

College 1: Introductie

Wat is een ding?

Het begrip 'ding' is het meest algemene wat we kunnen postuleren in de filosofie, maar tegelijk is het enorm moeilijk om te definiëren omdat een definitie van toepassing moet zijn op alles wat eronder valt. Frege beschouwde een reguliere definitie bijvoorbeeld onmogelijk, omdat het begrip ding te eenvoudig was om aan logische analyse te onderwerpen. Dit college bespreekt verschillende mogelijke manieren om 'ding' te definiëren.

(1) 'ding' = object: dit is hoe we het begrip in het dagelijks leven gebruiken als we verwijzen naar alles dat levenloos en materieel is. In andere woorden, simpelweg een materieel ding.

(2) 'ding' = 'iets'/zijnde/being: de verzameling van dingen die onder het begrip 'iets' vallen is ruimer dan die van objecten, ook niet-materiële concrete dingen kunnen eronder vallen. Blomme: "Mijn kat, studenten, vrouw en examen zijn in dit geval ook dingen".

Waar moet 'ding' op toegepast worden?

Allereerst kunnen we in de woordenboekdefinities een onderscheid maken tussen twee definities: (i) de *enge definitie*: "een ding is dat wat door de zintuigen kan worden waargenomen, met name de visuele zin en de tastzin.", en (ii) de *ruime definitie*: "Een ding is alles dat gedacht kan worden". De ruime definitie wordt als filosofisch fundamenteeler gezien. In beide definities spreken we eigenlijk over de **extensie** van het begrip ding, ofwel alles wat onder het begrip valt (de verzameling van dingen waar we over spreken). Het begrip 'ding' is immers het meest algemene begrip en zou dus eigenlijk op alles wat we tegenkomen toepasbaar moeten zijn. Er is zelfs nog een *ruimere extensie* te denken, namelijk (iii), "de totale som van wat is en wat zal zijn". Voorstanders van (iii) volgen de traditionele (Griekse) denkwijze in de filosofie, en (radicale) voorstanders van (ii) benadrukken de afhankelijkheid van het zijn van de dingen van het menselijk verstand. Immanuel Kant en enkele andere Duitse idealisten zijn voorbeelden van verdedigers van (ii), maar de ruime definitie kan ook op zwakkere wijze geïnterpreteerd worden als "alles wat een bestaan in een ontologie heeft" en zo kunnen ook Strawson en Wittgenstein onder deze definitie vallen.

(3) 'ding' = formeel concept: Voor Wittgenstein is 'ding' alleen een formeel concept in logische proposities, waar we 'x' gebruiken om een lege plaats voor iets concreets aan te duiden. Als we naar 'object' verwijzen als een ding in de werkelijkheid, dan leidt dit tot zinloze pseudo-proposities.

Quentin Meillasoux zal de gehele (post-)Kantiaanse traditie verwijten van *correlationisme*, waar voor Kant de werkelijkheid zodanig gecorreleerd is met het menselijk verstand dat we niets meer kunnen zeggen over een wereld zonder mensen. Hij zegt dat de filosofie de eindigheid van de menselijke kennis benadrukt hebben, gecontrasteerd met een oneindig "Goddelijk" verstand. Wij creëren de dingen niet en bepalen ook de natuurwetten niet (God wel) en

daarom kunnen we nooit alles kennen en worden we teruggeworpen op onze eigen subjectiviteit. We moeten voorbij de eindigheid van het verstand.

Hoe weten we eigenlijk dat het begrip ding op alles wat we tegenkomen toepasbaar moet zijn? Weten we dat uit de ervaring? Als ik het begrip ding kan toepassen op alle dingen die ik tegenkom, betekent het dat dan dat ik het op alles wat tegengekomen kan worden kan toepassen? Het is dus waarschijnlijk geen empirische gevolgtrekking. Dus dan moet het a priori zijn, en belanden we direct in de metafysica. **Metafysica** definiëren we als “datgene wat niet direct natuur is, natuur in de fysische betekenis van het woord”. Als het begrip zo ruim genomen wordt dat het van toepassing is op alles dat we kunnen denken (vooraf aan de ervaring), dan zitten daar ook niet-waarneembare dingen bij. Het is daarnaast ook twijfelachtig of de vraag naar wat een ding is ons uitnodigt om een beschrijving te geven van wat er in de wereld kan worden aangetroffen, gezien het ook fictionele, gedachte entiteiten kan behelzen.

Moet een ding noodzakelijk een eenheid vormen?

(4) ‘ding’ = ‘substantie’: ‘dat wat onafhankelijk bestaat’, afgeleid van het werkwoord ‘subsistere’. Het is daarnaast een afgebakend iets; een onafhankelijke drager waar we predikaten op toe kunnen passen, maar zelf geen predikaat is. Deze definitie staat dicht bij definitie (1), het dagelijks gebruik van ‘ding’.

Blomme geeft het voorbeeld van de vlieg in de soep. Als er een vlieg in mijn soep landt, en ik neem de vlieg eruit met een lepel, dan kleeft er nog een beetje soep aan de vlieg. De vlieg is een ding, maar is het ding ‘soep’ meegekomen met de vlieg? Wij denken dat dit niet zo is, omdat het beetje soep dat aan de vlieg hangt geen deel uitmaakt van de eenheid die wij soep noemen. Je zou kunnen zeggen dat het deel van de soep geen structuur heeft omdat het geen deel uitmaakt van het geheel. Het beetje soep is dan geen substantie, waardoor we weer het dagelijkse criterium van de materiele dingen lijken te hanteren. Maar om de ruime definitie van ‘ding’ te kunnen hanteren, moet we het overal op kunnen toepassen, dus ook de soep.

De substantie zelf neem je niet waar, slechts de eigenschappen die eraan toegekend worden. Aristoteles sprak al over verschillende attributen die toegekend worden aan een bepaalde drager, de substantie in dit geval. Deze substantie is dan het materiële ding; dat wat bestaat. In het empirisme wordt dit gebruik van het begrip ‘ding’ geproblematiseerd, waar ze substantie willen vervangen door een ‘bundel van ervaringen’.

(5) ‘ding’ = ‘bundel’: er is geen onderliggende drager waar predikaten op toegepast worden, er is slechts een samenstelling van predikaten op basis van empirische waarnemingen.

Locke en Hume zijn de twee grote vertegenwoordigers van deze traditie, waarvan de tweede wat verder gaat in zijn verwerping van het begrip substantie dan de eerste. Locke zegt dat we het begrip substantie noodzakelijk moeten postuleren omdat we een grond moeten vinden voor het feit dat de predikaten (simple ideas) verbonden moeten worden in het ding. Hij zegt

echter ook dat al onze begrippen uit de waarneming komen, dus een niet-waarneembare substantie kan volgens Locke niet bestaan. Dit brengt een rare spanning met zich mee, omdat hij nog wel zegt dat we een substantie moeten postuleren om de eenheid van predikaten te verklaren. Hume zal echter substantie vanwege zijn niet-waarneembaarheid wel volledig verwerpen. Dit neemt een nieuwe interpretatie van het begrip 'ding' met zich mee, typisch voor de Britse traditie, namelijk louter datgene waar we naar verwijzen.

(6) 'ding' = 'dit': omdat 'ding' impliceert dat er iets onderliggend is aan dat wat we waarne-
men, verwijzen we in dit geval alleen nog maar naar een bundel van kwaliteiten die we waar-
nemen, en die duiden we aan met 'this'.

Aan de andere kant van het spectrum denkt Descartes vervolgens de substantietheorie weer
zeer ver door. Voor hem heeft het begrip 'ding' een zeer ruime extensie, hij gebruikt het
Franse woord 'chose' namelijk voor "de dingen waaraan we kunnen twijfelen". Ten eerste be-
staan er zowel geestelijke als materiële substanties; een breuk met Aristoteles' enkelzijdig
substantiebegrip. Ik ben 'une chose qui pense', en daarnaast ben ik ook een materieel, uitge-
breid ding. God is echter ook een ding voor Descartes, en zelfs alle eigenschappen die wij
kunnen denken zijn dingen; de gedachte is ook een ding voor Descartes.

Concluderend citaat

Blomme geeft een citaat van J.S. Mill om de onduidelijkheid aan te geven over de manier hoe
het begrip 'ding' verbonden is met de verschillende definities. Dit citaat spreekt voor zichzelf,
me dunkt.

"We must take notice of an unfortunate ambiguity in all the concrete names which correspond to the most general of all abstract terms: the word existence. When we have occasion for a name which shall be capable of denoting whatever exists [...], there is hardly a word applicable to the purpose which is not also, and even more familiarly, taken in the sense in which it denotes only substances. But substances are not all that exist. Attributes, if such things are to be spoken of, must be said to exist as well. [...] Yet when we speak of an object, or a thing, we are almost always supposed to mean a substance. There seems a kind of contradiction in using such an expression as that one thing is merely an attribute of another thing. If rejecting the word thing, we endeavour to find another of more general import, [...] a word denoting all that exists, [...] no word might be presumed more fitter for such a purpose than 'being'. [...] this word [...] is still more completely spoiled for the purpose [...] than the word thing Being is by custom exactly synonymous with substance. [...] Attributes are never called beings. [...] In consequence of this perversion of the word 'being', [...] philosophers lay their hands upon the word 'entity. Yet [...] if you call virtue an entity, you are less [...] suspected of believing it to be a substance [...] Every word which was originally intended to connote mere existence, seems, after a time, to enlarge its connotation to separate existence."

College 2: John Locke “Understanding”

Lockeaanse begrippen en doel van het essay

Blomme identificeert 3 wijzen waarop Locke het woord ‘ding’ gebruikt:

1. Drukwerk is een ding; daarnaast benadrukt hij (op Derridaanse wijze) dat zijn werk los van hem beoordeeld moet worden: *“Things in print must stand and fall by their own word.”*
2. Als waardeloze dingen het voorwerp van respect worden, krijgen ze waarde: *“Worthless things receive a value when they are made the offerings of respect, esteem and gratitude.”*
3. Traditionele zin, die van objecten: *“Filosofie is niets anders dan ware kennis van dingen.”*

De term ‘**idee**’ heeft voor Locke geen alledaagse betekenis, maar een technische: *“An idea, being that term which, I think, serves best for to stand for whatsoever is the object of the understanding when a man thinks, I have used it to express whatever is meant by phantasm, notion, species, or whatever it is which the mind can be employed about thinking.”* Het klinkt alsof Locke hier de alledaagse betekenis hanteert, maar zijn gebruik valt eerder samen met de term ‘voorstelling’, gezien een idee ook onbewust gedacht kan worden (en in de dagelijkse zin niet).

