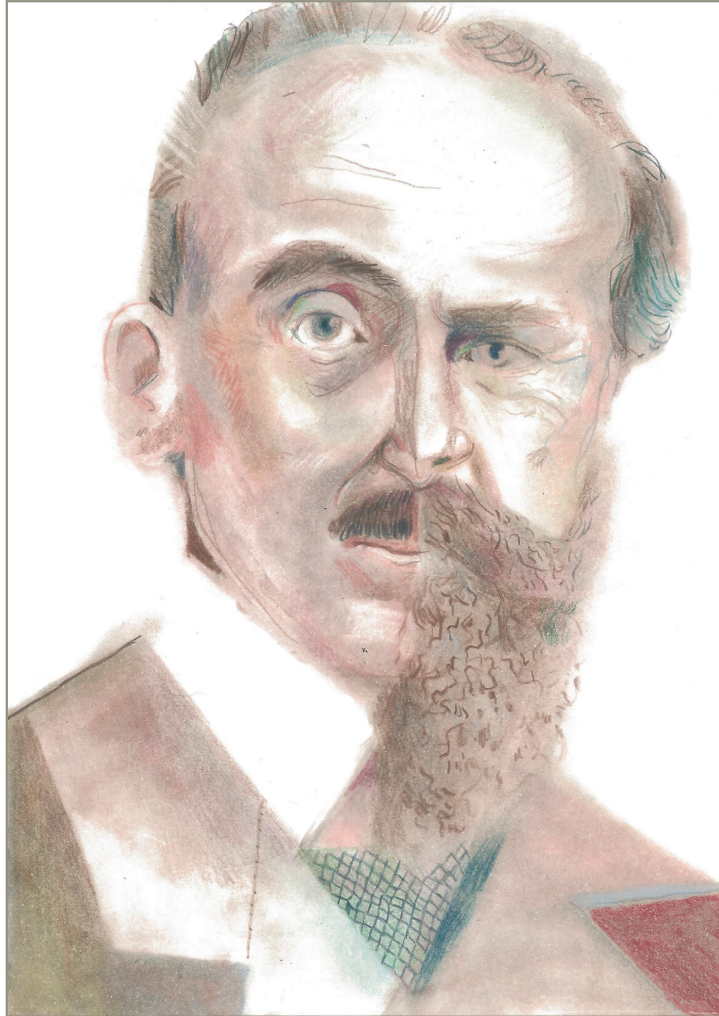


Bergson en James: twee handen op één buik?



Door: Stefan Schwarz

Bachelorscriptie Wijsbegeerte Filosofie van Mens en Cultuur

Erasmus Universiteit Rotterdam Begeleider: dr. G.A.M. Groot

Adviseur: Drs. F.H.H. Schaeffer Aantal woorden: 10099

Inleverdatum: 28 juli 2016 Studentnummer: 382904

Inhoudsopgave

Inhoudsopgave	2
Voorwoord	3
Inleiding	4
1: Bergson	6
1.1: Intensiteit	7
1.2: Over de veelvoudigheid van de bewustzijnstoestanden	9
1.3: De tijd tegenover de duur	11
2: James	14
2.1: Het denken neigt naar Persoonlijke Vorm	15
2.2: Het denken is voortdurend onderhevig aan verandering	16
2.3: In elk persoonlijke bewustzijn is het denken waarneembaar voort-durend	18
2.4: Transitieve en substantieve delen van <i>stream of consciousness</i>	20
2.5: Feelings of Tendency	21
3: Bergson en James naast elkaar gelegd	22
3.1: Overeenkomsten	22
3.2: Verschillen	24
Conclusie	26
Literatuurlijst	27

Voorwoord

Tijdens het tweedejaarsvak 'Metafysica en Ontologie' raakte ik in de ban van de filosofie van Henri Bergson, vooral zijn filosofie van de duur. Die was lastig te begrijpen maar sprak zeer tot mijn verbeelding. Ik wist toen al zeker dat ik in mijn scriptie *iets* wilde gaan doen met de filosofie van Bergson, maar nog niet exact *wat*. Het simpelweg bespreken van een van zijn boeken leek mij ietwat saai. Tevens wordt er meer gevraagd van een student dan enkel in eigen woorden reproduceren wat een filosoof reeds heeft bedacht. Na het lezen van Bergsons *Tijd en Vrije Wil*, waarin hij onder andere kritiek geeft op de empirische psychologie, had ik het idee om met Bergson kritiek te uiten op William James, die in dezelfde tijdsperiode de reputatie had de vader van de psychologie te zijn.

Nu dacht ik mezelf een aardig scriptie-onderwerp te hebben verschaft. De taak was nu om een goed beeld van de filosofie (en psychologie) van James te verkrijgen, zodat ik kon verifiëren dat Bergson inderdaad kritiek uitoefent op James. Maar hoe meer ik over James las, hoe meer ik begon te twijfelen aan mijn scriptie-onderwerp. Verschillen zij wel zo radicaal van elkaar in hun denken over het bewustzijn? Eigenlijk niet. Het bijzondere aan hun opvattingen is dat, hoewel deze weliswaar van elkaar verschillen, deze toch betrekkelijk veel overeenkomsten vertonen. Dit komt mooi tot uitdrukking als we een blik werpen op Bergsons duur en James' *stream of consciousness*, waarin het *voortduren* van het bewustzijn een voorname rol speelt. Dit vormt precies het uitgangspunt van mijn scriptie.

Beiden hebben zij aan het einde van de 19^{de} eeuw hun opvatting van het voortdurende bewustzijn uitgewerkt. Dat is opmerkelijk en ik heb mij afgevraagd hoe dat precies mogelijk is. Dat kunnen we enkel begrijpen als we ook een blik werpen op de discussie waarin Bergson en James zich bevinden. Waartegen is hun filosofie gericht? Waarom komen zij tot vergelijkbare opvattingen van het bewustzijn? Die vragen vormen het uitgangspunt van mijn scriptie. Overigens zal ik in de inleiding wat meer vertellen over de wetenschapshistorische context waarbinnen Bergson en James hun gedachten hebben gevormd.

Inleiding

Deze scriptie gaat over het splitsingspunt tussen de filosofie en de psychologie, met name over de kritische opstelling van Bergson tegenover de zich van de filosofie loskoppelende psychologie. Die splitsing voltrok zich in de tweede helft van de 19^{de} eeuw: de psychologie als positieve wetenschap begon een andere methode te hanteren dan de filosofie en veranderde daarmee in een positieve empirische wetenschap. Het denken over het bewustzijn kreeg een heel andere wending, want de psychologie richtte zich niet langer op de vraag wat het bewustzijn *is*, maar hoe het bewustzijn het best gevat kan worden ten behoeve van het verkrijgen van de beste empirische resultaten. In de 18^{de} en 19^{de} eeuw zien we in de psychologie al verschillende mechanistische modellen van het bewustzijn opduiken, waarvan de associatieleer er één is.

De associatieleer gaat ervan uit dat het bewustzijn zich ontvouwt doordat het ene element daarin het andere oproept. Het zien van een koets roept automatisch de idee van een paard op. Daarbij is verondersteld dat er twee losse elementen moeten zijn, die van elkaar geïsoleerd en met elkaar geassocieerd kunnen worden. We zien meteen in dat het bewustzijn op deze manier geen continue en dynamisch gebeuren is, maar dat het veeleer bestaat uit een reeks verschillende stadia in het denken, die door associatie met elkaar verbonden zijn.

Dichters, filosofen en zelfs sommige psychologen lieten daartegen een protest horen: gaan we met dat soort modellen van het bewustzijn niet voorbij aan onze (zelf)ervaring? De zelfervaring neemt in deze scriptie een belangrijke positie in, want door deze tot uitgangspunt van hun denken te nemen onderscheiden Bergson en James zich juist van de objectivering die de psychologie als empirische wetenschap nastreeft – zelfervaring kan namelijk niet gemeten worden. Beiden vormen zij hun opvattingen op basis van de zelfervaring: Bergson noemt het intuïtie en James noemt het introspectie, maar hun methode is van dezelfde aard.

Al aan het begin van de negentiende eeuw vinden we een dergelijke introspectie en gevoeligheid voor het vloeiende karakter van het bewustzijn terug bij dichters als Wordsworth en Coleridge. Het innerlijke leven bestaat voor hen niet uit isoleerbare gedachten; het is een *flux* of een *stream* die een wisselwerking aangaat met de *stream* buiten ons. Wordsworth schrijft bijvoorbeeld in de 'Preface' van zijn *Lyrical Ballads* (1800) dat de poëzie als doel heeft 'to follow the fluxes and refluxes of the mind when agitated by the great and simple affections of our nature'. Hij ziet onze geest dus als bestaande uit een flux.

Zo bezien komt de filosofische reactie van Bergson en James op de verwetenschappelijking van het bewustzijn niet uit de lucht vallen. Ze hing in zekere zin al in de lucht. Waar het voortduren van het bewustzijn bij velen slechts bij een onvoldoende geëxpliciteerde intuïtie bleef, nam Bergson zich dit idee systematisch te doordenken. Wellicht was hij niet de eerste die het bewustzijn op deze manier dacht, maar zeker wel de eerste die het zo grondig en nauwkeurig had *uitgedacht*.

