Metafysica

# Willem Styfhals

# Uitgebreide notities 1e semester 2020

# Praktisch (ontisch)

Vraag naar de leeslijst van Elad: allemaal Deleuze, Nietzsche en Heidegger moest je je meer willen verdiepen.

Aangezien hij plaatsvervanger is wil hij misschien de cursus gewoon laten vallen, notities zijn het allerbelangrijkste. Wat hij zegt is de cursus. Er wordt wel altijd iets aangeboden waar ge u op kunt baseren: primaire of secundaire teksten. Een echte strikte cursus is er niet, om verwarringen te vermijden. Lessen worden opgenomen en dat is genoeg materiaal. Als we voelen meer materiaal nodig te hebben kan je naar de geraadpleegde literatuur gaan:

* “Introduction de la metaphysique , Grondin” Lees Heidegger niet in secundaire literatuur in het Engels, dan wordt het enkel nog verwarrender, voor al de rest is het wel een goede cursus.
* Zijn en Tijd uiteraard maar probeer het niet helemaal te lezen want dan wordt je gek. Hij heeft het zelf geprobeerd en is nog niet op het einde. Maar wel centraal werk in metafysica. Is wel een boek dat je bij u moet hebben, en af en toe door gaan, en ned vert; is schitterend.
* Wat is metafysica van Heidegger (Hg): veel toegankelijker
* Metafysica van Aristo: kan je altijd lezen als achtergrond
* Kant kritik der reinen vernunft

Allemaal wel klassiekers om thuis te hebben als basis om naar terug te grijpen.

## Examen

Mondeling gesloten boek, 1 hoofdvraag en 1 tekstvraag. Schriftelijke voorbereiding. Als er in de loop van het semester vragen zijn stel ze. Je mag altijd vragen stellen in de les

## Leerdoelstellingen vak:

* Inzicht in wat dat metafysica is: wat is metafysica zelf? Is een van de centrale vragen in de cursus: gevoeligheid hebben voor metafysische problematieken en weten wat binnen het domein valt en wat niet (gevoeligheid belangrijk voor examen)
* Inzicht in de Metafysica kritiek: vooral zoals die zich ontwikkelt heeft in de continentale traditie in het spoor van Kant. Op welke manier die bekritiseerd wordt en ondanks die kritiek misschien toch nog mogelijk is
* Het autonoom kunnen lezen van metafysische teksten: moeilijkste. Zijn en Tijd laat u onmiddellijk vastzitten in terminologische termen: zo abstract in de mate dat ze iets proberen te zeggen dat eigenlijk niet in taal gevat kan worden, zijn vaak gedrochten, gebrabbel en pas na heel grondige studie van de teksten en context kan men in de teksten geraken. Er is een taal die men eigen moet maken. Vooral Hg en Adorno (A), maar ook bij Aristo en Kant. Moeilijkste teksten van filo en daarom ook wel spannend om ze te lezen: puzzelwerk maar bevredigend. Het is echt de bedoeling dat we dat autonoom kunnen lezen: hier enkel de teksten die we hier bespreken.

## Inhoud cursus

Thema, auteurs, structuur

Geen historisch overzicht maar **thematisch**: interessanter. Thematieken eerder bespreken dan te zeggen: we moeten Hegel en Leibniz gezien hebben. Historische speelt wel nog een rol, *grosso modo* chronologisch: zijnsvraag stelt zich nooit los van de tijd, historiciteit van het denken: altijd historisch geïncarneerd en zit vervat in de tijd. Geld in het bijzonder voor metafysica. Zijnsvraag bij Hg staat nooit los van de tijd: lijkt universeel en niet afhankelijk van de tijd maar dat is niet het geval. Zijnsvraag is op verschillende momenten in de geschiedenis op verschillende manieren ingevuld:

**Oudheid**: vraag naar substantie: Plato en Aristo: geen vraag naar het zijn maar naar het zijnde: zijnde qua zijnde.

**Middeleeuwen en klassieke tijd**: van zijn naar substantie 🡪 naar vraag naar de hoogste substantie: eerste beginsel, God. Is al bij Aristo maar ontwikkeld zich naar 1e zijnde.

**Modernen**: (Descartes): vraag naar het denken van het zijn, geen onmiddellijke toegang tot het zijn maar elke toegang tot zijn wordt gemedieerd door denken, het zijnsstatuut van het denken: *res cogitans*: vraag aar het denkende zijn.

De vraag naar Zijn staat niet los van vraag naar de tijd en de geschiedenis. Ook al hebben ze het over de grootste principes en metafysische kwesties, ook al is er thematische cursus mag men niet abstraheren van de tijd: Zijn en tijd hangen samen: centraal inzicht Hg. We werken thematisch maar dat wilt niet zeggen dat we buiten de tijd werken.

## Structuur cursus

**Inleiding:** Les 1 & 2

**DEEL I Wat is metafysica**: op 2 manieren bestuderen: 2 tegengestelde denkwijzen in metafysica (M) om M te begrijpen

* **Aristoteles**: vraag naar substantie: metafysica vooral te maken met de vraag naar substantie: wat is iets? Wat betekent het voor iets om te zijn?
* **Heidegger**: vraag naar het niets: wat is metafysica (M)? Niet de vraag naar wat het is voor iets om te zijn, maar hoe kunnen we het zijn begrijpen vanuit het niets

**DEEL II: Is metafysica mogelijk?** hoe doen we aan metafysica op het moment dat die ten val komt?:

* is metafysica wel mogelijk? 🡪 min of meer historisch:

**Descartes en de moderniteit**

**~~Kant en het Duits Idealisme~~**

**Heidegger zijn en Tijd.**

* **speculatief realisme**: (de aller recentste, hipste in de continentale filosofie: hele metafysica kritiek van Hg Nietzsche etc.. wordt volledig ter zijde geschoven en begint opnieuw aan metafysica (speculatieve filosofie) Belangrijk om laatste decennium evolutie te zien in M: naïeve speculatieve vorm terugkeert. Echt heel hedendaags, zeker in de kunsten erg populair: rol van materialisme die zelf een soort agency krijgt etc.. Niet altijd even relevant in de geschiedenis maar zeker niet te missen in de hedendaagse filo. Is metafysica mogelijk? hun antwoord: absoluut ja, terwijl voor andere dat niet het geval is. (Descartes min of meer neen, kant: neen, Hg: neen maar… )

**~~DEEL III:~~** (geraken we misschien niet) Benadering M vanuit **het probleem van het kwaad:** ethische vraag maar heeft duidelijk metafysische implicaties (Theodicee en probleem van het kwaad: joodse denkers die op metafysische manier over kwaad denken: Adorno, Levinas, Arendt etc..

Denkers: Aristo, Descartes, Kant, Heidegger, Arendt en speculatieve realisten. Benadering M vanuit continentale M. Continentale is wat meer natuurlijker om over M te spreken dan analytische traditie.

## Corona

Code geel: 67 studenten, dus iedereen past. Iedereen mag voorlopig naar de les. Inschrijvingslijsten worden gehouden: schrijf u in voor de zekerheid maar in principe kan iedereen komen. Lessen worden online gezet gewoon voor de zekerheid. Code oranje kan: dan is er een rotatiesysteem: 1/3 of 2 weken kunnen we dan naar de les.

**Teksten komen online** (bv Aristo: cursustekst beschikbaar waar hij zich nu aan gaat houden) Bv Hg ook cursustekst + tekst wat is metafysica bespreken: men MOET niet echt lezen maar wordt wel sterk aangeraden. Er komt altijd iets online: cursus, inleiding, of primaire tekst.

DEEL I: WAT IS METAFYSICA

## Inleiding: deel I

Aristo: metafysica, de eerste filosofie. Houdt zich bezig met de eerste of de meest fundamentele vragen van de werkelijkheid (wkh). De vraag naar de aard van het zijn (volgt op fund. Wijsb.)

M= niet enkel inzicht geven op grote metafysische systemen maar ook hoe ze steeds meer onder druk is komen te staan. Is het zelfs mogelijk als mens om te speculeren over het zijn zelf. Kunnen we nog aan metafysica doen na Kants kritiek op de hypothetische metafysica, na Nietzsche ´s dood van God? Dus het project van de metafysica staat ter discussie, en toch lijkt het zo dat we als filosoof, als mens, de grote vragen naar het zijn niet naast ons neer kunnen leggen. M lijkt zowel nodig als onmogelijk: hoe is het dat metafysica toch mogelijk is na de dood van de metafysica. Adorno “Hoe is het om solidair te zijn met M op het moment van haar val?”. We zien niet enkel traditionele vragen van het zijn maar vooral ook wat is metafysica? en is ze mogelijk? Daarvoor beroepen we ons vooral op Aristoteles, Heidegger, Kant, Adorno maar ook de hedendaagse speculatieve realisten.

### Relatie tussen fundamentele en metafysica:

Toevallig beide vakken opeenvolgend gegeven. Totaal anders maar ook soort van herkansing. Fundamentele werd gezien als een vak dat de fundamentele vragen van de filosofie probeert te stellen, niet de 1e of belangrijkste filosofie maar de grootste of eerste vragen van de filosofie. Vorig jaar fundamentele cultuurfilosofisch opgevat: maatschappelijk, wat is de moderniteit?, Hermeneutiek…

Dit jaar gaat het fundamenteler zijn: fundamentele niet als de grote vragen uit de filosofie (vorig jaar) maar de fundamentele vragen: wat is het zijn?

Aristo: M is eerste fundamentele discipline, algemene reflecties op de fundamenten van wkh: wat is het zijn en de betekenis van het zijn.

### Wat is metafysica

Een reflectie op de fundamentele grondslagen van het zijn: wat is het en wat betekent het. Maar daarbovenop stelt M zich de vraag naar de zin van die 1e vraag zelf. Is de vraag naar de zin van het zijn een zinvolle vraag? Het is altijd ook een reflectie op zichzelf: denkt over de fundamenten denken zelf en de fundamenten van die gedachten: meta-metafysica. Heeft het zin om naar die ultieme fundamenten van de wkh te vragen, is het mogelijk als mens? Kunnen we die vraag beantwoorden? vraag naar het zijn van het zijn? De vraag naar de zin van het zijn en de zin van de vraag naar de zin van het zijn. Vraag is een reflectie op vraag zelf.

### Praktisch

Specifieke insteek: Dubbelzinnigheid (supra): antwoord op 2e vraag kan wel eens neen zijn: Is M mogelijk, kunnen we het denken? En wss is er neen, laatste 2 eeuwen: neen we kunnen er niks over zeggen, we kunnen vragen en denken maar ons denken heeft geen toegang tot het zijn: Kant: ‘Ding an Sich blijft onbekend’.

M lijkt onmogelijk en toch kunnen we er tegelijk niet aan ontsnappen: lijkt absoluut noodzakelijk: die spanning die in hedendaagse filo vervat zit, daarvoor moeten we een middenweg vinden: we kunnen het niet doen maar we moeten het doen. Hoe doen we aan metafysica met dit besef en hoe maken we het toch zinvol? 2 posities zijn tegenover de metafysica naïef:

* ‘We kunnen speculeren over het zijn, we kunnen metafysica doen en de aard van de wkh kennen’: Aristo, Leibniz , Descartes etc.. Het heeft eigenlijk geen zin om in de 21e nog aan metafysica te beginnen alsof er niks aan de hand is, alsof Kant zijn “Kritiek der reinen vernunft” niet heeft geschreven en alsof Nietzsche nooit de dood van God heeft verkondigd.
* Het lijkt even naïef om te zeggen dat ‘M tot zijn einde lijkt’, dat we niks kunnen zeggen, dat M een illusie is, dat we niks kunnen zeggen over het Zijn en dat we ons dan maar bezig moeten houden met ethiek en de exacte wetenschappen en ons geen vragen meer stellen over de fundamentele aspecten van de werkelijkheid.

Beide extreme posities zijn onhoudbaar: M opgeven of aan M beginnen: Is existentieel belangrijk. Wat zou filo nog zijn zonder zich te verhouden tot het absolute, het transcendente? Om enkel aan wetenschap en ethiek te doen en de vraag naar het ultieme op te schorten. De vraag naar hoe het ultieme in elkaar zit blijft altijd een horizon voor de filosofie. Vraag van M naar het absolute kunnen we niet zomaar opgeven, ze is te belangrijk voor filosofie en misschien zelfs voor het menselijk bestaan. Waarom is M precies onmogelijk geworden? Waarom is systematische speculatie naar de fundamenten van de wkh zo onzinnig geworden?: post-metafysische tijd (Habermas: of antimetafysische tijd). Een tijd die niet meer verwijst naar hogere principes.

### Historische redenen waarom metafysica problematisch wordt vandaag:

1. **Kant**: *Kritiek der reinen vernunft*: totale kritiek op de speculatieve M, M van Leibniz, Descartes, Aristo… Wanneer we op die manier aan M doen vervallen we uiteindelijk in illusies, we hebben geen enkele garantie dat wat we denken en metafysisch construeren ook echt overeenkomt met hoe de werkelijkheid is. Doorslaggevend moment, niet enkel klopt het systeem niet, maar hele project van M is onmogelijk
2. **Nietzsche**, nog radicaler: De dood van God is niets anders dan de dood van de Metafysica, een kritiek op de notie van transcendentie zoals die voorkomt in M. Kritiek op gedachte dat er een ultieme realiteit bestaat, het heeft geen zin om het ultieme te zoeken want die is er niet, *hinterwelt* (achterwereld): er is geen werkelijkheid waar de onze op gespiegeld is
3. **Meer maatschappelijk en cultureel**: **secularisatie**: zegt in zekere zin hetzelfde als de dood van God maar, zegt dat de gedachte dat er een ultieme realiteit bestaat of transcendentie is, geen invloed meer heeft op hoe we onze maatschappij organiseren, of over hoe de samenleving zich politiek, sociaal of cultureel organiseert. Het blijkt zo dat we in staat zijn om de samenleving te organiseren naar immanente principes, zonder een goddelijke of transcendente realiteit.
4. **Wittgenstein**: kritiek op M komt ook uit de exacte wetenschappen, het positivisme: “waarover men niet spreken kan moet men zwijgen”. Die zaken die aan de zintuiglijkheid voorbijgaan. De ethiek maar ook M valt weg. M is een zinloze talige constructie voor W: geen illusies maar wel zinloos.
5. **Freud**: M is problematisch in de zin dat het geen theorie is over de werkelijkheid maar een symptoom van een dwangneurose: wkh zo duidelijk mogelijk organiseren in systemen, maar zegt meer over dwangneurotische gedachten dan de wkh : waanidee dat pathologisch is.

Dit zijn maar een aantal.. Uiteraard zijn er veel meer. (maar is om snel een idee te scheppen). In deze zin kunnen we spreken van het einde van de Metafysica.

### Hoe toch nog aan Metafysica doen?

Maar wat we proberen te doen is net aan M doen na het einde van de M. M doen op het moment dat M niet meer mogelijk is: paradox? Hoe doen we toch aan M op het moment dat we beseffen dat het moeilijk is of hoe kunnen we een metafysische vraag stellen? We hoeven geen groot systeem te bouwen maar misschien zijn de vragen nog zinvol; metafysische vragen die niet enkel wanen zijn maar die we op een zinvolle manier kunnen stellen. – Centrale vraag in college : Hoe is metafysica mogelijk?

Oplossing volgens sommige auteurs bvook **Adorno**: (Klinkt nu misschien flauw maar wordt substantieel):

**Zeggen dat metafysica onmogelijk is, is zelf een metafysische claim.** Zeggen dat we geen uitspraken over het zijn of de fundamenten kunnen doen is ook metafysisch, je zegt iets over de werkelijkheid. “Metafysica is niet mogelijk, ons denken schiet tekort om tot het zijn te komen” is zelf een zeer metafysische claim, al is die negatief. Kritiek van de metafysica is altijd een deel van de metafysische discipline. De claim dat M niet mogelijk is ondergraaft zichzelf, omdat je dan nog steeds iets zegt over M: **loophole** die we kunne gebruiken om M te redden en op een of andere manier aan M te doen, maar wel altijd vanuit het negatieve standpunt. Het is niet dat we teruggrijpen naar de vroegere methode, maar we vertrekken vanuit de speelruimte van de kritiek. De gedachte dat we niet kunnen ontsnappen aan M kan terug metafysische vragen opwerpen. Meest harde kritiek op M neigt zelf in metafysica te vervallen. Zeggen dat je niet weet wat relatie is tussen denken en zijn blijft metafysica. Zelfs de hardste kritiek verhoudt zich op een of andere manier tot het zijn. Zeggen dat je niks over het zijn kan zeggen is ook een relatie tot het zijn. Die gedachten (Heidegger en Adorno) zullen we uitdiepen, door te zeggen dat de kritiek op metafysica zichzelf onderuit haalt.

A: “een denken dat solidair is met M op het ogenblik van haar val”. Negatieve dialectiek, wat hij wil doen is een denken ontwikkelen dat in strikte zin niet metafysisch is maar dat wel solidair is met M op het moment dat M niet meer mogelijk is. M doen na het einde van M. Tegelijk kunnen we die val zelf metafysisch duiden: Komt nog vaak terug, we doen niet aan M op de gewone manier, maar op de moment dat ze valt: is erg belangrijk voor onze tijd. Negatieve dialectiek: moment van negatie en ondergang is belangrijk. M valt, maar het moment van het vallen zelf kunnen we meedenken, we kunnen meevallen, we zijn niet na de val. (Misschien is dit te speculatief).

**Vraag les:** val van metafysica: heeft dat niks met taal te maken?: ja zelf al is het talig is het duidelijk dat we ons tot het zijn willen verhouden, al is het negatief, al zeggen we dat het maar taal is, dat blijft metafysisch: op heel negatieve manier blijft het een verhouding tot het zijn, hoe nihilistisch het ook is.

Thema komt ook terug bij Hg: *zeinsgezichte*: geschiedenis van M en zijn ondergang, het vergeten van de ontologie, maar tegelijk is de geschiedenis van die ondergang ook zelf metafysisch. Hij doet zelfde als Adorno, al zijn ze grote vijanden. Het paradoxale thema van de cursus wijst op een belangrijk probleem: op moment dat we aan M doen proberen we het ultieme te denken, daar beseffen we telkens dat het ultieme ons telkens ontsnapt, we proberen het absolute te denken maar die oefening zelf is constant bewust dat het denken iets anders is dan het absolute, dus dat terwijl we het absolute proberen te denken **het denken wel moet ontsnappen aan het absolute**. Heeft niet enkel met onze tijd en met M te maken. Op het moment dat we het ultieme willen denken moet het ultieme ons wel ontsnappen omdat het ultiem is. M is precies datgene wat we niet kunnen denken, maar dat we toch in het denken proberen te brengen, het ondenkbare denken. Filo wordt niet gedreven door idee van het ooit vast te hebben, maar door het voortdurend besef dat het onmogelijk is of dat er geen moment is dat het eindigt en gedacht wordt. Zeer onwetenschappelijk om te weten dat u project gedoemd is om te falen en het toch doen: omdat we ons op een of andere manier tot het ultieme verhouden. (doet denken aan Max Weber maar dan over wetenschappen)

**Waarom is die vraag naar het ultieme**, waarom stelt die zich dan zo absoluut? M is onmogelijk maar blijkt toch steeds terug te keren, hoe komt het dat die kwestie ons zo sterk aangaat, en zelfs na dat we beseffen dat ze onmogelijk is: waarom überhaupt de vraag naar het zijnde? Antw: de **mens is een metafysisch wezen** in de mate dat hij/ zij zich verhoudt tot het zijn: een wezen dat vraagt naar zijn zijn, wat ben ik en wat is het zijn dat ik ben?

Eerste grote denker die zei dat mens een metafysisch wezen is: **Aristo**: “alle mensen streven uit nature naar kennis” Als we zien hoe Aristo kennis opvat: kennis is niet enkel praktisch of theoretisch maar **ultieme kennis gaat over de eerste principes van de wkh**. “Kennis gaat over de eerste verklarende oorzaken of beginselen, de eerste verklarende oorzaken, de eerste oorzaak of rede die verklaart waarom de wkh is” De kennis die Aristo hier voor ogen heeft is de meest algemene kennis die ge u kunt voorstellen, die het verst verwijderd is van de zintuigen. Het gaat over de eerste beginselen. Mens streeft naar het kennen van het zijn, en dus is het een metafysisch en ontologisch wezen.

**Heidegger**: (zie filmpje slide) “de mens is maar een mens voor zo ver hij of zij in de openbaarheid van het zijn staat”. De mens is mens in de mate dat hij zich tot het zijn verhoudt, dat hij zich openstelt voor het zijn, de mens is geen subject, iets dat bestaat en zich dan openstelt aan het zijn, **maar de mens is niets anders dan die openheid zelf naar het zijn.** De mens is zich in het zijn begeven. Mens is een metafysisch wezen en verhoudt zich fundamenteel in zijn mens zijn tot M. Mens is niet enkel openheid maar ook het verschijnen aan de mens? (Dasein). **Het zijn kan maar zijn in de mate dat het zich in die openheid dat de mens is, kan tonen**. Connectie tussen zijn en menselijk bestaan is enorm nauw, mens is geïnteresseerd in het ultieme.

Beide zeggen dat er iets is in het mens zijn zelf: op de meest fundamentele manier een wezen dat zich in het zijn ophoudt en in het zijn beweegt. Zo begrijpen we beter waarom die metafysische vraag die speculatief onmogelijk lijkt, toch niet uitroeibaar is. Die confrontatie met het zijn zit in ons eigen zijn zelf, ze dringt zich telkens op omdat het te maken heeft met ons existentiële, er is geen ontsnappen aan M. Wilt niet zeggen dat metafysische kwesties illusies zijn of enkel fundamenteel zijn voor filo, maar ze zijn **existentieel**, het heeft te maken met de manier waarop dat we zijn. Het heeft een existentieel belang. Ontologie is in zekere zin het wezen van de mens.

### Wat is Metafysica?

Problematische vraag, veel problematischer dan vraag te stellen bij andere disciplines. Bv ethiek, wat is ethiek ? is op zich geen ethische vraag maar een meta-ethische vraag die buiten de discipline valt. Je neemt een stap buiten de discipline, wat voor vragen stelt mijn discipline? Dit kan je bij metafysica niet doen, je zit al in moment van het ultieme, om rationele vraag naar wat metafysica is. Meta-metafysica: standpunt buiten metafysica, maar de metafysica heeft het idee om alomvattend te zijn, het ultieme te denken. **Het standpunt waaruit je de vraag stelt wat is metafysica? moet tot metafysica behoren omdat metafysica alle standpunten wil inhouden**. Wat is metafysica blijft altijd tot de metafysica behoren. Op moment dat je op het niveau van het ultieme zit is er geen standpunt meer van waaruit je het ultieme kan bevragen. Het ultieme van het ultieme behoort tot M. Je kan de vraag dus niet stellen los van de metafysische problematiek. Er is geen antwoord op de vraag wat is metafysica?, het antwoord is enkel een soort **gevoeligheid krijgen voor zijnsvragen**: niet gemakkelijk. M is op een zodanig abstract niveau dat je een gevoeligheid moet creëren voor dat soort vragen . Zeker bij Heidegger moet je de knop draaien om in die zijnsmodus te geraken, mee te denken en die taal te gebruiken. Er is niet echt een extern standpunt van waaruit we dat standpunt kunnen vragen. Er zijn een aantal metafysici die net dat standpunt wil verdedigen **Hg en Levinas: er is wel zo een punt en dat ligt net buiten het zijn**: een transcendentie die buiten het zijn zelf uitstijgt, die zelf buiten de metafysica treedt dat niet meer het zijn is. Is er een metafysische entiteit van waaruit we de metafysica zelf kunnen bekijken. Bv God op voorwaarde dat die God zelf niet is en niet tot het zijnde behoort.

Er zijn een aantal mystici: ervaring van goddelijke is iets dat zelf niet meer is. Een God zonder zijn: bv **Jean-Luc Marion: *Dieu sans l´etre*.** Misschien is God net een punt boven de metafysica van waaruit we M kunnen zien voor wat het is maar enkel als die God niet is.[[1]](#footnote-1) Dan nog is de vraag: we kunnen dat standpunt nooit innemen om te zien wat de metafysica is en van daaruit metafysica bevragen.

Ander antwoord? **Een standpunt dat het zijn overstijgt is het niets**. De ontkenning (Adorno) of het niet (Hg): er is een punt van waaruit we metafysica kunnen zien voor wat het is: het niet-zijn. Er kan precies een punt zijn voorbij het zijn waar het zijn zich pas als zijn kan tonen. Problematische vraag: wat is metafysica? Hg zal net die vraag proberen te beantwoorden vanuit het standpunt van het niet: absoluut ontologische vraag: doelstelling van college is inzicht in wat M precies is. Probleem is dat we daar nooit rationeel iets over kunnen zeggen omdat het ons ontsnapt.

## Inleiding deel II: Wat is Metafysica? En hoe maakt die zichzelf onmogelijk?

**Etymologisch:** Grieks: tamettatafysica: titel Aristo. Collectie van teksten, essays, lezingen etc. over wat Aristo de 1e filosofie noemt. Hij gebruikt zelf nooit het woord Metafysica. Kan 2 dingen betekenen: **na de fysica** (de plaats van het boek komt ook na het volume over fysica in het werk van Aristoteles) 2° filosofischer: **inhoud: wat achter, voorbij het fysische ligt**. Boek gaat over kwesties die fundamenteler zijn en het fysische transcenderen. We gebruiken de 2e betekenis: filosofische reflectie op realiteit die het fysische en onze wereld transcendeert. Gaat over het ultieme, absolute. ‘Beyond’: voorbij, wat ons overstijgt, transcendentie.

Als we vragen naar moment voorbij de fysica dan vragen we naar het **wezen van de werkelijkheid (wkh)**. Niet wkh als zodanig in de mate dat het geestelijk of materieel is, ook niet in de mate dat wkh goddelijk of temporeel is: **maar de wkh als wkh**: zijnde qua zijnde. Het zijnde voor zoverre het zijnde is, meest algemene principes. Brengt ons wat in het vaarwater van de religie, van zodra we over transcendentie en ultieme spreken: theologen vooral geïnteresseerd in M. 2 lijken nauw aan te sluiten maar is toch nog anders: **theologie gaat over het belangrijkste zijnde maar is nog niet het zijnde als zijnde**. Het gaat dan om het goddelijk zijnde. Toch soms een overlap tussen theologie, mystiek en metafysica. Er is een tendens om metafysica op te vatten als pseudowetenschap (anekdote van vrouw die zegt ‘ ah metafysica en niet filosofie: het mystieke’) Wetenschap over het bovennatuurlijke, spirituele: dat hoeft helemaal niet zo te zijn. Als filosofen houden we ons bezig met wat het zijn transcendeert zonder over het spirituele te spreken. Vaak als ‘onzegbare, spirituele dat ons transcendeert’, maar wij hebben het over: hoe denken we het ultieme? En kunnen we dat denken? : is veel abstracter en filosofischer, terwijl M vaak wordt opgevat als lege vorm van spiritualiteit. Maar ook wel interessant om mystieke en spirituele teksten vanuit M te lezen. Hg zag wel vaak relevantie in mystieke uitspraken of gedachten vanuit metafysica.

**Aristotelische definitie van M:** M betekent voorbij de fysica: wat achter het fysische ligt. Voorbij de fysica betekent per definitie voorbij het zintuigelijke, materiële (wat we waarnemen, of wereld zoals we die kennen). Gedachte dat we voorbij de fysica gaan betekent niet dat we voorbij het rationele gaan, M vaak gelijkgesteld aan het esoterische. Gaat wel voorbij aan het waarneembare, de wetenschap van de fysica. Maar absoluut niet wat we doen: we gaan op even wetenschappelijke manier over het ultieme, zijn van de zijnde spreken (was ambitie Aristo). We beseffen dat we dat niet kunnen, even rationeel over het transcendente spreken zoals we dat over het materiele doen, maar betekend niet dat we in irrationalisme vervalen. Soms neigt het er wel toe: als we ons op de grenzen van het waarneembare bevinden betekent het misschien dat we ons op de grenzen van het denkbare bevinden en daarmee ook het rationele, en komen we in vaarwater dat het zelfde is als de mystiek of de neo-spiritualiteit. Er is gedeeld speelwerk maar het **verschil ligt in de methodologie**. M is er nog van overtuigd dat we dat met het denken kunnen doen: dat wat deze materiële werkelijkheid overstijgt. M heeft niks te maken met esoterie, soms wel met theologie maar dat zien we later. Het is wel duidelijk een **grensgeval**: theologie en M of spiritualiteit etc. valt niet volledig te trekken, maar toch moeten we dat proberen.

Waar gaat M dan over?: het wezen van de wkh, hoe de wkh in meest fundamentele zin is. Het gaat niet over het wezen van de wkh in de mate dat het materieel is of fysiek is, ook niet over het wezen van de geestelijke wkh (belangrijk, gaat niet over ziel) als het over de geest gaat dan is het psychologie. M is niet het wezen van het geestelijke of het goddelijke. **M gaat over het wezen als zodanig, het zijn zelf, wat het overkoepelende is van het geestelijke, materiele en goddelijke**: wat hebben ze gemeen? Is er een wezen dat we op die termen kunnen plakken? 🡪 M zegt ja: het zijn, dan is de vraag wat is het zijn? De wkh in haar geheel?

Als M gaat over het wezen van de wkh, dan gaat M op zoek naar de **eerste principes**: dat is ook wat Aristo doet: noemt M niet M (uitgevers hebben het zo genoemd). Aristo noemt M de eerste filosofie: de wetenschap of filo die elke andere wetenschap of filo voorafgaat. M is de allerlaatste of eerste wetenschap. Als eerste filo gaat het over de allereerste principes van de wkh. M gebruikt hier interessant woord: M gaat over **transcendentie**: wat voorbij gaat aan deze materiele wkh. Als we over de eerste principes of fundamenten spreken gaat het niet over transcendentie maar **immanentie**. Als we naar het wezen van de wkh vragen: wat we ervaren transcendeert, maar we vragen ook naar de grondbeginselen of eerste principe van de werkelijkheid. 2 metaforen die elkaar lijken uit te sluiten: Langs de ene kant transcendent: boven deze wkh, overkoepelend en immanent: onder deze wkh, wat de wkh fundeert: 1e principe waarop wkh gebouwd is. In zekere zin betekenen ze het zelfde: maar filo maakt strikte onderscheid niet, metaforisch wel groot verschil. In de mate dat secularisatie zich aftekent, of dood van God ontstaat de neiging om niet meer over transcendentie (T) te spreken maar over grond. Plato focust op T en Hg op grond: maar in zeker zin zijn ze het zelfde: beide zijn ze ultiem.

Dat grondprincipe zou **Aristo begrijpen in termen oorzaken** (vrij immanent): hij gaat op zoek (Leibniz bv ook) naar de eerste oorzaken: belangrijkste fundament, ultieme begrijpen kan je door te begrijpen waar de wkh vandaan komt. Waarom is dit er? (bv stoel): er moet een oorzaak zijn: fysische oorzaak ( iemand die het maakt) die andere fysische oorzaak heeft (boom) en zo erg ver: **regressie**: tot je op bepaald punt uitkomt bij: hoe komt dat er überhaupt iets is?: vraag naar de **eerste oorzaak**. Waarom is dat er. Aristo zal beroep doen op de onbewogen beweger: oorzaak die hele wkh in gang zet. Vraag naar eerste principes bij Aristo is vraag naar de eerste oorzaak: in die zin kan men zeggen dat hedendaagse verklaringen van de wkh (bv big bang, scheppingsverhaal etc..) een soort van metafysische theorie zijn: in die zin dat ze opzoek gaan naar de eerste oorzaak door regressie. Theologie: eerste oorzaak realiteit is de goddelijke schepper. Eender welke theorie pretendeert in zekere zin metafysisch te zijn. Maar wat is de metafysische vraag die je aan zo een theorie kan stellen? Kan men in geval van de big bang theorie of scheppingsverhaal nog een metafysischere vraag stellen? 🡪 **Metafysica gaat vooraf aan een fysische theorie of theologie: ja ze hebben verklaring van de eerste oorzaak (God of big bang) maar rol M is erkennen dat ook die specifieke gebeurtenissen een oorzaak kunnen hebben**. M is altijd geneigd die stap verder te vragen en komt in die zin ook nooit bij de eerste oorzaak: omdat je dan altijd kan blijven vragen: wat is de oorzaak daarvan. Dat is de metafysische vraag en niet de fysische vraag. Big bang claimt soort metafysisch antwoord te bieden maar men kan metafysisch blijven vragen. Je kan die vraag ook wel in de theologie en fysica vragen: hoe komt het dat die er is? Maar met M kan je altijd daarbovenop nog een vraag stellen die dan de kwestie metafysisch maakt. Vraag naar extra oorzaak is de metafysische vraag.

‘Voor’ is niet temporeel ‘ervoor’ maar oorzaak hoeft niet temporeel te zijn, er kan een oorzaak van big bang zijn die bv temporeel is. Hoe stoppen we? Punt is net dat die niet stopt, **metafysische vraag stopt niet**, blijft zich oneindig opnieuw stellen: je kan oplossing hebben en je kan vraag altijd stellen. Dat is probleem van de Metafysica, maar ook het interessante eraan want er is geen einde aan de metafysische vraag, aan de keten. Veel M systemen zullen een einde poneren (bv onbewogen beweger: een oorzaak die zichzelf veroorzaakt of geen oorzaak heeft). Je kan einde poneren maar interessante aan M is om de keten te blijven verlengen: vraag naar ultieme kan onmiddellijk al niet meer ultiem zijn, er kan altijd nog iets anders achter zitten. Traditioneel om M in termen van oorzaken te poneren maar dan begrijpen we wel dat het een oneindig project is.

**Definitie van M in termen van ontologie**: als we geïnteresseerd zijn in het wezen van de wkh, gaat het uiteindelijk over het zijn van de wkh. Ontologie lijkt vraag ontologie: wat is de zin of betekenis van zijn? Zijn moet hier in meest algemene betekenis begrepen worden: niet zijnde: het zijnde als materie, natuur, god, ziel of mens, neen, zijnde als zijnde. **We bestuderen niet een zijnde maar het zijnde als zijnde**: in de mate dat het IS, niet in de mate dat het goddelijk of materieel is maar in de mate dat het IS. Zijnde als zijnde. Als we zijnde als zijnde bestuderen, bestuderen we eigenlijk het zijn van de zijnde, bestuderen we wat het betekent dat iets is, dan denken we niet meer na in termen van zijnde, dinge, maar in termen van het werkwoord: ik bestudeer zijnde in de mate dat het IS. In ontologie gaat het om de banale vraag: het werkwoord zijn, wat betekent dat? We gebruiken het dagdagelijks, en toch is het het enige woord waarvan we betekenis niet echt vatten: we kunnen eenvoudig gaan: existentie, bestaan, maar het lijkt dat we ook iets anders bedoelen dan louter existentie. M is precies de discipline dat niks anders doet dan de betekenis van dat vaak gebruikte leeg woord proberen te achterhalen. We begrijpen woord maar we kunnen betekenis niet aanduiden en dat probeert M te doen.

Vraag M is : **wat is zijn?** En misschien extra: hoe komt het dat er iets is? **Hoe komt dat zijn is?** Hoe komt het dat we werkwoord kunnen gebruiken en op alles betrekken? Leibniz: “waarom is er iets veeleer dan niets”? Hoe komt het überhaupt dat het er is? 🡪 Kan eerste oorzaak zijn (supra) maar vraag is fundamenteler: hoe komt het dat er wordt gezijnd? Dat er zoiets is als zijn? Is meer dan hoe komt het dat er bestaan is, maar hoe komt het dat zijn er is? = Bochten omdat taal niet toelaat, geen definitie van zijn. In die zin moeten we kronkels maken: ‘wat betekend het zijn van de zijnde’ etc..

We stellen vast dat er iets is (simpel) niet enkel er is iets, maar ER IS. Niet enkel er zijn dingen (stoel, tafel etc.. ) maar de vaststelling: er IS, er wordt gezijnd: waarom is er iets meer dan niets: zijnde als zijnde. **2e element vraag Leibniz: het niets**: hoe komt dat er is? Die vraag impliceert de vraag naar het niets, hoe komt het dat er zijn is, is ook hoe komt het dat er niet niets is? Wat zou het niet dan betekenen? Als we zijn van zijnde willen afbakenen dan stoten we op grens: het niets: de relatie tussen zijn en niets is waar M in geïnteresseerd is. Vraag L is niet enkel oorzakelijke vraag maar ook vraag naar het niets: is geen oorzaak meer, net niet. Bv Sartres boek: het zijn en het niets. We kunnen niet over Zijn denken zonder over het niets te denken. Wat is precies niet? Wat ‘is’ niet? = is fout: nietst niet : want het is niet, maar het is ook anders dan het zijnde: wat is het statuut van de zijnde en van het niets? Wat is het niet zijn? Is niet, maar hoe kunnen we er dan iets over zeggen? (Parmenides: buiten het bolvormige) Descartes, Kant etc. Ook in theologie: *creatio ex nihilo*: schepping uit het niets: altijd centrale concept in M. M is dus ontologie maar ook leer van het niets (nihilisme). M heeft 2 elementen: ontologische en het andere dan het zijn.

Vraag naar het niets opent ons naar een dimensie voorbij het zijn: de M vraagt naar dat voorbij het fysische en zintuigelijke, maar vraagt ook naar het voorbij daarvan. We denken het zijn als ultieme karakteristiek van de werkelijkheid, dat vatten we door woord ‘zijn’: werkelijkheid IS. Nu veel metafysischi die beseffen dat met zijn er een ultiem principe is, maar het kan dat er een **ultiemer principe is dan het zijn: voorbij het zijn.** Het niets is de eerste aanzet daar naar toe. Vaststellen dat in ontologie plaats moet zijn voor het niets toont aan dat er ander principe is dan zijn zelf, maar dat principe kan ook iets anders zijn. Als M claimt meest omvattende vorm filo te zijn: moet het kosten wat kost het ultieme denken: niets kan ultiemer zijn en M moet dat dan ook proberen te denken. (Hg maar ook Plato: ideeënwereld bestaat, ideeën zijn, maar er is ook het allerhoogste idee: de idee van het goede: dat is het goede voorbij het zijn). Er is een punt in M waarin categorie van het zijn niet langer alles dekt, waarin er nog iets hoger is dan het zijn, bij Plato het goede (dekt idee van waarheid, driehoek etc.. ) het sluitstuk van een metafysisch ontologisch systeem is zelf een idee dat ook is, maar vooral meer is dan het zijn: **meta-ontologisch**, meta-metafysica: het goede voorbij het zijn. Centrale categorie in M dat wijst op iets dat niet meer ontologisch te duiden is, maar voorbij de ontologie. M als meta-ontologie, voorbij het zijn. Een niet-ontologische metafysica. (Mij-ontologie (Van Riel): bv Kant, Plato etc.)

**Levinas (Lv)**: *Autrement q´etre*: iets voorbij het zijn, analoog aan Plato, maar voor Lv is het niet echt het idee van het goede maar wel te maken met ethiek, moraal. Moreel idee dat ontologie overstijgt, dat fundamenteler is dan het zijn zelf. Intuïtie dat een ethisch principe bestaat dat voorbijgaat aan het zijn zelf. Niet het idee van goede of de moraal maar precies **het gelaat van de ander**, de ander die ons confronteert met een ethische eis, die zelf niet in het zijn besloten ligt. Gelaat als confrontatie met iemand anders, totale andersheid die ethisch gevoel bij ons loslaat, die persoon verkeerd in nood en ik moet die helpen, die ethische eis gaat voor L voorbij het zijn, die hoger is dan het zijn: niet te vatten in ontologische principes. Niet het gezicht letterlijk nemen in fysische zin, maar het gezicht van de ander in nood is net die aanspreking, ethische *apèl* dat voorafgaat aan de ontologie. En ons ook losmaakt van het zijn. In die zin is het analoog aan wat Plato doet: ethische idee van het goede die groter is dan het zijn.

Evengoed omgekeerd: **voorbij het zijn kan ook een leegte zijn. Bv Nietzsche**: schone gaat vooraf aan zijn van de metafysica. Maar wat voorafgaat is vaak leegte, het niet. Ook die leegte is vaak metafysisch geduid. Een totale leegte: het meest intuïtief aannemelijke, als er iets meta-ontologisch is, dan is het precies net niet, maar toch ultiem belangrijke betekenis. Je kan in bepaalde vormen van mystiek en theologie zien hoe het goddelijke net zo ervaren wordt (bv kabbalistische principe in het jodendom): goddelijke dat zelf niet is, niet bestaat, maar dat zich enkel manifesteert als totale leegte en confrontatie met het niet. Precies het goddelijke ervaren als iets dat groter is dan het zijn, maar groter in negatieve zin: leegte, niets.

**Hedendaagse theologen** die spreken over N´s dood van God: transcendente wereld is leeg, kan je ook duiden als ervaring van **het goddelijke niet**. Je kan het denken als het einde van de religie, transcendente, maar sommige zullen zeggen: ja, transcendentie is leeg, geen *hinterwelt*, maar die is precies een totale leegte: het goddelijke niet. Die stroming vindt men ook in de filosofie: gedood als de dood van God-theologie. Ook bv Zizek zit in die traditie: idee dat we goddelijke ervaren in totaal nihilistische zin*: autrement que être*, in een totale pure leegte, die niet is maar wel goddelijk is. Hier bevinden we ons echt op de grens van de filosofie: wat kunnen we nog over goddelijke niets zeggen: hier gaat filo over in de mystieke ervaring. Maar het is natuurlijk wel filosofisch relevant: als de dood van God van N zelf een metafysische ervaring kan worden, betekent dat niet het einde van de theologie, maar door het uithollen van het goddelijke, toont het goddelijke zich zelf. Dood van God kan dan zelf een metafysica of goddelijke ervaring impliceren.

Notie: fenomenologische analyse van **theologische analyse Marion**: God zonder zijn, er is misschien een ervaring van het goddelijke, waar God niet als een iets ervaren wordt, een zijn of het zijn, maar als iets zonder zijn, iets dat voorafgaat aan zijn etc.. In die zin kan je idee van goede ook goddelijke noemen: het goede dat voorbijgaat aan het zijn. Ook Levinas: ethisch apèl van de ander: ander die mij absoluut aanspreekt kan ook manifestatie van iets goddelijk zijn als iets anders dan het zijn.

### Conclusie

**M is altijd 2 dingen: ambiguïteit in ontologie** (reflectie op het zijn, wezen van de wkh, zoeken naar de eerste oorzaak) **en tegelijk het overstijgen daarvan**, het verder doorvragen op die oorzaken en misschien kom je uit op iets dat zelf niet meer is: vraag naar ontologie en meta-ontologie, er voorbij, het zijn en voorbij het zijn denken.

Enerzijds traditie van Aristo tot Hg: gefocust op zijn

Anderzijds traditie van Plato tot Levinas: focussen op voorbij het zijn

(Nog even **‘voorbij het zijn’?** wat betekent het? Ander bij Levinas? Hoeft niet nog iets abstracter te zijn, maar vaak net iets **heel concreet**: voor Lv : het andere dan het zijn, het gelaat van de ander is niet nog abstracter maar net hyper concreet. Kan gaan om iets voorbij de ontologie naar het absoluut specifieke: fenomenologisch concreet. Het specifieke van onze onderlinge relatie. Adorno noemt het een *micrologie*: ontologische fixatie op het fragment, hetgeen dat niet past, het stukje dat afbreekt: net heel concreet. Wat die filosofen vaak bedoelen (ook bv Benjamin) is net voorbij het zijnde als iets super concreet en niet nog iets abstracter. Voorbij het zijn is niet noodzakelijk complex. Het goddelijke niet lijkt iets zwaar abstract maar kan ook net iets heel concreet zijn. Voorbij het zijnde is vaak iets waar we de vinger bijna op kunnen leggen, iets dat zo concreet is dat het niet meer is. We kunnen het niet meer zijn noemen, bv ethische confrontatie tussen mensen onderling, kan om van alles gaan).

Punt van M is: op moment dat we ultieme willen denken, moeten we ook voorbij het ultieme willen denken, op moment dat we denken, weten we ook dat we het niet kunnen denken, op moment dat we het willen vatten focussen we ook op wat niet is, ook zo als we 1e oorzaak vinden: dan zal er ook nog wel een andere oorzaak zijn. Altijd opzoek naar nog een ultiemer principe, altijd abstracter dan wat je denkt. M vraagt u om het **ultieme te denken en dan dat ultieme te vernietigen als ultieme** en iets in de plaats te zetten, en zo opnieuw en opnieuw, altijd een stap meta voorbij de meta-meta-fysica…

Onderscheid met theologie: het gaat over het zijn van het goddelijke en het zijn als zodanig. Maar wat als beide hetzelfde zijn, samenvallen? Maar we kunnen wel heel dicht bij theologie komen

Als we iets denken dat voorafgaat aan zijnde merken we dat dat principe altijd aan ons ontsnapt en nooit in metafysische structuren kan gegoten worden: dat andere van Plato en Levinas is wat M destabiliseert, het is niet denkbaar en het is gewoon niet: het niets is niets, laat staan dat we erover kunnen spreken en in M systeem steken: een element dat we nooit kunnen passen in M en altijd ontsnapt: altijd element dat niet systematiseerbaar is en dat elke poging om aan M te doen futiel is: wilt niet zeggen dat we het zijn niet willen denken maar dat telkens onze laatste stap het vorige teniet doet. Laatste sluitsteen is te zwaar en laat alles in elkaar storten. Dat is wat alle metafysici weten als ze over het niet spreken, ook **Adorno: het niet-identieke: valt altijd er buiten en kan niet door denken gecapteerd worden**.

Is metafysica dan wel mogelijk? In zoektocht naar ultieme lijkt het zichzelf onderuit te halen. Als ze zichzelf realiseert ondergraaft ze haar eigen project opnieuw. Hoe verder we gaan, hoe ultiemer, des te meer stuiten we op elementen die aan systeem ontsnappen: **als wetenschappelijke theorie onmogelijk🡪 centrale gedachte Kant**: M loopt zichzelf voor de voeten: als we M speculeren, denken over grote concepten: God, wereld en zijn, dan gaan we onvermijdelijk in cirkels lopen en verstrikt raken in ons denken waardoor M onmogelijk wordt. Speculatieve M (Thomas, Aristo, Descartes, Leibniz) is niet mogelijk: op hol geslagen denken, gaat in cirkels, fascinerende theorieën maar hebben niks met wkh te maken, kunnen consistent zijn en goeie systemen (bv Leibniz) maar op moment dat we die willen toepassen op wkh valt het in elkaar. Als we in het los beginnen speculeren komen we in vreemde constructies van het zijn van de zijnde etc.. Als we de zuivere rede zijn gang laten gaan, speculeren op metafysische manier, dan gaan we nooit komen op een goeie theorie van de wkh:

Alle denkers na Kant: speculatieve M wordt onmogelijk. Nu is er wel de reactie van **speculatieve realisten**: Kant vergeten en opnieuw beginnen. Maar alle grote metafysici na Kant: we hebben geen toegang vanuit het rommelig denken: kan niet denken over transcendentale: illusies: transcendentale constructen die leiden tot verkeerde redeneringen etc..

**Kritiek op M: gedachte dat die onmogelijk is, is een gedachte die ten eerste uit de metafysica zelf komt**: M die in zichzelf verward lijkt: project niet haalbaar of mogelijk. Kritiek op M komt niet zozeer uit positieve wetenschappen maar eerder uit de metafysica zelf. Als je ultieme wil denken moet je altijd ultiemer en ultiemer gaan en geraak je in kluwen die zinloos worden. M is onmogelijk: kritiek op M komt uit M zelf. In die zin is de hele traditie: Kant, Hegel, Heidegger.. heel duidelijk deel van de metafysische traditie zelf.

## Inleiding deel III: Is metafysica mogelijk?

**Initieel lijkt vraag epistemologisch**: kunnen we het zijn kennen? Wat zijn de limieten van kennis? Wat kunnen we kennen? wat is legitieme kennis? bv Kant ´s kritiek is een soort epistemologisch boek, dat is ook zijn eerste vraag. Zijn boek is een antwoord: we kunnen niet zo veel kennen, M behoort niet tot de legitieme kennis. In die zin lijkt vraag: is M mogelijk? een epistemologische vraag.

Maar is ook meer dan dat: zeker continentale interpretatie kant: **niet enkel epistemologisch maar ook ontologisch** Bv Hg: als kant zegt M is onmogelijk, dan is dat ook een ontologisch M standpunt: vraag die we ons stellen is eigenlijk een vraag naar: in welke mate is ons denken in staat om het Zijn te denken: **connectie tussen denken en zijn**: is het Zijn groter en onbevattelijker voor denken?

Kant: neen denken is te klein, Zijn past niet door de categorieën van mijn verstand, connectie zijn en denken wordt bij K onderbroken. Als je zegt dat Zijn aan denken ontsnapt, dat M onmogelijk is, dan is dat niet enkel een uitspraak over het denken maar is dat ook een uitspraak over het Zijn zelf: ‘geen toegang met denken’ is een metafysische uitspraak. M is onmogelijk: geen connectie, of denken is niet op maat van zijn zelf: is uitspraak over denken maar is ook uitspraak over Zijn: misschien in negatieve zin, maar het is een M vraag. **Is M mogelijk?: is altijd een metafysische vraag**, ook al is het antwoord neen, de vraag is een M vraag en dus het antwoord ook. Vraag naar mogelijkheid M is een M vraag. Ook al omdat er geen standpunt is buiten het denken en het zijn om die connectie tussen de 2 te denken.