Locke zal het verstand (=understanding) gaan onderzoeken. Hier loopt hij tegen een **paradox** aan: terwijl men het verstand onderzoekt is men zich niet bewust van dat verstand. De functie van het verstand als object van studie is verschillend van het verstand dat bestudeert: *“The understanding, like the eye, whilst it makes us see and perceive and all other things, takes no notice of itself and it requires art and paint to set it at a distance and make it its own object.”* Sartre heeft dit probleem ook opgemerkt en noemt het het probleem van ‘reflexief bewustzijn’. Bewustzijn is altijd een bewustzijn van iets anders, niet van zichzelf. Elke laag van activiteit kan alleen in een volgende act van bewustzijn bewust gemaakt worden, wat resulteert in een oneindige regressus. Wanneer ik bijvoorbeeld aan het afwassen ben, dan word ik mij misschien bewust van het feit dat ik aan het afwassen ben, maar niet reflexief bewust van mijn bewustzijn van het denken over die praktijk. Dat komt altijd pas daarna, waardoor we nooit bewust kunnen zijn van het bewustzijn zelf.

Ondanks deze paradox moeten we het onderzoek naar het verstand toch voltrekken, wat zeer plezierig en nuttig is volgens Locke. *“Sure I am that all the light we can let in on our minds, all the acquaintances we can make with our understandings, will not only be very pleasant, but bring us great advantage in directing our thoughts in the search of other things.”* Het onderzoek zal ons tot andere vragen doen komen dan anders, en dus een domein van filosofie voor ons toegankelijk maken.

Locke wil gaan onderzoeken hoe menselijke kennis zekere kennis kan zijn en wat de grenzen van het menselijke kennen zijn. *“This is my purpose, to enquire into the original certainty and extent of human knowledge, together with the grounds and degrees of belief, opinion and assent.”* Hij zal zich echter niet bezighouden met de fysieke constitutie van de geest. Dus zijn onderzoek zal niet gaan over de hersenen, de “essentie” van de menselijke geest, de werking van de zintuigen en over hoe ideeën in het verstand komen. De eerste twee komen niet aan bod (essentie is een verdacht begrip, omdat het uit de middeleeuwse scholastiek komt) en van de laatste twee wordt gewoon aangenomen door Locke dat dit zo gebeurt/werkt.

Dit onderzoek is een **nuttig onderzoek** voor Locke, want als we weten waar de grenzen van het denken liggen dan weten we ook wanneer we ons op glad ijs begeven in de filosofie. *“We should not then perhaps be so forward out of an affectation of universal knowledge to raise questions and perplex ourselves or others with disputes about things to which our understandings are not suited.”* Als het niet ‘helder en onderscheiden’ is (cf. Descartes) dan is het wellicht ontoegankelijk. Dit mag ons niet weerhouden om ons in te spannen om kennis te vergaaren over hetgeen wat we wel kunnen weten. We moeten niet alle dingen kennen, maar wel juist die dingen die binnen het bereik liggen van ons als rationele wezens, want deze kunnen invloed hebben op onze opinies en attitudes. *“It will be unpardonable if we undervalue the advantages of our knowledge and neglect to improve it to the ends for which it was given because there are some things that are set out of the reach of it.”*

Kunnen we echter wel laten rusten wat we niet kunnen kennen (cf. Wittgenstein)? Is Locke niet iets te optimistisch? Kunnen wij ons berusten in onze onwetendheid. Locke spreekt over het duistere gedeelte van onze kennis: *“The horizon found which sets bounds between the enlightened and dark parts of things, between what is and what is not comprehensible by us, man would perhaps, with less scruple, acquiesce in the avowed ignorance of the one, and employ their thoughts and discourse with more advantage and satisfaction in the other.”* Maar zijn het niet juist “the dark parts” die ons fascineren?

Hebben mensen aangeboren ideeën?

Volgens Locke halen wij alles wat we weten uit de ervaring. Dit gaat tegen de traditionele opvatting van de aangeborenheid van de ideeën als God, ziel, substantie, etc. Hij maakt een onderscheid tussen (aangeboren) theoretische principes en praktische principes. Blomme spreekt alleen over de eerste.

Kunnen zulke abstracte ideeën uit de ervaring worden afgeleid? Voorstanders van aangeboren ideeën geloven van niet. Een kind kent bij geboorte bijvoorbeeld al de wet van non-contradictie, maar zal het nog niet concreet kunnen formuleren. Locke zegt dat er een tussenstadium is in de vorming van het principe, waardoor het uiteindelijk wél door de ervaring tot stand komt. Een kind maakt eerst onderscheid tussen concrete dingen (bv. appel ≠ tennisbal) om later pas tot zoiets als een algemeen principe te kunnen komen. *“Though a child quickly assents to his proposition, that an apple is not fire, when by familiar acquaintance he has got*

the ideas of those two different things distinctly imprinted on his mind, and has learned that the names apple and fire stand for them, yet it will be some years after perhaps before the same child will assent to the proposition that it is impossible for the same thing to be and not be.”

Daarnaast zijn kinderen en wilden perfecte tegenvoorbeeld voor de aangeborenheid van bepaalde ideeën volgens Locke. *“A child knows his nurse and his cradle, and by degrees the playthings of a little more advanced age; the young savage has, perhaps, his head filled with love and hunting, according to the fashion of his tribe. But he that from a child untaught, or a wild inhabitant of the woods, will expect these abstract maxims and reputed principles of science, will I fear, find himself mistaken. Such kind of general propositions are seldom mentioned in the huts of Indians, much less are they to be found in the thoughts of children, or any impression of them in the mind of naturals.”*

Hoe komen ideeën tot stand? De ervaring centraal.

Het verstand is een ongeschreven blad, want aangeboren ideeën bestaan niet volgens Locke. Voor waar komt de voorstelling dan wel vandaan, hoe wordt ze dan ingevuld? *“To that I answer, in one word, from experience.”* Alle ideeën komen tot stand op één van twee verschillende manieren, door **sensatie** of **reflectie**. De eerste behelst de externe, zintuiglijke indrukken, en de tweede de interne werking van het eigen verstand. *“Our observation employed either about external sensible objects or about the internal operations of our mind, perceived and reflected on by ourselves is that which supplies our understandings with all the materials of thinking.”* Sensations en reflections zijn *“the two fountains of knowledge from whence all the ideas we have, or can naturally have, do spring”*. Ervaring is dus ook een technische term.

Door middel van sensatie krijgen wij prikkels in de geest, wat Locke ‘sensible qualities’ noemt. Hierdoor komt een perceptie tot stand, die gelijk te stellen is met de voorstelling. Merk het verschil op tussen sensatie en perceptie. Perceptie komt pas na de sensatie, en is het eindproduct van sensatie, waar sensatie louter het passieve waarnemen is. Perceptie als faculteit van het verstand is echter het “waarnemen” van de tot stand gekomen voorstelling, en dit is mijns inziens min of meer gelijk te stellen met reflectie. Het proces is als volgt (denk ik):

Sensatie → Perceptie (zst) (Sensibel idee) → *Reflectie/perceptie* (ww) → Reflectief idee

Reflecties zijn dan de voorstelling die we hebben over de eigen denkactiviteit, verkregen door ‘operations of the mind’. *“[these] operations, when the soul comes to reflect on, and consider, do furnish the understanding with another set of ideas, which could not be had from things without.”* Ideeën uit beide faculteiten zijn voor Locke even duidelijk; het innerlijk waarnemen verschilt in die zin niet van het uiterlijk waarnemen. Zie ook de gelijkenis met Descartes. Hoewel Descartes aangeboren ideeën wel accepteert, stellen ze allebei een soort ‘Je pense’ als het fundament van al het weten. We kunnen niet twijfelen aan het feit dat we denken, al heeft denken voor beide een andere betekenis.

Twee kleine opmerkingen moeten nog gemaakt worden over Locke's ideeënleer. De ideeën worden opgeslagen in de “ziel”, die voor Locke geen religieuze connotaties heeft. *“The soul begins to have ideas when it begins to perceive”*. Daarnaast hoeven we niet altijd actief waar te nemen om ideeën te hebben. Het is een vermogen van de geest dat we naar willen kunnen inzetten.

College 3: John Locke “Things in themselves”

Naast het onderscheid tussen ideas of reflection en sensation heeft Locke nog twee onderscheidingen gemaakt. Als eerst is er het onderscheid tussen ‘simple ideas’ en ‘complex ideas’; een uitwijding vanuit zijn theorie over het verstand. *“The better we understand the nature, manner and extent of our knowledge one thing is carefully to be observed from the ideas we have and that is that some of them are simple and some of them are complex.”* De ‘qualities’, of eigenschappen zijn verenigd in de dingen, maar worden afzonderlijk genomen van elkaar door het verstand. De **simple ideas** zijn die ideeën die of door sensatie of door reflectie tot het verstand komen.

“Qualities that affect our senses are in the things themselves so united and blended that there is no separation, no distance between them, yet it is plain that the ideas they produce in the mind enter by the senses associated and unmixed ... The mind can neither make nor destroy them. These simple ideas, the materials of all our knowledge, are suggested and furnished to the mind only by [sensation and reflection]”

Simple ideas komen dus als voorstelling in ons verstand door de twee ervaringsbronnen. Deze simple ideas zijn vervolgens de bouwstenen van al onze kennis. We kunnen daarnaast altijd nieuwe voorstellingen bekomen, maar we kunnen geen nieuwe simple ideas uitvinden. Kan een dove man immers heldere ideeën hebben van klanken? Kan hij deze ideeën zelf vormen, zonder ze ervaren te hebben? Buiten sensatie en reflectie om, indirect via onze voorstellingen, bestaan er dus geen manieren om tot (nieuwe) simple ideas te komen. Merk ook op dat veel simple ideas geen naam hebben; alle variëteiten zijn niet te benoemen. Er zijn ook verschillende categorieën van simple ideas te onderscheiden, die hieronder opgesomd zullen worden.