Bergson publiceert in 1889 *Tijd en Vrije Wil*, waarin hij compleet breekt met een mechanistische manier van denken over het bewustzijn. Het valt hem op dat de psychologen ervan uitgaan dat bewustzijnsverschijnselen, net als objecten in de wereld om ons heen, van elkaar gescheiden kunnen worden en afzonderlijk van elkaar kunnen worden benoemd. Daarmee maakt die opkomende psychologie volgens hem dezelfde fundamentele fout als veel filosofen voor hen al hebben begaan, door klakkeloos de idee over te nemen

dat gedachten naar analogie met objecten kunnen worden beschouwd.

In het eerste hoofdstuk van *Tijd en Vrije Wil* stelt Bergson dat bewustzijnstoestanden in wezen niet van elkaar geïsoleerd kunnen worden of op een kwantificeerbare manier kunnen toe- of afnemen. Met het kwantificeren van bewustzijnstoestanden wordt bedoeld het naast elkaar kunnen leggen van verschillende gewaarwordingen, bijvoorbeeld twee geluiden, en daarvan zeggen dat de ene bijvoorbeeld harder klinkt dan de andere. Zodra we gewaarwordingen kwantitatief duiden, gaan we voorbij aan hun puur kwalitatieve aard. Dat zal nog uitvoerig worden besproken. Na deze kritische exercitie bouwt hij een 'nieuwe' filosofie van het bewustzijn op.

Het tweede hoofdstuk van *Tijd en Vrije Wil* staat geheel in het teken van deze nieuwe filosofie van het bewustzijn. Bergson richt zijn aandacht vooral op de idee dat bewustzijnsprocessen *duren*. Hij geeft daartoe een grondige analyse van de traditionele tijdsopvatting, de tijd zoals wordt gehanteerd in de klassieke mechanica – waarom houden het bewustzijn en de traditionele tijd geen verband met elkaar? Het onderscheid tussen tijd en duur is in Bergsons leer van fundamentele betekenis en zal in deze scriptie dan ook uitvoerig worden besproken. Het gaat Bergson om een filosofie van de geleefde tijd, de *duur*; waarin het bewustzijn is opgenomen in een stroom van voortdurende vernieuwing, waarbij dus geen enkele bewustzijnstoestand identiek is aan een andere.

Een andere filosoof die in opstand kwam tegen de mechanistische modellen was William James, die door velen wordt gezien als de vader van de psychologie. Het is ook geen geheim dat James en Bergson een zeer goede vriendschap onderhielden, wellicht juist doordat het op filosofisch gebied tussen hen ook zo goed boterde.

In 1884, vijf jaar vóór de publicatie van Bergsons *Tijd en Vrije Wil*, schrijft James in een artikel in *Mind* over de introspectieve waarneming van 'onze wonderlijke stroom van bewustzijn'. (HvD; 31) Gedachten staan niet stil, aldus James, en bestaan niet uit op zichzelf staande, statische eenheden: ze vloeien in elkaar over. In 1890 publiceert James zijn magnum opus *The Principles of Psychology*, waar hij een heel hoofdstuk wijdt aan deze 'stream of consciousness'. James lijkt hier een zuiver filosofische analyse te geven van de werking van het bewustzijn. Wat deze uiteenzetting filosofisch maakt, ligt in het feit dat hij geen empirisch verkregen resultaten gebruikt om tot zijn opvatting te komen. Via zijn introspectieve methode komt hij verschillende kenmerken van het denken en daarmee het bewustzijn op het spoor. Eén van die kenmerken – dat het bewustzijn *voortdurend* is – mondt uit in zijn beroemde opvatting van het bewustzijn als een *stream of consciousness*. In deze scriptie zal ik mij beperken tot het bespreken van dat hoofdstuk, want in zekere zin komt James daarin tot een vergelijkbare opvatting als die van Bergson.

Bergsons *duur* en James' *stream of consciousness* vertonen onmiskenbaar overeenkomsten, en zij komen onafhankelijk van elkaar tot een dynamische opvatting van het bewustzijn. Om deze reden is het interessant na te gaan op welke vlakken hun opvattingen van het bewustzijn overeenkomen, en interessanter nog: hoe en of ze van elkaar verschillen. In deze scriptie zal ik de opvattingen van Bergsons *duur* en James' *stream of consciousness* uiteenzetten, waarvoor ik mij zal oriënteren op enerzijds *Tijd en Vrije Wil*, en anderzijds op het hoofdstuk 'Stream of Thought' uit *The Principles of Psychology*. In het laatste hoofdstuk van deze scriptie zal ik ingaan op vraag hoe die opvattingen met elkaar overeenkomen, dan wel van elkaar verschillen.

1 Bergson

De ondertitel van *Tijd en Vrije Wil* luidt 'en de onmiddellijke gegevens van het bewustzijn'. De ondertitel van de Nederlandse vertaling is tevens de titel van het originele werk: *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Het gaat Bergson in dit boek om een analyse van het bewustzijn, hoe het bewustzijn werkt. Hij schaart zich hiermee onder de tegenstanders van de opkomende positieve wetenschappen (waaronder de psychologie dus valt). Daarbij moeten we in ons achterhoofd houden dat hij van opvatting was dat de wetenschappen op dit gebied geen definitieve antwoorden konden verstrekken, omdat zij de zelfervaring niet opnemen in hun theorieën. De theorieën van de positieve wetenschappen zijn gericht op het *algemene* van het bewustzijn, en niet op het *singuliere* van het bewustzijn.

Dat wil niet zeggen dat Bergson zich schaarde onder de tegenstanders van de wetenschappen in het algemeen, zoals hem later wel onterecht is verweten door filosofen als Russell. Zijn opvatting van de werking van het bewustzijn behoren we te begrijpen als een reactie op de verwetenschappelijking van het bewustzijn, waarbij hij zijn pijlen vooral richt op de zich van de filosofie losgekoppelde psychologie, met name de associatieleer. En dit komt allemaal prachtig samen in zijn notie van de duur – het centrale thema van zijn dissertatie.

Hoe komt Bergson tot het denken van de tijd als duur? Belangrijker nog: wat is de duur precies? Wat zijn de ingrediënten waarmee hij de duur plausibel kan maken? Er zijn een aantal sleutelbegrippen in *Tijd en Vrije Wil* die noodzakelijk zijn om de duur te kunnen begrijpen en uitleggen. De begrippen die we zullen behandelen in deze scriptie zijn intensiteit, representatieve en affectieve gewaarwordingen, kwaliteit en kwantiteit, numerieke en innerlijke veelvoudigheid, ruimte, tijd. Deze zullen eerst de revue passeren alvorens we een adequate beschrijving kunnen geven van wat het *duren* van de tijd welbeschouwd inhoudt.

1.1 Intensiteit

Bergson begint *Tijd en Vrije Wil* met een analyse van gewaarwordingen. Specifiek wil hij onderzoeken wat we verstaan onder de *intensiteit* daarvan. We zien hier meteen al een groot verschil met de positieve wetenschappen, want deze vraagstelling impliceert altijd al een kwestie van introspectie. Er zijn verschillende soorten gewaarwordingen: de affectieve en de representatieve gewaarwordingen. Het trekken van een tand veroorzaakt bijvoorbeeld een intensere pijn dan het uitrukken van een haar uit het hoofd. (TVW; 11) Een dergelijk verschil tussen gewaarwordingen drukken we dan uit op een kwantitatieve manier: we vergelijken twee ‘gelijksoortige’ gewaarwordingen – in dit voorbeeld dus van pijn. Vervolgens bestempelen we de ene gewaarwording als *sterker* of *groter* in intensiteit dan de andere. Dat drukken we vervolgens ook uit in de taal – er vindt een objectivering plaats. Dit noemt Bergson de representatieve gewaarwordingen, die leiden tot de voorstelling van een ruimtelijk object. (TVW; 28)

De affectieve gewaarwordingen zijn gevoelens van genot en pijn, lust en onlust. Het fundamentele verschil met de representatieve gewaarwordingen is dat deze *niet* leiden tot de voorstelling van een ruimtelijk object. We ervaren ze gewoon, als een soort innerlijke symfonie van allerlei indrukken die op ons inwerken, een innerlijke veelheid aan indrukken. Het gaat Bergson bij deze ervaringen om de directe ervaring, voordat we haar in taal of representaties proberen uit te drukken. Stel je voor dat iemand in het bos wandelt. Er raast een harde wind door het bos en het geluid van de wind door de bomen is goed te horen. De affectieve gewaarwording is hier het *ervaren* van het geluid dat de wind maakt, zonder dat deze ervaring in taal wordt uitgedrukt. We kwantificeren hier dus niet. Het gaat om een affectieve intensiteit.

Bij de representatieve gewaarwording wordt de ervaring van de wind als het ware gemedieerd door woorden of begrippen – een kwalitatieve indruk van ons bewustzijn wordt vervangen door de kwantitatieve interpretatie van ons verstand. (TVW; 40) Het rondwalende individu in het bos zou van de wind kunnen zeggen dat zij vandaag wel heel hard raast, harder dan op andere dagen het geval was. Het gaat hier om windkracht. Wij zijn windkracht gaan uitdrukken in de schaal van Beaufort, wat natuurlijk bij uitstek kwantitatief is.