Als we M zouden willen mogelijk maken, als we het zijn op het niveau van het denken willen brengen, dan hebben we een **derde punt nodig van waaruit we connectie kunnen zien**. Dus M is maar mogelijk als ons denken toegang heeft tot Zijn maar die relatie zelf kunnen we niet vanuit het denken denken, we hebben ander standpunt nodig die het mogelijk maakt de connectie te zien. Standpunt er buiten zal op een of ander manier buiten het denken en buiten het Zijn moeten liggen: terug voorbij het Zijn, *autrement que être*, standpunt dat zelf niet Zijn is maar M mogelijk maakt te denken Hg: standpunt van niet D: standpunt goddelijke L: De Ander..

**Hg: de tegenstelling op zich is al fout: denken en Zijn zijn eigenlijk al het zelfde** (heel modern) Aristo stelt vraag gewoon niet: manier waarop ik zijn zeg en gebruik in de taal komt overeen met het denken. We stellen ze tegenover elkaar omdat ze zo gesteld zijn vanaf de moderniteit (Descartes – Hg) M lijkt niet mogelijk omdat denken niet op mate van Zijn is. Voor Aristo is dat geen vraag, denken is op maat van het Zijn. **Hg: Zijn is niets anders dan zich manifesteren aan denken**. Voor andere is M pas mogelijk als er breuk is tussen denken en zijn. Maar die 2 moeten op een of andere manier samenvallen bv realisme: onmiddellijke toegang tot Zijn. Maar als beide iets anders zijn of op een of ander manier raken of overlappen dan is M niet mogelijk, dan is M louter een construct van het denken (dat is wat Kant zegt: transcendentale illusie, denkspiralen die geen verbinding hebben met wkh, M is illusie, rondlopen in speculatief systeem).

Opnieuw, dezelfde conclusie: M is een bijzonder ambigu project, ambivalent, het is een reflectie op het Zijn maar ook een reflectie op die reflectie: is M wel mogelijk?: is net zo een metafysische vraag als de vraag naar het Zijn zelf. Zeker in moderne M: hier houden weinig zich bezig met de vraag: wat is het Zijn? Maar er is eerder de vraag: heeft het denken toegang tot het Zijn? Kunnen we het kennen? Hg stopt dit eigenlijk. Geen epistemologische vraag, maar een *erkentnis metafysische* vraag: **metafysica van de kennis**: maar enkel vraag van het Zijn in de mate dat we Zijn kunnen denken (bv *res cogitans*: het zijn in de mate dat het denkend is) **2-spalt dat M is: vraag naar zijn en de mogelijkheid van die vraag zelf.**

### Conclusie

Zelfs al is antwoord op 2e vraag neen, bevinden we ons nog altijd in metafysica want die vraag is evenzeer een metafysische vraag. **Op moment dat we M dood verklaren doen we toch nog aan metafysica**. Bv Adorno: M doen op het ogenblik van haar val. Op moment dat we 2e vraag stellen zijn we metafysica aan het doen: komt ten val maar ons denken speelt zich af op moment van de val, we denken mee met metafysica die onmogelijk wordt maar dat denken is zelf metafysisch aan het denken: solidair met de metafysica op het moment van haar val: M doen na het einde of op moment van het einde van de metafysica. Alle grote metafysici hebben net dat begrepen: vraag naar mogelijkheid van M is ook nog M. Als kant M bekritiseerd doet die dat vanuit de epistemologie, maar hij weet dat dat nog M is. Hg ook: wil destructie M maar weet dat dat ook M is. Punt is dat meeste filosofen dat zullen zeggen.

Verlichte analytische filosoof: ‘M is zinloos’, analytische filosofen beseffen vaak niet dat dat ook M is. Dat is de rijkdom van een aantal continentale filosofen die beide samen willen denken en is wat M nog interessant maakt. I.t.t. als we denken vanuit de analytische filo dat M dood is en gewoon moet worden opgedoekt.

Zeker niet zo dat als men zegt ‘M doen op moment van haar val’ dat we simpelweg heel M systeem terug hebben, we kunnen dat niet meer op wetenschappelijk niveau blijven doen en een systeem bouwen zoals Aristo dat deed. Maar we hebben nog altijd een spiegelbeeld er van over, **negatieve spiegelbeeld heeft wel nog altijd een metafysisch statuut**: we kunnen niet meer grote systemen bouwen zoals Aristo of Leibniz, maar we kunnen wel nog iets met dat negatief spiegelbeeld: iets fragmentarisch, niet meer grote theorieën van de wkh. We kunnen een aantal ervaringen (bv Levinas) wel nog metafysisch duiden. Anti-M is ook nog M. Positief systeem is dood verklaard maar M als project hoeft dat niet te zijn.

Er kan anti-M zijn die positivistisch is à la **Wiener Kreis**: ‘M is onmogelijk tout court’: totale illusie, we houden ons daar niet mee bezig, er is geen M, het is een soort van gedachtenkronkel die eeuwen lang bestaan heeft en die fout is, we zijn kritisch en verlicht genoeg om te weten dat dat soort constructies onmogelijk zijn: oude mythologische structuren (typische verlichtingsfilosoof). Die beelden hebben bestaan en zijn misschien wel interessant maar hebben geen waarheidswaarde’.

**Adorno**: geneigd om quote te halen maar is zo onsystematisch dat je zijn theorie nooit uitgelegd krijgt. Onmogelijk om zijn systeem uit de doeken te doen**. Ambivalentie M komt er op neer dat M zijn eigen destructie combineert met een poging om te redden wat er te redden valt** (Adorno: ‘M probeert te redden wat ze op dat moment vernietigt’). Vorige systeem toont aan dat M onmogelijk is. M slaagt alle systemen kapot: M is zelf een destructief heroïsch moment van M .

Verlichte filosoof: slaagt kapot, systeem laat altijd iets ongedacht, past niet op wkh. Destructieve moment M: grote M systemen niet nodig.

Is ook wat Hg en A denken: M is niet mogelijk: destructief moment: M vernietigd de vorige systemen, MAAR op moment dat ze vernietigd wilt ze datgene wat ze vernietigd toch redden: in de ruïnes van het systeem pakt ze de dingen die ze toch graag wil houden: wil redden wat het kapot maakt, grote systeem kan ze niet houden maar wil de fragmenten redden die men kan redden (Adorno): M is altijd een totale vernietiging van het vorig systeem en wil redden wat er te redden valt (brokstukken). Voorbeelden:

* **Aristo:** transcendente ideeënwereld Plato slaagt op niks. Aristo slaagt die ideeënwereld aan stukken, is illusie om transcendente wereld uit te vinden. Er is geen ideeënwereld meer, er is geen idee van het hoogste goed, er is geen andere wereld die zin geeft aan onze wereld… etc. Toch, op moment dat die iets vernietigd wil die iets redden: de functie van het onveranderlijke wezen van de dingen. Wat Plato kon denken via de ideeënwereld was de essentie van de dingen in deze wereld: dat is wat Aristo wil behouden, de functie van het idee is de essentie, het wezen van dingen: dat wil Aristo redden. Hij maakt de essentie niet transcendent maar duwt dat element in de immanente wereld. Het wezen van de dingen zit in de dingen zelf. In elk individueel bestaan zit ook het wezen. Fragment Plato haalt hij eruit en steekt hij in de immanente wereld. Probeert te redde wat het vernietigt. Redt het onveranderlijke door het als vorm te introduceren.
* **Kant:** de traditionele speculaties in M: God, vrijheid, mens, wereld.. zijn transcendentale illusies, kunnen we niets zinnig over zeggen. Slaagt hele systeem van Leibniz, Wolf, Aristo.. etc kapot: we kunnen niets zinnig zeggen over God of het *ding an sich*: dat zijn allemaal illusies. En tegelijk, op het moment dat hij het kapot slaagt wil hij het redden in de praktische filosofie: ethisch moment: introduceert al die ideeën in zijn praktische filosofie: God, vrijheid etc.. We kunnen ze niet theoretisch denken maar we kunnen het binnenbrengen via de praktische filo: redt wat hij vernietigd.
* **Hg:** zijn project is: eerste zin *Sein unt Zeit*: ‘project is destructie M’: alle metafysici waren mis, hele project moet aan stuk geslagen worden. Op moment dat hij het vernietigd: zegt hij: ik doe dat om de ontologie te redden. Ik vernietig M om het Zijn te redden. M heeft te hard gefocust op de zijnde: het hoogste zijnde, de zijnde en de dingen etc.. en M is het Zijn als werkwoord vergeten. Hij vernietigd de hele traditie, hij wil authentiek aan ontologie doen: redden wat je vernietigd heb.
* **Adorno:** kondigt het einde van M af: onmogelijk, tegelijk doet hij M op moment van haar val. Is precies dit wat we bespreken: je maakt kapot en wil tegelijk redden.

**Conclusie:** M is opnieuw een ambivalentie: vernietiging en restauratie, kapotmaken en herstellen. M is kritische filosofie: wij als filosofen zijn toch kritisch genoeg om dat te doorprikken?: past niet op de hele wkh, en tegelijk kunnen we haar niet opgeven, we ontsnappen niet aan metafysica. Kritisch en destructief + redden wat er te redden valt. We willen nu eenmaal op de een of ander manier niet zonder omdat vraag zich blijft manifesteren.

### Relatie denken en zijn:

Belangrijk om antwoord te formuleren op vraag**: is M mogelijk?**

Dit probleem is een **moderne vraag:** Voor Aristo is dit geen kwestie, (de manier waarop ik oordeel over Zijn is analoog aan de manier waarop Zijn is: zie infra) wordt op bepaald moment wel probleem: filo en theologie stelt vast dat denken te beperkt is om zijn te vatten. Op bepaald moment heeft onderscheid zich gemanifesteerd: mens zijn denken is te klein en te beperkt (einde middeleeuwen in theologie, zie nominalisme, ook Descartes en Kant). Dan is de vraag voor M: hoe kunnen we toch op een of ander manier de relatie nog leggen: als we nog aan M willen doen na deze vraag moeten we het een beetje herstellen. De grote connectie gelijk bij Aristo is misschien niet meer realistisch maar we kunnen misschien wel een connectie maken.

**Descartes (D):** probleem van de buitenwereld: hoe kan ik als denkend wezen weten dat mijn denken overeenkomt met wkh? hoe weet ik dat denken overeenkomt met Zijn?: probleem van de brug: scepticisme als in: bestaat de wereld wel? Maar is ook fundamenteler probleem: relatie geest en buitenwereld: is er connectie tussen denken en Zijn? 🡪 *cogito ergo sum*. D stelt vast dat het voldoende is om te denken om ook te zijn: denken is zelf een zijnde: *res cogitans*: denkende ding. Onmiddellijk al relatie tussen denken en Zijn. D: minieme relatie: denkende is een zijnde, maar is dat voldoende om te zeggen dat wat ik denk overeenkomt met buitenwereld? D: ja, maar niet helemaal: denken heeft toegang tot wkh, Zijn, maar enkel in de mate dat het zelf zijn is en uitgebreid is: *res extensa*. We kunnen enkel iets zeggen over Zijn in de mate dat het denken is en *res extensa* (bv wiskundige patronen): **alles wat we denken over Zijn, wkh, is een illusie tenzij het mathematiseerbar is en dus uitgebreidheid.**

Als relatie denken en Zijn onmogelijk is dan is M onmogelijk. Descartes kan nog een kleine brug slaan met Zijn maar is niet zo heel veel, kan niet M van Aristo en Aquino redden. Vraag voor moderne M is: kunnen we op een of andere manier kloof toch nog overbruggen?

In principe niet mogelijk: we kunnen enkel overbruggen als we het standpunt buiten het denken en het Zijn hebben, om de relatie tussen Zijn en denken te kunnen denken hebben we **iets buiten beide nodig**. Vanuit Zijn of denken kan men brug niet slagen omdat je nooit er buiten bent, je ziet het geheel niet. Punt kan dus noch denken noch Zijn zijn: dus punt bestaat niet en is niet denkbaar. Er moet dan iets zijn dat noch is, noch denkbaar is. Moderne M doet trucje om toch vanuit dit standpunt een rechtstreekse brug te slaan vanuit het denken naar het Zijn: aangrijpingspunt, kronkel in denken. Moderne M wordt vaak een soort project van de baron van Munchausen (baron zakt in moeras en trekt zichzelf bij het haar eruit). Zo is er ook geen punt buiten het denken waar M zich aan kan vasthouden: **vanuit het denken moet men zelf iets vinden waarmee dat we connectie met het Zijn kunnen leggen:** in denken zien we dat denken een verband heeft met het Zijn.

* **Descartes:** vind in zichzelf dat, als hij denkt dan weet die dat die ook is: *cogito ergo sum*: denken is zijn en ten tweede vind hij nog een punt: idee van oneindigheid in denken: die idee kan niet uit het denken zelf komen, moet wel vanuit het Zijn (goddelijke zijn) komen. Punt is dat hij in het denken zelf een uitweg vindt.
* **Kant:** Denken kan *ding an sich* niet denken: we kunnen M doen, M denken, maar we weten op geen enkele manier of dat dat denken ook een contact heeft met het Zijn zelf, het *ding an sich*. We kunnen M wel doen maar er is geen garantie dat het overeenkomt met de wkh. M= onmogelijk. Hij vindt uitweg in de ethiek, niet een ethiek die zich aandient, maar die uit het denken zelf komt: In denken bevindt zich het bruut feit van de morele wet. In het denken is er een orde van het feit: het is geen ding an sich: Zijnde. Mar een feit IS. Het morele feit dat zich stelt en dat stellen zelf is Zijn. In denken manifesteert zich iets van de orde van het Zijn: een feit: de morele wet: je mag niet doden, liegen etc. Morele wet die zich als Zijn aandient: niet als goddelijke of zijnde maar pure Zijn: het IS. Dat brute feit, daarop bouwt hij hele M terug op: via dat ene feit dat men in het denken vindt: nogmaals Zijn in het denken zelf.
* **Hg:** er zijn geen 2 kanten, geen dualiteit van Zijn en denken, wat er is, is altijd al de brug zelf, er zijn geen 2 polen, enkel de brug, die verbinding, is het Zijn dat aan ons verschijnt, de manier waarop we denken aan de wereld, is het Zijn zelf. Er is geen object achter datgene wat aan ons verschijnt, wat aan ons verschijnt is niets anders dan Zijn en ook ons denken is niets anders dan een geopendheid aan het Zijn; denken is niet een soort van subject (*res cogitans*, zijnde of ding) het denken is niets anders dan een geopend zijn naar het Zijn: denken en Zijn zijn altijd al met elkaar verbonden, geen polen, enkel de verbinding, Zijn en denken zijn de verbinding. Zijn is niets anders dan het zich tonen aan het *Dasein*, en omgekeerd is denken niets anders dan het ontvangen van het Zijn. Denken en zijn altijd al volledig verweven.
* **Adorno:** net als Kant en Hg: extreme kritiek op M. Probleem M is dat het een totaliserend denken is, M systeem heeft intrinsiek iets gewelddadig in zich: alles wat er niet in past doet het er gewelddadig in passen: het gaat om het singuliere, want een systeem is altijd abstract, het singuliere of individuele past per definitie niet in het systeem, het fragmentarische is per definitie onmogelijk, vanuit een soort identificerend denken. M wordt door A verworpen omdat het er niet in slaagt het singuliere te denken. A zal net het singuliere zelf proberen te denken: dat wat buiten de identiteit en het systeem valt: het niet-identieke denken, het negatieve denken, A wil net singuliere als singuliere denken: leidt automatisch tot M . M wil altijd al net het singuliere denken waarvoor het beroep zal doen op abstracte concepten. Wat A doet is M redden door op negatieve manier M te verwerpen het abstraherende denken verwerpen, en wat men overhoudt in het verwerpen is het singuliere denken: enkel door pure negatie krijgt men toegang tot het singuliere: het niet-identiek denken. Is geen traditionele M (systematisch) maar hij noemt het een micrologie: hoe kunnen we singuliere denken op Metafysische manier?: door het abstracte te ontkennen, het systeem kapot te maken: daarvoor denken we het individuele, krijgen we toegang op negatieve manier tot het singuliere. Het is het micrologische perspectief op het kleine: dat is een metafysisch denken of een denken dat solidair is met M op het moment van haar val. Op moment dat we zeggen dat het tot val komt door het systematische te verwerpen, omdat het faalt het singuliere te denken, dan kunnen we net tijdens die val het metafysische singuliere denken. Vanuit denken zelf pure negatie doen: negatie van M leidt zelf tot micrologische M, een metafysica van de fragmenten die gered worden uit de grote metafysische systemen: het individuele, singuliere.

# ARISTOTELES: SUBSTANTIE

Wat is metafysica? tweedelig: Vraag naar M heeft iets te maken met de vraag naar het Zijn. Wat is M?: het beantwoorden van die vraag is een poging om vraag naar Zijn duidelijk te krijgen. Voor Aristo iets met substantie te krijgen:

## Wat is het zijn = wat is iets?

(denk aan banaalste: iets dat is)

Die vraag roept onmiddellijk een tweede vraag op: vraag naar niets (zie Hg: hier gaan we vraag: wat is M? niet benaderen vanuit wat is het zijn, maar eerder vanuit: wat zijn de limieten van het zijn?: en dan komen we op problematiek van het Niet. Vanuit Niet kunnen we vraag naar Iets beter stellen. Leibniz: waarom is er iets veeleer dan niets?: vaak geïnterpreteerd als: hoe komt het dat er iets is?: element van het Niet wordt hier vaak vergeten: Hg zal precies laten zien dat beide belangrijk zijn. Vraag naar wat is M? is vraag naar wat is iets maar evengoed wat is niet?)

Aristo stelt vooral vraag naar zijnde/Iet. Boek Aristo: belangrijk te weten dat het nooit bedoeld was als boek en al zeker niet als systematisch werk waar Zijnde in geduid wordt. Aristo gaat **vanuit verschillende invalshoeken**, lezingen, toespraken etc. het domein van de metafysica afbakenen. Geen systematisch antwoord maar eerder fragmentarisch afbakenen: **veel intuïtiever**: wat betekent het nu om fundamentele vragen te stellen?. Misschien nog een ander perspectief dat even metafysisch is maar niet systematiseerbaar: biedt verschillende invalshoeken op metafysische kwesties: domein afbakenen vanuit perspectieven en intuïtie. Wat hij eigenlijk doet is een **analyse van onze manier van spreken**: het gaat eigenlijk over hoe spreken we eigenlijk over het Zijn? Hoe we in dagdagelijkse omgang het woord gebruiken: is helemaal niet absoluut, we gebruiken het in veel contexten bv “het is.. “= kan 2 totaal verschillende dingen betekenen: het bestaat (existentie) en ten tweede het is zo (het is waar): **waarheid en existentie**. Er zijn ten minste 2 perspectieven van waaruit we aan M kunnen doen: vertrekt van gewone gebruik in omgangstaal. Conclusie: het zijn is nooit eenduidig, niet 1 betekenis. Aristo gaat nooit het Zijn tot 1 uniek eenduidig ding reduceren: hij zal het vooral **met substantie of *ousia* relateren**, maar zijn notie van het **Zijn blijft meerduidig**. Manier waarop we Zijn gebruiken is niet systematiseerbaar maar lijkt ook filosofisch intuïtief aanneembaar: alsof er 1 antwoord is op de vraag van dat is nu de fundamentele kern van de wkh: ultieme vraag filosofie kan toch geen eenduidig antwoord hebben. Intuïtief denken we dat het complex moet zijn, het ultieme, het zijn. Belangrijk bij Aristo is dus de meerduidigheid van zijn analyse van het zijn.

Belangrijke veronderstelling Aristo: dat we van een analyse van het spreken naar een analyse van het Zijn kunnen gaan. Hij zegt te kunnen nagaan wat verschillende manieren zijn waarop we het Zijn zeggen (is al filosofisch problematisch) en vanuit die analyse kunnen we concluderen hoe de wkh zelf is = **Relatie tussen denken, spreken en Zijn (spiegel)**: er is geen discrepantie tussen, manier waarop ik Zijn gebruik is meteen hoe het Zijn is: hij stelt dit niet in vraag (voor moderne denkers absoluut niet vanzelfsprekend). Manier waarop ik denk over Zijn geeft onmiddellijk toegang tot het zijn zelf.

Vertrekpunt van ontologie of M is niet zozeer een M problematiek maar een **vertrekpunt van het oordeelsvermogen**: logica of epistemologie en categorieën zijn zijn vertrekpunt: die structuren waarop we oordelen over wkh komen overeen met hoe wkh echt ontologisch gestructureerd is = **REALISME**: als denkend sprekend wezen onmiddellijk toegang tot het Zijn. Voor Aristo is probleem niet: is M mogelijk? Maar veeleer **wat is het zijn?** **Wat is metafysica?** Zal later wel stoten op grenzen en zich wel afvragen wat het statuut is van M, maar zijn vertrekpunt is niet of M wel mogelijk is. (bij Descartes, Kant etc. is dit wel een vertrekpunt).

Wat is M?

“*Er bestaat een tak van wetenschap die dat wat is bestudeert in de hoedanigheid van iets wat is en die zich richt op de kenmerken die daaraan naar wezen toebehoren. Deze wetenschap is niet gelijk aan één van de zogeheten afzonderlijke wetenschappen, aangezien geen van deze in het algemeen gericht is op dat wat is als zodanig: ze selecteren een deel ervan en bestuderen de eigenschappen van dat gedeelte – dat is wat bijvoorbeeld de wiskundige wetenschappen doen. Maar omdat wij op zoek zijn naar de eerste principes, de hoogste oorzaken (…) moeten we trachten de eerste oorzaken te bevatten van dat wat is in de hoedanigheid van iets wat is.” (Boek IV Metafysica)”*

Definitie metafysica: META in de zin van **fundamenteler dan fysica**, eerder dan fysica. Hetgeen wat is al zodanig: zijnde als zijnde: M bestudeerd geen zijnde als een specifieke soort zijnde (bv wisk) maar bestudeerd het zijnde qua zijnde als overkoepelend. **Wat alle soorten zijn gemeenschappelijk hebben**. Men kan **universeel** iets zeggen over alle ander wetenschappen vanuit M. Zijde als zijnde, het zijn van de zijnde of als hoedanigheid van het zijn. (2e aspect over oorzakenleer in definitie: komen we straks op terug). Hij zegt het is een wetenschap (wordt later geproblematiseerd in de moderniteit, blijft wel een discipline) maar voor Aristo is het een wetenschap. Absoluut mogelijk om rationeel over het ultieme en Zijnde als Zijnde te spreken. Wat betekent het om iets te zijn is de vraag: is simpeler dan zeggen zijnde qua zijnde: maar wat is iets? Niet waarom is er iets? **Maar eerder wat is iets?**

Wat is antwoord van Aristo op de vraag ‘wat is iets’?:

*“Evenzo zijn er vele manieren waarop het woord ‘zijn’ wordt gebruikt, maar alle verwijzen ze naar één uitgangspunt: van sommige dingen wordt gezegd dat ze zijn omdat ze substanties zijn, van andere omdat ze eigenschappen van substanties zijn, van weer andere omdat ze een weg vormen die tot substantie voert of omdat ze een substantie vernietigen of wegnemen of omdat ze kwaliteiten van een substantie zijn. (…)”*

Wat is het kernbegrip hier?: substantie (ousia), maar opnieuw, dit concept is net zoals het zijn niet eenduidig: hele M van Aristo zal teruggevoerd worden tot substantie maar dat is een meervoudig concept. Vraag blijft later wat is precies die substantie?

Een beetje verder over oorzaak:

“Want niet alleen dingen die een enkel gemeenschappelijk kenmerk hebben, vormen het object van onderzoek in een tak van wetenschap, maar ook dingen die met een enkel gemeenschappelijk kenmerk in verband gebracht worden: ook die hebben op een bepaalde manier een enkel gemeenschappelijk kenmerk. Zodoende is duidelijk dat er één tak van wetenschap is die tot taak heeft de dingen die zijn te bestuderen in de hoedanigheid van dingen die zijn. *Nu houdt de wetenschap zich in alle gevallen voornamelijk bezig met wat primair is, dat wil zeggen met dat waarvan andere dingen afhangen en wat verklaart op welke wijze ze ter sprake gebracht worden. Als dat dus de substantie is, dan zullen het de principes en* ***oorzaken*** *van substanties zijn die de filosoof moet vatten”.*

Wat komt hier ter spraken? M/ontologie is de studie van het Zijnde als zodanig: wat impliceert dat? Hoe moet M te werk gaan? Vraag over waarom is vraag naar oorzakelijkheid en causaliteit. Als M vraagt naar het Zijnde qua Zijnde moet het zich bezig houden met ultieme principes. Dat betekent: de oorzaken van het zijnde: niet enkel vraag wat is het Zijn? Maar dat roept dan onmiddellijk de vraag op : waarom is het zijnde? (zie quote Leibniz) Wat is het zijnde: koppelt onmiddellijk de vraag naar causaliteit.

Zie citaat 2: concept van substantie is veelzijdig: het zijn of substantie is niet zomaar een eenduidig concept. Op welke manier gebruikt hij de term substantie? Of het woord zijn? Er zijn verschillende manieren: substantie verwijst bv naar existentie en waarheid. Als *ousia* het **Zijnde qua Zijnde toont zal het ook die mogelijke, perspectieven van het zijnde of manieren waarop we erover spreken tonen**: Hier is het duidelijk dat Zijn niet absoluut integreerbaar is in 1 systeem, hij probeert het wel maar het is meerduidig:

1. **Accidenteel:** als eigenschappen van substanties: gezegde, eigenschap dat toegeschreven werd aan iets anders is een vorm van Zijn, bv het papier is wit. Wit is het accident van iets: Wit IS iets: het is een eigenschap dat toevalt aan iets anders: accident (het overkomt iets, bv het papier). Wat zich hier manifesteert is de substantie waar het accident iets van is 🡪
2. **Substantieel: zelf als drager van eigenschappen, als ding, als zijnde:** Individueel bestaans-wezen. (existentie vs essentie)Zijn van het onderwerp: zo zullen we zijn meestal begrijpen, als een zijnde. Kan zelf niet aan iets anders toegekend worden, maar er worden dingen aan toegekend. Het gaat gewoon over het papier IS. Als we het hebben over het zijn als substantie gaat het over het individuele bestaan van iets, een zijnde: existentie. Het gaat niet enkel om het bestaan maar de essentie: gepaard hiermee gaat de essentie. Ousia is zowel de essentie als het individueel bestaan van iets. (2 verschillende betekenissen) essentie (wezen) en existentie: voor Aristo´s onderscheid is niet perfect. Essentie: gaat niet meer over dat het papier bestaat maar wat het papier is: wat maakt het papier het papier: universele wezen: wat alle papieren gemeen hebben. Aristo: die essentie bestaat niet los als zodanig, los van het individuele ding. Het papier kan niet bestaan zonder het wezen van het papier (vorm en materie). Maar essentie bestaat ook niet zonder de individuele papieren (bij Plato wel het geval) Is net wat Aristo verwerpt: essentie bestaat, maar niet los, is steeds immanent in het zijnde. (onderscheid met Plato: P: elk wezen heeft ook individuele existentie, elk idee bestaat als idee in de ideeënwereld. Bij Aristo is het omgekeerd: elke existentie heeft een essentie. Er is niks dat bestaat dat ongevormd is of geen wezen heeft, in die zin omgekeerde van elkaar, elk ding dat bestaat heeft universeel wezen, voor Plato: alles dat wezen heeft, heeft ook universeel bestaan in een transcendente wereld).

(Aristo: Alle manieren van zijn verwijzen wel naar een zelfde uitgangspunt: ousia: dus accidenten zijn geen substantie maar verwijzen wel naar een substantie. Je kan accident niet zonder ousia denken)

1. **Mogelijk zijn: potentieel: en actueel: act en potentie**: zijn als ousia heeft ook 2 kwalificaties: het zijn op dit moment, actueel zijn, zijn zoals het is en het potentieel zijn: bv het papier is actueel wit maar heeft de mogelijkheid in zich om beschreven te worden. Papier is nog blanco maar mogelijkheid zit vervat in de substantie, in wat het actueel is. Mogelijk zijn is anders dan zijn. Die mogelijkheid is ingebakken in het zijn zelf: hij introduceert het om de dynamiek binnen het zijn zelf te denken (bij Plato en presocratici: wordt het zijn statisch opgevat, onbeweeglijk). Aristo wil in het zijn beweging introduceren die gevat zit in de substantie. Deel van de substantie is een mogelijk zijn (andere manier om over zijn te spreken). Bij Aristo draagt elk actueel zijn als substantie de mogelijkheid in zich om de meest volmaakte versie van zichzelf te worden: absolute mogelijkheid (zie infra). Niet enkel mogelijkheid tot beweging maar elk zijnde bevat haar ultieme mogelijkheid, realisatie in zich.
2. **Zijn als waarheid:** wanneer we zeggen ‘het is zo’ zeggen we niets over kwaliteiten etc: we duiden niet op bestaan maar gaat over waarheid. Andere manier om over zijn te spreken. Verschillend om te zeggen: het is wit, het is mogelijk dan het is waar. Waarheid is geen accident van een bepaald iets, het heeft een ander statuut als zijnde.

### Conclusie

**Het zijn en ousia is absoluut veelduidig**, er is niet 1 manier waarop hij Zijn begrijpt. Ousia heeft identiteit maar wordt in verschillende contexten gebruikt, vrij flexibel, en toch heeft het eenheid. Pas na Aristo te lezen krijg je een beetje vat op de betekenis van Zijn en ousia, je kan het uitrekken en toepassen in verschillende situaties, analoog aan de verschillende betekenissen van zijn. Meerduidigheid lijkt methodologisch problematisch: we doen aan M maar geen eenduidig antwoord. Voor Aristo helemaal niet problematisch: hij bakent een domein af, vermeld verschillende problemen waar M mee te maken heeft zonder tot een eenduidig concept te komen of een systeem te denken (zoals Kant en Hegel). Gedachte dat M eenduidig project moet zijn, een gereduceerd eenduidig antwoord, is een obsessie van de moderniteit, van de verlichtingsfilosofen: ‘Zijn is materieel, voilà we zijn er vanaf’. Neen, Aristo wil veelzijdigheid laten zien en daarom is hij ook een goede inleiding.

Probleem: als concept ousia meerduidig is, dan is M dat ook: wat M is, is niet eenduidig dus Aristo heeft verschillende vormen van M. Groter probleem is dat die niet helemaal overeenkomen met de 4 vormen van Zijn (supra). **Die 4 zullen vormen van Zijn circuleren binnen de 4 vormen van metafysica**: verwarrend maar toont gewoon aan dat hij niet geïnteresseerd is in systematische M. 4 komen niet overeen met 4 vormen van zijn. En 4 vormen M zijn niet altijd verenigbaar met elkaar, laten sommige problemen open en zijn in die zin niet systematiseerbaar tot 1 geheel, hij zal wel telkens concept ousia opnieuw gebruiken. Hij zal concept op verschillende manieren gebruiken.

4 vormen van M:

1. Universele ontologie (theorie over act en potentie, hylemorfisme)
2. Leer van de oorzaken
3. Metafysische theologie: ontologie over het hoogste zijnde: de onbewogen beweger
4. Substantieleer: ousiologie: dat is de kern van M zijn metafysica. Als Aristo eigen M heeft dan moet het een soort ousiologie zijn.

**We spreken dus op verschillende manieren over Zijn en hij introduceert ousia om over het Zijn op zich te spreken, maar ousia blijkt dan ook veelzijdig te zijn.**

## Metafysica als universele ontologie (UO):

Daar komen act en potentie en substantie in voor. Aristo bespreekt UO meer in boek IV en IX: er zijn hier concepten die in andere niet noodzakelijk voorkomen. Vraag is dan waarom precies UO?: lijkt tautologie: is ontologie niet altijd universeel? Ontologie gaat hier over **alles wat is**: **wat heeft al het zijnde gemeenschappelijk?**: in die zin universeel: pas later in ousiologie gaat het over een specifiek bestaande ding. Hier gaat het over **zijnde als zijnde**: wat alle zijnde gemeenschappelijk hebben. De vraag die UO zich stelt is: wat is iets? Wat betekent iets? Later pas: wat is een particulier bestaand ding? Hier stelt zich nog niet de waarom vraag (oorzakenleer). Hier gaat het om wat is het zijnde qua zijnde. Herhaling historische inleiding tot de W.: hylemorfisme, act en potentie etc..

De oplossing op de vraag: **wat is iets ?** is vanuit UO **hylemorfisme: alles wat bestaat is materie en vorm.** Iets is universeel gezien, altijd tegelijk materie en vorm. Beide kunnen niet zonder elkaar: ze komen altijd samen voor. Voor Aristo is er geen ongevormde materie noch een vorm zonder materie: centraal voor hylemorfisme. Als materie op zich zou bestaan zonder vorm: kan je je niet voorstellen, (iedereen denkt altijd aan iets donker zonder licht: interessant donker en ongevormd, soort modderige substantie dat zich blijft uitbreiden, maar ook dat heeft een vorm). Elke mogelijke voorstelling is al gevormd, onmogelijk ongevormde materie voor te stellen. **Metafysisch: iets is altijd iets, niet onbepaald: wel bepaald, gevormd**. Die ongevormde donkere materie is niks, is niet iets, want iets is altijd gevormd: dat is de intuïtie bij Aristo. Altijd als we zeggen iets is iets betekent het dat het gevormd is. Een ongevormd iets is niks. Simpel: materie als zodanig bestaat niet.

Tweede rede dat die niet kan bestaan: als materie vooraf gaat aan hylemorfische substantie dan is er een ontologische entiteit die primair is ten opzichte van substantie. Als **substantie altijd het in elkaar gaan is van materie en vorm**, als materie voor vorm kan bestaan = wilt zeggen dat er iets ontologisch primairder is dan substantie. **Substantie is ontologisch primair**. **Twee aparte elementen van hylemorfe substantie kunnen niet afzonderlijk bestaan:** ze plakken altijd op elkaar. Reactie op presocratici: een onbepaalde materie (water, lucht etc… ) Neen er is geen ongevormde substantie. Ook moderne atomen zijn hylemorfistisch in deze metafysica. Betekent ook dat vorm niet apart kan bestaan: Metafysisch belangrijker: (weerlegging van Plato zijn positie: wezensvorm van de substantie bestaat apart, ideële wereld): dat is wat wordt miskent: **het wezen bestaat niet afzonderlijk van de substantie maar bestaat in de substantie zelf.** Dat wezen noemt hij ook **ouzia** (soms ook secundaire ouzia genoemd: wezensvorm van substantie: geen individueel bestaan los van de substantie: zit altijd geïncarneerd, gematerialiseerd in de substantie, materie). Wezenskenmerk is er niet van buitenaf ingeduwd maar zit er altijd in: 2 elementen kunnen niet los van elkaar bestaan.

**Secundaire ouzia (SO):** Het wezen is voor Aristo het wezenlijke van elke substantie en wezenlijk in de zin van: **dat is wat we van de substantie kunnen kennen**. Het materiële aspect van de substantie kunnen we niet kennen. Wezensvorm kunnen we kennen i.t.t. materie (zoals bij presocratici of moderne wetenschap). Hier toont zich wel een parallel met Plato: **er is iets in elk zijnde dat we kunnen kennen en dat is universeel.** Hetgeen dat we kunnen kennen is de wezensvorm (het ideële is bij P transcendent, bij Aristo **immanent**). SO is wat we kunnen kennen: ze is stabiel, statisch, eeuwig: materie kan veranderen, instabiel (?).[[2]](#footnote-2) De wezensvorm is het stabiele element, eeuwig en daarom kenbaar. Om dat wezenskenmerk te bepalen gebruikt A concept: **To-ti èn-einai = wat het was te zijn** **= wezensvorm van elke substantie heeft eeuwigheid:** eeuwigheid= altijd zo geweest en zal altijd blijven. Wat het nu is, is wat het was , wat het was te zijn: wijst op eeuwige in wezensvorm: niet transcendent maar immanent. Wat dat is, is altijd zo geweest en zal altijd zo zijn. Bijzonder statisch concept van wezen of substantie. Wat Aristo hier denkt is **het zijn en niet de wording**. Centraal concept om wezensvorm te begrijpen.

Is problematisch: gedachte dat een wezen eeuwig en statisch is: (bv evolutie: wezensvorm is veranderlijk. Wat een wezen is, is niet statisch). Ook in politiek: duidelijk dat distinctie man/vrouw niet meer twee statische kenmerken zijn maar gradueel en veranderlijk.[[3]](#footnote-3)

Intuïtieve vb in hedendaagse M: er is niet meer die notie dat een wezenskenmerk eeuwig moet zijn: concept *To-ti èn-einai* bij Aristo is in Moderne M vreemd. (Gender: wezenskenmerk staat helemaal niet vast). Aristo lijkt een conservatieve vorm van M te hebben in die zin dat het vaststaat en het blijft behouden. Bv evolutietheorie: voor ons lijkt het niet aannemelijk dat er een statische soort of wezen is. Notie van eeuwigheid bij Aristo is ook niet zo gevoelig als bij modernen. Hedendaagse intuïtie tegen statisch concept wezenskenmerk, bestond ook al bij presocratici (bv Heraclitus). Aristo kon dat dus ook denken maar wilde dat net onderkennen: **beweging is niet iets dat aan het zijn wordt toegekend maar zit in het zijn zelf**. (Plato en Parmenides: Zijn is statisch, er is verandering maar heeft enkel met het materiële te maken). Aristo: **wezen is statisch maar draagt in zich ook de mogelijkheid tot verandering**. Intuïtief probleem bij Aristo is ook al filosofisch probleem: **wil het statische denken en tegelijk de beweging erin**. Hoe denken we tegelijk beweging in het zijn dat zelf statisch is? (Het is ook niet gelijk bij Heraclitus: daar is alles beweging en niets statisch). **Bij Aristo is Zijn zowel statisch (*To-ti èn-einai*) als in beweging. Hoe denkt hij dit? =** **Door act en potentie**. De beweging zit vervat in de substantie zelf en niet in de substantie voor zover ze materieel is, maar in de substantie als zodanig.

Enerzijds is Zijn: **actueel zijn**: wijst op bestaan maar ook op actueel bestaan. Wat **NU IS**. Zijn heeft connotatie van actualiteit, present. Dat is wat Aristo bedoeld met act: verwerkelijking op dit moment, energie die het nu heeft. Act of Zijn is wat nu is, in de toestand waarin het Zijnde zich op dit moment bevindt. Bv ‘Ik ben actueel wakker’, maar in die actualiteit dat ik wakker ben **ligt al besloten dat ik kan aan het slapen zijn:** niet buiten het zijn maar mogelijkheid die binnen mezelf zit. Ik ben wakker maar in act zelf ligt besloten dat ik ook kan slapen. NU op dit ogenblik ligt de potentie, de beweging als besloten. Beweging zit in de substantie en is er niet extern aan. **Er zijn veel dingen die ik nu potentieel ben.** Ik ben nu potentieel meester violonist: ik ben dat niet maar kan dat ontwikkelen. Er zijn veel potenties die we niet realiseren maar wel potentieel aanwezig zijn. Grote reeks mogelijkheden zijn in mijn act aanwezig. Er zijn veel die misschien verdwijnen of niet zijn: ik heb bv niet de potentie goddelijk te zijn. **Het punt is dat in mijn act de beweging al vervat zit: niet alle bewegingen, maar een aantal beweging die ik potentieel kan zijn.** Precies omdat die beweging in de actuele toestand besloten ligt is de potentie niet totaal stuurloos. Mogelijkheden zijn al besloten in substantie en actuele toestand. **Potentie is niet stuurloze mogelijkheid:** **is wel al bepaald door het actueel zijn.** Potentie is niet een soort van vrijheid van de wil, helemaal niet, maar de mogelijkheid van beweging dat besloten ligt in een wezen: een stuk hout heeft ook een potentie: veel minder, maar heeft er wel (bv stoel zijn). Die mogelijkheden zijn enerzijds gestuurd vanuit de act zelf: wat substantie op dit moment is. Maar zijn ook gericht op iets: **niet iets transcendent,** maar iets dat ook al in de wezensvorm besloten ligt: **entelechi:** **absolute realisatie van de potentie of wezensvorm**. **Potentie is dus gestuurd door de act maar ook een doel: teleologie.** Act is bijzonder gedetermineerd door deze 2 factoren. Er is iets dat de act altijd stuurt in de richting van een bepaalde potentie: een bepaald doel, teleologie. Bv mijn ultieme entelechi. De ultieme entelechi is voor Aristo het grootste doel, de ultieme potentie: voor de mens is dat de contemplatie.

**Conclusie: de act gaat altijd vooraf aan de potentie.** De wkh gaat de mogelijkheid vooraf. Er is niet eerst mogelijkheid en daaruit ontstaat wkh. Er is eerst act en van daaruit is er beweging mogelijk, een ontwikkeling van die potentie. Wilt zeggen dat **act ontologisch primair is,** oorspronkelijker dan potentie. Belangrijk want: potentie is niet een soort van mogelijkheid die uit de lucht komt vallen, potentie ligt al in de wkh vervat sinds altijd (Deleuze andersom: potentie gaat vooraf aan de actualiteit; virtualiteit: rondzweven van mogelijkheden die niet gedetermineerd zijn in de wkh. En omgekeerd ook mogelijkheden die wkh constitueren: waarvan dan 1 gerealiseerd wordt).

Voor Aristo is er geen mogelijkheid die vooraf gaat aan wkh, er is eerst act: belangrijk metafysisch principe want het **probleem** dat hieruit kan volgen is: als wkh vooraf gaat aan mogelijkheid?: act vooraf aan potentie? Dan is de vraag natuurlijk, van waar komt de wkh? Uit die mogelijkheid? Maar aan elke mogelijkheid gaat een wkh vooraf. Probleem: van waar komt die act dan? = dat is zijnsvraag: niet hoe gaan we van werkelijkheid naar mogelijkheid, maar hoe gaan we naar werkelijkheid: hoe is er iets? Van waar komt die eerste act dan? Wat is de eerste ouzia?, substantie dat dan iets mogelijk maakt? Kan zelf geen resultaat zijn van een eerste mogelijkheid zijn: metafysisch probleem bij Aristo: **vraag naar zijn zelf wordt weggeduwd**: Aristo poneert gewoon een zijnde: **er is altijd al act, substantie, wkh en van daaruit kunnen we mogelijkheid denken.** Maar hoe die wkh komt, dat kan Aristo niet denken. **Het enige dat we over zijnde kunnen zeggen is dat het er is: act substantie, wkh etc. en van daaruit M opbouwen:** maar vraag naar het Zijn van die substantie wordt vergeten, Aristo denkt een zijnde, een substantie, maar hoe Zijn precies is en waarom denkt hij niet. (Kritiek Hg: Aristo is Zijn vergeten) Aristo kan het niet denken in de universele ontologie maar misschien is er een ander metafysisch systeem waar het wel in past **🡪 daar komt oorzakenleer:** waarom is het zijnde er? De eerste act die kan Aristo niet stellen binnen UO maar misschien wel binnen de oorzakenleer. Uiteindelijk is Aristo als antieke denker niet zo sterk geïnteresseerd in de problematiek van de eerste substantie, of hoe het komt dat de wkh er überhaupt is: hij **gaat er vanuit als antieke denker dat wkh er eeuwig en altijd is.** **De vraag van waarom er iets is en niet niets is een moderne vraag** (Bv bij Leibniz en bij de theologie). Grond van Zijn lijkt voor A minder belangrijk in de zin dat het Zijn eeuwig is. Je kan eeuwig verder gaan: die act is er omwille van die potentie en die potentie omwille van die act en dat kan eeuwig verder gaan. Maar als we er van uit gaan dat wkh geschapen is of dat er een eerste oorzaak moet zijn dan is er wel een probleem. Maar het blijft ook een probleem van: hoe denkt Aristo het Zijn zelf?: belangrijke vraag maar wel nuancering dat het voor Aristo minder belangrijk is. We zullen bij dezelfde problematiek komen bij de oorzakenleer maar we proberen telkens deze oefening te doen: we komen er nog wel op terug.

**College valt weg:** Het vervolg staat breed uitgelegd in de **cursustekst over Aristoteles.**

**Recapituleren Aristo. Wat is M? 🡪** notie substantie M Aristo is opgedeeld in 4 sub-disciplines: 4 invalshoeken die soms compatibel zijn, zelfde concepten gebruiken, soms niet compatibel. Het zijn eerder invalshoeken op de metafysica.

# Kritiek van Heidegger op Aristoteles

Kritiek op Aristoteles via Hg, daarna zien we nog Hg zelf: over het niets.

We gaan dieper in op de laatste 3 van de 4 invalshoeken van Aristo en vooral de substantieleer. Algemeen conceptueel probleem dat terugkeert: **Zijnsvraag wordt vergeten.** Vraag naar Zijn zelf wordt weggeduwd ten koste van het Zijnde zelf. Aristo gaat er van uit dat het Zijnde is, bestaat. Hij analyseert het Zijn van de zijnde niet. Dat het zijn is, is iets dat wel door Hg bevraagd wordt. Telkens bij Aristo poneert het Zijnde zich gewoon. ‘**Zijnsvergetelheid’**

**(1)Universele Ontologie:** hoe wordt vraag van Zijn hier vergeten? Gebruik concepten act en potentie. Act is altijd primair, oorspronkelijker dan potentie: er is altijd iets dat een potentie heeft, zich kan ontwikkelen in de toekomst. Het is geen mogelijkheid die zweeft maar is altijd al betrokken op een zijnde. Er is altijd een act die een mogelijkheid heeft. Act is altijd metafysisch primair: is wel aannemelijk dat er geen pure mogelijkheid bestaat. Er moet eerst iets zijn dat een mogelijkheid ontwikkeld. Maar hoe komt het dan überhaupt dat er een act bestaat? Die kan niet het resultaat zijn van een andere potentie want die gaat terug naar een andere act… ad infinitum. M.a.w. de eerste act kan je niet bedenken, omdat we geen potentie kunnen denken zonder een act die er aan vooraf gaat. De vraag is dan, wat is het zijnsstatuut van die eerste act? Die vraag stelt Aristo zich niet in UO. De vraag hoe komt het nu dat die eerste act er kan zijn? Dat is een vraag waar hij geen antwoord op heeft: antwoord is steeds dat die verwijst naar potentie die verwijst naar act etc.. Maar dat is precies wat Metafysica moet doen: Het oorspronkelijke Zijn of de eerste act bevragen. (Hebben we ook al gezien in vorige les). Het Zijn van de eerste act is simpelweg gegeven. We zien dat zelfde probleem bij andere disciplines.

**(2)Ooorzakenleer:** Lijkt initieel een oplossing te bieden voor het probleem van de UO. Het zou kunnen zeggen: de eerste act is niet het resultaat van een vroegere potentie maar misschien wel veroorzaakt. Is ook M: bestudeerd zijnde qua Zijnde: dan moeten we de eerste principes daarvan bestuderen, en die zijn voor Aristo altijd causaal. Zijnde qua zijnde bestuderen is voor Aristo altijd vragen: wat heeft het veroorzaakt? (Belangrijk om link te zien, komt van natuurfilosofen). Eerste principes denken in termen van causaliteit. Oorzakenleer: vraag naar de eerste oorzaak: is gelijk de vraag van Leibniz: Waarom is er iets veeleer dan niets. Die vraag is eigenlijk de waarom vraag. Wat is nu het probleem om te zeggen dat die eerste act wel een oorzaak kan hebben? 🡪 Dan is de vraag wat is de eerste oorzaak: en moet die zelf ook geen oorzaak hebben? (hetzelfde regressieprobleem) Probleem dat zich stelt is: wat is een oorzaak? Wat is het zijnsstatuut van een oorzaak? Het is geen substantie: want voor Aristo is substantie de basis van M, een oorzaak is duidelijk geen zijnde, geen ding. Bij Aristo blijkt dat de substantie altijd primair is, M is gebaseerd op substantie. Zijnsstatuut van de oorzaak moet secundair zijn aan een substantie. Want oorzaken zijn iets dat we aan dingen toeschrijven, het staat niet op zichzelf. Dus opnieuw is de oorzaak secundair ten opzichte van dingen, het kan niet in het ijle bestaan, oorzaak is precies een relatie tussen dingen, verondersteld dingen die oorspronkelijker zijn. Telkens als we de oorzaak van iets geven moeten we dus naar iets anders verwijzen dat de oorzaak is. Causaliteit verwijst telkens naar een ander zijnde.

Weer hetzelfde probleem. Het Zijnde is primair tegenover oorzakelijkheid: we moeten oorzaak steeds terugvoeren tot Zijnde. Wat is dan de oorzaak van het eerste zijnde? Hoe kunnen we dan de waarom vraag antwoorden. Aristo zal weer het antwoord uitstellen: omdat antwoord op die vraag: wat is de oorzaak van dat zijnde? Altijd terug zelf een zijnde is. Hij blijft in cyclus van zijnde: regressie. Probleem kan voor Aristo minder acuut zijn dan voor ons: het kan dat het Zijnde gewoon is: een soort eeuwigheid. Maar natuurlijk is dat conceptueel moeilijk voor ons, het kan dat de regressie oneindig is, dan nog moeten we een andere vraag stellen: wat is het nu dat is? Buiten de keten gaat? Dat doet Aristo niet (noch in UO, noch in oorzakenleer = OL), hij verwijst telkens naar een ander zijnde.