“Only the qualities that affect the senses are imaginable. I think it is not possible for any man to imagine any other qualities in bodies, howsoever constituted, whereby they can be taken notice of, besides sounds, tastes, smells, visible and tangible qualities. And had mankind been made but with four senses, the qualities then which are the objects of the fifth sense had been as far from our notice, imagination, and conception, as now any belonging to any sixth, seventh, or eighth sense can possibly be.”

(Soorten) Simple ideas vs. complex ideas

(1) Enkelvoudig; ideeën die slechts door één van de vijf zintuigen aan ons toekomen: Voorbeelden hiervan die Locke geeft zijn *licht*, *kleur*, *geluid* en *soliditeit*. Met name de laatste is interessant om verder op in te gaan. Deze wordt verkregen door de tastzin. Soliditeit heeft twee kenmerken: (i) het solide object neemt ruimte in, en (ii) het biedt weerstand als we het aanraken. Het is het innemen van een portie ruimte en het streven om andere objecten uit die ruimte te houden. Niets kan de plaats van een solide ding innemen, zolang het niet verplaatst wordt. Via soliditeit concludeert Locke dat we ook een heldere voorstelling hebben van 'pure space', omdat dit de ruimte is die juist géén weerstand biedt. Als ik een ding beweeg, dan heb ik niet automatisch de voorstelling dat daar iets anders ook mee wordt bewogen. Dit is een gegevenheid in onze voorstellingen. Soliditeit is overigens niet te verwarren met hardheid, dichtheid of uitgebreidheid. Een harder object is niet meer solide dan een zacht object, omdat beiden weerstand bieden en beiden ruimte innemen. Als we zouden proberen om twee houten blokken tegen elkaar te duwen, met in het ene geval een veer ertussen en in het andere geval een diamant, dan zouden de planken elkaar in beide gevallen nooit raken vanwege de gemeenschappelijke kenmerken van ruimte-occupatie en weerstand die beide objecten bezitten. Met betrekking tot uitgebreidheid is de discussie iets ingewikkelder, maar je zou kunnen zeggen dat een uitgebreid object alleen ruimte inneemt en niet per se weerstand biedt. Uitgebreidheid hoeft niet per se fysisch te zijn, het gaat meer over de vorm van het object dan het bezetten van ruimte. Maar de lijn tussen deze twee begrippen is dun, Blomme heeft er ook geen duidelijk antwoord op.

"If anyone asks me, what this solidity is, I send him to his senses to inform him. Let him put a flint or a football between his hands, and then endeavour to join them, and he will know."

(2) Meervoudig; ideeën die door combinaties van zintuigen verkregen worden: Voorbeelden die hij noemt zijn (*pure*) *space*, *extention*, *figure*, *rest* en *motion*. Over deze eigenschappen worden we geïnformeerd door zowel de ogen als de tastzin. Zijn er andere voorbeelden te noemen van combinaties? Locke noemt ze niet.

(3) Reflection; ideeën die we alleen door reflection kunnen verkrijgen: Onze geest kan een innerlijk oog richten op door de zintuigen verkregen simple ideas en daar vervolgens ideeën over vormen. De voorbeelden die hij geeft zijn het *idee van perceptie* en het *idee van de wil*. Deze beschrijven de twee grote faculteiten van het verstand.

(4) Reflection & Sensation; ideeën die we verkrijgen door een combinatie van reflectie en sensatie: Hier krijgt Locke's theorie een sterke teleologische connotatie, want hier gaat het over de voorbeelden van *pleasure* en *pain*. Deze ideeën zijn volgens Locke vermengd met al onze andere ideeën. Iedere voorstelling heeft hiermee een affectieve connotatie, dus gepaard gaat met een bepaald plezier of ongenoegen. Dit is gebaseerd op de "sturing van de schepper". Het welbehagen van bepaalde voorstellingen stimuleert ons om ze na te jagen, en zo worden we gedemotiveerd om andere, slechte voorstellingen te verkrijgen. Dit duidt op een bepaalde

ethiek, alsook een natuurteleologie. Het is, in de woorden van Blomme, de bedoeling van de schepper om ons uit de luie stoel te krijgen, wat neutrale niet-affectieve voorstellingen niet voor elkaar zouden krijgen.

Nog twee voorbeelden van voorstellingen die zowel door sensation als reflection worden aangeleverd zijn *existence* en *unity*. Deze ideeën komen op basis van de dingen buiten ons in het verstand tot stand. Als ons verstand met een sensibele voorstelling wordt bezet, van een ding buiten ons, dan nemen wij automatisch aan dat die dingen bestaan en een bepaalde eenheid bezitten. Hierdoor krijgen we de voorstellingen van *existence* en *unity*. Volgens Locke geldt dit zelfs voor de dingen in ons verstand. Een voorstelling bestaat ook in het verstand. Ze kan bestaan als ding buiten ons als ze afkomstig is van sensation, en als ding binnen ons in het geval van reflection. Zo ook voor eenheid; de eenheid van het denken. *“Whatever we can consider as one thing, whether a real being or an idea, suggests to the understanding the idea of unity.”*

Nog een idee dat uit de twee bronnen voortkomt is *opeenvolging*. Voorstellingen volgen elkaar op bij sensatie, maar nog meer bij reflectie. Namelijk, als we een act van reflectie uitvoeren gaan we de ideeën die zich in ons verstand bevinden via een reflectie zelf observeren, en dan zullen we zien dat die voorstellingen elkaar opvolgen. *“For if we look immediately into ourselves, and reflect on what is observable there, we shall find our ideas always, whilst we are awake, or have any thought, passing in train, one going and another coming, without intermission”*. De opeenvolging is ook nog eens ononderbroken, zegt hij. Zolang we wakker zijn, dat wel.

Dat zijn alle soorten simple ideas die er zijn. Wat is dan een complex idea voor Locke? Een samenstelling van allerlei simple ideas. De belangrijkste is substantie. *“Our specific ideas of substances are nothing else but a collection of a certain number of simple ideas, considered as united in one thing”*. De substantie is een drager van kwaliteiten, zoals we beschreven in college 1. Het idee substance is complex omdat het obgebouwd is van alle simple ideas die wij hebben over de dingen. We kunnen volgens Locke niet alleen materiële substanties voorstellen, maar ook spirituele. *“Besides the complex ideas we have of material sensible substances, of which I have last spoken – by the simple ideas we have taken from those operations of our own minds, which we experience daily in ourselves, as thinking, understanding, willing, knowing, and power of beginning motion, ... we are able to frame the complex idea of an immaterial spirit.”* Iedere denkende geest, die via reflectie ideeën verkrijgt, is een immateriële substantie.

Primary and secondary qualities

Locke zal zich ook nog uitspreken over de eigenschappen van de dingen. Hij maakt een onderscheid tussen primaire en secundaire eigenschappen, waarvan alleen de eerste toekomen aan het ding. De secundaire eigenschappen bestaan alleen als het verstand de dingen waarneemt. *“and such in all the alterations and changes [a primary quality] suffers, all the force*

can be used upon it, it constantly keeps; and such as sense constantly finds in every particle of matter which has bulk enough to be perceived; and the mind finds inseparable from every particle of matter, though less than to make itself singly be perceived by our senses.” De fysische eigenschap doorstaat alle veranderingen (cf. Descartes’ uitgebreidheid). De eigenschappen die blijven zijn solidity, extension, figure, motion, rest, en *number*. Een aantal van objecten correspondeert immers met de werkelijkheid. De secundaire eigenschap ontstaat echter door de invloed die bepaalde primaire kwaliteiten op ons uitoefenen; ze zijn het resultaat van het inwerken van de groep primaire kwaliteiten op ons. De voorstelling van een primaire kwaliteit is een ‘resemblance’, de secundaire kwaliteit. Daarom bestaan alleen primaire kwaliteiten volgens Locke.

Excursus: positieve voorstellingen

Locke spreekt ook nog over positieve voorstellingen die veroorzaakt worden door privatieve oorzaken. Hiermee bedoelt hij dat we voorstellingen kunnen hebben waarvoor in de natuur van het ding eigenlijk geen equivalent bestaat. Beschouw het voorbeeld van kou: is kou een (positieve) eigenschap van een ding of is het slechts de afwezigheid van warmte? Toch kunnen we hier voorstellingen van vormen. Voortellingen in het verstand moeten zodoende worden onderscheiden van hetgeen in de dingen dat tot hen aanleiding geeft. Het is dus niet omdat we niets weten over de fysische oorzaak van een bepaalde onderscheid, dat we er geen voorstelling over kunnen vormen. *“[The understanding] considers all [qualities] as distinct positive ideas, without taking notice of the causes that produce them: which is an inquiry not belonging to the idea, as it is in the understanding, but to the nature of the things existing without us. ... It [is] one thing to perceive and know the idea of white or black, and quite another to examine what kind of particles they must be, and how ranged in the superficies, to make any object appear white or black.”* Rust is in de wetenschap de afwezigheid van beweging, maar dit wil niet zeggen dat we geen voorstelling over rust kunnen vormen. De fysische eigenschap heeft blijkbaar in dit geval geen invloed op onze voorstellingen.

College 4: Immanuel Kant I “Dingen”

Wat betekent transcendentiaal dan voor Kant? In de metafysica wordt vaak gedacht dat we met de redelijke vermogens van het subject iets kunnen denken dat het subject overstijgt (bv. God). Dit is echter transcendent. Kant zal zeggen dat transcendente kennis niet kan; de transcendentale elementen van de kennis behoren tot het subject, maar het is belangrijk dat ze het subject juist niet overstijgen. Kant’s *Kritik der reinen Vernunft* is juist een kritiek omdat ze niet tot doel heeft om de huidige (metafysische) kennis uit te breiden. Hoeveel kunnen verstand en rede vrij van alle ervaring eigenlijk kennen? Spoiler: minder dan wat beweerd wordt in de traditionele metafysica. In andere woorden, wat zijn de grenzen van het menselijk vermogen tot kennis? (cf. Locke) Verstand krijgt bij Kant een andere rol dan bij Locke, namelijk datgene dat de voorstelling tot kennis maakt. Ook revolutionair in Kant is dat zintuiglijkheid voor het eerst een rol gaat spelen in het hebben van apriorische kennis; kennis die juist niet uit de ervaring

komt. Kennis mag voor Kant niet van God komen, het moet ofwel uit de ervaring komen ofwel uit onszelf. Zodoende zijn er drie kenvermogens: zintuiglijkheid, het verstand en de rede.

