorden van twee vragen, namelijk i) waarom Heidegger noodzaak ziet om de vraag naar het zijn nieuw leven in te blazen, ii) welke methode hij inzet om de vraag naar het zijn te kunnen behandelen. In het 2e hoofdstuk zal ik bespreken hoe volgens Wheeler Heideggers fenomenologie kan worden verenigd met cognitiewetenschap. Het 3e hoofdstuk zal duidelijk maken waarom wetenschap niet de juiste methode is om het menselijk bestaan te onderzoeken. Ten slotte zal ik in het 4e hoofdstuk aan de hand van Wheelers ontwerp voor het verenigen van Heideggers fenomenologie met cognitiewetenschap betogen waarom dit precies niet Heideggeriaans is. Het hoofdstuk zal eindigen met i) waarom Heideggeriaanse cognitiewetenschap überhaupt een onmogelijkheid is, ii) wat de grenzen zijn voor iedere vorm van cognitiewetenschap.

§4. Relevantie voor Cognitieve Kunstmatige Intelligentie

Deze scriptie probeert uiteen te zetten waarom Heidegger dacht dat wetenschap ontoereikend is om het menselijk bestaan te kunnen begrijpen. Dit is niet alleen van belang voor de wetenschappers die claimen cognitiewetenschap te kunnen bedrijven op Heideggeriaanse principes, maar is ook relevant voor elke cognitiewetenschapper die denkt dat de wetenschap de juiste methode is om de capaciteiten van menselijke wezens te kunnen begrijpen. Mijn eigen studie, Cognitieve Kunstmatige Intelligentie, is bijvoorbeeld gebaseerd op het uitdrukkelijke idee dat de kennis uit onder meer de neurowetenschap, taalwetenschap, logica en informatica kan worden gebruikt om een kunstmatig intelligent systeem te

ontwikkelen met menselijke eigenschappen. De conclusies in deze scriptie zullen tornen aan het hele idee dat de wetenschap er de methode voor is om te kunnen begrijpen wat het is om mens te zijn. Daarmee zal CKI geen overbodige studie worden, maar zal wel inzichtelijk worden dat een zekere vorm van nederigheid op zijn plaats is: de cognitiewetenschap kan misschien wel progressie boeken in het begrijpen van de mens en zijn cognitieve capaciteiten, maar is hierin fundamenteel gelimiteerd. Ik denk dat het voor elke CKI'er - en voor elke onderzoeker in de Kunstmatige Intelligentie - van belang is om zo nu en dan af te vragen waartoe hun vakgebied in staat is, en zeker ook waartoe niet. Hopelijk kan deze scriptie daar een bijdrage aan leveren.

Hoofdstuk 1: Het kader waarin Heidegger probeert de mens te begrijpen

§1. De vraag naar het zijn van zijnden

Heidegger wil, zoals gezegd, onderzoeken wat het is voor iets om 'te zijn'; wat het is dat een zijnde tot dat zijnde maakt.⁵ In onze omgeving en in ons dagelijks leven hebben we te maken met een verscheidenheid aan zijnden en we kunnen ons in elke situatie afvragen op welke manier deze zijnden hierin aanwezig zijn. In dit onderzoek naar de manier van aanwezigheid van zijnden “what is asked about is being⁶ – that which determines entities as entities, that on the basis of which entities are already understood.”⁷ Het gaat er om hoe we zijnden begrijpen in onze dagelijkse omgang ermee; hoe die zijnden begrijpelijk zijn voor ons. Bij het typen van mijn scriptie heb ik bijvoorbeeld te maken met onder andere een toetsenbord, een scherm, software, een tafel, een stilleruimte, mensen om mij heen etc, en de vraag is op welke manier die zijnden voor mij aanwezig zijn in mijn handelen. Volgens Heidegger wordt het begrip dat ik heb van de deze zijnden niet verkregen *tijdens* het typen, alsof ik moet leren hoe ik met die zijnden om moet gaan, maar veronderstelt mijn betekenisvolle omgang met die zijnden dat op voorhand is ontsloten hoe ik die zijnden betekenisvol kan benaderen.

Heidegger heeft het hier over een zeker begrip van de situatie dat al op voorhand aanwezig is, maar moet niet worden gezien als een volledige uiteengezette theorie over de precieze betekenis en structuur van de situatie en de zijnden die daarin een rol spelen. Het gaat meer om een begrip dat voortdurend in mijn handelen aanwezig is, zonder dat ik daarbij na hoeft te denken. Als ik op vakantie ben dan gebruik ik een hamer om met haringen de tent vast te zetten. Het begrip dat ik heb van wat een hamer is, zorgt ervoor dat ik het object *als een hamer* zie en kan gebruiken. Stel dat ik vergeten ben mijn hamer mee te nemen op vakantie en ik gebruik mijn schoen om de haringen in de grond te slaan, dan zie ik mijn schoen niet *als een schoen*, maar als een voorwerp waarmee ik mijn haring kan vastzetten. Dit geeft aan dat we een begrip hebben van hoe we zijnden kunnen inzetten voor onze praktische omgang. Heidegger zou zeggen dat we een impliciet begrip hebben van wat het is voor een entiteit om te zijn. Ook al denken we niet altijd na over wat een hamer is en wat we ermee kunnen doen, het feit dat ik het ding als een hamer kan gebruiken wijst er op dat ik wel de capaciteit heb om ermee om te gaan en weet wat een hamer *is*. Het gaat hier meer om een 'knowing-how' om iets te gebruiken dan om een 'knowing-that', omdat ik niet precies de regels kan opsommen die zeggen hoe ik gebruik kan maken van de hamer in elke denkbare situatie.

5 Ter informatie: 'zijnde' staat synoniem voor 'entiteit'

6 In de vertaling van 'Being and Time' van John Macquarrie en Edward Robinson wordt 'being' standaard met een hoofdletter geschreven. Net als in veel andere literatuur over Heidegger zal ik 'being' met een kleine letter schrijven, omdat een hoofdletter alleen maar voor onnodige verwarring zorgt. 'Zijn' is niet een soort magisch begrip of een hoogste entiteit, maar een begrip dat wordt gebruikt voor de dingen om ons heen.

7 Martin Heidegger – Being and Time, p. 25.

De capaciteit van mensen om te begrijpen hoe we met zijnden kunnen omgaan en waardoor wij in de wereld kunnen handelen is wat Heidegger bedoelt als hij spreekt van een begrip dat op voorhand aanwezig is. Ook al denken we niet altijd na over hoe we omgaan met verschillende zijnden, we hebben duidelijk een begrip van bijvoorbeeld hamers, schoenen en mensen. Zonder dat begrip zouden we niet onze tent kunnen vastzetten, kunnen fietsen of wetenschap kunnen bedrijven, maar daarover in hoofdstuk 3 meer. Heidegger noemt het begrip van de dingen om ons heen dat impliciet aanwezig is in al ons gedrag 'pre-ontologisch'. In dit opzicht belichamen wij als mensen zelf een ontologie, zonder dat we die ooit expliciet hebben gemaakt:

“[B]eing-ontological is not yet tantamount to 'developing an ontology'. So if we should reserve the term 'ontology' for that theoretical inquiry which is explicitly devoted to the meaning of entities, then what we have had in mind in speaking of Dasein's 'being-ontological' is to be designated as something 'pre-ontological'. It does not simply 'being ontical', however, but rather 'being in such a way that one has an understanding of being'.”⁸

Hier gebruikt Heidegger naast de reeds benoemde termen 'ontological' en 'pre-ontological' het begrip 'ontical'. Waar ontologie een filosofische theorie omhelst van het zijn van zijnden en pre-ontologie de impliciete ontologie aanduidt die wij gebruiken in ons dagelijkse praktische omgang, gaat ontisch-zijn over (een groep van) zijnden als een gegeven feit; als een ding in de wereld met aanwijsbare eigenschappen/aspecten. Alles waartoe een mens zich verhouden kan zijn zijnden: hamers, mensen, atomen etc. Deze verhouding is daarmee altijd een ontische relatie. Maar die relatie wordt tot stand gebracht door een zijnsbegrip; een begrip van het zijn van zo'n zijnde. Ontologie is de studie van dit zijnsbegrip van zijnden, maar omdat zijn altijd het zijn van zijnden is⁹, gaat het hierin altijd over het begrijpen hoe Dasein zich ontisch kan verhouden tot zijnden. Bijvoorbeeld, als ik mijn schoen gebruik om te wandelen, dan heb ik een ontische relatie met de schoen met het zijnsbegrip 'een schoen is iets om mee te lopen'. Als ik mijn schoen gebruikt om een haring vast te slaan, dan heb ik een ontische relatie met de schoen met het zijnsbegrip 'een schoen is iets om mee te slaan'. Als laatste, een beschrijving van de verschillende manieren waarmee Dasein zich kan verhouden tot zijnden, is fundamentele ontologie.

Met behulp van de notie kunnen we zien dat ook de natuurwetenschappen ontisch zijn. Ze stelt van tevoren een bepaalde groep zijnden centraal en probeert te achterhalen wat die zijnden behelst. Bijvoorbeeld, de natuurkunde onderzoekt materie, biologie onderzoekt levende organismen en wiskunde onderzoekt getallen. Maar die wetenschappen werken vanuit een conceptie van wat onderzocht moet worden, ook al staan de wetenschappen daar niet altijd bij stil. In Heideggers termen: de wetenschap onderzoekt het ontische (zijnden) in een zijnsbegrip vaak zonder dat ze dit begrip ooit

8 Martin Heidegger - Being and Time, p. 32.

9 Martin Heidegger - Being and Time, p. 29.

hebben verhelderd. Aangezien dit zijnsbegrip gaat over een bepaald domein van zijnden, spreekt Heidegger hier van een 'regionale ontologie'. Over het begrip dat aanwezig is in de wetenschap zullen we later nog spreken, wanneer we het gaan hebben over de relatie tussen Heideggers fenomenologie en cognitiewetenschap. Eerst is het nodig om uiteen te zetten hoe Heidegger via ons pre-ontologisch begrip van zijn de vraag naar het zijn – hoe zijnden *als zijnden* begrepen worden – wil beantwoorden.

§2. Dasein als startpunt van ontologie

Het inzicht dat mensen een pre-ontologisch begrip hebben van het zijn van zijnden, is voor Heidegger cruciaal, omdat dit betekent dat een ontologie afhankelijk is van ons gezichtspunt. We kunnen niet het zijn van zijnden beschrijven zonder daarbij gebruik te maken van hoe wij die zijnden ervaren. Om die reden moeten we de beantwoording van de vraag naar het zijn beginnen met het transparant maken van de steller van de vraag. Als wij in onze omgang met de wereld een zeker begrip van de wereld manifesteren, dan zullen we eerst onze eigen vorm van zijn helder moeten krijgen. Heidegger claimt dat als het duidelijk is hoe de vragensteller zich verhoudt tot de vraag die hij stelt, we kunnen onderzoeken hoe het zijn van de vragensteller de manier van zijn van andere zijnden mogelijk of, in Heideggers term, 'begrijpelijk' maakt. In het volgende citaat vat Heidegger het transparant maken van het zijn van de vragensteller mooi samen en introduceert hij ook de term 'Dasein', waarmee Heidegger over het mens-zijn wil praten.

“Thus to work out the question of being adequately, we must make an entity—the inquirer — transparent in his own being. The very asking of this question is an entity’s mode of *being*; and as such it gets its essential character from what is inquired about—namely, being. This entity which each of us is himself and which includes inquiring as one of the possibilities of its being, we shall denote by the term '*Dasein*'. If we are to formulate our question explicitly and transparently, we must first give a proper explication of an entity (*Dasein*), with regard to its being.”¹⁰

'Dasein' betekent in het Duits 'er-zijn' en is Heideggers benaming voor de zijnde die een bijzondere vorm van zijn heeft, namelijk 'bestaan'. Wat 'bestaan' inhoudt zullen we in de volgende paragraaf zien, eerst iets over de term zelf. De reden waarom hij een nieuwe term introduceert en geen gebruikt maakt van bestaande woorden als bijvoorbeeld 'mens', 'subject', 'bewust persoon', 'geest' of 'actor', is onder andere omdat hij vindt dat die woorden teveel intellectuele bagage met zich meedragen. Door het woord 'mens' te gebruiken, kan het te antropologisch klinken; door het woord 'subject' te gebruiken, krijgen we te veel een Cartesiaans idee van subjecten omgeven door objecten, etc. Heidegger kiest liever voor een woord zonder duidelijke veronderstellingen, zodat hij zijn analyse fris kan beginnen. Daarnaast heeft 'er-zijn' de betekenis van ergens-zijn in zich, wat een mooie bijkomstigheid is.

¹⁰ Martin Heidegger – Being and Time, p. 27.

Heideggers filosofie in 'Being and Time' is namelijk gecentraliseerd rondom de gedachte dat de mens zich altijd in een bepaalde wereld begeeft en dat dit in-de-wereld-zijn onlosmakelijk verbonden is met al ons handelen en al onze gedachten; eigenlijk met alles wat wij doen en denken. 'Dasein' kan deze lading goed dekken. Ik zal in deze scriptie 'Dasein' en 'mensen' door elkaar gebruiken om de leesbaarheid wat te vergroten. Als ik echter wat uitvoeriger inga op wat Heidegger zegt, zal ik vaker 'Dasein' gebruiken.

We zijn nu in staat om de rol van Dasein inzichtelijk te maken in het onderzoek naar het zijn van zijnden. Eerder zeiden we al dat de mens, i.e. Dasein, zich onderscheidt van andere zijnden doordat het een pre-ontologisch zijnsbegrip heeft van zijnden. Volgens Heidegger is dit een speciale ontische eigenschap van mensen: mensen verschillen essentieel van andere zijnden in dat we niet slechts aanwezig zijn in een wereld, maar dat we een begrip hebben van wat het *betekent* om in de wereld te zijn. Deze ontische eigenschap vinden we niet bij bijvoorbeeld tafels, toetsenborden en dieren. Een tafel heeft geen begrip van het bestaan van andere zijnden en al helemaal niet van de manier van zijn van zichzelf en van andere zijnden. We zouden kunnen zeggen dat een tafel slechts aanwezig is (*vorkommt*). Wij mensen, echter, zijn niet alleen aanwezig, maar hebben een begrip van het zijn van onszelf en van andere zijnden.

“Understanding of being is itself a definite characteristic of Dasein's being. Dasein is ontically distinctive in that it *is* ontological.”¹¹

Het begrip dat we hebben van zijn is niet alleen van toepassing op de zijnden die we gebruiken om bijvoorbeeld een praktische taak als het typen van een scriptie te realiseren, maar ook op het begrip dat we van onszelf hebben. Door betrokken te zijn in praktische taken heeft Dasein een zeker begrip van wat het is om een individu te zijn, omdat het uitvoeren van die praktische taken een betekenis geeft aan het leven dat wordt geleid. Mensen doen dingen namelijk niet zomaar, volgens Heidegger, maar omdat ze zichzelf een bepaalde rol toekennen. Bijvoorbeeld, omdat ik nu mijn scriptie aan het schrijven ben, interpreteer ik mijzelf als een student die een persoonlijk en maatschappelijk belang ziet in het vergaren van kennis en vaardigheden. Wat ik doe is van belang voor mij en hiermee heb ik een relatie tot wie ik ben. Alles wat ik op een dag doe is gericht op het nastreven van een bepaalde zelf-interpretatie. Dat betekent echter niet dat ik altijd nadenk over die rol of dat ik daar zelfs ooit bij na heb gedacht, maar door mijn gedrag geef ik een bepaalde betekenis aan mijn leven. Door te handelen, door keuzes te maken, door te leven, beantwoord ik de vraag 'Wie ben ik?'. William Blattner geeft krachtig in twee zinnen aan wat deze zelf-interpretatie omhelst:

11 Martin Heidegger - Being and Time, p. 32.

“This sense of identity underlies my awareness of my convictions, commitments, thoughts, and responsibilities. *To be a person is to project a person to be, and so our being is at issue for us.*”¹²

Wat we ook willen met ons leven, we kunnen in onze zelf-interpretatie, onszelf niet als onbelangrijk zien. Ook al trek ik me terug als kluizenaar in een hutje op de hei met de gedachte dat het leven zinloos is, alsnog ken ik een waarde toe aan die nihilistische levenshouding en projecteer ik die houding op mezelf. Dat betekent niet dat ik op ieder moment mijzelf bewust interpreteer of dat ik überhaupt heb nagedacht over wie ik ben en de rollen die ik aan mijzelf toeken, maar in het dagelijks leven manifesteer ik gewoonweg dat wat ik wil zijn. Heidegger noemt deze onontkoombare zelf-interpretatie, c.q. de verhouding van Dasein tot zijn eigen manier van zijn, *bestaan*:

“That kind of Being towards which Dasein can comport itself in one way or another, and always comport itself somehow, we call “existence” [*Existenz*].”¹³

Voor Heidegger heeft 'bestaan' een iets andere betekenis dan de betekenis die wij in onze omgangstaal hanteren als we bijvoorbeeld zeggen 'er bestaan mooie dieren' of 'er bestaan grote huizen'. In deze zinnen bedoelen we met bestaan dat die dieren of huizen er zijn. Maar voor Heidegger is 'bestaan' voorbehouden aan zijnden die zichzelf interpreteren en impliciet zegt hij dus dat levenloze zijnden als gebouwen of tafels, maar ook levende zijnden als planten en dieren, niet bestaan. Dat huizen zichzelf niet interpreteren zullen we zonder veel bezwaar aannemen, maar dat dieren dit ook niet doen zal misschien minder aannemelijk klinken. Een analyse van dierlijke wezens en het verschil met menselijke wezens wordt door Heidegger in *Being and Time* echter niet gegeven. Aangezien het voor deze scriptie ook niet direct relevant is, laat ik de discussie tot op welke hoogte dieren zichzelf interpreteren en daarmee ook bestaan in Heideggers opvatting achterwege. Op dit moment hoeven we alleen te constateren, dat

1. in ieder geval mensen een leven te leiden hebben;
2. zij hun hele leven geconfronteerd worden met de vraag wie ze zijn;
3. dat door die zelf-interpretatie hun handelen in het licht van die (impliciet) toegekende rol komt te staan.

We kunnen nu de losse eindjes aan elkaar vastmaken en uitleggen hoe Heidegger de vraag naar het zijn wil behandelen. Doordat Dasein in de wereld een leven te leiden heeft, heeft Dasein een bepaalde relatie met de wereld en alle zijnden die daarin aanwezig zijn. Deze ontische eigenschap, die Heidegger 'bestaan' noemt, is karakteristiek voor Dasein. In de omgang van Dasein met de wereld manifesteert

12 William Blattner - Heidegger's Being and Time, p. 37.

13 Martin Heidegger - Being and Time, p. 32.

Dasein een zeker begrip van de wereld en de zijnden, en dit is een pre-ontologisch begrip van zijn. Om de vraag naar het zijn te beantwoorden, en hiermee ontologie te kunnen opstellen, zullen we moeten onderzoeken wat dit zijnsbegrip behelst en dit betekent dat we Daseins manier van zijn (i.e. bestaan) als beginpunt moeten nemen. Hierdoor zullen we kunnen begrijpen hoe de manier van zijn van andere zijnden dan Dasein (werktuigen, objecten, de natuur etc) afhankelijk is van Daseins manier van zijn. Dit is volgens Heidegger de enige manier om ontologie te bedrijven en dus de enige manier om de vraag naar het zijn te beantwoorden:

“So whenever an ontology takes for its theme entities whose character of being is other than that of Dasein, it has its own foundations and motivation in Dasein's own ontical structure, in which a pre-ontological understanding of being is comprised as a definite characteristic.”¹⁴

Nu is het de vraag hoe we grip kunnen krijgen op het begrip dat Dasein heeft van zijn; hoe we dit pre-ontologische begrip expliciet kunnen maken in een ontologie. Dit is een verre van eenvoudige opdracht. Juist omdat dit begrip in elke omgang met de wereld aanwezig is, van het poetsen van je tanden tot het bestuderen van materie, is het op een bepaalde manier zo vanzelfsprekend dat het gewoonlijk niet aan het licht komt. Het is net zoiets als ademen: we doen het continu, maar zijn er slechts zelden bewust van. Alleen als we problemen krijgen met onze ademhaling, realiseren we dat we het de hele tijd doen.¹⁵ In deze mooie en vaak geciteerde passage spreekt Heidegger over de tegenstelling tussen de vanzelfsprekendheid van ons begrip van zijn en de moeilijkheid om dit begrip expliciet te maken:

“Ontically, of course, Dasein is not only close to us—even that which is closest: we *are* it, each of us, we ourselves. In spite of this, or rather for just this reason, it is ontologically that which is farthest.”¹⁶

§3. Zijn als begrijpelijkheid

Ondanks dat 'Being and Time', en mogelijk zelfs heel Heideggers oeuvre, gewijd is aan wat zijn is, is Heidegger zelden expliciet in wat hij precies bedoelt met 'zijn'. Ik zal in deze paragraaf proberen duidelijk te maken wat Heidegger bedoelt met het begrijpen van zijn en uitleggen dat zijn ontologie zijn oorsprong vindt in het duidelijk maken van hoe Dasein de wereld begrijpelijk maakt.

14 Martin Heidegger - Being and Time, p. 33.

15 Het verschijnsel dat dingen pas opvallen als er problemen mee zijn, speelt een belangrijke rol in Heideggers filosofie. We zullen dit in deze scriptie nog meerdere malen tegenkomen. Bijvoorbeeld als we het hebben over de manier van zijn van werktuigen, waarbij we erachter willen komen welke betekenis een werktuig heeft in Daseins omgang ermee.