**(3)Metafysica als theologie (MT)**: Hij wil nog steeds probleem oplossen, alhoewel het geen fundamenteel probleem is in strikte zin: Zijnde is oneindig. Maar hij kan wel het probleem artificieel oplossen door te zeggen: dit is nu de eerste oorzaak. En hier is er de onbewogen beweger. Oorzaak die zelf niet veroorzaakt is, zijnde dat gewoon bestaat maar wel oorzaak is van al het andere: laatste boek M. Vreemd statuut: we zijn niet helemaal zeker dat Aristo het zelf heeft geschreven, en het is tegelijk het boek dat natuurlijk het meeste impact heeft gehad op de christelijke traditie (goddelijk thema centraal).[[4]](#footnote-4) Belangrijk is dat de studie van MT iets anders doet dan UO of OL. UO bestudeerd het zijnde qua zijnde in universele zin (wat betekent het universeel voor elke zijnde om te zijn) OL gaat meer over de Leibniziaanse vraag: waarom is er iets? MT: gaat M denken in termen van hoogste zijnde: wat is het eerste, hoogste zijne? Studie van het goddelijke. Wat het goddelijke bij Aristo is, is een **eerste oorzaak in 2 betekenissen:**

* Een oorzaak die alles in gang zet: **bewegingsoorzaak**. De 1e oorzaak poneert Aristo om oneindige regressie te stoppen, een artificiële stop na alle oorzaken. Die stop is een oorzaak van alles die zelf geen oorzaak heeft, zet hele beweging van het zijn van de realiteit in gang. Belangrijk is dat die ook probleem van act en potentie oplost. In de zin dat die onbewogen beweger (OB) ook pure act is: geen potentie heeft die net alles in gang zet. Artificieel einde aan keten, beginpunt.
* Maar tegelijk is OB niet enkel een bewegingsoorzaak maar ook een **doeloorzaak.** Aristo maakt oorzaak tussen 4 oorzaken (zie cursus). Het is dat laatste onderscheid dat belangrijk is. Bewegingsoorzaak zet iets in gang, doeloorzaak is waar die beweging naar toe gaat: het doel, de zin. OB heel anders dan bv Big Bang theorie: daar is de eerste oorzaak niet het doel van het universum, waar het naartoe gaat heeft niks te maken met het eerste principe. Bij Aristo wel, OB lost probleem op van de eerste oorzaak maar is tegelijk een doeloorzaak. Bepaald evolutie van Zijn zelf. Elk zijnde heeft doel op zich, maar doel zit al vervat in de eerste oorzaak. = theologisch, geeft zin van universum ook weer. **Het àrche, het begin, de eerste beweging is tegelijk ook het einde, einddoel**, waar de werkelijkheid naar toe gaat. **Àrche en Telos.**

De eerste oorzaak is dus zowel bewegings- als doeloorzaak. Wat is hier het **probleem?** UO: conceptueel probleem, ook bij oorzakenleer, wat is hier het conceptueel probleem? = Wat is de eerste oorzaak? Wat is het zijnsstatuut daarvan? = Het is opnieuw een zijnde, niet het Zijn: maar een goddelijk artificiële stop, een zijnde. Keten stopt maar we hebben geen punt voorbij het Zijnde, we hebben nu een laatste stop gevonden. Maar wat betekent het dan voor dat eerste zijnde dat het is? Het is niet opgelost door naar een ultiem zijnde te verwijzen. Maar wat betekent het dat dat een goddelijk principe is? Dat principe legt niet uit, ook niet voor zichzelf wat het betekent om te zijn. **Dus vraag M: naar het zijn zelf blijft totaal onbeantwoord** en er wordt gefocust op het zijnde: iets dat er evident is, gewoon gegeven en wordt niet bevraagd.

Deze kritiek: dat Aristo´s M opnieuw stopt bij het zijnde en het Zijnde van de zijnde niet bevraagd wordt bekritiseerd in onto-theologie (OT) (Hg). Hg: wat elke M doet (ook Aristo, maar vooral de rest en zeker de modernen) **zullen het zijnde altijd begrijpen vanuit hoogste zijnde: onto-theo:** zijn wordt begrepen in termen van hoogste zijnde: artificieel zijnde, Zijn zelf wordt niet bevraagd. Ontologie en theologie worden niet bevraagd. **Kritiek van Hg houdt in dat de hele traditie onto-theologisch is.** M.a.w. niet dat de hele traditie het Zijn niet heeft gedacht: maar probeert het te postuleren via een zijnde.[[5]](#footnote-5) **Zijn proberen denken via het hoogste Zijnde.** OT is geen kritiek die enkel voor het christendom geld, het geld nog veel sterker voor de moderniteit en ook Aristoteles, hele M opbouwen via hoogste zijnde. Als we Zijn zelf willen denken moeten we buiten het zijnde trede, we kunnen zijnde niet verklaren door te verwijzen naar een zijnde. We moeten een principe hebben dat daar buiten ligt: Zijn zelf.[[6]](#footnote-6) Waarom is er iets? **Dan kunnen we niet verwijzen naar iets anders: iets buiten de orde van het iets om iets te verklaren. Voor Hg moeten we standpunt hebben dat niet iets is,** **om een standpunt te denken dat iets anders is dan het zijnde moeten we het niets denken**. Iets anders dan het zijnde, iets is: kunnen we enkel het Zijn zelf denken of het niet iets. We moeten iets anders dan het zijnde denken en zeker het hoogste zijnde.

**(4)Ousiologie (OS):** Leer van substanties is kern van M Aristo: geen structurele kern maar als er een element is in zijn M is dat specifiek Aristotelisch is dan is het OS. Oorzakenleer is de jonge Aristo geïnspireerd door de natuurfilosofen. Theologie wordt benadrukt in christelijke traditie, steunend op platoonse gedachten. Aristo wil komaf maken met transcendentie maar MT behoud nog 1 transcendentaal element, er zijn geen ideeën bij Aristo, maar wel 1 idee over: OB: omdat die geen materie heeft, alle zijnde heeft vorm en materie, maar er blijft nog 1 idee over dat geen materie heeft en pure vorm is: dat is nog een soort restant van platoonse elementen. MT is ook niet de meest mature versie van Aristo´s M. De OS is dat wel: boek VII. Op zich is er zekere overeenkomst tussen UO en OS: gewoon al concept ousia en hylemorfisme. Grote verschil is dat UO het zijnde qua zijnde bestudeerd in de mate dat het universeel is:wat heeft elk zijnde gemeenschappelijk? Wat betekent het voor elk zijnde om te zijn? Terwijl **OS opzoek gaat naar: wat is het zijnde van een ding?** **= standpunt van het individuele zijn:** wat betekent het voor dit boek om te zijn? Aristo lijkt hier wel antwoord te formuleren op vraag die hij in andere disciplines wegmoffelt.

In 1e plaats denkt hij OS als **substraat:** substantie (S) is drager van kenmerken. S is iets waarover iets anders geprediceerd kan worden en tegelijk is het zelf niet iets waarover geprediceerd kan worden. Bv dit boek is rood: rood kan geprediceerd worden over het boek maar boek kan niet aan iets anders worden toegeschreven worden (bv ‘deze tafel is boekig’. Het kan niet de eigenschap zijn van iets anders, maar is wel de drager van eigenschappen: laatste eenheid van zijnde. Hoe moeten we dat substraat precies begrijpen? Als we horen dat substraat drager van eigenschappen is dan denken we misschien aan een pure materialiteit: het laatste dat over blijft. Maar dat is niet het geval, het is geen materiele drager waar we accidenten aan toe kennen. Het is ook niet de pure vorm: de idee boek is niet wat dit boek een boek maakt. (platoons) het wezen zit dan ergens anders. Wat wel het geval is: **het boek bestaat als substraat: is niet louter materie en vorm.** Het is precies dit iets hier dat we willen begrijpen, niet wat het betekent boek te zijn, **we willen DIT boek begrijpen**. Niet een transcendente wezensvorm ( is te universeel) maar dit ding hier (particulier). Noch materie noch pure vorm: dus hylemorfisme: integratie van beide. Maar ook dat lijkt problematisch te zijn: omdat hylemorfisme tegelijk de opvatting van materie en vorm is die gelijk is aan substantie. Maar daar ga je er vanuit dat er iets vooraf gaat aan de substantie. Meest oorspronkelijke M ding (substantie dit boek) die valt dan uiteen in 2 meer oorspronkelijke dingen: materie en vorm. Als substantie eerst is kan het niet nog uiteen vallen in 2 dingen. Tenzij hij een soort dualisme zou poneren waar beide eerst zijn maar dat is niet het geval bij Aristo. Dat is een misvatting die soms gemaakt wordt: alsof hylemorfe substantie uiteenvalt in 2 oorspronkelijke substanties. **Maar het is omgekeerd, het is de substantie, de integratie van beide die eerst is; pas achteraf analyseren we de substantie in termen van vorm en materie.** Substantie is eerste gegeven: zijnde dat is, dat kunnen we daarna analyseren, maar er is niks dat er aan voorafgaat ontologisch gezien. **Oplossing is** **de immanente vorm**: vorm in de materie. S is altijd al een vorm die geïncarneerd is in de materie, vorm bestaat niet los ervan, vorm is altijd al belichaamd en gematerialiseerd, altijd al in de dingen. Omgekeerd zijn de dingen maar in de mate dat ze gevormd zijn. Die is al iets, een boek, een micro: elke materie is al gevormd door een bepaald wezenskenmerk. Elementen bestaan niet los op zich maar bestaan enkel in elkaar. Vormen bestaan enkel immanent, in de dingen, ook materie kan niet ongevormd bestaan. Aristo spreekt over substantie, als substraat: de immanente vorm. Dat is wat iets uitmaakt: **iets is iets als immanente vorm: vorm en materie te samen.**

Hier stelt Aristo wel de vraag: **wat is precies het Zijn van de zijnde? Zegt dat immanente vorm enerzijds het individueel ding is: ousia:** daarmee kan hij het individuele zijn van de zijnde begrijpen. Dit boek is: waarom is het? Als substantie. Precies in de mate dat vorm geïncarneerd is in materie is het ook kenbaar. Niet enkel M standpunt (dit is wat iets is, het zijnde) **tegelijk legt hij uit waarom we dat kunnen kennen: omdat de universele vorm er in zit.** We weten wat een boek is, we kennen de vorm, elk boek deelt die vorm. Het is precies die universele vorm die we kennen. Wat het individueel ding samenbrengt: het **ontologisch standpunt van het zijn:** wat betekend het voor iets om te zijn? En tegelijk het **kenbaar zijn** daarvan.

Dat is Aristo´s meest mature M die op een of andere manier toch antwoord biedt op de vraag: wat is het zijn van de zijnde? Wat wil OS doen: het individuele van de dingen begrijpen: wat betekent het voor dit ding om te zijn. Wat is iets? Is iets, individueel, we verwijzen niet naar abstracte dingen.

Toch kan je opnieuw zeggen dat er probleem is: **OS wil het individuele van de dingen late zien en tegelijk moet dat individuele universeel kenbaar zijn:** treed spanning op dat opnieuw tot conceptueel probleem leidt: Kennis voor Aristo is nooit kennis van het particuliere, we kunnen maar iets kennen in de mate dat het universeel is. We kennen niet het particuliere van dit boek maar datgene wat het gemeenschappelijk heeft met alle andere boeken. Daar heeft ons denken toegang toe, maar denken heeft geen toegang tot het materiële particuliere van dat boek. Enige dat het denken kan denken: is dat het is, dat het individuele materieel is. Paradox: we kunnen het individuele enkel kennen in de mate dat het naar het universele verwijst. **In dit boek, dit concrete boek zit de wezensvorm, en dat is wat we kennen, niet het particuliere**.[[7]](#footnote-7) Het particuliere kennen we enkel indirect via de universele wezensvorm van een boek. Betekent dat we nooit toegang hebben tot het boek zelf en dus dat we **nooit toegang hebben tot het zijn zelf. Want we hebben net gezien dat in de OS het zijn zelf het individueel bestaan is.** Individuele bestaan is het zijnsstatuut, maar dat zijnsstatuut blijkt niet kenbaar. We kunnen het individuele niet kennen, datgene dat is, **we kunnen het enkel kennen via het universele, maar het universele is niet, qua bestaan is het secundair aan het bestaan van het individuele ding** (bij Plato andersom: daar kennen we het oorspronkelijke). Bij Aristo: wat oorspronkelijk is, is het individuele (intuïtief klopt dat: wat bestaat is dit ding) maar dit ding kunnen we niet denken. We kunnen dit enkel denken via de omweg van een essentie, universeel concept. Dat is het probleem van zijn M: **we kunnen het Zijn als zodanig niet kennen, het zijn is zomaar gegeven.** De zijnsvraag kunnen we niet inzichtelijk stellen, we kunnen niet kennen wat het betekent voor het zijnde dat het is: het individuele. Opnieuw ontwijken we M vraag: wat betekent het voor het ding om te zijn? Enige dat we kunnen zeggen is: omdat het er is. Het enige dat we over zijnde inzichtelijk kunnen zeggen is dat het is, en vanaf daar de M ontwikkelijken (OS). Het initiële, individuele zijn van een ding kunnen we niet kennen bij Aristo. Opnieuw wordt zijnde niet bevraagd.

Hg wil net die vraag stellen**: “wonder boven wonder, het zijnde is”.** Maar het is precies dat wat we moeten bevragen, het feit dat het individuele zijnde is, dat is het wonder van M. Wat gebeurd er net daar, het banale feit dat de dingen zijn: is banaal en tegelijk het meest fundamentele. Dat is wat Aristo als vanzelfsprekend neemt. Hg: net datgene wat we als vanzelfsprekend nemen is het wonder. Dat is wat de filosoof zich moet bevragen: **het meest banale en tegelijk oorspronkelijkste**. Het had niet enkel even goed niks kunnen zijn, maar dat het is, is bijzonder verwonderlijk, het meest verwonderlijke. Niet enkel dat het bestaat maar dat het is.

Soms moeilijk en soms belachelijk simpel. Dat de dingen zijn, maar wat betekent dat? Hg: wonder niet in theologische zin natuurlijk (goddelijk zijnde dat iets schept), maar wonder is hier precies een wonder zonder iemand die het wonder tot stand brengt. Het wonder is: het is er, er is niks dat het veroorzaak, er is geen ander zijnde: het is gewoon het wonder = verwondering dat het zijnde is. We kunnen waarom vraag niet stellen (dan zijn we weer bij een ander zijnde) maar we kunnen wel de vraag stellen: wat betekent het dat iets is? Die vraag zal Hg zich stellen. Aristo gaat van een postulaat uit en heeft die verwondering niet, gaat uit van het zijn. Voor Hg is het op zich al voldoende om het standpunt van de verwondering om het zijn zelf in te nemen (zie later). **Begrijp goed waarom een ultiem zijnde geen antwoord kan zijn: omdat we dan terug met dezelfde vraag zitten: ‘wonder boven wonder, god is er’: dat is terug hetzelfde het zijnde is**, laat u verwonder door het aller primairste: dat iets kan zijn überhaupt, dat er wordt gezijnd (werkwoord). Dat er IS.

**M laat in die zin de vraag onbeantwoord omdat je geen antwoord kan geven vanuit de zijnde**. Er is geen antwoord mogelijk omdat we niets kunnen aanwijzen: we kunnen niet terug naar iets verwijzen: dat is de fout van de onto-theologie: een oorzaak is altijd terug een zijnde en dan blijft de vraag: hoe kan het dat dat is? (niet oorzakelijk maar zijn zelf). Het wonder zelf is waar we in geïnteresseerd zijn. Het pure wonder dat er iets is (moeilijk om over te spreken).

**Vraag les**: Mystiek zou zijn: er is wonder, enkel toegang via mystische ervaring. Maar M wil net nog binnen de orde van het denken die verwondering duiden. Ook binnen theologie zou je kunnen zeggen dat het om een zijnde gaat dat niet kenbaar is en niet zomaar is. Als het het zijn en kenvermogen transcendeert da kunnen we God als een legitiemer of niet onto-theologische God hebben 🡪 Dat is waar we naar refereren met een God die niet is. **Een goddelijk niets**, een God zonder zijn of dat het zijnde overstijgt. Dat hebben sommige theologen gedaan via de kritiek van Hg: een theologie die God niet als het hoogste zijnde ziet maar als Zijn. Net hoogste zijnde dat niet kenbaar is, en daarom ook niet is. Dat wordt moeilijker en gaan we niet echt verder op in, maar natuurlijk zijn die gedachtengangen er wel.

We gaan nu verder in op het boek van Hg: wat is metafysica? 🡪 lees het boek (zie Toledo) Je moet het echt wel begrijpen, daarbij helpen de lessen. Het is een zeer belangrijke tekst in M traditie.

### Conclusie Hg & Aristoteles

Hebben we al naar verwezen in de inleiding = breuk tussen denken en zijn. Lijkt nodig om aan M te doen: dat denken en zijn in elkaars verlengde liggen, dat denken toegang heeft tot zijn. Is ook bij Descartes en Kant waarom M onmogelijk is: denken geen toegang.

Bij Aristo zien we dit ook al: individueel bestaan is niet denkbaar, enkel het universele dat aan elke substantie toekomt: eerste moment waarop denken en zijn niet in overeenstemming zijn. **Aristo: realisme: denken zijn en spreken zijn elkaars verlengde**, maar later begint dit af te breken: denken geen toegang tot zijn als zodanig, wat ultiem zijn is. (zien we meer bij deel II cursus, vooral in moderne filo): dit is geen substantieel probleem voor Aristo maar dient zich hier al aan, wordt geradicaliseerd in ME en volledig doorgetrokken in de moderniteit: volledige kloof tussen denken en zijn.

Deel II conclusie: waar we nu op verder gaan: kritiek Hg op Aristo. **Kritiek van Hg is eigenlijk tweedelig**:

* Kritiek Hg is precies dat Aristo het Zijn zelf vergeet te denken, hij spreekt over de Zijnde, blijft daar plakken maar kan nooit het Zijn van de zijnde denken. Doet wel studie van zijnde qua zijnde, maar niet zijn qua zijn. Aristo is het zijn zelf vergeten = **Zijnsvergetelheid**: vergeet de vraag naar het wonder van het Zijn: hele traditie beginnende bij Aristo
* Daarnaast kritiek **onto-theologie**: specifieke kritiek op de 3e discipline (MT): dat hij het Zijn denkt in termen van het hoogste zijnde, denkt het zijnde altijd vanuit een hoogste zijnde, goddelijk principe: fout van de hele traditie. (niet enkel de christenen). De hele traditie heeft hetzelfde probleem, beginnende voor de christelijke traditie

**Punt Hg is dat we nooit het Zijn zelf kunnen denken vanuit de zijnde**. Als we aan M willend doen volstaat het nooit om binnen de orde van de zijnde te blijven. We moeten zijnde overstijgen want daar kan de metafysische vraag nooit gesteld worden. = fundamentele inzicht Hg: ontologisch onderscheid zijn en zijnde. **Zijnde is een ding, het Zijn is iets dat daar aan de grond van ligt: zegt iets fundamenteler over het ding: het werkwoord zijn. Wat betekent het dat dit IS?** Hij is niet geïnteresseerd in het woord zijnde maar in het werkwoord is. Dan is de vraag: hoe denken we dat. Het lijkt dat elke metafysicus hetzelfde probleem heeft: altijd binnen het domein van de zijnde blijven en nooit Zijn denken. Hoe geraken we daaruit? We hebben **transcendent punt nodig**, dat geen zijn is van waaruit we de vraag naar het Zijn kunnen stellen. Wat betekent het voor een zijnde om te zijn? Van hieruit kunnen we dan ook de vraag stellen: Wat is Metafysica? Wat is het standpunt buiten? 🡪 **HET NIETS:** in de mate dat het niet iets is. We kunnen niet vasthangen aan iets, het enige dat niet iets is, is het niets. Vanuit dat standpunt kunnen we het zijn zelf denken. Niet iets is.

# Heidegger: Wat is Metafysica?

De tekst is interessant: kort, iets toegankelijker dan ZT. Ook omdat het onze vraag stelt. Tekst is geschreven in **1929** als voordracht terwijl hij hoogleraar was. Geeft ook inzicht in zijn hele project. Het interessante is dat hij in de loop van zijn carrière een inleiding en nawoord heeft geschreven= wordt nog vaker naar verwezen dan de eigenlijke tekst. **Het voorwoord dat hij 20 jaar later heeft geschreven denkt al op een heel andere manier na over het zijn.** Je kan hier zijn gedachtegang doorheen zijn leven dus al traceren. De inleiding op de tekst komt later en vertegenwoordigd een totaal ander standpunt dan de tekst: tegelijk zijn ze nog altijd perfect compatibel. **‘de kere’ in Hg zijn denken**: gaan we nu nog niet te diep op in, en lezen we het door, maar we komen er later op terug. Nawoord niet even belangrijk: wel over het wonder. We beginnen bij de inleiding.

## Inleiding

Centrale vraag van dit deel is nog steeds: **wat is M**. Hg zal stellen: eigenlijk is die **vraag niet te beantwoorden in de klassieke M**. Via Aristo hebben we duidelijke definitie van M: metafysica van zijnde qua zijnde. Hg´s vraag zelf is niet te stellen vanuit M: **M zit vast in de zijnde, in de keten en kan geen extern stadpunt innemen van waaruit ze M bevraagd**. M als wetenschap: het fundament van de wkh willen bestuderen, het ultieme, dan is er geen discipline buiten de M van waaruit we M kunnen bestuderen (ook klassieke metafysica): dat is wat Hg net wel wil doen. Hij wil als hij de vraag stelt: Wat is M: neemt hij ander standpunt in, dat laat hem toe om de zijnsvraag opnieuw te stellen: de vraag naar het zijn zelf. Niet het zijnde qua zijnde maar het **ZIJN van de zijnde**. In de tekst wil hij enerzijds iets methodologisch doen: achterhalen wat M is; daarvoor heeft hij standpunt buiten M nodig **(meta-metafysica)**. Maar door standpunt in te nemen neemt hij ook ontologisch standpunt in: buiten wat pretendeert het ultieme te zijn. Op moment dat hij vraag stelt is hij dus al buiten de keten van de zijnde: **een punt waarop je de Zijnsvraag opnieuw kan stellen. Dat punt is precies ontologie (O).** Voor hem is er een cruciaal onderscheid tussen M en ontologie (O): als hij vraag stelt: Wat is M: is dat al direct een kritiek: want pretendeert het ultieme te zijn, maar er is nog iets anders, meer ultiem. Dat meer ultieme, voorbij M daar gaat precies Hg de vraag naar het Zijn stellen en dat is de ontologie. Verschil tussen M (studie van zijnde qua zijnde) en O (punt buiten M waar we zowel naar M kunnen vragen als naar het Zijn zelf). Dat is **het Niet**, een standpunt dat niet in M zit, gaat voorbij aan de zijnde: vanuit het niet iets, en dus vanuit het niets.

Een standpunt buiten de M, de zijnde, het niets: is. Als we nu bv het zijnde voorstellen als een boom (metafoor van Hg)

De stam, bladeren, wortels etc: dat is het zijnde. Hg wil het standpunt van de **potgrond** innemen. Dat is waar Hg in geïnteresseerd is. M blijft in de plant zitten: bloemen, blader etc (de zijnde) Maar de plant kan niet bestaan zonder de potgrond: het is precies dat wat de M vergeten is: het Zijn, het niets: de grond van waaruit het zijnde mogelijk is: **de mogelijkheidsvoorwaarden dat het zijnde is.**

Ander **metafoor: van het licht**: licht is het zijn in de mate dat het het zijnde laat zien. Ik schijn met een lamp op een pen: dan toont het licht de pen. De mogelijkheidsvoorwaarde dat we de pen zien is het licht. We analyseren niet de pen maar het licht: datgene wat het mogelijk maakt dat het zijnde is, dat het zijnde verschijnt. De grond zelf is geen zijnde, het is niet iets. **De grond of het licht is het Zijn zelf, of in zekere zin het niets.** Het niets is datgene wat mogelijk maakt dat het zijnde is: de openheid of licht waarin het zijnde qua zijnde kan verschijnen, kan zijn. Zo legt Hg de vinger op het Zijn van de Zijnde. Zijn is in de mate dat het zich opbouwt in de openheid van het niets. Niets is een openheid waar het zijnde kan verschijnen, waar het zijnde kan zijn.

Diezelfde metafoor gebruikt Hg letterlijk.

Prof. leest voor uit de tekst: Descartes beeld van de filosofie als een boom. Descartes zegt hier dat filo een boom is. Wortels: metafysica, takken zijn andere wetenschappen. Analoog aan de metafoor van Hg, ook analoog aan Aristo: M is de gronddiscipline die fysica mogelijk maakt die dan andere wetenschappen mogelijk maakt. Hg stelt zich de volgende vraag: om bij dit beeld te blijven, in welke bodem vinden de wortels van de boom van de filosofie hun houvast: waar halen ze hun voedingstoffen uit?

Descartes stelt M voor als de wortels, zo kan Hg zijn eigen interesse tonen: M kan ultieme niet denken, waar ze zelf in gegrond is: de grond. Hier noemt hij het **het niets**, **maar het is evengoed het domein van het Zijn en van de ontologie**. Het is pas vanuit het stadpunt van de grond dat je M kan bevragen. Pas vanuit de grond kan je vragen en zien wat de wortels zijn. De M is zelf in iets anders gegrond, en dat moeten we begrijpen om M te begrijpen. Je mag metafoor natuurlijk niet letterlijk nemen: de grond is geen Zijnde. Hg´s definitie van M wijkt niet zo af van die van Aristo:

“Wat is in de grond van de zaak überhaupt metafysica? Ze denkt het zijnde als zijnde. Overal waar wordt gevraagd naar het zijnde, is dit zijnde als zodanig al in zicht. Het metafysische voorstellen dankt dit zicht aan het licht van het zijn.”

Hij is er kritisch voor maar M voor Hg is hetzelfde als voor Aristo. Niet enkel de grond maar ook het licht: zodat het zijnde kan verschijnen, kan zijn. Wat betekent de derde zin? = het is al in zicht: het zijnde is er al. Het zijnde is al voorhande, het dient zich al aan als zijnde. Het zijnde is altijd al in zicht, in de wkh rond ons: het zijnde is er altijd al aan. Wat zich aan ons aandient is de zijnde. Niet het Zijn zelf, maar de zijnde dienen zich altijd al aan ons aan. Zijn zelf blijft precies op de achtergrond. Zijnde zijn altijd in zicht: dat is wat Hg wil bevragen. Dat is wat M niet kan bevragen. M gaat er vanuit dat het Zijnde is omdat het zich altijd al aan ons aandien. M vertrekt vanuit de zijnde om dan M te vormen. Maar de fundamentelere vraag van Hg is: wat betekend het nu dat het zijnde is? Waarom is het er? (Leibniz). Die vraag stelt Aristo niet. De waarom vraag is voor Hg geen vraag naar oorzaken: hoe komt het nu dat het voorhande is? Is natuurlijk geen oorzakelijke vraag, het vraagt niet naar een ander zijnde: het is de vraag naar het Zijn zelf. De vraag van Leibniz is voor Hg de vraag bij uitstek. Waarom vraag van Hg is: de betekenis van het Zijn. Hg is geïnteresseerd in de grond van het Zijn zelf: het licht waarin het zijn verschijnt.

Het zijn is altijd al in zicht 🡪 die metafoor veronderstelt dat er altijd al licht is waarin het verschijnt. We zien het licht zelf niet. Het zelfde met het zijnde: het is pas in de mate dat het Zijn zijn licht erop werpt. Metafoor van het licht en de grond spelen hier dezelfde rol, maar we zullen later in zijn theorie zien dat ze beide een eigen geladenheid krijgen: **de grond wordt een belangrijk concept en het licht spreekt van geborgenheid en ongeborgenheid**. Filosofische intuïtie is dezelfde voor nu: als het zijnde de plant is dan is die pas mogelijk door de grond, maar de grond zien we niet.

Als M vraagt naar het Zijn vraagt ze telkens naar het zijnde: ze vraagt naar wat al gegeven is, klaar om bestudeerd te worden. En het stelt zich niet de vraag waarom het er is. Dat is nu de manier waarop het Zijn aan ons verschijnt, het Zijn verschijnt aan ons altijd in de vorm van een Zijnde, het toont zich nooit als Zijn. Dat het zich toont, dat het zich toont als zijnde is wat moet bevraagd worden in de ontologie, en niet kan bevraagd worden door M: Niet meer vragen naar het belichte maar naar het licht: de mogelijkheidsvoorwaarde die we niet meer kunnen zien. Telkens verschijnt het zijnde als zijnde in het licht van het Zijn. Steeds als M het zijnde voorstelt heeft het Zijn zich al geopenbaard. Zijn toont zich via de zijnde maar het tonen kunnen we niet zien: er moet iets zijn dat maakt dat het is, een ultiemer kracht die we niet zien: het maken dat het zijnde is: het zijn openbaart zich maar enkel in de vorm van dingen, nooit in de vorm van zijn. **M voor Hg is hetzelfde als voor Aristo: studie van het zijnde** qua zijnde, maar het feit dat hij zo M definieert reveleert al een punt buiten de zijnde, buiten de M. **Hg is eigenlijk niet geïnteresseerd in wat M is: maar wel het reveleren van een punt buiten M**: buiten de studies die altijd al aan ons verschijnen. Het feit dat het verschijnt, dat het is, daarvoor moeten we buiten de M treden. Hg zegt op p.29: ‘het wezen van M is ook iets anders dan M’. Dat ander is een standpunt buiten de M: de ontologie. Onderscheid Zijn en zijnde en een onderscheid tussen M en O is cruciaal.

## Waarom heeft de Metafysica het Zijn niet gedacht?

Hoe komt het nu dat het Zijn zich niet toont. Het is wel duidelijk dat het zijnde verschijnt. Maar hoe komt het nu dat het verschijnt? En die vraag refereert naar het Zijn: waarom verschijnt dat niet? [[8]](#footnote-8)Hoe komt het dat het altijd vergeten of verborgen is? Hoe komt het da in traditie M het Zijn nooit gedacht is? **Hoe komt het dat we de grond en het licht niet denken?** Dat de zijnde zich tonen maar het Zijn nooit?

* **Redeneerfout (1):** simpel, klassiek antwoord 🡪 is zeker niet het geval, geen argumentatieve zwakte van voorgangers.
* **Inauthenticiteit (2)**: Het heeft te maken met de manier waarop we in de wereld zijn. Geen Epistemische fout, maar een existentiële fout. ZT: inauthentieke verhouding tot het Zijn. Schuld van de mens die zich op een inauthentieke manier verhoudt tot zijn zijn. Verhoudt zich namelijk als een zijnde en dat zich verhoudt tot de wereld als dingen. Een inauthentieke manier van bestaan. (Hou in gedachten als we naar ZT gaan). Dus de rede dat we het niet denken is het inauthentieke bestaan van de mens?
* **Ontologisch probleem (3)**: dit is waarom M Zijn niet heeft gedacht (Belangrijkste argument in WM)
* **Zijnsvergetelheid (4)**: vergeten van het vergeten
* **Figuur van Hg (5)**

### Ontologisch probleem (3)

De rede waarom het Zijn zich niet toont is niet de schuld van de mens of van een redeneerfout, maar is de **schuld van het Zijn zelf**. Het is het Zijn zelf dat verantwoordelijk is voor het feit dat we het nooit zien: dat het zich niet in ons blikveld toont. **Het Zijn trekt zich terug**. **Het Zijn is niets anders dan een zich terugtrekken.** Het toont zich niet omdat het niets anders is dan verbergen. Hg zegt niet dat we in M het Zijn zijn vergeten en ik ben degene die het herontdekt. De rede is dat het Zijn zelf in zijn zijn een zich niet manifesteren is. Dat terugtrekken is de **mogelijkheid voor ons om de zijnde te zien**. En zo kunnen we de band tussen Zijn en niets beter denken. We zien Zijn enkel als ‘een zich verbergen’, logisch dat het zich niet aandient, **we zien enkel zijnde, maar die kunnen enkel gezien worden door de verborgenheid van het Zijn**. **Zijnde is omdat het zich in het niets openbaart: in een leegte, een terugtrekken van het zijn.** Dat is niet oorzakelijk maar het Zijn zelf. **Een soort niets van het terugtrekkende Zijn**. Schuld van Zijn dat we het niet zien. Zijn is niet anders dan zich terugtrekken, zich niet laten zien. Schuld en essentie zijn niet de juiste woordkeuzes: eerder het Zijn van het Zijn: het lot van het Zijn is dat het zich altijd terugtrekt. En daarom is het ook het lot van M dat het het Zijn niet kan zien, want dat is het Zijn zelf, een zich niet laten zien.

#### College 5

We zijn nog steeds in Deel I van de cursus: wat is M? De vraag waarmee we vorige keer geëindigd zijn: hoe komt het dat M het Zijn is vergeten?. Hg: M denkt zijnde als zijnde, maar M vergeet het Zijn zelf: wat betekent het voor een zijnde om te Zijn?

Hoe komt het dat die traditie een schijnbaar eenvoudig onderscheid niet gedacht heeft: onderscheid tussen een ding en het zijn zelf daarvan: het werkwoord. Hoe komt het dan dat hele traditie dit onderscheid over het hoofd heeft gezien? (zie vorige: geen redeneerfout maar Inauthenticiteit: op inauthentieke manier in de wereld zijn: We verhouden ons op vervallen en inauthentieke manier tegenover het Zijn). Dat laatste is het argument dat hij geeft in ZT maar is niet het argument dat hij hier wil maken in WM (Wat is M?).

Argument dat hij hier maakt is **ontologisch argument**: rede dat M het Zijn niet heeft gedacht is ontologisch: niet met eigen fouten, epistemologisch of existentieel te maken. Het heeft te maken met het Zijn zelf: ontologisch. Zijn zelf manifesteert zich op die manier dat het zich telkens als zijnde toont. Het kan dus bijna niet anders dan dat M enkel de zijnde bestudeerde. Het is omdat het Zijn zich onttrekt omdat het zich altijd toont in de vorm van een zijnde. **Conclusie: wat is het Zijn dan zelf? = niks anders dan het zich terugtrekken en verbergen.** **Zijn manifesteert zich door zich te openbaren in zijnde maar het Zijn zelf trekt zich terug.** Waar we mee geconfronteerd worden zijn dingen, ietsen, zijnden. Maar het Zijn zelf zien we als het ware niet.

Wat betekent het dat het Zijn zich terugtrekt of verbergt? Lijkt een mystische argumentatie. Wat betekent het dat het Zijn niets anders is dan het zich terugtrekken, verbergen? We proberen dit te begrijpen a.d.h.v. de metafoor van het licht.

Metafoor gebruikt Hg zelf: Wanneer we ergens licht op laten schijnen zien we het ding dat verlicht is maar het licht zien we zelf niet. We zien het boek enkel omdat er licht op valt maar het licht zien we niet. Zo kan het zijnde maar verschijnen door het Zijn maar het Zijn zelf zien we niet, toch is het de rede van de zijnden. Het Zijn trekt zich terug, toont zich niet maar **in het zich terugtrekken maakt het dat het zijnde is.** Dus het terugtrekken van Zijn, of het Zijn als een zich terugtrekken, is een soort mogelijkheidsvoorwaarden voor de zijnde.

Wat het licht van de zaklamp doet is iets belichten, maar **kan maar door dat het iets anders niet belicht**. Het kan maar door dat dingen niet belicht worden. Dat donkere staat voor het niet. Zijnde kan maar verschijnen door een soort opening in het niets. Altijd als het iets belicht laat het iets onbelicht. Zijnde kan maar door donkerheid van niets: Dat betekent dat het Zijn zich terugtrekt in het niets.

Het Zijn is dus primair een zich verbergen, maar het zijnde is altijd iets dat zich altijd openbaart. Zijn is primair: het is maar door Zijn dat zijnden zich kunnen tonen. M.a.w. wat er niet eerst is, is een openbaring, wat er eerst is, is een verberging. We denken in M dat ‘zijnde zich openbaart, zich toont: en dus primair gegeven is, zijnde dat zich manifesteert als zijnde’ duidelijk niet zo bij Hg. Wat primair is aan zijnde is het zich terugtrekken van het Zijn. **Wanneer het zijnde zich toont is dat geen openbaring maar het omkeren van de verborgenheid = onverborgenheid, uit de verborgenheid treden**. Toont dat Zijnde gegrond is in iets anders: niet in iets dat zich niet toont maar fundamenteler: iets dat zich altijd terugtrekt in het zijn.

In inleiding spreekt Hg niet over het Zijn dat zich openbaart maar dat zich onbergt: onverborgenheid die ons tegemoettreed. Stoppen van de geborgenheid, van het zich terugtrekken. Dit is ook **waarheid:** een ongeborgenheid: niet iets dat klopt, maar onverborgenheid: openheid creëren in het zich terugtrekken van het Zijn: hier kan waarheid zich manifesteren, Hier kunnen nog steeds dingen juist of fout zijn, in speelruimte onverborgenheid kan pas iets waar zijn.

Omdat verbergen primair is, oorspronkelijker dan zich tonen dat Hg notie gebruikt: onbergen, ongeborgenheid. **Pas doordat Zijn zich terugtrekt wordt er ruimte gemaakt om iets te zien**.

Conclusie: Zijn verlaat ons al bij voorbaat: zijnsverlatenheid. Rede dat M Zijn niet heeft gedacht is het zijn zelf: ontologische rede. Het Zijn zelf toont zich niet en heeft M verlaten. Dat is wat het Zijn zelf is

Dat noemt Hg **het lot van de M**: zal altijd die fout maken: blijven steken in het zijnde omdat het in de aard van het Zijn zit dat het zich terugtrekt en zich niet aan ons toont. Er is een ontologische rede dat M problematisch is. M ziet enkel zijnde omdat Zijn zich altijd terugtrekt. Onto-theologie: Zijn heeft zich in M traditie telkens als zijnde voorgesteld en dat zijnde heeft zich dan ook altijd voorgesteld als hoogste zijnde. (goddelijke): zijnsverlatenheid en onto-theologie gaan hand in hand: vraag van M beantwoord vanuit een (hoogste) zijnde.

### Modern probleem: vergeten van vergeten = Zv (4)

Er is ook andere verklaring: Waarom heeft M zijn niet gedacht: **Probleem van hele geschiedenis maar specifiek van de moderniteit.** Hier wordt probleem extreem: zijn heeft M helemaal verlaten omdat Zijn zich altijd al terugtrekt (dat is wat zijn is), als het zich terugtrekt kunnen we het niet denken in M. Maar we kunnen wel beseffen dat het Zijn dat is, dat ons denken er altijd aan ontsnapt. Weten dat we zijn gaan vergeten, en dat is precies wat ontologie is voor Hg. **We kunnen aan O doen door te beseffen dat Zijn geneigd is om vergeten te worden. Maar wat ook kan is dat we dat feit vergeten. Vergeten zelf vergeten.** Als we vergeten dat zijn zich terugtrekt, dat het geneigd is vergeten te worden, dan kunnen we enkel nog focussen op zijnde = dat is precies de toestand waarin de moderne metafysica en wetenschappen zich in bevinden volgens Hg = **Zijnsvergetelheid (Zv)**. Zv is dus eigenlijk een dubbel vergeten. Enerzijds laat het zijn zichzelf vergeten en we vergeten dat we geneigd zijn het zijn te vergeten. Dat is natuurlijk een structuur die wel intrinsiek is aan elk vergeten: als we het vergeten zijn dan vergeten we natuurlijk ook dat we het vergeten zijn. Vergeten verondersteld een dubbele beweging. Dat is wat er speelt in moderne M. Zijn is geneigd zich te laten vergeten en we vergeten dat we het vergeten zijn = Zv. Typisch voor moderne M = M en wetenschappen zullen zich inschrijven in technische denken.[[9]](#footnote-9) Louter vormen van causaliteit en pragmatiek.. Nooit oprecht ontologische vorm van denken, maar instrumenteel-wetenschappelijke zijnden en causale relaties tussen zijnde: dat is waar M op neerkomt in de moderne tijd.

### Figuur van Heidegger zelf (5)

Een vijfde mogelijke verklaring dat M het Zijn niet heeft gedacht maar Hg wel is natuurlijk de figuur van Hg zelf. In zekere zin zou Hg zich graag voorstellen als ultieme genie van M. Hele traditie is vergeten Zijn te denken, maar de held Hg is er toch toe in staat. **Hij zal zich zelf in zekere zin zien als het ultieme eindpunt van M**, en ultieme figuur in ontologie. Hele traditie heeft verkeert gedaan en hij ziet het echt. Dat is zeker een soort connotatie die in zijn werk zit. Zichzelf als absolute figuur poneren, dat lijkt in overeenstemming met de man die Hg was. Hij sloot zich aan bij NSDAP, politiek heel problematisch. Superioriteitsgedachte die in zijn ontologie zit heeft ook politieke implicaties. Hij die Zijn dat vergeten is toch opnieuw kan denken. Het is voor een deel waar om dit te zeggen, maar niet het laatste woord.

Wat interessant is aan Hg is dat **het louter wijzen op het feit dat Zijn vergeten is al volstaat.** Hg moet niet noodzakelijk afkomen met nieuwe O maar wijzen op vergetelheid is genoeg. Zijn is niks anders dan zich terugtrekken. Gewoon wijze op dat Zijn vergeten is, doet iets ontologisch, zeggen dat Zijn een zich terugtrekken is. Wat Hg doet is kritiek geven op M en die kritiek is eigenlijk zelf al zijn ontologie. Die destructie heeft O implicaties. Gewoon feit dat hij al standpunt kan innemen buiten M is al een O standpunt. Gewoon vraag stellen WM veronderstelt al punt dat O is, dat voorbij het zijnde gaat en naar het Zijn zelf vraagt. In die kritiek is hij misschien wel vernieuwend. Maar het is niet zo dat hij zegt, oke en nu komt het ultieme genie die de ontologie gaat opbouwen, zeker niet. Het is niet zo: dat als Zijn zich verbergt en zijn niks anders is dan dat, is het niet dat Hg zegt: het heeft zich altijd verborgen en nu laat ik het zien voor wat het echt is, hij openbaart het niet. **Als Zijn verbergen is, kan Hg het ook niet laten zien.** Het volstaat dat Hg zegt dat M Zijn vergeten is, omdat Zijn niks anders is dan een zich terugtrekken. Hg zijn theorie is dus niet zo heroïsch als het misschien lijkt, als een absoluut punt van M

Dit zijn de redenen die we zouden kunnen geven volgens Hg waarom M het Zijn is vergeten te denken. Het enige dat Hg doet is het **vergeten niet vergeten**. Moderne M vergeet dat het vergeten wordt en Hg zegt dat hij ten minste niet vergeet dat het vergeten wordt, weet ten minste dat het zich terugtrekt. Zeer subtiel verschil.

### Slot over inleiding van 1949

Over het niets. We hebben kritiek op M gehad, nu is vraag hoe stellen we Zijnsvraag opnieuw. Waarom is er iets veleer dan niets. Nu, Hg kan op dit punt zeggen: die Leibniziaanse vraag is geen vraag naar een oorzaak. Vraag naar oorzaak is altijd een vraag naar een zijnde, een iets: een instrumenteel wetenschappelijk denken dat Hg zal bekritiseren. De vraag waarom is er iets veeleer dan niets is geen vraag naar een oorzaak, een zijnde. Wat is het dan wel? Vraagt niet zozeer naar ‘iets’ maar wel naar het woord ‘is’ en het woord ‘niets’. Dus gaat niet over ‘iets’ = zijnde maar ‘is’ = zijn. Een niet-zijnde ofwel het niets. Als het vraagt het naar het is van dat iets vraagt het niet naar een iets maar naar zijn van het zijnde. En dat is niet iets dus het niets. Niet toevallig dat tweede deel van vraag er is. Vraag is niet naar iets maar waarom iets **ipv** niets? Des te significantere niets. Met het iets dringt zich iets anders dan iets op. Iets anders dan zijnde is zijn (dat is waar we naar op zoek zijn) maar past ook bij niets. Tegenstelling Hg is niet tussen het niets en het zijn. Maar tussen het niets en het iets. In die zin zijn **zijn en niets niet noodzakelijk aan elkaar tegengesteld**. Maar in zekere zin bijna hetzelfde voor Hg: niets en zijn, zijn zeer sterk met elkaar verboden. Misschien zou hij niet zeggen dat ze hetzelfde zijn (in bepaalde passage WM doet hij het wel), maar ze zijn geen tegengestelde maar **doen wel hetzelfde**: tonen de zijnde. Het zijn is een zich terugtrekken in het niets, ze zijn verbonden. Tegenstelling is tussen niets en zijnde niet tussen niets en zijn.

Zijn is zich verbergen = zich terugtrekken (ontologisch in het niets). In dat zich terugtrekken toont zich een iets. M.a.w. de tegenstelling is tussen niets en iets. Iets anders dan een zijnde is een niet-zijnde= niet iets = niets, maar Zijn en niets vervullen hier dezelfde functie tegenover het zijnde. Het is strikt ook niet te begrijpen, ontsnapt ons, maar je kan gevoeligheid met termen krijgen.

Vraag is dan: Hg claimt wel op een of andere manier dat hij ontologie kan doen. We kunnen iets zeggen over het Zijn: maar hoe gaat dat dan precies. We zagen al: het Zijn is een zich terugtrekken, het verlaat ons, het wordt vergeten.. etc.[[10]](#footnote-10) **Maar als Zijn zich verbergt hoe kunnen we er dan ooit toegang toe hebben?**

Sowieso **niet via het denken.** Als we denken blijven we vasthangen aan het zijnde. Zijnde moet op iets betrokken zijn, dus daarom geraken we er niet (bewustzijn is altijd van iets). Je geraakt in cirkel waar je niet meer uitgeraakt. Binnen denken kan het niet lukken, het trekt zich terug. (ook bij Kant bv: Zijn zelf is misschien wel denkbaar maar zeker niet kenbaar, los van Hg kritiek kunnen we ook bij kant zeggen dat Zijn ontoegankelijk is, we kunnen er over nadenken maar niet kennen, i.t.t. Aristo is voor Kant M geen wetenschap: geen toegang tot ding an sich, zijn zelf, denken heeft er geen toegang toe, later wel toegang via moraal).

**Via de weg van het denken geraken we er niet**. Zijn laat zich niet denken, we geraken altijd verstrikt en komen we nooit via zijn zelf; Hoe geraken we er dan wel?

## De eigenlijke tekst: Wat is M?

Was oorspronkelijk een lezing

Een van centrale termen: **Dasein is een in-ter-welt-zein**. (In de wereld zijn = IWZ). Mens voor Hg is primair geen denkend, rationeel wezen, geen rationeel subject zoals in de moderne M. Natuurlijk denkt de mens, maar wat het zijn van de mens uitmaakt is niet een denken of *res cogitans*. Mens is een IWZ: in de wereld opgaan en dingen doen, zo is de mens oorspronkelijk, primair. Handelen in de wereld, zich laten beïnvloeden door de wereld, met de wereld omgaan… Die meer praktische dingen is de mens eerder dan een denkend wezen. Dat betekent dat onze toegang tot het zijn en de zijnde niet primair via het denken of de rede gaat maar precies via het bezig zijn met de wereld: IWZ. Het is niet via de wetenschap of denken dat de mens het zijnde of zijn kent maar het is in de alledaagse geplogendheden: als ik aan het koken ben, dan ben ik, dan ben ik in contact met het zijn, als ik werk met mijn pen…: dat is de manier waarop ik zijn en de zijnde ken. Of bijvoorbeeld ook mijn gemoed, hoe de wereld mij doet voelen, dat is hoe ik in contact kom met Zijn. Voorbeelden zijn: ik ben slaperig of gelukkig, zo verschijnt zijn aan mij, niet als een denkend subject maar als een geïncarneerd wezen in de wereld dat gestemd is, wakker of aan het slapen is, verveeld of aandachtig, angstig of niet…

Angst en verveling: het zijn die 2 stemmingen die ons toegang zullen geven tot zijn en het niets. Voor Hg is Dasein IWZ: mens is niet primair denken maar komt in contact met de zijnde via alledaagsere dingen: gemoed, omgaan met wereld,.. dan is het voor Hg dat via de grondstemmingen van de angst en verveling het zijn en het niets zich toont: thema van de eigenlijke tekst wat is M. Stemmingen van verveling en angst: dat zijn degene die ons toegang geven tot zijn en niet het denken.

Eerste conclusie: toegang tot zijn is altijd op een manier pre-rationeel of precognitief, dat wil niet zeggen dat toegang irrationeel of mystiek of gelovig is maar de toegang tot het zijn is net heel alledaags: te maken met ons IWZ: pre-rationeel.

Wat we tot nu zagen staat allemaal in de inleiding die hij 20 jaar later schreef, maar dit is de eigenlijke tekst waar hij echt op het niets in gaat en dat bestudeerd a.d.h.v. de angst. Er zijn nuanceverschillen (bv term onverborgenheid gebruikte hij hier nog niet, wel het woord openbaren i.p.v. ontbergen: hou in het achterhoofd). Toch gaan beide teksten wel nog samen ondanks de kleine verschillen. De tekst stelt de zijnsvraag opnieuw: ultiem een vraag naar het niets i.p.v. naar het zijnde.

### Eerste vraag: wat is het niets?

Antwoord volgens Hg dat **traditionele M geeft**: Niets is traditioneel datgene dat niet bestaat. Tautologisch: niets is dat wat er niet is. Dat is ook het antwoord van de wetenschap: niets bestaat niet dus als zodanig is het ook niet te bestuderen, een lege negatie, een afwezigheid van zijnde of zijn. Wetenschap en M omzeilden de vraag naar het niets omdat het toch niets anders is dan niets. Wetenschap bestudeert enkel zijnden.

Uiteraard volstaat dit niet voor Hg. Zijn antwoord op de vraag: Het probleem is dat de vraag: wat is het niets? eigenlijk onbeantwoordbaar is omdat de vraag zelf verkeerd is. Vraag wat is het niets? Is misleidend en verkeerd: waarom? Vraag wat is het? Zegt 2 dingen:

* dat het iets met **wat** te maken heeft: kenmerken en essentie hebben, alsof het een zijnde zou zijn, woord wat past niet: dan zouden we moeten zeggen is zus en zo, maar dat gaat niet, dat gaat enkel bij een zijnde.
* **IS**: wat is het niets, het niets is niets, het woord IS gebruiken is misleidend, het suggereert dat het over het zijnde gaat. Enige dat we over niets kunnen zeggen is: wat nietst het niets. Uiteraard is het niets niets.