Onder de a priori kennis vallen de wiskunde en in mindere mate ook de fysica. Men hoeft niet naar de ervaring te kijken om kennis over de wiskunde te vergaren, en toch draagt het bij om de empirische werkelijkheid te begrijpen. De wiskunde is puur gebaseerd op a priori begrippen. Geometrische eigenschappen kunnen we bijvoorbeeld in onze gedachten afleiden (in de a priori ruimte), en op dezelfde manier kunnen we conclusies over vormen trekken. Sinds Newton heeft de fysica een vergelijkbare ontwikkeling doorgemaakt door wiskundige berekeningen toe te gaan passen op natuurfenomenen. Hiermee heeft het ook stappen gezet richting een echte a priori wetenschap.

Filosofie is daarentegen nog steeds ondermaats. Er is in de metafysica geen zekerheid, het lijkt louter “trial and error” als methode te hebben. *“Es ist also kein Zweifel, daß ihr Verfahren bisher ein bloßes Herumtappen, und, was das Schlimmste ist, unter bloßen Begriffen, gewesen sei.”*¹ Een belangrijke vraag voor Kant is dus: is de metafysica mogelijk als a priori wetenschap? Zijn we met onze menselijke kenvermogens wel in staat om aan metafysica te doen? Kunnen wij hiervoor hetzelfde statuut bereiken als de wiskunde en fysica? We gaan op zoek naar de *mogelijkheidsvoorwaarden* van een wetenschappelijke metafysica.

Dat Kant de mogelijkheidsvoorwaarden van de ervaring heeft onderzocht is een vrij algemene misvatting over hem. Blomme zegt dat transcendentale filosofie eigenlijk een ander woord is voor ontologie. Het is een theorie over het zijn (Ding an Sich), en welke eigenschappen (transcendentaleïen) daaraan toegeschreven konden worden. *“Die Ontologie handelt also von den Dingen überhaupt.”* De ontologie moet ook de dingen in de meest algemene zin van het woord bestuderen en daarvoor moet ze van alles abstractie maken. Zo kunnen we Kant dus opvatten als een soort ontologie.

Kant definieert transcendentale kennis als volgt: *“Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unsern Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde Transzendental-Philosophie heißen.”*² Dit is Kant's eerste definitie. Transcendentale kennis houdt zich bezig met de apriorische begrippen van dingen die we in het algemeen hebben. We zijn geïnteresseerd in het (abstracte) ding als zodanig, en ook nog louter in wat we zonder de ervaring over dit ding kunnen zeggen. Wat daaruit komt is dan transcendentale filosofie.

¹ Er is geen twijfel mogelijk dat haar methode simpelweg een rommeltje was, en het ergste van alles, louter gebaseerd was op begrippen.

² Ik noem alle kennis transcendentiaal, die zich niet slechts met dingen, maar juist met onze a priori begrippen van het ding in algemeen bezighoudt. Een systeem van zulke begrippen zal transcendentiaalfilosofie heten.

In een latere editie van de *Kritik* zal Kant zijn definitie enigszins aanpassen, naar de manier waarop wij dingen überhaupt a priori kunnen kennen. Hier hebben we het dus over de specifiek (eindige) menselijke manier van kennen, in tegenstelling tot de Goddelijke (of buiten-aardse). Door onze kenvermogens onderscheiden we ons van andere wezens. Wat Kant wil zeggen over de dingen, geldt dus alleen voor de mens (i.t.t. de traditionele ontologie, waar het over het gehele zijn als zodanig ging).

Het eerste deel van de *Kritik* noemt Kant de *transcendentale esthetica* en vertrekt vanuit het eerste kenvermogen, zintuiglijkheid. Als wij waarnemen (in dit geval te interpreteren als empirisch én a priori, zie college 5), dan wordt onze waarneming op twee manieren gevormd, door *ruimte* en *tijd*. Alles wat we waarnemen heeft een bepaalde plaats in ruimte of tijd (m.u.v. de innerlijke waarneming, die is alleen gesitueerd in de tijd). Tijd moeten we hier niet opvatten in de fysische zin, maar in subjectieve zin, als deel van een 'stream of consciousness'. Als er voorstellingen zijn, zijn ze geordend in de tijd, of ze nou afkomstig van buiten of binnen het subject zijn. Ruimte is de vorm van uiterlijke zintuiglijkheid, terwijl tijd op directe wijze de vorm is van innerlijke zintuiglijkheid en op indirecte wijze ook de vorm van uiterlijke zintuiglijkheid. Dit omdat innerlijke voorstellingen altijd op een bepaalde tijdlijn terecht komen binnen het bewustzijn, maar de uiterlijke voorstellingen hebben ook een bepaalde plaats in de tijd. Ruimte en tijd vormen samen het ordeningsprincipe van de waarneming. De tijd zorgt ervoor dat onze voorstellingen ééndimensionaal geordend zijn op de tijdlijn van ons bewustzijn, en ruimte tot drie dimensies, eventueel ten opzichte van onze eigen positie in het geval van de reële waarneming. De ruimte van de voorstelling is een *metafysische ruimte*, omdat we ook zonder de ervaring dingen als in de ruimte kunnen voorstellen. Hiermee heeft de filosofische ruimte nog geen vast aantal dimensies, want we kunnen er ook zelf vormen in projecteren. Meer dan drie dimensies is echter lastig, zegt Blomme, want dat lijken we ons niet voor te kunnen stellen. Daar ligt de (hedendaagse) beperking van ons metafysisch ruimtebegrip.

Ruimte en tijd zijn dus specifiek menselijke vormen van de aanschouwing. God heeft bijvoorbeeld geen zintuiglijke aanschouwing nodig, Hij heeft een intellectueel aanschouwingsvermogen. God kent de dingen door ze te creëren en daardoor begrijpt hij ze. Eindige wezens hebben wel zintuiglijkheid nodig, dit gaat niet louter door verstand. Daar ligt de fout van de traditionele metafysica dan ook, gezien ze zonder de zintuigen, puur op basis van het verstand, uitspraken te doen over dat wat buiten het verstand zelf lag. Ruimte en tijd zijn er ook niet als er geen eindige wezens zijn (mensen) om ze op te leggen aan de waarneming. Het zijn puur subjectieve principes. "*Wir haben also sagen wollen: dass alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei: dass die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und dass, wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Be-*

schaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können."³

De vraag naar hoe de metafysica mogelijk is kunnen we herformuleren als: hoe zijn synthetische a priori uitspraken mogelijk? In de wiskunde is het testen van de waarheid van '5+7=12' mogelijk door losse "begrippen" 5 en 7 te combineren in het verstand. We hoeven alleen maar beroep te doen op de innerlijke aanschouwing van ruimte en tijd. Dit kun je niet oplossen door puur naar de losse concepten te kijken zonder ze te combineren. Ruimte en tijd volstaan dus om te laten zien dat de wiskunde mogelijk is omdat we in de metafysische ruimte met ideale begrippen kunnen werken die we niet vinden in de ervaring maar in onze eigen subjectiviteit. De metafysica kan echter geen begrippen construeren op deze manier. Aan de hand van de transcendentale esthetica kan je niet het begrip 'substantie' vormen door deze te construeren in de aanschouwing. Dit is waar het verstand in het spel komt (de rede komt niet aan bod in dit college).

Het verstand is de tweede bron van voorstellingen. De eerste, de zintuiglijkheid, zorgt ervoor dat de voorstellingen binnenkomen in het subject, en de tweede vormt deze voorstelling om tot een eenheid aan de hand van verschillende categorieën. Dit is het tweede ordeningsprincipe. Zonder het verstand zouden we alleen maar voorstellingen hebben zonder dat we deze op een object zouden kunnen toepassen. Zonder zintuiglijkheid hebben we geen object en zonder het verstand kunnen niets als object denken. Dit object is zeer breed op te vatten, als elke denkbare eenheid van voorstellingen. Hoe komt het dat ik mijn verdriet als los beschouw? Hoe komt het dat ik de stoel als los zie van de tafel? Dat is omdat ik op basis van zintuiglijke data via begrippen de sense data kan ordenen, en zo objecten kan vormen. Zo hebben we een tweedeling: zintuiglijke indrukken die we niet op objecten kunnen toepassen zijn louter ongeordende voorstellingen, en begrippen die we op geen enkele manier zintuiglijk kunnen voorstellen zijn lege begrippen.

"Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es ebenso notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen, (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen,) als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffen zu bringen). Beide Vermögen, oder Fähigkeiten, können auch ihre Funktionen nicht

³ Dus we hebben willen zeggen dat al onze aanschouwingen niet zijn zoals ze aan ons verschijnen: dat de dingen die we aanschouwen niet op zichzelf zijn, wanneer we ze aanschouwen, noch lijken hun relaties voor ons op zichzelf te zijn, en dat als we ons subject of ook alleen de subjectieve aard van de zintuigen helemaal afschaffen, dat dan alle natuur, alle relaties van objecten in ruimte en tijd, zelfs tijd en ruimte zelf, zouden verdwijnen, en dus verschijningen kunnen niet op zichzelf, maar alleen in ons bestaan.

*vertauschen. Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen.*⁴

Het gevaar is dus dat de metafysica spreekt over lege begrippen. Voor Locke is substantie ook echt in de wereld zonder dat wij er zijn. Kant's filosofie is een kritische ontologie, omdat hij zich beperkt tot de manier hoe wij mensen kunnen nadenken over dingen in het algemeen. Volgens Kant is ook de metafysica die gebaseerd wordt op de ontologie ook de enige vorm van metafysica die mogelijk is. Metafysica is alleen mogelijk op basis van de begrippen die wij, als mensen, kunnen hanteren over objecten in het algemeen.

College 5: Immanuel Kant II “Begrippen”

Als we over dingen spreken, dan spreken we over het *Ding an Sich* volgens Kant. Dit is ook hoe het ding opgevat werd in de traditionele metafysica. Het ding is iets dat buiten ons bestaat, wat we volgens Kant niet kunnen kennen. We kunnen het wel denken, maar het is geen ding in tijd en ruimte dus kennen is er niet bij. Hij geeft er het volgende argument voor. Als het Ding an Sich in tijd en ruimte was, dan zijn tijd en ruimte predikaten van het Ding. Maar het Ding an Sich is niet in tijd en ruimte, want het staat buiten het subject. Bijgevolg kunnen tijd en ruimte niet predikaten van het Ding zijn, want daarvoor zouden we het moeten kennen binnen het subject. Ter illustratie, als we willen weten of de bruine tafel daadwerkelijk bruin is, moeten we toegang tot het ding hebben (cf. primaire kwaliteiten van Locke). Dit weten we niet, want het enige wat we hebben is de ervaring van het bruin-zijn van de tafel.