16 Martin Heidegger - Being and Time, p. 37.

Laten we nog eens terugkeren naar Heideggers frase 'what is asked about is being – that which determines entities as entities, that on the basis of which entities are already understood.' Heidegger had aan deze bepaling voor de helderheid kunnen toevoegen dat hetgeen zijnden tot zijnden maakt begrepen wordt door *Dasein*; door ons mensen. Zoals ik eerder al aangaf geeft *Dasein* in praktische omgang de zijnden die hij aantreft in de wereld een bepaalde interpretatie, hij beschouwt ze als betekenisvol in praktische activiteit. *Dasein* beschouwt ze als betekenisvol, omdat ze een rol hebben in het verwezenlijken van een bepaalde zelf-interpretatie. Het toetsenbord interpreteer ik bijvoorbeeld als een instrument waarmee ik een scriptie kan typen en de scriptie die ik schrijf interpreteer ik als iets waarmee mijn zelf-interpretatie als student kan worden vervuld. Het begrijpen van het zijn van zijnden is in de eerste plaats het begrijpen van hoe zijnden samenhangen in een context van betekenisvolle activiteit. Waar we mee vertrouwd zijn is de manier waarop we de zijnden in onze dagelijkse omgang kunnen gebruiken, iets wat Heidegger 'begrijpelijkheid' (*Verständlichkeit*) noemt. *Dasein*'s pre-ontologisch begrip van zijn is de basis, de achtergrond, van de begrijpelijkheid van zijnden; het vermogen om op een betekenisvolle manier zijnden te gebruiken. Sterker nog, Heidegger claimt dat de manier waarop we leven niets meer is dan een daad van begrijpen:

“[A]s existence I am—in speaking, going, and understanding—an act of understanding dealing-with. My being in the world is nothing other than this already-operating-with-understanding in this mode of being.”¹⁷

Doordat *Dasein* de wereld op een betekenisvolle manier gebruikt om een bepaalde zelf-interpretatie te vervullen, verschijnen zijnden in een bepaalde hoedanigheid, anders gezegd: een manier van zijn (*Seinsart*). Volgens Heidegger onderscheidt *Dasein* drie verschillende manieren van zijn, namelijk werktuigen (*Zeug*), dingen (substanties, theoretische objecten) en mensen. We maken dit onderscheid continu, ook al lijkt dit niet aanwezig in onze manier van denken of praten.

Het feit dat Heidegger vooral spreekt over hoe zijnden worden geïnterpreteerd in praktische activiteit, geeft te kennen dat hij dit de meest fundamentele manier vindt van omgang met zijnden. Hiermee gaat hij in tegen het idee dat mensen in de eerste plaats subjecten zijn die de wereld kennen als een verzameling objecten met eigenschappen waaruit zij kunnen afleiden waarvoor ze die zijnden kunnen gebruiken. Het is niet zo dat we nooit het standpunt in kunnen nemen waarbij we de eigenschappen van objecten kunnen beschrijven, maar dit gebeurt alleen als er in onze praktische omgang iets misgaat. Wanneer ik mijn kopje koffie drink, dan is het kopje in mijn ervaring geen ding met eigenschappen. Ik ben gewoonlijk zo vertrouwd met het koffie drinken dat het zich afspeelt buiten mijn bewuste ervaring. Pas als er bij het koffie drinken een probleem ontstaat, bijvoorbeeld dat er door

17 Martin Heidegger – Logic: The Question of Truth (op een handout bij een hoorcollege van Hubert Dreyfus).

een barst koffie lekt, verandert mijn houding tegenover het kopje en zie ik het kopje als een ding met eigenschappen. Ik kan dan inzien dat mijn kopje normaal heel is, maar dat door de barst die toestand verbroken is en dat het kopje hierdoor niet meer bruikbaar is om rustig koffie uit te drinken.

Wat kunnen we hier uit afleiden? De structuur van Dasein is het naleven van een bepaalde zelf-interpretatie door gebruik te maken van de mogelijkheden die in de wereld liggen. Hierdoor verschijnen voor Dasein zijnden met bepaalde mogelijkheden voor gebruik. Het begrip van zijn dat Dasein manifesteert in de omgang met zijnden in de wereld constitueert Daseins pre-ontologisch begrip van zijn. Als nu Dasein dat zijnde is die het zijn van zijnden begrijpt en daarmee de bron is van de begrijpelijkheid van elke soort van zijn, dan behelst ontologie niets anders dan analyse van hoe Dasein op een betekenisvolle manier de wereld ervaart. Heidegger laat zien dat de drie manieren van zijn mogelijk worden gemaakt door de entiteit die bestaan als zijn zijnswijze heeft, namelijk Dasein.

“In Dasein itself, and therefore in its own understanding of being, the way the world is understood is, as we shall show, reflected back ontologically upon the way in which Dasein itself gets interpreted.”¹⁸

§4. Ontologie door middel van fenomenologie

Als we willen onderzoeken hoe Dasein omgaat met de wereld, lijkt het voor de hand te liggen dat we gebruik maken van de schat aan data die in de loop van de tijd is vergaard door de wetenschap. Er zijn diverse vakgebieden die ruim aandacht besteden aan hoe we de mens moeten zien in de wereld, denk aan onder meer psychologie, antropologie, biologie, sociologie en geschiedenis. Waarom is het geen goed idee om uit deze vakgebieden op te maken hoe Dasein omgaat met zijn zelf-interpretatie en zijn middelen om die te verwezenlijken? Dit is omdat al deze wetenschappen al op voorhand een bepaalde interpretatie hebben van wat het is om mens te zijn. Biologie interpreteert de mens o.m. als een organisme, antropologie o.m. als cultureel wezen en sociologie interpreteert de mens o.m. in de context van een samenleving. Het is mogelijk, en volgens Heidegger ook waarschijnlijk, dat de wetenschappen met deze interpretaties een te nauwe blik met verkeerde veronderstellingen hebben gekregen van wat het is om mens te zijn, omdat ze zich zelden afvragen of hun interpretatie nog wel steekhoudend is. Het is daarom noodzakelijk dat eerst wordt besproken hoe Dasein fundamenteel te karakteriseren is, voordat de verschillende wetenschappelijke interpretaties en de daaruit voortvloeiende resultaten hun legitimiteit kunnen verkrijgen:

18 Martin Heidegger – Being and Time, p. 36-37.

“Only when the basic structures of Dasein have been adequately worked out with explicit orientation towards the problem of being itself, will what we have hitherto gained in interpreting Dasein get its existential justification.”¹⁹

Het gaat Heidegger niet om het blootleggen van de structuur van hoe een individu zijn leven invult, maar om de structuur van het bestaan van alle individuen. Dit is het verschil tussen wat Heidegger een 'existentiell' en een 'existentiaal' begrip noemt. Mijn interpretatie van wie ik ben is een existentiell begrip en daarmee een ontische aangelegenheid. De algemene structuur van elk begrip van bestaan, een beschrijving van wat het is om Dasein te zijn, is een existentiaal begrip en een ontologische aangelegenheid.²⁰ De methode die Heidegger gebruikt om een existentiaal begrip van Dasein te krijgen is fenomenologie:

“With the question of the meaning of Being, our investigation comes up against the fundamental question of philosophy. This is one that must be treated phenomenologically.”²¹

Voordat ik inga op de specifieke manier hoe Heidegger fenomenologie inzet om de vraag naar het zijn te beantwoorden zal ik eerst kort iets zeggen over de oorsprong van fenomenologie. Fenomenologie is een filosofische methode die aan het begin van de twintigste eeuw is ontworpen door de leermeester van Heidegger, Edmund Husserl, en die sindsdien een belangrijk onderdeel is van de tak van filosofie die tegenwoordig 'continentaal' wordt genoemd. Zij heeft als doel om de eerste-persoonservaring van de wereld te beschrijven zonder zich daarbij te scharen achter een metafysische positie als materialisme, dualisme, functionalisme etc. Die posities en de daarbij horende filosofische problemen kunnen volgens fenomenologen alleen maar in de weg zitten als we willen begrijpen hoe bijvoorbeeld dingen, handelingen of de wereld wordt ervaren. Een voorbeeld maakt dit idee duidelijk.

Stel, ik kijk naar buiten en ik zie een rode auto op de parkeerplaats staan. De scepticus zou kunnen beweren dat ik niet kan weten of ik die auto daadwerkelijk zie of alleen maar hallucineer, waarmee het bestaan van het object van mijn perceptie in twijfel kan worden getrokken. De fenomenoloog is daarentegen helemaal niet geïnteresseerd in een dergelijke theorie van perceptie, maar in de structuur en inhoud van de ervaring van de rode auto. Ik kan bijvoorbeeld de auto ervaren als rood, kwetsbaar of als eenheid, maar ook als iets wat ik bezit, of als iets wat schoongemaakt moet worden. Die ervaringen zijn allemaal afhankelijk van een contextuele achtergrond, die ook weer fenomenologisch beschreven kan worden. Als ik bijvoorbeeld de auto zie als iets waar je in kan rijden, betekent het dat iemand erin

19 Martin Heidegger – Being and Time, p. 37.

20 “Dasein always understands itself in terms of its existence. [...] The understanding of oneself which leads [through existing] we call 'existentiell'. The question of existence is one of Dasein's ontical 'affairs' [*Angelegenheit*]. This does not require that the ontological structure of existence should be theoretically transparent. The question about that structure aims at the analysis of what constitutes existence. The context of such structures we call 'existentiality'. Its analytic has the character of an understanding that is not existentiell, but rather *existential*.”, Heidegger – Being and Time, p. 33.

21 Martin Heidegger – Being and Time, p. 49-50.

kan gaan zitten en hem kan besturen, maar ook dat er wegen zijn waarover kan worden gereden. Die ervaringen van de rode auto kan ik hebben ongeacht of ik de auto daadwerkelijk zie. Uiteindelijk doet fenomenologie helemaal geen uitspraak over of ik wel echt een auto zie; zij wil weten wat het betekent dat ik de auto ervaar op die specifieke manier.²²

Dit voorbeeld laat zien dat fenomenologie is behelst met beschrijven van hoe objecten zich presenteren in de ervaring. In de Husserliaanse bewoording: 'To the things themselves!'. Maar hoe kun je ontologie bedrijven met fenomenologie als fenomenologie gaat over hoe dingen zich presenteren in plaats van wat dingen *zijn*? Deze vraag berust op het misverstand dat er een onderscheid is te maken tussen hoe dingen voor ons verschijnen en hoe dingen zijn in hun ware aard. Alleen als een fenomenologische beschrijving op de een of andere manier slechts een *re*-presentatie is van de werkelijkheid, is het idee van een werkelijkheid *achter* de presentatie van de werkelijkheid een zinnige opvatting. Dit is zeker niet Heideggers conceptie van fenomenologie. Voor hem is het de kunst met fenomenologie om op een bepaalde manier open te staan voor hoe zijnden zich in onze ervaring presenteren, ook al zijn we daar niet altijd bewust van. Dit vormt het uitgangspunt van zijn fenomenologische methode.

"'Behind' the phenomena of phenomenology there is essentially nothing else; on the other hand, what is to become a phenomenon can be hidden. And just because the phenomena are proximally and for the most part *not* given, there is need for phenomenology."²³

Herinner dat Heideggers ontologie gestoeld is op het expliciet maken van het pre-ontologisch begrip van Dasein; het begrip dat we hebben van het zijn van onszelf, de wereld en alle zijnden. Juist omdat dit begrip aanwezig is in alles wat we doen en denken, is het gewoonlijk niet iets dat voor ons makkelijk verschijnt. Sterker nog, Daseins begrip van zijn is meestal verborgen in de ervaring. We moeten daarom niet de directe ervaring beschrijven, maar proberen te onthullen dat wat normaal gesproken aanwezig is in de ervaring, maar zich normaal gesproken niet als zodanig laat zien. Het feit dat deze aspecten verborgen zitten, betekent niet dat ze niet essentieel zijn voor het begrip van zijn.

"[I]t [het fenomeen] is something that lies *hidden*, in contrast to that which proximally and for the most part does show itself; but at the same time it is something that belongs to what shows itself, and it belongs to it so essentially as to constitute its meaning and its ground."²⁴

Wanneer we met onze fenomenologische blik proberen te beschrijven hoe het pre-ontologisch begrip van Dasein aanwezig is in elke omgang met de wereld, zullen die essentiële aspecten tevoorschijn komen. We kunnen dit volgens Heidegger het best doen door te kijken naar de meest oorspronkelijke

22 Dit voorbeeld komt uit Shaun Gallagher & Dan Zahavi - The Phenomenological Mind, p. 7-8.

23 Martin Heidegger - Being and Time, p. 60.

24 Martin Heidegger - Being and Time, p. 59.

manier van omgang met zijnden, waarbij we het minst last hebben van metafysische veronderstellingen die een analyse in de weg kunnen zitten. Als we beschrijven hoe Dasein omgaat met werktuigen, zal een beeld ontstaan dat geen recht doet aan de idee van een subject dat omgaat met een object. Heidegger zal de toestand beschrijven waarin Dasein zich het meest bevindt, en dat is in zijn gewoonlijke alledaagsheid. Hiermee wordt bedoeld de alledaagse bezigheden die mensen doen, zoals het tandenpoetsen, het maken van ontbijt, het werken met de computer etc. Voor Heidegger is praktisch handelen oorspronkelijker dan het bewust nadenken en reflecteren over hetgeen gedaan moet worden. De hoop is dat in deze omgang het pre-ontologisch begrip van Dasein geopenbaard zal worden en we beter begrijpen hoe het zijn van Dasein en van alle andere zijnden zijn oorsprong vindt in Daseins manier van zijn; bestaan. De fenomenen die hij wil laten verschijnen zijn dus niet specifieke werktuigen, objecten of mensen, maar de *manier van zijn* van die zijnden.

Omdat het in dit voorbereidende stadium nog wat onduidelijk kan zijn wat precies het verschil is tussen een zijnde en de zijnswijze van een zijnde, is het handig om nog eens een alledaags voorbeeld te gebruiken. Op dit moment schrijf ik met een toetsenbord een scriptie op de computer. Welke rol speelt het toetsenbord bij het typen van de scriptie? We zouden het toetsenbord kunnen beschrijven als een object dat elektrische signalen van de toetsen door een kabel naar de computer stuurt, of als een object met een bepaald gewicht, vorm, kleur enzovoorts. Maar het grootste gedeelte van de tijd heb ik niet door welke eigenschappen het toetsenbord heeft, laat staan dat ik precies weet met welke vingers ik de toetsen indruk. Het zien van het toetsenbord als een ding met eigenschappen doet geen recht aan hoe het toetsenbord zich presenteert in mijn ervaring bij het typen. In mijn ervaring presenteert het toetsenbord zich als iets wat ik kan gebruiken om een stuk tekst op het scherm te krijgen. Dit maakt inzichtelijk dat het toetsenbord in mijn ervaring op een bepaalde manier aanwezig is; een specifieke manier van zijn heeft. Het toetsenbord is tijdens het typen niet aanwezig als een ding met eigenschappen, maar als iets wat ik op een bepaalde manier kan gebruiken. Om het toetsenbord als een ding te kunnen zien, moet ik stoppen met typen en louter kijken naar het object.

In hoofdstuk 3 zullen we verder ingaan op de verschillende manieren van zijn, voor nu is het alleen belangrijk om in te zien dat we bij het beschrijven van het toetsenbord, het niet hebben gehad over de specifieke functie van het toetsenbord bij het typen, maar, in abstracte zin, over de manier waarop het toetsenbord aanwezig is tijdens het typen, namelijk zijn *manier van zijn*. Dit is belangrijk, omdat het in Heideggers fenomenologie niet gaat om specifieke situaties en specifieke zijnden, maar over de ontologische structuur die hieraan ten grondslag zit. In mijn voorbeeld presenteert het toetsenbord zich in de ervaring niet als een object met eigenschappen, maar als een werktuig; twee verschillende manieren van zijn. Door dit te beschrijven, hebben we een aspect kunnen vinden in de ervaring waar we normaal gesproken niet bij stil staan, maar dat wel aanwezig is. Ontologie bedrijven met fenomenologie houdt in dat we een fenomeen zichzelf laten tonen zodat we kunnen beschrijven wat het is.

Maar omdat we nooit zeker kunnen weten of we het fenomeen in zijn geheel gevat en beschreven hebben, kan de uitkomst van een fenomenologische analyse alleen worden gezien als een interpretatie. Doordat het pre-ontologisch begrip van zijn aanwezig is in al onze praktische bezigheden, kunnen we nooit helemaal helder krijgen wat dit pre-ontologisch begrip behelst. Omdat wat beschreven moet worden zich voor het grootste gedeelte 'onder de oppervlakte' van ons doen en laten afspeelt, moeten we hopen dat deze aspecten zichzelf tonen wanneer we daar met fenomenologie een beroep op doen. Bovendien meent Heidegger dat ons praktisch handelen niet ontstaat op basis van geloofsovertuigingen, regels of principes, en er is ook geen ultieme uitwerking of model van ons pre-ontologisch begrip mogelijk.²⁵ We kunnen alleen interpreteren, en dus niet tot het uiterste expliceren, hoe onze praktische omgang gekarakteriseerd kan worden. Het is te vergelijken met een vis in de zee die de zee moet onderzoeken: omdat de zee voor de vis altijd aanwezig is in zijn activiteit, is het moeilijk daar een goede blik op te krijgen. In ons geval moeten we onze fenomenologische beschrijving maar gewoon ergens beginnen en hopen dat we wat krijgen op hoe onze wereld begrijpelijk is voor ons, opdat we een antwoord kunnen krijgen op de vraag wat zijn is.

Nu we weten waarnaar Heidegger op zoek is en hoe hij dat wil vinden, kunnen we proberen een relatie te leggen tussen fenomenologie en wetenschap. Wheeler heeft een uitgesproken idee over hoe deze twee disciplines te verenigen zijn. Een bespreking hiervan zal het onderwerp zijn van het volgende hoofdstuk.

25 Hubert Dreyfus – Being-in-the-World, p. 22.

Hoofdstuk 2: Het naturaliseren van Heideggers fenomenologie van Dasein

§1. De mogelijkheid om de fenomenologie van Dasein te naturaliseren

Als we Heideggeriaanse cognitiewetenschap willen bedrijven, moet er een koppeling worden gemaakt tussen diens fenomenologische beschrijving van het menselijk bestaan en de wetenschap. Wanneer Heideggers filosofie en cognitiewetenschap namelijk twee aparte manieren zijn om menselijke cognitie te bestuderen en ze niet met elkaar in overeenstemming kunnen worden gebracht, dan kan Heideggers analyse wel als betekenisvol worden gezien, maar zal deze niet toegepast kunnen worden in nieuwe wetenschappelijke theorieën. Vandaar dat het vanzelfsprekend is om als filosofisch geëngageerde cognitiewetenschapper een vorm van naturalisme aan te nemen; dat de geest (of cognitie) moet kunnen worden verklaard in wetenschappelijke, materialistische termen. Dit impliceert dat elke filosofische of fenomenologische beschrijving van de geest in lijn moet zijn met de wetenschappen. Wheeler hangt een minimale vorm van naturalisme aan waarbij filosofie 'slechts' *consistent* moet zijn met de natuurwetenschappen.²⁶ Dat betekent voor hem niet dat alle aspecten van de geest moeten kunnen worden gereduceerd tot materialistische verklaringen; er blijft ruimte over voor verschillende soorten verklaringen, inclusief filosofische.

Het is voor Wheeler essentieel deze minimale vorm van naturalisme kracht bij te zetten, omdat er nu in essentie geen reden is om een wetenschappelijke verklaring boven een filosofische te verkiezen. Aangezien Wheeler uiteindelijk het doel heeft om niet per se de filosofie, maar de cognitiewetenschap vooruit te helpen, stelt hij een extra voorwaarde in, namelijk: "If philosophy and natural science clash (in the sense that philosophy demands the presence of an entity, state, or process that is judged to be inconsistent with natural science), then it is philosophy and not science that must give way."²⁷ Hij noemt deze voorwaarde – naar de non-magische wezens uit de Harry-Potter-boeken – de 'muggle constraint'. In wezen komt deze voorwaarde neer op het beperken van 'magische' verklaringen van de geest waarbij het niet duidelijk is hoe deze verklaringen zijn te rijmen met wetenschappelijke bevindingen.²⁸

Alhoewel we nog niet alle implicaties kunnen inzien, is het belangrijk om te constateren dat Wheelers naturalisme veronderstelt dat magische verklaringen alleen kunnen voorkomen bij filosofische beschrijvingen en niet bij wetenschappelijke. Wetenschappelijke verklaringen zijn voor hem per definitie van de 'muggle constraint' niet magisch. Dit legt nogal wat druk op Heideggers filosofie van Dasein. Wheeler moet de claim aanvaarden dat ook al is Heideggers filosofische aantrekkingskracht nog zo groot en is zijn manier van het beschrijven van het menselijk bestaan nog zo fundamenteel, dat de plausibiliteit van Heideggers fenomenologie valt of staat met de toepassing daarvan in wetenschappelijke context. Voor een cognitiewetenschapper die bijvoorbeeld vooral

²⁶ Michael Wheeler – *Reconstructing the Cognitive World*, p. 4-5.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid.

geïnteresseerd is in neurowetenschap is deze claim niet moeilijk te rechtvaardigen, maar voor een fenomenoloog die gelooft dat Heidegger op de meest fundamentele manier onderzoekt hoe de wereld überhaupt begrijpelijk kan zijn, is deze claim te voorbarig. Waarom zou bijvoorbeeld een goede fenomenologische beschrijving moeten zwichten voor een wetenschappelijke verklaring die nog maar in de beginfase is? Wheeler beseft zich dat de aantrekkingskracht van filosofische beschrijvingen soms groter kan zijn dan die van wetenschappelijke verklaringen wanneer hij zijn 'muggle constraint' ietwat bijstelt. Pas als er een overtuigende wetenschappelijke verklaring met voldoende bewijs is, moet de filosofie zijn verklaring opgeven:

“Of course, good philosophy shouldn't capitulate to bad natural science. Strictly speaking, then, the claim ought to be that if there is a clash between philosophy and some *final* natural science, then it is philosophy that should give way.”²⁹

De facto verlegt Wheeler het probleem van wanneer filosofie moet capituleren voor wetenschap naar wat 'goede', 'slechte' of 'finale' wetenschap is. Maar is dit niet precies de probleemstelling, namelijk hoe bepaald kan worden of filosofie of wetenschap het bij het rechte eind heeft, en op welke manier filosofie in lijn moet zijn met de wetenschappen? Een naturalist wil natuurlijk het liefst goede filosofie koppelen aan goede wetenschap, zodanig dat er geen enkele frictie is tussen beide verklaringen. Het probleem ontstaat wanneer er wel frictie is en er moet worden bepaald in hoeverre de filosofische en wetenschappelijke kanten van het verhaal goed of slecht zijn. Wheeler stelt aan het begin van zijn boek dat er genoeg ruimte is om in dit soort gevallen te onderhandelen over welke aanpassingen moeten worden gemaakt, en dat hij hier later in het boek op terug zal komen. De enige passage die ik kan vinden waarin hij expliciet ingaat op het probleem dat ontstaat wanneer een filosofische en een wetenschappelijke verklaring botsen, is wanneer hij het heeft over het wetenschappelijk realisme in relatie tot Heideggers fenomenologie. (In onderstaande quote komt het 'constitutive (agential)' niveau van begrip overeen met fenomenologie, 'empirical (subagential)' komt overeen met wetenschap, hierover later meer.)