Conclusie: **vraag beroofd zich van haar eigen onderwerp**, vraag verdwijnt zichzelf vanaf dat we er naar vragen: verbergt zich. Vraag naar wat is niets vraagt naar iets dat niet iets is. Ze is niet enkel niet beantwoordbaar maar vraag is verkeerd gesteld. Wat nu? We kunnen enkel zeggen: Wat nietst het niets? We moeten wel een manier vinden om erover te spreken. Het probleem van de vraag naar het niets te stellen is dat het antwoord is: ‘het niets is niets en dus tautologisch, of een soort paradox waar we niets als iets gaan zien’. Als we niets willen denken (en dus in termen van zijnde) mislukt het altijd.

Hoe gaan we dan te werk?: laten we niets i.p.v. positief **negatief denken**: we kunnen niet zeggen wat het is, (verkeerde vraag). Maar we kunnen misschien wel zeggen wat het niet niet is. Logisch dat als we over niets spreken we enkel kunnen vragen wat het niet is: Wat is het niet het niets? Dan geeft Hg een eerste soort definitie:

**‘het niets is de ontkenning van de totaliteit van het zijnde’** (negatieve definitie). Daarmee kunnen we aan de slag, geeft in zekere zin antwoord maar precies omdat het een negatief antwoord geeft (ontkenning: niet van het zijn maar de van zijnde in zijn geheel, of nog een ontkenning van de wereld. Totaliteit van zijnde is waarschijnlijk de wereld). We bestuderen verder de ontkenning en de totaliteit van het zijnde.

Ontkenning: wat is het? Hg zegt: er zijn 2 manieren waarop we die totaliteit kunnen begrijpen. Ze zijn beide de manier waarop ontkenning zich verhoud tegenover het niets.

* Ofwel is de **ontkenning primair** en komen we via ontkenning tot het niets
* Ofwel is **niets primair** en is het pas omdat er niets is dat we kunnen ontkennen

Eén van beide moet eerst komen. Is het niets een resultaat van de ontkenning? Dus is het via de ontkenning dat we tot het niets komen, dat het niets is. Door dat we het zijn ontkennen: ‘het is niet zo’, doordat we kunnen ontkennen, dat we niet kunnen zeggen dat we het niets creëren, dat we toegang krijgen tot het niets? Of is het zo dat er eerst het niets is en omdat er een standpunt is dat iets anders is dan iets dat we kunnen ontkennen. De ontkenning is dan mogelijk dankzij het niets.[[11]](#footnote-11)

In het geval dat de ontkenning primair is, is er eerst een zijnde dat we kunnen ontkennen en zo komen we tot het niets, dan is er primair een zijnde, dan de ontkenning en dat leid ons tot niets. Het niets is er dan initieel niet maar enkel omdat we zijnde kunnen ontkennen. In die zin is niets secundair aan het zijnde en de ontkenning, in die zin is het niets enkel het negatieve van het zijnde: dat is niet waar Hg naar opzoek is

Niet via de ontkenning komen we tot het niets, maar **het niets is primair**. Het is dankzij het niets dat we kunnen ontkennen. Omdat er een standpunt bestaat buiten het zijnde en we ons daar als mens in kunnen begeven kunnen we ontkennen. Mogelijk om ons in zekere zin los te maken van de zijnde, van iets, is het mogelijk te zeggen ‘het is niet zo, of het het is niet dat’. De mogelijkheid dat we ontkennen en het niet kunnen zeggen verondersteld voor Hg dat er iets oorspronkelijker nietst: het niets. Daarom is niets niet louter afwezigheid, ontkenning of leegte, of negatie, **het niets doet ook iets, er gaat iets uit van het niets**: **het niets nietst** (het doet iets in de negatieve zin). Het is niet louter de pure ontkenning, er is iets primair aan het niets, er gaat een bepaalde beweging van uit: een vernietigen, een terugtrekken, het ontkennen. Niets doet iets: niets nietst.[[12]](#footnote-12) Zie in de tekst: niets vernietst, het niet zelf nietigt.

Die uitspraak: het ‘niets nietst’ is **bijzonder gecontesteerd**: analytische filosofen knappen daar totaal op af, ‘dat soort uitspraken betekenen niks, zijn totaal onzinnig’: traditionele kritiek tegen de continentale wijsbegeerte (CW). ‘Er worden slogans gecreëerd die betekenisloos zijn’ bv Carnap, Wittgenstein: ‘waar men niet over kan spreken moet men zwijgen’. Positivistische hoek: dat soort uitspraken zijn volkomen belachelijk.

En dat is misschien ook zo, de manier waarover we heel deze colleges spreken, komt soms belachelijk over maar tegelijk, wat iemand als Carnap miskent door dit als betekenisloos af te schrijven is dat er toch iets bijzonder fascinerend is aan deze zinnen, al zitten ze op de grens van betekenisloosheid. Het nodigt ons uit om erover na te denken, het is moeilijk en dubbelzinnig, waarschijnlijk klopt het niet maar het is zo fascinerend dat het ons wel aanspreekt. Zo een formulering spreekt ons denken aan, we kunnen het niet vastpinnen maar er is iets dat ons aantrekt om het te begrijpen en telkens als we dat proberen lopen we weer vast. We kunnen niets niet denken maar willen het wel, dat is wat we bij CW nodig hebben: een gevoeligheid voor dit soort uitspraken, die op het punt staan betekenisloos of poëtisch te zijn (‘klinkt en evoceert maar heeft geen betekenis’) maar het lijkt toch iets anders: het bevind zich tussen de totale betekenisloosheid en de betekenis die ons aanmoedigt om na te denken. Uiteindelijk kan niemand zeggen wat de definitieve interpretatie is van deze zin maar het gekke is dat het ons wel activeert en in gang zet om er mee bezig te zijn. ‘Het niets nietst’ houdt ons wel al drie uur bezig, en ook wel terecht, het is niet gewoon onzin het is fascinerend en het zet aan het denken.

Misschien geen denken maar wel evoceren. In poëzie mag het dat we de betekenis niet volledig kunnen vastpinnen, het kan iets anders doen dan de gewone communicerende taal (betekenis doorgeven), de betekenis van poëzie is niet volledig te achterhalen, maar dit lijkt enigszins wel interpreteerbaar. Niets nietst claimt wel degelijk een betekenis te hebben die we kunnen ontcijferen, al kunnen we ze nooit volledig ontcijferen. Carnap zou het poëzie noemen maar het is nog iets anders. Omdat het ons aanzet om filosofisch aan het denken te zetten, en het is niet dat poëzie dat niet kan doen maar toch is het hier wel primair de bedoeling. Functie van deze zin beoogt het wel net. (Tussendoor interpretatie Prof.)

Niets blijkt dus oorspronkelijker dan ontkenning. Vraag is: **we kunnen niet via ontkenning van zijnde tot het niets geraken want het is oorspronkelijker. Hoe hebben we dan toegang tot niets?** Dat is de centrale vraag. 🡪 In de grondstemming van de angst (komen straks op terug)

### Verveling

Er is nog een andere toegang (denk aan de gegeven definitie van het niets). Via de weg van ontkenning geraken we er niet maar tweede element definitie:’ totaliteit van zijnde’. Wat is dat en kunnen we via daar toch geen toegang krijgen? Vraag stelt zich opnieuw: **hoe krijgen we toegang tot de totaliteit van het zijnde = via de verveling.** Wat is de totaliteit van het zijnde? En hoe kennen we die? Hg zal initieel zeggen: als zo danig hebben we **geen toegang omdat het geheel van het zijnde een soort standpunt veronderstelt of een ander soort zijnde dat het geheel kan overschouwen** (bv God). Als eindig wezen dat de mens per definitie is heeft ze geen toegang tot de totaliteit van het zijnde. Mens kan nooit het standpunt innemen los van de eigen eindigheid waarin zij het geheel kan overschouwen als een soort goddelijke observator, die alle zijnde tegelijk kan zien, en ook ondenkbaar. Naar analogie van het niets: totaliteit van de zijnde, daar heeft ons denken geen toegang toe, net gelijk tot het niets. Opnieuw komen we dan in een probleem terecht: definitie van niets blijkt te zijn: ontkenning van de totaliteit van de zijnde, **ontkenning is zelf secundair en totaliteit is ondenkbaar.** Wat moeten we dan wel doen? Totaliteit van de zijnde, ergens **op een meer intuïtief niveau, op het niveau van IWZ weten we wel wat het is,** we kunnen het niet metafysisch of wetenschappelijk kennen maar ergens weten we wat het is. Niet de totaliteit van zijnde maar zijnde in zijn geheel. Totaliteit valt dus in 2 op te delen;

* Het geheel van de zijnde: kunnen we niet denken, goddelijk standpunt nodig
* **Het zijnde in zijn geheel:** op intuïtief niveau toegankelijk. Is niks anders dan de wereld. **Wereld** kennen we uiteraard niet in haar totaliteit, geen standpunt buiten de wereld maar wel via IWZ: daarin toont op bepaalde momenten die wereld zich wel. We hebben een bepaalde notie, intuïtief of in dagdagelijkse bezigheid van de wereld. Wat de wereld is heeft al een bepaalde betekenis, net zoals het woord niets, we kunnen het niet vastpinnen maar het is niet betekenisloos, ergens weten we perfect waarover we het hebben wanneer we zowel over het niets als de wereld spreken.

Tot het zijnde in zijn geheel hebben we toegang toe, maar belangrijk is dat dit nog niet het zijn is. Onderscheid tussen zijn en zijnde is niet het **onderscheid tussen zijn en zijnde in zijn geheel** (dat laatste is de wereld) en de wereld is natuurlijk niet louter zijn. Hier gaat het over zijnde in zijn geheel: de wereld.

Dan is de vraag: hoe kennen we de wereld? Door de verveling. **We kennen de wereld of die dient zich aan in de verveeling.** Waarom? Lijkt absurde gedachte. Redenering loopt analoog aan wat we hebben gezien. **Toegang van dasein tot de wereld, zijn en zijnde is nooit primair via het denken maar in een handelend bezig zijn met de wereld in IWZ.** Een deel daarvan is u in een bepaalde stemming bevinden. Verveling is niet zomaar een gevoel of toestand waarin een subject zich bevind maar verveling is een manier waarin de mens in de wereld is. Verveling is geen toevallige toestand waarin een neutraal subject zich bevind, het is fundamenteler: Als de mens in de eerste plaats een IWZ is, dan is verveeld zijn, een manier zelf van IWZ. Een grondstemming, een stemming, een gevoel die eigenlijk een soort ontologische proportie aanneemt, die ons primair toegang tot het zijnde of de wereld geeft. Geen irrationeel gevoel, het is primairder dan de ratio, iets dat ons toegang geeft tot wereld. Onze toegang tot het zijn voor Hg is precognitief en pre-rationeel maar in onze dagdagelijkse bezigheid.

Hoe werkt de verveling? Op welke manier toont ze de wereld? Wat is de ontologische betekenis? Belangrijk is nog: de verveling is een manier van IWZ maar een vrij negatieve manier, het is geen toestand die we nastreven, het is niet te min een manier waarop we IWZ. Wat is het nu?

1. Wanneer we omgaan met de wereld in dagdagelijkse situatie (niet verveeld zijn) dan gaan we **volledig op in de dingen**. Als ik schrijf met pen, ga ik op in de pen, die valt me niet op, ik gebruik die, ik ben 1 met de wereld want de pen, het zijnde valt niet op. er toont zich niets van de zijnde want in de normale dagdagelijkse interactie ga ik helemaal op in 1 of meerdere zijnde. **Zijnde en wereld toont zich niet**.
2. **Het is altijd aan een soort specifiek zijnde** waaraan ik me hecht, nooit aan de zijnde in zijn geheel, het is steeds een specifiek element of dingen die mijn aandacht vijzen. In dagdagelijkse omgang, (= onze zorg, zorg voor de wereld of zorgend omgaan met de wereld) **toont het zijnde zich niet en de wereld al helemaal niet.** We gaan volledig op in het zijnde en altijd in specifieke zijnde.

Wat doet de verveling (V) dan? Die doorbreekt die normale situatie. V is precies een **stemming waar we niet meer opgaan of hechten aan zijnde**, ze laten ons onverschillig, ze interesseren ons niet, we doen er niks mee. De wereld laat ons onverschillig, we willen er niks mee en precies omdat we niet geïnteresseerd zijn tonen ze zich zelf, gaan we niet meer op in de dingen. V doorbreekt dagdagelijkse de zorgende relatie met de dingen waardoor dingen vooreerst onthecht en onverschillig tegenover ons zijn, en **dan verschijnt het geheel, de zijnde als totaal = de wereld toont zich.** Omdat we niet meer gehecht zijn aan een specifiek zijnde, toont er zich iets anders, daardoor kan geheel zich tonen dat zich anders terugtrek omdat we zo opgeslorpt zijn in de zijnde.

Belangrijk onderscheid (niet expliciet door Hg gesteld maar wel belangrijk ) ook i.v.m. angst: verveling gaat over de verveling als zodanig, niet over iets dat ons verveelt. Bv in een heel saai college en we geraken verveeld door het college zelf. Daar ben je verveelt door iets, door een bepaald zijnde, wil zeggen dat we ons daar toch nog hechten aan iets. Dat soort verveling gaat nog op in het zijnde en blijft bij onze dagelijkse slommeringen. Iets lijdt ons nog steeds af (dat is ook een vorm van verveling, maar je bent nog betrokken op de zijnde). Hg heeft het over een andere verveling: een die door niks wordt veroorzaakt. ‘We vervelen ons tout cour’ ik verveel me. Wat me verveelt is niet duidelijk, er is niks aanwijsbaar, wat me verveelt is de wereld zelf, niks dat me nog kan interesseren. Je zit in de zetel en je wil niks doen, ook niet daar zitten: dat is de toestand waar de wereld zich aandient: je bent nog steeds IWZ, een manier van IWZ maar de wereld toont zich want je wordt niet opgeslorpt door de zijnde. We kunnen opeens verschillende zijnde als onverschillige dingen zien.

Analoog aan de verveling is verstrooidheid, een gebrek aan concentratie, afgeleid zijn etc.. op een bepaald moment lukt het niet meer, het gaat niet omdat je bent afgeleid door iets anders, we zijn niet afgeleid door iets maar de concentratie werkt gewoon niet meer, ervaring van ‘Argh het lukt niet meer’, ik krijg het niet meer tot mij, ik wil niet iets anders gaan doen: het is de verveling die eerst komt en dan om het tegen te gaan gaan we wel iets anders doen. V wordt door niks getriggerd, het maakt zich los van waar we op gefocust zijn, die situatie is onbepaald op niks betrokken, maar dan wil V ophouden, eigen aan V is dat we ons niet willen V: vervelend om zich te vervelen dus we gaan opzoek naar iets anders: dat waaraan we ons kunnen hechten (nieuws of e-mails checken). Verveling is vreselijk, we zijn op niks betrokken, en willen we zo snel mogelijk stopzetten.[[13]](#footnote-13) We willen ons terug op de zijnde richten. We nemen iets vast, het interesseert me niet, ik stuur een bericht naar iemand maar eigenlijk boeit het me niet, ik ga slapen maar ben niet moe, we willen iets doen om de V tegen te gaan. Punt is: V staat niet toe om een soort van bewuste reflecterende houding aan te nemen. Idealiter toont het ons de wereld ‘laat ons nu volop vervelen en over de wereld nadenken’: zo werkt het niet, het is niet dat als je in de verveling bent dat je ermee contemplatief aan de slag kan. We kunnen de stemming niet omvormen tot denken, die toegang tot de wereld, daar willen we vanaf en aan een zijnde hechten, het is een heel onstabiele situatie. Je kan dan niet zomaar aan O doen. Die stemming blijft een stemming waar je vanaf wil.

Conclusie: de verveling heeft sowieso iets te maken met luiheid: vervelen en lui zijn zijn zowat de meest filosofische dingen die je kan doen, daar dient zich iets anders aan dan hetgeen dat zich evident al toont. Luiheid en verveling is de filosofische stemming bij uitstek. Als het niet lukt om je cursus te studeren, denk dan, het is precies in dat moment dat de ontologie mogelijk wordt, dat er iets anders gebeurd: op het moment dat je concentratie faalt, en niet omgekeerd. Voor elke goede filosoof of wetenschap geld dat: mogelijkheid om totaal verstrooid te zijn, om totaal niet geïnteresseerd te zijn in filosofie en rare metafysische gedachten.[[14]](#footnote-14) Dat is eigen aan filo, en zonder het moment dat het echt niet lukt, waar we echt niet geïnteresseerd zijn werkt het niet. Een totale investering, publiceren, schrijven, les geven en volledig opgaan werkt niet, we hebben een moment nodig waarin we ons niet meer hechten aan iets concreet, waar we lui zijn: het is op dat moment dat de wereld zich toont en zich eigenlijk iets aandient waarover we kunnen beginnen nadenken.

**Vraag les:** connectie met zijn? Tegengestelde van de wereld is het niets, zoals we zagen is er een nauw verband tussen niets en zijn, wereld is, heel simpel, zoals we het intuïtief begrijpen en niks anders dan de totaliteit van zijnden, het zijnde in zijn geheel, de wereld is niet het zijn of zijnde maar de wereld is het geheel van zijnde. Zien we straks verder.

Dus, we lijken nu op een bepaalde manier een **toegang te hebben tot wat Hg noemt de totaliteit van het zijnde: zijnde in zijn geheel**. Het niets is de ontkenning van het zijnde in zijn geheel. Het niets is precies het omgekeerde van de wereld, van dat waar de verveling ons toegang toe geeft: geheel van zijnde. Het probleem is dat het niets toch nog iets anders is dan louter die ontkenning, omdat de ontkenning secundair is ten opzichte van het niets. ‘Niets is niets anders dan het omgekeerde van de wereld’ dat volstaat niet voor Hg: niet is niet zomaar de ontkenning van de wereld: het niets nietst meer dan dat. Als niets oorspronkelijker is dan de ontkenning, hoe hebben we dan toegang? Opnieuw hebben we toegang door een stemming. Niet meer via de verveling maar door de angst.

Angst is op zich vervelender dan verveling. Nu, het probleem van de verveling is dat het ons iets toont: de wereld, maar op het moment dat ze dat doet, **verbergt ze ook iets: niet de zijnde maar het niets**. In zoverre dat de wereld zich toont wordt er ook iets verborgen: het zich terugtrekkende niets of zijn van de wereld. In die zin is weeral de tegenstelling niet tussen niets en zijn: maar tussen niets en de wereld. Tussen niets en de totaliteit van alle ietsen. Niet zozeer niets vs. iets maar niets vs. het geheel van alle ietsen (de wereld). Precies omdat de verveling de wereld toont verbergt ze het niets.

### De Angst

De angst doet nog iets anders**: de angst toont het niets, toont het niets zelf.** De angst openbaart niks, letterlijk, de angst als zodanig toont ons niks, geeft ons geen toegang tot iets. Letterlijk: de angst openbaart niks, betrekt ons niet op de dingen, toont ons niks. In die zin openbaart de angst ook het niets. Om de angst volledig te begrijpen moeten we het **onderscheid tussen angst en vrees maken** (loopt parallel met het onderscheid tussen verveeld zijn door iets en zich vervelen).

**De vrees:** is altijd een bepaalde vorm van angst, is op iets betrokken, ik ben bang voor iets. De vrees is altijd bepaald, heeft een object en is dus gericht op een zijnde Bv de vrees voor spinnen, agorafobie etc... vrees die een concreet object heeft, er is iets dat de angst opwekt.

Hg zal zeggen: **de echte angst, die grondstemming is niet betrokken op iets,** het dient zich aan, wordt niet veroorzaakt door iets, maar de angst is onbepaald. We zijn niet gericht op iets, we zijn gewoon angstig: de totale staat van paniek waarin zelfs het object waarvoor we bang zijn verdwijnt. De angst heeft een veel existentiëlere dimensie. De vrees is een fobie van iets, de angst is een **totale staat van paniek** die niet langer een object heeft en pathologischer kan zijn: de totale angst die niet door iets getriggerd wordt, maar een stemming is waarin we ons bevinden en **geen houvast meer hebben**. Dus in de mate dat de angst onbepaald is toont ze letterlijk niets. De angst is op niets gericht. Hg neemt dit letterlijk: **we zijn voor niets angstig**, maar dat wil niet zeggen dat de angst het bang zijn is voor het niets, dat zou opnieuw het niets reduceren tot een zijnde.

Het punt is: het is precies in de angst zelf dat het niets zich toont, omdat er zich niks toont: **de wereld ontglipt ons** (dat is de angst): een situatie waar we geen houvast meer hebben, waar de wereld zich ook onverschillig aandient (verveling) maar sterker nog: het zijn niet gewoon de zijnde die ons niet meer interesseren maar het is de wereld die wegzinkt. De angst is het punt waar we elke grip op de realiteit lijken te verliezen, we worden machteloos omdat we het gevoel hebben dat de wereld weggaat: we kunnen niks doen om die angst te stoppen, en dat is wat er zo eng aan is: we hebben geen houvast meer, geen manier om ons vast te grijpen aan de wereld omdat die angst precies het wegzinken is van de wereld. En dat wegzinken zelf is precies wat Hg noemt **‘het wegzinken in het niets’**.

In die ervaring, die stemming toont het niets zich, dient het zich aan. Het niets is precies het wegzinken van de wereld, de wereld die aan ons ontsnapt, de wereld die ontkent of genietigt wordt: het niet nietst in de zin van: **het vernietigt de wereld, het laat de wereld wegzinken, maakt het tot niets.** Wat zich in de angst aandient is niet de wereld zelf, maar de wereld die verdwijnt en het niets dat zich aandient, en dus de **context waarin de wereld pas kan zijn** (daar komen we op terug).

Dus, eigenlijk typisch voor de angst is **het feit dat we niks kunnen doen**, ik ben bang, in paniek, maar we kunnen niks doen aan wat ons panisch maakt.[[15]](#footnote-15) Die machteloosheid die is bijzonder bevreemdend omdat de wereld ontsnapt en we ons aan niks kunnen vastgrijpen Angstig zijn is: we kunnen niks doen, we zijn totaal verlamd omdat er niks is waar we ons aan kunnen vasthouden. “In de angst is het verdwijnen van het zijnde in zijn geheel”. Maw: het verdwijnen van de wereld.

Bv Bang zijn ‘in’ het donker: ipv ‘voor’ het donker. Fear ‘of’ the dark = vrees. Maar in het donker hebben we geen schrik voor het donker, misschien voor iets dat in het donker is maar we hebben geen schrik voor het donkere zelf. Angst in het donker: dan zijn we eigenlijk in een soort confrontatie met het niets. In eerste instantie zijn we misschien bang voor de dingen (dat er misschien iemand om de hoek staat of als ik kind ben zit er een soort monster in de gang etc.. dat is vrees). De angst in het donker ent zich op een zijnde (inbreker, monster etc..). Dus we zijn niet bang voor het donker, we zijn bang in het donker, maar in het donker zijn we wel bang voor iets. Nu, dat soort vrees is de typische angst dat we hebben bij horror films (waarin de vrees een soort verkitchdheid wordt: op de moment dat we er een object op kunnen plakken en uitvergroten, dat is de manier waarop we in onze cultuur de angst zien).[[16]](#footnote-16)

Dat is waar Hg het absoluut niet over heeft. Bv ‘fear of the dark’- Iron maiden: toont wat er mis is met dit soort angst: het lijkt dat onze angst op iets betrokken is, maar dat is absoluut niet wat de angst voor het donker is. Het is geen vrees voor de donker maar het bang zijn in het donkere. **Ultiem zijn we niet bang voor iets (de inbreker, monster) maar het donker confronteert ons met het niets, het sluit ons gezichtsvermogen af waardoor het niets zich voor een stuk aandient.** Angst: We zijn niet bang voor het donker of ‘het’ niets maar in die toestand waarin er zich niks van de wereld aandient en de wereld lijkt weg te glijden, dan zijn we angstig. We zijn dus niet angstig voor wat zich in het donker zelf zou kunnen aandienen maar omdat de wereld wegglijdt in het donker.

Dat is precies wat de angst in het donker metaforisch is: de angst voor het niets, in het wegzinken van de wereld. Wat is de oplossing voor zo een angst? Wat doen we traditioneel als we bang zijn in het donker? **‘Als je bang bent in het donker moet je fluiten’ = om een iets te creëren.** Als de lichtschakelaar niet in de buurt is dan creëer je een iets om u aandacht op te richten, zodat de wereld zich terug aandient. Door te fluiten maak je een geluid en kan je je focussen op een zijnde, en de wereld dient zich terug aan. Door te roepen ‘ik ben niet bang’ creëer je eigenlijk iets dat de wereld terug in elkaar zet. Door te fluiten dient de wereld zich terug aan want er is iets.

De andere oplossing is natuurlijk het licht aansteken: maar dat is niets anders dan de wereld laten terugkeren. **Als we het licht aansteken laten we de wereld terugkeren**. Klinkt als een belachelijke oplossing maar waarom werkt het? Niet omdat we nu weten: ‘er is toch geen inbreker’, maar omdat de wereld er terug is. De wereld verdwijnt, de angst manifesteert zich en het licht aansteken wil niet zeggen dat er niks eng is maar het is de wereld die zich aandient: de wereld trekt zich niet meer terug en is terug coherent. Als we het licht aansteken: dat is fascinerend omdat we beseffen: **‘we waren eigenlijk bang voor niets’.** Er was niets waar we bang voor waren. Dat is wat Hg bedoeld. Dat besef: dat onze angst gerelateerd is aan het niets zelf. In die zin dient het niets zich aan, op het moment dat we beseffen: onze angst had geen object, maar is gewoon het wegzinken in het niets, het terugtrekken van de wereld. **Dat is precies het niets zelf dat zich dan aandient.**

**Vraag les:** (niet hoorbaar). De verveling is de situatie waarin dat de dingen ons niet meer aanspreken, maar de angst is erger, het is een moment waar we geen houvast meer hebben, we willen dat wel maar het lukt niet meer.

Het punt is dat dasein IS in de wereld: een deel daar van is ook de negatieve mogelijkheid dat de wereld zich onttrekt, **de wereld die door onze vingers glipt is ook een manier van IWZ.** We zijn dan niet buiten de wereld, het is een ervaring van in-de-wereld-zijn waar de wereld zich wegtrekt, en dat ervaren we enkel in de angst (situatie die niet vol te houden is) dat het niets zich aandient.

Een andere oplossing dan fluiten of het licht aandoen is de **angst kanaliseren**. **U angst tot vrees laten worden,** en dan komt de wereld ook terug. We kunnen de angst omzetten naar vrees: bang worden voor het monster of de inbreker. Ervaring die fenomenologisch wel zin heeft: we kunnen ons vaak angstig voelen en dan door verschillende zaken concreet bang gemaakt worden. ‘Ik wandel buiten, ik ben angstig, en er flitsen verschillende gedachten door me heen: heb ik het vuur niet laten aanstaan? is mijn huis niet aan het afbranden? wordt ik niet achtervolgd? etc..’ Angst kunnen we nooit als zodanig bewaren, het is niet te verdragen dus wat doen we? Het in vrees omzetten. Door verschillende dingen bang gemaakt worden: onze angst betrekken op een iets, **we zijn dan misschien niet van de angst af als zodanig maar de wereld is wel terug.** De angst die de wereld laat verdwijnen, we halen de wereld terug door het in vrees om te zetten ‘daar ben ik bang voor: daarom’. Door het op iets te betrekken is ten minste de wereld terug. De oplossing voor de angst is de angst tot vrees maken, nog veel meer dan fluiten in het donker.

Punt is dat de angst niet uit te houden is. We kunnen net als in de verveling niet reflectief zijn**, we kunnen ons niet vasthouden, onmiddellijk is ze al betrokken op iets anders, het is een grondstemming maar een grondstemming die we nooit volledig authentiek kunnen behouden,** we moeten er altijd aan ontsnappen omdat we IWZ. Het is letterlijk onleefbaar om in paniek te leven.

### De depressie

De angst is een gevoel dat we kennen maar een extreem gevoel. Dezelfde redenering kan opgaan met een emotie die vandaag urgenter is dan in Hg zijn tijd. De depressie haalt hg niet aan maar kan je zien als een stemming die zich ergens tussen de angst en de verveling bevindt. Het deelt met de verveling dat we ongeïnteresseerd zijn maar lijkt negatiever en dichter bij de angst.

Depressie is de ervaring dat niets nog betekenis heeft: de wereld die ons niet meer interesseert, die aan betekenis verlies, lijkt op verveling maar is veel sterker. Is misschien het moment waarop we de wereld zouden willen opgeven. Depressie is sterker en lijkt in die zin op de angst, omdat ook het niets zich aandient: niets heeft nog betekenis. Depressie is een confrontatie met het niets en is ook onbepaald De echte depressie heeft geen rede, of is niet getriggerd door een ding (je werk, relatie etc..). Depressie, en dat is het deprimerende, is dat er niks is waarom we gedeprimeerd zijn**. In die depressie kondigt zicht het niets aan.** Niets deprimeert ons, we voelen ons slecht maar er is geen rede, het deprimerende zelf, het gegeven dat niets nog betekenis heeft en dus de confrontatie met het niets. Lijkt tegenwoordig aannemelijker voor ons dan de angst. Ook in de depressie zijn we geneigd om onze depressie op dingen te steken (mijn werk is zo zwaar, de kinderen.. etc). Dat is het typisch technische denken dat Hg zou bekritiseren, de rede dat we ons slecht voelen kunnen aanwijzen, aan een zijnde aanhechten. Depressie is niet ‘ik voel me slecht door iets’ maar de gedachte: we voelen ons slecht maar er is niks dat we kunnen aanwijzen en dat is wat ons depressief maakt en een confrontatie met het niks.[[17]](#footnote-17)

## Vraag naar het Zijn

#### College 6

We bekijken Hg nog even om niet opnieuw te beginnen online. **Recapitulatie:** Vorige les vooral over het niets. Enerzijds wouden we een definitie vinden: die faalden en toch leek het mogelijk een definitie te vinden: ‘het niets is een ontkenning van het zijnde in zijn geheel’. Een belangrijker stap: was een analyse van de angst: het is via de angst dat het niets zich zal openbaren. Telkens als we niets willen denken geraken we in cirkels, kan zich enkel openbaren in een stemming: de angst.

Vandaag: vraag oplossen: **vraag naar het Zijn: door connectie tussen niets en Zijn te maken.** Hoe leert het niets ons iets over de Zijn van de Zijnde: we zijn nog steeds geïnteresseerd in de manier waarop het niets ons iets kan reveleren over het Zijnde. Nu blijkt, voorlopig antwoord: blijkt dat het niets zelf de mogelijkheidsvoorwaarde is voor het Zijn van de zijnde, **intieme connectie tussen het niets en het Zijn**. Het niets toont ons precies dat het Zijnde is. Is al een antwoord: vanuit de confrontatie vanuit de **angst met het niets, dat we pas voor de eerste keer beseffen dat het Zijnde is**: zo biedt het niets een antwoord op de zijnsvraag.

Notie van mogelijkheidsvoorwaarden: het niets is de openheid waardoor het Zijn kan verschijnen: nu wordt het expliciet. De manier waarop de angst het niets openbaart toont het niets zich nooit als een object, zijn. Het niets is niet iets, is geen zijn.

Citaat p. 62:

““Eerst in de heldere nacht waarin de angst het niets openbaart, treedt de oorspronkelijke openheid van het zijnde als zodanig aan het licht: het blijkt dat het zijnde is en niet niets. Dit door ons in het spreken toegevoegde ‘en niet niets’ is evenwel geen verklaring achteraf, maar de a priori mogelijkheidsvoorwaarde van de openbaarheid van zijnden überhaupt.”

Wat is het niets dan wel? = het tegenovergestelde, het wegglippen, verdwijnen van de wereld, het zijnde: het nietige van het zijnde en de wereld.

Angst heeft op zich geen object, is op niks gericht. Angst is de totale paniek die geen object heeft (onderscheid met vrees), dan zijn we bang voor het niet. De angst is de confrontatie met het niets. Dat is wat het zo angstig, creepy maakt: dat we het niet kunnen aanduiden datgene wat ons angstig maakt, zelfs die houvast van te weten wat ons wordt ontzegt. **Dat is waarom de angst het niets openbaart: het nietige, verdwijnen van de wereld, een houvast. In de angst wordt de wereld tot het nietige gereduceerd.** Maar natuurlijk niet in de zin van vernietigd, maar gewoon niets. Nietiging: dat wat er op spel staat in ‘het niets nietst’: ‘nichten: nietsen’: is de nietiging, niet vernietiging, maar een soort afwijzing, ontkenning van het zijn. De wereld, het zijn dat door de vingers glipt: die afwezig, afgewezen worden.

**Interessante is dat nietige naast het afwijzen ook iets anders doet: in het afwijzen toont het niets ook het zijnde aan. In het niest verdwijnt de wereld, maar precies in het verdwijnen kunnen we de dingen, de wereld aanwijzen en ze zien voor wat ze Zijn.[[18]](#footnote-18)** Pas in het niets zien we het zijnde voor wat het is: het nietige van het niets: een afwijzen aanwijzen. In de afwijzing zit er een aanwijzing.

**Wat toont de confrontatie met het niets? Wat toont het niets ons over het Zijnde, de wereld? = Het toont enkel en alleen dat het Zijnde is**, dat dingen er Zijn. Het niet is niet, dus pas vanuit dit standpunt kunnen we het Zijn van de zijnde gebruiken. Dan pas kunnen we begrijpen wat het betekent om te zijn en niet om niets te zijn. Pas vanuit het niets, de ervaring van de angst beseffen we dat het zijnde is en niet niets (dat is het fundamentele inzicht).

2 elementen uit het citaat:

* **Zijnde is en niet niets:** Via de angst toont het niets ons voor de eerste keer dat het Zijnde is: op dat moment in de angst wordt de zijnsvraag voor de eerste keer gesteld. Alledaagse omgang met de wereld: het Zijn van zijnde valt ons niet op, we gebruiken dingen, hebben stemmingen maar we worden ons nooit bewust van het feit dat de dingen ook Zijn. Omdat te beseffen hebben we standpunt van niets nodig. (Bij Aristo wordt zijnde zomaar gegeven, geen waarom vraag of wat het betekend dat het Zijnde is, dat simpele feit wordt steeds vergeten) Dat het zijnde niet niets is.
* **Mogelijkheidsvoorwaarden**: Het is niet gewoon zo dat vanuit het niets het Zijnde zich toont als Zijnde, als niet niets, maar sterker nog, en dat maakt hij nadien duidelijk: het is precies dankzij het niets dat het zijnde er is.[[19]](#footnote-19) Het is niet enkel een epistemologisch punt maar ook een ontologisch. Het is ook werkelijk dankzij het niks dat het Zijnde is. Niets is de mogelijkheidsvoorwaarde voor het Zijn. A priori mogelijkheidsvoorwaarden: termen neemt hij over van Kant. Gedachte van een transcendentale mogelijkheidsvoorwaarde: dat is het niets: het is geen ding, het is enkel de openheid waardoor iets kan verschijnen. De mogelijkheidsvoorwaarde zelf. Transcendentale filo Kant is geen filo over de dingen, maar gaat om de mogelijkheden dat objecten zich aandienen aan het denken: Ook zo voor Hg: mogelijkheidsvoorwaarde dat Zijn is. Niets is oorspronkelijker, het is dankzij het niets dat het Zijnde kan verschijnen. **Zijnde kan zich maar tonen omdat het niets iets is dat zich fundamenteel terugtrekt.** Het niets kunnen we niet denken, hebben we geen vat op het is enkel het terugtrekken: de mogelijkheid voor Zijn. [[20]](#footnote-20)

Concreter: Metafoor van het licht: Door in het donker met een zaklamp te schijnen: vanaf dat je op iets richt, verschijnt er iets, maar dat kan maar verschijnen omdat de rest donker gebleven is. Het is door het licht dat er iets kan verschijnen en dat is pas mogelijk omdat de rest donker is. Probeer alle aspecten van deze metafoor te vatten. Niets is de openheid voor het Zijn om te verschijnen. Terug metafoor van de grond: wortels zijn ook gegrond in iets. Openheid om boom voor te groeien.

Nu gaan we naar Zijn van de zijnde: als we vragen: Hg is in staat om via de ervaring van de angst voor het eerst de zijnsvraag te stellen: pas in confrontatie met het niets. **Zijnsvraag is gesteld: als hij dat kan stellen, wat is dan nu het Zijn van de zijnde? = dat is het niets**. [[21]](#footnote-21)

“Het niets maakt de openbaarheid van het zijnde als zodanig voor het menselijk bestaan mogelijk. Het niets is niet het anti-begrip van het zijnde, maar **behoort oorspronkelijk tot het wezen ervan zelf**. In het zijn van het zijnde gebeurt het nietigen van het niets.” P.63

Het lijkt dat Hg een parallel maakt tussen zijn en niets: in het zijnde van de zijnde gebeurd het nietige van het niets. Wat is het Zijnde van de zijnde?: het niets

“Het niets blijft niet het onbepaalde dat tegengesteld is aan het zijnde, maar het onthult zich als datgene wat tot het zijn van het zijnde behoort.” P.68

Zie ook citaat in Nawoord **p. 76:** nog explicieter door Hg:

“Niets dat nooit een zijnde is, onthuld zich als datgene wat zich van alle zijnde onderscheid: we noemen dit het Zijn”.

**Hier lijken niets en Zijn hetzelfde.** **Zijn is niet gewoon de ontkenning van de ontkenning. Niets is niet het omgekeerd maar de mogelijkheidsvoorwaarde en wezen van het Zijn.** Zijn is maar door die open plek die het niets opent waardoor Zijn kan verschijnen.

Waarom is er iets veeleer dan niets? Antwoord ligt in vraag: **waarom is er iets? Dankzij het niets maar heel belangrijk: het iets is geen oorzaak** (probleem bij andere Metafysici, bv aristo, antwoord is altijd ‘omwille’ als rede, door iets anders). Dit is niet wat Hg bedoeld: waarom is er iets: is geen vraag naar de oorzaak maar naar **a priori mogelijkheidsvoorwaarden.[[22]](#footnote-22)** Het is geen vraag naar Zijnde maar naar Zijn. Waarom is er iets = hoe komt het dat het mogelijk is dat er iets is? = context waarin een zijnde kan verschijnen, iets kan zijn.

## Transcendentie & de menselijke existentie

Tot nu toe niet fundamenteel anders dan vorige week. Nu gaan we het over een nieuw concept hebben: transcendentie: introduceert hij om te duiden **hoe de mens zich verhoud tegenover het Zijnde en het niets**. Het niets is de mogelijkheidsvoorwaarde van het zijnde en tegelijk het perspectief dat de mens kan innemen, van waaruit we zijnde kunnen bestuderen. Normaal zitten we zo dicht op de zijnde dat we de zijnsvraag niet kunnen stellen. Vanuit het niets wel. M.a.w.: als het onmogelijk zou zijn voor de mens om zich te richten naar het niets, om het standpunt van het niets in te nemen: dan is ten eerste metafysica onmogelijk, dan stelt zich de vraag niet. [[23]](#footnote-23) en ten tweede: waarom stelt die zich niet? **Omdat het zijnde zich precies niet toont als iets dat iets.** Het pure Zijn van de dingen toont zich niet als we geen stap kunnen terug nemen, weg van het Zijn naar het niets. **Die stap weg van de Zijnde is wat Hg: transcendentie noemt** (andere connotatie dan in de traditie). Die transcendentie zegt iets fundamenteel over wat het betekent om mens te zijn: existentieel of zelfs antropologische thema´s en niet enkel ontologisch (antropologische term gebruikt hij niet).

Wat is de **menselijke existentie** dan voor Hg?= Is niks anders dan het zich kunnen verplaatsen naar het niets. Niets leert ons niet enkel ontologisch en M, maar zegt ons ook iets over onze eigen existentie en bestaan. **Existentie is in die zin precies de mogelijkheid om zich tegenover het niets te kunnen plaatsen**: **In zekere zin los te kunnen maken van het zijn: het te kunnen, overstijgen transcenderen.** Menselijke existentie voor Hg is de mogelijkheid dat we ons kunnen losmaken van de onmiddellijke betrekking tot de dingen (zoals ze zijn), tot de zijnde: u kunnen los maken, dat is transcendentie. Ligt helemaal in de lijn van existentialisten als Sartre en Simon de Bouvoir

(Pauze: stukje niet helemaal opgenomen).

1. Mogelijkheid M/ ontologie hangt volledig af van die notie van transcendentie
2. Dasein (of menselijke existentie) hangt bijzonder nauw samen met de gedachte van transcendentie.

(we bekijken vooral II nu) Wat betekent het precies voor de menselijke existentie om te kunnen transcenderen? Hoe kunnen we dat precies begrijpen? Vooral omdat hij een nogal bizar concept van transcendentie gebruikt, dat niet echt samenvalt met de traditie (bovennatuurlijke). Wat is transcendentie voor Hg? = De mogelijkheid om zich los te maken van de zijnden, te overstijgen en transcenderen. Niet helemaal bepaald worden door de zijnden of er niet helemaal in opgaan. Hij bedoeld hiermee dat de mogelijkheid tot transcendentie, zich losmaken van de dingen, is niks anders dan de **vrijheid.** Menselijke existentie wordt gekenmerkt door vrijheid: typisch existentialisme (gedachten van een absolute vrijheid is de kern van de menselijke existentie).

Hoe begrijpen we die vrijheid als transcendentie dan precies in Hg zijn filosofie en existentialisten in het algemeen? Vrijheid is in de eerste plaats en uitsluitend een **negatieve vrijheid**: **vrijheid om neen te kunnen zeggen.** Neen zeggen is wat transcendentie uitmaakt: nietiging van de dingen: transcendentie in de richting van het niets. Het afstand kunnen nemen van de dingen: transcendentie van de dingen is een nietiging, ontkenning, neen zeggen tegen de dingen: zich losmaken van dingen.

Gedachten dat vrijheid bestaat in zich niet te laten opgaan in dingen, losmaken van zijnde is sterk te begrijpen in de **relatie tot de notie van het niets.** Transcendentie is geen opstijgen naar een bovennatuurlijke, andere wereld, maar een transcendentie naar een niets, een leegte: het is een radicale ontkenning, een nietiging van onze onmiddellijke relatie tot het zijn.

Concreter: Bv de mogelijkheid om te kunnen diëten: een vorm van transcendentie. Een puur immanente relatie tot voedsel of eten? : als we immanent op iets plakken: betekent dat dat onze enige mogelijke relatie tot voedsel is om het op te eten. Ik zie chocola en in een puur immanente relatie tot het ding kan ik niets anders dan het opeten als ik zin heb. Of bv ik heb honger en kan enkel maar op zoek gaan naar iets dat die honger kan stillen**. In immanente relatie is er geen afstand van de dingen: je kan niet neen zeggen tegen een aanspraak.** We worden volledig opgeslorpt door het zijnde: in dit geval voedsel. In strikte zin toont dat zijnde, chocolade, zich niet als een zijnde: puur technische, instrumentele relatie met ding: ik zie ding niet als chocolade maar als een instrument dat mijn honger kan bevredigen. Niet echt een menselijke relatie maar veel meer impulsrelatie, dierlijke relatie tot het ding.

Typisch voor menselijke is wel de mogelijkheid tot nietiging, negatie, de mogelijkheid om neen te zeggen tegen de dingen. Dat is wat Hg als transcendentie begrijpt: mogelijkheid om in relatie tot de zijnde neen te kunnen zeggen. **Transcendente relatie** met chocolade: **evenveel zin hebben om het te eten en toch neen te kunnen zeggen,** ik ga er niet volledig in op.[[24]](#footnote-24) Ik weiger om met dat zijnde samen te vallen: diëten: ik heb alle reden om het stuk op te eten en toch doe ik het niet. Daarin bestaat voor Hg de menselijke vrijheid. Menselijke vrijheid: diëten toont onze vrijheid op een grappige manier.

Die vrijheid mag niet opgevat worden als een soort autonomie of absolute vrijheid dat zich opent in een soort transcendente wereld. Die vrijheid en transcendentie bestaat **enkel in die negatieve relatie, die nietiging.** (ook Sartre). Het bestaat precies in de mogelijkheid van de ontkenning van onze relatie tot de dingen. Hg: de ontkenning zelf is maar mogelijk door het niet. Als transcendentie in de richting van het niet is, dan is het een nietiging van onze relatie tot de dingen. **Precies omdat transcendentie naar het niets gaat, door dat transcendentie letterlijk nergens naar toe gaat is transcendentie niks anders dan een ontkenning.**

Conclusie: concept van nietiging. Voor Hg is transcendentie, die eigen is aan de menselijke existentie, een die bestaat uit een bepaalde vrijheid tot de dingen en die vrijheid bestaat uit niets anders dan een nietiging. **Een transcendentie in de richting van het niets die onze relatie tot de zijnde ontkent.**

Die zelfde vrijheid of transcendentie vind je ook terug in die 3 stemmingen die we hebben besproken en bijzonder in de grondstemming van de angst. Angst, verveling en depressie zijn eigenlijk niets anders dan het loskomen van een bepaald zijnde. Het **loskomen van de zijnde als zodanig**.

1. **Verveling:** waarom is dat mogelijk? Verveling kan er alleen maar zijn omdat we ultiem als Dasein, als mens, vrij zijn. Omdat het mogelijk is om ons los te maken van de onmiddellijke aanspraak van de zijnde. Verveling is de zijnde rond ons die ons niet meer aanspreken. De zaken rond ons (tv, boek etc..) de situatie waar we geen relatie tot de dingen meer hebben: waar de wereld en de dingen ons niet meer interesseren. Dus in die zin ook het opzeggen of de nietiging van de relatie met de zijnde. Verveling is pas mogelijk door vrijheid = mogelijkheid van de nietiging van een relatie. Verveling is vaak vervelend maar als negatieve stemming is het maar het resultaat van onze vrijheid. Omdat we niet helemaal opgaan in dingen en ze opgeven.
2. Grondstemming van de **angst en depressie** een beetje hetzelfde: Veronderstellen beide op een bepaalde manier transcendentie en vrijheid. Hier zijn het niet de dingen die ons niet meer interesseren maar de wereld zelf die ons ontsnapt. Houvast die de wereld ons geeft brokkelt af. En daarmee de betekenis die we geven aan de wereld als geheel die niet meer vanzelfsprekend is. Normaal gaan we op in een wereld die onbewust betekenis geeft tot dingen. Maar in de angst en misschien ook in de depressie is die betekenisgeving precies onmogelijk geworden. De wereld zelf en de dingen brokkelen af, we hebben geen houvast meer, de wereld zelf trekt zich terug en verdwijnt. Opnieuw: de mogelijkheid dat die wereld en dingen ons ontglippen is maar omdat we als Dasein fundamenteel vrij zijn. Pas omdat we niet helemaal vastplakken aan de dingen kan transcendentie mogelijk zijn. Angst is het bewijs dat we niet helemaal vastplakken, en dat de wereld ons fundamenteel ontsnapt.

Die **vrijheid** is geen soort positief gegeven maar **een negatief gegeven**: maakt het mogelijk dat we ons losmaken van de wereld en opgaan in het niets zelf. Dat is geen positieve beweging maar letterlijk iets beangstigend, de mogelijkheid ons los te maken en richting het niet te bewegen, die beangstiging is precies omdat het verliezen van de houvast van de wereld en daardoor elke houvast een enorm beangstigende ervaring is.[[25]](#footnote-25) Doet totaal alle houvast verliezen. Ervaring van de vrijheid is eigenlijk een bijzonder angstige ervaring.

Hg zal nu beweren dat **die vrijheid van de menselijke existentie zich eigenlijk meestal niet toont.** Meestal in de normale omgang met de dingen zijn we niet vrij of in staat tot transcendentie. In de gewone omgang zijn we eigenlijk niet vrij of in staat tot transcendentie, we plakken zo vast aan de dingen of zijn er zo mee bezig dat die dingen als zodanig ons niet opvallen, we gaan volledig op in de zijnde. In de modus van alledaagsheid of bedrijvigheid zijn we niet in staat tot transcendentie, ontologie en niet vrij. We zijn in staat dat op te zeggen door de nietigheid maar meestal laten we ons meeslepen in de dingen.

Vb. chocolade in de meeste omstandigheden: spreekt ons aan, zin om het op te eten en dan eten we het ook onmiddellijk op. Het valt ons niet op en er is geen vrijheid. We plakken dan onmiddellijk op de dingen vast, meestal is onze relatie tot de dingen zo. Een soort van technische instrumentele relatie. Op zich is het niet zo onlogisch: Hg zegt dat in die grondstemming van angst en de stemming van verveling het dat soort ervaringen is waardoor we onze vrijheid en mogelijkheid tot transcendentie richting het niets ontdekken. Die stemmingen, zeker de angst, zijn stemmingen die gelukkig niet permanent zijn. Angst is uitzonderlijke en een zeer extreme stemming die we zelden in haar zuivere vorm ervaren. Zuivere paniek, zonder relatie tot de wereld, gebeurd niet vaak. Hetzelfde met verveling: een soort van extreme situatie, maar waar we ons snel wel weer uit kunnen trekken. We zijn uiteraard niet voortdurend in die stemming, maar meestal zijn we zo bezig met de dingen en onze alledaagse relatie met de wereld, dat we geen angst ervaren en zelfs niet in staat tot angst zijn. Het is net omdat we niet voortdurend in die stemming zijn, dat we niet onze existentie zijn in deze vrije transcendente manier.

**Die toestand waarin we volledig opgaan in de dingen: dat noemt Hg oneigenlijk:** het is een soort **inauthentieke** manier van onze existentie te zijn, omdat we volledig opgaan in de dingen en ze niet echt zien voor wat ze zijn. We zien de dingen enkel in de mate dat we er mee bezig zijn. Maar het soort van ontologische afstand die nodig is om de zijnde als zijnde te zien daarin slagen we niet in onze alledaagse bedrijvigheid. In die zin verdwijnt onze existentie, vrijheid, mogelijkheid tot ontologisch denken.. in die alledaagse bedrijvigheid en daarom noemt hij het inauthentiek of oneigenlijk.