We hebben dus alleen toegang tot de dingen via de zintuigen, en dit is waar we de vormen van tijd en ruimte vinden, zoals Kant aangetoond heeft in de transcendente esthetica. Vervolgens wordt de aanschouwing bepaald door de a priori begrippen van ons verstand, de zogenaamde *categorieën*. Zonder deze begrippen zou de aanschouwing onbepaald blijven. Zie citaat vorige les: “*Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.*” Voor Kant is het dus van belang in de *Kritiek* Wat en hoeveel we met het menselijk verstand kunnen weten zonder beroep te doen op de ervaring. Hier vormt de transcendente filosofie het systeem van onze a priori kennis. Transcendente kennis is bijgevolg niet de kennis van dingen maar de kennis van begrippen.

Er zijn 4 klassen van categorieën, elk bestaande uit drie subcategorieën.

1. Kwantiteit (eenheid, veelheid, totaliteit)
2. Kwaliteit (realiteit, negatie, limitatie)

⁴ Zonder zintuiglijkheid zouden we geen objecten hebben en zonder verstand zouden we geen objecten kunnen denken. Gedachten zonder inhoud zijn leeg, aanschouwingen zonder begrippen zijn blind. Daarom is het evenzeer noodzakelijk om begrippen zinnelijk te maken (d.w.z. om het ding in de aanschouwing te bepalen) als om aanschouwingen begrijpelijk te maken (d.w.z. om aanschouwing in begrippen onder te brengen). Beide vermogens, of vaardigheden, kunnen hun functies niet uitschelen. Het verstand kan nergens naar kijken, en de zintuigen kunnen niets denken. Alleen door het feit dat ze zich verenigen, kan kennis tot stand komen.

3. Relatie (substantie, causaliteit, gemeenschap)
4. Modaliteit (mogelijkheid/onmogelijkheid, existentie/non-existentie, noodzakelijkheid/contiguit)heid)

Met de categorie kwantiteit kunnen we de omvang van een aanschouwing bepalen. Iedere aanschouwing bestaat uit een *veelheid* van *eenheden* die de *totaliteit* van een aanschouwing bepalen. We nemen een aantal punten uit een oneindigheid aan punten die zich in ons zintuiglijk veld bevinden, en door dit samennemen bepalen we de omvang van een ding, de totaliteit.

Naast het bepalen van wat we in de ervaring vinden, staat de categorieën ons ook toe om dingen te denken die in geen enkele ervaring gegeven zouden kunnen worden. We kunnen ons met de categorie kwantiteit ook een bepaald ding inbeelden door een veelheid van eenheden samen te nemen in de a priori ruimte van ons verstand. Daarom zijn de begrippen een a priori bepaling van wat het is om een ding te zijn, of het nou in de ervaring gegeven is of niet. Hiermee is het Ding an Sich ruimer te begrijpen dan alleen dat wat in de ervaring gegeven wordt; zowel in de priori ruimte als in de empirische ruimte.

De traditionele metafysica probeerde de dingen te kennen buiten de menselijke subjectiviteit, maar Kant zal zeggen dat dit onmogelijk is. We kunnen denken aan het Ding an Sich, maar we hebben er geen toegang toe. Iedereen heeft toegang tot de a priori ruimte, maar niet tot de empirische “ruimte” buiten ons. Het proces van het vormen van kennis gaat ongeveer als volgt:

DAS → *Tijd en ruimte* → Aanschouwing (met inhoud) → *Categorieën* → Fenomeen

Ding an Sich is niet gegeven in de ervaring, maar het is mogelijk want we kunnen het denken. We kunnen er categorieën aan toeschrijven, en daarmee kunnen we het als aanschouwing bepalen tot fenomeen. De vorm (tijd en ruimte) gaat dus vooraf aan de inhoud. De veelheid die aan mij gegeven wordt, wordt door de vorm van zintuiglijkheid bepaald en krijgt zo een inhoud. Een gedachte zonder inhoud is geen aanschouwing; het is leeg zoals Kant al zei. Verder volgens wordt deze inhoud verder bepaald door de categorieën.

Nu we het proces van bepaling kennen, kunnen we het gaan toepassen op verschillende *soorten* dingen waar Kant een onderscheid tussen maakt. De “*Gegenstand überhaupt*” kunnen we opsplitsen in de klassen ‘niets’ en ‘iets’ van dingen.

‘Niets’ verwijst naar de dingen die we kunnen denken, maar geen volledig bepaalde objecten (ofwel fenomenen) zijn. Volgens Kant zijn dit nog steeds wel degelijk dingen en kunnen we bijgevolg de categorieën ook toepassen op dezen ‘nietsen’. Dit levert vier soorten nietsen op:

1. *Ens rationis* (kwantiteit): een rationeel denkbaar, niet-contradictorisch aanschouwbaar ding, maar is niet gegeven in de daadwerkelijke aanschouwing. Het wordt puur automatisch door het denken geproduceerd. Hieronder vallen de transcendentale ideeën,

ik, God en Wereld, wat puur metafysische begrippen zijn die door de rede gepostuleerd kunnen worden. De traditionele metafysica probeerde zonder de aanschouwing kennis te verwerven over deze begrippen, maar dat is volgens Kant onmogelijk.

2. *Nihil privatum* (kwaliteit): Een afwezigheid van een bepaalde kwaliteit, zoals kou en 'het kwade'. Toch kunnen we een positief begrip hiervan vormen, zonder een wetenschappelijke objectiviteit die eraan correspondeert (cf. Locke).
3. *Ens imaginarium* (relatie): We kunnen ons tijd en ruimte als een soort a priori gegeven materie voorstellen; een soort a priori aanschouwingen. Hiermee zijn ze ook een soort dingen.
4. *Nihil negativum* (modaliteit): rationeel denkbare dingen die we zonder contradictie kunnen denken, maar niet zonder contradictie kunnen aanschouwen. Een rechtlijnige tweehoek bevat in haar begrip geen contradictie, maar wel als we dit proberen te construeren.

Hoe bepalen we dan de 'ietsen', waar we wel een voorstelling van kunnen hebben? Op basis van de categorie van kwaliteit kunnen we een onderscheid maken tussen *aanschouwingen* en *waarnemingen*. De eerste is louter a priori en heeft bijgevolg slechts kwantiteit (veelheid, eenheid, totaliteit) en de tweede heeft naast kwantiteit ook kwaliteit (realiteit, begrenzing, negatie). Wat kunnen we dan, aan de hand van de begrippen, a priori zeggen over de waarneming? Een waarneming heeft een *intensiteit*. Als de intensiteit van de waarneming stijgt, dan stijgt de *realiteit*, en andersom dan daalt hij. In het geval van de *negatie* is er geen zintuiglijke indruk en in het geval van de *begrenzing* (bovengrens) is er geen intensiteit want dan zou er volledige objectiviteit bereikt zijn. De aanschouwing ligt bij de ondergrens, want dan is er geen sprake van zintuiglijke gegevens.

Boven de *waarneming* qua objectiviteit vinden we de *ervaring*, wat voor Kant een technisch begrip is. We hebben slechts 1 ervaring, in tegenstelling tot vele waarnemingen. Ervaring kunnen we gelijk stellen aan empirische kennis, want het is het geheel van het vergelijken van waarnemingen. Ervaring heeft naast kwantiteit en kwaliteit ook *relatie*.

Een waarneming is subjectief, maar door haar te verbinden met empirische kennis wordt ze objectief. Bv. als ik het warm heb, en ik kijk vervolgens op de thermometer om te zien dat het 30 graden Celcius is, dan wordt mijn waarneming objectief en intersubjectief geldig. Zo hebben we uiteindelijk wetenschappelijke kennis op basis van de ervaring. De bepaling van een waarneming door een relatiecategorie maakt de waarneming tot een ervaringsobject. Zo kunnen we *substantie* aan iets toeschrijven als het volhardt in het bestaan; hetzelfde blijft doorheen de tijd. Elk object van ervaring is ook ingeschakeld in een keten van *causaliteit*. Alles is zowel de oorzaak van het ene en het gevolg van het andere. Als laatste maakt het ervaringsobject deel uit van een *gemeenschap* of universum. Als we het object veranderen, dan veranderen we daarmee het geheel. De relatiecategorie stelt ons in staat om te kunnen bepalen of er sprake is van een ervaringsobject of niet.

College 6: G.W. Leibniz “Monade”

Er bestaat geen ‘filosofie van Leibniz’. De reden hiervoor is dat Leibniz constant van mening veranderde. Er is dus geen uiteindelijk, afgewerkt stadium van zijn metafysica. Daarnaast heeft hij ook een enorm corpus aan geschriften geproduceerd, waar niemand vandaag de dag alles van gelezen heeft. Vandaag zullen we met name spreken over een specifieke periode in de Leibniz-filosofie, de monadologische periode.

Leibniz maakt een onderscheid tussen twee ontologische niveaus: het niveau van de fenomenen en het onderliggende niveau van (immateriele) substanties. Dit zal later nog belangrijk worden als we ons gaan afvragen wat een ding nou tot een ding maakt.

Een ding voor Leibniz is een *res*, die we contrasteren met *realitas*. Hier is het van belang om de *realitas* van het ding te vinden, en niet zo zeer de realiteit als buiten ons te karakteriseren. Het is geen epistemologische kwestie; hoe we deze realiteit kennen is van ondergeschikt belang. Hoe kunnen we deze vraag beantwoorden? Leibniz zoekt antwoorden in de traditie, namelijk hoe *realitas* toen opgevat werd: als *substantia*. Het substantiële wordt gecontrasteerd met het fenomenale, zoals eerder gezegd. Substantie is ontstaan door het combineren van twee aparte begrippen, *hypostasis* en *ousia*. Respectievelijk betekenen deze twee termen “onafhankelijkheid van de perceptie van de geest” (niet reduceerbaar) en “permanentie en volharding doorheen alle veranderingen”.