“The relationship between science and philosophy [...] means that where the standard scientific methodology of hypothesis and test reveals difficulties with a proposed cognitive-scientific explanation, there may be adjustments at either or both of the constitutive (agential) and the empirical (subagential) levels of understanding.”³⁰

29 Michael Wheeler – *Reconstructing the Cognitive World*, p. 5-6.

30 Michael Wheeler – *Reconstructing the Cognitive World*, p. 157.

Het idee dat er bij moeilijkheden aanpassingen nodig zijn aan een of beide kanten is interessant, maar Wheeler is nergens duidelijk wanneer de fenomenologie moet worden veranderd of wanneer de wetenschappelijke interpretatie. Er is daarentegen wel aanleiding om te denken dat Wheeler in de eerste plaats denkt dat de fenomenologie moet worden bijgesteld. Niet alleen de 'muggle constraint', die magische filosofische verklaringen moet tegengaan, duidt daarop, maar Wheeler is zelf ook helder in het doel dat hij wil bereiken. Wheeler zegt zelf Heidegger niet te gebruiken om de cognitiewetenschap te vertellen hoe het onderzoek moeten worden aangepakt, maar dat de embodied cognition-beweging al voor een groot gedeelte werkt in een Heideggeriaans paradigma.³¹ Wheelers ambitie is om door middel van een uitwerking van Heideggers fenomenologie dit paradigma te verduidelijken. Het lijkt hiermee meer een empirische toevalligheid dat Heideggers fenomenologie een rol kan spelen in cognitiewetenschap, dan dat het Heideggers verdienste is dat hij een a priori goede beschrijving van Dasein heeft gegeven.

"The fact is that the recent work in cognitive science that [...] can reasonably be construed as Heideggerian in form has, for the most part, been developing not through any explicit engagement with Heideggerian ideas, but rather as a response to certain empirical questions faced within science itself."³²

Een alinea verder geeft Wheeler aan welke rol filosofie, en Heideggers fenomenologie in het bijzonder, hierbij zou moeten spelen:

"The philosophical contribution required at this stage in the game [...] is to articulate, to clarify, and to amplify the fundamental character of the models produced by our new cognitive science. Part of this process will involve a confirmation of the thought that the conceptual underpinnings of the models in question can justifiably be interpreted in Heideggerian terms."³³

Ook al is de reden voor Wheelers interesse in Heidegger vooral empirisch, het is niet helemaal eerlijk om te stellen dat Wheeler slechts geïnteresseerd is in Heideggers fenomenologie voor het ophelderen van empirisch onderzoek. De 'muggle constraint' is niet een voorwaarde waaraan fenomenologische beschrijvingen voortdurend moeten worden getoetst, maar een middel om uiteindelijke verschillen van inzicht in het voordeel van de wetenschap te beslechten. Wheeler interpreteert Heidegger terecht als iemand die erg skeptisch was over het zijnsbegrip (i.e. regionale ontologie) dat ten grondslag ligt aan de wetenschappen die de mens willen verklaren.³⁴ Aangezien er in de wetenschap weinig wordt

31 Michael Wheeler – *Reconstructing the Cognitive World*, p. 16.

32 Michael Wheeler – *Reconstructing the Cognitive World*, p. 188.

33 Ibid.

34 "[T]he scientific structure of [anthropology, psychology and biology] [...] is today thoroughly questionable and needs to be attacked in new ways which must have their source in ontological problematics.", Martin Heidegger – *Being and Time*, p. 71.

stilgestaan bij de correctheid van dit zijnsbegrip, is er grote kans dat het empirisch onderzoek op de verkeerde manier wordt geïnterpreteerd. Filosofie, meent Wheeler, kan op dat moment een uitkomst bieden om de conceptuele verwarring weg te nemen en de wetenschap weer de goede richting op te sturen. In de volgende paragraaf zal ik uiteenzetten wat Heideggers positie is met betrekking tot de relatie tussen wetenschappelijk onderzoek en fenomenologie. Daarna zal ik uitleggen welke conclusies Wheeler hieraan verbindt, om vervolgens in het volgende hoofdstuk te kunnen zeggen of die conclusies steekhoudend zijn.

§2. Wetenschap heeft geen 'view from nowhere', fenomenologie geeft een 'view from somewhere'

Laten we beginnen met een empirisch experiment, waarbij de inhoud van een perceptuele ervaring onderzocht moet worden. Stel, een onderzoeker wil weten wat er in de hersenen gebeurt wanneer een proefpersoon een kopje koffie ziet. Hij laat een proefpersoon op een stoel zitten aan een tafel, zet het kopje koffie voor hem op tafel en meet de hersenactiviteit met een fMRI-scanner vanaf het moment dat de proefpersoon zijn ogen op het kopje richt. Wat zegt de hersenscan over de perceptie van het kopje? En op basis waarvan denkt de onderzoeker na dit experiment te kunnen zeggen wat perceptie is?

Eerst is het goed om in te zien dat waar de onderzoeker geïnteresseerd in is, niet het kopje of de hersenscan zelf is, maar de ervaring die de proefpersoon heeft van het kopje; wat het is om een kopje koffie te zien. Als we de structuur van de hersenscan in detail beschrijven, zonder een idee van wat het zegt over de ervaring van het kopje, blijft de hersenscan betekenisloos als middel om de ervaring te onderzoeken. We hebben met een hersenscan wel data vergaard over de neurale activiteit die gepaard gaat met het zien van een kopje koffie, maar niets over de ervaring van het kopje zelf. Hersenscans kunnen alleen relevant zijn bij het onderzoeken van perceptuele ervaring, als er op voorhand wordt aangenomen dat een hersentoestand iets te maken heeft met die perceptuele ervaring. Het wijst erop dat de onderzoeker bij het onderzoek al een bepaald idee heeft over wat de proefpersoon ondergaat bij het zien van een kopje koffie en hoe hij de hersenscan als zodanig moet interpreteren. Als de onderzoeker bijvoorbeeld aanneemt dat perceptie bestaat uit het construeren van mentale representaties van de werkelijkheid, dan zal de hersenscan worden geïnterpreteerd als een representatie van het kopje. Of die aanname correct is, wordt niet bewezen door empirisch onderzoek, maar is juist altijd al aanwezig bij het doen van wetenschappelijk onderzoek.

We kunnen nu zeggen dat de neurowetenschap – en de wetenschap in zijn algemeenheid – werkt met bepaalde opvattingen over het onderzoeksveld. Het heeft van tevoren een bepaald gebied afgebakend en het empirisch onderzoek krijgt door die opvatting al op voorhand een bepaalde betekenis mee. Als deze aannames correct zijn, dan is er niets aan de hand en kan onderzoek ervoor zorgen dat de fenomenen in het gebied begrepen kunnen worden. Maar als de aannames incorrect zijn, dan zit er een fundamentele fout in de wetenschap en is het onmogelijk om goed grip te krijgen op hetgeen onderzocht moet worden. Heidegger doet geen uitspraak over wanneer deze

wetenschappelijke aannames correct of incorrect zijn, maar geeft aan dat de wetenschap niet overgaat tot het bevragen van de aannames, behalve als daar een empirische noodzaak voor is. Heidegger dacht dat filosofie, in tegenstelling tot wetenschap, de functie heeft om te laten zien welk fundamenteel zijnsbegrip Dasein heeft van de wereld, en waar de wetenschappelijke houding van Dasein vandaan komt. Dit laatste komt in het volgende hoofdstuk aan bod.

Rouse formuleert krachtig Heideggers punt dat de wetenschap niet a priori is geïnteresseerd in zijn ontologische constitutie:

“[T]he sciences suppress any fundamental questioning of how their domains constitute fields of possible inquiry. When such fundamental questioning becomes unavoidable through the breakdown of positive research into a particular domain, scientists do not then undertake ontological inquiry for their own sake, but seek only to reconstitute their ability to attend carefully to entities without having to inquire into their being.”³⁵

De wetenschap denkt hiermee afdoende hun zijnsbegrip te hebben opgehelderd, maar het probleem ligt erin dat er nooit op een fundamentele manier naar het zijnsbegrip wordt gekeken; slechts om ervoor te zorgen dat het empirisch onderzoek kan worden hervat. Omdat dit begrip al op voorhand aanwezig is en daarmee precies de basis vormt van het onderzoek, is het onmogelijk dat door onderzoek zelf dit begrip kan worden gerechtvaardigd. In onderstaand citaat zegt Heidegger dat er in de wetenschappen die zich bezighouden met het verklaren van de mens ook zo'n zijnsbegrip ontsloten is, en ook dat empirisch onderzoek zelf niet in staat is dit zijnsbegrip te onderzoeken. In hoofdstuk 4 zal ik dieper ingaan op het zijnsbegrip dat in de cognitiewetenschap aanwezig is.

“In suggesting that anthropology, psychology and biology all fail to give an unequivocal and ontologically adequate answer to the question about the *kind of Being* which belongs to those entities which we ourselves are, we are not passing judgement on the positive work of these disciplines. We must always bear in mind, however, that these ontological foundations can never be disclosed by subsequent hypotheses derived from empirical material, but that they are always 'there' already, even when that empirical material simply gets *collected*.”³⁶

Heidegger voegt hier aan toe dat al ziet de wetenschap niet in dat deze ontologische funderingen aanwezig zijn in hun onderzoek, dit niet betekent dat ze niet aan revisie toe zijn:

35 Joseph Rouse - Heidegger on Science and Naturalism, p. 6.

36 Martin Heidegger - Being and Time, p. 75.

“If positive research fails to see these foundations and holds them to be self-evident, this by no means proves that they are not basic or that they are not problematic in a more radical sense than any thesis of positive science can ever be.”³⁷

Er zijn echter gevallen waarbij de wetenschappen zelf stil staan bij hun ontologische fundering. In plaats van voorwaartse beweging in de wetenschap door het opdoen van nieuwe verklaringen, vindt volgens Heidegger de echte beweging in een wetenschap plaats als het zijnsbegrip dat er aan ten grondslag ligt openlijk ter discussie wordt gesteld.³⁸ Deze beweging heeft sterke gelijkenis met wat Kuhn 'wetenschappelijke revoluties' noemt. Een wetenschappelijke revolutie voltrekt zich wanneer blijkt dat het paradigma waarin de wetenschap tot dan toe heeft gewerkt niet meer toereikend is voor het verklaren van het empirisch onderzoek. Dit zorgt voor een omwenteling in de basisprincipes van de wetenschap en hiermee voor een andere opvatting over hoe het onderzoeksgebied moet worden begrepen. Zo zorgde bijvoorbeeld Einsteins relativiteitstheorie ervoor dat er een klassiek, absoluut begrip van ruimte en tijd werd vervangen door een relatief begrip. Deze paradigmaverschuiving resulteerde niet alleen in een nieuwe natuurkundige theorie, maar veranderde ook het hele idee van hoe ruimte en tijd fundamenteel begrepen moesten worden. De aannames die eeuwenlang aan de grond hadden gelegen voor de natuurkunde werden in een keer expliciet gemaakt en ondergingen een radicale omwenteling. Maar er hoeft niet per se een paradigmaverschuiving voor nodig te zijn om een huidig wetenschappelijk kader aan een herziening te onderwerpen. Terwijl de wetenschap met nieuw onderzoek komt en terwijl er wordt geïnterpreteerd wat de onderzoeksresultaten betekenen, kunnen de ideeën waarmee het onderzoek in eerste instantie begon worden bijgesteld.

In het geval van cognitiewetenschap is Wheeler van mening dat Heideggers fenomenologie kan ophelderen waarom het empirisch onderzoek in de cognitiewetenschap de richting opgaat van embodied en embedded verklaringen van de geest. Wheeler onderschrijft Heideggers inzicht dat de cognitiewetenschap het zijnsbegrip niet als wetenschappelijke hypothese kan toetsen:

“[N]o empirical science can, as a straightforward output of its distinctively scientific methodology, deliver a fully articulated constitutive account of human agency. It will be the contribution of philosophy to use its own distinctive methods to amplify and to clarify the constitutive account at work.”³⁹

Wheeler erkent hiermee Heideggers kritiek op het zijnsbegrip waarin de wetenschap tot zijn resultaten komt en zegt (wederom) dat goede wetenschap afhankelijk is van goede grondbeginselen, in dit geval fenomenologische beschrijvingen. Hij stelt daarom voor om in de cognitiewetenschap een onderscheid

37 Ibid.

38 “The real 'movement' of the sciences takes place when their basic concepts undergo a more or less radical revision which is transparent to itself.”, Martin Heidegger - Being and Time, p 29.

39 Michael Wheeler - Reconstructing the Cognitive World, p. 127.

te maken tussen het ontwikkelen van i) een fenomenologische beschrijving van het zijn van Dasein, ii) empirisch onderzoek dat kan verklaren welke mechanistische processen aan dit mens-zijn ten grondslag liggen.⁴⁰ Wheeler erkent hiermee dat fenomenologie een fundamentele rol speelt in de cognitiewetenschap. Fenomenologie heeft namelijk als taak om op te helderen welk zijnsbegrip hierin van toepassing is en om uit te werken in welke ontologische concepten gesproken zou moeten worden. Uit dit onderscheid gecombineerd met de 'muggle constraint' kunnen we concluderen dat Heideggeriaanse cognitiewetenschap voor Wheeler inhoudt dat de empirische data bij elkaar wordt gehouden met Heideggeriaanse termen. Deze termen kunnen hierbij alleen gebruikt worden als blijkt dat de empirische data hiervoor plaats hebben, dit ter voorkoming van 'magische' fenomenologische verklaringen. Elke beschrijving die Heidegger geeft die niet in overeenstemming is met het uiteindelijke wetenschappelijke beeld van dat fenomeen, zal moeten worden afgewezen. Wheelers onderscheid tussen fenomenologie en wetenschap is hiermee goedwillig, maar voor Heidegger zou dit vertrouwen in de wetenschappelijke methode ongerechtvaardigd zijn, omdat de wetenschap dan niet inziet waar de wetenschappelijke houding überhaupt vandaan komt. Hierover zullen we het hebben in het volgende hoofdstuk.

Op zichzelf is het correct dat wetenschap en filosofie in een wederzijdse verstandhouding kunnen functioneren, zoals Wheeler voorstelt. Heidegger zegt soms ook expliciet dat filosofie niet een op zichzelf staande activiteit is die niets te maken zou hebben met het onderwerp van de empirische wetenschap, maar dat ze beide even oorspronkelijk zijn in het vatten van de wereld door middel van objectificatie. In 'Basic Problems of Phenomenology' spreekt hij van het verschil tussen het objectiveren van zijn en dat van zijnden. Het verschil tussen zijn en zijnden, 'ontologische differentie' genoemd⁴¹, is altijd aanwezig in de omgang van Dasein met de wereld. Om te herhalen: volgens Heidegger maken we altijd een onderscheid tussen de manier waarop we een zijnde benaderen (i.e. zijn) en een zijnde an sich. In iedere verhouding van Dasein met zijnden – of die nu theoretisch of praktisch is – zit dus tegelijkertijd een zijnsbegrip van die zijnden. Ook al is Dasein in het dagelijks leven veel meer betrokken met zijnden, bijvoorbeeld met allerlei voorwerpen die we gebruiken voor dagelijkse klusjes, voor Heidegger is het zijnsbegrip waarmee de mogelijkheid ontstaat om deze voorwerpen te *kunnen* gebruiken even oorspronkelijk. Een voorbeeld is een hamer die we kunnen gebruiken om een spijker in de muur te slaan. Normaal gesproken pakken we zonder erbij na te denken de hamer op om ermee te hameren. We zijn hiermee op een ontisch niveau bezig, i.e. met een zijnde. Maar we kunnen er ook bij na denken hoe we die steel met ijzeren kop eigenlijk kunnen gebruiken en voor wat voor klusjes hij wel of niet geschikt is. In dat geval zijn we bezig met wat de hamer is, en houden we ons bezig met ontologie. We maken hierbij dus een onderscheid tussen het object en de manier waarop we het object kunnen gebruiken of kunnen zien. Ook al kunnen we dit onderscheid maken, wat we niet kunnen doen is een zijnde beschouwen zonder een zijnsbegrip.

40 Michael Wheeler – Reconstructing the Cognitive World, p. 125.

41 Martin Heidegger – Basic Problems of Phenomenology, p. 17.

We kunnen nu zeggen wat het objectiveren van zijn en zijnden inhoudt. Voor Heidegger ligt er in Daseins begrip van de wereld een tweeledige mogelijkheid voor objectivatie: dat van zijn en dat van zijnden. Objectiveren betekent hier dat iets een object wordt; het expliciet maken van iets dat er al was, maar dat niet als zodanig werd bestudeerd. Het objectiveren van zijn is voor Heidegger iets wat voor filosofie voorbehouden is, het objectiveren van zijnden is iets wat voor de wetenschap voorbehouden is. Omdat beide vormen van objectificatie als een manier van kennen (wetenschap) kan worden gezien, spreekt Heidegger ook wel van twee soorten wetenschap: filosofie als wetenschap van zijn, positieve⁴² wetenschap als wetenschap van zijnden. Omdat we gewoon zijn ons tot zijnden te verhouden en niet tot zijn, is het objectiveren van zijn en daarmee het bedrijven van ontologie niet voor de hand liggend. Voor Heidegger zijn beide vormen van objectiveren echter even oorspronkelijk (*gleichursprünglich*) en kunnen ze dus niet zonder elkaar:

“Surveying the whole we note that in the Dasein's existence there is an essentially twofold possibility of objectification of the given. Factually, the possibility of two basic types of science is initially established with the Dasein's existence: objectification of beings as positive science; objectification of being as [...] transcendental science, ontology, philosophy. There exists no compartment to beings that would not understand being. No understanding of being is possible that would not root in a compartment toward beings.”⁴³

We kunnen nu terugkomen op wat volgens Wheeler de relatie zou moeten zijn tussen Heideggers fenomenologie van Dasein en de empirische cognitiewetenschap. Hij maakt hiervoor een onderscheid tussen het personale en het sub-personale niveau, die voor hem overeenkomen met respectievelijk de fenomenologie en de wetenschap. Volgens Wheeler kan fenomenologie op het personale niveau twee belangrijke en aan elkaar gerelateerde aspecten verklaren. Ten eerste kan zij Daseins zijn beschrijven. Dit is een beschrijving van wat het menselijke bestaan constitueert, hoe dit leven te karakteriseren is en hoe het de wereld voor mensen betekenisvol kan zijn. Ten tweede kan fenomenologie het zijnsbegrip in de wetenschap ophelderen. Zij kan onderzoeken welke aannames er van kracht zijn bij het doen van wetenschappelijk onderzoek en tegelijkertijd kunnen deze worden getoetst aan de fenomenologische beschrijving van Daseins zijn. Op het sub-personale niveau, aan de andere kant, wordt verklaard wat de mechanistische werking is van mensen die kan vertellen hoe het betekenisvolle leven van Dasein kan voortkomen uit de onderliggende causale processen. Deze causale processen kunnen volledig wetenschappelijk onderzocht worden en is de objectificatie van zijnden. Namelijk, het achterhaalt hoe de mens als zijnde kan worden beschreven in materialistische termen.

42 Heidegger noemt het 'positieve wetenschap' in plaats van het bekendere 'empirische wetenschap', omdat er ook wetenschappen zijn die zich niet bezighouden met de waarneembare wereld, zoals bijvoorbeeld de wiskunde en de logica.

43 Martin Heidegger – Basic Problems of Phenomenology, p. 327.

Voor Wheeler levert dit een wisselwerking op tussen fenomenologie en wetenschap. Het zorgt er aan de ene kant voor dat fenomenologie zich geen magische verklaringen kan permitteren, i.e. verklaringen die niet kunnen worden vereenzelvigd met wetenschappelijke ondervindingen. En aan de andere kant blijven de wetenschappelijke ontdekkingen in harmonie met fenomenologische beschrijvingen. De wetenschap kan hierdoor geen verklaringen geven die, naar John McDowell, 'phenomenological off-key' kunnen worden genoemd.⁴⁴ Een wetenschappelijke verklaring zou bijvoorbeeld 'off-key' kunnen zijn als daarin cognitie voornamelijk wordt beschreven in representatieve termen, terwijl de fenomenologie daarvoor geen ruimte laat. Om maar weer het voorbeeld van het typen van deze scriptie aan te halen: de computer en het toetsenbord verschijnen in mijn omgang niet als objecten met fysieke eigenschappen, maar zijn volledig geabsorbeerd in mijn ervaring van het typen. Omdat mijn ervaring van deze zijden fenomenologisch niet wordt beschreven als regel-gestuurd of representatie-gestuurd, zou het 'off-key' zijn om in de mechanistische verklaring wel regels of representaties toe te laten. Zeker als er in Wheelers geval wetenschappelijke verklaringen beschikbaar zijn die wel recht doen aan de fenomenologie, zoals bijvoorbeeld embodied verklaringen.

Zolang de fenomenologie en de wetenschap samen kunnen gaan, is er geen probleem. Alleen wanneer blijkt dat een fenomenologische beschrijving niet consistent is met empirische data en de harmonie niet kan worden bewaard, neemt de wetenschap fenomenologie de maat, vanwege het minimale naturalisme dat Wheeler aanhangt. Dit kan eigenaardige situaties opleveren, lijkt mij: zolang de wetenschap namelijk geen verklaring kan geven die in lijn is met de fenomenologie, moet niet de wetenschap, maar de fenomenologie een oplossing vinden. Vanuit het wetenschappelijk oogpunt is het prettig dat de wetenschap de maat der dingen is en ze het voorrecht heeft om te zeggen welke verklaringen van cognitie correct zijn. Maar vanuit het fenomenologisch perspectief is het vreemd dat ondanks dat zij goede beschrijvingen kan geven van de ervaring, zij afhankelijk is van hoe ver de wetenschap is met het geven van de mechanistische onderlegging. Ratcliffe beweert dat Heidegger dit idee zou hebben afgekeurd:

"For Heidegger, [...] this would amount to placing unwarranted faith in the deliverances of an inherited set of epistemic practices and assumptions, which are oblivious to their own contingency."⁴⁵

De vraag is nu inderdaad of Wheeler met zijn opvatting over de relatie tussen fenomenologie en wetenschap niet te veel vertrouwen heeft in de manier waarop Dasein kan worden verklaard door de empirische wetenschap. Toegegeven, hij erkent dat de empirische wetenschap alleen de mechanistische werking van Dasein als zijnde kan onderzoeken (op sub-persoonlijk niveau) en dan alleen met goede fenomenologische grondbeginselen, maar gaat Wheeler er niet te veel vanuit dat de wetenschap

44 Michael Wheeler – *Reconstructing the Cognitive World*, p. 133.

45 Matthew Ratcliffe – *There can be no Cognitive Science of Dasein*, p. 14.

uiteindelijk ook van elk fenomenologisch beschreven fenomeen de complete mechanistische werking kan geven of blijven er fundamentele aspecten van de fenomenologische beschrijving van Dasein onverklaard? We moeten daarom dieper ingaan op de aard van de wetenschap en kijken of de wetenschap er wel de methode voor is om op een objectieve manier de wereld te onderzoeken en of het überhaupt wel mogelijk is om met cognitiewetenschap alle aspecten van Dasein te verklaren. Het eerste is het onderwerp van hoofdstuk 3, het laatste zal in hoofdstuk 4 worden behandeld.