De kwantiteit van de oorzaak (‘de wind heeft windkracht vier’) associëren we met de kwaliteit van het gevolg (‘daardoor hoor ik de wind nu harder razen’). Bergson veronderstelt in deze fase van zijn denken dat de werkelijkheid zelf kwantitatief is – de werkelijkheid op zich is meetbaar. Anders zouden we niet kunnen spreken over de kwantiteit van de oorzaak. De *kwantiteit* van de oorzaak wordt namelijk maatgevend voor de *kwaliteit* van het gevolg. Een windsnelheid van windkracht vier associëren met de kwaliteit van gevolg in onze bewustzijnservaring.

Maar volgens Bergson zitten we hiermee al in een verkeerde manier van denken, want de opeenvolging van de kwaliteit in het bewustzijn wordt aangetast, het is een soort vervalsing van de ervaring. Het idee van de opeenvolging van verschillende kwaliteiten wordt dan namelijk geïnterpreteerd als een ontwikkeling in kwantiteit. Derhalve wordt pas *achteraf* een grootte geïntroduceerd die aan de werkelijkheid ontleend wordt. Op dat moment verandert de intensiteit, die aanvankelijk eigenlijk niets anders dan de kwaliteit van de gewaarwording was, in een grootte. (TVW; 34) Hierdoor gaan we denken op objectmatige wijze.

Aan het einde van het eerste hoofdstuk komt Bergson dan met een elegante definitie van intensiteit: "Het idee van intensiteit ligt dus op het punt waar twee stromen samenvloeien; de ene stroom brengt ons van buiten af het idee van een extensieve grootte, de andere heeft diep in het bewustzijn gezocht naar het beeld van een innerlijke veelvoudigheid om deze naar boven te brengen." (TVW; 53)

Wat hier in het oog springt is dat een van de stromen – het moge duidelijk zijn dat het gaat om de stroom omtrent de affectieve gewaarwordingen – zich afspeelt in de diepste sferen van het bewustzijn, en niet aan het oppervlak. Het gaat daarbij om een directe ervaring van een innerlijke veelvoudigheid, het ervaren van een veelheid aan verschillende indrukken die op ons lichaam inwerken. We zien hier tevens een nieuwe term opduiken; de 'innerlijke veelvoudigheid'. Dat is een uitermate belangrijke term om de duur überhaupt adequaat te kunnen vatten. Daar komen we later nog uitgebreid aan toe.

1.2 Over de veelvoudigheid van de bewustzijnstoestanden

Twee verschillende veelvoudigheden

Bergson onderscheidt de *numerieke veelvoudigheid* van de *innerlijke veelvoudigheid*. Valt deze innerlijke veelvoudigheid samen met het getal of verschilt ze er radicaal van?

Hij begint het tweede hoofdstuk met een uiteenzetting van de numerieke veelvoudigheid, die betrekking heeft op de materiële objecten. De belangrijkste vraag die Bergson zichzelf hier stelt is waar het construeren van het getal plaatsvindt: impliceert het getal niet wellicht ook de voorstelling van iets anders? Het gaat Bergson erom aan te tonen dat het getal inderdaad in de ruimte wordt geconstrueerd. Hoe kan dat?

In definitie van het getal ligt volgens Bergson de hypothese vervat dat alle eenheden van een verzameling identiek zijn aan elkaar. Toch moeten die eenheden zich op een of andere manier van elkaar onderscheiden, want anders zouden ze tot één geheel worden en zouden we ze niet eens kunnen tellen. Stel je voor dat er vijftig schapen op een veld staan. Willen we de schapen tellen, dan moeten de schapen wel als gelijk aan elkaar worden beschouwd, namelijk in de zin dat zij allemaal schapen zijn (anders kunnen we nooit tot de idee komen dat er vijftig schapen op het landschap staan). Om hen überhaupt te kunnen tellen moet het verschil tussen de uiterlijke vertoning van de verschillende schapen derhalve worden genegeerd. Dat maakt dat in de act van het tellen van de verschillende schapen ligt besloten dat de schapen moeten worden beschouwd als *homogeen* – elk verschillend schaap representeert in onze geest hetzelfde beeld van een schaap.

Als we beginnen met tellen, dan richten we onze aandacht successievelijk op het ene schaap na het andere schaap, van eenheid tot eenheid. Zo'n eenheid, ofwel zo'n schaap stellen we ons dan voor als een wiskundig punt dat door een lege tussenruimte is afgesplitst van het volgende punt. (TVW; 60) Het beeld dringt zich op van een reeks wiskundige punten, die regelmatig zijn verspreid over een lege ruimte. Hoe wordt het getal dan gevormd? Op het moment dat elk van die eenheden op zich wordt beschouwd, zien we die eenheden tevens als *ondeelbaar*, want onze geest is dan slechts gericht op die ene eenheid, op dat ene schaap. Zodra de aandacht wordt verplaatst naar het volgende schaap, dan wordt de vorige geobjectiveerd en dus tot materieel 'ding' gemaakt, dat wil zeggen dat het deel uitmaakt van een veelvoudigheid – het is een eenheid van een geheel geworden. Het concrete schaap wordt dan een exemplificatie van het begrip schaap. Op deze manier komen we geleidelijk tot het idee dat er vijftig schapen op het veld staan.

Specifiek aan de tellende geest is de activiteit waarin de aandacht successievelijk wordt gericht op de verschillende eenheden, die we kunnen zien als verschillende punten van een gegeven ruimte. Die punten zijn ruimtedelen, en de ruimte zelf is het instrument waarmee de geest het getal samenstelt. De ruimte geeft ons de mogelijkheid om de vijftig schapen te kunnen tellen. Hierop aansluitend kunnen we meteen de conclusie trekken dat het getal inderdaad de voorstelling van iets anders impliceert, want al vanaf het begin wordt het voorgesteld via een nevenschikking in de ruimte. Getal en ruimte zijn in de numerieke veelvoudigheid dus inherent aan elkaar.

Wat moeten we onthouden van dit toch behoorlijk technische gedeelte?
Voornamelijk dat het construeren van een getal in de eerste plaats de intuïtieve kennis van

een *homogeen* medium vergt, de intuïtie van een abstracte *ruimte* waarin onderscheiden termen naast elkaar kunnen worden geplaatst. (TVW; 151) Die abstracte ruimte is een soort mathematische ruimte in de geest, dus niet de wei waarop de schapen staan.

We zullen nu vervolgens ingaan op de andere vorm van veelvoudigheid: de innerlijke veelvoudigheid. Deze vorm gaat tezamen met de affectieve toestanden van de geest. Bergson geeft zelf het voorbeeld van een beierende klok. De klanken van een beierende klok bereiken het individu de een na de ander. Er zijn nu twee manieren waarop het individu ze kan verwerken. Het individu kan elk van de opeenvolgende gewaarwordingen onthouden met de bedoeling ze te structureren tot een geheel, waardoor een verzameling wordt gevormd die doet denken aan een melodie of een bepaald ritme. Het is cruciaal te zien dat in dit geval de klanken niet worden geteld, maar het individu neemt slechts de *kwalitatieve* indruk tot zich die de klanken op hem maken. (TVW; 62) Net zoals wanneer we luisteren naar een pianoconcert, tellen we de verschillende noten niet. We ervaren het muziekstuk als geheel en niet als een verzameling losse noten.

Als we de klanken van de beierende klok wel tellen, of het pianoconcert wel als een verzameling losse noten zien, dan nemen we ons nadrukkelijk voor de klanken te tellen. Deze telhandeling wordt dan volledig verricht in de abstracte ruimte van de geest, de voorstellingsruimte. Dat betekent dat ze uit elkaar moeten worden gehaald, en die splitsing voltrekt zich in een homogeen medium waarin de klanken - nu ontdaan van hun kwaliteiten - identieke indrukken achterlaten.

Het tellen van het beieren van de klok correspondeert goed met de manier waarop wij de tijd klassiek indelen, namelijk in momenten. Deze momenten corresponderen met elke tik van de klok, die bijvoorbeeld een seconde representeren. Dat is iets anders dan de innerlijke veelvoudigheid, die niets te maken heeft met de traditionele tijdsopvatting, maar wel met de duur. Daar gaan we het over hebben in het volgende gedeelte.

1.3 De tijd tegenover de duur

Met het voorgaande kunnen we een sprong maken die ons dichter bij de duur brengt. Wat wil Bergson nu eigenlijk duidelijk maken? Het gaat hem, net zoals we bij James zullen constateren, zeker niet om een statisch begrip van het bewustzijn. Het gaat hem niet om een homogene realiteit die ons in staat stelt tot tellen en abstraheren. Integendeel, waar Bergson zich hard voor maakt is gericht op een *heterogene* realiteit, een realiteit van de waarneembare (innerlijke) kwaliteiten, die direct aan het bewustzijn verschijnen. Die waarneembare innerlijke kwaliteiten kunnen we begrijpen als de veelheid van affectieve gewaarwordingen, die tezamen een soort symfonie vormen. Dat zijn voor Bergson de onmiddellijke gegevenheden van het bewustzijn. Omdat elk van die onmiddellijk gegeven affectieve gewaarwordingen van elkaar verschillen, kunnen we ook spreken van het bewustzijn als een *heterogene* realiteit. Echter, we kunnen ons alleen in een dergelijke heterogene realiteit bevinden als we niet de mathematische tijd, maar de duur als uitgangspunt nemen voor de waarneming.