Realiteit is een normatief concept waarvoor je gradaties kan bepalen van echt en niet-echt zijn. Hier kunnen we criteria voor bepalen. Het eerste criterium is *permanentie* (zie *ousia*). Een fenomeen kan meer of minder permanent zijn, en hier bepaalt Leibniz een hiërarchie voor. Bovenaan de ladder staan *levende lichamen*, die precies zulke dingen zijn die door alle veranderingen heen persisteren. Daaronder staan *uitgebreide lichamen*, waarbinnen men ook verschillende gradaties van meer of minder permanentie kan identificeren (bv. tafel is meer permanent dan regenboog). Onderaan staan vervolgens ‘*pure imaginations*’, die niet direct gegrond zijn in externe dingen, zoals dromen.

Dit is slechts een criterium, maar hoe kunnen we gaan begrijpen wat een ding is? We beginnen bij Leibniz altijd met de fenomenen van de geesten en lichamen, ofwel interne en externe percepties. Er zijn voor Leibniz alleen maar ‘minds’ en ‘bodies’, gegeven in fenomenen. Tegen Descartes en Spinoza zal Leibniz zeggen dat je nooit een enkel fenomeen waarneemt, maar altijd een variëteit aan fenomenen die veranderen in een bepaalde volgorde. Elk van deze drie sub-criteria zullen kort besproken worden. Hierin ligt ook Leibniz’ kritiek op Descartes. Leibniz zegt dat we niet kunnen stoppen bij het cogito, want hoe kunnen we dan accommoderen voor een variëteit aan veranderende ideeën die door mij gedacht worden in een bepaalde volgorde. Dat is de gehele fenomenale ervaring van het ego. Er is altijd een veelheid aan fenomenen die ik ervaar. Hij herformuleert het cogito naar “cogito et variam cogitantum”. Dit is een passieve vorm, waardoor het Leibniziaanse cogito toestaat dat er dingen zijn die ik

percipieer die niet van mij komen, en dat onbewuste ideeën, waar ik slechts een plaatshouden van ben, zich in mijn geest bevinden.

Het fenomenologische beginpunt van de vraag naar de realiteit van dingen is dus dat we een multipliciteit van interagerende (fenomenale) lichamen percipiëren. Ten eerste is er dus een variëteit aan lichamen, want zonder een contrast tussen dingen zouden we niks waarnemen. Als we één kleur zouden waarnemen, dan zouden we niks kunnen onderscheiden van elkaar. Ten tweede wordt dit contrast zichtbaar gemaakt doordat (het contrast tussen de) dingen verandert. Ook hiervoor geldt dat we zonder de veranderingen niks zouden kunnen waarnemen. Deze veranderingen gebeuren uiteindelijk ook in een bepaalde volgorde.

Hoe verklaren we dan deze variëteit, veranderingen en volgorde dan? We bespreken twee manieren waarop Leibniz dit doet: *eenheid* en *kracht*. Wat is dus een ding? Dat wat een eenheid en een kracht heeft, ook wel bekend als een *monade*. We kunnen de drie criteria voor een ding dus afleiden uit óf eenheid óf kracht.

Eenheid: Als we beginnen met een variëteit aan materiele lichamen; hoe verklaar ik dan de realiteit van het lichaam. Het principe dat Leibniz hiervoor gebruikt is het *continuïteitsprincipe*. Dit principe luidt dat elk uitgebreid lichaam verdeeld kan worden tot een oneindig aantal delen, wat we afleiden uit de wiskundige oneindige deelbaarheid. Zo is materie ook oneindig deelbaar, want anders zou het principe tegengesproken worden. Er kan voor Leibniz geen contiguiteit tussen lichamen bestaan; alles moet opgevuld worden. Er kunnen dus ook geen lege ruimten bestaan. Zodat er een veelheid van materiële dingen kan bestaan, moeten we dus aannemen dat er niet-materiële eenheden zijn die daarvoor zorgen. In dit geval moeten we dus één ontologische stap afdalen, van de fenomenen naar de (immateriële) substanties. Dit is de (transcendentale) voorwaarde voor het bestaan van lichamen. De hiërarchie die we hebben opgesteld aan het begin van het college kan ook onderverdeeld worden op basis van een mate van eenheid die toekomt aan de verschillende soorten lichamen. Hoe moeilijker de eenheid te verstoren is, des te echter is het lichaam. Ook is naar mate de eenheid toeneemt, duidelijker waar de scheidingslijnen van de dingen liggen.

Kracht: Hier gaat Leibniz weer in tegen Descartes, wie zegt dat de hoeveelheid “beweging” gelijk blijft als de beweging van één object naar een andere overgebracht wordt. Leibniz zal zeggen dat het juist de hoeveelheid kracht is die gelijk blijft bij de overdracht. Van belang voor ons is hoe deze kracht tot stand komt. De hoeveelheid kracht van een lichaam is de integratie over alle vorige stadia van een lichaam. De toestanden die het object doormaakt in het verleden zorgen ervoor dat er een proportioneel effect wordt geproduceerd. Kracht is een metafysisch concept omdat men nooit de kracht zelf ervaart, alleen de effecten die zich manifesteren in fenomenen. Een ding is datgene dat in bepaalde mate samengehouden wordt door een kracht (zorgt dus voor eenheid) en kracht is een verklaring voor hoe bepaalde fenomenen tot stand komen. Dit geldt hetzelfde voor de kracht van de geest.

College 7: Martin Heidegger “zijn en zijnden”

Door zijn bekende lidmaatschap van de NSDP is het controversieel om les te geven over Heidegger. Is er een link tussen zijn nazi-sympathisering en zijn filosofie? Door zijn recent openbaarde ‘zwarte geschriften’ is het duidelijk van wel. Moeten wij dan omwille van het ‘practice what you preach’-dogma dan Heidegger’s filosofie afschrijven. Blomme denkt dat we het denken van Heidegger nog steeds in enige mate los kunnen zien van zijn politieke overtuigingen.

‘Zijn’ is volgens Heidegger het algemeenste en leegste begrip, wat niet kan worden gedefinieerd. We kunnen het niet afleiden uit hogere begrippen en ook niet samenstellen uit lagere begrippen. Er is ook geen nood aan een exacte definitie omdat iedereen die het dagelijks gebruikt weet wat ermee bedoeld wordt. Zijn is het donkerste begrip, en Heidegger zal de vraag gaan stellen wat het zijn betekent: de **zijnsvraag**.

Bij de presocratici was er nog aandacht voor de bestudering van het zijn “als verborgene”, maar dit is vervolgens steeds minder belangrijk geworden. Het zijn werd doorheen de geschiedenis van de filosofie steeds meer opgevat als een vanzelfsprekendheid, en vervangen door de vraag “wat is een ding”, ofwel de bepaling van de dingen. Dit noemt Heidegger de ‘**zijnsvergetelheid**’, een verwarring van het zijn met de zogenaamde zijnden.

De wetenschappen hanteren grondbegrippen waar ze haar theorieën bouwen. Maar net op deze manier wordt er volgens Heidegger een onbepaalde verklaring van het zijn afgelegd. Deze grondbegrippen komen namelijk tot stand op basis van vooronderzoek. Het vooronderzoek kan echter niet in de (positieve) wetenschap zelf gedaan worden en moet dus uit de filosofie komen. Via het dingbegrip van de metafysica van Plato en Aristoteles kan de fysica vervolgens erop verder bouwen, namelijk de uitwerking van de vraag “wat is de fysische betekenis van het ding” in plaats van “wat is een ding”. In dezelfde lijn kunnen we Kant’s transcendentale logica ook opvatten; hij geeft immers aan wat de a priori mogelijkheden voorwaarden van een wetenschap zijn. Deze filosofen hebben echter het zijn altijd geïnterpreteerd als ‘alles dat is’, oftewel, alle zijnden.

Een zijnde kan bepaald worden zonder eerst te weten wat zijn is. Een zijnde is iets wat is, het zijn niet. Het zijn simpelweg objecten die we kunnen bepalen door ze bijvoorbeeld onder te verdelen in zichtbare eigenschappen. Dat men over zijnden kan spreken zonder te weten wat zijn is, daarvan geeft Heidegger een kort bewijs. Als het eerst nodig was te weten wat zijn is, alvorens de zijnden bepaald kunnen worden, dan was er nooit een ontologie geweest. Gezien er een ontologie is, is er een bepaling gegeven aan de zijnden zonder zijn te begrijpen.

Aan de andere kant zijn de vragen van de ontologie (m.b.t. het zijn) oorspronkelijker dan er ontische (m.b.t. zijnden) van de positieve wetenschap. De ontologische vraag moet eerst beantwoord worden voordat de ontische gesteld kan worden. Spreekt Heidegger zichzelf hier tegen? Nee, want de mens (Dasein) heeft een bepaald **voorontologisch zijnsverstaan**. Als we de vraag stellen naar het zijn van de zijnden, impliceert dit al voorkennis over het zijn.

“Iedere ontologie, ze mag nog over een rijk en vaststaand categorieensysteem beschikken, blijft in de grond blind en een soort van omkering van haar bedoeling, wanneer ze niet daarvoor de zin van het zijn op een voldoende manier heeft uitgelegd, en deze uitleg van de zin van het zijn als haar meest fundamentele opgave heeft begrepen.”

“Die ontische Auszeichnung (=opmaak) des Daseins liegt darin, das es ontologisch ist.”

Hoe moeten we de zijnsvraag dan wel stellen? Omdat deze vraag zo lang vergeten is volstaat de gangbare filosofische terminologie niet om haar te kunnen vatten; Heidegger zal dus zijn eigen terminologie moeten introduceren. Hier ligt dan ook het ontisch-ontologisch onderscheid, wat zijn essentiële additie tot het filosofisch lexicon betreft. En waar gaan we het antwoord zoeken? Vanwege het voorontologische zijnsverstaan zal in onze dagelijkse omgang met de dingen het zijnsbegrip zich openbaren. Het zijnsbegrip zit er in verwerkt, ook al kunnen we het niet exact duiden. Daarom beginnen we met de zijnden als we de zijnsvraag willen beantwoorden. Heidegger noemt het zijnde het **voor-thematische**. We beginnen dus bij het Dasein (een speciaal zijnde) en bij de zijnden, en hierin zullen we door filosofisch onderzoek bepaalde aspecten van het zijn kunnen ontdekken.