Hoofdstuk 3: Hoe wetenschap voortkomt uit Daseins in-de-wereld-zijn

Tot zover heb ik beschreven hoe Heidegger met fenomenologie een beschrijving wil geven van hoe mensen in de wereld zijn, en de manier waarop Wheeler denkt dat die beschrijving van waarde kan zijn voor de cognitiewetenschap. Als we willen weten in hoeverre het mogelijk is om in wetenschappelijke verklaringen gebruik te maken van Heideggers fenomenologische beschrijving van het menselijk bestaan, dan zullen we moeten kijken of de fenomenologie van Dasein in essentie verenigbaar is met wetenschappelijke verklaringen. Voor Wheeler is dit de vraag of we alle aspecten van Daseins bestaan op personaal niveau kunnen begrijpen in termen van de mechanistische werking van Dasein op sub-personaal niveau. Of is er iets in het zijnskarakter (*Seinsverfassung*) van Dasein dat zich niet leent voor wetenschappelijke objectificatie? Om dit uit te vinden, zullen we dieper moeten ingaan op het zijnskarakter van Dasein (§1). Vervolgens zullen we kijken op welke manier Dasein zich in alledaagse omgang verhoudt tot zijnden (§2). Hierna zullen we zien hoe een theoretische verhouding met zijnden hieruit kan worden afgeleid (§3). Als laatste zullen we kijken in welke mate de wetenschap toegang heeft tot objectieve zijnden en hun eigenschappen (§4).

§1. In-de-wereld-zijn als grondtoestand van Dasein

Om twee redenen is het noodzakelijk om het zijnskarakter van Dasein nader te beschrijven. De eerste reden ligt voor de hand: als cognitiewetenschap voor een verklaring op het sub-personale niveau afhankelijk is van een fenomenologische beschrijving van het personale niveau, dan zullen we moeten ontvouwen welke aspecten van het menselijk bestaan door de fenomenologie worden beschreven. De tweede reden is subtieler: om later te kunnen bepalen hoe wetenschap zich verhoudt tot de fenomenologie van Dasein, is het noodzakelijk dat we begrijpen hoe wetenschap kan voortkomen uit het zijnskarakter van Dasein. Heidegger is in 'Being and Time' op zoek naar een existentiale conceptie van wetenschap, dat is hoe wetenschap kan worden gezien als een aspect van het menselijk bestaan. In plaats van de wetenschappelijk methode als vanzelfsprekend te zien, wil Heidegger vaststellen hoe deze voortkomt uit Daseins zijnsbegrip van de wereld. Door de structuur van Dasein te onderzoeken zal duidelijk worden hoe het kan dat wetenschap überhaupt door mensen bedreven kan worden. Om het zijnskarakter van Dasein zo nauwkeurig mogelijk te kunnen beschrijven, zal ik wederom uitvoerig gebruik maken van Heideggers jargon. Dit kan misschien soms ten koste gaan van de leesbaarheid, maar is mijns inziens noodzakelijk om goed te begrijpen wat Heidegger precies bedoelt.

In tegenstelling tot de filosofische traditie waar bijvoorbeeld bewustzijn of de rede als de essentie van mensen wordt gezien, claimt Heidegger dat Dasein zich altijd essentieel in een wereld bevindt en dat hij daar niet los van kan worden gezien. Dasein kan niet los worden gezien van de wereld, en de wereld niet los van Dasein. Normaal gesproken ervaren we onszelf niet als subjecten tegenover objecten, maar zijn we vertrouwd (*vertraut*) met een wereld waarin we ons thuis voelen en die we altijd

al op een bepaalde manier begrijpen. We zijn zodanig opgenomen (*aufgehen*; opgaan) in de wereld dat wat we zijn, en daarmee onze identiteit, niet los te trekken is van de wereld om ons heen. Deze vertrouwdheid met de wereld leidt ertoe dat Heidegger Daseins grondtoestand (*Grundverfassung*) aanduidt met 'in-de-wereld-zijn' (*In-der-welt-sein*). Deze term wordt aan elkaar geschreven, omdat het moet worden gezien als een geheel dat niet uit afzonderlijke delen is opgebouwd. In de ontologische structuur van Dasein zit zodoende de wereld al besloten. Het idee dat we ons thuis voelen in een wereld, de wereld al op een bepaalde manier begrijpen en onze identiteit onlosmakelijk verbonden is met de wereld om ons heen, heeft in Heideggers filosofie verregaande implicaties voor de manier waarop we mens en wereld fenomenologisch kunnen beschrijven. Zo zal blijken dat in-de-wereld-zijn wordt *verondersteld* bij elke activiteit van Dasein. Om deze implicatie in te zien is het nodig om het in-zijn van Dasein in de wereld wat nader te beschrijven.

Het in-zijn van mensen in de wereld is geen fysieke relatie zoals water in een glas kan zitten, maar een existentiële relatie; een aspect van Daseins manier van zijn. Dasein is in een wereld vergelijkbaar met het zijn 'in' armoede of het zitten 'in' problemen, het geeft een toestand aan van betrokkenheid met de wereld waarin Dasein zich begeeft. Met 'betrokkenheid' wordt hier bedoeld dat de wereld op een bepaalde manier van betekenis is voor Dasein. Ik kan niet in problemen zitten als er geen sprake is van een situatie waarin ikzelf betrokken ben. Het in-zijn als existentieel aspect van Dasein verschilt in dit opzicht van hoe zijnden die niet het zijnskarakter van Dasein hebben zich in elkaar kunnen bevinden, zoals bijvoorbeeld water *in* een glas kan 'zitten'. Water zit in dat geval wel in een glas, maar het water kan hierbij geen betrokkenheid hebben met het glas, omdat het water op geen enkele manier een verhouding (*Verhältnis*) heeft met het glas. Voor Heidegger is de mogelijkheid van Dasein om zich op een bepaalde manier te verhouden tot de wereld of tot zijnden een uniek aspect van Dasein. In tegenstelling tot zijnden ongelijk aan Dasein, kan Dasein andere zijnden op een bepaalde manier tegenkomen (*begegnen*); ze verschijnen op een manier afhankelijk van onze omgang daarmee. Bij het zitten in problemen, bijvoorbeeld, zijn er in de situatie altijd bepaalde *dingen* die problemen geven en we komen die dingen dan ook op die manier tegen; ze *verschijnen* als problematisch. Bij de verschillende manieren van hoe we zijnden kunnen tegenkomen, begrijpen we ze in hun manier van zijn. Heidegger geeft zelf een mooie opsomming van uiteenlopende activiteiten waarin we zijnden tegenkomen en daarbij telkens een andere verhouding hebben:

“[H]aving to do with something, producing something, attending to something and looking after it, making use of something, giving something up and letting it go, undertaking, accomplishing, evincing, interrogating, considering, discussing, determining. ...All these ways of being-in have concern [*Besorgen*] as their kind of being.”⁴⁶

46 Martin Heidegger – Being and Time, p. 83.

'Bezorgen' betekent in Heideggers terminologie niet 'iets leveren' en ook niet 'veroorzaken', maar meer iets richting de betekenis van 'zorgdragen' als we bijvoorbeeld zeggen 'hij draagt zorg voor het slagen van...'. Volgens Heidegger dragen we zorgen voor wat we doen, omdat onze activiteiten in de wereld altijd in zekere mate *van belang* zijn voor het voldoen van een bepaalde zelf-interpretatie. Ook wanneer we ons ontdoen van onze bezigheden, in bijvoorbeeld het negeren, onberoerd laten of iets laten rusten, zijn we op een bepaalde manier bezorgd, omdat we dan bezorgd zijn met het *niet doen* van iets. Omdat in-de-wereld-zijn de grondtoestand is van Dasein, is zijn verhouding met de wereld altijd beladen met bezorgdheid.

Wat het in-de-wereld-zijn inhoudt, is beter te zien als we nader bekijken welke fundamentele verhoudingen Dasein kan hebben met zijnden die hij tegenkomt in de wereld. Volgens Heidegger zijn er drie ontologische zijnswijzen (*Seinsart*), i.e. drie wijzen waarop zijnden begrijpelijk kunnen zijn voor Dasein, namelijk terhandenheid, voorhandenheid en mensen (i.e. Dasein). We hanteren volgens hem dit onderscheid in al onze activiteiten ook al denken we er niet op die manier over na. In het vorige hoofdstuk is al naar voren gekomen hoe een Dasein een verhouding heeft tot zijn eigen manier van zijn, doordat hij een bepaalde interpretatie aan zichzelf toekent. Nu zal worden beschreven wat de verhouding van Dasein met andere zijnden is. Uit deze fenomenologische beschrijving zal ook blijken waarom Dasein onlosmakelijk verbonden is met de wereld en de wereld onlosmakelijk met Dasein. Eveneens zal uit deze beschrijving blijken hoe Dasein een wetenschappelijke verhouding met de wereld aan kan gaan. Als we begrijpen hoe wetenschap ontstaat uit Daseins in-de-wereld-zijn, dan kunnen we begrijpen wat de aard van wetenschap is. In het volgende hoofdstuk kunnen we dan beoordelen of Wheelers vertrouwen in de wetenschappelijke verklaringen van Dasein terecht is of dat er bij de objectivering in de wetenschap essentiële aspecten van Dasein worden weggelaten.

§2. Terhandenheid en niet-terhandenheid

In hoofdstuk 1 kwam al aan bod dat Heidegger fenomenologisch wil beschrijven hoe Dasein is in zijn oorspronkelijk wijze, namelijk in zijn gewoontelijke alledaagsheid. Bij het beschrijven van de verhouding met zijnden die Dasein in de wereld kan tegenkomen, begint hij zodoende met het beschrijven van de omgang (*Umgang*) die voor Dasein het meest dichtbij is. Hij hoopt hiermee uiteindelijk inzicht te krijgen in onze basale vertrouwdheid met de wereld, die hij op sommige plaatsen 'het fenomeen van de wereldlijkheid' (*Phänomen der Weltlichkeit*) of 'het ontsluiten van een wereld' noemt. Later zullen we zien dat deze vertrouwdheid met de wereld belangrijker is voor het expliceren van de aard van wetenschap, dan de verhoudingen met zijnden die in deze paragraaf worden genoemd. De reden waarom het belangrijk is om toch deze verhoudingen te beschrijven is drieledig: ten eerste is dit voor Heidegger de meest toegankelijke weg om te kunnen begrijpen wat Daseins vertrouwdheid met de wereld is. Ten tweede is wetenschap zelf een verhouding van Dasein met zijnden en zodoende moeten we begrijpen hoe deze verhouding verschilt van andere verhoudingen. Ten derde, ten slotte, zal blijken dat Wheelers

Heideggeriaanse cognitiewetenschap gefundeerd is in het relateren van Daseins verhoudingen met zijnden en wetenschappelijke verklaringen. Bij onderstaande uiteenzetting moet dan ook in het achterhoofd worden gehouden dat Heidegger met het beschrijven van het zijn van zijnden ongelijk aan Dasein, ons wil leiden naar het fenomeen van de wereldlijkheid.

Terhandenheid

Zoals gezegd, zal ik eerst uiteenzetten hoe Heidegger de meest gangbare begrijpelijkheid van de zijnswijze van zijnden beschrijft, namelijk hoe we zijnden begrijpen in praktische omgang:

“The being of those entities which we encounter as closest to us can be exhibited phenomenologically if we take as our clue our everyday being-in-the-world, which we also call our 'dealings' [*Umgang*] in the world and *with* entities within-the-world. Such dealings have already dispersed themselves into manifold ways of concern. The kind of dealing which is closest to us is as we have shown, not a bare perceptual cognition [*Erkennen*], but rather that kind of concern which manipulates things and puts them to use; and this has its own kind of 'knowledge' [*Erkenntnis*].”⁴⁷

In de meest oorspronkelijke omgang met zijnden in de wereld zien we hen niet als dingen met bepaalde objectieve eigenschappen, maar als dingen die we kunnen gebruiken om iets te doen. Dasein heeft altijd al een begrip van hoe hij zijnden kan gebruiken en dit begrip komt tot leven in zijn dagelijkse omgang. Het praktische karakter van zijnden wordt toegankelijk gemaakt wanneer Dasein zich in de positie zet van het doen van een bepaalde taak. Dit betekent echter niet dat Dasein zichzelf eerst in zo'n positie moet manoeuvreren: Dasein *is* in zijn dagelijkse omgang altijd al in zo'n positie. Wanneer ik de stilteruimte binnenloop, dan maak ik gebruik van de deurklink voor het openen van de deur. Ik hoef daarbij mezelf niet bewust in de positie zetten waarin ik de deur kan open en ik hoef ook niet na te denken over hoe ik de deurklink moet hanteren, sterker nog: normaal gesproken kan ik me niet eens herinneren dat ik de deurklink überhaupt heb gebruikt. Toch is er wel een vaardigheid voor nodig om de deur open doen – de deur gaat immers niet vanzelf open – maar dit is geen expliciete kennis op basis van regels, maar is volgens Heidegger een soort van gewaarwording van de omgeving en wat er moet gebeuren, die hij 'omzichtigheid' (*Umsicht*) noemt. Wanneer er zich geen problemen voordoen, is omzichtigheid de manier waarop we in praktisch handelen zijn gericht op het goed uitvoeren van een bepaalde taak. Omzichtigheid is trouwens niet hetzelfde als een automatisme, omdat het nog steeds als een vaardigheid gezien moet worden. Een tennisser, bijvoorbeeld, kan razendsnel reageren op ballen die op hem af komen, door zijn lichaam goed te positioneren, de baan van de bal in te schatten en een goede slag voor te bereiden. Dit is geen automatisme, zoals een knie reageert op een reflexhamer, maar

47 Martin Heidegger – Being and Time, p. 95.

vereist zeer goede behendigheid die pas na veel training bereikt kan worden. Omzichtigheid is voor Heidegger de vorm van bewustzijn die we hebben in praktische omgang en waar geen subject-object-onderscheid aan ten grondslag ligt.

Zijnden die we tegenkomen in hun gebruik in praktische omgang, duidt Heidegger met 'werktuigen' (*Zeug*) en de zijnswijze van zijnden die we tegenkomen als werktuigen noemt Heidegger 'terhandenheid' (*Zuhandenheit*) of terhanden-zijn (*Zuhandensein*).⁴⁸ Werktuigen zijn in Heideggers betekenis niet alleen dingen die we in onze hand nemen zoals deurklinken, hamers, toetsenborden, keukengerei of fietsen, maar ook andere zijnden waar we omzichtig mee omgaan zoals trappen, ramen, muren of klokken. Een raam zien we als we een kamer binnenstappen ook niet als een ding met eigenschappen als doorzichtig of gemaakt van glas, maar als iets waarmee we naar buiten kunnen kijken. Of, in het geval hij vies is, als iets dat schoongemaakt moet worden. Als we nu stilstaan bij de manier waarop we werktuigen gebruiken in een bepaalde handeling, dan zien we dat we niet kunnen spreken van *een* werktuig. Heideggers verhelderende voorbeeld is dat van een hamer in de werkplaats van een timmerman. De hamer heeft alleen een functie als er bijvoorbeeld ook spijkers, hout, een werktafel en andere gereedschappen zijn, waarmee uiteindelijk iets gemaakt kan worden. Elk werktuig heeft een bepaalde plek in een groter netwerk van andere werktuigen dat Heidegger het 'werktuiglijk geheel' (*Zeugganzes*) noemt. In dit geheel heeft elk werktuig een functie meegekregen; een hamer is bijvoorbeeld iets om-te (*etwas um-zu*) hameren.

Het werktuiglijk geheel kan worden beschreven als een holistisch netwerk van teleologische relaties, zoals om-te's, die zijn gericht op een bepaald doel dat Heidegger een 'waartoe' (*Wozu*) noemt. Omdat een doel niet objectief te geven is, maar altijd betrekking heeft op de belangen van een individu, is een betrekkingegeheel (*Bewandtnisganzheit*) een werktuigelijk geheel waaraan menselijke *betrokkenheid* aan is toegevoegd. Een betrekkingegeheel is bijvoorbeeld: ik typ *met* mijn computer een tekst, *om* een scriptie te schrijven over Heidegger, *voor* het behalen van mijn Master-titel, *omwille-van* het zijn van iemand met een goede opleiding. Deze laatste waartoe van het betrekkingegeheel, de 'omwille-van', is volgens Heidegger het impliciete doel waar de praktische omgang op *gericht* is. De omwille-van mijn handeling sluit aan bij hoe ik mijzelf wil interpreteren; hoe ik mijzelf begrijp in mijn activiteit. Het schrijven van een scriptie is dus geen op zichzelf staande activiteit, maar een onderdeel van een betrekkingegeheel dat er op gericht is om aan die zelf-interpretatie te voldoen, namelijk het zijn van iemand die belang hecht aan het hebben van een goede opleiding. Doordat ik op voorhand een dergelijke interpretatie aan mijzelf heb toegekend, verschijnt de wereld en de werktuigen daarin als een betrekkingegeheel dat daarop gericht is. Dasein begrijpt zichzelf altijd, maar zeker niet altijd expliciet, in termen van een betrekkingegeheel dat op voorhand ontsloten is en dat op een omwille-van gericht is. Op basis hiervan is het mogelijk dat zijnden überhaupt ontdekt en gebruikt kunnen worden. De wereld kan betekenisvol worden ontdekt op grond van deze vertrouwdheid van Dasein met de wereld. In de

48 Martin Heidegger – Being and Time, p. 97-98. Ik gebruik, net als Heidegger, de termen op een losse manier. Meestal spreek ik van 'terhandenheid' als het gaat om de manier van zijn, maar ik gebruik bijvoorbeeld 'terhandenen' of 'terhanden-zijnden' als ik over zijnden spreek die terhandenheid als hun manier van zijn hebben.

wereld 'ziet' Dasein *mogelijkheden* om zichzelf te interpreteren in een betrekkingengeheel. Mijn zelf-interpretatie zorgt er bijvoorbeeld voor dat ik de boeken om mij heen en de computer hier voor me kan zien als een mogelijkheid om aan deze zelf-interpretatie te voldoen. Maar we kunnen nu ook zien dat Dasein zelf afhankelijk is van de wereld. Als er geen computer, boeken en afstudeerbegeleiders zijn, kan ik mijn scriptie niet schrijven en kan ik mijzelf niet interpreteren als een goede student. Net zoals een timmerman geen timmerman kan zijn als er niet een werkplaats is waarmee hij zijn vak kan uitoefenen. Dit is precies de reden waarom Dasein als in-de-wereld-zijnd moet worden gezien als een geheel. Zoals wel vaker formuleert Blattner het erg helder:

“The world is a horizon of understanding, a space of possibilities, on the background of which we understand both paraphernalia [i.e. werktuigen] and ourselves. The roles in which paraphernalia are constitutively involved cannot be disentangled from the human possibilities in which we invest ourselves and thereby come to understand who we are. *The world is a unitary horizon for making sense of both human life and the paraphernalia with which we surround ourselves.*” (mijn nadruk)⁴⁹

Volgens Heidegger is Daseins dagelijkse omgang met zijnden die terhanden-zijn zo oorspronkelijk dat we vaak niet eens stilstaan bij wat we gebruiken. Bedenk zelf maar eens hoe vaak je stilstaat bij de klok waarop je tijd leest of de deurklink waarmee je een deur openmaakt. Het gebruik van die zijnden is zo vanzelfsprekend in ons dagelijks doen en laten, dat we er gewoonlijk niet nadenken over hoe deze omgang zich eigenlijk voltrekt. Heidegger zou zeggen dat het ontisch dichtbij is en ontologisch het verst weg: de zijnden zijn voor ons zo vanzelfsprekend, maar hun manier van zijn is in de filosofie onopgemerkt gebleven. Vandaar dat hij ook de tijd neemt om zorgvuldig de ontologische structuur van werktuigen uiteen te zetten en de manier waarop Dasein daarmee omgaat. Zijn voorbeeld is wederom een hamer. In het gebruik van een hamer, komen we de hamer niet tegen als een ding met eigenschappen, maar als iets om mee te hameren. Sterker nog, als we tijdens het hameren nadenken over de hamer als een ding met eigenschappen, gaat het hameren zelfs minder goed:

“[T]he less we just stare at the hammer-thing, and the more we seize hold of it and use it, the more primordial does our relationship to it become, and the more unveiledly is it encountered as that which it is – as equipment.”⁵⁰

Waarschijnlijk weten we allemaal wel hoe moeilijk het is om goed te blijven fietsen als je ineens gaat nadenken hoe je het eigenlijk doet, of hoe raar je gaat ademen als je er bij nadent hoe vaak je het per minuut doet. Een persoonlijke ervaring was toen ik mijn topscore in het Windowsspelletje Mijnenveger verbeterde tijdens het luisteren naar een hoorcollege van Hubert Dreyfus over Heidegger. Normaal

49 William Blattner - Heidegger's Being and Time, p. 63.

50 Martin Heidegger - Being and Time, p. 98.

gesproken ben ik erg geconcentreerd bezig met het goed oplossen van het spelletje. Toen ik daarentegen er niet over nadacht en helemaal gedachteloos het spelletje oploste, gaf dit klaarblijkelijk een beter resultaat. In hoeverre dit geen 'post hoc ergo propter hoc'-drogredenering⁵¹ is, is wellicht een empirische vraag, maar het voorbeeld spreekt hopelijk tot de verbeelding. Het punt is voor Heidegger in elk geval dat werktuigen in onze omgang niet worden begrepen als theoretische objecten. Het staren naar een zijnde als een ding met eigenschappen onthult niet zijn terhandenheid: terhanden-zijnden worden dan ook niet theoretisch gevat, maar met de niet-theoretische gewaarwording van de omgeving die Heidegger 'omzichtigheid' noemt. Als we secuur naar de eigenschappen van de hamer staren, zien we niet zijn functionele aspecten. Terhandenen hebben hierdoor de neiging wanneer ze zo goed mogelijk worden gebruikt, te verdwijnen in onze ervaring:

"The peculiarity of what is proximally ready-to-hand [terhanden-zijnd] is that, in its readiness-to-hand [terhandenheid], it must, as it were, withdraw [*zurückzuziehen*] in order to be ready-to-hand quite authentically."⁵²

Waar we ons op richten bij praktische omgang is niet het werktuig zelf, maar het doel dat voor ogen staat, waarbij dat doel ook niet expliciet 'gevat' of 'bedacht' hoeft te worden. Ik poets bijvoorbeeld elke avond mijn tanden, wat als doel heeft mijn tanden gezond te houden. Toch sta ik er meestal niet bij stil dat dit het doel is van mijn acties; het doel zit in wezen genesteld in mijn dagelijkse bezigheden. We moeten in dit geval een doel dan ook niet zien als iets waar mensen bewust mee bezig zijn, of als iets waar mensen überhaupt over hebben nagedacht, maar puur als datgene waar een handeling op gericht is.