Bergson zet zich met zijn notie van de duur af tegen de traditionele, wiskundige opvatting van de tijd. Daarover zegt hij het volgende: "Wanneer we het hebben over de tijd, dan denken we meestal aan een homogeen medium waarin onze bewustzijnstoestanden zich aaneenrijgen, zich naast elkaar plaatsen als in de ruimte en op die manier een te onderscheiden veelvoudigheid vormen." (TVW; 64) In dit kleine stukje tekst schuilt Bergsons intuïtie al dat een dergelijke opvatting van de tijd een heel verkeerde opvatting zou kunnen zijn. Hij acht het mogelijk dat de traditionele tijdsopvatting een misleidend begrip is, dat in de wereld is geroepen doordat het idee van de ruimte is gepenetreerd in het gebied van het zuivere, diepere bewustzijn.

Deze traditionele tijdsopvatting vinden we onder andere sterk terug in de klassieke mechanica. Tijd wordt daarin opgevat als een meetbaar fenomeen – we kunnen haar in stukjes opdelen en gebruiken die om allerlei metingen te verrichten. Waarop fundeert Bergson dan zijn kritiek? Het komt neer op het volgende. Met onze geest delen wij de werkelijkheid op in delen, die stuk voor stuk naast elkaar kunnen worden geplaatst en zodoende kunnen worden geanalyseerd, begrepen en gebruikt. Al die van elkaar onderscheiden delen worden geïnterpreteerd als enerzijds objecten in de ruimte en anderzijds momenten of punten in een tijdsreeks. Het gaat hier dus om een *numerieke veelvoudigheid*.

Zeker gezien de snelheid waarmee de wereld zich heden ten dage aan ons voordoet is het niet geheel onwenselijk een dergelijke pragmatische verhouding met de werkelijkheid te onderhouden, zelfs tot op zekere hoogte noodzakelijk. Dat realiseert Bergson zich maar al te goed – hij is niet wereldvreemd. Hij stelt in *Tijd en Vrije Wil* dat de werkelijkheid weliswaar te kwantificeren is, maar dat dat geldt niet voor de tijd, want ook in de werkelijkheid is de tijd altijd een stromend geheel. De tijd kan alleen bestaan als tijdbewustzijn.

Bergson denkt dus voorbij een algemene nuttigheid en zoekt in het bewustzijn naar de onmiddellijke gegevenheden. Volgens Bergson komen we met de traditionele tijdsopvatting namelijk niet verder dan slechts het kwantificerende aspect van ons bewustzijn. Want de kwalitatieve ervaring van de werkelijkheid laat zich niet vatten door demarcaties, concepten en begrippen en de traditionele tijdsopvatting wel. Het wezen van de ervaring van de tijd en de werkelijkheid bestaat er vóór alles in dat zij altijd in beweging is, dat zij voortdurende ontwikkeling is, dat zij *duurt*. Het gaat hier om het *duren* van het

bewustzijn.

Het durende bewustzijn wordt door Bergson geportretteerd als een voortdurende ontwikkeling, waarin geen enkele toestand identiek is aan een andere toestand. Het is zuiver heterogeen. In het volgende hoofdstuk zullen we zien dat James op een vergelijkbare dynamische opvatting van het bewustzijn uitkomt, hoewel hij tot deze conclusie komt vanuit een verschillende analyse van de werking van het bewustzijn ontwikkelt. Voordat we daaraan beginnen, zullen we nu eerst uitdoeken doen wat Bergson nu precies verstaat onder de voortdurende ontwikkeling, die zo'n essentiële rol vervult in de duur.

Ten eerste behoort te worden aangestipt dat er twee opvattingen zijn van het duren van de tijd, te weten de opvatting waarin er sprake is van een zuivere en onvermengde duur, en de opvatting waarin het idee van ruimte zich er tamelijk achteloos aan toevoegt. Het moge duidelijk zijn dat Bergson van mening is aan dat de zuivere duur geen enkele vorm van ruimte toegekend mag worden, want ruimte is homogeen en derhalve *zonder* kwaliteit. We hebben met het voorbeeld van het tellen van de schapen reeds aangetoond dat ruimte altijd gepaard gaat met een notie van homogeniteit. Het is dan geen kwalitatieve eenheid meer, maar een kwantitatieve eenheid. De duur bestaat echter uit een kwalitatieve veelheid aan verschillende gewaarwordingen en kan dus nooit gepaard gaan met ruimte. Laten we eens bekijken waarom de tweede opvatting van de duur – waaraan ruimte zich dus heeft toegevoegd - volgens Bergson de foutieve opvatting van de duur is.

Wat gebeurt er als we onze bewustzijnstoestanden naast elkaar plaatsen? We merken ze dan gelijktijdig op en niet langer als uit elkaar voortvloeiend. We moeten een soort vogelvlucht maken en een blik werpen op het oppervlak waar de 'tijdslijn' op rust. Dat oppervlak is wat we eerder de ruimte hebben genoemd. Pas dan zien we de punten in de tijd gelijktijdig. De tijd wordt dan geprojecteerd in de ruimte en de duur wordt uitgedrukt in uitgebreidheid. Er ontstaat een soort ketting die in de vorm van een continue lijn wordt gegoten. Vanuit dit perspectief valt op dat, willen we überhaupt kunnen kijken naar de tijd, we onszelf eerst als het ware 'boven' de tijd moeten plaatsen. Wat er dus gebeurt, is dat aan het idee van de duur ongemerkt het idee van de ruimte wordt toegevoegd – dat is precies wat Bergson afwijst, of in ieder geval wat hij niet voor ogen heeft als het gaat om de ervaring zelf. De ervaring speelt zich af in de zuivere duur. Aan de zuivere duur wordt dus alle uitgebreidheid onttrokken, wat in Bergsons gedachtegoed simpelweg inhoudt dat het om een puur *psychisch* gebeuren gaat – het speelt zich af in de lagen van het bewustzijn.

Nu we hebben geconcludeerd dat de duur en het idee van ruimte nimmer hand in hand kunnen gaan, verplaatsen we onze aandacht naar waar de duur dan wel uit bestaat, wat daaraan wel specifiek is. Wellicht is tot dusverre de indruk gewekt dat de duur niet kan bestaan uit opeenvolgingen van bewustzijnstoestanden. Niets is minder waar, want anders dan het spreken in kwantiteiten, hebben we niet uitgesloten dat de duur bestaat uit een opeenvolging van kwalitatieve bewustzijnstoestanden die zich met elkaar vermengen en elkaar wederzijds doordringen. Deze wederzijdse doordringing van de bewustzijnstoestanden is een aspect dat in deze scriptie nog niet expliciet aan de orde is gekomen, maar wordt binnen de idee van de duur wel verondersteld. Ze neemt zelfs een uitermate belangrijke positie in. Met wederzijdse doordringing wordt niet bedoeld op de idee dat bewustzijnstoestanden elkaar reeksgewijs opvolgen, zoals getallen in een getallenreeks of punten op een lijn, maar veeleer dat zij in elkaar overvloeien en als gevolg daarvan niet tot elkaar te herleiden zijn. Er zijn dus geen scherpe afbakening; zij positioneren zich niet buiten elkaar, maar *in* elkaar, als een geheel van in elkaar overvloeiende kwalitatieve gewaarwordingen.

Deze wederzijdse doordringing van de bewustzijnstoestanden is in wezen een kwalitatieve innerlijke veelvoudigheid, want elk moment in de duur heeft een specifieke eigenheid. De ervaring van elk moment is daardoor kwalitatief heterogeen. Wat hiermee hopelijk duidelijk is geworden, is dat deze kwalitatieve veelvoudigheid geen enkele gelijkenis vertoont met het getalsidee. Er is hier namelijk geen sprake van homogeniteit, maar van zuivere heterogeniteit. Hier wordt goed weergegeven dat de numerieke veelvoudigheid op dit gebied dus tekortschiet in het begrijpen van het fenomeen van het bewustzijn, waar de kwalitatieve veelvoudigheid juist uitermate geschikt is. Het is op basis van wat we reeds hebben besproken niet moeilijk dit te specificeren: achter de ietwat pragmatische numerieke veelvoudigheid (waar het dagelijkse bewustzijn vanuit gaat), schuilt een innerlijke veelvoudigheid van de bewustzijnstoestanden een kwalitatieve veelvoudigheid die niet kan worden weergegeven door middel van een symbolische representatie (bijvoorbeeld een getal). Anders gezegd: we moeten de kwalitatieve veelvoudigheid begrijpen als het product van een dynamisch proces van wederzijdse doordringing van de bewustzijnstoestanden die tezamen het innerlijke leven vormen.