Hoe gaan we dagelijks om met de dingen? Heidegger noemt dit **Sorge**. We gebruiken de dingen in ons dagelijks leven; we maken ze niet tot voorwerpen van theoretische kennis. De dingen zijn **Zeuge**, ofwel tuigen. Bij de oude Grieken werden de dingen in hun dagelijks gebruik omschreven als ‘pragmata’. Heidegger blijft dus dicht bij de etymologie van het woord ‘ding’ en we moeten tuig zien als zijn eigen aanduiding voor de Griekse betekenis. Het woord ‘ding’ is zelf een theoretische abstractie dus daar moet Heidegger van af om de traditionele ontologie te vermijden.

Wat maakt een tuig tot een tuig? Zijn tuigzijn (zeughaftigheid). Een tuig *is* niet, in de ontische zin van het woord. Dat het tuig *is*, is niet belangrijk. Wat wel wezenlijk is, is wat het nut is van het tuig. Een tuig is daarmee iets ‘om te’, wat het nut van het tuig aangeeft. Alle manieren waarop een tuig ‘om te’ kan zijn maken samen tot de ‘tuigtotaliteit’ (Zeuggansheit). Daarnaast kan een tuig niet afzonderlijk van andere tuigen beschouwd worden; het maakt deel uit van een “netwerk van tuigen”. Een bagagedrager is niet te begrijpen zonder een fiets, en een fiets is niet te begrijpen zonder een weg, etc.

In het gebruik van het tuig openbaart zich het zijn van de hamer; dus in de niet-theoretische beschouwing van het ding. Dit in-gebruik-zijn noemt Heidegger ‘**zuhanden**’ (terhanden) zijn. “Zu” duidt een richting aan. Een hamer is niet zomaar een hamer, maar is een hamer vanwege zijn bepaalde gebruik; het duidt een bepaalde richting aan, bepaald door de (gebruiks)context. (Merk op: ‘om-te’ ≈ ‘terhanden’).

Het verschil tussen theoretische kennis en terhanden kennis is dat de eerste de dingen beschouwt terwijl de ander de dingen behandelt. *“Der gebrauchende hantierende umhang ist nicht blind”*. In het gebruik is een theoretische beschouwing niet aan de orde, omdat het nut

van de hamer eruit bestaat om niet opdringerig te zijn (zoals we in de theoretische beschouwing de ding “voor ons” zien; los van het gebruik). Wanneer het tuig niet meer dienstbaar is, wordt het weer louter een ding. Het tuig is dan ‘**vorhanden**’. Het tuig is er-niet, en daarmee is het weer een soort van aanwezig. Het tuig begint zich op te dringen. Hiermee komen we tot de volgende conclusie: het terhanden-zijn is een ontologische categoriale bepaling van het zijnde zoals het op zichzelf is, het zijn van het zijnde. We hebben toch een kennis verworven over de dingen-an-sich (cf. Kant).

College 8: Quentin Meillasoux “Ancestrie”

Meillasoux heeft met zijn boek ‘Après la finitude’ nieuw leven geblazen in de continentale metafysica. De beweging die zich rond hem gevormd heeft noemt zich *speculatief realisme*, waarin men een gelijkvormige kritiek uit op de vanaf Kant geïntroduceerde grenzen van het menselijk verstand. Meillasoux zal de primaire kwaliteiten gaan verdedigen die Descartes en Locke beiden op hun eigen manier aan het object toeschreven.

Om Meillasoux goed te begrijpen zullen we enkele van de eerder in dit vak besproken filosofen opnieuw moeten bekijken. Descartes hanteerde verschillende opvattingen van ‘ding’, bij uitstek dat wat uitgebreid is valt onder deze categorie. Net als de primaire kwaliteiten (solidity en substance) van het ding bij Locke, zijn er bij hen een aantal kwaliteiten die in het object zitten. Dit betekent niet dat alles wat we aan een ding kunnen toekennen ook daadwerkelijk in het ding zit. Herinner je het voorbeeld van het stukje was. Bijna alle eigenschappen van de was zijn geen essentiële eigenschappen ervan.

Het onderscheid tussen primaire en secundaire eigenschappen is volgens Meillasoux een Cartesiaanse denkbeweging. Bij Kant wordt dit geproblematiseerd. Uitgebreidheid en substantie zijn bijvoorbeeld volgens hem afhankelijk van de categorieën. We kunnen een object dus alleen nog maar afhankelijk van een kennend subject kennen. Er zijn misschien wel objecten los van het verstand, maar we kunnen de categorieën niet gebruiken om objectiviteit aan te tonen. Het Ding an Sich is denkbaar, maar we kunnen er niets over zeggen.

Heidegger heeft hier vervolgens weer kritiek op deze verabsolutisering van het onderscheid tussen subject en object. De Westerse metafysica heeft volgens hem het object altijd als een zijnde gedacht en is daarom de vraag naar de zin van het zijn vergeten. Kennis wordt niet exclusief gegenereerd door oordelen. Kennis van het dagelijks gebruik van de dingen, waarin tuigen terhanden zijn, is een soort van kennis die niet opgebouwd is uit representatie. Een voorstelling is namelijk altijd een voorstelling van of door iemand. En zodra je werkt met het begrip voorstelling, dan werk je met een onderscheid tussen subject en object. De zijnsvraag is voor Heidegger een manier om toegang te krijgen tot een voorrepresentatieve vorm van kennis. Het Dasein is geen subject dat een object tegenover zich heeft, het is tegelijk zijn en zijnde.

Meillasoux wil de theorie van de primaire kwaliteiten rehabiliteren. Hij ontkent niet dat er secundaire kwaliteiten zijn. Als ik mij brand aan een kaars, dan beschouwen we het gevoel van verbranding als in mijn vinger en niet in de kaars. Pijn is geen eigenschap van de vlam. Deze eigenschappen zijn duidelijk afhankelijk van een zintuiglijke waarneming. De vlam kan geen pijn voelen. Een smaak kan niet geproefd worden door een biefstuk. En zo verder. Niets dat mij affecteert kan in het ding bestaan zoals het in relatie tot mijzelf bestaat. Wanneer we de observanten wegnemen uit de wereld, dan verdwijnen ermee ook die kwaliteiten. Ze bestaan alleen in mijn subjectieve relatie tot de dingen.

Zij die het onderscheid tussen primaire en secundaire kwaliteiten bekritiseerden problematiseerden niet het bestaan van secundaire, maar juist dat van primaire kwaliteiten. Hierdoor verwerpen zij uiteindelijk het onderscheid. Primaire kwaliteiten kunnen niet gescheiden worden van het object. Ze bestaan onafhankelijk van een waarnemend subject, en veranderen bijgevolg ook niet als ze niet waargenomen worden. Tegen Kant, zal Meillasoux zeggen dat er wél zoiets als primaire kwaliteiten bestaan.

Hij stelt een dubbelzijdige thesis voor. Enerzijds zegt hij dat het zintuiglijke alleen kan bestaan als verhouding van subject tot wereld, en daarmee nooit aanleiding geeft tot het ontdekken van primaire kwaliteiten. Anderzijds vormen de mathematiseerbare eigenschappen, die eigenschappen die wiskundig formaliseerbaar zijn, een uitzondering van de beperking van de verhouding van subject tot object. Deze eigenschappen vormen een hedendaagse vorm van primaire kwaliteiten.

Nu voert Meillasoux het begrip *correlatie* in. Dit is het idee waarmee wij toegang hebben tot de relatie tussen het denken en het zijn, maar nooit tot een van die termen apart als we ze afzonderlijk nemen. Bijgevolg noemt hij de Kantiaanse denkwijze *correlationisme*. Volgens het correlationisme hebben wij geen toegang tot het subject onafhankelijk van het object en ook niet tot het object onafhankelijk van het subject. Heidegger beweert dit ook nog steeds; voor hem is het ook nog steeds essentieel dat er een correlatie bestaat tussen de mens en de wereld, ook al bekritiseert hij de beperktheid van menselijke oordelen om ons van alle kennis te voorzien. Het is voor Kant en Heidegger naïef om toegang te hebben tot het object zonder rekening te houden met subjectiviteit. We zitten vast in de relatie tussen subject en object. Zo kan het correlationisme dus niks zeggen over het object los van mij.

Meillasoux wil de cirkel van correlationisme doorbreken; de onmogelijkheid om los te breken uit de correlatie tussen denken en zijn. Voor Kant is het begrip object zelfs afhankelijk van de categorieën van relatie. Hoe doet hij dat? Hij begint met een simpele lijn, zoals we die zien in een grafiek die data op grafische wijze uiteenzet. Veel van deze data komen voort uit een oorsprong, zeker als de lijn een historische ontwikkeling uitzet tegen de x-as. Zo kunnen we ook denken over de oorsprong van het universum. De oorsprong van het universum ligt verder terug in de tijd dan de oorsprong van de mens. De verhouding tussen subject en object is dus

pas later tot stand gekomen. Hoe kunnen we dan spreken over feitelijkheden, voordat er überhaupt een subject was om ze waar te nemen? Er waren dus blijkbaar al objecten voordat er mensen waren.

De moderne wetenschap (geologie, natuurkunde) kan op onproblematische wijze uitspraken doen over deze tijdspanne. Deze uitspraken noemt Meillasoux *ancestrale uitspraken*; uitspraken over de wereld voordat een verhouding tussen mens en de wereld mogelijk was. Een correlationist kan zulke uitspraken niet doen zonder naar de mens te verwijzen. Hij zal altijd “zoveel jaar ‘voor de mens’” moeten zeggen. Een wiskundige beschrijving over fenomenen uit deze periode is dan in feite wat er waar is zonder dat er sprake was van subjectiviteit. Alles wat we via de zintuigen waarnemen, dat zijn secundaire kwaliteiten, maar wiskundige formuleringswijzen geven ons inzicht in hoe de dingen echt zijn. Door dit te zeggen, keert hij naar eigen zeggen terug naar Descartes.

De theorie die Meillasoux verdedigt is wellicht Cartesiaans, maar niet in de zin van Pythagoras. Hij zal zeggen dat het universum intrinsiek wiskundig is, dus dat wiskundige vergelijkingen deel uitmaken van de ontologie van het universum. Wat Meillasoux zegt is dat hetgeen waar de vergelijkingen naar verwijzen, dat dat werkelijk bestaat. Niet de uitspraken zelf, want die worden weer door subjecten gedaan. Wetenschappers zijn dus volgens Meillasoux eigenlijk Cartesianen. Zij zullen niet graag accepteren dat ze geen uitspraken doen over hoe gebeurtenissen en dingen daadwerkelijk zijn onafhankelijk van enige vorm van subjectiviteit.