Daarom zal Hg beweren dat filosofie of ontologie, maar ook de menselijke existentie zelf, te maken heeft met ons los te maken uit onze alledaagse bedrijvigheid, alledaagsheid op te zeggen, voortdurende bezig zijn te doorbreken en in die zin te transcenderen in de richting van het niets. Existentie bestaat erin om de voortdurende alledaagse bezigheid met dingen te nietigen.

### Conclusie: wat is de menselijke existentie voor Hg?**[[26]](#footnote-26)**

* Menselijke existentie is de mogelijkheid tot transcendentie maar in negatieve zin: door nietiging. Dat is wat vrijheid voor Hg uitmaakt 🡪 volledig in lijn met wat Sartre als vrijheid ziet: gekenmerkt door nietiging. Hier zie je dat de **ontologie van Hg enorme implicaties heeft voor zijn visie op de mens als Dasein.** Zijn ontologie geeft onmiddellijk aanleiding tot existentialisme en fenomenologie.
* Kenmerkend voor de menselijke existentie is dat het zich ophoud in het niets. Als de menselijk existentie door transcendentie en vrijheid komt, en die transcendentie precies een nietiging is, in de richting van het niets, dan betekent het dat de **menselijke existentie letterlijk op niets gebaseerd is:** een soort van nihilistische interpretatie van de menselijke existentie. Menselijke bestaan is op niets gebaseerd. Wat mens tot mens maakt en in zijn kern kenmerkt is die mogelijkheid tot nietiging, het niets zelf. **In confrontatie met het niets is de mens op de meest authentieke manier als existentie. 🡪 Er is dus geen antwoord op de vraag wat is mens zijn? Er is geen essentialisme.** Enige dat we kunnen zeggen is dat het te maken heeft met het omgekeerde van dit. **Het heeft te maken met de voortdurende mogelijkheid om de relatie tot de dingen en dus essenties en dus ook onze eigen essentie op te zeggen**. In die zin kan je zeggen dat het een nihilistische interpretatie is van de menselijke existentie: het bestaat in de meest fundamentele zin uit niets, uit de confrontatie met het niets.
* Je zou kunnen zeggen dat de meest oorspronkelijke ervaring of stemming waarin de mens zich kan bevinden de grondstemming van de angst is. In diepste zin is de mens niet een soort rationeel wezen, de mens lijkt in de mate dat het kan transcenderen vooral **een angstig wezen.** Het is de angst die de menselijke existentie in de diepste zin bepaald: omdat het de vorm van transcendentie in de richting van het niets is. Belangrijk is dat Hg dus de menselijke existentie niet analyseert vanuit een soort rationalistisch kader, maar de **mens analyseert op de manier dat de mens in de wereld is** en door die wereld in stemmingen wordt gebracht (angst, verveling). Het is pas in het gestemd zijn dat men de existentie kan begrijpen, beter dan op een rationele manier
* Hg zou zeggen dat de mens in de mate dat hij vrij is en in staat is tot transcendentie een **metafysisch wezen is**.

“Menselijk bestaan kan zich alleen tot de zijnde verhouden, wanneer het zich in het niets ophoudt. Het uitstijgen boven het zijnde gebeurd in het wezen van het bestaan”

Laatste zin: ‘uitstijgen boven’ (transcendentie): menselijke existentie is net uitstijgen boven het zijnde: het zien voor wat het is. Dat is maar mogelijk in de mate dat de existentie zich in het niets kan verhouden (want zie supra: pas door het niets kunnen we zien dat het zijnde IS’ (ZIJN): menselijk bestaan is metafysisch: enige wezen dat kan vragen naar het Zijn of de zijnde kunne zien voor wat het is. Zijn kunnen zien voor wat het is vanuit het niets. Zich kunnen losmaken = als dat zijn existentie uitmaakt en een ontologische betekenis heeft dan is de mens een metafysisch wezen.[[27]](#footnote-27)

#### College 6.4

Verder over notie **transcendentie (T**): Manier waarop Hg het begrip transcendentie opvat lijkt niets te maken te hebben met de manier waarop het concept doorgaans gebruikt wordt in de traditie van de filosofie.

Meestal wordt transcendentie zo begrepen: als bovennatuurlijk, wereld achter of boven deze wereld (*winterhelt*). Bv Plato´s ideeënwereld: puur rationeel en geeft structuur aan onze wereld, of ook het goddelijk in godsdienst die betekenis geeft aan onze wereld. Kenmerkend aan deze notie is dat transcendentie opgevat wordt als een ding, als een iets. T is zelf een wereld die bestaat uit zijnde (bv ideeën of 1 zijnde: God). Maar telkens een substantie, en dat is waar Hg van af wil. Een opvatting van T die niet langer vasthangt aan een zijnde. T begrijpen als de beweging dan het punt waar we naar toe bewegen. = **Kritiek onto-theologie**: hele M traditie heeft M altijd gedacht o.b.v. een hoogste zijnde en daardoor heeft de hele traditie T ook gedacht als een zijnde. Hg wil T niet langer als iets begrijpen.

T is dus geen ding, iets, het is ook absoluut niet het goddelijke. Hg neemt in die zin de premissen van Nietzsche ´s dood van God over. Ook Hg zal zeggen: **God is dood.** T is in zekere zin een illusie maar de **T voor Hg is leeg**: er is geen ding aan de andere kant van die T: geen bovennatuurlijke wereld of God: die zijn uitgehold. Hg gaat hier op verder: Transcendente wereld is leeg, het niets zelf. **Maar het is niet omdat die T wereld leeg is dat de T zelf onmogelijk is.** Wat schiet erover?: een soort T die leeg is en dus het niets zelf. T wordt niet ingevuld door een ding maar door het niets zelf: een totaal lege transcendentie, geen wereld die zich opent.

Dus wat Hg interesseert is **niet het punt waarnaar we bewegen (goddelijke, of bovennatuurlijke wereld) maar de beweging zelf.** Die beweging is eigen aan de menselijke existentie Het is precies de mens (en enkel de mens) die in staat is om die beweging te maken: het transcenderen van deze wereld.[[28]](#footnote-28) T is niet in de eerste plaats een ding maar is een beweging. **Een soort beweging van uitstijgen boven de dingen**, zich losmaken van de zijnde, een beweging in de richting van het niets. T is een leegte. Daarom is T niks anders dan de ontkenning van de wereld, een lege T maar een T die eigenlijk niet positief de definiëren is maar enkel begrepen kan worden als de totale negatie van de wereld: de nietiging, de wereld op afstand houden. Het is precies die T die niet goddelijk is maar eigen aan de menselijke existentie zelf. T is niets anders dan de mogelijkheid om zich steeds los te maken van de zijnde (en dus menselijk). Klassiek gezien is T eigen aan het goddelijke: God is transcendent. Hg : de mens is degene die de T beweging maakt.

We staan verder stil bij het concept T: er zijn 2 concepten van T die hier aan het werk zijn.

* **Traditionele concept:** christelijk, platoons model: concept van T dat typisch is voor een soort participatie-metafysica. Een extra wereld die de onze structureert, betekenis geeft of waar onze wereld een afspiegeling is. God schept de wereld vanuit T punt en geeft deze wereld structuur en heerst erover, geeft er betekenis aan. Plato: deze wereld is een afspiegeling van de T wereld en wordt erdoor gestructureerd. Participatie: deze wereld neemt deel aan de T wereld en krijgt er betekenis door.
* **Hg:** concept van T: een **pure ontkenning**. T heeft geen betekenis maar ontneemt net betekenis aan deze wereld. T is niks anders dan de ontkenning van de wereld. Maar dit is ook een concept van T dat we terugvinden in de religieuze traditie: in de traditie van het Gnosticisme.

### Gnosticisme

* Dit is een beetje excursus, interesseert Prof. heel hard (doctoraat over de rol van **Gnosticisme** in de Duitse filosofie, tijdgenoten Hg). Er is ook een structurele reden: er zijn heel veel tijdgenoten van Hg die Hg een gnosticus hebben genoemd. Gnosticisme is een ketterse interpretatie van het christendom, in vroege eeuwen van het christendom ontwikkeld en daarna uitgestorven. Sommige zien hele filo Hg en zijn concept van T als een vorm van gnosticisme beschouwen, en hem dat verwijten als een soort ketterij.
  + Wat betekent het? We beperken ons vooral tot het concept T. Concept T dat gnostici gebruiken is ook net een leeg concept: geeft geen betekenis aan deze wereld maar is totaal tegengesteld aan deze wereld. T als het totale andere van deze wereld, in plaats van gerelateerd (traditie). Is ook wat Hg zegt. Gnosticisme: ‘de wereld waarin we leven is door en door kwaadaardig, slecht en betekenisloos’. De T wereld is daar totaal aan tegengesteld en heeft niks te maken met deze wereld: geeft geen structuur of betekenis. Maar is totaal verlossend en totaal goed. Als deze wereld moet gekarakteriseerd worden als vanuit de categorie van het zijn: de wereld IS. Dan is T net het tegenovergestelde: het niets. T & het goddelijke opgevat als niets: in die zin dat God zelf niets is, een leegte. En in die zin totaal tegengesteld aan deze wereld. Concept dat Hg gebruikt is het concept van nietiging, leeg, nihilistisch concept, dat op een rare manier past op de gedachte van de dood van God. Een concept van T dat denkbaar is na de dood van God: Een T die leeg is en niets is maar wel nog op een bepaalde manier transcendent en goddelijk genoemd kan worden.

1. vb´n uit het gnosticisme: hoe het een soort van hg´s nietiging is:

* Typische stelling: Dat het einde der tijden nabij is: typisch aan de vroege christelijke ketterijen is een soort apocalyptische visie. Wat is een apocalyptische mythe? = de gedachte dat er een totale catastrofe komt waardoor de wereld ophoudt te bestaan, een soort totale vernietiging. In zekere zin heeft de mythe van de Apocalypse (catastrofe waar wereld en samenleving ten onder gaan), een gelijkaardige functie als de angst bij Hg. Wat doet de mythe van de apocalypse, het einde der tijden, is precies tonen wat het betekent voor de wereld om niet te zijn, en tegelijk toont ze daardoor precies wat de wereld is. In die mythe verbeelden we ons wat de ontkenning van de wereld kan zijn, dat is precies wat de angst doet: de wereld verdwijnt. Het is ook een manier, een primitievere manier, om precies te verbeelden wat het betekent om de wereld te nietigen, letterlijk dan.
* Sluit meer aan bij bv diëten. Typisch voor gnosticisme is een vorm van ascetisme: zich onttrekken van de normale geplogenheden van deze wereld, een zeer sober leven leiden. Geen seks, bijna niet eten etc…: een vorm van neen zeggen tegen de wereld, ons lostrekken van een soort onmiddellijk opgaan in de dingen. Neen zeggen tegen de wereld, de normale verhouding tegenover de zijnde is dat ik probeer te eten etc.. en wat de asceet doet is tegen die tendens ingaan: daarin bestaat een soort vrijheid, negatieve vrijheid: je losmaken van deze dingen van de wereld. Daarin ligt T voor de asceet, geen hoger doel of weten, maar T bestaat net in de ontkenning van de wereld, van ik hoef me niet bezig te houden met eten. Ik hoef dat niet te hebben, ik kan neen zeggen. De interessante gedachte die de gnostici brengen (specifiek Markion): denken ascetisme en apocalypse samen. Als we ons allemaal seksueel onthouden dan zal de mensheid zich niet meer voortplanten en zal ze ophouden te bestaan. Dus eigenlijk zijn we in staat als mens om op zo een gewelddadige manier neen te zeggen tegen de wereld dat we de wereld zelf letterlijk vernietigen. Door ons niet meer voort te planten, we halen de mens zelf onderuit, zorgen dat mens stopt met te bestaan = dat is de apocalyps. Beide gaan hand in hand.

Hoe is dit relevant voor Hg en het concept van T?: beide voorbeelden veronderstellen de notie van T als iets dat totaal anders is dan de traditionele opvatting. Goddelijke ligt niet in een andere wereld maar ligt in een totale ontkenning, vernietiging van deze wereld. T voor hun is op zich geen substantieel ideaal maar een lege doos. T is niets, maar dat niets ligt precies in ontkenning deze wereld. T is voor beide de pure mogelijkheid van ontkenning: mythe van het einde der tijden (voorstelling maken van een wereld die er niet is) en ascetisme (zich onttrekken van het onmiddellijk opgaan in deze wereld en de dingen). Beide veronderstellen een concept van een goddelijk zijnde als leegte, als een niets.

In die zin zeggen een aantal mensen (ook Hans Jonas) dat Hg zijn denken gnostisch, ketters is. De vergelijking kan het onderscheid tussen de traditionele opvatting en Hg´s concept van T scherp stellen.

#### Conclusie: overgang naar deel II

In de inleiding van dit vak waren er 2 belangrijke vragen: wat is M en is M mogelijk? Die 2 willen we nu na Hg stellen: opstap naar deel 2.

## Wat is M voor Hg?

Hg geeft 2 antwoorden: negatieve bepaling (traditie : Zijnsvergetelheid), en naar het einde toe heeft hij ook een positieve bepaling (impliciet: opvatting van M als ontologie: zijnsleer) te maken met T: essentieel voor de menselijke existentie, mens is niet anders dan de mogelijkheid van T, zich losmaken. M is in positieve zin een T, een losmaken, uitstijgen boven de zijnde richting het niets om zo het Zijn van de zijnde te maken.

Hg geeft eerst een heel negatief antwoord op M. Hoe begrijpt Hg M?

Eerst en vooral als een **negatieve bepaling** van M: M is precies de traditie die vergeten is het Zijn te denken (Zijnsvergetelheid), telkens het zijnden heeft gedacht en de zijnden als zijnden maar nooit het Zijn zelf.

Het lijkt ook dat Hg uiteindelijk een **positievere bepaling** geeft die ook duidelijk zou moeten zijn: impliciet. Hg zijn positieve bepaling van M: hij zal M opvatten als een ontologie en niet in de traditionele zin. Nu de vraag: wat is M ? Betreft de M in haar geheel, m.a.w. de vraag stijgt uit buiten de M zelf. Dus hij gaat een standpunt innemen voorbij de M: meta-M. Wat is er nodig om aan M te doen?: uitstijgen: wat is dat anders dan die T? M veronderstelt de mogelijkheid tot T, en is niets anders dan die T beweging: zich losmaken van de zijnde en de M zelf om M in haar geheel te bestuderen: uitstijgen boven M. Transcendentie is precies de betekenis van: voorbij het zijn, erboven. Meta van M is niets anders dan die T: het voorbijgaan aan het zijnde. Waar gaat M dan over?: de studie van het zijnde maar tegelijk vanuit het standpunt van het Zijn zelf, vanuit het standpunt van het niets. T is cruciaal voor dat standpunt. T is dus enerzijds: behoort tot het wezen van Dasein, de menselijke existentie en is tegelijk de eigenheid van de mens. Conclusie is dat de mens per definitie een M wezen is. (Aristotelisch: mens is in de eerste plaats een wezen dat aan M doet). Wat is M? = Hg´s antwoord lijkt op een aristotelisch standpunt.

“Het menselijk bestaan kan zich alleen tot zijnden verhouden, wanneer het zich in het niets ophoudt. Het uitstijgen boven het zijnde gebeurt in het wezen van het bestaan. Dit uitstijgen evenwel is de metafysica zelf. Daarin ligt: de metafysica behoort tot de ‘natuur van de mens’. Ze is geen vak binnen de academische filosofie, noch een veld van willekeurige gedachten. De metafysica is datgene, wat in de grond van het bestaan gebeurt. Ze is het bestaan zelf.”

Geen academische filo maar ligt besloten in de menselijke existentie. Datgene wat in de grond van het bestaan gebeurd, ze is het bestaan zelf. Dus menselijke existentie is niets anders dan M. Wat mens onderscheid van alle andere zijnde is dat ze zich de vraag naar het Zijn stelt, dat ze zich los kan maken van dingen om het zijn van de dingen te bevragen = absoluut centraal. Tegelijk is M ook enkel een menselijk project, niet daardoor relatief, maar het is enkel de mens die aan M doet. Goddelijke doet dus ook niet aan M, verhoud zich niet tot het niets. Het is precies in die confrontatie met het niets (eigen aan menselijke existentie) dat M mogelijk wordt en het is enkel de mens die dat doet. Het is niet enkel de mens die aan M doet maar de M die enkel bestaat als menselijk project. M.a.w. het zijnde toont zich maar in zijn zijn aan de mens, aan niks of niemand anders. **Zijnde is maar in de mate dat het aan de mens verschijnt**. 🡪 Enorm fundamentele stelling in ZT waar we later nog op terug komen.

Het Zijn IS maar in de mate dat het zich aan het zijnde mens vertoont: want enkel de mens stelt zich de zijnsvraag. Dan in welke mate is M een menselijk project?: niet in de mate dat de mens een denkend wezen is maar in de mate dat de mens in de wereld is. In de mate dat de mens met de wereld bezig is, de wereld ervaart, zich losmaakt van wereld, angstig is, verveeld. Het is pas in de concrete menselijke existentie en ervaring dat de M gebeurd: in het in de wereld zijn, niet in het denken. In het handelen en de stemming ervaren maar niet in het denken, zeker niet oorspronkelijk.[[29]](#footnote-29)

Er staat in de M iets absoluut existentieel op het spel, niet louter academische filo maar een **existentiële kwestie**. Het gaat niet om het denken zelf maar over ons bestaan, existentie. Het gaat over de manier waarop we in de wereld zijn, gestemd zijn en vrij zijn. M gaat over het existentiële en jammer genoeg vaak over existentiële crisissen. M vragen lijken zich bij uitstek te stellen op momenten van existentiële crisis: momenten waar angsten zich manifesteren of waar we ons fundamenteel vervelen. Dat zijn momenten waarop de M vraag zich maar kan aanbieden. M heeft te maken met wat we als mens zijn en niet wat we als denkend wezen zijn. Zelfs al is M traditie afgedaan als illusoir of onmogelijk, onwetenschappelijk. Het punt van Hg is: het is onmogelijk dat we vanuit onze existentie die vraag niet stellen, het dringt zich aan ons op. Onmogelijk om niet te denken aan zijn in de mate dat we mensen zijn. In die zin is M **(grote verschil met Aristo)**

= geen wetenschap: het heeft niets met denken te maken maar met een beleefde manier van in de wereld zijn: existentiële kwestie en geen wetenschappelijke.

= Daarnaast houdt M zich letterlijk met niets bezig, M betrekt zich niet op de dingen in de wereld, gaat niet over substantie of iets, en dat is net wat wetenschap wel kenmerkt: wetenschap gaat over dingen, zijnden en past methodes toe om zijnde of iets te begrijpen. **M doet dat net niet, het heeft geen object**, het enige waar M als ontologie over gaat is over het Zijn zelf en het niet.[[30]](#footnote-30) Als het over niets gaat kan je er ook geen methode op toe passen. Het kan om methodologische redenen al geen wetenschap zijn, het heeft geen object. Het is precies iets dat aan de wetenschappen vooraf gaat en ze mogelijk maakt. We kunnen pas aan wetenschappen doen omdat we M wezens zijn: standpunt innemen buiten de zijnden. De wetenschappen vergeet dat het daarvoor het standpunt van het niets nodig heeft. Ontologie en M willen net dat niets of Zijn zelf begrijpen en niet een concreet iets.

#### College 7

## In welke mate is M mogelijk voor Hg?

Is het project wel überhaupt mogelijk? Illusie of waanbeeld? Hg beweert i.t.t. de traditie dat hij wel degelijk de Zijnsvraag stelt. De vraag is nu: laat ons toegeven dat hij de vraag stelt op een manier waarin zijn voorgangers niet in geslaagd zijn. Maar is hij er ook in geslaagd de vraag te beantwoorden? Want het is 1 ding om de vraag te stellen en een ander om hem ook te beantwoorden. En precies in de mate dat het antwoord al dan niet slaagt of mogelijk is kan blijken dat M in Hg´s zijn betekenis (ontologie) onmogelijk is. Als het idd mogelijk blijkt om de Zijnsvraag op een of ander manier te beantwoorden, als dat onmogelijk is, dan blijkt dat zelfs voor Hg zowel M als O onmogelijk zijn: dat staat op het spel.

We hebben gezien dat Aristo telkens faalt om de vraag naar het Zijn te stellen, dat is ook Hg zijn kritiek. Op welke manier faalt Aristo?: hij faalt te denken wat het betekent dat het Zijnde is: dat simpele feit laat hij ongedacht. Waar Aristo zijn M typisch om gaat is niet zozeer de vraag naar betekenis: wat betekent het dat het IS maar WAT het is. Dus geen vraag naar het dat, naar het Zijn zelf maar eerder een vraag naar de hoedanigheid van het Zijn (wat): hoe is het Zijn? M vraag bij Aristo is altijd een vraag naar de zijnde maar het zijnde zelf en dat het is, dat wordt niet bevraagd. Zijnde is gegeven en wordt bestudeerd in zijn meest fundamentele vorm, maar de vraag: waarom IS dit zijnde of wat betekent het dat het IS? Die vraag wordt door Aristo niet gesteld maar wordt als evident aangenomen. Het zijnde IS evident.

Het doel van Hg zijn project daar in tegen is om de vraag naar het Zijn, naar het DAT van het zijnde, ‘dat het is’ te stellen. Die vraag zegt Hg: is enkel te stellen vanuit het niets. **Wat toont het niets ons, dat de zijnde ons niet kunnen tonen? Niets anders dan het simpele feit dat het Zijnde IS en niet zomaar niets.** Dat is het totaal bijna simpele idee dat achter zijn O zit: dat we ons kunnen losmaken van een onmiddellijke betrokkenheid van het zijn, kunnen transcenderen geeft ons een standpunt van waaruit we voor het eerste kunnen zien wat het betekent voor het zijnde om te zijn, wat het betekent dat iets is.[[31]](#footnote-31) Pas vanuit het standpunt van het niets, buiten het zijnde dat we vooreerst beseffen dat iets wel is, als we beseffen wat niets betekent krijgen we inzicht in wat het betekend om te Zijn: daar stelt de Zijnsvraag zich vooreerst. Het simpele feit dat het zijnde is, is niet evident of gegeven, gelijk voor Aristo, maar is zelf iets dat we kunnen bevragen en ons over kunnen verwonderen. De vraag is nu: kan Hg die Zijnsvraag ook beantwoorden? Dat is een andere kwestie

Wat het precies betekent voor het Zijnde om te zijn lijkt ook Hg niet te kunnen denken. Hij vestigt de aandacht erop: legt aandacht op wat het betekent maar **kan het zelf niet denken.** Waarom?

1. Uiteraard is het vanuit het standpunt van het niets dat we die zijnsvraag stellen. Probleem is natuurlijk dat per definitie het niets ons niets vertelt: het is per definitie een afwezigheid van zijnde en kan ons niks vertellen. We halen enkel betekenissen uit iets.[[32]](#footnote-32) Het niets zwijgt. Het laat ons toe om het Zijnde te zien voor wat het is: namelijk dat het is, maar legt natuurlijk niet uit waarom het zijnde is. Het niets is iets dat zich terugtrekt, per definitie niet denkbaar, het is leeg. Dus het niets zelf kan ons ook geen antwoord geven op de vraag waarom er iets is. Het is pas vanuit het niets dat we vraag kunnen stellen maar het verteld ons niks over de betekenis van het Zijn zelf.
2. Waarom we precies geen antwoord kunnen denken op de Zijnsvraag heeft te maken met de kwestie van angst: de grondstemming. Het is via de angst dat we toegang krijgen van het niets, dat T mogelijk is. Die grondstemming maakt menselijke existentie mogelijk en maakt het dus ook mogelijk om de Zijnsvraag te stellen. Zelfde redenering als bij niets: de angst legt ons niets uit. De angst als zodanig, we hebben gezien dat angst als zodanig op niets is gericht. Onderscheid met vrees: is gericht op een specifiek ding, heeft een object maar de angst niet. Angst is een pure staat van paniek die nergens op gericht is, openbaart het niets maar is nergens op gericht, is ook wat het zo beangstigend maakt: dat het niks uitlegt en geen houvast heeft. Angst confronteert ons met de M problematiek en de vraag van het Zijn zelf, kan zelfs de waarom vraag doen stellen, er overkomt je iets in de totale panische angst. Dan pas kan zich de vraag stellen: waarom, wat betekent het dat er iets is? **Die vraag stelt zich wel maar angst beantwoord de vraag niet omdat ze per definitie leeg is.** De Angst heeft geen object, zegt niks, ze blijft puur intern: dat is precies waarom het angstig is, omdat ze geen enkele reden heeft. [[33]](#footnote-33) Hier komt bij dat de Angst zelf pre-rationeel genoemd wordt, de toegang tot het niets, Zijn of zijnde is voor Hg nooit primair van de orde van het rationele denken. Het heeft te maken met de manier van in de wereld zijn, stemmingen, veel existentiële geïncarneerde manieren om toegang te krijgen.
3. Het idee van het **wonder of mysterie.** Het lijkt zo te zijn dat het Zijn zelf een soort van mysterieuze kwaliteit krijgt, het niets ook. Het enige dat we kunnen zeggen is, het Zijnde is, we weten dat het is, dat verwonderd ons maar dat gegeven zelf kunnen we niet verder bevragen. Het is een wonder dat het Zijnde is. Die vaststelling en verwondering die Hg heeft over het gegeven dat het zijnde is: dat is het vertrekpunt van M, waar de zijnsvraag zich stelt, maar omdat het over een wonder gaat geeft het net aan dat we het niet rationeel kunnen bevragen.[[34]](#footnote-34) Bijna theologisch mysterie, niet rationeel uit te leggen dat het zijnde is of waarom het is. Je kan bijna zeggen dat het zijn zich openbaart of ontbergt als een zijnde, maar verder kunnen we daar niet veel over zeggen. Het toont zich aan ons op een miraculeuze wijze. Dat is het wonder dat we niet rationeel kunnen doorgronden. Op het moment dat we rationeel proberen na te denken dat het zijnde is dan beseffen we net dat ons denken te kort schiet om het te begrijpen. Op het moment dat we denken, beginnen we weer te denken in termen van zijnde en dingen, op moment dat we denken verliezen we toegang tot zijn tot het simpele gegeven dat het Zijnde is. **Op moment dat we beginnen te denken zijn we eigenlijk al te laat**, op een moment na de verwondering en mysterie. Mysterie zelf: dat zijnde is, daar krijgen we rationeel nooit toegang toe. Ons denken is altijd te laat. **We hebben een bepaalde toegang via de angst en verveling maar op moment dat we filosofisch rationeel ontologisch willen denken dan komen we te laat.**

Denken hangt altijd vast aan zijnde en wat we nodig hebben is om geen object te denken. Op het moment dat we dat willen moeten we stoppen met denken en het alternatief is dan het wonder.[[35]](#footnote-35) Een soort van bijna theologisch mysterie waar zijn zich ook als zijnde openbaart en die openbaring is ondoorgrondelijk. Natuurlijk in deze positie wordt M tot op zekere hoogte onmogelijk. Of M wordt zelfs een vorm van theologie, dus het enige dat Hg kan zeggen is ‘dat wonder dat het zijnde is’, maar dat wonder kan hij niet denken, lijkt enkel op theologische manier gedacht te kunnen worden en daardoor wordt M als filosofische tak onmogelijk. Hg lijkt naar het einde van zijn leven veel dichter naar de theologische thematiek te keren. Op het moment dat hij aan ontologie wil doen en de zijnsvraag echt wil beantwoorden kan hij bijna niet anders dan op een soort pre-rationele basis, bijna theologische basis, gaan argumenteren en spreken over theologisch geconoteerde woorden als mysterie of God.

Dus dat het Zijnde zich toont of zijn zich als zijnde toont en dat we vergeten dat het Zijn is dat zich op die manier toont dat lijkt op een of andere manier niet van ons af te hangen. Het feit dat zich openbaart en dat het is en zich toont aan ons, dat simpele gegeven dat de basis is van elke ontologie daar hebben we geen toegang en geen controle over. **Dat we het Zijn als zijnde zien dat het Zijn ons als zijnde tegemoet treed of dat we Zijn zelf kunnen denken is iets waar we zelf geen controle over hebben.** In zijn vroege O leek het dat we misschien nog toegang hadden tot het Zijn via de angst maar later is het: ‘dat het zijnde zich toont en dat tegelijk het zijn zich laat vergeten is iets waar we zelf geen controle over hebben’. Mogelijkheid tot M lijkt te gaan afhangen van een soort goddelijke openbaring. Het lijkt dus mogelijk dat we in een toestand zitten waar het Zijn zich nooit toont en we enkel vasthangen aan de zijnde. En waar we nooit de T stap kunnen zetten naar het Zijn. Kan zijn dat het Zijn zich toont in de vorm van het zijnde en zich zo terugtrekt, dat we het zijn zelf niet kunnen denken. En waarom het zijn zich dan terugtrekt en we het niet kunnen denken lijkt voor de latere Hg op geen enkele manier van ons af te hangen: het hangt af van de manier waarop het zijn zich toont of terugtrekt (de beweging dat het zijn op dat moment is).

Heeft puur te maken met een soort van ‘de manier waarop het zijn zich nu eenmaal toont’. In die zin lijkt het op een goddelijke openbaring. Het zijn begint bij de latere Hg zich als een soort God te gedragen op een totaal onvoorspelbare manier, als een soort goddelijke wil. Nu Hg zal op geen enkel moment het goddelijke als een zijnde gaan interpreteren, **hij blijft het nog steeds over het Zijn hebben, maar dat gedraagt zich zoals de onvoorspelbare hypertranscendente God**. God in Hg´s zijn M is geen zijnde, hij gaat zich uiteraard niet laten vangen door die fout. Maar Zijn zelf lijkt wel op dezelfde manier te functioneren als de goddelijke openbaring. Zijn lijkt totaal T te zijn: onvoorspelbaar en stil. Die God lijkt zodanig onvoorspelbaar dat die meer op niets dan iets lijkt. Het klopt nog binnen zijn kritiek, goddelijk principe bij Hg gedraagt zich niet als zijnde maar als niets: totaal ondoorgrondelijk en ondoorzichtig en dat radicaal buiten deze wereld ligt en T is. In die zin kan je zeggen: het Zijn in zijn latere M gedraagt zich als een soort *Deus Absconditus* = een God die ons ontsnapt.

Een typisch begrip in de late Middeleeuwen (ME) waarin God totaal T is. En zodanig T dat hij eigenlijk losgekoppeld is van deze wereld, geen betekenisvolle band meer met immanentie, geeft geen betekenis of structuur maar is totaal onttrokken aan deze wereld en we hebben er geen grip op. Openbaart zich om welke rede dan ook maar tot die rede hebben we als mens zeker geen toegang. In die zin: de onvoorspelbare God is een godsbeeld dat terugkeert in de late ME maar evengoed in gnosticisme. Of eventueel ook in het concept van Descartes: *malin genie*: God die ons bedriegt zonder dat we het weten, openbaart zich op een moment zo en op een ander zo. Bij Hg een zijn dat zich nu eens als een zijnde toont en op een ander moment totaal terugtrekt als zijnde, net verbergt. Eigenlijk de rol die *malin genie* bij D speelt is precies de rol die zijn bij Hg speelt: openbaart zich en trekt zich terug: de mens bedriegt. In die zin hangt de M volledig af van een soort goddelijke openbaring, openbaring van het zijn die zeer analoog is aan de openbaring die we kennen uit de godsdienst. Niet toevallig dat Hg in interview op einde van zijn leven claimt: “enkel een God kan ons nog redden”: **enkel door een soort goddelijke openbaring waar we zelf geen controle over hebben, hebben we nog toegang of kunnen we inzicht verwerven in het Zijn**.[[36]](#footnote-36)

Dat we Überhaupt aan O kunnen doen: van existentieel belang. Niet zo maar ‘nu kunnen we gelukkig aan M doen’, de zijnsvraag kunnen stellen maakt precies het zijn van de mens zelf uit: het gaat echt over iets cruciaal, we moeten gered worden, en dat kan enkel via een soort goddelijke openbaring. We zijn zelf niet in staat om een authentiek leven en relatie tot het Zijn te hebben. Enkel via de goddelijke openbaring kunnen we onze existentie authentiek zijn.[[37]](#footnote-37)

We merken een theologische herinterpretatie van de ontologie, waarin het operationele, ontologische weer uit de theologie lijkt te verdwijnen. Hier lijkt M op dit punt onmogelijk te worden, we hangen van iets af waar we absoluut geen controle over hebben, we zijn nooit zeker of we echt het zijn kunnen denken of we ons toch nog op een of andere manier afhangen van een zijnde en de vraag zelfs nooit gesteld is. Dat het zijn zich al dan niet terugtrekt en toont aan ons is iets waar we geen controle over hebben. In die zin weten we nooit of we bedrogen worden door het zijn: dat zich eigenlijk altijd al een zich terugtrekken en openbaart zich enkel als zijnde, waardoor wij niet in staat zijn om de ontologische vraag die de kern is van onze existentie, te stellen.[[38]](#footnote-38) **Om de ontotheologische vraag authentiek te stellen hangen we af van iets religieus waar we geen controle over hebben en blijkt M onmogelijk.** M bij Hg in zijn latere fase hangt volledig af van een wonder, openbaring, mysterie, dat veel meer met theologisch motief te maken hebben. Zijn zelf kunnen we niet denken, M als O zal onmogelijk blijken. Dat is de opstap naar Deel II: vraag die zich stelt: we hebben een idee van wat M is, maar is het ook mogelijk aan M te doen? Berust het niet op een soort illusoire karakter? zullen we stellen door terug te gaan naar de vroege moderniteit en filo van Descartes. Hoe komt het dat de vraag naar de mogelijkheid van M zich ooit gesteld heeft?

DEEL II: IS METAFYSICA MOGELIJK?

# INLEIDING: Waarom is M problematisch in de moderniteit?

Tot nu zijn we vooral bezig geweest met de vraag wat M is. Maar de belangrijkste vraag voor de 20ste en 21ste eeuw is misschien niet wat is M, of de vraag naar het Zijn (staat natuurlijk wel centraal) maar de vraag is M als filosofisch project überhaupt wel mogelijk? **De discipline zelf staat hier op het spel**, is het legitiem of niet? Wat er op het spel staat in het project zelf.

Vraag kunnen we ook op een andere manier formuleren: vraag naar de mogelijkheid in de vraag: kunnen we het Zijn denken? **In welke mate heeft ons denken toegang tot het ultieme?** In de wetenschappelijke wereld van vandaag, waar transcendentie problematischer wordt in een filosofische context na de dood van God, in een periode waar door secularisatie de mogelijkheid om na te denken over iets dat voorbij deze wereld ligt problematischer wordt. M wordt als project precies onhaalbaar. Wetenschappelijke kennis lijkt gebaseerd op empirische zintuigelijke kennis, of moet te maken hebben met iets dat we op zijn minste kunnen kwantificeren. M lijkt daar buiten te vallen: daarom lijkt M moeilijker dan ooit.

Vraag die we willen stellen in dit deel is in zekere zin nog een **historische vraag:** hoe komt het dat we vandaag M nog percipiëren als iets dat onmogelijk of illegitiem is? Hoe komt het dat we vandaag zo denken? En dat het voor iemand als Aristo totaal geen probleem was? Waarom is het vandaag problematisch? Dat is de leidende vraag in dit deel van de cursus. Concreter: bv hoe komt het dat Aristo kan vragen naar de zin of het doel van het zijn, de werkelijkheid? Dat hij denkt daar een soort antwoord op te vinden is? Terwijl wij ons die vraag niet eens durven te stellen: de vraag naar de zin van het zijn is zo groot en onbeantwoordbaar, en als ze al te beantwoorden is, dan is dat een negatief antwoord: wat is het doel van de werkelijkheid?: kunnen we niet kennen of is er niet. Tenzij we in een soort religieuze context zitten kan iemand daar nog positief op antwoorden, maar in de filosofie lijkt het punt te zijn gekomen waar er geen ultieme zin is van de werkelijkheid.

**Waarom is M vandaag in de moderne tijd ondenkbaar of problematisch geworden? Verschillende antwoorden:**

## Heideggers antwoord in zijn ‘*Seinsgeschichte’*:

Is een verklaring van hoe het komt dat we vandaag de dag het zijn of de zin daarvan niet meer stellen. Lijkt dat het Zijn zich altijd al terugtrekt: verbergt zich van nature. Die situatie waar we het zijn vergeten te denken en Zijn dat zich terugtrekt wordt uitvergroot in de **moderne tijd: bij uitstek een periode van Zijnsvergetelheid**. Periode waar Zijn ons verlaat, nog veel sterker dan ooit te voren. Blijkt voor Hg dat in de **technisch-wetenschappelijke tijd** waarin we leven, we meer dan ooit vergeten de vraag naar het zijn te stellen, en we gaan zo danig op in een technisch instrumenteel denken dat we de zijnsvraag niet willen stellen of niet kunnen stellen. Als we blijven denken in technisch denken dat zich ent op de zijnde lijkt het onmogelijk de vraag naar het Zijn te stellen.

**Conclusie:** in de moderniteit lijkt het Zijn zich terug te trekken (meer dan anders),[[39]](#footnote-39) het Zijn wordt totaal ontoegankelijk voor het denken, voor M, voor wetenschap etc. Moderniteit is bij uitstek een periode waar het Zijn zich verbergt: dat is de historische verklaring van Hg. Wat is er specifiek aan de moderne tijd? **Ontologische verklaring van de moderne tijd.** Moderne tijd is een periode waar Zijn zich terugtrekt en het aan de greep van ons denken ontsnapt. Hg probeert de moderniteit in zijn geheel te begrijpen vanuit de ontologie: zijn toont zich soms, trekt zich soms terug en de moderniteit is het totale terugtrekken. Nu, blijkt dat Hg zelf er ultiem niet in slaagt om Zijn te denken (zie conclusie deel I). **Zijn zelf blijft voor Hg ook niet denkbaar.** Zijn ontologie lijkt het hardste naar ontologie te keren (Zijn van de zijnde denken), maar we zien dat ook voor hem het Zijn ontoegankelijk is, ook voor de filosofische ratio. Zijn gedraagt zich eerder als een wispelturige God, een goddelijke openbaring waar we geen controle over hebben. We kunnen niet kennen waarom Zijn zich in bepaalde periodes manifesteert en andere terugtrekt. Voor Hg lijkt Zijn bijna iets goddelijk, mysterieus, laat staan dat we er inzicht in kunnen hebben. Maar Hg lijkt zo niet echt te kunnen verklaren waarom in de moderniteit het Zijn zich terugtrekt. Hg´s Seinsgeschichte geeft geen historische verklaring waarom M zo problematisch is in de moderniteit.

Voor Aristo lijken denken en filosofisch denken ten minste op een of andere manier toegang te hebben tot het zijnde (Aristo slaagt er niet in Zijn te denken) maar M is helemaal niet problematisch voor Aristo, hij blijft in staat een rechtstreekse toegang te hebben vanuit het denken naar het zijnde van de zijnde. Voor Aristo is het duidelijk dat M mogelijk is. Dat veranderd radicaal vanaf de moderniteit, zeker vanaf Descartes en Kant: premisse dat denken toegang heeft tot Zijn wordt geproblematiseerd en zelfs helemaal verworpen. Probleem dat zich stelt is niet meer zo vanzelfsprekend als die was voor Aristo. Vraag is of we als filosofen over Zijn of zijnde spreken? Is M mogelijk als filosofisch project? **Hg kan verschil tussen positie Aristo en Descartes, Kant niet denken**: beide zijn in minder of meerdere mate een Zijnsvergetelheid (Aristo is Zijn vergeten en Kant bij uitstek het Zijn vergeten). Het radicale verschil tussen 2 posities: dat M iets natuurlijk en evident is en M voor Descartes en zeker Kant problematisch is, dat lijkt Hg niet te kunnen denken, beide zijn in hetzelfde bedje ziek.

**2e rede dat Hg´s verklaring tekortschiet**: Seinsgeschichte is in strikte zin geen verklaring: het is zelfs **geen geschiedenis, maar puur lot.** Hoe komt het dat we in de moderniteit moeilijker dan ooit aan M kunnen doen?: Hg zegt: dat is nu eenmaal het lot of de manier waarop Zijn zich terugtrekt, de mens heeft daar niks mee te malen. Voor Hg is de moderniteit en de moderne M gekenmerkt door Zijnsvergetelheid: dat maakt M problematisch maar hoe het komt dat we Zijn vergeten zijn, hoe het komt dat Zijn zich terugtrekt, daar geeft Hg geen verklaring voor in strikte zin. In die zin kan het nuttig zijn om een alternatieve geschiedenis van M te gaan uitdenken als een alternatief voor Hg´s Seinsgeschichte.

## Hans Blumenberg (B) antwoord: hoe komt het dat de metafysica vanaf de moderniteit problematisch wordt?

B was Duitse filosoof. Biedt een alternatief verhaal voor *Seinsgeschichte* (*geschichte* = geschiedenis) waar Hg over sprak. B geeft een genuanceerder antwoord op de vraag hoe het komt dat in de moderniteit M als discipline geproblematiseerd wordt en bij Aristo nog mogelijk was. Hoe komt het dat net in die periode M geproblematiseerd wordt? Hg heeft geen antwoord maar misschien B wel: een complexer antwoord. We staan stil bij zijn **interpretatie van de late middeleeuwse theologie en zijn interpretatie van Descartes.**

B zijn kritiek of alternatief voor Seinsgeschichte: hij bekritiseerd expliciet Hg. Filosoof die generatie jonger is dan Hg en na WOII schrijft. En net zoals een deel van zijn tijdgenoten enorm kritisch wordt tegenover Hg: kent zijn teksten wel heel goed. In de loop van zijn carrière, zeker als het duidelijk wordt dat Hg nazistische sympathieën had wordt B enorm kritisch en vooral tegenover probleem van Seinsgeschichte (S)

Wat is probleem met S? S is in strikte zin geen geschiedenis: geschiedenis is een verloop van tijd waar de mens ten minste op een of andere manier zich kan verhouden tegenover de tijd, dat is absoluut niet het geval bij S. S lijkt een puur fatalisme of lot, het is geen geschiedenis maar fatum. Daarenboven lijkt S op een soort pseudotheologie: in Hg zijn opvatting zal het Zijn af en toe zich openbaart als wispelturige God en tegelijk theologisch in de zin dat de mens zich totaal moet onderschikken aan het Zijn. Enkel aan de mens opbaart Zijn zich, is er een openheid maar tegelijk lijkt de mens in die relatie tot het zijn volledig ondergeschikt, onderworpen aan het Zijn dat zich soms openbaart. Alsof het onderworpen is aan een absoluut goddelijke macht. S is geen geschiedenis, het is een lot, theologie of fatalisme.

Wat is dan B zijn alternatieve verhaal? B zou zeggen: zelfs al zouden we akkoord gaan met Hg: dat het Zijn zich in de moderniteit zich verbergt en het moeilijker is dan ooit voor de filosoof om het denken toegang te geven tot het Zijn, [[40]](#footnote-40) (het kan best zijn zoals Hg zegt dat mens daar geen enkel invloed op heeft op de terugtrekking van het Zijn, dat er een macht is waarop wij geen controle hebben en waar we in M afhankelijk van zijn, het kan zijn dat de mens daar geen invloed op heeft), maar **dan nog het is niet omdat we in zekere zin onderworpen zijn aan het Zijn dat het menselijke denken niet kan reageren op die situatie.** Menselijk denken kan ook nog in de situatie waar we geen toegang hebben, uiteraard zal de mens in die situatie zijn bestaan toch nog vorm moeten geven. De mens zal misschien bepaalde metafysische pretenties moeten opgeven, oké, maar tegelijk kan in dat opgeven zelf, in die ondergeschiktheid aan het Zijn dat ondenkbaar wordt, **de mens zich op een bepaalde manier aanpassen, en die aanpassing kan op zichzelf historisch en misschien zelfs metafysisch geduid worden.** B zijn kritiek op S is: het Zijn mag zich dan wel terugtrekken, we zijn daar misschien afhankelijk van, maar de mens is in staat om met een bepaalde vrijheid om te gaan en om daar op te reageren. **Het is precies die situatie die voor B de moderniteit maakt: mens die reageert op Zijn dat niet langer toegankelijk is:** die vorm zal B duiden als **het moderne denken**. [[41]](#footnote-41)

Hoe dat B dat precies verstaat zien we in de loop van de volgende lessen, maar daar gaat het om: het is niet omdat de mens onderworpen is aan een soort van absolute macht van het Zijn dat de mens niet in staat is zijn te denken of niet in staat is om de filosofie en het leven vorm te geven. We zijn wel degelijk in een positie waarin we kunnen reageren op het terugtrekken van het Zijn. We kunnen zijn misschien niet openbaren maar we kunnen ons misschien wel zodanig metafysisch organiseren dat we **omgaan met de situatie waar het Zijn niet meer toegankelijk is voor het denken**: en dat is precies wat de moderniteit doet volgens B. Dat is een totaal andere visie op de moderniteit dan Hg. En zeker ook een veel positievere visie. Wat B wil doen om te proberen begrijpen of een antwoord te geven op de vraag; hoe komt dat M onmogelijk is in moderniteit? of te begrijpen wat de moderniteit is zal hij precies in ‘de geschiedenis van de moderne M vertellen’. Hoeft niet correct te zijn of een absoluut antwoord maar kan wel veel revelerender zijn dan Hg´s interpretatie.

B zijn historische interpretatie is niet per se juist maar geeft wel een alternatief verhaal over hoe het komt dat M vandaag in de moderniteit zo problematisch is. Hij geeft een alternatieve geschiedenis van de moderne filo. **Doel is om het moderne project en de moderne M (die meer en meer problematisch wordt) te legitimeren**. Hg zijn S of kritiek op Zijnsvergetelheid is bijzonder negatief. Voor Hg is de moderniteit een zeer negatieve periode in de geschiedenis van M omdat Zijn niet gedacht wordt: periode die gekenmerkt wordt door een droog wetenschappelijk denken die nooit de ultieme existentiële vraag naar de zin van het Zijn kan stellen. Het is een soort vervallenheid, decadentie, zeer negatief. B zal tegen dit soort denken de legitimiteit van de moderne tijd willen verdedigen, door een alternatieve geschiedenis te vertellen. Die geschiedenis is niet langer S maar een **Ideengeschichte (I) = ideeëngeschiedenis.** (ipv Seinsgeschichte: geschiedenis van het zijn).

Een intellectuele geschiedenis, niet van de feiten of politieke gebeurtenissen maar een geschiedenis van ideeën en specifiek hier een geschiedenis van metafysische ideeën. B zal in zijn boek een antwoord proberen te formuleren op de vraag: waarom heeft het denken vanaf de vroege moderniteit geen toegang meer tot het Zijn zelf? Of het helemaal toegankelijk was voor iemand als Aristo maar ontoegankelijk in onze tijd? Precies dat in onze tijd M problematisch wordt toont aan dat wat op het spelstaat een reflectie is op de moderniteit. Hoe komt het dan dat in onze tijd de toegang zo moeilijk is? Ook: hoe gaat de mens om met die situatie waar het Zijn niet meer toegankelijk is en M onmogelijk lijkt te worden? Hoe gaat de mens daarmee om, hoe organiseert zij haar bestaan en denkt hij de wereld op het moment dat zijn metafysische inzichten op niks gestoeld blijken te zijn? Op moment dat M onmogelijk wordt?

In het besef dat bepaalde M waarheden ontoegankelijk zijn: hoe gaan wee daarmee om? Hoe komt het dat M onmogelijk wordt vanaf de vroege moderne tijd?:

Heeft te maken met het christendom. Element dat Hg totaal vergeet in S is de centrale rol tussen de M van Aristo en Descartes, die van het christendom. Het is onmogelijk om daar rond te kijken. Als we willen begrijpen waarom M moeilijk wordt dan moeten we kijken naar het christendom. Naar wat er gebeurd tussen Aristo en Descartes. **Wat is er dan specifiek zo problematisch in het christendom?:** er is een bepaalde **incompatibiliteit tussen christelijke of monotheïstische idee van de goddelijke almacht en de metafysica.** B = wat er gebeurd in de ME is een positie die niet volgehouden kan worden: traditionele of platoonse M combineren met goddelijke almacht. Eigenlijk zijn die 2 in strikte zin niet compatibel en dat zal ook in de vroege moderniteit blijken en uit elkaar vallen.

#### College 7.4 Vragenuurtje:

**Hoe hangt de latere Hg samen met het pantheïsme**?

Eerder het omgekeerde van pantheïsme: Zijn van Hg is eerder afwezig i.t.t in het pantheïsme is het overal aanwezig zonder dat we toegang hebben.

Latere Hg neigt meer naar het goddelijke. Heeft kritiek op filosofen die God als het hoogste zijnde zien, hoe zegt hij dat dat bij hem het Zijn is en niet zijnde

**M altijd onto-theologie, maar Hg lijkt theologisch te gaan denken. Dan is de vraag: wordt hij zelf niet onto-theologisch?**

1. Het is niet zo dat hij vaak expliciet over God spreekt. Wel: ‘Enkel God kan ons nog redden’: hij gedraagt zich als theoloog daar maar eigenlijk bijna nooit
2. Goddelijke is iets dat zich terugtrekt, openbaart. Goddelijke bestaat in het terugtrekken: dat is geen zijnde. Hij kan die onto-theologie wel vermijden. Misschien ontsnapt hij er niet volledig aan, maar probeert het goddelijke niet te denken als zijnde of ding zoals in de traditie.