Aan het eind van *Tijd en Vrije Wil* brengt Bergson de duur kort maar krachtig onder woorden:

“Wat is de innerlijke duur, de duur in ons? Dat is een kwalitatieve veelvoudigheid, zonder gelijkenis met het getal. Het is een organische ontwikkeling, maar geen groeiende kwantiteit. Het is een zuivere heterogeniteit waarbinnen zich geen afzonderlijke kwaliteiten bevinden. Kortom, de momenten van de innerlijke duur bevinden zich niet buiten elkaar.” (TVW; 152)

Vergelijk deze idee van de duur met een pianoconcert en diens melodie. Wat gebeurt er bij het horen van een bepaald pianostuk, bijvoorbeeld de Etude van Op.2 *Three pieces for piano* van Alexander Scriabin? De melodie van het stuk ontwikkelt zich in de tijd, waardoor ze al iets anders is dan slechts een verzameling van losse noten. Terwijl ze haar voortgang maakt neemt ze haar verleden mee – alle voorgaande wendingen en melodische modulaties dringen in elkaar door en blijven aan de kapstok hangen die ons geheugen is. Haar ontwikkeling anticipeert op wat er nog in het verschiet ligt. Dit zien we met name bij stukken van componisten die gebruikmaken van de klassieke tonaliteit, want daarin werkt de melodie zich toe naar een harmonieuze afronding – het stuk moet eindigen in dezelfde grondtoon als waarmee het stuk is begonnen. We zouden op basis van bovenstaande metafoor kunnen zeggen dat de melodie in het pianostuk voortdurend in wording is, het is continu, net als de duur continu en altijd in wording is – de duur is voortdurend onderhevig aan verandering. De duur is de melodie van de tijd.

2 William James

William James wordt door menig denker gezien als de vader van de psychologie en was tevens een zeer erkend filosoof. In 1890 publiceert hij zijn magnum opus *The Principles of Psychology*. Vele ideeën die hij tijdens zijn leven uitvoerig aan nadere analyse zou onderwerpen, komen in *The Principles of Psychology* al aan het licht. Eén van die ideeën is zijn beroemde, dynamische opvatting van het denken (lees: het bewustzijn), opgevat als een *stream of consciousness*. In het negende hoofdstuk van *The Principles of Psychology* genaamd *The Stream of Thought* werkt hij dit concept uitgebreid uit. Om tot zijn opvatting te komen maakt hij weliswaar geen gebruik van uit experimenten verkregen resultaten, maar wel van een introspectieve analyse; hij kijkt nauwlettend in zijn binnenste en beschrijft wat hij daarin aantreft. Als het slechts bij een beschrijving zou blijven, dan zou het wellicht eerder tot een vorm van literatuur gerekend moeten worden – de soort literatuur die bijvoorbeeld doet denken aan dat van James Joyce of Marcel Proust. James gaat echter verder dan slechts een beschrijving: datgene wat hij waarneemt probeert hij ook te analyseren. Uiteindelijk komt hij uit op vijf kenmerken van het denken.

Alvorens een begin te maken aan het ontvouwen van de verschillende kenmerken, stelt hij vast dat het denken op een bepaalde manier *voortgaat* (*'thought goes on'*). (PoP; p.225) Daarin treffen we al de idee aan dat het denken procesmatig en onafgebroken verloopt en derhalve geen statisch, maar veeleer een dynamisch fenomeen is. Daarnaast merkt hij op dat we het voorsnog met de bestaande terminologie moeten doen, aangezien de concepten die in dit hoofdstuk worden aangesneden nog in de babyschoenen staan: "This chapter is like a painter's first charcoal sketch upon his canvas, in which no niceties appear." (PoP; 225) Maar wat treft James in het denken aan? Waar bestaan die verschillende kenmerken nu eigenlijk uit? In dit hoofdstuk zullen we nagaan hoe hij tot een dergelijke notie komt en niet slechts uiteenzetten wat *stream of consciousness* inhoudt.

Hier zijn de vijf kenmerken kort en bondig op een rijtje gezet:

- 1) Elke gedachte neigt ernaar deel uit te maken van een persoonlijk bewustzijn.
- 2) Binnenin elk persoonlijk bewustzijn is het denken altijd onderhevig aan verandering.
- 3) Binnenin elk persoonlijk bewustzijn is het denken voort-durend en kan worden gevoeld of gepercipieerd.
- 4) Het denken lijkt altijd om te gaan met objecten onafhankelijk van zichzelf.
- 5) Het denken is geïnteresseerd in sommige delen van deze objecten, waar anderen juist worden buitengesloten – het *kies*t er als het ware uit.

Daarbij zullen we vooral ingaan op de eerste drie kenmerken, omdat de laatste twee niet van belang zijn voor het uitleggen van de inherente dynamiek van de *stream of consciousness*.

2.1 Het denken neigt naar Persoonlijke Vorm

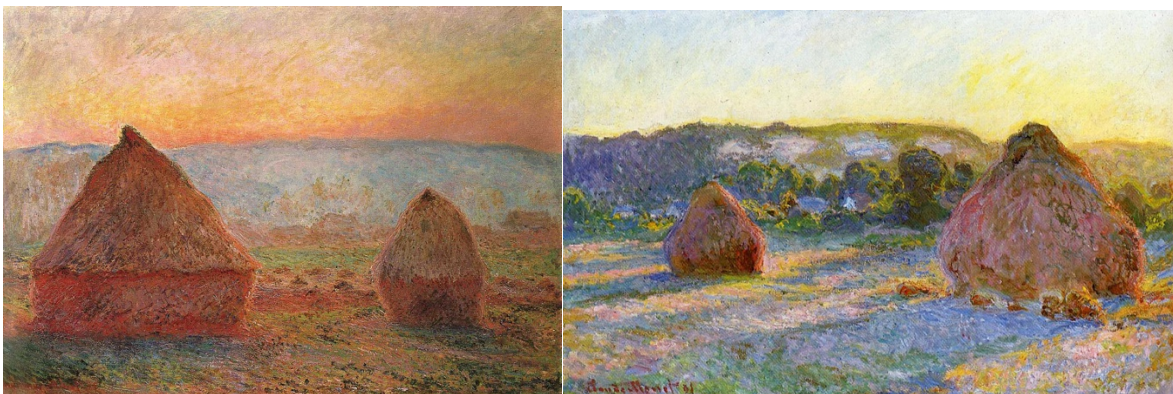
James begint zijn analyse met een tamelijk elementaire constatering. Persoonlijke gedachten staan niet los van andere persoonlijke gedachten, ze vormen samen het geheel van iemands eigen gedachtewereld. De enige bewustzijnstoestanden waar we mee te maken hebben vinden we dus in het persoonlijke bewustzijn. Het gaat dus niet om een of andere gedachte, maar om *mijn* gedachte, die in *mijn* bezit is. Daaraan voegt hij nog eens het volgende toe: "No psychology, at any rate, can question the *existence* of personal selves." (PoP; p.226) Dat wil zeggen dat het persoonlijke zelf moet worden gezien als het milieu voor wat onmiddellijk gegeven is. Het universele bewustzijnsfeit is dan niet langer dat 'onze gedachten en gevoelens bestaan', maar 'ik denk' en 'ik voel'. Personen hebben allerlei gedachten en gevoelens die zich voortdurend voordoen als onderdelen van de personen in kwestie zelf.

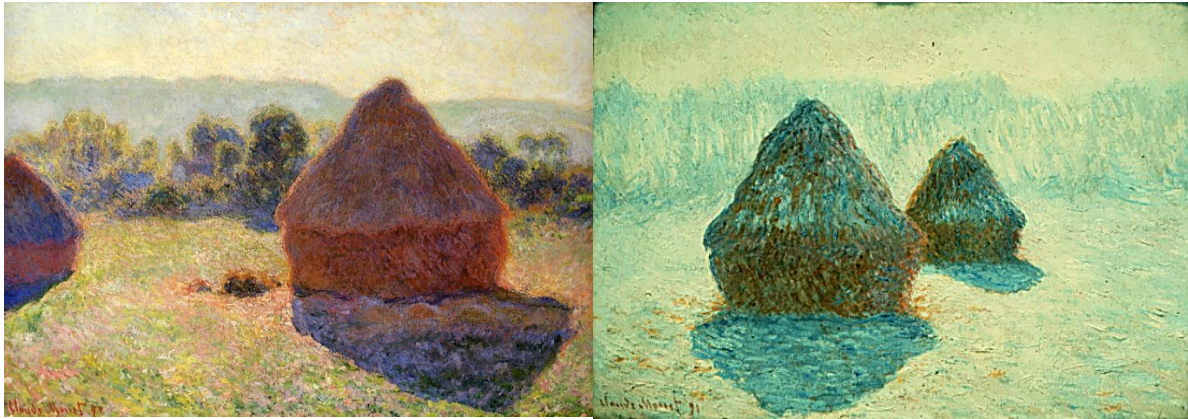
Hij noemt het nooit kunnen horen van iemands gedachten of het voelen van iemands gevoelens een van de grootste breuken in de natuur, want we kunnen nooit zeker weten zich in een ander afspeelt. Maar James bekommert zich niet om het bestaan van gedachten en gevoelens in mensen en in andere mensen, dat ziet hij als een gegeven. In zekere zin ontwijkt hij hiermee het probleem van het bestaan van 'other minds'. Dat is ook niet zo vreemd als we dit begrijpen in het licht van zijn pragmatisme: het is gewoonweg pragmatischer om ervan uit te gaan dat anderen op dezelfde manier functioneren als wijzelf. Waarom is dit nu van belang? James wil natuurlijk dat zijn *stream of consciousness* niet alleen toepasbaar is op zijn eigen gevoelens en gedachten, maar op die van iedereen. Het moet een universele aanspraak maken op hoe het bewustzijn functioneert. Om een dergelijke claim te kunnen maken is dit kenmerk van het denken een vereiste.