Het standpunt van Meillasoux is verzoenbaar met de wetenschap, wat hij als een positief aspect van zijn theorie ziet. Hier stelt zich de vraag of dat een criterium voor filosofen moet zijn. Trek je dan niet juist filosofie als discipline in twijfel? Als de wetenschap een uitspraak doet dan is het alleen nog aan de filosoof om die uitspraak te legitimeren. Maar gezien die toch al als waar wordt gezien loopt de filosoof vrijwel letterlijk achter de feiten aan. Hier breekt Meillasoux met een Franse traditie van antiscientisme, waar de gangbare gedachte is dat filosofen dieper, origineler en oorspronkelijker denken dan wetenschappers. De wetenschap wordt door hen gezien als een oppervlakkigere vorm van denken. Meillasoux sluit zich aan bij de typische veronderstelling van analytische wijsbegeerte dat de filosofie geen uitspraken kan doen die niet in overeenstemming zijn met de consensus die speelt in de wetenschap.

Meillasoux zou je een soort neo-kantiaan kunnen noemen. Hij volgt de denkbeweging van de correlationist in de zin dat hij het subject-object onderscheid onderschrijft, maar wel de absolute hiervan bekritiseert. Het is soms zo dat als we ergens geen waarneming van hebben, dat we toch uitspraken erover kunnen doen en zo kennis ervan kunnen vergaren. We kunnen in bepaalde mate toch objectieve kennis van de wereld verkrijgen door te speculeren (dit is dan ook de betekenis van speculatief realisme). Dit wil echter niet zeggen dat we dan het gehele Ding an Sich kunnen kennen. We hoeven de wetenschap niet te delegitimeren op basis van het feit dat ze door subjecten beoefend wordt.

De correlationist zit dus gevangen in de relatie tussen subject en de wereld, waardoor ze bij het doen van ancestrale uitspraken genoodzaakt is om 'voor de mens' toe te voegen. Als we de betekenis van de ancestrale uitspraak willen onderzoeken, moeten we haar volgens Meillasoux los van dit aanhangsel kunnen interpreteren. De realistische betekenis van de uitspraak is ook haar definitieve betekenis.

Is de correlationistische filosofie dan onhoudbaar door het feit dat er zoiets is als een universum voorafgaand aan de subjectiviteit? Blomme geeft daar geen definitief antwoord op. Wel zal hij nog twee kritieken bespreken die Meillasoux zelf ook identificeert:

1. Is het niet ook mogelijk om ancestraliteit toe te passen op de ruimte? Als er iets in de (kosmische) ruimte plaatsvindt wat wij niet kunnen waarnemen, hoe verschilt dat dan van het ancestrale? Komt het argument dan niet gewoon neer op het afwezig zijn van een observator? → Meillasoux zegt dat het wel degelijk verschil maakt dat we in dit geval in een tijd leven waar er wel degelijk subjectiviteit is. We kunnen ons door middel van causale samenhang besluiten tot het erzijn van dingen of plaatsvinden van gebeurtenissen waar geen observator aanwezig was. De mogelijkheid van het aanwezig zijn van een observator is volgens hem voldoende om lacunes in wetenschappelijke uitleg op te kunnen vullen.
2. Er is toch geen onderscheid tussen conclusies die we trekken over bv. de Romeinse tijd op basis van archeologische opgravingen en het universum voor subjectiviteit? → Volgens Meillasoux is hier niet het probleem dat er geen waarnemer was, maar er was niemand waar de fenomenen zich aan konden aandienen. Blomme legt dit niet meer uit, maar het komt waarschijnlijk neer op iemand die het niet-gegeven-zijn van fenomenen kan reconstrueren op wetenschappelijke wijze.

College 9&10 Ladyman & Ross “Domestication”

In hun boek *Every thing must go* leveren Ladyman & Ross een kritiek op de zogenaamde *analytische metafysica*. Deze vorm van metafysica ontstond in de 20^e eeuw en is een poging om door middel van concepten die buiten het domein van de moderne wetenschap liggen tot metafysische uitspraken over de wetenschap te komen. Zodoende slaagt ze er ook niet in om een metafysica uit te werken die niet in strijd is met wetenschappelijke opvattingen. Ladyman & Ross zullen hiertegenover een *naturalistische metafysica* plaatsen die uitsluitend als doel heeft om hypothesen en theorieën van wetenschappen te verenigen. Als de wetenschappelijke kennis in een systeem te vatten is, dan is een metafysica mogelijk volgens hen.

In de wetenschap is men in staat om objectieve kennis te vergaren door fenomenen op een wiskundige wijze te formaliseren. Maar deze kennis is vaak onvolledig, waardoor soms theorieën verworpen moeten worden. Naturalistische metafysica, gezien ze zich baseert op deze wetenschappelijke kennis, is bijgevolg ook waarschijnlijk niet waar, maar wel het beste model. De metafysica bereikt net als de wetenschappen nooit een eindstadium.

In de mens is er een soort van *common sense metafysica* aanwezig waar filosofen al lange tijd hun theorieën op baseren. In de taal zit bijvoorbeeld ook al een soort metafysische structuur, namelijk het *containment model*. De wereld word hier als omhulsel gezien voor objecten die zich erin bevinden. Binnen de container kunnen ze van plaats veranderen en ook hun eigenschappen veranderen. Voorbeelden uit de taal zijn: “Criminele netwerken opereren buiten de wet om” en “Je in een bepaald onderwerp verdiepen.”

Deze impliciete metafysica gaat vooraf aan de *domestication*, ook wel de professionele (analytische) metafysica van de filosofen genoemd. De professionele metafysica wil de fenomenen beheersen en hanteert hiervoor het container model. Ze probeert hiermee zin te geven aan de wetenschappen door ze te vertalen naar termen van de common sense metafysica (“bouwstenen” in het universum die interageren).

Ladyman & Ross zeggen dat de hedendaagse analytische metafysica geen basis heeft om de wetenschappen te herleiden tot een model dat intuïtief begrijpbaar is. Het containment model is gedateerd vanwege de tijdsnotie van relativiteit. De poging van de analytische metafysica om alles in één model te vatten is dus niet waarheidsgetrouw meer (in de tijd van Newton nog wel). Het containment model mag dus niet meer gehanteerd worden: causaliteit zit niet meer in het ding en niet alles is onder te verdelen in kleine fundamentele deeltjes. In andere woorden, de aanname dat de wereld uit ‘iets’ gemaakt is moet verworpen worden.

De metafysica moet dus samenhangen met de wetenschappen. Wetenschappelijke objectiviteit is voor Ladyman & Ross absoluut, maar dit betekent niet dat andere niet-objectieve wetenschappen niet van belang kunnen zijn. De Heideggeriaanse filosofische antropoloog kan ook nuttige inzichten hebben, maar niet per se bijdragen aan de verzameling van objectieve waarheden.

Kant zei dat een objectieve metafysica niet mogelijk was omwille van het noodzakelijke karakter van het menselijke oordeelvermogen voor het verwerven van kennis. Ladyman & Ross hebben daarentegen totaal geen problemen om kennis los van het verstand te zien. De wetenschappers ‘beredeneren’ niet, maar tonen natuurlijke feiten aan door middel van onderzoek. Er zijn gelijkenissen te zien met het logisch positivisme van Bertrand Russell, wie probeerde de filosofie van de wiskunde op logica te funderen. Hier is ook duidelijk sprake van een naturalistische tendens, waar filosofie niet meer onafhankelijk van empirische data gezien worden.

De common sense metafysica is doorheen de evolutie gefixeerd, terwijl de wetenschap (en hiermee ook de naturalistische metafysica) steeds verder van het intuïtieve werelbegrip lijkt te komen te staan. Het containment model is verenigbaar met het toeschrijven van primaire kwaliteiten aan objecten, wat ook een intuïtieve aanname is. Er zijn echter verschillende voorbeelden te noemen waar de common sense metafysica tekort schoot in vergelijking met wat nu de heersende opvatting is in de wetenschappen. De mens had:

- Geen intuïtief concept van ruimtetijd en van ruimte buiten de direct leefomgeving (aarde)
- Geen intuïtie dat wit licht bestond uit verschillende kleuren
- Geen intuïtie dat het verbrandingsproces iets opneemt (zuurstof)
- Geen intuïtie dat de aarde rond de zon draaide

De wetenschap is bijgevolg vaak contra-intuïtief. De analytische metafysica probeert juist het niet-familiaire van de wetenschap tot familiair te maken. Ladyman & Ross blazen juist nieuw leven in het project van de traditionele metafysica, waar men niet doet aan introspectieve antropologie maar juist algemene waarheden van de objectieve wereld probeert te vinden. Edward Jonathan Lowe is een schoolvoorbeeld van een analytisch metafysicus die probeert om concepten te identificeren die de metafysica moet bekijken, om ze vervolgens in een systeem te gooien en dan vanuit de relaties tussen concepten relaties tussen dingen en eigenschappen te bekijken. Ladyman & Ross zijn hier overduidelijk op tegen. Een conceptuele analyse biedt geen garantie tot objectieve waarheden betreffende de realiteit.

De hedendaagse metafysica hanteert twee modellen over materie: *atomen* (kleinste deeltjes) en *gunk* (oneindige deelbaarheid). Ladyman & Ross vinden het absurd dat dit debat nog gevoerd wordt ondanks wat de wetenschappen ons vandaag vertellen. Uitgebreidheid, een concept dat veronderstelt wordt in beide modellen, bestaat niet omdat er in de hedendaagse fysica geen basiselement van uitgebreidheid in de wereld bestaat. Toch gebruiken ze het concept 'ding' in hun theorieën, terwijl de huidige wetenschap dit verwerpt.

Wat moet de metafysica dan wel doen? De verschillende deelgebieden van de wetenschap verbinden. Als leidraad geldt hiervoor dat als er geen empirische indicator is voor een bepaalde theorie, dat ze dan puur speculatief is. De metafysica moet werken naar een 'unified picture of the world'; vereniging van hypothese moet zo voor meer bevredigende resultaten zorgen dan de hypothesen op zichzelf. Wanneer nemen we een hypothese serieus? Als ze door wetenschappelijke instellingen serieus genomen wordt. Alleen wetenschappelijk onderzoek dat de objectieve realiteit wilt onderzoeken is relevant voor de metafysica. Alles wat daarbuiten valt heeft wellicht wel wat te zeggen, maar is niet relevant voor het metafysisch discours.