"What is first of all 'given' ... is the 'for writing,' the 'for going in and out,' the 'for illuminating,' the 'for sitting.' That is, writing, going-in-and-out, sitting, and the like are what we are a priori involved with. What we know when we 'know our way around' and what we learn are these 'for-what's'."⁵³

Als Dasein op de meest oorspronkelijk manier omgaat met terhanden-zijnden, trekt niet alleen het werktuig zich terug uit de ervaring, maar ook Dasein zelf. Dasein wordt zo geabsorbeerd in de taak waarmee hij bezig is, dat er in dat geval alleen een ervaring is van een proces dat gaande is. Dit is het beste te zien bij het sporten. Als ik aan het squashen ben tegen een goede tegenstander waarbij ik mij tot het uiterste moet inspannen om een bal terug te kunnen slaan, is er alleen de ervaring van het slaan van de bal. In het rennen naar de bal, het innemen van een positie en het zwaaien met mijn racket, is er geen ruimte om echt 'na te denken' over wat ik aan het doen ben. Volgens Heidegger is het fenomenologisch onjuist om deze ervaring te beschrijven als een subject dat omgaat met objecten.

51 'Post hoc ergo propter hoc' kan eenvoudig worden vertaald met 'daarna, dus daarom'.

52 Martin Heidegger - Being and Time, p. 99.

53 Martin Heidegger - Logic: The Question of Truth, als geciteerd in Dreyfus (2007).

Wheeler noemt deze vorm van geabsorbeerde omgang 'smooth coping', en ik zal soms met deze term naar dit soort omgang refereren. In de ultieme vorm van 'smooth coping' trekt zowel het werktuig als Dasein zich terug en is er alleen de ervaring van het plaatshebbende gedrag. Vandaar dat Wheeler de fenomenologische beschrijving van terhandenheid wil koppelen aan wetenschappelijke verklaringen waarin embodied en embedded modellen van cognitie centraal staan. Omdat fenomenologisch gezien hier geen aanleiding is om te spreken van mentale regels en abstracte denkprocessen, zal de wetenschappelijke verklaring ook geen representaties kunnen toelaten, omdat die juist het subject/object-onderscheid introduceren. Meer hierover in hoofdstuk 4, paragraaf 3.

Mocht het zo zijn dat Dasein zich altijd in de toestand van 'smooth coping' bevindt, dan zou er nooit de gelegenheid zijn om te ontdekken *welke* werktuigen er zijn en *waarvoor* we ze gebruiken. Echter, er zijn omstandigheden in onze omgang met werktuigen in de wereld waarbij we hiertoe worden geforceerd en waarbij het fenomeen van de wereldlijkheid – hoe de wereld gestructureerd is *voor* en *in* Dasein – naar voren komt. Deze omstandigheden hebben te maken met het niet naar behoren functioneren van werktuigen, zodat we moet aanschouwen wat er precies misgaat. Tijdens deze onderbrekingen verandert ook de houding van Dasein tegenover de zijnden in de wereld. Dit biedt de mogelijkheid om zijnden uiteindelijk tegen te komen met een andere begripelijkheid, i.e. zijnsaard, dan die van werktuigen. Zijnden kunnen in dit geval verschijnen als objecten met bepaalde 'meetbare' eigenschappen en dit zal de basis vormen van de objectificatie die de wetenschappelijke houding die Dasein kan innemen kenmerkt. In hoeverre we echt objectificatie kunnen bereiken en wat dit betekent voor de aard van de wetenschap zullen we in de volgende paragraaf zien. Eerst moeten we kijken welke omstandigheden leiden tot het blootleggen van de structuur van de wereld.

Niet-terhandenheid

Stel, ik ben mijn scriptie aan het typen en merk dat de letter 'e' niet meer op het scherm verschijnt. Mijn smooth coping wordt op dat moment onderbroken en ik word gedwongen om te kijken wat er mis is met het toetsenbord – als ik tenminste door wil gaan met het typen van mijn scriptie. Ik ervaar op dat moment dat mijn toetsenbord niet meer goed functioneert en het toetsenbord heeft daarmee zijn terhandenheid verloren. Juist omdat het toetsenbord zijn functie verliest, wordt zijn functie in het werktuigelijk geheel aan mij gepresenteerd. Ik bedenk me dat als ik verder wil gaan met het typen van mijn scriptie, dat mijn toetsenbord goed moet functioneren. Wat blijkt: het toetsenbord waar ik al de hele dag mee typ, maar waar ik nog niet bij heb stilgestaan, verschijnt ineens *als* werktuig om mee te typen. Het is in dit soort omstandigheden dat het zijnde waarmee ik omga en de structuur van de wereld om mij heen zich tot een zekere hoogte laat observeren. Dit betekent echter nog geen transitie naar het wetenschappelijke observeren, maar een transitie van smooth coping naar het observeren van waarom mijn smooth coping is verstoord. Heidegger spreekt hier daarom van een tekortschietende

(defizienter) of afgeleide vorm van terhandenheid, die hij 'niet-terhandenheid' noemt.⁵⁴ Er zijn volgens hem drie verschillende soorten situaties waarin we zijnden tegenkomen als niet-terhandenheid, namelijk als i) een werktuig niet meer goed functioneert of kapot is, ii) een werktuig blijkt te missen, iii) iets het gebruiken van het werktuig in de weg staat. Of alle gevallen waarin smooth coping wordt onderbroken, ook precies in te delen zijn in deze categorieën, en of er niet een combinatie kan zijn van deze drie, valt te bezien. Voor deze scriptie is dit echter een bijzaak, want waar het nu vooral om gaat is hoe situaties van niet-terhandenheid Dasein forceert om te kijken naar de manier waarop smooth coping zich voltrekt.

In het tegenkomen van een zijnde als niet-terhandenheid, bijvoorbeeld wanneer een hamer na een lange dag werken te zwaar wordt, wordt de smooth coping onderbroken en komen we in een positie om te kijken waarom het werken niet meer goed gaat. We stoppen met hameren en merken wat het probleem is: de hamer is zwaar. De hamer verschijnt dan niet meer als iets om-te hameren, maar presenteert zich tot op zekere hoogte als een object met een eigenschap, gewicht. Ik zeg 'tot op zekere hoogte', omdat het object nog niet helemaal van zijn terhandenheid is ontdaan, maar nog steeds gebonden is aan de context waarin de praktische activiteit plaats had. Wheeler stelt voor om in gevallen van niet-terhandenheid te spreken van 'praktische objecten'.⁵⁵ Dit is mijns inziens een goede term, omdat het laat zien dat i) het zijnde niet meer helemaal opgenomen en teruggetrokken is in praktische activiteit, ii) de praktische context nog een rol speelt, iii) er sprake is van een zijnde dat gezien kan worden als een praktisch object met praktische eigenschappen, c.q. aspecten, iv) het gebruik van 'object' wijst op een theoretische houding van een subject.

Bij het onderbreken van smooth coping, omdat de hamer te zwaar is, bijvoorbeeld, zijn we nog steeds gebonden aan de context waarin de praktische activiteit plaats had, omdat we inzien dat als we niet meer goed kunnen hameren, het doel niet kan worden bereikt. We merken dat de hamer een rol had in het werk dat moest worden gedaan. Omdat we gedwongen worden het werk stil te leggen en te kijken wat er mis is, kunnen we observeren dat de hamer inderdaad te zwaar is en tegelijkertijd dat de hamer niet zwaar moet worden *ervaren* voor onze omzichtige omgang ermee. Het doelbewust kijken naar waarom het werken met de hamer niet meer goed gaat, onthult het hebben van gewicht als een *aspect* van de hamer. Als we eigenschappen voorbehouden aan objecten die door de wetenschap ontdekt worden, dan is het gewicht van een zijnde bij niet-terhandenheid geen eigenschap, omdat het gewicht relatief is aan de persoon die de hamer gebruikt in een context; 'ik vind de hamer te zwaar voor *deze taak*'. Hier spreken over het gewicht als een eigenschap van de hamer is misleidend, omdat dit indiceert dat het iets is wat de hamer permanent 'bezit'.

54 Martin Heidegger – Being and Time, p. 102-103.

55 Michael Wheeler – Reconstructing the Cognitive World, p. 139.

“Indeed, they are no properties at all, if the ontological structure designated by the term 'property' is that of some definite character which it is possible for things to possess. Anything ready-to-hand is, at the worst, appropriate for some purposes and inappropriate for others; and its 'properties' are, as it were, still bound up in these ways in which it is appropriate or inappropriate.”⁵⁶

Niet alleen de hamer verandert van aanblik – van een teruggetrokken werktuig naar een ding met aspecten – ook de persoon die de hamer gebruikt krijgt een andere houding. In plaats van geabsorbeerd zijn in de taak waarbij een doel voor ogen staat, moet worden gekeken wat er in de situatie kan worden veranderd om de omzichtige omgang weer te hervatten. De persoon wordt hier, in Wheelers woorden, een praktische probleemoplosser.⁵⁷ Misschien moet er worden gekozen voor een andere hamer, moet de hamer anders vastgepakt worden, of is een korte pauze afdoende om de kracht in de arm te hervinden. De persoon is genoodzaakt een oplossing te overwegen en het is fenomenologisch aanvaardbaar om daarbij te spreken over een persoon die *nadenkt* over de mogelijkheden van het oplossen van het probleem. Voorzichtig kunnen we zeggen dat Dasein hier kenmerken vertoont van een subject dat omgaat met objecten, in die zin dat Dasein een blik krijgt op hoe hij omgaat met het werktuig in kwestie. Dasein alsmede het werktuig is echter nog steeds gebonden aan de context van de praktische activiteit, dus we zouden kunnen zeggen dat Dasein met het zijnskarakter in-de-wereld-zijn een notie krijgt van de context waarin hij handelt en daarmee kan hij een glimp opvangen van de wereld waarin hij zichzelf interpreteert.

De bovenstaande uiteenzetting waarin werd uitgelegd hoe door onderbreking van het omzichtige gebruik van werktuigen, bepaalde aspecten tevoorschijn kunnen komen, is nodig om zo dadelijk te kunnen begrijpen hoe het zijnsbegrip van zijnden als terhandenheid kan leiden tot een zijnsbegrip van zijnden als 'voorhandenheid' (*Vorhandenheit*). Voorhandenheid is de zijnswijzen van zijnden die 'tot het uiterste'⁵⁸ ontdaan zijn van hun rol in praktische activiteit. Ze kunnen dan worden beschouwd als objecten met eigenschappen. Wheeler begrijpt voorhandenheid als de manier waarop zijnden zich presenteren in de wetenschap: als zijnden met objectieve eigenschappen die volledig onafhankelijk zijn van menselijke betrokkenheid. Volgens hem kan Heidegger daarom ook gelezen worden als een wetenschappelijk realist, of in elk geval als iemand die de mogelijkheid openlaat dat wetenschap uiteindelijk toegang heeft tot volledig objectieve eigenschappen van zijnden.⁵⁹ Zodoende kan Wheeler voor de sub-personale, mechanistische verklaringen van de personale, fenomenologische verklaring, volledig vertrouwen op de wetenschappelijke methode.

56 Martin Heidegger – Being and Time, p. 114-115.

57 Michael Wheeler – Reconstructing the Cognitive World, p. 139.

58 Ik schrijf hier 'tot het uiterste', omdat zal blijken dat het onmogelijk is om zijnden geheel te ontdoen van hun menselijke betrokkenheid.

59 “If my interpretation is correct, then the philosophy of science expressed in 'Being and Time' is, in many ways, a quite traditional kind of realism, and not at all a species of social constructivism or antirealism. In fact, even if the view expressed here is not Heidegger's own (and let me stress that I think it is), it is most certainly a view that is consistent with the rest of Heidegger's overall framework.”, Michael Wheeler – Reconstructing the Cognitive World, p. 156.

“[S]cientific practice constitutes one of a small number of contexts of human activity in which we succeed in gaining epistemic access to fully objective, agent-independent entities and properties.”⁶⁰

“Scientific practices paradigmatically reveal the mathematically describable causal properties of entities, properties that, as the present-at-hand [voorhandenheid], are precisely not related to any particular network of everyday significance.”⁶¹

De vraag die nu moet worden gesteld is of de wetenschap inderdaad toegang heeft tot volledig objectieve, van mensen onafhankelijke zijnden en eigenschappen of dat dit slechts een illusie is. Ook is het relevant of Heidegger zelf gelezen kan worden als iemand die het idee van een realistische wetenschap openhield. In de literatuur over Heideggeriaanse cognitiewetenschap wordt hier vaak anders over gedacht. Ik zal proberen door dicht bij de tekst van Heideggers 'Being and Time' te blijven proberen te ontrafelen wat Heideggers idee was over de toegang die de wetenschap kan hebben tot zijnden in de wereld.

§3. Van terhandenheid naar voorhandenheid

Hoe komen we van het zijnsbegrip van zijnden die niet-terhanden-zijn naar het zijnsbegrip van zijnden als voorhanden-zijnd? En hoe leidt voorhandenheid naar het theoretisch aanschouwen van zijnden, dat exemplarisch is voor de wetenschap? Het antwoord ligt in het doortrekken van de ontwereldlijking (*Entweltlichung*) van terhandenheid die ingezet is in het probleemoplossende karakter van het omgaan met werktuigen als niet-terhanden-zijnd. Bij een onderbreking van het omzichtig omgaan met een werktuig komt Dasein in een positie om te kijken wat er precies mis is. Wanneer bijvoorbeeld de hamer te zwaar wordt bevonden, wordt de hamer voor een deel ontdaan van zijn terhandenheid en verschijnt gewicht als een aspect van de hamer. Nog steeds is de hamer verbonden met praktische omgang, omdat er wordt ervaren dat de hamer *te zwaar is voor een bepaalde taak*. Om de hamer helemaal te ontdoen van zijn terhandenheid, moeten we proberen te kijken naar de hamer als een ding dat 'er gewoon maar ligt'.

“To lay bare what is just present-at-hand and no more, cognition [*Erkennen*] must first penetrate *beyond* what is ready-to-hand in our concern.”⁶²

Wanneer we proberen te kijken naar de hamer zonder daarbij zijn terhandenheid te beschouwen, zien we dat de hamer ook kan worden gezien als een zijnde dat slechts aanwezig of ter plaatse is:

60 Michael Wheeler – Reconstructing the Cognitive World, p. 152-153.

61 Ibid.

62 Martin Heidegger – Being and Time, p. 101.

“That the world does not 'consist' [*besteht*] of the ready-to-hand shows itself in the fact (among others) that whenever the world is lit up in the modes of concern which we have been interpreting [i.e. niet-terhandenheid], the ready-to-hand becomes deprived of its worldhood [*entweltlicht*] so that being-just-present-at-hand comes to the fore.”⁶³

De hamer wordt op een andere manier bekeken, wanneer hij wordt beschouwd als voorhanden-zijnd. Het is nu geen werktuig meer dat teruggetrokken is in de praktische activiteit en ook geen praktisch object met aspecten, maar de hamer is een object geworden waar op een theoretische manier naar gekeken kan worden. Het gewicht van de hamer is nu niet meer gebonden aan de context van de praktische omgang, maar kan worden gezien als een meetbare eigenschap van een object. Er kan dan ontdekt worden dat er bepaalde krachten op de hamer werken en dat het gewicht objectief te meten is. Het ontdekken van het gewicht van de hamer gebeurt dan niet meer in de probleemoplossende houding voor het hervatten van praktische omgang, maar is in het licht van het ontdekken van het karakter van de hamer ongeacht zijn betrokkenheid in praktische activiteit. We kunnen dan zien dat de hamer eigenschappen heeft die er zijn onafhankelijk van of we de hamer gebruiken: waarvan de hamer gemaakt is, welke kleur hij heeft, het gewicht... Dit betekent niet dat we niet meer *bezig zijn* met de hamer, maar dat het *zijnsbegrip* van de hamer is veranderd. In de volgende passage spreekt Heidegger zeer precies over wat er verandert.

“Why is it that what we are talking about – the heavy hammer – shows itself differently when our way of talking is thus modified? *Not because we are keeping our distance from manipulation, nor because we are just looking away from the equipmental character of this entity, but rather because we are looking at the ready-to-hand thing which we encounter, and looking at it 'in an new way' as something present-at-hand. The understanding of being by which our concerned dealings with entities within-the-world have been guided has changed over.*”⁶⁴

Wheeler noemt dit het innemen van een theoretische houding en dit komt voor hem neer op de methode die de wetenschap eigen is. Sterker nog, hij claimt dat Heideggers fenomenologische beschrijving van onze omgang met zijnden impliceert dat de wetenschap met dit zijnsbegrip toegang heeft tot de wereld onafhankelijk van onze dagelijkse betrokkenheid:

“[H]is phenomenological analysis demands that entities as revealed by the theoretical attitude are themselves fully context independent and objective. Given this, Heidegger's position must be that there exist certain exceptional contexts of activity in which human agents succeed in gaining epistemic access to context-independent entities and properties.”⁶⁵

63 Martin Heidegger – Being and Time, p. 106.

64 Martin Heidegger – Being and Time, p. 412.

65 Michael Wheeler – Reconstructing the Cognitive World, p. 137.

Deze claim kan mijns inziens zeker niet aan Heidegger worden toegeschreven. Heidegger is op verschillende plaatsen in 'Being and Time' heel duidelijk dat de wetenschappelijke houding waarin zijnden kunnen worden ontdekt onafhankelijk van onze praktische betrokkenheid nog steeds een wereld veronderstelt en dat het onmogelijk is om voor wetenschappelijke doeleinden zijnden volledig te ontwereldlijken. Voordat Heidegger uiteenzet wat het objectiveren in de wetenschap behelst, waar we zo dadelijk aan toekomen, merkt hij op dat het doen van wetenschappelijk onderzoek in praktisch opzicht helemaal niet zo verschilt van de praktische omgang die Dasein heeft met terhandenen. Zijn analyse van hoe een zijnsbegrip van zijnden kan veranderen van terhandenheid naar voorhandenheid, betekent namelijk niet per se de afwezigheid van praktische methoden waarmee voorhandenen onderzocht kunnen worden. Net als dat praktische omgang zijn eigen kennis vereist, i.e. omzichtigheid, heeft theoretisch onderzoek zijn eigen 'praxis'. Heidegger noemt als voorbeelden het aflezen van meetgegevens uit een complexe technische opstelling, het maken van preparaten voor onderzoek met een microscoop en het doen van archeologische opgravingen. We zouden daar tegenwoordig ook bijvoorbeeld het gebruik van een fMRI-scanner aan toe kunnen voegen. In al deze gevallen van wetenschappelijk onderzoek kunnen we wel zeggen dat er een *zijnsbegrip* is van zijnden als voorhanden-zijnd, maar dat het onderzoeken van wetenschappelijke objecten alsnog nauw verbonden is met onze vaardigheid om om te gaan met werktuigen.⁶⁶

"The explicit suggestion that scientific behaviour as a way of being-in-the-world, is not just a 'purely intellectual activity', may seem petty and superfluous. If only it were not plain from this triviality that it is by no means patent where the ontological boundary between 'theoretical' and 'atheoretical' behaviour really runs!"⁶⁷

§4. Wetenschap als ontwereldlijking

Heeft de wetenschap uiteindelijk toegang tot volledige ontwereldlijke zijnden? Is Heidegger te lezen als een wetenschappelijk realist? Alhoewel het antwoord op beide vragen in sommige interpretaties van Heidegger 'ja' is, bijvoorbeeld voor Wheeler, berust dit idee mijns inziens op een verkeerde interpretatie. Het probleem schuilt hem in de betekenis die wordt gegeven aan de term 'ontwereldlijking'. In het citaat op de vorige pagina staat dat wanneer Dasein probeert te kijken naar

⁶⁶ In Heideggers latere filosofie, zoals 'Off the Beaten Track' (1950) en 'The Question Concerning Technology' (1977), wordt wetenschap juist begrepen als een intensivering van de praktische omgang met en praktische effectiviteit van zijnden. Wetenschap wordt in plaats van een onderzoek naar wat is, een bedrijf dat erop gericht is zijn eigen toekomst zeker te stellen. Zijnden worden daarin gelijkvormig gemaakt en gereduceerd tot de effectiviteit die ze hebben in praktische toepassingen. Elke andere manier van denken over zijnden wordt afgesloten, omdat de wetenschap de macht over het begrijpen van de wereld voor de toekomst veilig heeft gesteld. Filosofie zou in dit technologische wereldbeeld afgeschreven worden, terwijl Heidegger meende dat alleen filosofie alternatieve interpretaties van de wereld open kan houden. Deze visie op de wetenschap is interessant en de moeite waard om te relateren aan de cognitiewetenschap, maar ligt buiten het bereik van deze scriptie. Lees bijvoorbeeld 'Heidegger on Science and Naturalism' van Joseph Rouse voor een goed overzicht van Heideggers verschillende perspectieven op de wetenschap door de jaren heen.