2.2 Het denken is voortdurend onderhevig aan verandering

James wil in deze sectie op de voorgrond brengen dat in het bewustzijn “no state once gone can recur and be identical with what it was before.” (PoP; 230) Het bewustzijn kan het best begrepen worden als een opeenvolging van allerlei verschillende bewustzijnstoestanden. Zien wordt afgewisseld door horen, horen wordt afgewisseld door redeneren, redeneren wordt afgewisseld door een gevoel van intense haat, de intense haat maakt dan weer plaats voor een pijnloze jaloezie, et cetera. Een mooie illustratie van het punt dat James hier wil maken wordt gevormd door een van de werkwijzen van de beroemde schilder Claude Monet. Monet was op een bepaald moment in zijn leven gefascineerd door een agrarisch landschap waarop vele hooibergen te zien waren. Op verschillende dagen schilderde hij dat landschap op verschillende tijdstippen – ’s ochtends, ’s middags en ’s avonds, maar ook in verschillende jaargetijden. Monet wilde hetzelfde landschap afbeelden in zijn veelheid aan verschillende gedaanten. Terwijl hij keer op keer naar ‘hetzelfde’ object keek, was zijn ervaring van dat object steeds uniek.

Vergelijkbaar met deze werkwijze van Monet stelt James: “Every thought we have of a given fact is, strictly speaking, unique, and only bears a resemblance of kind with our thoughts of the same fact. When the identical fact recurs, we *must* think of it in a fresh manner, see it under a somewhat different angle, apprehend it in different relations from those in which it last appeared.” (PoP; 232) Wat we verkrijgen als we tweemaal naar hetzelfde landschap kijken, is tweemaal hetzelfde objectieve *feit* dat we hooibergen op een stuk land zien, maar niet tweemaal dezelfde *ervaring* van dat feit. Elk van Monets ervaringen van het landschap met de hooibergen is uniek; dat laat hij prachtig zien met zijn verschillende schilderijen van ‘hetzelfde’ landschap. Ervaring zorgt ervoor dat wij voortdurend opnieuw worden gevormd.





Voor de voort-durende veranderlijkheid van het bewustzijn voert James nog een fysiologisch argument aan. Elke toestand van het brein wordt volgens hem mede gedetermineerd door alle daaraan voorafgaande toestanden van het brein. Met andere woorden: elke breintoestand is uniek, alleen al omdat hij gedetermineerd wordt door een groter aantal breintoestanden dat daaraan vooraf is gegaan. Dat geldt ook voor de perceptie, omdat elke indruk van het bewustzijn op een bepaalde manier wordt gekleurd door wat daaraan vooraf is gegaan. De stilte sluit een betoverende schoonheid in na het bijgewoond hebben van een 3-daags muziekfestival. Een duik in het koude water voelt fijner aan wanneer het buiten warm en klammig is, dan wanneer het koud is.

2.3 In elk persoonlijk bewustzijn is het denken waarneembaar voort-durend

Wat we volgens James moeten verstaan onder 'voort-durend' is datgene wat zonder breuk, barst of verdeling is. De enige breuken waarvan we ons, binnen de grenzen van onze geest, wel een begrip kunnen vormen, zijn de zogenaamde *onderbrekingen*, ofwel *time-gaps*. Tijdens zulke *time-gaps* wordt de lichtschakelaar van het bewustzijn even uit gedaan, en op een later tijdstip weer aan gedaan, waardoor het bewustzijn zogezegd weer in het leven wordt geroepen. Denk aan de slaap, waarin het bewustzijn voor een bepaalde tijd wordt 'uitgezet', hoewel bekwame beoefenaars van het lucide dromen daar wellicht anders over zouden kunnen denken.

Wat betekent het voor het denken om als *voort-durend* te worden ervaren? Concreet betekent dat voor James twee dingen. Ten eerste dat zelfs waar we een *time-gap* aantreffen, het bewustzijn ná de *time-gap* aanvoelt alsof het deel uitmaakt van het bewustzijn vóór de *time-gap*, alsof het onderdeel is van een geheel, van een identiteit. Hier wordt dus een beroep gedaan op enige vorm van consistentie van het 'ik' en het geheugen dat zich het desbetreffende 'ik' herinnert.

Neem het volgende voorbeeld. Paul en Peter worden in hetzelfde bed wakker en weten dat zij zojuist hebben geslapen. Zowel Peter als Paul kan het moment reconstrueren waarop hij naar bed is gegaan en in de slaap is gevallen. Elk van hen maakt verbinding met één van de twee gedachtestromen, die met het intreden van de slaap zijn onderbroken. Peter maakt verbinding met zijn verleden en Paul met die van hem. Het zou uiterst vreemd zijn als Peter verbinding zou maken met Pauls verleden. James verwerpt de mogelijkheid van deze gedachte volledig. De crux zit hem erin dat Peter zijn verleden zich echt *herinnert* als dat van hemzelf, terwijl Paul zich het verleden van Peter alleen kan *voorstellen*. Peter ervaart zijn verleden als een deel van zichzelf – iets wat inherent toebehoort aan zijn identiteit. Dit is precies wat een *time-gap* nooit kan doen verdwijnen en tevens waarom een persoon zichzelf kan ervaren als iets dat voort-duurt. (PoP; p.239)

Mede op basis hiervan formuleert James zijn beroemde, veelvuldig aangehaalde passage over de betekenis van een *stream of consciousness*:

"Consciousness, then, does not appear to itself chopped up in bits. Such words as 'chain' or 'train' do not describe it fitly as it presents itself in the first instance. It is nothing joined; it flows. A 'river' or a 'stream' are the metaphors by which it is most naturally described." (PoP; p.239)

Het bewustzijn is niet uit elkaar te trekken in allerlei verschillende onderdelen. Hoewel woorden als 'trein' en 'keten' lang hebben aangevoeld als natuurlijke metaforen voor de werking van het bewustzijn, zijn 'rivier' en 'stroom' veel geschiktere metaforen. Het bewustzijn lijkt *ritmisch* te stromen, de bewustzijnstoestanden vloeien als het ware in elkaar over. We kunnen de vinger niet precies leggen op het begin of het eind van een bepaalde ervaring. De stroom meandert, de stroom maakt bochten, de stroom gaat op sommige stukken sneller dan op andere. Het bewustzijn bestaat niet simpelweg uit een opeenvolging van verschillende ideeën.

Er is nog een tweede manier waarop we *time-gaps* kunnen begrijpen. We kunnen ze ook zien als breuken in de *kwaliteit* of de *inhoud* van het denken, maar dan zodanig abrupt dat wat daar ook op volgt, geen enkel verband houdt met het voorafgaande. Toch stelt

James dat we daarin een zeker voort-duren van het bewustzijn kunnen zien.

Hoe kan het nu dat we de overgangen van het ene moment naar het andere moment nooit als volledig abrupt ervaren? Een enorme donderknal doorbreekt bijvoorbeeld de daaraan voorafgaande stilte. Zo'n knal zorgt voor een staat van verwarring: ons bewustzijn lijkt stil te staan. Onze *stream of consciousness* lijkt even niet meer te vloeien, maar tijdelijk te zijn weggevloeid. Er wordt een soort dam opgeworpen. Maar is de verwarring zelf niet ook een bewustzijnstoestand? Want een (bewustzijns)toestand die een brug slaat van de stilte naar het indringende geluid, is per definitie nog steeds een (bewustzijns)toestand. De dam wordt dan als het ware de brug. Volgens James is dit inderdaad het geval: "The transition between the thought of one object and the thought of another is no more a break in the *thought* than a joint in a bamboo is a break in the wood. It is a part of the *consciousness* as much as the joint is a part of the *bamboo*." (PoP; p.240) We horen niet enkel de donderknal, we ervaren ook direct hoe deze een contrast vormt en de daaraan voorafgaande stilte doorbreekt.

2.4 Transitieve en substantieve delen van *stream of consciousness*

James vraagt van ons helder voor ogen te hebben dat verschillende bewustzijnstoestanden geleidelijk in elkaar overgaan. Iedere overgang kent zijn eigen mate van verandering – de ene overgang lijkt zich sneller te voltrekken dan een andere. Wanneer het om trage overgangen gaat, dan verkeren we in een staat van rust en zijn we ons bewust van het object van ons denken. Maar als het om snelle overgangen gaat, dan zijn we ons slechts bewust van een overgang *van* iets *naar* iets anders of *tussen* iets en iets anders. Het object van het denken laat zich in zulke overgangen niet zo gemakkelijk grijpen. Net zoals het leven van een vogel lijkt het bewustzijn te bestaan uit een afwisseling van ‘flights and perchings’, ofwel uit dynamische vluchten afgewisseld door momenten van rust en stabiliteit. (PoP; p.243)

Hoewel het bewustzijn voor James bestaat bij gratie van een voortdurend stroom, wijst hij er ook op dat er in die stroom verschillende gradaties van stromen zijn – er is niet één manier van stromen. Het leven van een vogel is als een eenheid, maar het bestaat wel uit verschillende activiteiten: vliegen en rusten. James brengt op basis hiervan dan een onderscheid te berde tussen verschillende momenten in de *stream of consciousness* en de snelheid daarvan.