**Conclusie van Hg was dat we via het cognitieve nooit toegang hebben tot zijn: vanaf dat we het proberen te denken ontsnapt het ons. We hebben enkel toegang via de mentale grondtoestanden: angst en verveling: betekent dat, dat we er niet over kunnen nadenken, kunnen we er dan toch niet op een bepaalde manier over nadenken? Via die sentimenten iets weten over het Zijn?**

Hg doet uiteindelijk aan Metafysica, hij wil niet dat we erover zwijgen omdat we geen toegang hebben. Via ervaringen, stemmingen hebben we wel toegang. Zolang we via fenomenologische ervaringen, stemmingen blijven proberen is het wel mogelijk het Zijn te denken. Als je dat doortrekt: is het strikt rationeel niet mogelijk om het Zijn te denken. Stemmingen zijn niet louter van de orde van het denken: geen onmiddellijke, directe toegang.[[42]](#footnote-42) Misschien maakt dat niet uit en volstaat F.

2 ervaringen: verveling en angst laten op zich geen reflectie toe. We willen ons niet vervelen, we willen iets te doen hebben. Van binnenuit verzet dat sentiment zich tegen het denken: we willen niet in de verveling gaan nadenken. Zelfde bij angst: alles wat we kunnen denken verdwijnt, in die stemming willen we er enkel aan ontsnappen. Hg zijn hele filo is gebaseerd op de F beschrijving van ervaringen en daar doet hij aan ontologie. Maar is die ontologie dan we mogelijk?

**Over ontologisch antwoord: waarom in de moderniteit ineens M gaan betwijfelen: trekt het Zijn zich meer terug?**

Op het meest eenvoudige niveau is het dat: een geschiedenis van het Zijn, niet van ons. Hoe Zijn zich manifesteert: in de moderne tijd toont het zijn zich op een instrumenteel klassieke manier: als zijnde. Het ligt aan het Zijn dat het zich minder toont. Bij Heraclitus toont het zich wel meer. Berust enkel op het lot: fatalisme van het Zijn. Zijn ontsnapt ons. We kunnen enkel hopen dat we worden gered (enkel goddelijke kan dat)[[43]](#footnote-43)

**Hoe krijgt instrumenteel of technisch denken vorm?**

Hg zou zeggen dat in de moderne tijd, het Zijn zich precies toont als Zijnde: technische denken van de wetenschap: techniek: denken dat controle wil hebben over wkh. Vraag naar de zin van Zijn wordt dan vergeten. Hij schrijft veel over techniek, heeft een heel vlak beeld van techniek, oneigenlijk, onechte manier van omgaan met wkh: typisch aan de moderniteit. Hg heeft een bijzonder negatieve karikaturale kijk op techniek. Alle moderne evoluties worden bekritiseerd.

**Geen enkele manier om goede manier van het Zijn terug te krijgen? Techniek opgeven en in bos gaan wonen?**

Doet Hg zelf ook, gaat uiteindelijk naar het zwarte woud: conservatieve nostalgische manier van politiek en samenleving.

Dus niet puur lot: er zijn 2 factoren: mens moet openstaan voor dat het Zijn zich toont, en Zijn moet zich tonen. ZT focust op de rol van de mens en de inauthentieke manier van leven. In WM spreekt hij over een onafhankelijk Zijn dat zich toont of niet. We kunnen er zeker iets aan doen: het Zijn denken, dat probeert hij ook te doen (vroegere Hg via angst en verveling). Maar voor het later systeem lijkt dat niet meer toepasselijk: Zijn toont zich of niet. Hele moderne samenleving niet nodig.

Blummenberg: techniek is eigen aan de moderniteit, een van de vele manieren waarop we proberen om te gaan met de wkh. Maakt veel gebruik van techniek: contrast tussen de 2.

**Maar is het dan niet gevaarlijk om te denken dat het Zijn een actie voert: zich tonen en niet tonen, krijgt het dan niet de vorm van zijnde?**

Zijn is niks anders dan zich tonen en terugtrekken: het voert geen actie, maar Zijn is de beweging zelf.

**Waarom is het voor Hg nu zo noodzakelijk om het Zijn los van de zijnde te bepalen?**

Hij wil net zeggen dat als we het ultieme willen denken (daar gaat M over), dan kunnen we niet stoppen bij het ding. Wil ultiemer denken dan al gedacht is. Kritiek net op de objectivering wetenschappen, zoals het Zijn geobjectiveerd wordt. Ontologie gemotiveerd vanuit de onvrede met de wetenschappelijke manier van de modernen.

Vraag naar de zin van het Zijn is zo cruciaal (meest existentiële en fundamentele), maar wordt vergeten in de wetenschappen: waarom is er iets veeleer dan niets? wat betekent het voor iets om te zijn? Dat wordt volkomen vergeten en heeft existentieel een gigantisch belang. Wordt genegeerd door de focus op objecten die al gegeven zijn.

Zijn uitganspunt is enorm interessant maar het loopt vast: hij kan zelf Zijn niet denken. Hij gaat dan in ZT via de fenomenologie aan ontologie doen: daar zit het interessantste: veel meer dan in de latere versies waar hij het Zijn op zichzelf wil denken. Niets zegt niks en verklaart niks: in die zin is het een vorm van nihilisme.

# Ideengeschichte bij Hans Blumenberg

Bij Blumenberg: stelden we vast dat M of de traditionele M in lijn van Aristoteles en Plato onverenigbaar lijkt met de christelijke gedachte van de goddelijke almacht. Hoe komt het dat M voor Aristo zo vanzelfsprekend was en voor Descartes zo problematisch?

Manier waarop het christendom de traditionele (antieke) M onmogelijk heeft gemaakt: Volgens B: zeggen dat het christendom en de traditionele M onverenigbaar zijn lijkt vreemd. Omdat het christendom zich erg baseert op de antieke filosofie. Ook in de late middeleeuwen en bijzonder in de scholastiek, is Aristo´s invloed enorm belangrijk: helemaal overgenomen door Aquino. Onverenigbaarheid lijkt dus vreemd, geschiedenis lijkt dat tegen te spreken. Toch heeft hij een punt in de zin dat er een **gigantisch structureel verschil is tussen het antieke en het ME denken: goddelijke almacht**: de goddelijke vrije wil bestaat niet in de antieke M. Er is wel de goddelijke, transcendentie bij Aristo en Plato maar het goddelijke is hier nooit een absolute kracht, dat absoluut vrij is en door niemand belemmerd wordt: zeker geen christelijke almachtige god. B zal zeggen **dat in de mate dat er meer aandacht gevestigd wordt op de goddelijke almacht in de ME de antieke M meer onmogelijk wordt:** **pas expliciet in de laat ME bij het nominalisme**. Hoe komt het dat goddelijke almacht de klassieke M onder druk zet?

Als de wil of macht van God absoluut en oneindig is (christelijke) dan betekent dat dat die boven de realiteit staat, dan gaat die macht ook boven de rationaliteit. M.a.w. als God almachtig is, is hij in principe in staat om de rationele orde van de wereld op elk moment op te heffen (causaliteit, wetmatigheden, wereld gestructureerd door essenties (Plato) etc…). **Als er een Goddelijk principe is dat vooraf gaat aan de vormen dan is het mogelijk dat die die wetmatigheden opheft.** Bv causaliteit en wezensvorm (Aristo) zijn in de christelijke M niet meer de ultieme principes van de wkh: basis ontologische vorm. Is niet meer bij de christenen want anders is er een basisprincipe dat vooraf gaat aan de wezensvormen, causaliteit etc.. en die is in staat die vormen te vernietigen. Kan dan bv causaliteit ineens niet meer laten bestaan. Conceptueel zijn goddelijke almacht en antieke M onverenigbaar

Waarom zou een goddelijk principe die wetmatigheid vernietigen? = **zijn wil**. Er is geen enkel principe dat ons inzicht geeft in de wil van God, we hebben geen idee waarom hij beslist heeft dat causaliteit werkt. Aan het einde van de ME en de vroege moderniteit: net een felle discussie over dit thema, 2 stromingen:

* Filosofen als **Aquino en Leibniz**: de wil van God wordt telkens bepaald door de rationaliteit. God heeft geen absolute vrije wil want die is niet arbitrair, wordt aangestuurd door ratio, die van God zelf is. God kan niks willen dat irrationeel is. **God´s wil is ondergeschikt aan ratio**: in dat geval kunnen we de klassieke M behouden: dat is wat Aquino en Leibniz ook doen: de aristotelische filo redden.
* Omgekeerde: rationaliteit stuurt wil niet aan. Maar **ratio is product van de goddelijke wil**, het is de wil die primair is en die de rationaliteit schept. Wat wij rationeel noemen had anders kunnen zijn en is afhankelijk van de wilsbeschikking van een goddelijk principe. Zelfs wiskundige zekerheden (evident), die had God op een andere manier kunnen structureren. Wiskunde en Ratio zijn een product van de goddelijke wil. 🡪 Als de wil primair is aan ratio, dan is er altijd de mogelijkheid dat de ratio niet meer geldig is, want die is afhankelijk van de wil van God. Het is dan mogelijk dat de rationaliteit stopt met de gelden. Dat is een traditie die doorslaggevend is in het einde van de ME (Ockham).

Ondanks dat Descartes een rationalist is stelt hij dat de wil van God primeert op de ratio. De wil van God bepaald wat rationaliteit is. Opnieuw de gedachten van een mirakel, mysterie, openbaring die primeert op de wetmatigheid. Als de wil primeert op de ratio van God: dan is hetgeen dat de wkh ordent, niet een wetmatigheid of teleologie is, maar het mirakel: wat de goddelijke wil, wil. Het goddelijke dat zich op een bepaalde manier openbaart.

Die laatste redenering (God´s wil die de ratio tot stand brengt) = Dar is de christelijke theologie niet compatibel met de klassieke M (teleologie, ousiologie): als je gelooft dat er een absoluut vrije wil is, is het niet compatibel.

Conclusie: als we dat op het Zijn betrekken, dan is het Zijn en bij uitstek het goddelijke zijn, niet rationeel inzichtelijk. **Als de wil, een mirakel, hetgeen is dat kenmerkelijk is voor de goddelijkheid dan kunnen we het ultieme zijn niet denken via de rationaliteit.** Want de rationaliteit is een product van de wil, en dan kunnen we dus niet via de ratio tot een ultiem principe komen = goddelijke wil (dan kunnen we dat niet denken via de ratio: is secundair en de vrije wil van God is ontoegankelijk voor het denken). De vrije wil van God is ontoegankelijk en miraculeus. Is wel toegankelijk via de openbaring, het religieuze geloof. Splitsing: religieus geloof (bijbel toegang tot mysterie) Goddelijke zelf, of ultieme Zijn zelf lijkt via de weg van filo niet toegankelijk (denken). (Bij Aquino wel het geval)Verstrekkende implicaties voor M, en voor het verstaan van de schepping, de wereld en voor al wat is, het zijn zelf.

**Vraag les:** als rationaliteit voor God´s wil komt, dan is het nog altijd God´s rationaliteit? = De vraag is enkel wat is primair in het goddelijke? Bestuurd ratio de wil of omgekeerd?

**Vraag:** openbaring?

Punt is (de rede dat de late ME de nadruk legt op de wil van god) dat ons denken te kort schiet om toegang te krijgen tot het goddelijke, ratio schiet te kort om toegang tot de goddelijke ratio of wil te krijgen. Nu, het is niet omdat het onmogelijk is om via de ratio of filosofie toegang te hebben, dat het niet mogelijk is om via de openbaring toegang te hebben. Meer traditionele M (Aquino) zou zeggen: die 2 vallen samen, waar ik toegang toe heb met de rede heb ik ook toegang mee door het geloof.

**Late ME vind dit arrogant**: met zo een beperkte rationaliteit kan filosoof inzicht hebben in het goddelijke? Is absoluut een arrogante claim: via het denken hebben we geen toegang dus we moeten het denken bescheidener dragen, maar via het geloof devoter zijn. Ons meer richten op het geloof zelf: dat is het doel van de late ME, zich richten op de openbaring (via de bijbel openbaart god zich aan de mens, niet via de ratio maar via het geloof). We zijn opnieuw afhankelijk van een openbaring waar we zelf geen controle op hebben. Via geloof, eucharistie : doel van de late ME (Ockham): filo minder belangrijk maken en een nieuwe manier vinden om te geloven: legt weg bloot voor protestantisme, geen onzinnige metafysische speculaties maar via het oorspronkelijke geloof toegang vinden.

Protestantisme = hoe kunnen we het geloof uitzuiveren?

**Vraag:** principe van goddelijke almacht is toch niet enkel van christendom maar ook andere religies? Waarom wordt er dan door Blumenberg verwezen naar het christendom als katalysator dat de traditionele M onmogelijk maakt?

Is idd niet voldoende de nadruk op gelegd. Vind je in alle religies. Rede dat B hier naar verwijst: is meer omdat hij later zal zeggen dat dit een soort voorbereiding is op de moderniteit. Omdat het dan de vraag wordt later hoe het komt dat in de moderniteit M onmogelijk wordt. Dan is de verklaring voor hem: teruggrijpen naar de christelijke traditie waar dat dit gebeurd. En ook al gebeurd dat in andere religies is dat minder relevant voor de moderniteit. Reageren op bepaalde historische situatie van het christendom. Maar de almacht van God brengt ook tot gelijkaardige problemen bij andere tradities

Nu wordt het belangrijk: **wat zijn de metafysische consequenties van deze gedachten?**

1. In strikte zin geen rede waarom God de wereld heeft geschapen = geen *ratio creandi*. Gepaard: *creatio ex nihilo*. Geen rede, als schepping pure wil is, is er geen rede dat voorafgaat. (volgende les meer)
2. Nominalisme: bepaalde positie in debat over universalia
3. Wereld wordt contingent. Bestaan van de wereld is niet meer noodzakelijk, maar eerder toevallig omdat God het nu zo wilde.

## Ratio creandi en creatio ex nihilo

Ratio creandi = rede voor de schepping. Als God almachtig is en de wil absoluut vrij dan is elke beslissing die God neemt niet gebonden aan een rede maar ook niet aan rede-nen. Er is **geen enkele reden die vooraf gaat aan de schepping.** Er is niks dat vooraf gaat aan de pure vrijewils beslissing om te scheppen. Het enige is de vrije wil. En als er een rede zou zijn waardoor God de wereld wil scheppen. Dan zou de wil niet absoluut zijn want dan zou er iets aan vooraf gaan. Dan zou er een rationele rede zijn of oorzaak die de wil schept: beperking voor een absolute vrije wil. Want als er iets aan vooraf gaat is die niet meer absoluut. In die zin: de vraag van waarom God de wereld schepte? Daar is geen antwoord op, enkel omdat hij het wilde. Ook op de vraag waarom is er iets veeleer dan niets? zal dan geen antwoord zijn: omdat die het wilde: er is geen oorzaak of rede voor maar de pure vrije wil van God dat maakt dat de wereld er is 🡪 **Belangrijk gevolg is dat het feit dat de wereld er is geen oorzaak heeft.**

Wat speelt in de schepping is geen oorzakelijkheid in Aristotelische zin: (onbewogen beweger is de eerste oorzaak). In zeker zin is dat in het christendom ook zo: God is de eerste oorzaak van de wereld MAAR het verschil is: dat God als eerste oorzaak eigenlijk niks verklaard. De enige rede dat hij de wereld veroorzaakt is omdat hij het wil, de rede daartoe, daar is geen antwoord voor. Antwoord op waarom is: daarom, omdat hij het wilde. Conclusie van Blumenberg zal zijn dat in zekere zin voor de laat ME filosofen **de wereld onveroorzaakt is**. De wereld is geschapen, een product van de absoluut vrije wil van God maar daarom is het in strikte zin geen oorzaak. Gewoon de arbitraire totale vrije wil van God: van voilá de wereld is er. En voor die keuze, die wil, is geen verdere verklaring. M.a.w.: (verwijst naar het niets). Er is niets dat aan de schepping voorafgaat: geen rede of oorzakelijkheid die aan de wil voorafgaan maar enkel het niets. **Dus de enige oorzaak die we kunnen aanwijzen voor de schepping is het niets zelf.** En dat is wat de christelijke theologie zegt: God schept ***ex nihilo***: God schept niet a.d.h.v. een bepaalde blauwdruk (zoals een architect dat a.d.h.v. wetmatigheden een gebouw kan scheppen). Schepping is een creatie uit het niets, er is dus letterlijk niets dat aan de schepping voorafgaat. In die zin lijkt het op wat we bij Hg zien: geen vraag naar de oorzaak maar een vraag die duid op het niets zelf: kan de enige rede zijn.

Conclusie: God´s schepping is op geen enkele manier gebonden aan redenen, oorzakelijkheid en zeker niet aan een rationeel plan: als er al een soort plan is voor de schepping dan ontstaat het op de moment van de schepping zelf maar gaat er niet aan vooraf, want dat zou een beperking van zijn vrijheid zijn. Dat is een gedachte die absoluut afwezig is bij de antieke filosofen. Bij Plato is er al een blauwdruk die zich dan materialiseert in de zintuigelijke wereld, maakt gebruik van ideeën die al bestaan. Dat is niet hoe het christendom de schepping hebben begrepen: vanuit het niets, zonder oorzaak en geen rede.[[44]](#footnote-44)

#### College 8

Recapitulatie: vraag **is M mogelijk**?, niet zo zeer systematisch maar eerder historisch behandelen. Minder afvragen of het mogelijk is of niet maar meer: hoe komt het nu precies dat M doorgaans als onmogelijk geacht wordt in de moderniteit, als een problematische discipline in de filosofie. Geen systematisch filosofische vraag maar een historische vraag: hoe komt het dat die vraag zich überhaupt vandaag stelt. Vanuit **historische vraag** is het ook de vraag: **wat is moderniteit?** Vanaf het begin van de moderne filo bleek dat M een problematische discipline is. Zeker vanaf Kant en de 20e E is er gigantisch veel kritiek. M bestaat nu meer uit kritiek dan uit systematische M (bv Adorno). Hoe komt het dat we sinds moderniteit de vraag van de mogelijkheid van M stellen? Waarom is voor Aristoteles het project niet problematisch en voor ons, modernen, des te problematischer?

Belangrijk aspect van shift hebben we al benadrukt: **breuk tussen denken en zijn**. Aristo: denken heeft onmiddellijke toegang, categorieën die het denken gebruikt geven onmiddellijke toegang tot de wkh. Dat wordt geproblematiseerd vanaf de moderniteit. Hoe komt het dat die breuk ontstaat? Dat plots ons denken geïsoleerd is en geen toegang meer heeft tot de wkh? Rede van die breuk heeft te maken met het christendom, monotheïsme en idee van de goddelijke almacht (GA). GA lijkt incompatibel met de traditionele filo. Als je notie GA genoeg doordenkt dan zijn er M implicaties die M onmogelijk maken

* Geen *ratio creandi*: geen rede achter de schepping. Notie oorzakelijkheid die centraal stond bij Aristo (oorzakenleer) en zijn theologie, wordt onmogelijk door *creatio ex nihilo*: dat er geen *ratio creandi* is
* 2e aspect en 3e bespreken we vandaag

## Nominalisme (N)

Uitweiding die belangrijk is voor de moderniteit te begrijpen. Verhaal is in grote mate gebaseerd op B zijn boek. B stelt dat notie van *creatio ex nihilo* niet compatibel is met het idee dat er universalia bestaan. *Creatio ex nihilo* gaat er van uit dat God de wereld schept vanuit het letterlijke niets. God gebruikt geen blauwdruk, heeft geen plan. Schepping is een unieke gebeurtenis.

Universalia (U) = universele ideeën, bv Platos ideeën of aristotelische essenties. B stelt dat voor de laat ME filosofen: universalia als beperking bestaan voor de goddelijke wil. Als God vrij is mogen er ook geen universalia eerst bestaan. Als er universele begrippen bestaan dan zou God zich moeten beperken om zich aan die concepten te houden als hij de wereld schept. Maar middeleeuwen wil niet dat er iets is dat GA beperkt.

**Universalia strijd:**

Universalia: 1 van de belangrijkste discussies in ME specifiek in de late ME. Zeer belangrijk M debat: wat staat er op het spel? Centrale kwestie is de vraag: wat is het M statuut van universele concepten? In gewone taal gebruiken we universele concepten als ‘de mens’, ‘de cirkel’, ‘de tafel’ etc…: soortnamen = universeel, verwijzen naar groepen en niet naar een individu. Wat is daar het metafysisch statuut van? We gebruiken die voortdurend maar beantwoord er ook iets aan in wkh? Bestaat er iets als de mens? Of is dat gewoon een naam waar niets aan beantwoord in de wkh? 2 antwoorden

* **Realisten:** ja, er beantwoord in de wkh iets aan die concepten. Niet gewoon een verzamelterm, er beantwoord ook iets aan in de realiteit. Zijn zelf is gestructureerd als onze concepten. Hoe ze bestaan is andere een kwestie= in een ideeënwereld? Als substantie? Er beantwoord alleszins iets aan: wezensvorm kan transcendent zijn (Plato) of niet, immanent (Aristo: maar wel universeel dat bv elke mens deelt). De vraag is niet hoe ze bestaan, maar dat ze bestaan is zeker. Ook bv Aquino: in de geest van God bestaan de concepten. Punt is: er bestaat iets als de mens, de cirkel, de tafel… 🡪 impliceert dat het onderscheid tussen mens en dier een reëel onderscheid is en niet gewoon een constructie omdat het handig is: er is een wezenlijk essentieel verschil tussen mens en dier. En dat onderscheid beantwoord aan hoe wij dat onderscheid denken.
* **Nominalisten:** neen, universalia bestaan niet. Willem van Ockham (Wo): bekendste en 1e. Universalia bestaan niet, die universele concepten daar beantwoord niets aan in de realiteit. Het zijn enkel ‘namen -*nomen*’, het is gewoon een handige constructie. We gebruiken het concept mens en maken in ons denken een onderscheid tussen mensen en dieren. Wij structureren individuen in verschillende groepen, maar die groepen zijn er niet echt, er zijn enkel individuen. Zonder concepten kunnen we niet spreken maar het is niets anders dan dat. Ons denken lijkt niet volledig in overeenstemming te zijn met Zijn 🡪 Eerste moment in M dat er een breuk is tussen de categorieën waarmee we denken en de wkh. Onze concepten hebben geen toegang tot de realiteit. Denken zegt niets over het zijn: eerste scheur in de hechte relatie tussen denken en zijn. Wat realisme doet is de wkh onnodig verdubbelen. Ze creëren ontologische entiteiten die niet nodig zijn. Het enige dat er is zijn individuen: essenties moeten we niet metafysisch in rekening brengen.

**Vraag les:** Hoe verhouden postmoderne denkers zich hier tegenover? is er nog realistisch denken? Moderne denken is eerder nominalistisch, maar moet je niet veralgemenen. Zeker continentale traditie lijkt nominalistisch, maar daar komen we later op terug.

Waarom is die universalia strijd in de ME belangrijk? Wat is de relevantie daarvan voor B? B zegt: het realisme, lijkt ultiem incompatibel met *creatio ex nihilo*, probleem is dat als er universalia zijn, dan betekent het dat er iets bestaat dat er vooraf gaat aan de schepping. Een blauwdruk die God gebruikt, het kan wel zijn dat God ook die universalia geschapen heeft maar dan nog zou dat een beperking zijn van God´s wil.

Creatie moet altijd een schepping zijn vanuit het niets. Anders is er geen pure wil. Universalia zouden de almacht van God inperken. Het is logisch dat voor Aristo en Plato dit geen probleem was: ze hadden geen concept van de goddelijke almacht, Aquino neemt wel de goddelijke almacht over maar legt meer de nadruk op de rationaliteit van God dan op wil van God, anders is het incompatibel. Realisme is incompatibel met *creatio ex nihilo*. God kan niet tegelijk universalia en de wereld scheppen (individuen). Hoe kan dit? want de concepten die we gebruiken (pseudouniversalia) zijn dan toch ook geschapen?

Deze controverse heeft omwille hiervan zolang kunnen bestaan omdat ze toch nog compatibel lijken. In bepaalde traditie van de late ME zullen ze de goddelijke almacht zo centraal stellen dat alles achteraf komt. GA : eerste principe is de wil, dan kan God zijn eigen almacht ook niet beperkt zijn. Al schept zij de universalia is zij er daarna toch nog door beperkt en dat kan ook niet.

God schept vanuit het niets: de wereld en ook de universalia, dan is er geen blauwdruk. Nominalisten: als het zo is dat God adam schept en tegelijk de essentie mens dan zou dat opnieuw een soort inperking zijn van de GA, omdat elk individu als individu geschapen moet zijn: alle andere mensen zijn dan een soort afgeleiden van de essentie dat al in Adam vervat zit. Adam bevat al een soort van blauwdruk, een andere schepping is dan sowieso minder krachtig dan de eerste. Maar elk individu is even sterk een product van de goddelijke wil. Omdat anders elk individu zijn directe relatie met de wil verliest. Elk individu moet als individu geschapen zijn en niet als uitdrukking van essenties. De aristotelische gedachten dat er een onderscheid is tussen de wezensvorm en het individu, verdwijnt bij de nominalisten want elk individu heeft een individuele essentie.

**Vraag les:** Is een schepping van een individu dan niet even goed een inperking van de macht van god? Want dan kan hij het niet meer scheppen? = neen herhaling is geen inperking. Maar is scheppen van de wereld geen inperking? Bestaan van de wereld wordt problematisch: schepping is een stuk macht dat God uit handen geeft. Kan dat hij de wereld niet wilde scheppen: gedachte in de christelijke traditie, het kon dat de wereld niet noodzakelijk was. Dit is allemaal Obscure late ME metafysica die nodig is voor onze redenering.

Er lijken veel contradicties te zijn maar de wil is absoluut, dat is het punt: hij kan de schepping ongedaan maken. Is er een einde aan GA?: daar gaat de moderniteit over, is er iets waar GA geen vat op heeft? 🡪 Dat zal later het cogito zijn, het bestaan van het ik. Punt is niet dat de nominalisten gelijk hebben maar dat ze met deze vragen bezig waren.

Waarom is dit relevant? **De essentie van wat er gebeurd is dat nominalisme vooreerst een breuk vaststelt tussen denken en zijn**, vooreerst blijkt dat de concepten die wij gebruiken niks zeggen over de wkh. Wkh is gewoon allemaal individuen, dingen, ons denken vindt daar structuur in, maar nu blijkt o.b.v. die redeneringen dat de manier waarop we denken, dat daar niks aan beantwoord.

Late ME denken weerlegt de gedachten van causaliteit, maar nu blijkt ook de wezensvorm, ousiologie niet te bestaan. De redenering achter N: onze concepten hebben geen toegang tot de wkh, stel dat ze dat wel zouden hebben (realisme) dan hebben we eigenlijk inzicht in het goddelijke denken, als ons denken die structuur kan beschouwen betekent dat dat we toegang hebben, dat ons denken ergens lijkt op dat van God. Dat is voor N een no go: God is slimmer en almachtig maar zelfs op dat kleine niveau mogen we niet zo arrogant zijn als de realisten (denken dat ons denken dezelfde categorieën gebruikt als God). N wil een zuiver geloof, onderschikking van de rede die absoluut geen toegang heeft en we kunnen ons enkel in het geloof storten.

Ockham was een franciscaan: leggen de nadruk op de onderschikking en niet het denken. Ons denken is het kleiner maken van de mens en God als nog groter zien: wil het geloof zuiveren van onze nietige ontoegankelijke ratio. Het straffe is dat de motivatie van N= ‘schakel het denken uit, het leert ons niets over wkh, we moeten naar openbaring gaan’, eigenlijk het tegenovergestelde resultaat te weeg brengt: de moderniteit is het gevolg van de breuk tussen denken en Zijn die zij hebben gemaakt om het geloof te redden.

Ons denken heeft geen inzicht in het zijn, het goddelijke: laat ons dan het goddelijke, de M laten vallen, laten we in het denken blijven: enkel vanuit het cogito, kunnen we die categorieën zien voor wat ze zijn. Descartes: we hebben geen inzicht in M maar de categorieën werken wel, ze zijn misschien niet metafysisch maar de wetenschappen en de taal werken. **Concepten verliezen het metafysisch statuut maar blijven legitiem**: legitimiteit van de moderniteit. B: denken blijft legitiem want het werkt, het heeft een pragmatische functie en is legitiem, we kunnen de wereld controleren en voorspellen. Het moderne denken radicaliseert de breuk maar het denken stelt ons wel in staat het eigen leven te bevestigen, misschien kunnen we ons niet richting M orienteren, maar we kunnen wel onszelf en de wereld vorm geven. Kennis is macht, controle over wkh, iets dat ons toelaat het leven aangenamer te maken, techniek te gebruiken etc.. Natuur besturen niet meer uit interesse (metafysische waarheid) maar om de natuur te besturen. B = **‘zelfbevestiging’** : is enige dat we kunnen doen, het **denken legitimeert zichzelf**. We kunnen M vragen niet beantwoorden maar we trekken ons terug in ons zelf. We kunnen God of het echte Zijn niet achterhalen maar we kunnen onze wereld aangenaam maken. Als het denken toch geen toegang heeft, laat het denken dan voor wat het is en we gaan er zo verder mee.

Dingen werken omdat we leven, als het denken geen toegang heeft tot zijn en ook zo slecht werkt dat we niet kunnen leven, communiceren etc.. Toch is er iets aan het denken dat lijkt te werken: **pragmatische restant waar GA geen invloed op lijkt te hebben.** Er lijkt een kern te zijn, de menselijke zelfbevestiging waar GA op afbreekt.

“Rijkdom aan abundantie van de schepper (over-gedetermineerdheid, overvloed schepper, almachtige GA) maakt dat de menselijke redelijkheid in verlegenheid komt”: de rede is niks tegenover GA. Een economie van classificerende begrippen zijn tegenover de wkh noodzakelijk maar toch onaangepast, een soort hulpconstructie. Begrippen zijn niet echt maar ze oriënteren ons wel (noodzakelijke constructies om wkh te structureren). Waarom moeten we die construeren?: concepten beheersen of geven structuur, controleren de realiteit voor ons: dat is wat we nodig hebben om te kunnen bestaan, we moeten de wkh meester blijven. Concepten zijn een product van de menselijke zelfbevestiging, geen M inzichten, enkel bevestiging, gelegitimeerd vanuit ons zijn. **Rede wordt in de moderniteit gewoon een product van zelfbevestiging, oriëntatie etc..** Al is M onmogelijk, we kunnen de rede gebruiken. De rede wordt in verlegenheid gebracht, tegelijk wordt ze enorm belangrijk, het enige dat we hebben.

**Antwoorden op vragen:** (Is ook wat Max weber zegt over calvinisme: onderschikking bevestigt onszelf nog harder, in onderschikking vind men een element van zelfbevestiging). Bevestiging van de mens ligt in de zelfbevestiging als niet-god zijnde als eindige zelf, dat bevestigen we des te harder. Ons korte leven hier, daar kunnen we iets mee, we zijn niet machteloos tegenover GA, we hebben een restant, de menselijke eindigheid waar we niet veel mee zijn maar waar we mee aan de slag gaan.

Het is niet dat we geen God meer hebben, maar het is niet zeker dat we geen god hebben, geen inzicht in zijn wil, in zijn. We zijn onderworpen aan iets waar we absoluut geen controle over hebben. Het kan dat als we niet meer in God geloven we zelf de plaats kunnen innemen van het oneindige (Nietzsche) Bv Hg: op moment dat we de oneindigheid verliezen gaan we de eindigheid nog harder bevestigen. De moderniteit is niet Nietzscheaans, geen übermensch, moderniteit is de bevestiging van de eigen eindigheid, bevestiging dat het goddelijke kan maken dat we eindigheid beter zien.

Maar concept van oneindigheid is toch ook een universalia? Hoe kunnen we dan nog over God denken? Verschil tussen Descartes en de ME filosofie: voor Descartes is de oneindigheid niet meer primair, maar de eindigheid is primair dat een stempeldruk geeft van de oneindigheid. Punt is voor B dat in de moderniteit die eindigheid eerst komt en we pas van daaruit iets oneindig denken. Onderscheid tussen eindigheid en oneindigheid is er strikt gezien niet voor N.

**Verder**: De breuk tussen denken en zijn ontstaat niet op het moment dat de moderniteit ontstaat maar heeft zelf ook een geschiedenis. Kloof tussen denken en zijn wordt vanaf Aristoteles groter en groter, de eerste echte breuk is bij N. We gaan nu naar de derde implicatie van GA.

## Contingentie van de wereld

**Antieke filosofen** zullen de wereld niet opvatten als een schepping maar als een **kosmos**: een rationeel geheel: dat een noodzakelijkheid heeft. Kosmos wordt bepaald door wetmatigheden die noodzakelijk zijn: ze hadden niet anders kunnen zijn. Kosmos had ook niet anders kunnen zijn dan bestaan. Dat betekent:

- dat de kosmos uniek is, 1 universum.

- Kosmos bestaat noodzakelijk

- kosmos is ook oneindig, niet geschapen en houdt ook niet op.

Bij de gedachte van de schepping is er ook initieel de idee van de kosmos als een noodzakelijk universum, goed en mooi geordend. Initieel is er dus geen tegenspraak tussen de schepping en de kosmos. In principe willen de nominalisten gewoon ook de GA benadrukken. Maar als je de schepping als een absolute wil wil zien, dan wordt de wereld contingent: had niet noodzakelijk moeten bestaan. Hangt af van wilsbesluit van god, had evengoed iet kunnen bestaan, het had niet anders kunnen zijn dan dat ze bestond. Er is geen noodzakelijke reden dat de wereld er is. **De wereld had ook anders kunnen zijn, er is geen rede dat ze is zoals ze is.** In de Griekse kosmos is dat wel zo: rationele principes die de kosmos bepalen, het had niet anders kunnen zijn.

2 e gevolg N: **wereld kan ook stoppen met bestaan**, idee van Apocalyps (ontbreekt absoluut in de antieke wijsbegeerte). Tussenkomst van de goddelijke almacht kan beslissen dat het stopt, zonder rede. De wereld is opnieuw totaal contingent. Als er geen ratio creandi is dan is het totaal oninzichtelijk waarom de wereld bestaat en waarom ze bestaat zoals ze bestaat. We hebben met de rede geen toegang tot waarom de schepping plaatsvond. Het enige dat we kunnen doen metafysisch gezien is bewonderen dat de wereld er is. We kunnen niet weten waarom ze zo is, **het enige dat we kunnen doen is het bewonderen van de wil van God** die besliste de wereld te scheppen. Komt ergens overeen met Hg: wonder van alle wonderen, dat het zijnde is. Enige dat we kunnen zeggen is: wonder (letterlijk mirakel, kunnen we niks over zeggen). **Het mirakel bij uitstek is iets dat niet noodzakelijk is**. Laat ME theologie: enige dat we kunnen doen is verwonderd zijn over de schepping. Wat zijn hier de implicaties van ?

* De wereld is niet uniek: in het Griekse denken is de kosmos uniek. **Maar als de wereld niet noodzakelijk is dan blijken er verschillende werelden mogelijk te zijn**, God heeft toevallig deze geschapen. We kunnen ons oneindig aantal soorten werelden inbeelden 🡪 pluraliteit 🡪 contingentie, niet noodzakelijk dat de wereld er is of dat ze is zoals ze is. Mogelijke werelden blijkt ook in moderne M en logica een belangrijk concept te zijn. Bv Leibniz zal dit gebruiken bij theodicee. Maar ook dat we spreken over multiversa of mogelijke werelden is pas voorstelbaar als onze wereld contingent is, we kunnen ons dat pas inbeelden als we onze wereld niet meer als noodzakelijk zien. Onze wereld had anders kunnen zijn 🡪 daarom zo veel *science fiction* over parallelle werelden, toont dat onze wereld toevallig is, dat wat we doen en zeggen en zijn, alles wat we doen toevallig is (denk aan Rick en Morty): omdat ze precies de contingentie van onze wereld laten zien. Verfrissend idee, dat onze evidente wereld absoluut niet noodzakelijk is, we hadden op handen i.p.v. voeten kunnen lopen. Dit is een contingentie dat pas op het einde van ME gedacht werd. Wordt in moderniteit heel belangrijk en geeft aanleiding tot veel fantasie, maar ook humor en vooral existentiële kwesties.
* Als de wereld contingent blijkt te zijn dan **vallen al onze M zekerheden weg**. Aristo grond de fysica a.d.h.v. zijn M. Als blijkt dat deze wereld en zijn structuur, geen noodzakelijkheid is, geen wetmatigheden heeft die noodzakelijk zijn, dan **verliezen die fysische wetmatigheden voor een groot deel hun betekenis**. Als de GA zegt dat wetmatigheden contingent zijn dan kunnen we ook niet meer aan fysica doen: zekerheid van de fysica, betrouwbaarheid en de rationaliteit van de wereld verdwijnt of we zijn er niet meer zeker van. We kunnen er niet meer vanuit gaan als noodzakelijk
* In het christendom en de antieke M kan je zeggen dat de wereld op onze maat geschapen is. De antieke kosmos is inzichtelijk voor mens: M zekerheid. We weten dat de wereld inzichtelijk is voor ons en op onze maat bestaat, we hebben toegang. Als de wereld contingent is dan kunnen we ook **niet meer zeker zijn dat ons denken toegang heeft, dat wkh op maat van ons denken is gemaakt**. Zekerheid dat de wereld ergens door ons structureerbaar is valt weg.
* **Kunnen we wel zeker zijn dat onze wereld een goede wereld is?** Is het geen kwaadaardige wereld die ons liever dood wil en tegen ons keert.? We verliezen de M zekerheid dat de kosmos een goede mooie structuur is. M zekerheid van het goede verliezen we, het kan dat we in de hel leven. Als de wereld door een oninzichtelijk goddelijke wil komt dan zijn we niet zeker dat de wereld geen hel is.

Allemaal belangrijke M zekerheden die op de helling komen te staan.

**Vraag les:** N zagen God niet als sowieso goed? : Als je GA zo doortrekt dan kan die hoger zijn dan God zijn goedheid, dan zou hij weer beperkt zijn. Theologen denken wel over goed als God maar als GA absoluut is, is er geen enkele rationele zekerheid meer dat God het goede heeft geschapen. De wereld is niet noodzakelijk kwaadaardig maar we verliezen de zekerheid.

**Tussenconclusie**: fysica maakt M onmogelijk. M reflecties over GA: resultaat is dat we ons niet meer kunnen oriënteren. Dat was nu net het punt waarom Aristosteteles de M uitdacht: een begronding van de fysica, een stabiele filosofie, een grond vinden voor zijn ultieme wetenschap: de fysica. Nu blijkt M idee: GA: als we dat doordenken haalt het de fysica onderuit. Groot probleem in de moderniteit: Hoe kunnen we de wetenschap opnieuw begronden? Van Descartes tot Galilei en verder staat dit op het spel: **wetenschap moet opnieuw gegrond worden**, en dit is de achtergrond daarvan. Als we de GA radicaal doordenken blijken de wetten van de fysica op niet veel gestoeld. Wetten van de fysica hadden anders kunnen zijn, dat de wereld geordend is, is louter contingent en geen rationele noodzakelijkheid.

Verder: **M lijkt ook de moraal onmogelijk te maken.** Met de GA verliezen we de rationele structurering van de wereld maar ook de zekerheid dat de wereld goed is. Er is geen garantie dat deze wereld op maat van de mens is gemaakt, dat ze goed is, dat we hier kunnen overleven. Van alle werelden die God heeft geschapen had God ook voor een slechte wereld kunnen kiezen zonder rede. Gevolg GA: het is mogelijk dat we in een wereld leven die niet goed is, niet moreel is. M maakt moraal ook onmogelijk. Opnieuw zien we in de moderniteit een manier om daarmee om te gaan.

**Dit alles komt dus door die eerste breuk van het nominalisme tussen denken en Zijn**. Realisten: goddelijk denken is toegankelijk, via de ratio, categorieën hebben inzicht in de geest van God, maar we geraken in een problematische situatie door de GA totaal door te denken. Nominalisten dachten in deze richting, punt van B is dat deze stroming gewoon enorm belangrijk is als we de moderniteit willen begrijpen, bij de vraag waarom M onmogelijk is: de nominalisten zijn de eerste groep die de onmogelijkheid hiervan hebben ingezien. [[45]](#footnote-45)

**Vraag les:** Kan het zijn dat we toch kleine zekerheden bekomen in de wereld? Met name van tot domeinen als de wiskunde, logica, filosofieën die uitsluitend naar zichzelf verwijzen, bezighouden met structuren en de wereld kunnen negeren? 🡪 Dat is net wat Descartes doet in M: alle zekerheden, ook M zekerheden, zijn verloren, maar de vraag is: is er iets, zelfs maar het kleinste, waar we een zekerheid in kunnen vinden? We zien straks Descartes als reactie op deze problematiek. Ook Leibniz: Theodice (zie later)

Onder de totaal almachtige goddelijke wil, zijn we niet zeker dat God een goede wereld heeft geschapen. We weten het niet: het is niet noodzakelijk dat het een slechte wereld is. We verliezen een M zekerheid: daar gaat het over. M gezien hangt alles af van die totaal contingente goddelijke wil. En daardoor verliezen we alles, we weten niet of we in de best mogelijke wereld leven (Leibniz probeert te bewijzen van wel maar gaan we toch niet verder op in) of net in de hel.

Descartes: Moderne denken

**Lees de eerste 2 meditaties**

## Blumenberg ´s Ideengeschichte over Descartes

Moderne filo wordt gekenmerkt door **2 fenomenen: de zoektocht naar een metafysische zekerheid + een poging om fysica te gronden 🡪** tot en met Kant is de moderne M een zoektocht naar een fundament om de moderne wetenschap te gronden. Als we terugkijken naar de historische context dan blijkt dat deze 2 elementen er niet zomaar zijn maar een **reactie zijn op de net geziene historische situatie**. Men heeft beide noodzakelijkheden nodig. Het gaat fundamenteel over metafysische zekerheid. Alle M zekerheden komen op de helling door N, dan is de vraag van de moderne tijd: hoe vinden we toch nog een zekerheid ondanks de goddelijke wil? Project van Descartes is een poging om een 1e zekerheid te vinden. Welke M zekerheid hebben we toch nog over? Voorspelbaarheid van de wereld staat ook op het spel (wetenschappen) maar men moet eerst een metafysische zekerheid vinden.

Descartes wil via de **methodische twijfel** een zekerheid vinden. Men doet in de geschiedenis van de filosofie soms alsof het om een uit de lucht gegrepen oefening gaat, ‘laat ik nu eens alles in vraag stellen’. Maar de zekerheden die D tussen haakjes zet, waren al een gigantische problemen op dat moment, hij doet dat niet uit het niks. Zekerheden stonden vóór Descartes misschien op een helling, en Descartes duwt ze er misschien af. Maar wat D een methodische twijfel noemt is geen methodologisch project maar een reactie op de onzekerheid aan het einde van de ME. (dat is ook het punt van B). D wordt steeds getoond als de vader van de moderniteit dat alles opnieuw wil bouwen, dat klopt historisch niet helemaal, hij reageert op een probleem dat al bestaat in zijn boek. Zijn oplossing is wel radicaal nieuw maar de late ME filosofen waren er al mee bezig. Hij is niet de vader van de moderniteit door een nieuw probleem te formuleren maar wel door een radicaal nieuw antwoord.

2e element van fysica: **M van voluntarisme** (laat ME nominalisme): M maakt de fysica onmogelijk. D wil ook een nieuwe grond voor de fysica, dat zien we bij alle moderne metafysischi, ook Kant. De wetenschappen beginnen hun opkomst te maken en men wil een zekerheid om ze te gronden. Vaak wordt ook getoond alsof dit probleem zich niet stelt in de wetenschappen, maar heel het begin van de moderniteit was hier mee bezig.

*“Al een aantal jaren geleden heb ik gemerkt, hoeveel onwaars ik vanaf mijn jeugd voor waar heb gehouden, en hoe twijfelachtig alles is, wat ik naderhand daarop heb gebouwd. Daarom moet eenmaal in het leven alles in zijn geheel worden vernietigd en moet vanaf de eerste grondslagen een nieuw begin worden gemaakt, als ik ooit iets zekers en blijvends in de wetenschappen wil oprichten.”*

Stelt voor: ik heb al een aantal jaar gedacht dat ik serieus moet denken om alles in twijfel te trekken. Dit geeft de historisch situatie letterlijk weer ‘daar moet alles worden vernietigt dat ook maar een beetje onzeker is” = radicaal om alles te vernietigen, men wil een nieuwe zekerheid zoeken omdat alles onzeker is. Eerste moment van de zekerheid wil hij vinden voor de wetenschappen. Hij wil de fysica begronden.

Nuance: het gaat om een zekerheid niet om waarheid *‘ik heb veel onwaar voor waar aangenomen’* hij wil geen toegang tot het goddelijke of zijn maar wil een zekerheid, iets dat voor ons werkt. Hij moet geen M waarheid vinden maar iets dat absoluut zeker is, iets dat zichzelf begrond, zekerheid begrond zichzelf als die niets extern nodig heeft. De zekerheid die hij hier voor ogen heeft is de wiskunde.

Wat Descartes hier zegt is ook het project van kant: zijn synthetische oordelen a priori mogelijk? M reflectie op fysica om te tonen dat fysica mogelijk is en kennis over de wkh kan hebben. Blijkt dat christelijke M de fysica onmogelijk heeft gemaakt. We krijgen M die geen fysica meer toelaat: de oplossing is een fysica zonder M, **of fysica die geen M nodig heeft**, een M zonder fysica, een fysica die op zichzelf werkt: dat is wat de moderne M zal doen : M buiten spel zetten om de fysica mogelijk te maken. Het gaat een om zekerheid en niet om waarheid. M is niet geïnteresseerd in hoe de wkh is, maar wil de wereld voorspelen, een zekerheid volstaat. Een wiskundige zekerheid volstaat, fysica kan ook zonder een God dat alles contingent maakt. Moderniteit = begronding van de fysica door te tonen dat ze geen M waarheid nodig heeft. [[46]](#footnote-46)

**Vraag les:** verwerpen ze het hele domein of gewoon het onderscheid? Descartes verwerpt M niet helemaal maar de fysische zekerheid moet zichzelf gronden, hij zal later M terug opbouwen maar wil nu een zekerheid om zich in de wereld ten minste te kunnen oriënteren. Moderne M blijven geïnteresseerd in M maar initieel is de idee een soort fysica die M onmogelijk maakt. Wat gebeurd er als we M pretenties opgeven? GA is almachtig en er is geen toegang maar blijft er ten minste iets over? 🡪 project van de moderniteit, de menselijke zelfbevestiging. We zoeken de zekerheid in ons zelf maar zonder M grond, later zal men ook terug een M grond zoeken maar in het begin van moderniteit is dat niet het initiatief. Later wel terug op zoek naar waarheid maar initieel opzoek naar een zekerheid.

#### College 9

**(Recapitulatie):** Nog steeds: is M mogelijk? 🡪 Over Descartes en de moderniteit. We gaan wss het Duitse idealisme en Kant laten vallen (zien we volgend jaar uitgebreid bij Moderne II) Vorige 2 lessen gingen over de late ME: de crisis van de zekerheid. Door een steeds extremere nadruk op de notie van GA, de absolute vrije wil van God, komen alle M zekerheden weg te vallen. Alle M zekerheden hangen af van de wil van God in een monotheïstische religie.

Tegelijk is de voluntaristische M (GA centraal) een M die ook de fysica onmogelijk maakt. M was een begronding van de fysica = M als wortels en de fysica als de stam. Stam en wortels worden hier afgezaagd, F is niet meer begrondbaar. Als we M doordenken bij GA wordt de fysica onmogelijk = noodzakelijkheid valt weg, verliest zijn fundament. (2 problemen: crisis van zekerheid en onmogelijkheid fysica)

Wat is de moderniteit? Moderne M begint als de zoektocht naar een zekerheid, zoektocht naar een absoluut fundament, in de context van deze crisis waar de grond lijkt weg te zijn. D zoekt een vast punt, een eerste nieuwe zekerheid. 2e belangrijk aspect van de moderne M = M wordt niet in de 1e plaats beoefend om een 1e filosofie te beoefenen (Bij Aristo wel: de eerste principes, M als doel op zich), dat valt in de moderniteit weg. M lijkt een begronding van de fysica, een nieuwe wetenschap: wat is legitimiteit van die wetenschap. (2e grote bezorgdheid van de nieuwe M, link aan 2 problemen aan begin van dit college).

Hoe doet de M dit? Op het moment dat elke zekerheid verdwenen is en F onmogelijk lijkt, hoe ga je dan toch een F proberen te gronden? B = moderne M denkt na over **mogelijkheid F zonder M**. Late ME M maakt de traditionele M onmogelijk, men gaat M reflectie denken op F waardoor die geen M fundament nodig heeft. **M visie op F die stelt dat F autonoom is.** Zolang dat F werkt volstaat het misschien. Als we pretentie opgeven van de waarheid van de wkh te weten, maar tevreden kunnen zijn met een coherent systeem (B interpretatie moderne M)

Vandaag vooral: zoektocht naar zekerheid, wat zal het fundament zijn van die zekerheid?: immanent, intern fundament. Zekerheid moet niet meer gefundeerd worden op ontologische, goddelijke principes of een extern fundament. Het volstaat, of de enige optie die overblijft in de moderniteit is om de zekerheid intern te begronden (zekerheid die zichzelf fundeert) i.p.v. extern. Een extern fundament verwijst naar een waarheid, maar de zekerheid kan zichzelf funderen, gaat niet meer om de waarheid van de wkh. Bv 1+1=2 dat is zeker, daar kunnen we niet rond, zo een zekerheid zoeken in de M.