⁶⁷ Martin Heidegger - Being and Time, p. 409.

een zijnde, onafhankelijk van zijn dagelijkse omgang dat 'the ready-to-hand becomes deprived of its worldhood so that being-just-present-at-hand comes to the fore'. Het ont-wereldlijken moet hier niet worden gezien als het achterlaten van elke wereld, maar als het *ontwereldlijken van de wereld van terhandenheid*. In het verkrijgen van toegang tot voorhanden-zijnden wordt inderdaad de alledaagse betekenisvolle wereld achtergelaten waarin Dasein werktuigen gebruikt voor het vervullen van zijn zelf-interpretatie. In de wereld van de wetenschap worden zijnden aangetroffen als objectief, c.q. *objectiever*, omdat ze ontdaan zijn van hun *specifieke*, ontische betrokkenheid die ze daarvoor hadden. Zoals Ratcliffe zegt:

“[In the context of science,] things are presented to us *as* stripped to varying degrees of the significance that they previously had, as having lost something. Presence-at-hand does not escape readiness-to-hand, but is a kind of abstraction from it, a removal of certain characteristics. When we perform this abstraction, we do not leave the world behind us. We continue to find ourselves purposively caught up in a realm where things matter in various interconnected ways.”⁶⁸

Als we een hamer zien als een object met fysische eigenschappen, dan laten we de betrokkenheid van de hamer in bijvoorbeeld het bouwen van een kastje achterwege. De hamer wordt van die betrokkenheid ontwereldlijkt, maar niet van de betrokkenheid die het heeft als onderwerp van wetenschappelijk onderzoek. Het ontdekken van de fysische eigenschappen van de hamer wordt mogelijk gemaakt doordat we een wetenschappelijke methode hebben waarmee we de natuurkundige *wereld* kunnen onderzoeken. Deze wereld is niet ontdaan van zijn wereldlijkheid, maar is juist een door een zijnsbegrip afgebakend domein waarin zijnden in de wereld kunnen worden onderzocht als fysische objecten. De wetenschap heeft geen toegang tot context-afhankelijke zijnden en eigenschappen, maar is altijd gebonden aan de manier waarop de wetenschap door Dasein begrijpelijk wordt gemaakt; het blijft een van mensen afhankelijke methodologie. Omdat mensen willen onderzoeken hoe de wereld eruit ziet onafhankelijk van hun persoonlijk perspectief, wordt de wereld op voorhand ontsloten als hebbende objectieve eigenschappen. Vandaar dat we zijnden in hun voorhandenheid slechts *objectiever* zien ten opzichte van hun terhandenheid. Maar de context van de wetenschap is nog steeds een *menselijke* context, omdat het idee van wetenschap aansluit bij de manier waarop de wereld willen zien en begrijpen. Het idee dat de wetenschap daadwerkelijk toegang heeft tot zijnden die helemaal onttrokken zijn van hun menselijke betrokkenheid is onjuist.

Een simpel verweer tegen deze stelling is dat de wetenschap toch wel degelijk de bouwstenen van de werkelijkheid onderzoekt, omdat het moeilijk voor te stellen is dat bijvoorbeeld de natuurkundige wetten en deeltjes er niet waren voordat, bij wijze van spreken, de eerste Dasein een stap op de aardbodem zette. Als we aannemen dat het universum er was toen er nog geen mensen bestonden, dan lijkt het alsof de wetenschap op de een of andere manier toch toegang heeft tot de werkelijkheid

68 Matthew Ratcliffe - There can be no Cognitive Science of Dasein, p. 9-10.

onafhankelijk van menselijke betrokkenheid. Heidegger reageert op deze opvatting door een verschil te maken tussen de werkelijkheid en de begrijpelijkheid van de werkelijkheid. Zoals we hebben gezien zijn zijnden voor Dasein op verschillende manieren begrijpelijk. In praktische omgang zijn zijnden begrijpelijk als hun functie in een betrekking geheel. Als voorhanden-zijnd zijn zijnden begrijpelijk als ontwereldlijkt van die functie. Met de begrijpelijkheid van voorhandenheid wordt ook het idee ontsloten van een werkelijkheid met zijnden die aanwezig kunnen zijn of mensen nu bestaan of niet. Maar het idee dat de werkelijkheid kan worden *begrepen* als bestaande uit zijnden in-de-wereld onafhankelijk van Dasein, is juist *wel* afhankelijk van het zijnsbegrip van Dasein. Heidegger zegt over de situatie wanneer Dasein niet bestaat:

“In such a case it cannot be said that entities are, nor can it be said that they are not. But *now*, as long as there is an understanding of being and therefore an understanding of presence-at-hand, it can indeed be said that *in this case* entities will still continue to be.”⁶⁹

Dit vormt een groot probleem voor Wheeler, omdat hij met zijn minimale naturalisme denkt een wisselwerking te hebben tussen de fenomenologische beschrijving van Dasein en de volledig realistische verklaringen die de wetenschap biedt. Het blijkt dat de wetenschap helemaal geen toegang heeft tot zijnden onafhankelijk van menselijke betrokkenheid, maar dat de wetenschap altijd gebonden blijft aan Dasein. Dasein heeft namelijk als grondtoestand in-de-wereld-zijn en bevindt zich dus altijd in een wereld, ook als hij overgaat tot wetenschappelijk onderzoek. Het zijnsbegrip van zijnden veronderstelt dat er mensen zijn die dat zijnsbegrip ontsluiten. Dit betekent echter niet dat de zijnden zelf afhankelijk zijn van mensen. Dreyfus gebruikt in zijn colleges over Heideggers 'Being and Time' de mooie zinsnede: “beings doesn't depend on us, but their intelligibility depends on us.”⁷⁰

Een verkeerde interpretatie van Heidegger ligt op de loer, doordat zijn beschrijving van de verschillende manieren waarop we zijnden in de wereld kunnen tegenkomen wordt beschouwd als het eindpunt van zijn beschrijving van in-de-wereld-zijn. De fenomenologische beschrijving van hoe praktische omgang met zijnden kan leiden tot theoretische beschouwing is erg verhelderend, maar niettemin geen eindpunt van zijn analyse. Ratcliffe citeert een passage uit Heideggers 'the fundamental concepts of metaphysics' waaruit hij opmaakt dat Heidegger de verschillende zijnswijzen van zijnden die we tegenkomen in-de-wereld - terhandenheid en voorhandenheid - aanwendt om te verhelderen wat het is voor Dasein om een wereld te ontsluiten; eerder al 'het fenomeen van de wereldlijkheid' genoemd. Ratcliffe citeert:

69 Martin Heidegger - Being and Time, p. 255.

70 Hubert Dreyfus, hoorcolleges van de cursus Heidegger's Being and Time (2007), Berkeley, California.

"I attempted in *Being in Time* to provide a preliminary characterization of the *phenomenon of world* by interpreting *the way in which we at first and for the most part move about in our everyday world*. There I took my departure from what lies to hand in the everyday realm, from those things that we use and pursue [...] It never occurred to me, however, to try and claim or prove with this interpretation that the essence of man consists in the fact that he knows how to handle knives and forks or use the tram."⁷¹

Heidegger beschrijft onze verschillende vormen van omgang met zijnden om te komen tot de achtergrond, onze fundamentele vertrouwdheid met de wereld, die deze omgang mogelijk maakt. Dat hij daar moeite mee heeft, is te zien aan het feit dat hij op verschillende plaatsen verschillende termen hiervoor heeft, ook al moeten ze soms net iets anders geïnterpreteerd worden. Zo spreekt hij van in-de-wereld-zijn als het gaat over de grondtoestand van Dasein, maar over het fenomeen van de wereldlijkheid als hij wil wijzen op de manier waarop de structuur van de wereld afhankelijk is van de betrokkenheid van Dasein. Op andere andere plaatsen zegt hij dat om zijnden te kunnen tegenkomen, eerst de mogelijkheid daartoe moet worden 'ontsloten'. Dit ontsluiten (*erschliessen*) is daarmee de ontologische voorwaarde voor het ontdekken (*entdecken*) van een context waarin we een verhouding kunnen aangaan met zijnden. We kunnen bijvoorbeeld pas een schaakstuk tegenkomen, als we een begrip hebben van wat schaken is. Het ontdekken van schaakstukken op een schaakbord veronderstelt de ontsluiting van het schaakspel als context waarin die stukken betekenis hebben. Al deze verschillende termen die Heidegger gebruikt zijn bedoeld om aan te geven dat Dasein de oorsprong is van de begrijpelijkheid van de wereld in al zijn vormen. De essentie van Dasein is dus niet het omzichtig of theoretisch omgaan met zijnden, maar juist de *mogelijkheid* daartoe; dat wat aan elke omgang vooraf gaat. 'Care' is in onderstaand citaat te lezen als 'bestaan'.

"Care, as a primordial structural totality, lies 'before' every factual 'attitude' and 'situation' of Dasein, and it does so existentially *a priori*; this means that it always lies *in* them. So this phenomenon by no means expresses a priority of the 'practical' attitude over the theoretical. When we ascertain something present-at-hand by merely beholding it, this activity has the character of care just as much as does a 'political action' or taking a rest and enjoying oneself. 'Theory' and 'practice' are possibilities of being for an entity whose being must be defined as 'care'."⁷²

71 Martin Heidegger - *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, als geciteerd in Ratcliffe (te verschijnen).

72 Martin Heidegger - *Being and Time*, p. 238.

Heidegger wil hiermee aangeven dat wetenschap in-de-wereld-zijn veronderstelt; wetenschap is een menselijk fenomeen. Dasein ontsluit de mogelijkheid om zichzelf en de wereld om zich heen te begrijpen. Zoals in hoofdstuk 1, §3 al is genoemd kan Dasein worden gezien als niet meer dan een daad van begrijpen. In wetenschap heeft de mens een methode gevonden waarin zij denkt de wereld te kunnen begrijpen en waarheid te kunnen vinden.

“This awaiting of discoveredness [i.e wetenschap] has its existentiell basis in a resoluteness by which Dasein projects itself towards its potentiality-for-being in the 'truth'. This projection is possible because being-in-the-truth makes up a definite way in which Dasein may exist.”⁷³

Of de wetenschap uiteindelijk de maat is voor het begrijpen van de wereld, zoals Wheeler bijvoorbeeld veronderstelt, is een vraag die de wetenschap zichzelf nooit stelt. Integendeel, in de wetenschap zit de grondtrek dat zij het alleenrecht heeft op de waarheid. Dit terwijl de wetenschap niet eens de voorwaarden voor hun eigen bestaan kunnen inzien, namelijk dat zij voortkomt uit het in-de-wereld-zijn van Dasein. Wanneer wetenschap wordt begrepen als een aspect van de zijnswijze van Dasein, wordt duidelijk dat de wetenschap nooit zijn eigen legitimiteit kan vaststellen. Een existentiële analyse van hoe Dasein überhaupt tot wetenschap kan komen, is wat op voorhand moet worden vastgesteld. Zoals Rouse in zijn essay over Heideggers begrip van wetenschap vaststelt:

“Heidegger focused upon science as something people do, rather than scientific knowledge as acquired and assessed retrospectively. Understood existentially, science is not the accumulation of established knowledge, but is always directed ahead toward possibilities it cannot yet fully grasp.”⁷⁴

In welke mate wetenschap uiteindelijk de wereld kan begrijpen, is geen wetenschappelijke, maar een filosofische vraag, volgens de vroege Heidegger althans. Op voorhand moet een existentiële conceptie van wetenschap worden opgesteld die beschrijft waartoe de wetenschap in staat is. Wetenschap blijkt uit Heideggers beschrijving een menselijk fenomeen te zijn, dat ontologisch afhankelijk is van het in-de-wereld-zijn van Dasein. Wat nu van belang is in welke mate cognitiewetenschap de mens kan verklaren. Is het zo dat cognitiewetenschap geschikt is voor het verklaren van alle aspecten van Dasein? Het zal blijken dat cognitiewetenschap ontoereikend is, omdat het objectiveren van Dasein in essentie een verlies van Daseins zijnswijze betekent.

73 Martin Heidegger - Being and Time, p. 415.

74 Joseph Rouse - Heidegger on Science and Naturalism, p. 6.

Hoofdstuk 4: Dasein kan niet met cognitiewetenschap worden gevat

Het vorige hoofdstuk eindigde met de conclusie dat wetenschap slechts een bepaalde houding is waarin de wereld tegen kan worden gekomen. Het idee dat de wetenschap toegang heeft tot volledig ontwereldlijkte zijnden, zodat we een objectieve blik op de wereld krijgen, is onjuist. Wat betekent dit voor de taak die de cognitiewetenschap zichzelf heeft toebedeeld, namelijk het verklaren van zaken als cognitie, gedrag, de geest, intelligentie... Kan de cognitiewetenschap uiteindelijk in de toekomst hiervoor een verklaring geven of zit er een fundamenteel probleem in de manier waarop cognitiewetenschap de mens bestudeert? Het doel van dit hoofdstuk is om inzicht te krijgen in welke mate de cognitiewetenschap de fenomenologische beschrijving van Dasein op een wetenschappelijke manier kan verklaren. Wheeler stelde als taak voor de wetenschap het vaststellen van de causale werking van mensen op het sub-personale niveau, die kan verklaren hoe fenomenologische beschrijvingen van het personale niveau worden geconstitueerd. Als blijkt dat het een illusie is om te denken dat Heideggers fenomenologische beschrijving van Dasein kan worden vertaald naar wetenschappelijke verklaringen, dan is in elk geval Heideggeriaanse cognitiewetenschap gedoemd te mislukken. Eerst zullen we kijken naar waarom wetenschap maar een beperkte notie heeft van wat is (§1). Daarna zullen we zien waarom dit ook geldt voor de cognitiewetenschap (§2). Vervolgens zullen we zien waarom in het bijzonder Heideggeriaanse cognitiewetenschap onmogelijk is (§3). Als laatste zullen we de grenzen van cognitiewetenschap proberen te verkennen (§4).

§1. Wetenschap als objectificatie; een beperkte notie van wat is

In het vorige hoofdstuk zagen we hoe omzichtige omgang met terhandenen kan leiden tot het tegenkomen van zijnden als voorhandenen, namelijk wanneer Dasein in een positie komt waar hij kijkt naar het zijnde als een ding met eigenschappen. Het zijnde wordt dan aanschouwd op een nieuwe manier, i.e. met een nieuw zijnsbegrip, en dit geeft de mogelijkheid van een wetenschappelijke houding tegenover zijnden. De praktische betrokkenheid die terhandenheid kenmerkt wordt onttrokken (*entschränkt*) van de omgang en het domein van de met wetenschap te onderzoeken voorhandenheid wordt geconstitueerd. Wat volgens Heidegger bepalend is voor het ontstaan van een wetenschap zoals de natuurkunde is niet de hoge waardering voor het observeren van feiten of het toepassen van wiskunde voor het vaststellen van de natuurwetten, maar is de wiskundige projectie (*Entwurf*)⁷⁵ van de natuur. De natuur wordt hiermee op voorhand ontdekt als iets dat voorhanden is (c.q. materie) en dit zorgt ervoor dat de berekenbaarheid van de natuur zeker wordt gesteld.⁷⁶ De projectie van de natuur als berekenbaar wordt dan a priori ontsloten en dit vormt het zijnsbegrip waarmee zijnden en de wereld vanaf dat moment worden begrepen en ontdekt. Binnen deze projectie is het dan ook niet

⁷⁵ Ik vertaal 'entwurf' met 'projectie' en niet met de directe vertaling 'ontwerp', omdat 'ontwerp' in zijn huidige gebruik niet de betekenis met zich meedraagt van ergens op gericht zijn, wat 'projectie' wel heeft.

⁷⁶ Martin Heidegger - Being and Time, p. 413-414.

mogelijk om zijnden te zien als afhankelijk van menselijke betrokkenheid. Een hamer, bijvoorbeeld, *kan* in een natuurkundige setting niet meer worden gezien als iets om-te hameren, maar alleen als een zijnde met berekenbare eigenschappen als beweging, kracht en lokatie. Wetenschappelijke projectie bestaat uit het zeker stellen van een paradigma waarin zijnden ontdekt kunnen worden als objecten met berekenbare eigenschappen; dit is een vorm van *thematiseren*.

“The articulation of the understanding of being, the delimitation of an area of subject-matter (a delimitation guided by this understanding), and the sketching-out of the way of conceiving which is appropriate to such entities – all these belong to the totality of this projecting; and this totality is what we call '*thematizing*'. Its aim is to free the entities we encounter within-the-world, and to free them in such a way that they can 'throw themselves against' a pure discovering – that is, that they can become 'objects'. Thematizing objectifies.”⁷⁷

Thematiseren is niet alleen kenmerkend voor de wetenschap, ook filosofie kan worden gezien als een vorm van thematiseren. Ook Heidegger thematiseert wanneer hij een analyse wil geven van wat het is voor Dasein om in-de-wereld-te-zijn, of als hij zijn als thema neemt. Het verschil met het wetenschappelijk thematiseren is dat Heidegger als zijnde met de zijnswijze bestaan al op voorhand een begrip heeft van in-de-wereld-zijn en temidden van dit begrip probeert te beschrijven wat dit begrip behelst.⁷⁸ Merk op dat dit project in essentie circulair is, omdat een analyse van het zijnsbegrip van Dasein *veronderstelt* dat er een Dasein is met een pre-ontologisch begrip van zijn, en voor wie die vraag daarom betekenisvol kan zijn. Volgens Heidegger kan die circulariteit niet voorkomen worden, omdat, zoals eerder gezegd, het beschrijven van wat is (ontologie) alleen mogelijk is in de vorm van een fenomenologische beschrijving, die fundamenteel slechts een interpretatie kan zijn. Voor deze scriptie is dit probleem niet relevant, wat relevant is hoe het thematiseren in de (cognitie)wetenschap zorgt voor een vernauwing van de blik op de wereld.

Wetenschap, in tegenstelling tot fenomenologie, is begeven met een beperkte notie van wat is, omdat zij slechts kan bestaan bij de gratie van in-de-wereld-zijn. Wetenschap is daarmee niet de geschikte methode om zijnswijzen te onderzoeken, omdat zij daaraan onderhevig is. Wetenschap houdt zich alleen bezig met voorhandenheid en die zijnswijze kan pas worden onderzocht als terhandenheid wordt ontwereldlijkt. Dus, de werkelijkheid – als omvattende term voor zijnden in-de-wereld – die dan

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Dreyfus merkt op: “We must careful distinguish *objectifying thematizing* from simply noticing something unavailable, which Heidegger calls *thematic consciousness*. Heidegger's method in *Being and Time* is a systematic version of everyday noticing and pointing out. Heidegger finds himself already having a way of being (existence) that he only dimly understands. He is trying, in a mode of concern, to detach himself from his local, practical context but nonetheless to clarify this understanding from within, by pointing out its various aspects. [...] [T]he scientist is detached from and so is able to thematize and objectify his object, nature, while the hermeneutic ontologist makes his theme precisely the shared background understanding in which he dwells and from which he cannot detach himself.”, *Being-in-the-world*, p. 82-82.

ontstaat is gebaseerd op het in-de-wereld-zijn van Dasein. Ratcliffe haalt uit *Being and Time* een soortgelijke transcendentale redenering waarom de wetenschap nooit toereikend kan zijn om Dasein te verklaren.

1. Voor het ontdekken van zijnden in de wetenschap moet een zijnsbegrip zijn verondersteld.
2. Een zijnsbegrip is karakteristiek voor Dasein.
3. Wetenschap houdt zich bezig met voorhandenheid in plaats van de begrijpelijkheid van voorhandenheid; dat wat het aanschouwen van voorhandenheid veronderstelt.
4. De wereld die ontsloten wordt door Dasein is de voorwaarde voor het ontdekken van zijnden als voorhandenheid en zelf geen zijnde die we als voorhandenheid kunnen tegenkomen.
5. Dus, wetenschap is beperkt tot een beperkte notie van wat is en kan niet verklaren wat het ontsluiten van een wereld is, waaruit de wetenschappelijke houding überhaupt kan ontstaan.⁷⁹

Ratcliffe voegt hieraan toe dat de manier waarop we Dasein moeten begrijpen sterk verschilt van elke vorm van *cognitiewetenschap*. Cognitiewetenschap probeert iets te onderzoeken wat diezelfde wetenschap mogelijk maakt; dat wat eraan vooraf gaat.

“Heidegger would maintain that any cognitive science attempting to explain human experience, thought and agency in naturalistic terms is founded upon an *inauthentic* (*uneigentlich*) understanding, meaning an understanding of ourselves that is oblivious to what it presupposes and thus prone to misinterpretation. Such a science involves a failure to recognise the background sense of belonging to a world that is tacitly accepted by scientific practices, accompanied by a failure to appreciate that scientific cognition is not the only illuminating mode of epistemic access we have to things.”⁸⁰

Deze oneigenlijke interpretatie van Dasein die kenmerkend is voor de wetenschap bestaat eruit dat we onszelf gaan interpreteren in termen van voorhandenheid. Alleen als we onszelf helemaal laten leiden door het wetenschappelijke dogma dat de wetenschap de maat der dingen is, zullen we achteloos aannemen dat Dasein in cognitiewetenschappelijke termen te vatten is. We kunnen echter alleen iemand van dit punt overtuigen, volgens Ratcliffe, als we hem hiervoor in de juiste *stemming* (*Stimmung*) brengen. Hoe we de wereld tegenkomen en hoe we onszelf interpreteren gebeurt altijd in een bepaalde stemming. Dit is voor Heidegger naast begrijpen en beweren, een van de drie facetten die het in-de-wereld-zijn constitueert. Voortdurend bevinden we ons in een stemming waarmee we de wereld begrijpen en waarmee we uitspraken doen over de wereld. Onze dagelijkse stemming wordt, in Heideggers idee, getekend door een verkeerde interpretatie van onszelf en van de wereld. Er zijn echter

79 Matthew Ratcliffe - *There can be no Cognitive Science of Dasein*, p. 14-15.

80 Matthew Ratcliffe - *There can be no Cognitive Science of Dasein*, p. 24.

stemmingen die ons kunnen losschudden uit deze stemming en ons kunnen laten inzien dat deze dagelijkse interpretatie inderdaad berustte op een verkeerde interpretatie. Stemmingen als bezorgdheid/angst (*Angst*) of verveling (*Langeweile*) kunnen bijvoorbeeld zorgen voor een filosofische houding van waaruit we kunnen zien dat de dagelijkse interpretatie van onszelf onjuist was. Ratcliffe meent dat we in de stemming van het huidige wetenschappelijke klimaat denken dat de wetenschap de maat der dingen is en dat we fenomenologie hiermee kunnen laten samenvloeien. Als we daarentegen in een filosofische stemming komen, zoals die van deze scriptie, kunnen we inzien dat dit idee absurd is.

“Once we get to this point, the question we ask ourselves is not 'why *can't* we have a cognitive science of Dasein?', but rather 'what good grounds could anyone ever have for believing that we might, when such an endeavour seems no better founded than using a hammer to read a book?'.⁸¹

Een filosofische stemming kan zorgen voor een begrip van hoe we als menselijke wezens de wereld begrijpen. 'Being in Time' is bijvoorbeeld een poging dit begrip te beschrijven. Door dit begrip in hoofdstuk 3 te ontvouwen kwamen we vanuit Daseins in-de-wereld-zijn bij een existentiële conceptie van wetenschap. We zagen dat wetenschap wordt verondersteld door in-de-wereld-zijn en dat het gebeven is met een beperkte notie van wat is. Ook al stelt de cognitiewetenschap zijn toekomst zeker door te stellen dat in een wetenschappelijk paradigma alle menselijke aspecten kunnen worden verklaard, dit is niet meer dan een valse belofte voortkomend uit onachtzaamheid voor haar ontologische oorsprong.

Nu we op voorhand hebben beredeneerd waarom de cognitiewetenschap ontoereikend is om Dasein te kunnen verklaren, is het goed om de diepte van de cognitiewetenschap in te gaan en te zien waarom dit project de mist in gaat.