“Let us call the resting-places the ‘substantive parts,’ and the places of flight the ‘transitive parts,’ of the stream of thought. It then appears that the main end of our thinking is at all times the attainment of some other substantive part than the one from which we have just been dislodged. And we may say that the main use of the transitive parts is to lead us from one substantive conclusion to another.” (POP; p. 243)

Voor de duidelijkheid: spreken we over substantieve delen, dan hebben we het over “sensorial images of some sort, whose peculiarity is that they can be held before the mind for an indefinite time, and contemplated without changing.” Hebben we het over de vluchten, ofwel de transitieve delen, dan hebben we het over delen “filled with thoughts of relations, static or dynamic, that for the most part obtain between matters contemplated in the periods of comparative rest.” (PoP; p.243) In momenten van rust hebben we in onze geest bepaalde zintuiglijke beelden voor ogen. De vluchten van de geest gaan gepaard met het leggen van *verbanden* en het aanbrengen van *relaties* tussen de verschillende conclusies die zijn voortgekomen uit de rustmomenten.

Het is tevens geen makkelijke opgave om - op introspectieve wijze - de transitieve delen te zien voor wat ze ‘echt’ zijn. Als we de transitieve delen willen bekijken voordat we tot een inhoudelijke conclusie zijn gekomen, dan vernietigen we ze als het ware. Ze kunnen hun functie dan immers niet meer uitoefenen – de vlucht wordt afgebroken. Terwijl als we wachten totdat een inhoudelijke conclusie is bereikt, dan zijn zowel de stabiliteit als de intensiteit van de verkregen conclusie zodanig oogverblindend, dat zij de transitieve delen opslurpen en insluiten. Volgens James volgt hieruit dat de resultaten die voortvloeien uit introspectieve analyse ons op onzekere grond laat. Sterker nog, als het werkelijk zo lastig is de transitieve delen van de *stream of consciousness* introspectief te observeren, dan is het de grote blunder van praktisch alle stromingen in de filosofie om ze te vast te leggen.

James trekt aan het einde van deze bespreking een conclusie omtrent zijn *stream of consciousness* die erg doet denken aan Bergsons notie van de duur, maar waarbij in

tegenstelling tot het denken van Bergson een zeker fysiologisch element zit. We hebben al gezien dat James van mening is dat de interne constitutie van het brein voortdurend in een staat van verandering verkeert, elke breintoestand is uniek en vervloeit met voorafgaande toestanden. Zo ook vloeien allerlei verschillende bewustzijnstoestanden in elkaar over, ze lossen in elkaar op. Eigenlijk zijn ze als één langdurig bewustzijn, één voortdurende onafgebroken stroom. Maar natuurlijk wel met inwendige differentiaties.

2.5 Feelings of tendency

In de vermenging van allerlei gevoelens ligt volgens James nog iets anders vervat, namelijk de gevoelens van *anticipatie* ('feelings of tendency'). We verstaan daaronder bepaalde gevoelens van anticipatie, gevoelens die zich *zullen* voordoen maar die er nog niet *zijn*. James geeft het volgende voorbeeld: "If I recite *a, b, c, d, e, f, g*, at the moment of uttering *d*, neither *a, b, c*, nor *e, f, g*, are out of my consciousness altogether, but both, after their respective fashions, 'mix their dim lights' with the stronger one of the *d*, because their neuroses are both awake in some degree." (PoP; p.257) Met andere woorden, onze huidige gevoelens vermengen zich niet slechts met het onmiddellijke verleden, maar anticiperen ook op de onmiddellijke toekomst. James wijst dus op het belang van de relaties tussen verschillende bewustzijnstoestanden, verschillende gevoelens. Hiermee gaat hij – net als Bergson - direct in tegen de aanhangers van de associatieleer, zoals in het volgende hoofdstuk zal worden aangetoond.

3 De duur en *stream of consciousness* naast elkaar gelegd

3.1 Overeenkomsten

James' theorie van het bewustzijn als zijnde een *stream of consciousness* vertoont verbazingwekkende overeenkomsten met Bergsons duur. Zeker als we in ogenschouw nemen dat zij hun opvattingen onafhankelijk van elkaar hebben gevormd. Beide opvattingen vertrekken namelijk vanuit de fundamentele gedachte dat het bewustzijn bij uitstek een dynamisch fenomeen is. Waar Bergson veeleer geneigd is het woord 'vloeien' te gebruiken, hanteert James het woord 'stromen'. Zowel het vloeien als het stromen van het bewustzijn doet recht aan een van de meest belangrijke eigenschappen van het bewustzijn, namelijk dat het bestaat uit een onverdeelde, voortdurende ontwikkeling van bewustzijnstoestanden. Elke bewustzijnstoestand is uniek en vloeit voort uit het geheel van alle daaraan voorafgaande bewustzijnstoestanden. De voortdurende veranderlijkheid is dus een 'kenmerk' van het bewustzijn die zij beiden in hun opvatting hebben verdisconteerd.

Daarnaast behoren James en Bergson met hun dynamische opvattingen van het bewustzijn tot de belangrijkste critici van de betrekkelijk vooraanstaande psychologische stroming van de associatieleer. Zowel in *Tijd en Vrije Wil*, als in "Stream of Thought" komt die kritiek expliciet ter sprake. De associatieleer veronderstelt volgens James kort gezegd dat wanneer een object van het denken bestaat uit meerdere elementen, de bijbehorende gedachte uit evenzoveel ideeën moet bestaan. Eén idee voor elk element. Gedachten ogen op deze manier alsof al die ideeën met elkaar gefuseerd zijn, maar eigenlijk treffen we in het denken helemaal geen statische ideeën aan die met uitwendige draden aan elkaar geknoopt zijn. James noemt dit een *psychologist's fallacy*, want er bestaat helemaal geen veelvoud aan co-existerende ideeën: "Whatever things are thought in relation are thought from the outset in a unity, in a single pulse of subjectivity, a single psychosis, feeling, or state of mind." (PoP; p. 278) De associationisten gaan voorbij aan het relationele aspect van gevoelens, ze gaan voorbij aan heel James' idee van 'transitive parts' en beschouwen enkel de 'substantive parts'. Zij doen volgens James geen recht aan de immense complexiteit van het innerlijke leven.

Bergsons kritiek is van vergelijkbare aard. Het gaat hem niet om het niet kunnen co-existeren van verschillende ideeën, maar veeleer dat een gedachte niet bestaat uit een *opeenvolging* van losse ideeën. We kunnen een gedachte, een gevoel, of überhaupt een bewustzijnstoestand niet uit elkaar trekken, naast elkaar leggen en vervolgens bekijken uit welke elementen, atomen of ideeën zij is opgebouwd. Zodra we dat doen, gaan we voorbij aan de essentie van datgene wat we onderzoeken – we beschouwen het niet langer in zuivere duur. De dwaling van het associationisme is dat het de wederzijdse doordringing van zuiver kwalitatieve toestanden vervangt door de nevenschikking van hun symbolische voorstellingen in de ruimte. Wat Bergson en James derhalve delen is hun verzet tegen het idee van enkelvoudige en continue, homogene ideeën. Zij articuleren hun kritiek weliswaar op een andere manier, maar de achterliggende gedachte is wel degelijk dezelfde.

Bergson en James zijn zich sterk bewust van het belang van het gebruik van taal, hoewel de taal voor Bergson een soort destructief karakter bevat. De taal leert ons niet alleen geloven dat onze gewaarwordingen onveranderlijk zijn, maar ook dat ze ons misleiden omtrent de *aard* van de gewaarwording. Ze duwt ons weg van de diepere lagen

van het ik, weg van de duur. Maar hij zegt wel dat “een innerlijk leven met duidelijk onderscheiden momenten en helder gekarakteriseerde toestanden beter inspeelt op de eisen van het sociale leven.” (TVW; 95) Het leven in de duur is een moeilijke, bijna onmogelijke opgave voor individuen.

Men zou bijna denken dat James en Bergson hevig met elkaar hebben gedelibereerd voordat zij hun werk schreven, want James komt tot een zeer vergelijkbare conclusie: “No doubt it is often *convenient* to formulate the mental facts in an atomistic sort of way, and to treat the higher states of consciousness as if they were all built out of unchanging simple ideas.” (PoP; p. 236) Het is *gebruikelijk* om onze bewustzijnstoestanden op te delen, zodat we ze voor onszelf begrijpelijk maken. Dat pragmatische aspect is natuurlijk bij uitstek van toepassing op James, die een zeer aanzienlijk pragmatisme heeft uitgewerkt. Maar Bergson neemt ook een pragmatisch standpunt in. Daarmee maakt hij stilzwijgend eenzelfde wending als James doet – weliswaar veel minder radicaal. De gelijkenis tussen hun gedachten wordt op een aantal pagina’s verder nog treffender.

“If we speak objectively, it is the real relations that appear revealed; if we speak subjectively, it is the stream of consciousness that matches each of them by an inward coloring of its own. In either case the relations are numberless, and no existing language is capable of doing justice to all their shades.” (PoP; p.245)

We hebben gezien dat Bergson in *Tijd en Vrije Wil* een onderscheid maakt tussen wat het bewustzijn doet en wat de werkelijkheid is. Diezelfde gedachte zien we ook terug in dit citaat van James – het is de *stream of consciousness* die de ‘real relations’ van binnenuit inkleurt. We hebben de taal wel nodig om ‘real relations’ in de werkelijkheid te kunnen begrijpen, maar geen enkele taal is in staat recht te doen aan alle tinten die de verschillende relaties in de transitieve delen kunnen bevatten. Zij doet geen recht aan de veelheid van verschillende tinten die de transitieve delen kunnen hebben.