Descartes gaat opzoek naar een zekerheid in de vorm van een ***idee claire et distincte*:** (ICD) een vorm van zekerheid die op zichzelf aanspraak maakt, typische wiskundige zekerheid. Geen externe legitimatie nodig, het lijkt **intrinsiek zeker**, gevoel van ik ben zeker. Dan is de vraag, waarvan kunnen we dan zeker zijn? Wat is het fundament? Vraag waar de moderniteit antwoord op moet vinden (D): waar kunnen we altijd op vertrouwen?

Vorige les, GA maakt de wereld contingent, we zijn niet zeker dat het een goede wereld is en of die noodzakelijk is. Gedachte in de moderniteit: **zekerheid die in elke mogelijke wereld zeker is**. Zelfs in een irrationele of nihilistische wereld, goede of slechte wereld… Onafhankelijk daarvan moeten we iets vinden dat in alle werelden zeker is. Spontaan komt de zekerheid van de wiskunde naar boven, ICD is niet gegrond op waarheid in de wereld maar heeft een intern fundament. **Waar zijn we altijd zeker van? 🡪 De moderniteit zal zeggen onszelf, ik ben altijd zeker.** Wat is het fundament dat door het goddelijke niet herroepen kan worden? Is er iets waar GA geen impact op heeft? Dat zijn wij zelf. Het is op die zekerheid van mezelf dat denkers als D en K de M zullen funderen = ICD voor Descartes en morele feiten voor Kant is de metafysische zekerheid, er wordt moreel iets geponeerd in onszelf. Morele feit is daarom in elke wereld zeker. Onafhankelijk van de wereld is dat een zeker vertrekpunt. Al hebben we geen toegang tot welke M zekerheid dan ook hebben we 1 vast punt.[[47]](#footnote-47)

B is hier heel de tijd op de achtergrond, hij vertelt dit verhaal. Hij noemt dit een situatie van een **antropologisch minimum onder een theologisch maximum**, onder het theologisch maximum (GA) blijft er niks over van de mens, maar de vraag is: is er toch geen antropologisch minimum dat blijft bestaan hoe groot het theologisch maximum ook is? Is er een kern waar GA geen impact op heeft?

B = in een situatie waar M onbetrouwbaar is, en geen toegang geeft tot waarheid over de wkh blijft er wel de mogelijkheid om ons in de wkh te oriënteren = zelfbevestiging, niet totaal onderschikken maar **het enige dat we zelf nog in handen hebben is hoe we ons leven organiseren =** fundament moderniteit.

**Antropologisch minimum**: hoe vat je de mens dan op? Kan het aan M doen ? = Neen. Wat rest er nog van de mens onder zo een grote God? De mens blijft over, maar een zeer minimale definitie van mens, wat is de kern waar GA geen vat op heeft? Bv scholastiek: daar is GA niet zo groot, er schiet dan meer van de mens over. Maar als we god zo groot voorstellen als dat we kunnen, wat blijft er van de mens nog over? = de gedachte dat er altijd nog wel iets overblijft is de basis van de moderne M: D en K

Conclusie

Ten eerste **wat is M nog in deze context**. Hoe kunnen we moderne M nog begrijpen volgens B? M lijkt geen M meer, en als we het toch zo noemen is het gewoon nog een poging om ons staande te houden in een wkh die beheerst wordt door een principe waar we absoluut geen toegang toe hebben. Enige dat M nog kan doen is een manier vinden om ons staande te houden, het blijkt dat de soort wereld waarin de vroege moderne filosoof leeft, een wereld is van tegelijk GA maar misschien ook een nihilistische wereld. Situatie waarin GA absoluut is, is eigenlijk een soort **nihilistische positie: geen God is ook een absolute ontoegankelijkheid** 🡪 structureel hetzelfde als een wereld waarin GA absoluut is: we hebben geen enkel fundament. Reactie M is: hoe kunnen we ons oriënteren op die nihilistische situatie? (B = door zelfbevestiging tegenover het goddelijke). Die M is geen terugkeer naar de klassieke M , maar wel een soort M die veel minimaler is (geen grote theorieën meer) maar is de M die stand kan houden op het moment dat God absoluut kwaadaardig is of misschien zelfs niet bestaat. **M die kan bestaan zonder God** (GA of geen God) komt op hetzelfde neer structureel gezien, we kunnen op niks vertrouwen en het is betekenisloos, want er zit geen betekenis of rede achter de goddelijke wil.

Vraag les: Hoe zo geen betekenis bij GA?= Een God die absoluut T is en waar we niks over kunnen weten is dezelfde situatie als een wereld die geen schepper heeft. Een wereld die gewoon is, die geen toegang heeft maar gewoon is. Nihilisme en GA zijn in zekere zin inwisselbaar. Orde van de wkh is op niks gefundeerd, enkel op een arbitraire wil die geen zin heeft, geen rede en we hebben er geen toegang toe. Dezelfde structuur als waar er geen God. Punt is dat het een M is van moderniteit en misschien ook geen M meer: **moment waarop M overbodig wordt**, we kunnen ons oriënteren zonder M zekerheden.

**Een structuur die op elk moment kan verdwijnen is hetzelfde als geen structuur.** De enige manier waarop we ons kunnen oriënteren is door de M te verwerpen, we kunnen ons oriënteren in deze wereld zonder toegang te hebben tot M waarheid. **M wordt niet noodzakelijk onmogelijk, ze wordt wel overbodig**: **dan pas zeggen sommige figuren ze is ook niet mogelijk.** Op het moment dat we M zekerheden niet meer absoluut nodig hebben, wordt het ook mogelijk ze te verwerpen, pas op het moment dat we ze niet existentieel nodig hebben, en ons kunnen oriënteren zonder, wordt M potentieel onmogelijk. Ook op dat moment wordt theologie mogelijks niet mogelijk: vooreerst atheïsme, niet zozeer: God bestaat niet, maar we kunnen ons oriënteren zonder God en pas op dat moment, dat we er niet meer absoluut afhankelijk van zijn, wordt atheïsme denkbaar. Niet dat het modern denken atheïstisch wordt maar het wordt mogelijk atheïstisch te zijn, en hetzelfde geld voor de M.

Niet dat dit historisch helemaal juist is, maar er zijn werken die zeggen dat het atheïsme niet echt mogelijk was voor de 17e E, Metafysisch niet mogelijk atheïsme te denken, maar moet niet helemaal historisch kloppen, er kunnen eerder al tendensen geweest zijn. Vanuit thomistisch systeem, waar God sluitsteen is van M systeem, kon dat niet want dan valt alles in elkaar. Maar structureel gezien konden we M maar onmogelijk achten als we ze niet meer nodig hadden.

Nu blijkt dat de moderne M niet zoals ze traditioneel wordt voorgesteld een absoluut nieuw begin is. Hgs seinsgeschichte biedt een bepaalde interpretatie moderniteit: zijn trekt zich terug, willekeurige rede dat het zijn zich terugtrekt; Maar nu zien we dat het begin van de moderniteit geen 0 punt is, waar M ineens onmogelijk is. Maar moderne M heeft geschiedenis en is terug te voeren tot het probleem van de late ME. Het heeft geen zin om de moderne M te begrijpen als plotse verschijning.

B= als we kijken naar de geschiedenis van ideeën dan zien we dat problemen van de vroege moderniteit een erfenis zijn van de ME ideeën. Tussen Willem van Ockham en Descartes gingen er ongeveer 2 eeuwen voorbij: dus het is geen directe reactie maar een tendens in een geschiedenis van ideeën.

## Descartes: 1e meditatie

Een van de belangrijkste argumenten is het beroemde gedachtenexperiment van de *malin genie (MG)*. D meditatie begint met een radicale twijfel, hij stelt alles in vraag. Hij wil rustig alles wat hij voor waar heeft geacht in vraag stellen 🡪 Methodische twijfel.

De extreemste stap van die twijfel is het gedachtenexperiment van *malin genie*: Laat ons aannemen er een kwade geest of God is die ons de hele tijd bedriegt. D = onze zintuigen, we denken dat we ze kunnen vertrouwen maar we merken vaak dat we er niet op kunnen vertrouwen. Beantwoord er wel iets aan de idee van God, de wereld enzovoort die ik heb? Alles in twijfel trekken. MG gaat alles nog eens extra betwijfelen, uitgaan van een kwaadaardige God die ons altijd bedriegt. We denken dat er een wereld is, dat er iets is, maar eigenlijk is er niks.

Er is 1 zaak waar D initieel niet aan twijfelt: de wiskunde, **hij twijfelt aan alles maar niet aan dat. Wiskunde lijkt zeker**. Net om die zekerheid in twijfel te trekken betrekt hij het malin genie erbij, **dat is de voornamelijk functie van MG**. Kwaadaardige God die ons doet geloven dat 1+2=3

“Net zoals ik oordeel dat anderen zich soms vergissen in wat ze heel precies menen te weten, zo kan ik ook dwalen, iedere keer als ik twee plus drie neem, of de kanten van een vierkant tel, of als er nog iets anders, gemakkelijker kan worden bedacht? Maar misschien wilde God niet dat ik zo bedrogen zou worden, want hij wordt toch volmaakt goed genoemd. Maar als het met zijn goedheid in strijd zou zijn mij zo te hebben geschapen dat ik altijd dwaal, zou het toch even vreemd zijn dat ik soms dwaal”.

Hoe ben ik zeker dat ik me niet voortdurend vergis? Maar misschien wil God dat ik niet bedrogen wordt? Een goede god? Als God ratio heeft geschapen kan het toch niet dat ik me vergis? Maar als het met zijn goedheid in strijd zou zijn dat ik altijd dwaal, zou het dan ook niet in strijd dat ik af en toe dwaal, zoals ik soms wel degelijk doe (bv met de zintuigen)? Laten we de hypothese aannemen dat er een God is die ons wel wil bedriegen.

**Vraag les:** verwijst meditatie niet naar een oosterse praktijk?: niet in de zin van spiritualiteit maar wel in de zin van reflectie, een afgezonderde praktijk waar ik nadenk.

**Vraag les:** Waarom is er de feilbaarheid van de mens die zich soms vergist niet verenigbaar met goede god? Punt is dat het misschien wel verenigbaar is maar dat we niet zeker zijn dat er een goede God is (omwille van GA), of hoe kan het dan dat we ons soms vergissen, zou God ons da niet altijd juist laten zijn? Punt is dat we geen zekerheid hebben dat we ons niet altijd vergissen.

Gedachtenexperiment van D wordt steeds radicaler in de maten dat we niet uitgaan van een betrouwbare God, waar we op niks vertrouwen, geen zekerheid hebben. Vraag is nu voor D: hoe kunnen we in deze hypothese ontsnappen aan dat bedrog? Hoe kunnen we een zeker punt vinden?

Aan wat doet dit denken? MG wordt steeds voorgesteld in de filosofie als een metafoor (als een toevallig gekozen voorbeeld om de radicale twijfel te verduidelijken, door een bedriegende God) = traditionele visie. Maar nu blijkt dat als we dit in de context zien dan lijkt de MG van Descartes structureel gezien wel bijzonder hard op de GA van de ME. B= **MG is geen toevallig gekozen vb maar een soort van overdrijving van die historisch situatie: probleem van GA**. Zegt niet dat MG een voluntaristische God is maar MG is de God waar we niet van kunnen uitsluiten dat hij een MG is: God is zodanig vrij dat we eigenlijk niet kunnen weten of die goed of slecht is. Als je het nominalisme doordenkt kom je uit bij MG van Descartes, als die absoluut vrij is kom je uit bij een mogelijk kwaadaardige God.

B= impliciet een reactie op een historische situatie, misschien zelfs onbewust.

“Ik ga dus nu van de veronderstelling uit dat het niet de algoede God is, de bron der waarheid, maar een kwade geest, uiterst machtig en slim, die mij met alle macht probeert te bedriegen. … Ik blijf hardnekkig vastzitten in deze meditatie. Zo zal ik, als het dan inderdaad niet in mijn macht ligt iets waars te kennen, in elk geval in staat zijn om niet akkoord te gaan met wat onwaar is”.

Dit betekent dat de radicale twijfel van D opnieuw een soort constructie is. Twijfel is geen methode bij D maar een reactie op een historische situatie, een crisis van zekerheid. Dat is precies de situatie die D beschrijft in zijn meditaties, het is niet toevallig maar iets dat zich metafysisch aandient: hij overdrijft de historische situatie waarin hij zich bevindt en denkt het nog radicaler door, dat wat M theologen al deden in de ME : als je zo twijfelt dan moet je aan alles twijfelen. Hoe kunnen we de onzekerheid zodanig doordenken dat ze op haar grenzen stoot? Wil onzekerheid zodanig doorduwen en overdrijven dat ze uiteindelijk toch een bepaalde zekerheid zou bieden.

3e punt van B= moderne M Descartes is geen radicaal nieuw begin. D lijkt een *tabula rasa*, ‘de moderniteit begint nu’. Alles overboord gooien. = Dat is hoe Hg Descartes toont, niet door D maar omdat het Zijn zich terugtrekt, plots is er de moderniteit. B = ook dat klopt niet, de moderniteit begint niet uit het niks, de gedachte dat ze vanuit niets moet beginnen is historisch ingebed en is een reactie op het probleem van GA. Situatie van D is de situatie van de late ME zodanig overdrijven en van het allerslechtste uitgaan (een slechte God), zelfs al slagen we erin hieraan te ontsnappen en een te zekerheid vinden dan is dat een absolute zekerheid. God zodanig groot maken dat er niks meer zeker is, wat rest er dan nog? Geen radicaal nieuwe vraag maar een antwoord op een historisch probleem. GA haalt zowel M als F onderuit, en omdat M valt, valt ook de F in elkaar.

2e deel: de belangrijkste vraag: D werkt MG uit, B: zegt blijkt historisch geïncarneerd. Vraag is nu als D uitgaat van MG, **hoe geraken we er dan uit?** Uit AG of nihilisme? Hoe kunnen we, al bestaat er de meest kwaadaardige God van iets zeker zijn? Om die vraag te beantwoorden gaan we terug naar het citaat: situatie waar D letterlijk aan alles twijfelt: de zintuigen (stok in water), ik kan niet vertrouwen dat ik een lichaam heb en ben zelfs niet zeker van de wiskunde, het meest evidente. Hij twijfelt ook aan het Zijn zelf, hoe kan ik überhaupt weten dat er iets is. Misschien bestaat er wel helemaal niets. Hoe kunnen we een manier vinden om ons niet door die God te laten bedriegen?

D= gaat uit van de kwade geest die me met al zijn kracht wil bedriegen, lijkt niet verder te kunnen. Hij wil in elk geval in staat zijn van akkoord te gaan met wat onwaar is: als er MG is hoe ontsnap ik daaraan? Stoppen met oordelen, **enige dat ik kan doen is niet oordelen, geen aanspraak maken op waarheid, dan werkt bedrog niet (twijfel).** Ik kan ten minste zeker zijn dat ik niet de mist in ga. Ik ontsnap aan het bedrog door mijn oordeel op te schorten ‘*suspendre mon judgement’*. Op geen enkel manier kan ik tot de waarheid komen maar ik heb toch nog een kracht: een mogelijkheid iets te doen, een negatieve mogelijkheid, de mogelijkheid niet te oordelen: daar kan het goddelijk bedrog niet aan. Dan geef ik het op de waarheid te kennen als ik niet meer aan M doe, dan kan God me niet bedriegen. **Hier stuit D op een eerste vast punt (nog geen zekerheid maar een negatief vast punt, en in dat negatieve ligt een bepaalde kracht’**. Zelfs al in de eerste meditatie stoot hij op een eerste vrijheid, vrijheid om neen te kunnen zeggen (denk aan Hg en Sartre, enige parallel is dat vrijheid bestaat uit de vernietiging, de mogelijkheid afstand te nemen, niet samen te vallen met zijnde: voor D niet samen te vallen met GA). Er is een soort van vrijheid waar MG niet aankan. Ik stem niet in met de manier waarop ik bedrogen wordt: dat is wat B het **antropologische minimum** noemt, **het kunnen niet oordelen**, de vrijheid om te zeggen ik doe niet aan M. In M kan ik geen zekerheid bereiken, de enige zekerheid die ik heb is dat ik het niet hoef te doen. Hier komen we op het punt waar God ons niet kan bedriegen. Vrijheid bij D bestaat erin precies om M te kunnen opgeven. M is onmogelijk (MG) maar punt is: ik heb het ook niet nodig. Er is een kern van menselijke vrijheid die aan M kan ontsnappen, een vrijheid om M op te geven. Hoe ontsnappen we aan GA? = door de M pretentie op te geven, geen waarheid over de wkh beweren.

We proberen ons gewoon te oriënteren in de wkh zonder M, u leven hier en nu te oriënteren. Op dit punt kan je het metafysisch punt zien in de meditaties waar M niet meer nodig is, een soort zeker ankerpunt waarop we M kunnen funderen. Hoe ziet dat eruit? Precies die zelfbevestiging of zelfbehouden: betekent voor B: kennis heeft niet meer te maken met een poging tot M waarheid of T maar **kennis is louter instrumenteel**. Als we M opgeven hebben we toch nog middelen om ons staande te houden bv de fysica stelt ons in staat de wkh te voorspellen en ons te oriënteren maar voor B= zonder enige metafysische pretentie tot waarheid. F helpt het leven te organiseren en te controleren in zeker zin maar in strikte zin kan die geen aanspraak maken op M waarheden. De moderne mens is vrij M op te geven en zich te focussen op het eigen leven. Pas vanuit deze context kan M onmogelijk worden. Zelfs in die context zijn er toch nog manieren om ons te oriënteren (dat is B zijn punt: de minimale versie van moderniteit). Wat het betekent is **de totale breuk tussen denken en zijn**, onze vrijheid en denken is er, functioneert, maar heeft geen toegang tot M waarheid: denken en Z zijn totaal gescheiden. Denken kan zich oriënteren in de wkh maar we hebben nooit toegang tot zijn zelf. (Dit is de situatie op het einde van de eerste meditatie van D: dat is het begin van de moderniteit voor B). Denken denkt maar er is een totale breuk met het Zijn, M is vooreerst helemaal onmogelijk. M behoort niet tot het wezen van de mens hier, niet de hoogste realisatie van de mens (zoals bij Aristo) of de essentie van de mens (Hg). B interpretatie **D= Mens is geen M wezen maar een wezen dat M kan laten vallen**, ik kan ook nog functioneren zonder een absolute waarheid.[[48]](#footnote-48) D kan op dit punt zonder M: er is een minimaal fundament dat we niet moeten oordelen, een minimale vrijheid en dat is bijna een eerste zekerheid die M onmogelijk maakt. M is niet het wezen van mens zijn, wezen is dat we het kunnen ontkennen.[[49]](#footnote-49) Onze werkelijke aard kan ook niet zelf een M waarheid zijn, **ontoegankelijke van M als essentie van de mens heeft zelf nog geen M statuut**. (later zien we wel dat de val M nog steeds M is).

## 2e meditatie: 2e zekerheid = ik

We zitten in de situatie waar M onmogelijk wordt, waar we geen M waarheden meer kunnen bereiken, maar D wil verder gaan en op dat gegeven M opnieuw proberen op te bouwen. D stelt: ik hef mijn oordeel op. Het kan dat ik bedrogen wordt en om te ontsnappen oordeel ik niet meer: dat is geen M zekerheid.

D´s 2e meditatie: wil in die zekerheid toch een M zekerheid bouwen. Het einde van de 1e meditatie is het einde van M. Voor B volstaat dit al om een interpretatie van de moderniteit te funderen. ‘Meditaties over de 1e filosofie’ = M meditaties. 1e meditatie: M lijkt onmogelijk. Nu wil hij net daarop toch nog een M opbouwen. **Hoe kunnen we breuk de tussen denken en zijn toch ongedaan maken?** M is onmogelijk: in de 1e zekerheid van niet te oordelen wil hij wel iets nieuw opbouwen. We zitten in de situatie die vergelijkbaar is met niets, ontologisch hebben we niets. Ik kan niet oordelen, dus ik kan ook niet oordelen dat er iets is. **Hoe geraken we tot een iets?** Dat is wat in 2e meditatie gebeurd.

“Maar ik ben er al van overtuigd dat er in de wereld helemaal niets is, geen hemel, geen aarde, geen geesten, geen lichamen; dan ligt het toch ook voor de hand dat ook ik er niet ben? Neen, want ik was er zeker wel, als ik ergens van overtuigd was. Maar misschien is er een onbekende bedrieger, uiterst machtig en uiterst slim, die mij opzettelijk misleidt. Maar dan moet ik er zeker ook zijn, als hij me misleidt. En hij mag misleiden zoveel hij kan, hij zal nooit bereiken dat ik niets ben, zolang ik denk dat ik iets ben. Dus daarom moet ik, na alles uit en te na te hebben overdacht, vaststellen dat deze uitspraak: ik ben, ik besta, noodzakelijk waar is, iedere keer dat ik die zeg of in mijn geest denk”.

Dan ligt het voor de hand dat ook ik er niet ben: misschien misleid MG me ook in de gedachten dat ik denk, eigenlijk moet ik ook het oordeel dat ik besta opschorten. **Maar als hij me misleid ben ik er ook nog.** Vaststellen dat ‘ik ben, ik besta zeker is’ via de negatieve weg komt hij tot de 1e zekerheid. (Lees franse tekst die is duidelijker). Vertrekpunt is, hij is van niets zeker, van daaruit gaat hij naar iets: ik tenminste ben niet niets, **vanuit de negatieve kracht om het oordeel op te heffen (1e meditatie), daar toont zich iets in de ontologische zin: een zijn.** Alles was onzeker maar hier is toch een punt waar ik niet bedrogen kan worden: in de kracht om het oordeel op te schorten: **is een zijnde toch iets**. Mogelijkheid oordeel op te schorten, **negatieve kracht** en die noemt hij ik = **cogito**.[[50]](#footnote-50) Punt is gewoon ‘er is iets’ maakt niet uit wat het is maar hij vind iets dat niet zomaar niets is. ‘*Quelque chose’* Er is een kracht.

God bedriegt me maar er lijkt iets te zijn waar het bedrog niet aankan, dat is uiteindelijk ik. ‘Ik’ toont zich niet vanzelf maar in het bedrog. **Het bedrog creëert iets dat aan het bedrog ontsnapt. Bedrog werkt maar op moment dat het ‘iets bedriegt’.** Grens van bedrog is, er moet iets zijn dat bedrogen wordt: en dat is de echt M zekerheid : IK BEN. Zelfs al wordt ik over alles bedrogen kan ik zeker zijn dat er iets is dat bedrogen wordt: ik. Daarvan kan ik zeker zijn, **het einde van de 1e meditatie was een soort negatieve zekerheid, maar nu vinden we een 1e ontologische zekerheid**. Dat is het antropologische minimum dat er altijd is in de context van het theologische maximum (MG): er moet iets zijn dat het bedriegt, daar heeft bedrog geen vat op, hetgeen dat het bedriegt moet wel bestaan, anders kunnen we niet bedrogen worden.

‘Als hij me misleid moet ik er zijn, hij zal nooit bereiken dat ik niets ben’. God kan me in alles misleiden behalve in het feit dat ik ben. Hij kan er wel voor zorgen dat ik stop te bestaan maar op het moment dat ik denk ben ik er. (Dit is de kern van D)

Vraag is: nu we de eerste zekerheid hebben, een ontologisch fundament, een iets: Ik. Nu we die zekerheid hebben kunnen we M terug opbouwen?. Wat ben ik? Ik ben denken. Dit is een minder clichématige visie op D

Eigenlijk doet hij niet *cogito ergo sum*, maar eerder *sum ergo cogito*. **Hij komt eerst tot de vaststelling dat er iets is en dan pas dat het denken is**. Of het nu ik is dat ben of denk, hij moet er zeker van zijn dat er iets is. Vanuit een M standpunt moet dat het vertrekpunt zijn. Bij *cogito ergo sum* lijkt dat er iets existentieel aan de gang is: dat ik besta, maar in de meditaties is dat niet het probleem: hij doet aan M: de zekerheid moet zijn dat er iets is. Ontologische vraag ‘ben’ doet er meer toe dan ‘ik’. Vraag wat ben ik dan? **Wat is het statuut van zijnde waar ik zeker van ben?** Verschillende mogelijkheden die D aanhaalt:

Aristo: ik ben een denkend wezen, dat lijkt niet te werken voor D: hij heeft geen aangrijppunt om te weten wat een wezen of animae is. ‘levend wezen’ daar kunnen we nu nog niks over zeggen over wat dat is. Het kan wel iets belichaamd zijn: ik ben mijn lichaam. D heeft bijzonder veel hierover geschreven (*passion de l´ame*: veel over wat het betekent het om een lichaam te hebben, helemaal niet dualistisch). Maar in de Metafysica is de zekerheid niet dat hij een lichaam heeft, in zijn later werk wel maar in de meditaties nog niet. Is er dan een zekerheid van de ziel? Neen, de mens is ook geen beziel wezen, we weten nog niet wat dat is, dat veronderstelt een religieuze waarheid. De mens is geen denkend wezen, belichaam wezen, ziel etc.. **De mens is op dit punt niets anders dan een denken**: enige dat we zeker weten is dat ‘ik ben’ en dat bestaan is niets anders dan het denken. Dus denken is een iets een ***‘res cogitans’*** een zaak, een ding of een soort substantie. Denken op dit punt vervult de rol die de substantie bij Aristo vervulde. Het fundamentele concept bij Aristo was de substantie: ‘een ding’ ook bij D is de substantie een eerste principe, maar die substantie is niet iets dat we tegenkomen maar het denken zelf.

Het punt is: dat is een enorme stap: **de brug tussen denken en zijn wordt hersteld op een onmiddellijke manier, ik ben = terug denken.** **De eerste zekerheid is tegelijk zijn en denken.** Die brug wordt hersteld, het enige zijn waarvan we zeker zijn dat het is, is het denken zelf. We kunnen een denken in de lucht zijn maar wilt niet zeggen dat we er daarom niet zijn, het denken moet bestaan. De substantie impliceert wel geen materie zoals bij Aristo, er is een substantie die niet materieel is: namelijk denken. Substantie blijft centraal maar gaat net datgene zijn wat ‘geen ding is: materieel’ (Hg vind dit een verschrikkelijke evolutie want het allereerste ding wordt al gereduceerd tot een zijnde).

Breuk tussen denken en zijn wordt overbrugt. M is onmiddellijk terug mogelijk want de breuk is onmiddellijk overbrugt. We zijn bij positief het gegeven: ik besta. M lijkt terug mogelijk. Geen M in de traditionele zin, geen ousiologie etc. We hebben een toegang tot 1 substantie niet tot de rijkdom van substanties. Dit lijkt het eerste fundament voor M: M wordt terug mogelijk. Dit is niet het traditionele probleem van de brug (bestaat de buitenwereld of niet, brug slagen naar de buitenwereld, dat doet hij later wel). Maar hier is dat nog niet het probleem: het enige dat er is nu is denken. De M primaire kwesties is: is er überhaupt iets? En wat is dat?: ik ben, en dat is denken. M gezien volstaat dit al. B = dit volstaat weeral, zelfbehoud, ik, cogito er is iets. Maar D blijft verder gaan.[[51]](#footnote-51)

We weten dat we bestaan, dat wat we zijn denken is: wat is dat deken dan? Geeft ons dat toegang tot iets anders? Waar gaat denken over? Zal blijken dat denken betrokken is op iets anders.

Vraag les: Lijkt fenomenologisch? Antwoord: Lijkt nu wel een beetje maar later helemaal niet, fenomenen worden helemaal niet wiskundig.

Oké maar men bedoelt bij de vraag over de brug naar de werkelijkheid: de ervaring van denken, de denkende ervaring want ervaring is altijd een ervaring van iets de brug is niet enkel een brug naar de ‘buitenwereld ‘ maar ook de ervaring van denken zelf. Antw: Neen, ook dat niet, want het eerste punt bij fenomenologie is: er is een ervaring van iets, iets dat binnenkomt en er is enkel het binnenkomen ervan. Maar het punt van Descartes is ER IS IETS dat iets is denkend, en later kan hij daar dingen uit afleiden maar dat is de omgekeerde beweging: er is iets niet een ervaring van iets, het komt nog niet ergens binnen.

Lijkt op Hegel zijn denken= zijn. Maar later zal D net zeggen: het denken toont ook nog iets anders = res extensa. Denken is niet onbepaald

#### College 10

**Vraag les:** Hoezo werd M onmogelijk? Antw: Het is een historische vraag: hoe komt het dat de vraag zich aandient? Op het moment blijkt M niet meer nodig te zijn en op dat moment kan de vraag pas verschijnen of ze mogelijk is of niet. Pas dan kunnen we de vraag stellen, niet op het moment dat ze noodzakelijk is. Vraag dient zich pas aan als we denken dat we zonder kunnen. We zijn bij deel II: is M mogelijk? Hebben we in de lessen niet systematisch gesteld maar historisch (zie hoe tijd en zijn samengaan: dat is ook het punt van Hg maar op de manier dat het zijn zich toont of niet). Hoe komt het dat die vragen samengaan? Hoe komt het dat D de vraag stelt? = hebben we toegang tot M? kunnen we aan M doen? Hoe kunnen we dat systematisch verklaren?

1e manier om de vraag te formuleren = Descartes zelf, hij is de eerste die vraag zo expliciet stelt (tendens al in N) maar D maakt de tendens expliciet, de twijfel is eigenlijk de vraag: is het wel mogelijk aan M te doen? Descartes zal ja zeggen en zal M terug opbouwen.

Vraag van vandaag: niet zozeer is M mogelijk (D = ja) maar **hoe is M mogelijk?** Hoe kan hij M terug opbouwen na dat die met de grond gelijk is gemaakt? D vertrekt vanuit de 1e metafysische zekerheid: ik ben, ik besta (iets bestaat: dat kon hij afleiden uit die negatieve kracht die kan twijfelen, waardoor het ontsnapt aan MG: er is dus iets dat bedrogen wordt: wat?: ik) en dat bestaan bestaat uit denken. Hoe zal D vanuit die eerste zekerheid M terug opbouwen? We zagen op het einde = ik besta in de mate dat ik een denkend ding ben? **Wat betekent denkend ding? Dient er zich in denken iets aan dat anders is dan het denken?**

Een volgende stap om M op te richten? 🡪 Ja , denken denkt over denken maar ook over andere zaken: de dingen, de wereld, het goddelijke… In het denken dient zich iets aan dat anders is dan het denken: een zijnde dat anders is dan denken. Maar of dat ook bestaat daar is nu nog geen uitsluitsel over. D weet: denken stelt zich iets anders voor maar of dat bestaat weten we niet, maar is wel een aanleiding om de M terug op te bouwen.

**Wat is het nu dat het denken denkt?** = **de uitgebreidheid (*res extensa*):** ander type zijnde (niet *res cogitans*) maar een **tweede soort zijnde**, substantie, de wereld buiten ons. **We weten nog niet dat ze bestaat maar we denken wel een ander soort zijnde dan het denken.** Dit is niet de aristotelische substantie, datgene wat we in het denken voorstellen, we kunnen de wezensvorm of essentie niet voorstellen (N ook al in twijfel getrokken). Denken denkt iets buiten ons maar dat is geen substantie. Hetgeen dat zich in het denken aandient is ook niet het zintuigelijke, kan dat wat zich aan het denken voordoet hetgeen is dat we ervaren maar dat is het niet omdat hij dat net betwijfelt heeft: de zintuigen zijn niet te vertrouwen, kunnen we geen kennis opbouwen. Het gaat om de uitgebreidheid zelf.

**Analyse uitgebreidheid: het voorbeeld van de bijenwas,** spreekt over de dingen buiten ons. In de 2e meditatie stopt de gedachten van ik besta, een denkend ding, maar denkt: waarover gaat dat? Over de dingen in de buitenwereld = vreemd want is hij nog helemaal niet zeker over.

“We moeten wel toegeven dat dit het geval is; niemand ontkent dat, niemand denkt er anders over. Wat werd er nu dan toch zo duidelijk in die was gevat? Zeker niets van wat ik er met mijn zintuigen van opnam; want alles wat eerst inwerkte op mijn smaak, mijn reuk, mijn gezicht, mijn tastzin en mijn gehoor, is intussen veranderd, maar de was blijft. Misschien biedt de volgende gedachtegang uitkomst: die was is niet die zoetheid van honing, niet die geur van bloemen, niet die witheid, niet die vorm, niet dat geluid geweest, maar het lichaam, dat zich eerst op die manieren, en nu weer op andere manieren aan mij voordeed. Wat is dit lichaam dan nu precies, dat ik me zo voorstel? Laten wij goed opletten en zien wat er overblijft, nadat we verwijderd hebben wat geen betrekking op de was zelf heeft. Er blijft niets anders over dan iets dat uitgebreid is, buigbaar en beweegbaar”.

Observatie die D maakt is: als we nu naar de dingen rondom ons kijken: alles aan de was kan veranderen, alles wat we met de zintuigen waarnemen kan veranderen (smaak, warmte, geur etc.. ) en toch denken we intuïtief dat het nog hetzelfde stuk was is, er lijkt een soort identiteit te bestaan. Geld niet voor lichamen in algemene zin: wat betekent een lichaam in algemene zin?: de essentie of aristotelische substantie (dat is vaag, kunnen we niet over zeggen): we kunnen het enkel hebben over het individuele ding, het lichaam. Vaststelling is: was is zo, alles veranderd en toch nemen we aan dat er nog iets identiek is. Niemand ontkent dat het hetzelfde ding is. Hoe komt het dat het hetzelfde ding is? We zijn zeker dat het identiek is? Zeker niet wat ik met de zintuigen opnam, want daar is alles veranderd, maar de was blijft. Was is niet de zoetheid, de witheid, de vorm… maar het lichaam dat zich eerst zo en dan weer zo voordoet. **Wat is dit lichaam dan?** Wat blijft er over na het verwijderen van alles wat veranderlijk is (met de zintuigen). **Er blijft niks anders over dan wat uitgebreid is**, buigbaar en beweegbaar. Poëtische beschrijving om te zeggen: alles wat ik hier beschrijf is verbeelding, maar is niet wat ik ken over de was: hetgeen dat blijft is de uitgebreidheid, de extensie. Wat is de uitgebreidheid? = D vraagt hier naar de identiteit, de onderliggende drager van die identiteit (neiging om substantie te zien van Aristo = een drager die zintuigelijke eigenschappen draagt). Dat is niet wat D zegt: **drager is geen substantie en het is ook niet de zintuigen.** Alles wat we ervaren kan veranderen, wat het enige is dat hetzelfde blijft = **simpelweg dat het zich in een ruimte bevind, plaats inneemt, dat het kan bewegen, datgene wat we meetkundig kunnen kennen, de beweging van een object etc..** De extensie uitgebreidheid. Interessant is dat D enerzijds super rationalistisch is: het enige dat we kunnen kennen is wiskundig maar geeft ook een beschrijving van al het andere, een literaire beschrijving die enorm tastbaar is. **Al is hij een rationalistisch is hij enorm gevoelig voor het andere, voor hoe de dingen echt zijn.** Dat is enorm bijzonder aan D: ervaart echt ten volle de wereld maar wil het daarna verklaren.

Hetgeen dat we kennen is uitgebreidheid: op een droge wiskundige, meetkundige manier, al de rest dat die kaars is ontsnapt ons. Als kaars een substantie is, dat kan, maar daar hebben we geen toegang toe, net zoals de zintuigen. **Hetgeen dat we wel zeker kunnen zeggen is de uitgebreidheid, of die ook bestaat weten we nog niet maar als we het lichaam voorstellen is dat wat we als ICD zien.** Alles wat wiskundig te bepalen is, is wat we kennen van een ding, de wiskundige zekerheid. Er is het eerste zijnde (cogito) en de andere zijnde (waarvan de uitgebreidheid ICD is en dus zeker, maar of er ook nog iets aan beantwoord weten we niet).

Vraag nu is: beantwoord er ook iets aan die zekerheid? We kunnen met zekerheid zeggen dat ze uitgebreid zijn (ICD) maar de vraag is: beantwoord er in het zijn ook iets aan: we kunnen het helder denken maar we weten nog niet of er iets aan beantwoord: de vraag naar de gronding van de fysica (wat we kunnen meten, beantwoord er iets aan?). We kunnen met zekerheid iets zeggen over de dingen maar we weten nog niet of er iets aan beantwoord. In het geval van niet is de fysica gewoon pragmatisch. We kunnen er coherent iets over zeggen maar het bestaan is een andere vraag (Voor B zou dit weeral volstaan: wetenschap werkt louter hypothetisch).

D zal zeggen er beantwoord wel degelijk iets aan in de realiteit. Wat D wil doen is metafysisch bewijzen dat wat we via ICD zien ook altijd waar is. Met ICD dringen we door tot het zijn zelf. **De fysica is dan metafysisch begrond, het zegt iets over de wkh. Enkel op het vlak van de wiskundigheid, meetkundigheid.** (Zie het verschil met Kant: we kunnen op een heldere juiste manier aan fysica doen maar we weten niet of er ook iets aan beantwoord). D= we kunnen niets over de wkh kennen behalve dat het wiskundig is.

Hoe argumenteert hij nu dat er aan de uitgebreidheid ook iets beantwoord. We weten dat ICD zeker zijn. In de 2e meditatie blijft hij zitten in het denken, nu gaat hij buiten het denken stappen. Punt is wat D probeert te doen: aantonen dat ICD te vertrouwen zijn, manier waarop ze ons zekerheid over de kennis geven is ook juist. Wat D niet doet is zeggen dat de zintuigen te betrouwen zijn (absoluut niet: op geen enkele manier kunnen we zo tot kennis komen). Enkel via het denken kunnen we de juiste dingen inzien. Ook niet het geval (vaak zo voorgesteld) dat D wil bewijzen dat de buitenwereld bestaat, uiteraard is dat een gevolg van wat hij wil doen. Maar wat hij doet is gewoon: ik heb ICD waar ik het gevoel van heb dat ze zeker zijn en daar is ook een Metafysische grond voor. Niet ‘de buitenwereld bestaat, de zintuigen zijn te vertrouwen’, maar wil gewoon ICD funderen.

Waarom is de zekerheid nog niet genoeg? = we zitten nog altijd met het malin genie, wat wij als zeker ervaren kan toch nog bedrog zijn. D moet om ICD te legitimeren **laten zien dat God ons niet bedriegt**. Hij moet aantonen dat MG niet bestaat, de bedoeling is om te laten zien dat de wispelturige God van de late ME goedaardig, rationeel en te vertrouwen is. Ten minste in wat we wiskundig zeggen dat klopt ook: hoe doet hij dat?[[52]](#footnote-52)

Godsbewijs: heeft hij eerst betwijfeld. Hij heeft enkel denken dus kan geen klassiek godsbewijs doen, het moet vanuit het denken. In het denken vind ik niet enkel de idee van uitgebreidheid maar ik vind de idee van **het oneindige**: dat kan niet van mij zijn, het is een stempel van iets groter. Kan niet van mij komen (eindig) maar moet van iets oneindig komen (God). (Vanaf hier wel zoals bij historische inleiding).

Nu moet hij bewijzen dat God ook goed is (traditioneel: als hij oneindig is, moet hij ook oneindig goed zijn (theodicee) = als er een oneindig wezen is dan zal hij me niet bedriegen in datgeen wat ik als ICD zie. De zintuigen zullen me vaak bedriegen (stok), er zijn veel punten waar ik bedrogen wordt in het denken en de zintuigen, maar wat ik helder en onderscheiden zie is juist (ICD)

Hij grond de fysica: *mathesis universalis*, alles wat we daar kennen, daar kunnen we op vertrouwen dat het ook echt is. Enige dat God garandeert is dat er iets beantwoord aan de wiskundige manier waarop we de wkh zien. Fysica is mogelijk o.b.v. de M zekerheid. Fysica is geen kennis van een transcendente waarheid of doeloorzaken (Aristo) maar wel is er de garantie van een **immanente zekerheid**: fysica dringt door tot de waarheid van de wkh zelf. Hij weet nu dat ICD van de uitgebreidheid klopt.

**Conclusie =** M is mogelijk maar slechts tot op een zekere hoogte (gaat niet het hele systeem terug opbouwen), denken dringt maar op een zeer beperkte manier door tot het zijn: denken is zijnde, kan tot zichzelf doordringen voor zover het denken is, en ten tweede voor zover het zijn uitgebreid is hebben we er toegang toe. Dus doel van de realiteit of substantie, daar hebben we geen enkele toegang toe. Zelfde geld voor de theologie zelf: geen toegang toe, behalve zijn eigen godsbewijzen. En we kunnen al zeker niets zeggen over de wezensvorm zelf, we kunnen enkel zeggen dat ze uitgebreid zijn, wat ze voor de rest zijn daar kunnen we niks over zeggen

Zeer gereduceerde M om M mogelijk te maken = **spectaculaire reductie** van zijn en eng concept van zijnde: **wat is zijn? Denken en de dingen voor zover ze uitgebreid en wiskundig zijn**. D reduceert ontologie van zijn naar het meetbare zijnde (dat is ook de kritiek van Hg): rijkheid van het zijn gereduceerd tot de technische opvatting van zijnde. Hij grond wel de wiskundige zekerheid van ICD in de werkelijkheid.[[53]](#footnote-53)

Vraag les: Breeur zei dat die modellen van de wetenschappen een simplificatie zijn van de wkh, maar dat Descartes zijn punt is dat ook al zijn dat idees Claires et distinctes en dat het enige is waarvan we zeker kunnen zijn, we nooit echt zeker kunnen zijn dat dat ook is hoe de werkelijkheid werkt. Zoals horloges die vanbinnen anders gebouwd zijn en hetzelfde uur weergeven, Ik denk dat we volgens Descartes ook nooit echt kunnen weten of het model van de horloge dat we hebben klopt.

Antw: spreekt niet tegen wat we hebben gezien, het gaat net om de fysica te gronde zonder zekerheid van de metafysica. Er is een zekerheid van ICD, een minimale overeenkomst, maar typisch aan de moderniteit is dat we dat nooit kunnen bevestigen, maar punt is dat de wetenschap wel WERKT en gegrond is. Maak het onderscheid tussen zekerheid en waarheid: we hebben de zekerheid dat er iets beantwoord (de uitgebreidheid) maar over metafysische waarheden kunnen we niet spreken.

# Heidegger: Zijn en Tijd

## In-de-wereld-zijn

Wat zal Hg in de plaats stellen van *res extensa*? Wat is de connectie tussen mens en zijn? Ook bij D hebben we gezien dat ontologie behoort tot het wezen van de mens, en Hg zal de zijnsvraag terug opentrekken na dat de metafysica zich heeft verengt. We bespreken hier het hoofdwerk ZT (1927 = behoort tot de vroege periode) dus het komt misschien niet helemaal overeen met WM.

Biografische anekdote: foto Husserl (Hs) en Hg, ZT is opgedragen aan zijn vriend Hs. Maar Hg maakt gebruik van Hs zijn fenomenologie om aan ontologie te doen, exemplaar dat hij aan Hs gaf, (beroemdste exemplaar) ligt op het HIW. (je kan dat gaan bekijken in het archief).

Als we eens terug gaan naar de centrale vraag M en O: M is de filosofie over de eerste principes van de wkh, wat is het eerste principe?

* + - bij Aristoteles: de notie van substantie = het eerste principe.
    - Bij Descartes is het eerste principe het denken (opnieuw een zijnde, een substantie voor zover het denkend is).
    - In zekere zin kan je zeggen dat Hg ook een eerste principe heeft: geen substantie, zijn of denken maar een onmiddellijke betrokkenheid van het mens-zijn op zijn zelf, de eerste betrokkenheid is een relatie. Er is een soort openheid van Dasein op het Zijn zelf: ze zitten in elkaar, door elkaar, niet los te denken, de openheid van de mens om het zijn te begrijpen en het zijn dat niets anders is dan het zich aan de mens tonen (*in-ter-welt-zein*: in de wereld zijn).

Descartes = eerste gedachte: ik denk, ik besta. Eigenlijk zou je Hg op een zelfde manier kunnen zien maar dan meer existentieel = ik ben, ik besta, in de zin van **ik existeer.** Nog simpeler: Hg zal zeggen ik ben: maar wat betekent dat? 🡪 Voor D ik denk. Wat zien we in zijn zelf van ‘Ik ben’ = Hg: **Zeggen dat ‘ik ben’ zegt direct ‘ik ben er’**, niet ik besta in een leegte maar bestaan is altijd ergens zijn, bestaan is geen lege categorie maar zijn is er altijd, je bent altijd ergens. Voor dat je kan zeggen dat het denken is, is het zijn zelf altijd al gelokaliseerd. Variant op Descartes is: eerste zekerheid: ik ben er. Openstaan naar iets, **bestaan is altijd al een relatie tot een er**, zijn moet geïncarneerd zijn, openstaan. Dat is hoe Hg de mens zal begrijpen als een **Erzijn, als een Dasein**. Ik ben er, maar ik ben ER.

“De uitdrukking ‘ben’ hangt samen met ‘bij’; ‘ik ben’ wil wederom zeggen: ik woon, houd me op bij … de wereld. Zijn als infinitief van het ‘ik ben’, dus als existentiaal opgevat, betekent wonen bij…, vertrouwd zijn met… *In-zijn is dus de formele existentiale uitdrukking voor het zijn van het erzijn, dat naar zijn aard de gesteldheid heeft van het in-de-wereld-zijn.*” ZT §12

Ik ben: ik leef, ik ben geconnecteerd in de wereld, ook met de andere. Zijn betekent **wonen bij**: wat betekent het zijn van ik ben: ik woon in de wereld, ik ben **vertrouwd** met de wereld, **zijn is altijd in de wereld zijn**: in zijn existentiale uitdrukking voor het zijn van het erzijn. Mens is maar voor zover het ergens in is. Je bent niet als een confituur in een pot maar het zijn zit vervat in het erzijn, het in-zijn zelf is het zijn van het Dasein.

Over Descartes: voor dat hij schrijft ‘ik ben’ steekt hij zijn kaars aan en dopt hij de pen in de inkt, dat gaat vooraf aan de theorie, maar die praktijk is ontologisch niet irrelevant. Het is niet dat je dat doet en dan pas begint te denken Hg: voor dat je kan denken zijn er al ontologische implicaties, je bent al in de wereld, je bent de verhouding tot die dingen, je bent al met het zijn bezig voor dat je erover nadenkt. De meest oorspronkelijke manier om met zijn om te gaan is in die onbewuste praktische omgang met de wereld.

“Een zijnde kan een binnen de wereld voorhanden zijnde alleen raken als het van huis uit de zijnsaard heeft van het in-zijn, als met zijn er-zijn al zoiets als de wereld is ontdekt, van waaruit een zijnde zich in de aanraking kan manifesteren.” ZT§12

Conclusie: het hele probleem van de laatste weken, de gedachte dat denken geen toegang heeft tot het zijn (Nominalisten tot Descartes): voor Hg is dit een pseudoprobleem. Ons denken dat op hol slaagt, maar eigenlijk is dat ontologisch niet het eerste probleem. Voelt nu intuïtief ook vreemd aan, D zijn twijfel kan interessant zijn maar is te theoretisch en heeft niks te maken met de manier waarop we zijn. De toegang tot zijn is een theoretische reflectie die nadien komt, **oorspronkelijk zijn we al altijd bezig met zijn.** Zijn is niks anders dan een relatie tot ons denken, het is altijd al toegankelijk want het is niks anders dan dat wat zich aan de mens toont of terugtrekt, maar is dus altijd al in relatie met het zijnde mens, en de openheid van de mens om het zijn te kennen. **Zijn bestaat dus niet onafhankelijk van de mens**, vroege Hg lijkt hier af te wijken van de latere (zijn meer als een onafhankelijke wkh).[[54]](#footnote-54) Maar hier is zijn het zich tonen aan Dasein en de mens zelf is niets anders dan de openheid waar zijn zich kan tonen. Mens is precies die openheid, de menselijke existentie is de openheid, de mogelijkheid dat zijn zich toont. Bestaan van de mens wordt niet vooraf bepaald maar is een verhouding tot het zijn.

Illustreert ook waarom de breuk tussen zijn en denken een pseudoprobleem is, omdat het feit dat we de vraag stellen weeral toont dat we de relatie zelf zijn, ze bestaan niet los van elkaar en worden dan geconnecteerd, we zijn de connectie zelf. (Enkel de brug).

Je kan maar een object als ding zien als je er altijd al een relatie mee had, als je altijd al in de wereld bent, zonder de relatie tot het zijn kan het zijnde ook niet als ding tot mij verschijnen. Ontdekking is maar mogelijk omdat we er al mee in contact stonden. Het probleem zelf waarin het denken en zijn gesplitst kunnen worden, waar zijn als iets anders dan het denken wordt voorgesteld kan maar gesteld worden door de toegang die we altijd al hadden tot het zijn. Initiële is altijd al **in** (Dasein) de wereld **zijn**.

Hg beweert niet dat het zijn en denken identiek zijn (idealisme: het zijn is niks anders dan het denken: bv Hegel: de orde van de wkh hangt af van de orde van het denken) maar Hg zegt dat die twee altijd al in connectie met elkaar zijn: Dasein kan niet zijn zonder zijn, en zijn kan niet zonder de mens. Enerzijds is de mens niks anders dan een openheid waarin zijn kan verschijnen (Dasein : *lichtung*: metafoor van het licht, opening in het bos, het zijnde kan maar verschijnen door de opening, door de zaklamp wordt het pas mogelijk voor zijn om te verschijnen) Punt in ZT is dat de zaklamp het Dasein zelf is: wat is de open plek waar zijn als zijnde kan verschijnen? dat is precies het dasein zelf. Komt overeen met wat we voordien over Hg zagen: als mens de mogelijkheidsvoorwaarde is voor het verschijnen van zijn dan heeft die de connectie met niets nodig. Punt is nu dat deopenheid waar zijnde kan zijn het dasein is.