§2. Cognitiewetenschap is ontoereikend

Wat het thematiseren van een domein van zijnden behelst is goed te zien in de cognitiewetenschap. In het thematiseren in de wetenschap vormt zich een gesloten domein waarin een bepaalde zijnswijze van zijnden op voorhand zeker wordt gesteld. Dit heeft een projectie tot gevolg waarin voorhandenen worden ontdekt met bepaalde eigenschappen die onderzocht kunnen worden. Zoals we gezien hebben in de vorige paragraaf, heeft dit thematiseren objectificatie tot gevolg. Des te beter een domein wordt afgebakend door thematisering, des te meer de zijnden geobjectificeerd worden. Wat dit inhoudt is het beste in te zien aan de hand van een voorbeeld, in dit geval de cognitiewetenschap zoals die bij mijn studie (Cognitieve) Kunstmatige Intelligentie bedreven wordt. KI is naar eigen zeggen 'een multidisciplinaire studie, waarin dwarsverbanden worden gelegd tussen de vakgebieden kennisleer,

81 Matthew Ratcliffe - There can be no Cognitive Science of Dasein, p. 27.

logica, taalkunde, psychologie en informatica.¹⁸² In die verschillende vakgebieden worden op verschillende manieren aspecten van menselijke cognitie onderzocht. De mens wordt bijvoorbeeld begrepen als een zijnde met kennis, met het vermogen te kunnen redeneren, met een begrip van taal, etc. Om deze aspecten zo goed mogelijk te kunnen onderzoeken, blijkt in de praktijk dat het verleidelijk is om het domein van het vakgebied in nauwe zin vast te leggen. In de taalkunde, bijvoorbeeld, wordt taal vaak bestudeerd als een logisch systeem met een syntax en semantiek, zonder daarbij regelmatig af te vragen hoe dit past in het beeld van de mens in andere vakgebieden. Ik kan me niet herinneren dat ik ooit de vraag naar cognitieve plausibiliteit heb horen stellen in een cursus over complexe systemen die de syntax of semantiek van de taal in kaart brengen, zoals categoriale grammatica of dynamische semantiek. De taal wordt daarin gezien als een objectief gegeven, dat onafhankelijk van andere cognitieve vermogens kan worden bestudeerd. Maar is er enige aanleiding om aan te nemen dat mensen ook daadwerkelijk de taal gebruiken zoals deze taalkundige systemen voorschrijven? Die vraag is in het huidige zijnsbegrip van de taalwetenschap oninteressant, omdat de taal daarin wordt geprojecteerd als een zijnde dat in isolatie te bestuderen is.

Het probleem is nu dat het wetenschappelijk thematiseren van verschillende aspecten van de mens kan leiden tot een versnipperd en daarmee oneigenlijk begrip van wat een mens is, en er geprobeerd moet worden de vakgebieden bij elkaar te brengen. Het bij elkaar brengen van verschillende thema's wordt zelfs extra lastig of zelfs onoverkomelijk als de studie CKI wordt opgezet als multidisciplinair in plaats van interdisciplinair. Als Dasein als een geheel gevat moet worden – als in-de-wereld-zijn – dan moeten we voorkomen dat een unitair fenomeen wordt gesplitst in verschillende onderdelen zonder het vooruitzicht dat we de delen weer samen kunnen voegen. In de analyse van de structuur van het in-zijn van Dasein in-de-wereld zegt Heidegger dat ook al zijn er verschillende aspecten te onderscheiden in Dasein, dat ze even oorspronkelijk zijn en ook gelijktijdig moeten worden gevat.

“[I]f we inquire about being-in as our theme, we cannot indeed consent to nullify the primordial character of this phenomenon by deriving it from others – that is to say, by an inappropriate analysis, in the sense of a dissolving or breaking up. But the fact that something primordial is underivable does not rule out the possibility that a multiplicity of characteristics of being may be constitutive for it. If these show themselves, then existentially they are equiprimordial. The phenomenon of the *equiprimordiality* of constitutive items has often been disregarded in ontology, because of a methodological unrestrained tendency to derive everything and anything from some simple 'primal ground'.”⁸³

82 Dit citaat is rechtstreeks overgenomen van de informatiepagina Kunstmatige Intelligentie op de website van de Universiteit Utrecht.

83 Martin Heidegger – Being and Time, p. 170.

Cognitiewetenschap wordt überhaupt onmogelijk als de ontologische constitutie multidisciplinair is en er wordt gedacht dat een aspect van de mens in isolatie van andere aspecten te bestuderen is. Maar dit is niet het enige probleem: wetenschap wordt gedomineerd door objectificatie van zijnden, maar hoe meer je Dasein objectificeert, hoe meer je het zijnskarakter van Dasein verliest. Wat namelijk typerend is voor Dasein, is dat het geen som der delen is, maar een geheel dat met de grondtoestand in-de-wereld-zijn de *mogelijkheid* ontsluit van het bestuderen van de mens in verschillende aspecten. Het identificeren van een aspect van Dasein en daar een wetenschappelijk onderzoeksveld voor opstellen, is verleidelijk en heeft een eigen wetenschappelijk doeleinde, maar zal nooit kunnen vatten wat het is om Dasein te zijn. Dasein kan niet gelijk worden gesteld aan zijn taalvermogen, zijn hersenen, zijn lichaam of zijn culturele gebondenheid. Dat is niet te zeggen dat het geen aspecten van Dasein zijn die kunnen worden onderzocht op een wetenschappelijke basis, maar dat is te zeggen dat er geen reden is om aan te nemen dat Dasein als het ware uit die verschillende vakgebieden kan worden *opgebouwd*. Zeker als de vakgebieden multidisciplinair zijn en geen oog voor het geheel hebben. Daarnaast, omdat de wetenschap begeven is met een beperkte notie van wat is, namelijk voorhandenheid, kan zij Dasein alleen vatten in termen van voorhandenheid, termen die van toepassing zijn op ontwereldlijke zijnden. De wetenschap tematiseert een aspect van Dasein, bakent hiermee een onderzoeksgebied af en maakt van dit aspect een te onderzoeken object. De verwachting is dan dat als alle aspecten van Dasein wetenschappelijk zijn onderzocht, we kunnen vatten wat het is om mens te zijn. Heidegger is duidelijk dat deze wetenschappelijke werkelijkheid nooit de zijnswijze van Dasein kan vatten:

“[A]ll the modes of being of entities within-the-world are founded ontologically upon the worldhood of the world, and accordingly upon the phenomenon of being-in-the-world. From this there arises the insight that among the modes of being of entities within-the-world, reality has no priority, and that reality is a kind of Being which cannot even characterize anything like the world [in Heideggers betekenis] or Dasein in a way which is ontologically appropriate.”⁸⁴

“Entities with Dasein's kind of being cannot be conceived in terms of reality and substantiality; we have expressed this by the thesis that the substance of man is existence.” (Mijn nadruk)⁸⁵

Daseins in-de-wereld-zijn ontsluit de wetenschap; het is wat wetenschap mogelijk maakt. Wanneer er wordt gedacht dat wetenschap de maat der dingen is, heeft men niet goed begrepen waar wetenschap vandaan komt, en gelooft men blind in dat wetenschap ons uiteindelijk kan vertellen hoe de wereld in elkaar steekt.⁸⁶ Het gaat er niet alleen om dat Dasein een fundamenteel andere zijnswijze heeft dan

84 Martin Heidegger – Being and Time, p. 245-255.

85 Ibid.

86 “The distinctive relation to the world in which we turn toward beings themselves is supported and guided by a freely chosen attitude of human existence. To be sure, man's prescientific and extrascientific activities also are related to beings. But science is exceptional in that, in a way peculiar to it, it gives the matter itself explicitly and solely the first and last word.” (mijn nadruk), Martin Heidegger – What is Metaphysics?, p. 94.

zijn die worden bestudeerd in wetenschappelijk onderzoek, respectievelijk bestaan en voorhandenheid. Het gaat er hier om dat Dasein niet te *vatten* is in termen die toebehoren aan voorhandenheid. Een wetenschappelijk begrip van de wereld veronderstelt namelijk al het zijnsbegrip van Dasein. Hoe zou het dan überhaupt mogelijk kunnen zijn dat de wetenschap het geheel kan overzien en het zijnsbegrip kan verklaren? Wheelers minimale naturalisme wordt daarmee onbestaanbaar en is niet meer dan een positieve wens dat de cognitiewetenschap uiteindelijk een uitputtende verklaring van de mens kan geven. Maar in plaats van halsstarrig beweren dat de fenomenologie van Dasein al a priori niet te begrijpen is in wetenschappelijk termen, is het goed om eens concreet te kijken naar de manier waarop Wheeler probeert Heideggeriaanse cognitiewetenschap te bedrijven. Tot nu toe hebben we in deze scriptie alleen gezien dat de essentie van wetenschap laat zien dat het ontoereikend is om zoiets als Dasein of Daseins wereld te verklaren. Nu zullen we zien dat wanneer in een specifiek geval Heideggers fenomenologie wordt ingezet om Dasein te verklaren in cognitiewetenschappelijke termen, er geen recht wordt gedaan aan Daseins in-de-wereld-zijn.

§3. Wheelers en Dreyfus' cognitiewetenschap is niet Heideggeriaans

Wheeler probeert Heideggeriaanse cognitiewetenschap te bedrijven door Heideggers fenomenologische zijnswijzen – terhandenheid, niet-terhandenheid en voorhandenheid – te koppelen aan wetenschappelijke manieren van het verklaren van cognitie. In hoofdstuk 2 werd al gezegd dat Wheeler terhandenheid ziet als een vorm van 'smooth coping' waarbij er geen onderscheid te maken is tussen subject en object. Wanneer het hameren zonder problemen gaat is er fenomenologisch geen sprake van denkprocessen die het gedrag moeten sturen en daardoor zal de cognitiewetenschappelijke verklaring hiervoor ook geen ruimte moeten laten. Wheeler stelt voor om bij verklaringen van omgang met terhandenen de nadruk te leggen op sterke vormen van embodied en embedded verklaringen van cognitie. In deze modellen is er een complexe interactie van brein, lichaam en omgeving, waarmee ze in lijn zijn met de fenomenologische beschrijving van afwezigheid van subject en object. De interactie van brein, lichaam en omgeving wordt beschreven met een model dat Wheeler 'continious reciprocal causation' noemt. Hierbij is de causale rol van elk component afhankelijk van de causale rol van de andere componenten, zodat het systeem alleen als een geheel te beschrijven is en waarbij elk component een sterk aandeel heeft in het verklaren van het gedrag.⁸⁷

Wanneer de omzichtige omgang onderbroken wordt en de zijnswijze niet-terhandenheid naar voren komt, is er nog steeds sprake van een praktische context, maar een context waarin gekeken moet worden naar wat er mis gaat in het omgaan met een of ander werktuig. Wheeler zegt dat Dasein dan in de rol komt van praktische probleemplosser. Er moet dan worden nagedacht over waarom bijvoorbeeld het hameren niet meer goed gaat, en de hamer wordt hiermee een praktisch object. Dasein wordt tegelijkertijd een 'praktisch subject' dat moet kijken naar wat er mis is met het praktisch object.

87 Michael Wheeler – Reconstructing the Cognitive World, p. 260-261.

Wheeler zegt dat deze cognitie moet worden verklaard door middel van actie-georiënteerde representaties. Het zijn nog geen representaties die horen bij een subject dat omgaat met objecten en waarbij er sprake is van een objectief gerepresenteerde wereld, maar ze zijn actie-georiënteerd en bevatten alleen informatie die nodig is voor het oplossen van het praktische probleem. De context die wordt gerepresenteerd is actie-specifiek.

Als laatste, wanneer zijnden worden tegengekomen in de wijze van voorhandenheid, kunnen we volgens Wheeler steeds meer spreken van echte representaties die het subject-object onderscheid introduceren. De context van praktische activiteit wordt losgelaten en de objectieve kenmerken van de context komen tevoorschijn. Voorbeelden van deze vorm van cognitie zijn het plannen van een autorit, het afwegen van de voor- en nadelen van het wisselen van baan, en het doen van wetenschap. In hoeverre er in deze gevallen echt sprake is van context-onafhankelijkheid is onduidelijk. De cognitie die typerend is voor deze gevallen is alsnog sterk afhankelijk van een context waarin moet worden gehandeld: in het nadenken over de autoroute, denk ik niet na over de wegen als gemaakt van asfalt, maar zien ik de wegen als zijnden om over te rijden. De representaties zijn daarmee ook nog gebonden aan een praktische context, maar zijn verschillend van de actie-georiënteerde representaties bij niet-terhandenheid in de zin dat er geen praktisch probleem opgelost moet worden om de omzichtige omgang te hervatten.⁸⁸

Wheeler ziet de drie zijnswijzen en overeenkomstig de drie soorten cognitiewetenschappelijke verklaringen niet als gescheiden vormen van cognitie, maar als een doorlopend spectrum van terhandenheid via niet-terhandenheid naar voorhandenheid. Elke vorm van cognitie, i.e. elke soort omgang met zijnden, bevindt zich ergens op die schaal. Het idee is als volgt:

“[I]n smooth coping, there is no phenomenological separation between subject and object; but *to the extent that* the human agent experiences *progressively* worse disturbances to her smooth performance, she will tend *increasingly* to encounter the entities concerned as the present-at-hand bearers of objective, independent properties.”⁸⁹

Dit betekent ook een doorlopend spectrum van de cognitiewetenschappelijke verklaringen die daarmee gepaard gaan. Een spectrum waarbij aan de kant van smooth coping er geen gebruik kan worden gemaakt van representaties, maar waar cognitie verspreid zit over brein, lichaam en omgeving. Richting de andere kant van het spectrum worden de verklaringen steeds representationeler van aard,

88 Hier duikt de vraag op of representaties in het domein van voorhandenheid wel echt in essentie verschillen van actie-georiënteerde representaties. Bij actie-georiënteerde representaties speelt misschien nog iets meer een directe betrokkenheid en interactie met de taak die wordt gedaan, terwijl bij het plannen van een autoroute, bijvoorbeeld, we dit ook kunnen doen vanuit onze leunstoel. Een discussie over de ontologische status van representaties vereist zijn eigen zorgvuldige analyse, waarvoor in deze scriptie geen plaats is.

89 Michael Wheeler – *Reconstructing the Cognitive World*, p. 141-142.

in sommige gevallen kan er zelfs gesproken worden over interne, computationele processen. Uiteindelijk ontstaat er een isomorfisme tussen aan de ene kant de fenomenologische beschrijvingen van verschillende soorten omgang, en aan de andere kant de cognitiewetenschappelijke verklaringen:

“[T]his transition between different modes of cognitive-scientific explanation constitutes the subagential counterpart of the phenomenological (and thus agential) spectrum just identified, with (i) the present-at-hand inviting explanations of a computational kind, (ii) the ready-to-hand inviting explanations couched in terms of nonrepresentational dynamical systems, and (iii) the un-ready-to-hand inviting a range of representational dynamical systems explanations.”⁹⁰

Over de plaats van verschillende vormen van cognitie op dit spectrum kan worden gediscussieerd, maar waar het voor deze scriptie om gaat is of Wheelers model garant kan staan voor zijn minimale naturalisme met Heideggers fenomenologie. Dreyfus noemt Wheelers cognitiewetenschap pseudo-Heideggeriaans en meent dat Wheelers idee van het problemen oplossen bij niet-terhandenheid weer onvermijdelijk het subject-object-onderscheid invoert en dat dit niet in lijn is met Heideggers fenomenologie. Volgens hem is Heidegger duidelijk dat elke omgang met zijnden, elke vorm van cognitie plaatsvindt op de achtergrond van een veel fundamenteelere omgang met de wereld, namelijk het in-de-wereld-zijn. Dit in-de-wereld-zijn vereist geen enkele cognitiewetenschappelijke verklaring die gebruik maakt van representaties.

“Heidegger's important insight is not that, when we solve problems, we sometimes make use of representational equipment outside our bodies, but that *being-in-the-world* is more basic than *thinking* and solving problems; that it is not representational at all. [...] Heidegger sticks to the phenomenon when he makes the strange-sounding claim that, in its most basic way of being, 'Dasein is its world existingly.'”⁹¹

Dreyfus heeft gelijk dat in-de-wereld-zijn voor Heidegger fundamenteeler is dan bijvoorbeeld smooth coping; in-de-wereld-zijn is zoals gezegd de *grondtoestand* waarin Dasein verkeert. In het vorige hoofdstuk werd duidelijk dat het beschrijven van de omgang met terhandenheid en voorhandenheid voor Heidegger manieren waren om te komen tot onze fundamentele vertrouwdheid met de wereld; het fenomeen van de wereldlijkheid. Dit is precies wat karakteristiek is aan Dasein: dat het een wereld ontsluit waarin het zich op verschillende manieren tot zijnden kan verhouden. De wereld kan niet los worden gezien van de manier waarop Dasein zichzelf daarin interpreteert, en vice versa. De nadruk

90 Ibid.

91 Hubert Dreyfus - Why Heideggerian AI failed and how fixing it would require making it more Heideggerian, p. 1146.

leggen op geabsorbeerde praktische omgang danwel theoretische reflectie, doet geen recht aan Heideggers belangrijkste inzicht, namelijk dat deze vormen van cognitie alleen mogelijk zijn als er op voorhand al een wereld ontsloten is voor het ontdekken van zijnden waarmee Dasein kan omgaan.

Dreyfus merkt terecht op dat er een groot verschil zit tussen smooth coping en in-de-wereld-zijn. Smooth coping heeft criteria van succes, zoals het in de muur slaan van een spijker bijvoorbeeld kan slagen, maar in-de-wereld-zijn heeft deze criteria niet.⁹² In-de-wereld-zijn is puur de manier waarop de wereld betekenisvol wordt ontsloten; hoe we zijnden in de wereld begrijpen als mogelijkheden om op een bepaalde manier te zijn. "What would it be to succeed or fail in finding one's way around in the familiar world?"⁹³, vraagt Dreyfus zich af. Kortom, als Wheeler denkt dat er vormen van cognitie zijn die uiteindelijk te begrijpen zijn in termen van actie-georiënteerde representaties, dan vergeet hij dat de achtergrond waarop deze omgang plaatsvindt strikt non-representationeel van aard is. Dreyfus meent dat de oplossing voor Wheelers probleem ligt in het laten zien dat de wetenschappelijke verklaring voor *elke* vorm van cognitie non-representationeel is:

"Showing in detail how the representational un-ready-to-hand in all its forms depends upon a background of holistic, nonrepresentational coping is exactly the Heideggerian project and would, indeed, be the most important contribution that Heideggerian AI could make to Cognitive Science. Indeed, a Heideggerian Cognitive Science would require working out an ontology, phenomenology, and brain model, that denies a basic role to any sort of representation – even action oriented ones [...]."⁹⁴

In een reactie op deze kritiek schrijft Wheeler dat hij inderdaad te weinig aandacht heeft besteed aan de achtergrond die elke vorm van omgang mogelijk maakt. Hij schrijft dat alle cognitiewetenschappelijke verklaringen 'continious reciprocal causation' als basis moeten hebben; een complex samenspel van brein, lichaam en omgeving is de norm. Actie-georiënteerde representaties zijn hier afhankelijk van, al is het niet duidelijk wat de relatie zou moeten zijn tussen deze twee soorten verklaringen. Waar hij het echter over oneens is met Dreyfus, is dat de achtergrond van elke omgang, i.e. in-de-wereld-zijn, een aparte cognitieve module is die verklaard moet worden:

"Background coping should not be thought of as some sort of distinct phenomenological 'module' to which smooth coping or practical problem solving may or may not be added. Rather, background coping is exhibited in, by being a structural pre-condition for, these context-embedded activities."⁹⁵

92 Hubert Dreyfus – Why Heideggerian AI failed and how fixing it would require making it more Heideggerian, p. 1148-1149.