3.2 Verschillen

Het eerste fundamentele verschil tussen Bergson en James zetelt in het feit dat Bergsons duur metafysische implicaties met zich meedraagt, waar James' *stream of consciousness* enkel een wijsgerig-psychologische analyse van het bewustzijn lijkt te zijn. Dat de duur metafysische implicaties met zich mee zou dragen wordt nog niet duidelijk in *Tijd en Vrije Wil*, maar pas als we een blik werpen op heel zijn oeuvre. Na *Tijd en Vrije Wil* schrijft hij in *Materie en geheugen* (1896). Hij stapt daarin over van louter een analyse van het bewustzijn naar een analyse van de essentie van de werkelijkheid. We kunnen de werkelijkheid kennen zoals die op zichzelf is met behulp van onze intuïtie. Deze gedachte werkt hij verder uit in *Inleiding tot de metafysica* (1903), waarin hij zijn metafysica concreet uitwerkt aan de hand van de duur. Dat idee van de duur, wat hij ontdekt in het bewustzijn, overdraagt in de werkelijkheid zoals die op zichzelf is. Zij zijn dus op een natuurlijke manier op elkaar afgestemd. Daarmee kan hij de kloof tussen het bewustzijn en de werkelijkheid makkelijker overbruggen, omdat zij beide beantwoorden aan eenzelfde metafysische dynamiek. De werkelijkheid manifesteert zich dus niet in een reeks van discrete toestanden, maar als een *proces* – zeer vergelijkbaar met de filosofie van Heraclitus. De werkelijkheid *vloeit* en kan niet volledig worden begrepen met de reductionistische analyses waarmee de wetenschappen haar proberen te vatten. Waarom kan dat niet?

Volgens Bergson komen we met dergelijke analyses niet tot de binnenkant van de werkelijkheid; we blijven altijd steken aan de buitenkant. We draaien dan rondom een object in plaats van het samenvallen met object zelf, waardoor we *in* het object treden. Onze (wetenschappelijke) kennis van objecten wordt verkregen uit verschillende perspectieven, die slechts relatief zijn. Bergson is van mening dat er maar één manier van kennen is waarmee we het absolute in de objecten, ofwel in de werkelijkheid kunnen kennen, namelijk het kennen middels intuïtie. We moeten niet om het object heen draaien, maar onszelf als het ware in het object plaatsen, zodat we kunnen samenvallen met wat uniek is aan dat object.

“Hieruit volgt dat iets absoluuts alleen door een *intuïtie* gegeven kan worden, terwijl al het overige op het vlak van de *analyse* ligt. Intuïtie noemen we hier de *sympathie* waardoor men zich verplaatst in het innerlijk van een voorwerp om samen te vallen met wat het aan unieks en dus onuitdrukbaars bezit. Daarentegen is de analyse de handeling waarmee het voorwerp herleid wordt tot reeds bekende elementen, dat wil zeggen elementen die gemeenschappelijk zijn aan dat voorwerp en aan andere voorwerpen.” (IM; p.51)

Hiermee stelt Bergson zich natuurlijk heel kritisch tegenover Kants filosofie. Kant maakt een onderscheid tussen de *noumenale* wereld en de *fenomenale* wereld, oftewel de wereld zoals die op zichzelf is en de wereld zoals die aan ons verschijnt. We kunnen alleen kennis vergaren van de werkelijkheid zoals die aan ons verschijnt, maar we kunnen niets te weten komen over het Ding-an-Sich. Het Ding-an-Sich is onbereikbaar. Bergson stelt juist het tegenovergestelde: we kunnen het Ding-an-Sich met onze intuïtie wél kennen. En deze intuïtie kunnen we alleen maar hebben als we ons bevinden in de zuivere duur.

Heel Bergsons metafysica is dus gefundeerd in de duur. Daarom kunnen we stellen dat de duur metafysische implicaties met zich meedraagt, terwijl James' *stream of consciousness* louter een wijsgerig-psychologische beschrijving is van het bewustzijn. James gebruikt zijn opvatting niet om een metafysica uit te werken. Integendeel, hij behoort tot de

pragmatisten en voor hen is het helemaal niet van belang iets te kunnen zeggen over de *essentie* van (objecten in) de werkelijkheid. Waarheid is wat werkt, wat we nuttig kunnen gebruiken.

Bergson geeft in *Tijd en Vrije Wil* een uitvoerige kritiek op de mathematische tijd en laat zien dat er een alternatieve opvatting van de tijd mogelijk is, namelijk het *duren* van de tijd. Het ervaren van de tijd als een *durende* tijd gaat tezamen met het *duren* van het bewustzijn. In het bestudeerde hoofdstuk van James komen we dergelijke claims niet tegen. James' *stream of consciousness* is geen (fundament voor een) metafysische opvatting van de werkelijkheid. Hij is niet uit op het vinden van de essentie, het is puur een psychologische beschrijving van wat hij aantreft in zijn bewustzijn. Tevens hanteert James een mathematisch (Newtoniaans) begrip van de tijd. Dit verklaart deels waarom James hier niet als metafysicus wordt bestempeld – hij maakt geen claims aangaande de structuur van de werkelijkheid.

In het hoofdstuk over James hebben we al opgemerkt dat het bewustzijn, begrepen als een *stream of consciousness*, gedifferentieerd is: het bestaat uit substantieve delen en transitieve delen. De substantieve delen laten zich relatief makkelijk observeren en bestuderen, want in wezen zijn zij niet of nauwelijks in beweging – zij verkeren in een staat van rust, net als vogels op takken. Bergson brengt in zijn duur geen onderscheid aan tussen verschillende delen van de duur zelf – niets in de duur is namelijk te isoleren van iets anders in de duur, het wordt ervaren als één geheel. Bergson zou dus tegen James inbrengen dat het durende bewustzijn nooit in een staat van rust of onbeweeglijkheid zou kunnen verkeren, het bewustzijn is voortdurend in beweging en in wording. Zodra we het differentiëren, begeven we ons niet meer in de duur. De ogenschijnlijke rusttoestand van de substantieve delen *lijkt* slechts op een staat van onbeweeglijkheid, omdat we onze aandacht erop richten. Maar voor Bergson, als we er zuiver naar kijken, zijn zij altijd in beweging.

In deze scriptie is reeds uiteengezet dat Bergson een onderscheid maakt tussen de numerieke veelvoudigheid en de kwalitatieve innerlijke veelvoudigheid. De eerste behelst een homogene opvatting van tijd en ruimte (denk hier aan de klassieke mechanica), waar de tweede zich juist karakteriseert doordat ze gepaard gaat met een puur heterogene opvatting van de tijd. Bergson plaatst de duur in het domein van de heterogeniteit, zo veel is tot nu toe wel duidelijk geworden. Maar hoe zit dat bij James? Omdat James zijn *stream of consciousness* op abstracte wijze van bovenaf bekijkt en vervolgens opdeelt in verschillende delen, zouden we kunnen stellen dat hij aan het bewustzijn een notie van ruimte toevoegt. Daardoor zou Bergson kunnen zeggen dat zijn *stream* niet zuiver heterogeen is. Wat voor Bergson eigenlijk al een vervalsing is, daar staat James daar toleranter tegenover. James' *stream of consciousness* is nog gekoppeld aan een zekere symbolische voorstelling. Het is niet louter voort-durend, want in het *voort-duren* van de *stream of consciousness* liggen discontinue momenten besloten, waar Bergsons duur zuiver voort-durend is.

4 Conclusie

In deze scriptie is duidelijk geworden dat Bergson en James, onafhankelijk van elkaar, tot een vergelijkbare opvatting van het bewustzijn zijn gekomen. Bergson introduceert zijn duur en James zijn *stream of consciousness*. Beide opvattingen gaan uit van een dynamisch bewustzijn, één dat voortdurend in verandering is, waarmee ze een felle kritiek behelzen op het associationisme. Het is tevens een zeer moeilijke opgave de stroom, respectievelijk de flux introspectief te zien voor wat zij echt is. Ook taal vormt tevens een obstakel, want zij is nooit in staat de stroom of de flux in zijn zuiverheid te handhaven. We hebben ook gezien dat Bergson met zijn notie van duur metafysische claims maakt aangaande de aard van het bewustzijn en de werkelijkheid zelf. James' beschrijving van het bewustzijn is een puur wijsgerig-psychologische analyse en ten aanzien van de werkelijkheid gaat hij niet zo ver als Bergson.

Als we het louter hebben over de werking van het bewustzijn, dan zijn Bergson en James inderdaad als twee handen op één buik. Maar als we hun oeuvre bekijken, dan zien we toch dat zij fundamenteel van elkaar verschillen. Waar Bergson in de loop van zijn leven richting de metafysica trekt, blijft James trouw aan de psychologie en trekt in filosofisch opzicht juist richting het pragmatisme.

Literatuurlijst

1. Bergson, H. (2014). *Tijd en Vrije Wil*. Amsterdam: Uitgeverij Boom.
2. Van Dongen, H. (2014). *Bergson*. Amsterdam: Uitgeverij Boom.
3. James, W. (1890). *The Principles of Psychology: Volume One*. New York: Dover Publications, inc.
4. Bergson, H. (1989). *Inleiding tot de metafysica*. Vertaald door Eric de Marz Oyens en ingeleid door Jan Bor. Amsterdam: Boom Meppel.