93 Ibid.

94 Hubert Dreyfus – Why Heideggerian AI failed and how fixing it would require making it more Heideggerian, p. 1150.

95 Michael Wheeler – Cognition in Context: Phenomenology, Situated Robotics and the Frame Problem, p. 346.

Dreyfus is het waarschijnlijk hier met Wheeler eens, hij zegt namelijk in een commentaar op 'Being and Time' uit 1992: "One needs to be finding one's way about in the world in order to use equipment, but finding one's way about is just more coping."⁹⁶ Wat Wheeler en Dreyfus mijns inziens niet inzien, is dat Daseins 'background coping' überhaupt niet te vatten is in cognitiewetenschappelijke termen. In het citaat op de vorige pagina zegt Dreyfus dat er voor echte Heideggeriaanse cognitiewetenschap een ontologie, fenomenologie en een model van het brein nodig is. Afgezien van het feit dat ontologie en fenomenologie in Heideggers betekenis hetzelfde zijn – herinner uit hoofdstuk 1 dat Heidegger zegt dat ontologie alleen als fenomenologie mogelijk is – is het nogal vreemd om te zeggen dat een model van het brein volstaat om een goede wetenschappelijke verklaringen van cognitie te geven. Ook al is hij terughoudend, Dreyfus heeft het idee dat Heideggers fenomenologie uiteindelijk te koppelen is aan neurowetenschappelijke verklaringen. Dreyfus beschrijft in zijn artikel een mooi model van het brein van neurowetenschapper Walter Freeman, waaruit blijkt dat er een manier is om betekenisvol gedrag van een konijn te verklaren zonder representatieve termen. Dit is echter in essentie heel wat anders dan het verklaren van Dasein: het begrip van het konijn in Freemans model wordt uitgelegd aan de hand van wetenschappelijke termen; termen die horen bij voorhandenheid. Dasein is, zoals eerder gezegd, niet te vatten in termen van voorhandenheid. Mensen hebben een andere relatie tot zichzelf dan dat ze hebben tot dieren. Wanneer mensen niet een wetenschappelijke houding innemen, zien zij mensen niet als causaal werkende wezens, maar als zijnden met een zorg om hun eigen bestaan. In Heideggers woorden:

"[W]hen we interpret Dasein without any theoretical distortions we can see it immediately as 'being-amidst' the world with which it concerns itself. [...] [E]ven if others become themes for study, as it were, in their own Dasein, they are not encountered as person-things present-at-hand: we meet them 'at work', that is, primarily in their being-in-the-world. Even if we see the other 'just standing around', he is never apprehended as a human-thing present-at-hand, but his 'standing-around' is an existential mode of being."⁹⁷

In het zijnsbegrip van Dasein zit ook het begrip van wat het is om mens te zijn besloten. Als ik naar de mensen om mij heen kijk, zie ik geen verzameling vlees en botten, maar zie ik mensen die bestaan; die aan zichzelf een manier van zijn hebben toegekend. Het probleem van de wetenschap is dat er een grondtrek in zit om Dasein te begrijpen in termen van voorhandenheid. Dasein wordt daarmee geobjectificeerd, maar daarmee wordt er geen recht gedaan aan Dasein, omdat, zoals mijn scriptie tot nu toe duidelijk heeft moeten maken, het zijnsbegrip van Dasein helemaal niet uit te drukken in wetenschappelijke termen. De objectificatie van Dasein die plaatsvindt in de neurowetenschap is exemplarisch voor de essentie van de wetenschap, namelijk dat het bestaat uit objectificatie van

96 Hubert Dreyfus – Being-in-the-world, p. 107.

97 Martin Heidegger – Being and Time, p. 156.

zijn. Het geven van een model van het brein zou misschien in wetenschappelijke zin kunnen helpen om mensen en cognitie te kunnen begrijpen, maar zorgt voor een veel te nauwe notie van wat het is om mens te zijn. Ik ben niet mijn brein, net zo min als ik mijn lichaam, geest, taalvermogen of mijn culturele achtergrond ben. Ik ben ook niet de complexe interactie tussen mijn brein, mijn lichaam en mijn omgeving, zoals het embodied cognition-paradigma voor doet komen. Het zijn allemaal aspecten die we kunnen identificeren en waar we met wetenschap mooie modellen voor kunnen opstellen, maar omdat die modellen allemaal objectificaties zijn, *in-begrepen* in het zijnsbegrip van de wereld in termen van voorhandenheid, zal het begrip dat daaruit voortkomt nooit volledig zijn.⁹⁸ DeLancey formuleert dit punt goed:

“When we look at the human organism in this [i.e. wetenschappelijke] way we are *not observing Dasein*. That is, in taking the scientific worldview, we are taking a derivative perspective which already excludes an understanding of Dasein in its essential nature as free [i.e. als een zelf-interpreterend wezen] and having activity. Such a worldview may ultimately be sufficient for its own purposes, and Heidegger later seems to suggest that there is a real danger that we will come to see ourselves solely this way, but this view can never be *complete*.”⁹⁹

Het beeld van de mens wat ontstaat uit de wetenschappelijke disciplines zal nooit vatten wat het is om mens te zijn, omdat de wetenschap in essentie een abstractie is – door objectivering – van een aspect van Dasein. Een abstractie betekent altijd het weglaten van iets; het betekent 'afgezonderd zijn' of 'weggetrokken zijn'. Volgens Heidegger laat de wetenschap een zijnde aanschouwen in een bepaalde projectie van wat het is, maar kan het nooit de *essentie* vatten wat het is. Ook al doet de wetenschap anders vermoeden, de essentie van Dasein is niet te vinden in wetenschappelijk onderzoek, of het nu de cognitiewetenschap, biologie of de natuurkunde is. In 'Letter on Humanism' (1947), waarin Heidegger onder meer terugkeert naar zijn uitspraak dat de essentie van Dasein 'bestaan' is, spreekt hij nogmaals uit dat de wetenschap altijd aan deze essentie voorbijgaat.

“The fact that physiology and physiological chemistry can scientifically investigate man as an organism is no proof that in this 'organic' thing, that is, in the body scientifically explained, the essence of man consists. [...] Just as little as the essence of man consists in being an animal organism can this insufficient definition of man's essence be overcome or offset by outfitting man with an immortal soul, the power of reason, or the character of a person. In each instance essence is passed over, and passed over on the basis of the same metaphysical projection.”¹⁰⁰

98 'Model' komt overigens van het Latijnse woord 'modus', wat zoveel betekent als 'maat' of 'een grens stellen'. Uit het woord blijkt al dat een model wordt begrensd door de thematisering die eraan ten grondslag ligt. Aangezien de objectificatie die aan een model inherent is hiermee nooit voor een begrip van het geheel zorgen, is een wetenschappelijk begrip van het holistische fenomeen in-de-wereld-zijn onmogelijk.

99 Craig DeLancey – Action, the Scientific Worldview, and Being-in-the-World, p. 364.

100 Martin Heidegger – Letter on Humanism, p. 229.

§4. De grens van de cognitiewetenschap

Het naturaliseren van Heideggers fenomenologische beschrijving van Dasein lijkt op dit punt een onmogelijkheid geworden. Dasein is geen voorhanden-zijnd object en kan nooit in wetenschappelijke termen gevat worden. Wheelers idee van Heideggeriaanse cognitiewetenschap is mooi, maar komt niet overeen met Heideggers idee van wat wetenschap kan bereiken. Wheeler kan dan wel terhandenheid en voorhandenheid associëren met cognitiewetenschappelijke verklaringen, maar dit is slechts een deel van Heideggers fenomenologie. Heidegger wil beschrijven hoe mensen zichzelf op een pre-ontologische manier begrijpen, ook al staan mensen daar doorgaans niet bij stil. Door te beginnen met het uiteenzetten van hoe Dasein omgaat met zijnden in-de-wereld kwam hij tot dat wat aan elke omgang vooraf gaat en wat hij op verschillende manier beschrijft: het ontsluiten van een wereld, de fundamentele vertrouwdheid met de wereld, het fenomeen van de wereldlijkheid of, met de term die het vaakst met Heidegger wordt geassocieerd, het 'in-de-wereld-zijn'. De overeenkomst tussen al deze uitdrukkingen is dat het gaat om de structuur van de *wereld* waarin Dasein zichzelf interpreteert en waar Dasein altijd onlosmakelijk mee verbonden is. Sterker nog, Dasein is zo opgenomen in de wereld, dat er gesproken moet worden van een unitair fenomeen. Het idee van een wereld onafhankelijk van Dasein is zelf een idee dat in Dasein wordt ontsloten en waar met wetenschap een bepaalde grip op kan worden gekregen. In wetenschap heeft Dasein een methode gevonden waarin zij denkt de wereld te kunnen begrijpen en waarheid te kunnen vinden. Maar als de wetenschap wordt gezien als de enige methode waarmee de wereld kan worden onderzocht, dan is zij blind voor datgeen wat wetenschap in eerste instantie mogelijk maakt. Het idee dat Dasein te begrijpen is in wetenschappelijk termen is daarmee een idee-fixe. Omdat Dasein fundamenteel in-de-wereld-is, kan het nooit op een of ander wijze 'buiten' de wereld zijn. Heidegger is aan het eind van zijn uiteenzetting van de existentiële analyse van wetenschap duidelijk dat in alle activiteit van Dasein de wereld altijd is verondersteld:

*“The world is already presupposed in one's being amidst the ready-to-hand concernfully and factically, in one's thematizing of the present-at-hand, and in one's discovering of this latter entity by objectification; that is to say, all these are possible only as ways of being-in-the-world.”*¹⁰¹

*“The world is, as it were, already 'further outside' than any object can ever be.”*¹⁰²

Dat bij een beschrijving van Dasein de wereld altijd wordt verondersteld, heeft voor de cognitiewetenschap twee implicaties. Ten eerste is er de implicatie voor de wetenschappelijke methode. Als het ontsluiten van een wereld is verondersteld bij alles wat Dasein doet en de wetenschappelijke houding een manier is van Dasein om zich te verhouden tegenover zijnden, dan volgt het dat het

101 Martin Heidegger – Being and Time, p. 417.

102 Ibid.

ontsluiten van de wereld zelf nooit uitputtend kan worden verklaard door wetenschappelijk onderzoek. Daarmee is het idee van de wetenschap die een objectieve blik kan werpen op de wereld een onmogelijkheid geworden. Wetenschap is alleen mogelijk omdat het besloten zit in Daseins zijnsbegrip, vandaar dat wetenschap afhankelijk is van Daseins manier van zijn. Hoe zou de wetenschap het zijnsbegrip van Dasein moeten vatten, als wetenschap *in* ons zijnsbegrip zit? De wetenschap is geen methode die onafhankelijk is van de mensheid, maar juist een menselijk verschijnsel. Dasein ziet waarde in de wetenschap omdat het aansluit bij de manier waarop Dasein de wereld wil begrijpen; het wetenschappelijk begrijpen is zelf een vorm van cognitie. Met de manier waarop Dasein de wereld ontsluit en structureert voor zijn belangen en zelf-interpretatie, wordt tegelijkertijd de wetenschap ontsloten. Maar de wetenschap heeft alleen toegang tot voorhanden-zijnden, waarmee Dasein alleen onderzocht kan worden als een object. Zoals we tot nu toe gezien hebben is Dasein niet te beschrijven in termen van voorhandenheid. Dit betekent echter niet dat wetenschap geen goede methode is en dat het niet meer dan een aardige bezigheid is van de mensheid, maar dat we moeten begrijpen waartoe de wetenschap in staat is en waartoe niet. Een goede vraag is nu of uit de praktijk niet gewoon blijkt dat de wetenschap de beste manier is om de wereld onderzoeken. Bijvoorbeeld, voor het merendeel van mijn ziektes kan ik worden genezen door methodes die de geneeskunde heeft ontwikkeld. Wijst dat er niet op dat de wetenschap een goed idee heeft welke modellen van de wereld werken en welke niet, en dat wetenschap onderzoekt wat *waar* is? Op dit moment is er geen plaats in deze scriptie om deze goede vragen te behandelen, maar laat ik dit punt afsluiten met een mooi citaat van Peter Eli Gordon in zijn artikel over de ontwereldlijking in de wetenschap:

“The investigation of nature is itself, therefore, a cultural activity, deeply imbricated with meaning and interest. But this claim should not be understood as a strike against the authority of science. It is, rather, a mark of its humanity.”¹⁰³

De tweede implicatie van dat de wereld in elke activiteit van Dasein is verondersteld, is dat de cognitiewetenschap maar tot een bepaalde hoogte menselijke cognitie en intelligentie kan verklaren. We zagen al dat de wetenschap is begeven met een beperkte notie van wat is, namelijk tot zijnden als voorhandenheid. Wheelers opvatting is dat we de verschillende soorten omgang van Dasein met zijnden in de wereld kunnen koppelen aan verschillende cognitiewetenschappelijke verklaringen. De nadruk ligt daarbij op embodied en embedded verklaringen van cognitie die onze omzichtige omgang met terhandenen, i.e. smooth coping, moet kunnen verklaren. Laat ik voorop stellen dat ik denk dat het een verrijking is voor de cognitiewetenschap dat cognitie niet slechts wordt begrepen in cognitivistische termen als 'interne regels' en 'representaties'. Het voorstel voldoet in elk geval aan een belangrijk deel van Heideggers fenomenologie. Het probleem is echter dat Wheeler de drie soorten

103 Peter Eli Gordon – Realism, Science, and the Deworlding of the World, p. 442.

omgang: smooth coping, probleem oplossen en theoretisch nadenken, als eindpunt ziet van Heideggers beschrijving van Dasein. Hij ziet niet dat elke omgang een betekenisvolle wereld veronderstelt waarbinnen dit gedrag überhaupt kan plaatsvinden. Smooth coping kan alleen plaatsvinden als een wereld van mogelijkheden op voorhand is ontsloten. Ratcliffe concludeert:

“Hence what we cannot coherently do, if Heidegger is right, is dissociate readiness-to-hand from the world in which it is intelligible, situate it within present-at-hand, scientifically described world instead, re-interpret it in terms of environmental nudges and call the result 'Heideggerian'.”¹⁰⁴

Dit betekent niet dat de cognitiewetenschap zinloos is en dat het helemaal geen grip kan krijgen op menselijke cognitie en intelligentie, maar dat er serieuze beperkingen aan zitten. Wheeler beschrijft in zijn boek nauwkeurig hoe we fenomenologische beschrijvingen kunnen koppelen aan cognitiewetenschappelijke verklaringen, maar in deze scriptie moet zijn duidelijk geworden dat wetenschap er helemaal niet de methode naar is om een goed begrip te krijgen van het menselijk bestaan. Dus het idee dat cognitiewetenschap ons in de toekomst gaat vertellen wie we zijn en wat we doen is weliswaar aantrekkelijk, maar berust op een misvatting. Ook Dreyfus is er niet zo zeker van dat cognitiewetenschap en in het bijzonder kunstmatige intelligentie uiteindelijk echt Heideggeriaans kan worden, alhoewel zijn argument voor een groot deel empirisch is:

“[T]o program Heideggerian AI, we would not only need a model of the brain functioning underlying coupled coping such as Freeman's; we would also need - and here's the rub - a model [sic] of *our particular way of being embedded and embodied* such that what we experience is significant for us in the particular way that it is. That is, we would have to include in our program a model of a body very much like ours with our needs, desires, pleasures, pains, ways of moving, cultural background, etc. [...] [But the fact that we have some sort of Heideggerian animal AI] is no reason to believe, and there are many reasons to doubt, that such a device would be a first step on a continuum towards making a machine capable of simulating human coping with what is significant.”¹⁰⁵

In tegenstelling tot Dreyfus' empirische bezwaren, heeft deze scriptie hopelijk een a priori redenering gegeven waarom cognitiewetenschap fundamenteel is beperkt. De cognitiewetenschap zal in de toekomst kunnen streven naar het inzichtelijk maken van de manier waarop de wereld begrijpelijk is voor mensen, maar zal daarin altijd tekortschieten. Het idee dat cognitiewetenschap de aspecten van het menselijk bestaan kan verklaren wordt door Wheeler voor een deel opgegeven, maar gaat, zoals Ratcliffe ook beargumenteert, niet ver genoeg. Wheeler ziet in dat de cognitiewetenschap niet op

104 Matthew Ratcliffe - There can be no Cognitive Science of Dasein, p. 22.

105 Hubert Dreyfus - Why Heideggerian AI failed and how fixing it would require making it more Heideggerian, p. 1160.

zichzelf de grondbeginselen kan verklaren waarmee het wetenschappelijk onderzoek doet en denkt dit probleem op te lossen door Heideggers fenomenologie te gebruiken. Volgens hem kan de fenomenologie van Dasein worden gebruikt om de paradigmaverschuiving in de cognitiewetenschap naar embodied en embedded verklaringen van cognitie kracht bij te zetten. Helaas zit dit project op een dood spoor: als we Heideggers opvattingen over Dasein en de wetenschap serieus nemen, kunnen we niet anders concluderen dan dat Heideggers fenomenologische beschrijvingen helemaal niet te rijmen zijn met wetenschappelijke verklaringen.

Ten eerste is de wetenschap geen methode die toegang heeft tot van menselijke betrokkenheid ontdane zijnden, maar slechts een manier van kijken met het zijnsbegrip van de wereld als terhanden-zijnd. Het veranderde zijnsbegrip veronderstelt nog steeds een wereld waarop de wetenschappelijk ontdekte zijnden van betekenis zijn; het achterlaten van de wereld door middel van het ontwereldlijken van zijnden is niet absoluut. Ten tweede, de fenomenologische beschrijving van Dasein – Heideggers beschrijving van wat het is om mens te zijn – is fundamenteler dan elke cognitiewetenschappelijke verklaring. Het in-de-wereld-zijn van Dasein is verondersteld bij elke mogelijke verhouding van Dasein met zijnden-in-de-wereld. Het is ondenkbaar dat een specifieke verhouding met zijnden in-de-wereld, i.e. wetenschap, inzicht kan krijgen in de structuur van het mens-zijn, omdat het aangaan van die verhouding veronderstelt dat het mens-zijn als zodanig reeds ontsloten is.

Het zit in de aard van ons, menselijke wezens, dat we grip willen krijgen op wat we zijn. Dit vereist de goede inslag en de juiste methode. Ook al vertelt de wetenschap ons dat zij de autoriteit en de norm hiervoor is, we moeten niet denken dat we met wetenschap een eigenlijk begrip van het mens-zijn kunnen krijgen. Beter is het als we ons afvragen wat het mogelijk maakt dat we ons op verschillende manieren tot onszelf kunnen verhouden. De wetenschappelijke is slechts één mogelijke verhouding en niet meer dan een beperkte. Die beperking is echter niet vanuit een wetenschappelijk perspectief in te zien. Het is nodig dat we een helder licht op het mens-zijn laten schijnen, alleen dan zullen we werkelijk iets van het menselijk bestaan kunnen vatten.

Afsluitende woorden

In elke scriptie blijven er relevante onderwerpen en discussievragen ongemoeid, zo ook in deze scriptie. Het denken van Heidegger omvat een breed scala aan filosofische onderwerpen waar geen ruimte voor was in deze scriptie, maar die niettemin interessant zijn om bij het onderwerp van deze scriptie te betrekken. Vandaar dat het begrijpen van Heideggers opvattingen over cognitiewetenschap meer verdient dan mijn uiteenzetting waarom de vroege Heidegger a priori bezwaren heeft tegen elke vorm van cognitiewetenschap. Ter afsluiting zou ik graag enkele van deze onderwerpen willen aanstippen.

Misschien wel de belangrijkste vraag die na het lezen van deze scriptie kan worden gesteld is wat een cognitief neurowetenschapper – zelfs degenen die filosofische geëngageerd zijn – zou moeten leren van Heideggers fenomenologie om het wetenschappelijk begrip van wat het is om mens te zijn te verbeteren. Zijn er mogelijkheden voor de cognitiewetenschapper om zijn onderzoek een betere richting op te sturen of is het überhaupt onmogelijk om met cognitiewetenschap een beter begrip van de mens te krijgen? De implicaties van deze scriptie zijn zodoende nog niet direct duidelijk.

Een ander belangrijke omissie in deze scriptie, ook al zijn er wel wat opmerkingen over gemaakt, is de opvatting van de latere Heidegger over de wetenschap. In dit beeld van de wetenschap als technologische ontwikkeling staat het begrijpen van de mens niet meer centraal, maar het voortzetten van het wetenschappelijk bedrijf. Het *bedrijven* van wetenschap is niet meer gericht op het ontdekken van wat waar is, maar op het veiligstellen van de toekomst van de wetenschap. Zeker ook het maken van een kunstmatig intelligent systeem verdient hierbij de aandacht. Niet alleen omdat dit een technologisch project betreft en daarmee exemplarisch is voor deze wetenschappelijke grondtrek, maar ook omdat wordt geloofd dat hiermee een beter begrip van de mens kan worden verkregen. De vraag is daarnaast of er in dit wetenschappelijke tijdperk nog wel een rol is weggelegd voor de filosofie.¹⁰⁶

Ten slotte, de oplettende lezer heeft wellicht opgemerkt dat in de behandeling van Heideggers (impliciete) kritiek op de embodied cognition-beweging het woord 'lichaam' geen enkele maal wordt genoemd.¹⁰⁷ Ook al is dit geen verzwakking van Heideggers a priori redenering tegen de mogelijkheid van cognitiewetenschap, het zou de moeite waard zijn om te kijken hoe een fenomenologische beschrijving van het lichaam overeen te stemmen is met embodied en embedded verklaringen van cognitie. De fenomenologie van Maurice Merleau-Ponty bouwt voor een groot gedeelte voort op die van Husserl en Heidegger en wordt de laatste twee decennia ook veelvuldig toegepast om de

106 In een interview met Heidegger van de Duitse krant 'Der Spiegel' in 1966, die in 1976 postuum verscheen, wordt Heidegger de vraag gesteld: 'And what takes the place of philosophy now?'. Daarop antwoordt hij interessant genoeg, zeker voor zijn tijd: 'Cybernetics'. Blijkbaar voorzag Heidegger al de opkomst van de Kunstmatige Intelligentie.

107 Heidegger laat in 'Being and Time' bewust de problematiek van het lichaam vallen wanneer hij tussen haakjes opmerkt: "This 'bodily nature' hides a whole problematic on its own, though we shall not treat it here.", Martin Heidegger – Being and Time, p. 143.

embodied cognition-verklaringen van cognitie te verbeteren. Of dit net als in het geval van Heidegger ook een oneigenlijke interpretatie betreft, zou belangrijk kunnen zijn in het verhelderen van de fenomenologische kant van dit nieuwe paradigma.

Referenties en geraadpleegde bronnen

- Blattner, W. (2006). *Heidegger's Being and Time*. Londen en New York: Continuum.
- Cowart, M. (2005). 'Embodied Cognition', *The Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- DeLancey, Craig. (2006). 'Action, the Scientific Worldview, and Being-in-the-World'. In H.L. Dreyfus en M.A. Wrathall (eds), *A Companion to Phenomenology and Existentialism* (pp. 356-367). Malden, Mass., Oxford en Carlton: Blackwell Publishing.
- Dreyfus, H.L. (1991). *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division 1*. Cambridge, Mass. en Londen: MIT Press.
- Dreyfus, H.L. (2007). 'Why Heideggerian AI Failed and How Fixing It Would Require Making It More Heideggerian'. In *Artificial Intelligence* 171, 1137-1160.
- Dreyfus, H.L. (spreker). (2007). *Cursus Philosophy 185 Heidegger* [audio-opname]. Hoorcolleges gegeven aan de University of California, Berkeley. http://webcast.berkeley.edu/course_details.php?seriesid=1906978475
- Gallagher S. en Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind*. Londen: Routledge.
- Gordon, P.E. (2006). 'Realism, Science, and the Deworlding of the World'. In H.L. Dreyfus en M.A. Wrathall (eds), *A Companion to Phenomenology and Existentialism* (pp. 425-444). Malden, Mass., Oxford and Carlton: Blackwell Publishing.
- Heidegger, M. (1962). *Being and Time*. Vertaald door J. Macquarrie en E. Robinson. New York: HarperCollins Publishers.
- Heidegger, M. (1966). *Der Spiegel Interview*. In *Der Spiegel*, 31 mei 1976.
- Heidegger, M. (1978). *Basic Writings* (ed. D.F. Krell). Londen en New York: Routledge.
- Heidegger, M. (1978). 'What is Metaphysics?'. In *Basic Writings* (pp. 93-110).
- Heidegger, M. (1978). 'Letter on Humanism'. In *Basic Writings* (pp. 217-265).
- Heidegger, M. (1982). *Basic Problems of Phenomenology*. Vertaald door A. Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press.
- Inwood, M. (1999). *A Heidegger Dictionary*. Oxford en Malden, Mass.: Blackwell Publishers.
- Ratcliffe, M. 'There can be no Cognitive Science of Dasein'. In M. Wheeler en J. Kiverstein, *Heidegger and Cognitive Science*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. (te verschijnen).

Rouse, J. (2005). 'Heidegger on Science and Naturalism'. In *Division 1 Faculty Publications, paper 36*.
<http://wescholar.wesleyan.edu/div1facpubs/36>

Sokolowski, R. (2000). *Introduction to Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wheeler, M. (2005). *Reconstructing the Cognitive World: The Next Step*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Wheeler, M. (2008). 'Cognition in Context: Phenomenology, Situated Robotics and the Frame Problem'.
In *International Journal of Philosophical Studies* 16:3, 323-349.