Ander punt is: de mens is om die reden een metafysisch wezen, enkel de mens kan zich de vraag naar het zijn stellen, de mens is niets anders dan die betrokkenheid op de zijnde: daarom is de mens in wezen een metafysisch wezen. Mens is geen ding, zijnde of subject maar **de mens is precies die verhouding tot de wereld** (mens is ook geen neutrale observator zoals het denkend cogito van Descartes) dat is voor Hg altijd al secundair, wat primair is, is dat we bezig zijn met de wereld, praktisch de pen vastpakken en schrijven. Nog een manier van opgaan in wereld is door gestemd te zijn, de verveling, aangedaan worden door de wereld door in een stemming te geraken. Die breuk tussen zijn en denken is een pseudoprobleem, we moeten dat niet overbruggen van een subject naar een object. Brug die we moeten slagen van denken naar zijn is precies het zijn zelf. **De brug is het zijn**: de openheid van de mens en het zich tonen of verbergen van het zijn. De relatie kunnen we nadien theoretisch wel uit elkaar halen maar **primair ontologisch is er enkel de relatie tussen beide**. We moeten niet uitgaan van punten die we moeten verbinden maar primair is er een verband, van daaruit kunnen we dan de punten misschien wel kristalliseren maar initieel is er enkel de brug. Relatie tussen de twee is geen ding meer: bv ik – computer maar de verhouding met de wereld, geen zijnde maar de brug is zijn. Ik ben maar in de mate dat ik opengesteld ben.

**Waarin verschillen we dan van de gewone dingen? Die zien elkaar niet als zijnde**, we hebben een relatie tot het zijn, we zien dingen en we zien dat ze zijn, die ontologische verhouding heeft een plant niet: **het is in de wereld maar het verhoud zich niet tot de wereld**. Plant stelt zich de zijnsvraag niet en daarom is er geen betrokkenheid, wij zijn betrokken op de wereld.

We kunnen moeilijk zijn niet denken als een ding, maar door er zo naar te kijken, als zijn, openheid, betrokkenheid, stoten we op de grenzen van ons denken. Om het ultieme te denken moeten we voorbij de gemakkelijke manier, niet denken aan iets maar aan wat er voorafgaat. De plant is ‘in de wereld’ maar zonder de liggende streepjes ertussen, die verhoud zich niet in zijn zijn tot de wereld, de plant is zoals de confituur in de confituurpot is. Maar ons zijn is precies niets anders dan de relatie tot de wereld.

Nemen we niet afstand in de depressie?: in-de-wereld kan op verschillende manieren zijn, om authentiek in de wereld te zijn (grondstemmingen, openheid op de meest authentieke manier, kan verder bepaald worden) veel verschillende manieren waarop we zijn (waarschijnlijk dat we in het verveeld zijn op de meest authentieke manier doordringen tot het zijn), **maar de verveling is nog steeds een manier van in de wereld te zijn maar op zo een manier dat de wereld ons ontsnapt**

Waarom zou ik authentiek willen zijn?: de openheid tot zijn is iets dat ontkent kan worden (zie onderaan) geen enkele onzekerheid , hiërarchie is er in principe niet, maar het gaat erom te zijn om wat het echt is, we willen de zijnsvraag stellen omdat het een deel is van ons zijn zelf. [[55]](#footnote-55)

**Vraag les**: is het niet mogelijk om in een antropocentrisch wereldbeeld te komen? Een dier is toch ook constant bezig, rondbewegen, eten, snuffelen: dat is toch ongeveer de oorspronkelijkheid waarmee wij dingen vastpakken en werken? …

Volgend deel:

‘Het is’ moet geheel van dingen zijn. In-der-welt-zein: liggend streepje moet er zijn, anders zou je een soort subject hebben waar daarna de relatie gelegd wordt. Zonder het streepje moet je 4 ontologische parameters hebben die je moet verklaren, maar die hebben we niet, er gaat iets aan vooraf, de relatie zelf is primair. Typisch continentaal trucje, maar hier klopt het echt wel, de verschillende elementen kunnen niet los van elkaar zijn, letterlijk los van elkaar zijn.

* + Vanuit het perspectief van **zijn:** dasein is niet zonder de wereld, dasein is altijd er, ergens, in de wereld, het zijn van de mens kan niet gedacht worden zonder zijn wereld. Ook de wereld is maar voor zover het zich toont aan het dasein, **zijn zelf is zich verhouden tot de mens**.
  + Het woord **‘in’**: het zijn is in dat woordje in, in elkaar zijn , zijn is de verhouding, niet de relatie tussen 2 onafhankelijke dingen, maar zijn is de relatie zelf, zijn is altijd dasein dat in de wereld is of viceversa, je kan de wereld niet zonder zijn denken. Je kan ze los van elkaar bekijken pedagogisch maar ontologisch is het niet mogelijk.

**In-de-wereld-zijn moeten we dus existentieel en niet categorisch benaderen**, in de categorie is er eerst de mens en dan pas gaat die een relatie aan met de wereld, substantie is er (categoriaal: er is iets en die gaat een relatie aan of substantie die de eigenschap van de wereld krijgt). Maar het is net als ik zeg **ik ben**: dan is dat sowieso ergens, je bent in de wereld. = dat is existentiaal, de manier waarop een zijnde (dasein) is, niet zijnde waar eigenschap categoriaal aan toekomt maar de manier waarop dasein is.

Vanaf dat D zegt ‘ik ben’: is er al iets oorspronkelijker: betekent altijd ik ben er, pas later: ik denk. ER is geen toevoeging maar zit in zijn. Liggend streepje maakt dat net mogelijk: geheel van in de wereld zijn is oorspronkelijker dan de delen maar natuurlijk moeten we de verschillende elementen nog eens isoleren, om het inzichtelijk te maken: laat ons nu eens de wereld begrijpen vanuit het in-de-wereld-zijn. Telkens blijft in-de-wereld-zijn (IWZ) oorspronkelijk en nadien kunnen we ze analyseren, en dan komen we in de analyse terecht waarin we duidelijk alternatief voor Descartes kunnen vinden.

Descartes begreep de dingen als *res extensa*, als ik als metafysicus over de wereld denk zonder in-de-wereld-zijn als een alternatief voor *res extensa*, hoe kunnen we het alternatief formuleren voor *res cogitans* vanuit in-ter-welt-zein? en ten derde: hoe begrijpen we het zijn zelf vanuit in-ter-wel-zein (in-zijn). Volgende les, letterlijk alternatief voor Descartes

#### College 11

Hg antwoord op is M mogelijk?[[56]](#footnote-56) Toegang tot zijn mogelijk?= eigenlijk geen goede filosofische vraag want zelfs als we ons dat afvragen of voor we het ons afvragen zijn we al aan M aan het doen of op het Zijn betrokken. Vraag dient zich in een tweede beweging aan, in de 1e beweging is er al een relatie tussen mens en Zijn. Die relatie zal hij categoriseren a.d.h.v. in-ter-welt-zein.

Hg: het is via die notie van in de wereld zijn dat de mens op zijn betrokken is. Maar voor we hier verder op ingaan: wat betekent het precies voor de M?

* M is mogelijk. Onze existentie, zijn, bestaan is fundamenteel ontologisch of M: deel van ons bestaan dat we aan M vastgekluisterd zijn
* Notie in-de-wereld-zijn is een kritiek op de traditionele en moderne M: wat zijn de implicaties van Hg voor de traditionele noties van de M ? = zijn, mens en wereld. Liggen alle 3 in de notie in-de-wereld-zijn: we gaan ze afzonderlijk bekijken. In-ter-welt-zein = IWZ

Mens die in de wereld is kan je niet onafhankelijk bestuderen, **ontologisch is het** **geheel oorspronkelijker dan de delen**, niet dat zijn een individueel subject is dat zich dan aan een object, de wereld, verhoudt. Maar we kunnen pedagogisch die toch eens uit elkaar halen. Wat betekent het voor Hg om de wereld, zijn en de mens te denken via IWZ?[[57]](#footnote-57)

We onderzoeken IWZ volgens 3 aspecten

1. Wat betekent **de wereld** voor Hg

Er staat iets anders op het spel dan bij Descartes (D = uitgebreidheid).

1. **Wie** is er in de wereld?

Is dat een subject? wat is de mens die in de wereld is? Is geen cartesiaans (*res cogitans*) of kantiaans subject

1. **Hoe** is de mens in de wereld? Wat betekent het voor te zijn **in** de wereld?

Opnieuw geen zaak (*res*) maar het moet als zijn (werkwoord, relatie) opgevat worden eerder dan een ding = IN-zijn

Later betrekken we dit op de inhoudstafel van ZT: (werkcollege).

## § 15 ZT: Het zijn van het in de omringende wereld tegemoettredende zijnde (de wereld)

Het gaat om de wereld en het zijnde dat in de wereld is. Vraag van Hg naar zijnde. We zagen tot nu toe dat we niet de zijnde mogen bestuderen: wat betekent het voor een zijnde om te zijn? Maar denkt natuurlijk ook over zijnde, want zijn heeft hier implicaties op. **Hoe kunnen we de dingen in de wereld situeren?** Werkt een alternatief uit voor de Aristotelische substantie en de Cartesiaanse *res extensa*. Zijn van de zijnde bestuderen. Hg werkt een alternatief uit voor de traditionele manier waarop het zijnde is gedacht (we vergeten even de ontologie en gaan naar de metafysica).

Bij IWZ: zijn kan niet zonder de relatie tot ons = de zijnde moeten ook ontologisch tot ons gerelateerd zijn. **Zijnde zijn geen dingen**, substanties, objecten of pure feitelijkheden. Geen object dat theoretisch beschouwd kan worden buiten ons. **Zijnde zijn tuigen**, geen neutrale facticiteiten **maar verhoudt zich altijd al tot ons** als werktuig. Zijnde dienen zich niet theoretisch aan maar **praktisch**: als dingen die we gebruiken.

Zijnde is maar in mate dat het aan ons verschijnt: praktisch mee bezig zijn, geen onafhankelijk object. **De wereld** dient zich eerst aan als eten, schrijftuig, lamp… etc. Verschijnt niet theoretisch als iets dat we willen kennen (Aristo) maar het is in de eerste plaats **iets dat we willen gebruiken**. **Zijnde dat zich als tuig laat zien toont zich niet oorspronkelijk als iets om te kennen**: De pen trekt zich net terug, we zien het niet als we schrijven. Zijnde toont zich als tuig maar onttrekt zich ook als een kenbaar ding. We vergeten ze altijd al omdat we er in opgaan.

De pen bij Descartes zou zich eerst tonen als iets uitgebreid: iets dat plaats inneemt, of iets dat bepaalde chemische substanties heeft. = zo toont ze zich theoretisch.

Hg: dat is niet de manier waarop de pen initieel aan ons verschijnt: als je ze als initieel uitgebreidheid ziet dan vergeet je dat ze als tuig verschijnt om mee te schrijven = **om-te** verwijst naar het doel of de betekenis. Initieel is het onbewust als drager van betekenissen, het doet iets voor ons, we kunnen er iets mee, we verstaan waarvoor we het kunnen gebruiken. Het is die relatie die ontologisch het meest oorspronkelijke voor ons is = de pen IS iets om-te. Pas ten tweede kan het verschijnen als iets waar we theoretisch over kunnen spreken. De moment dat Descartes nadenkt over de pen dan heeft hij al afstand genomen van iets dat primairder was.

Voorbeeld van de was bij Descartes: dezelfde analyse maar via Hg

Descartes: de was dient zich eerst aan als iets theoretisch, uitgebreid. Wat er op spel staat is: wat is de was? Iets uitgebreid, neemt ruimte in, kan bewegen etc..: voor D was dat het meest oorspronkelijk

Hg: de was is fundamenteel hoe het zich verhoudt tot mij, het geeft me licht, een zoete geur, als iets om op te eten (Descartes spreekt erover maar gaat meteen naar de theorie). Hg zegt net: het essentiële is wat zo snel passeerde: de zoete geur die aanspreekt om opgegeten te worden. Voor Hg ontologisch primair. De was van D is niet primair, de was die uitgebreid is, die smelt etc.. primair is de was op de bureau die zijn werk verlicht. D beschrijft ook heel precies zijn omgeving, hij heeft de gevoeligheid ervoor maar betwijfelt onmiddellijk het bestaan ervan en geeft er geen O waarde aan. Hg het is net dat element: de evidente manier waarop we de dingen gebruiken. Wat zijn de dingen: ze doen iets voor ons: licht, schrijven, eten… etc

In zekere zin vergeet D het meest oorspronkelijke, op het moment dat hij begint te denken zet hij een stap terug, vergeet hij het meest oorspronkelijke, wat aan het rationele voorafgaat, het puur zich aandienen van de dingen.[[58]](#footnote-58) Daar manifesteert zich een O domein dat D ongedacht laat. Dat is waar Hg de dingen wil funderen. In zekere zin verbergen de dingen zich initieel Tuig toont zich niet als zodanig maar gaat op in het gebruik, daarom dat D er zo snel overspringt: het is vanzelfsprekend dat de dingen verdwijnen: daarin zien we de zijnde niet, het is de oorspronkelijke praktische verhouding. Je kan van een tuig niet zeggen dat het strikt gezien is: als onafhankelijk object.[[59]](#footnote-59)

“Een tuig ‘is’ strikt genomen nooit. Tot het zijn van tuig behoort altijd al een tuiggeheel, waarbinnen het dit of dat tuig kan zijn dat het is. Tuig is naar zijn aard ‘iets om te …’.” (p. 98)

**Tuig verwijst altijd al naar iets anders**, geen object op zich, het verwijst altijd naar iets: naar mezelf of naar andere dingen bv de pen verwijst naar het papier. Hg gebruikt een specifiek woord om de **zijnsaard van het tuig** te karakteriseren = **terhandenheid**. Een tuig is altijd al terhande = we hebben het altijd al vast voor we er een reflectie over uitdenken. We be-grijpen het tuig niet, maar we grijpen het wel, in de mate dat we het grijpen is er **impliciet verstaan**. Hg zal zeggen: de zijnde van de in ons omringende wereld, de zijnde van de dingen rondom ons zijn altijd terhande, terhandenheid is de zijnsaard van de dingen. Pas als we ons losmaken van de praktische houding verschijnen ze als **iets dat theoretisch bestudeerd kan worden (voorhande)**. Terhande is ontologisch primair aan de voorhandenheid. (Wetenschappelijk uitgebreide object).

“De louter theoretisch schouwende blik op dingen ontbeert het verstaan van de terhandenheid.” (p.99)

Terhandenheid heeft ook een vorm van verstaan, het is niet blind maar anders. Als we louter theoretisch beschouwen, verstaan we niet wat er op het spel staat en vice versa verstaan we in de terhandenheid het theoretische niet. We weten nu wat de zijnde in de wereld zijn

**Wat zegt dat nu over de wereld?**

Traditionele M = de wereld is het totaal van alle zijnde, als we weten wat het zijnde is dan hebben we de wereld.

Hg : de wereld is **niet het totaal van alle zijnde**, ook in WM= de wereld zou je kunnen opvatten als totaliteit, maar **zo verschijnt ze nooit aan ons**, dat is niet in de wereld zijn. De wereld is geen optelsom van alle zijnde maar is net het geheel dat voorafgaat aan alle zijnde, de relatie van zijnde tot elkaar **= zijnde in zijn geheel**. Wat is dit dan? Wat betekent het geheel dan? Om dat te begrijpen en de manier waarop geheel de wereld is gaan we terug naar de terhandenheid.

Als de zijnde tuigen zijn moeten we de wereld vanuit het tuig begrijpen. De wereld is de **samenhang van al die tuigen**. (niet het geheel van dingen maar de samenhang van tuigen = zijnde in zijn geheel). Hoe verschilt het tuig van een ding? Het tuig verwijst altijd naar iets anders terwijl een ding altijd op zichzelf is. Het tuig is maar een tuig omdat het verwijst naar wat het tot stand kan brengen (het doet iets, betekenis) in die zin relateert het zich altijd al tot iets anders. Heel complexe samenhang tussen tuigen: blad naar pen naar tafel, naar mezelf: de gebruiker. Het tuig is niet individueel maar is maar in mate dat het ook naar mij verwijst, degene die het gebruikt. De wereld is totale samenhang van die relaties. Tuigen relateren zich tot andere tuigen en tot het dasein, en de wereld is dus de samenhang = een complexe interactie van tuigen die zich tot het dasein verhouden. Als zodanig valt het tuig niet op, in de mate dat we het gebruiken zien we het niet, verbergt het zich: terhandene trekt zich terug. De pen zien we niet als een pen**. Op dezelfde manier trekt de wereld zich terug, valt het niet op.** WM = de wereld is iets waar we initieel geen relatie toe hebben, **de wereld valt pas op als ik me verveel**, wanneer de gewone relatie onderbroken wordt. Tuigen en de tuigsamenhang vallen pas op als een tuig of mijn verhouding tot de wereld onbruikbaar worden, er iets stuk is of onderbroken.

Bv een hamer die breekt, op het moment dat het kapot gaat, dan pas valt de hamer op als hamer: als ze niet meer werkt, zijn functie niet vervult. Dan pas valt het als zijnde en dus ook de samenhang en dus ook de wereld. De hamer verwijst niet meer naar de nagel omdat het niet meer werkt = de samenhang valt op en de wereld dient zich aan. Ook bv als je dingen niet vind: op het moment dat het niet meer functioneert dan pas zie je bijvoorbeeld de sleutel als een sleutel. Het evidente tuig dat zich aandient op een natuurlijk wijze is er dan niet. Maar als je thuiskomt en je de sleutel uit je broekzak neemt dan zie je die niet als sleutel.

**Vraag les**: is hameren zelf en dasein ook deel van de wereld? Op dasein komen we nog terug (is geen tuig maar wel een deel van de wereld, maakt wel deel van de verwijzingssamenhang) hetzelfde met de activiteit van hameren zelf: is een deel van het netwerk. **Hg kan de wereld denken zonder te denken aan een zijnde als meest fundamentele**, het is die samenhang, hoe we ze gebruiken en alle verwijzingen naar elkaar dat de wereld is.

**Vraag les:** is onbruikbaarheid de enige situatie waar de wereld zich als tuigsamenhang aandient? Bv ik heb net een college metafysica gehad en zie de wereld als tuigsamenhang: initieel wel maar ook de verveling of verliezen etc. Tuigen verschijnen niet meer als iets om te doen want we willen niks doen of kunnen niks meer doen. Er ontstaat een afstand, we plakken niet meer onmiddellijk op de dingen, op de wereld die zich aandient. Punt is dat we pas de ontologische stap kunnen zetten, het zijnde als zijnde zien, op het moment dat er iets misloopt. Valt toch ook op na een college? Ja maar we kunnen die ervaring pas hebben door dat we de grondervaring van de verveling kunnen hebben of omdat tuigen soms breken. We kunnen er daarna bewust over denken in andere situaties maar het is pas doordat die grondervaring er is en de brekende tuigen er zijn, dat we hierover kunnen filosoferen.

Wat betekent het dat er zich iets toont? Wat zich toont is initieel de tuigsamenhang. Als de hamer breekt zien we ze voor wat ze is maar niet in de eerste plaats als een voorhande ding maar als iets dat deel is van een grote samenhang. Wat er gebeurd op het moment dat tuig breekt: we zien niet het ding zelf, maar er valt precies de samenhang op, **dan verschijnt de wereld=** de mogelijkheidsvoorwaarde om op een voorhande manier na te denken over individuele zijnde. Andere is oorspronkelijker. Niet zo dat we dan opeens in de situatie van Aristo komen waar we een ding als ding zien, maar dan pas als we het zien kunnen we over de dingen nadenken.[[60]](#footnote-60)

**Tuig is onbruikbaar: tuigsamenhang licht op, met dit geheel meld zich de wereld**. **Op de moment dat het tuig onbruikbaar wordt zal de wereld zichzelf melden.**[[61]](#footnote-61) Laatste punt: notie van wereld bij Hg= heel anders dan de notie *res extensa*, wat impliceert het voor in-ter-welt-zein: betekent dat mens niets anders is dan het opgaan in een tuigsamenhang, de mens is in de wereld dat deel maakt van een complexe structuur. Begrijpen hoe de dingen gerelateerd zijn als tuigen. Hoe blad gerelateerd is aan de pen, tafel etc. = dat is wat de mens is als die in de wereld is. Als manier dat hij de wereld kan begrijpen. **Mens relateert zich niet tot 1 ding maar tot de hele structuur.**

**Vraag les:** Is het niet discriminerend om te zeggen dat de terhandenheid het wezen van de mens is? In de zin van mensen die ze niet kunnen gebruiken (bv handicap)? Wat mensen definieert is het gebruiken zowel als het falen van het gebruik, niet dat de rest een afwijking is, ook degene die het tuig niet kan gebruiken is een mens of in-ter-welt-zein. Fundamentele manier waarop we interageren met de wereld. **Pas door de mogelijkheid tot falen dat we echt in de wereld zijn**: zowel als dingen breken als wanneer we ze niet kunnen gebruiken.

**Vraag les:** Theorieën ook tuigen? Er zijn ook dingen die anders aan ons verschijnen dan tuigen bv denken te maken met hoe wij ons tot wereld relateren. (zie infra)

**Vraag les:** Wat doe je met een tuig dat je niet weet wat het is: valt het ook onder de onbruikbaarheid misschien? je weet dat het toe iets dient maar niet wat, opnieuw een soort relatie tot een werktuig, we weten dat het ergens toe dient: wat IS het? (zijnsstatuut) Er zijn ook dingen die we niet gebruiken bv bomen in het bos: Hg = ook de natuur verschijnt als iets om te, bv iets om een huis te bouwen, iets dat zuurstof geeft.

“Een tuig is onbruikbaar … De tuigsamenhang licht op, niet als iets wat nooit eerder werd gezien, maar als het geheel dat in de omzichtigheid steeds al bij voorbaat in zicht is. Met dit geheel echter meldt zich de wereld.” (p. 106)

## §26 wat is het statuut mens, wie is er in de wereld

Wie is het die in de alledaagsheid van het Erzijn is: wie is de mens? Er is een subject dat in wereld is en een relatie aangaat met de wereld = voor hg niet zo. De mens is altijd al in de wereld maar wat betekent dat? om de mens te begrijpen zal Hg zeggen: Wie van IWZ moeten we begrijpen als een **MIT-ZEIN:** met elkaar zijn, niet gezellig samen maar een ontologische conditie waarin ons zijn altijd al een gedeeld zijn is.

We bestaan niet eerst en dan pas gaan we relaties aan, maar intrinsiek aan het erzijn is een gedeeld-zijn: kritiek op D (vertrekt vanuit een soort solipsitsich subject, enkel ik besta en de rest is fantasie, dan pas zijn er relaties). Hg draait het om: primair is dat ik niet individueel ben, maar altijd met andere mensen ben, je kan je terugtrekken uit je relaties of de sociale omgeving maar de mens is maar in de mate dat het de wereld deelt met andere daseins, ER is altijd zijn met anderen. De ander verschijnt hier vooreerst = **een zijnde dat geen tuig is**. Andere zal ons als ander dasein verschijnen en niet als een ding. Ander is gelijkaardig aan mezelf: heeft een gelijkaardig zijnsstatuut. De ander is geen terhanden of voorhanden maar de andere is een MIT-zein.

Dit verwijst in zekere zin naar de tuig-samenhang die de wereld is. Als het tuigsamenhang naar elkaar en naar mij verwijzen, verwijst ze ook naar andere: kan ingeschakeld worden in de terhandenheid van de wereld maar mit-sein is niet terhande. Bv je komt een tuig tegen en weet niet voor wat het dient maar je kan aan iemand anders vragen wat het is. Elk tuig verwijst intrinsiek naar een andere gebruiker. De wereld verschijnt niet enkel als een tuigsamenhang maar ook als een **MIT-WELT**. (ik verwijst dus naar andere en daardoor naar de wereld, zoals een tuig verwijst naar andere tuigen en dus naar de wereld). Het gaat om een ontologische conditie van mens zijn en dat is samen zijn, de wereld delen (geen hippie gedoe voor Hg maar ontologisch). De mens is nooit primair individueel. D = mens is eerst cogito. Hg = eerste zijn is wat we delen, dat is de voorwaarde voor niet ontologische dingen zoals politiek, samenleving etc..

Gaat er zelf niet zo diep op in, of ziet vooral de negatieve kanten van de samenleving. Maar **Hannah Arendt** neemt de gedachte van mit-welt over en breidt dit uit tot een politieke filosofie (het primaire zijn van de mens is pluraal zijn, een sociale wereld, de wereld van de publieke ruimte, Ar gaat de hele tuig analyse laten voor wat het is maar focust op zich mit-zein: de wereld waar we pluraal zijn = de agora (plein) in de polis = zijn van de mens is altijd al meervoudig, niet singulier maar ontologisch gedeeld, de menselijke conditie is altijd al een politieke conditie, waar we gerelateerd zijn aan elkaar, niet iets met ethiek te maken maar voor beide een **ontologische conditie.** Arendt trekt wel de politieke consequenties). Hg zal het politieke veel minder benadrukken en is vooral geïnteresseerd in het ontologische.[[62]](#footnote-62)

‘*Plurality’* is de grondslag voor de liberale democratie (Arendt) voor Hg niet: als het zo is dat zijn gedeeld zijn is dan ben ik maar in de mate dat ik met andere ben of dat **ik in zekere mate de andere ben**. Punt is dat je mit-zein niet **categoriaal** mag begrijpen (ik ben wie ik ben en ga dan relaties aan) maar **existentiaal**: mit-zein is de manier waarop ik in de wereld ben, mijn zijn is niks anders dan een relatie met de andere, ik ben maar in de mate dat ik me verhoudt tot andere of een beetje de andere ben. Dat is een probleem want als de ander al altijd in mijn eigen bestaan geïmpliceerd is, dan impliceert dat dat ik mezelf niet ben en op een inauthentiek oneigenlijke manier ben, ik ben mezelf maar door de ander. **Mijn zijn is bemiddeld door de ander**, ik schiet tekort in mezelf te zijn, ik zit gevangen in de wereld van de ander. Dat is de conclusie die hg later ook politiek zal maken, veel minder positief = eigen authentieke zijn heb ik niet in eigen handen 🡪 **Analyse van Inauthenticiteit en das man**. (interessantste, wel zeer pessimistisch).

### §27 van mit-zein draaien in de analyse van das man

Als ik altijd de ander ben dan ben ik niet mezelf = mijn zijn is primair inauthentiek, de manier waarop ik ben is altijd oneigenlijk, iemand anders spreekt door me heen.(Enkel en alleen al door de taal te gebruiken die door andere is gemaakt). **Het niet mezelf zijn = men**. Ik ben niet mezelf maar men zelf, dat is niet ik maar iets dat door andere aan mij opgelegd wordt.

Onbewust is ons hele denken, existentie bepaald door de ander. Dat is op zich iets dat we weten, we laten ons leven voor een groot deel leiden door wat andere denken of ‘gepast is’ om te doen, door wat ‘men doet’. We kunnen fenomenologisch duiden dat we in de macht van de ander liggen: oordelen, stuurt ons zijn, kan ook positief zijn bv ethisch of esthetisch handelen. Maar **zijn is beïnvloed door wat andere doen.** **‘Dictatuur van das** **man’.** Deandere weerhoudt me om mezelf te zijn omdat er geen initiële bepaling is van wat het betekent om mezelf te zijn.

Vroeger dacht ‘men’ (traditie): ik ben een denken en dat kan besmet of gecorrumpeerd worden door de ander, maar ik kan ook terugkeren naar mezelf. Een soort van essentialisme waar je jezelf kan zijn: ‘ik ga op reis om mezelf te vinden’.

Hg = er is geen zelf die vooraf gaat aan de ander, de relatie tot de ander is altijd al inauthentiek. Zijn zelf is altijd al vervallen of inauthentiek in de mate dat het door anderen geleid wordt. = Existentialisme

**Tweede implicatie:** we zijn niet onszelf = **we zijn onvrij** (typisch existentialisme). Ontologisch gezien: in de mate dat we door de andere bepaald worden zijn we onvrij. De relatie met de ander neemt van me op voorhand al af dat ik mezelf kan zijn (Sartre: *‘les enfers c´est les autres’*) ik kan zelfs niet weten wat ik ‘zou doen’. Klinkt pessimistisch maar de manier waarop we spreken wordt sowieso bepaald door iets anders dan onszelf.

Hg: **de ander is geen bepaalde ander**, niet een soort van aanwijsbare macht, de ander heeft macht over ons maar we kunnen het niet aanduiden. De macht van das men = misschien een **fenomenologische grondslag voor veel complottheorieën (CT)**. Anderen hebben macht over ons, de structuur maakt me onvrij, beperkt mezelf. Hg = klopt fenomenologisch, de ander heeft inderdaad macht over ons, de ander dient zich aan en heeft bepaalde eisen. CT klopt maar probleem is dat het die macht op een individu richt, de macht van de ander is daar de macht van een bepaalde ander. Maar bij Hg is die onbepaald. Het is ‘wat men doet’: dat soort eisen hebben macht over ons maar men kan niet een iemand aanduiden dat dat van ons eist. In CT wordt er wel iets specifiek aangewezen, een soort F grondslag voor CT: vertrekt vanuit een aanvaardbaar gegeven: dat we niet alles zelf in handen hebben en zelfs ons spreken, ons doen en late wordt bepaald wordt door de andere CT wil die macht aanduiden. Maar de fenomenologie wil die macht niet aanduiden. De ander is geen vijand, het is een soort onbepaalde ander.[[63]](#footnote-63)

Hg doet op een bepaald moment in zijn leven net dat: das man, wat ons inauthentiek maakt, zal hij heel letterlijk bepalen door ze de joden te noemen. Er zijn zware antisemitische werken van Hg. De jaren 30 werkt net complottheorieën uit: jodencomplot, die macht over ons uitwerkt. Je merkt hier in ZT een politieke dimensie die later in zijn leven zal ontsporen en leiden tot CT. Als we aan macht denken zijn we snel geneigd om die macht te benoemen. Macht is ook niet de macht van alle andere (optelsom). Das man is precies (men), het onbepaalde: men heeft macht over ons, niet aan te wijzen. Een onbepaalde macht, **macht is ultiem niemand, eerder dan zeggen: ze is iedereen.** Als we opzoek gaan naar de bron moeten we concluderen dat er niemand is die macht over ons heeft, je komt nooit tot een figuur uit.

De vraag was: wie is dasein? 🡪 *mit-zein*: blijkt altijd te vervallen tot *das man*. Antwoord op de vraag: **wie is de mens? Is dan: is niks, niemand. We zijn ontologisch fundamenteel niemand.** Wat is de instantie die macht over ons heeft? = niemand.

Bv racisme of pesterijen: vaak gebeurd het niet dat er 1 iemand pest, er is niet iemand aanwijsbaar, er hangt een bepaalde sfeer in de lucht, in zekere zin is er niemand die pest of ultiem verantwoordelijk is: men pest. Niemand zal zeggen ‘ik doe het’ en dat is ook zo, niemand doet het echt, niemand is aanwijsbaar. Zelfde met racisme: kan perfect dat de samenleving fundamenteel racistisch is zonder dat mensen fundamenteel racistisch genoemd kunnen worden. Macht zonder dat die van individu moet uitgaan. En er toch absoluut iets gebeurd.

**Hg** een soort determinisme waar individuele verantwoordelijkheid geen stand houdt, **er is een kracht die niks anders is dan wat individuen doen en toch is er niks dat een individu doet.** Das men functioneert = ergste dingen functioneren zonder dat er iemand is die beslist. Er kan een dynamiek heersen waar geen enkel individu voor verantwoordelijk is en het toch absoluut gebeurd. [[64]](#footnote-64)

Das man is de ontkenning een eigen zelf te zijn, ik ga op in das man onpersoonlijke kracht. Meestal zijn we niet onszelf, zijn we de ander = inauthentiek, oneigenlijke manier van in-ter-welt-zein. **Het is dus ook een voorbeeld waar we van onze vrijheid beroofd worden en waar we de verantwoordelijkheid niet kunnen opnemen.** We zien vb´n om het tastbaarder te maken

**Hoe moeten we dictatuur van de ander begrijpen?** Hoe kunnen we minder abstract das man begrijpen?

**Bv taal** = wat doen we als we spreken? We gebruiken woorden die anderen al voor ons gebruikt hebben, betekenissen die aangeleerd zijn. Als ik spreek, spreek ik niet zelf maar door middel van iets dat door anderen is gegeven. Onmogelijk om authentiek te spreken, omdat ik betekenissen van anderen toe-eigen (daarom ook het eigenaardig taalgebruik van Hg zelf: wil net aan een deel van de greep ontsnappen).

**Bv fenomeen van de mode** = ‘iets dat gepast is om te doen’, als ik naar een bepaald concert ga en kleren draag, dan doe ik dat niet echt omdat ik dat wil maar de ander beslist deels al door mij door te bepalen wat bij wat past.

**Bv publieke opinie =** onbepaald, gaat over individuen heen en is toch niets anders dan de individuen zelf. Bv wat is aanvaard om wel of niet te doen bv politieke correctheid. Regel die via mij gaat

**Bv tijdsgeest =** manier waarop er nu eenmaal in onze tijd gedacht wordt, normen, conventies, denkparadigma´s etc..: structuur die door mij heen denkt, ik denk niet zelf maar ik denk door een structuur die los van mij staat

**Bv sociale media =** profileren met een bepaalde structuur, door de blik van de ander die naar ons kijkt.

**Bv FOMO:** we denken dat we het authentiek willen maar tegelijk de structuur van ‘ik wil het beleven’ dat is inauthentiek, het zijn de anderen die mij verplichten om te willen ‘niks te missen’.

In deze voorbeelden zien we dat het niet altijd pessimistisch is maar gewoon de transcendente structuur dasein.

“Door dit met-elkaar-zijn versmelt het eigen erzijn volledig met de zijnsaard van ‘de anderen’, en wel zodanig dat die anderen in hun onderscheidenheid en particulariteit nog meer verdwijnen. Op die manier, onopvallend en onzichtbaar, ontplooit het men zijn eigenlijke dictatuur. We genieten en amuseren ons zoals men geniet; we lezen, zien en oordelen over literatuur zoals men ziet en oordeelt; maar we trekken ons ook terug uit de grote massa zoals men zich terugtrekt; we vinden aanstootgevend wat men aanstootgevend vindt. Het men, dat onbepaald is en waar allen toe behoren, zij het niet als optelsom, dicteert de zijnswijze van de alledaagsheid”. p.170

Het plezier dat we hebben in leven, we genieten zoals men geniet, bemiddeld door wat andere doen. We trekken ons ook terug uit de massa zoals ‘men zich terugtrekt’.[[65]](#footnote-65)Dit is hoe we elke dag zijn, we zijn in principe niet onszelf, we zijn onszelf in de alledaagsheid.

**Vraag les:** komt over van: we kunnen nooit authentiek spreken, maar ik, Hg, wel door mijn woorden.

**Hele punt is dat ook Hg er niet aan ontsnapt**, al probeert hij het. Het is ontologisch onmogelijk om er aan te ontsnappen. Ook niet door te zeggen ‘ik doe niet mee aan de mode’, of ‘ik ben authentiek’: is net de mode bij uitstek. ‘we trekken ons terug zoals men zich terugtrekt’. Ik heb ‘’n manier gevonden om mezelf te zijn is net de standaard, je gebruikt het nog steeds als iets om u tegen af te zetten. Bv sociale media = ik profileer mijn authentieke bestaan op een manier zoals iedereen zich profileert. Dat is de vicieuze cirkel waar we in vast zitten.

**Vraag les:** Als mitsein primair met anderen zijn is, en dus primair leven volgens het men is, is dat leven volgens het men dan niet net eigenlijk (ontologisch primair)? Is authenticiteit, als afgeleide modus, niet oneigenlijk? Neen, want authenticiteit is mezelf zijn per definitie, maar in de omgang met andere kunnen we niet eigenlijk zijn.

In het tweede deel van ZT gaat hij manieren denken waar het wel mogelijk is: als het eigen zijn leeg is, is het misschien wel mogelijk u zelf te zijn. Niet door ‘ik ben een levensgenieter en hou van lekker eten’ dat is gewoon das men dat men door men spreekt. Maar als het ik leeg is, dan is er niks, dat is misschien de enige manier om authentiek te zien.

Vb uit live magazine: eva die geen meubelstuk heeft weggedaan. Eva zegt ‘ik ben niet voor trends gevoelig’: dat is net hetgeen wat je moet zeggen om in een standaard magazine te komen. Net meegaan in man : als we denken dat we eraan ontsnappen trappen we er net het hardste in. We zouden authentieker kunnen zijn door te zwijgen maar hg ziet eigenlijk geen alternatief: terugvallen op onszelf en onszelf vinden zoals in de moderniteit is alleszins geen optie voor hg.

**Vraag les:** = Bij ‘historische inleiding tot de samenleving’ zagen we dat je soms wel authentieke keuzes kan maken, in de zin van: het is ook gewoon handig, moest je elke kleine beslissing volledig zelf maken en elke ochtend al zo authentiek mogelijk kleden dan zouden we niks gedaan krijgen. Op zich niet fout maar: **je mag het inauthentieke niet reduceren tot iets van keuzes. We ZIJN ontologisch inauthentiek**. De keuze is niet inauthentiek maar ons zijn zelf, niet gewoon een praktisch probleem, al is dat ook waar. Het is een deel van ons bestaan om door de stem van de ander te spreken. De hele cultus van authentieke keuzes is net das man. Omdat het om iets veel dieper gaat, we kunnen niet kiezen om inauthentiek te zijn, het is ons bestaan. Probleem is: **ontologisch willen we niks**, er is niks anders dan de andere die door ons spreekt, een soort van **cultuurkritiek** waarbinnen Hg zelf niet echt een oplossing vind. Anderen zoals Arendt gaan daar wel voorstellen doen, door pluraliteit enzo (mitsein positiever). Het gaat niet louter om de keuze het gaat echt om het ontologische. (klopt ook fenomenologisch, dat is het frustrerende).

**Vraag les:** wat is het verschil tussen existentiële en ontologische? Voor Hg niet echt een verschil. Manier waarop Dasein is, heeft ontologische implicaties. Maar je mag het inauthentiek niet enkel existentieel zien maar er staat iets ontologisch op het spel, er zijn in mijn zijn altijd al ontologische implicaties (geen *new wave*: je moet authentiek zijn, geen morele of psychologische keuze). Hg zou zeggen: zelfs die hele cultus is zelf fundamenteel gecorrumpeerd door *das man*.

We kunnen niet kiezen om authentiek te zijn, maar het blijft existentialistisch, er moet een ontologisch denkbare manier zijn waarop we authentiek kunnen zijn, te maken met de menselijke vrijheid, maar enkel als we accepteren dat de vrijheid leeg is. Er is geen substantieel ding ‘vrijheid’, of een kern van onszelf waarop we kunnen terugvallen om authentiek te zijn.

## IN-ZIJN

Afronden Hg: We hebben besproken wat de wereld en de mens betekenen vanuit IWZ, nu, **wat is in-zijn?** We hebben al gezien: in-zijn noemt Hg een **ontslotenheid**. Openheid die dasein altijd is ten opzichte van zijn. Het is daarin dat het zijn van dasein is: **open zijn naar de wereld**. Specifieker: Hg zal zijn of in-zijn niet opvatten als een zijnde maar als zijn zelf. In-zijn is geen voorhande subject x tegenover object y. Geen relatie (veronderstelt 2 polen). Hg zal **zijn** opvatten als de relatie zelf zonder de polen. ‘Zijn van dasein, Erzijn is het **zijn van het tussen**’ tussen de twee polen, maar die bestaan niet onafhankelijk van elkaar. Het gene dat er is, is het tussen zelf, dasein is precies datgene wat het mogelijk maakt dat de wereld verschijnt en de wereld is enkel mogelijk in de mate dat dasein is.[[66]](#footnote-66) Hg zal dat concreter invullen door ontslotenheid: Mens is niets anders dan de openheid op zijn zelf, die is primair tegenover zijn en dasein zelf. **Er is geen subject dat zich open stelt, enkel de openheid zelf = de ontslotenheid**.

Bv verlichting van de lamp die licht geeft, in de context van wat is metafysica, wat maakt mogelijk dat zijn verschijnt? is het licht (niets). In ZT = **dasein is het licht waarin het zijn verschijnt**. Bv bos met een open plek, dat is waar zijn kan verschijnen. Zoals een koplamp: op de manier dat je zo de wereld verlicht, dasein is niet de koplamp maar het licht zelf. **Dasein is het zichtbaar maken van het zijn**: open plek waar zijn kan verschijnen. Het zijn van het dasein is een openheid om het zijn te laten

#### College 12

Recapitulatie: Structuur ZT is verdeeld: we zagen dat het centrale begrip IWZ is, we zagen het structuurgeheel, kan je niet uit elkaar halen maar je moet IWZ in zijn geheel begrijpen, vorige les zagen we wel voor pedagogische redenen dat hij het toch uit elkaar haalt. Wat betekent IWZ voor het metafysisch concept van de wereld, mens (wie is?: mitsein en das man) en zijn? Daar gaan we nu dieper op in op die laatste. Wat is de implicatie IWZ voor het concept zijn = in-zijn.

We moeten zijn telkens begrijpen als iets dat altijd ergens is, het is altijd een IN-ZIJN: legt de nadruk op het relationele van het zijn. Hg vat zijn niet op als iets voorhande (zijnde of eigenschap, loutere bestaan). Zijn is altijd gelokaliseerd, dasein is gelokaliseerd: IN: erzijn, in zijn. Zijn is maar in de mate dat het in de wereld kan zijn, **dat het in het dasein kan verschijnen.[[67]](#footnote-67)**

Concept **ontslotenheid**: dasein is het *lichtung* waarin zijn kan verschijnen: is zowel dasein en zijn, zijn is maar in de mate dat het in de openheid kan zijn en dasein is niets anders dan die opening (licht waarin zijn kan verschijnen). Zijn is niets anders dan het verschijnen in de opening: zijn is niet ergens anders: het is het manifesteren zelf in die open plek dat het zijn zelf is.

Concreter: hoe kunnen we ontslotenheid verder duiden? Vrij algemeen vaag abstract begrip: Hg bepaald ook verder: in de mate dat de ontslotenheid het zijn van dasein zelf is, is het een verdere bepaling van dasein: **naarmate ik de ontslotenheid verder duid ga ik in op de existentiale van dasein** (geen eigenschappen: categoriaal) existentiale: manier waarop dasein is, IWZ, wat betekent het concreet dat de mens in de wereld?[[68]](#footnote-68) Hoe is geen vraag naar een eigenschap maar hoe de mens in die wereld IS: het is een manier van zijn een ontslotenheid.

## 3 existentiale, manieren waarop we de ontslotenheid verder kunnen bepalen

**-bevindelijkheid (§29)**

**-verstaan (§31)**

**-rede, taal of logos (§34)**

Alle existentiale hebben **eigenlijke een oneigenlijke manier** van zijn: **mitsein** behoort tot ons zijn maar dat kan ook oneigenlijk zijn = **das man**. Drie momenten (existentiale dasein) om ontslotenheid verder te duiden kunnen we op een eigenlijke en oneigenlijke manier duiden (oneigenlijke manier zien we enkel bij de 3e gepraat: oneigenlijke modus van de taal of rede).

§29 Bevindelijkheid:

Manier om ontslotenheid te duiden: hoe mens is in de wereld. Werkwoord: bevinden. Dasein bevind zich in de wereld: IS. Bevinden heeft 2 connotaties:

* letterlijk dasein is in de wereld geworpen. Gelokaliseerd. Dasein is niet abstract maar zijn van dasein is altijd al ergens: ER. Dasein is gelokaliseerd.
* bevinden gebruiken we ook figuurlijk, bv welbevinden: als Dasein gekenmerkt is door bevindelijkheid: de mens heeft altijd een stemming, niet los van de manier waarop we door de wereld gestemd worden, geen manier van onze existentie die niet al een stemming heeft: goed, slecht, angst, ontstemt is ook een stemming. Dasein is bv gestemd in de grondstemming van de angst, dasein is altijd gestemd.

Gestemd-zijn: stemming is niet louter intern: wat ik vanbinnen voel, maar is altijd getriggerd door iets extern.[[69]](#footnote-69) Zin van de stemming is een tussenpositie: stemming is altijd gestemd zijn door iets anders, door de wereld: nogmaals relationeel aspect met de wereld die me stemt en ik die gestemd ben: op de grens tussen mezelf en de wereld = duid zo verder de ontslotenheid. Stemming bevind zich tussen mij en de wereld. Stemming is geen eigenschap van ons, niet dat we eerst bestaan en dan pas in een toestand terecht komen, stemming is wat we zijn, mijn zijn zelf is gestemd zijn. Niet categoriaal maar existentiaal. Geen verdere bepaling van wat ik ben, ik ben niet eerst een subject dat aangedaan wordt door de wereld maar mijn bestaan, mijn zijn, is precies het gestemd zijn, die relatie tot de wereld die mij in stemming brengt. Dubbele connotatie is belangrijk: ergens zijn en gestemd zijn. IWZ is een manier waarin de wereld ons stemt.

Waarom niet categoriaal?[[70]](#footnote-70): stemming is geen emotie: zou veronderstellen dat ik besta (Descartes) alvorens met de wereld geconfronteerd te worden. Voor Hg is er geen dasein dat eerst is, dasein is niks anders dan IWZ en dat is een dasein dat gestemd, aangedaan is door de wereld. Bevindelijkheid is geen eigenschap. Dasein kan niet zijn zonder stemming, wat wil zeggen dat het tot het zijn zelf behoort.

Bevindelijkheid: introduceert hier ook **geworpenheid**: betekent dat omdat we IWZ: er **geen ontsnappen, geen ontkomen is aan in-de-wereld-zijn**, we ontsnappen niet aan de wereld, we zijn geworpen, **op dezelfde manier ontsnappen we ook niet aan een stemming**, aan het gestemd zijn ontsnappen we niet, net zoals we niet aan de wereld ontsnappen.

**Vraag les:** wat zou hg zeggen over dromen? Is ook een gestemdheid, misschien een illusoire manier van IWZ maar is nog steeds IWZ . IWZ is geen realisme.

### §31 Verstaan

2e existentiale: verstaan: **mens begrijpt steeds op een bepaalde manier de wereld**. In de mate dat de mens bevindelijk is en gelokaliseerd en begrijpen in traditionele zijn. Mens is niet zoals een rationeel wezen maar als **verstaand zijn** is deel van het zijn van de mens. Is oorspronkelijker dan het theoretisch verstaan (voorhandenheid): de relatie tot de wereld verschijnt altijd al als betekenisvol: we kunnen daar van abstraheren maar initieel toont de wereld zich niet neutraal, maar als een wereld die altijd al betekenis heeft. Manier waarop we met tuigen omgaan, overleven…: toont dat we de wereld altijd al begrijpen op een impliciete manier. De wereld toont zich als betekenisvol en wij verstaan de wereld: weeral het midden tussen de twee. (hermeneutisch: we begrijpen de wereld, de wereld is ons altijd al bekend, verschijnt niet als iets vreemd). We voelen ons altijd al thuis. Verstaan is nogmaals een manier waarop we in de wereld zijn. Impliciet

### §34 rede/ taal en de oneigenlijke variant: gepraat.

De mens is niet rationeel in de oorspronkelijke zin maar heeft natuurlijk wel rede: **hoe situeert zich dat theoretische verstaan tegenover het oorspronkelijke verstaan?** Rationeel denken voor Hg is eigenlijk het **expliciet maken van het impliciete verstaan**. 2e existentiaal is een impliciet verstaan, een heel onbewuste relatie. We kunnen het impliciete expliciet maken, dat is ook een existentiaal maar is altijd verbonden aan het oorspronkelijke verstaan. Connecties die worden verondersteld worden expliciet gemaakt. **Taal is dan: de uitgesprokenheid van de rede**: taal is het uitspreken van de rede: staan heel dicht op elkaar: logos is zowel rede als taal.

Laatste punt: specifiek dit laatste existentiaal kan **oneigenlijk worden ingevuld** (andere ook, maar hier is het risico het grootste). In de taal zijn we het gemakkelijkst oneigenlijk: dat is waar **das man zich het snelste aandient**. Rede gaat heel snel, of taal kan vervallen tot **gepraat**: geroddel. Dat is de andere die door mij heen praat. **Roddel** is precies iets dat doorgegeven wordt: het komt niet uit mezelf. Het is het voorbeeld bij uitstek waar ik niet spreek maar iemand anders door mij spreekt. Ik gebruik de woorden van iemand anders. Rede en taal kunnen bij uitstek oneigenlijk ingevuld worden.

**Vraag les:** is het niet sowieso in taal waar we woorden gebruiken die niet door mij zijn bedacht? Is taal niet per definitie oneigenlijk?: punt is eigenlijk iinderdaad dat: we zijn initieel oneigenlijk. In ons echte bestaan gaan we die eerst oneigenlijk invullen, we kunnen de authentieke taal niet bereiken, enkel al door spreken: vanaf dat we spreken spreekt iemand anders door mij met woorden en betekenissen. Ons IWZ is altijd al inauthentiek. De enige manier waarop we kunnen spreken en authentiek zijn lijkt door te zwijgen. Maar de inauthenticiteit bij uitstek van de taal is het gepraat.

## Conclusie Heidegger

Terug verbinden aan de lichting van existentiale: **existentiale zijn manieren waarop we betrokken zijn op de wereld** en waarop de wereld zich aan ons toont. We moeten *lichtung* begrijpen als IWZ en gestemd zijn: het zijn specifiekere vormen van *lichtung*. Verstaan is ook nooit los van de wereld maar altijd een opening aan die wereld. Verstaan is altijd al gerelateerd tot de wereld. Er is geen rationaliteit of taligheid zonder de wereld: er is geen abstracte rationaliteit voor de wereld. Die *lichtung* gaat hij heel concreet duiden: wij als openheid naar de wereld die aan ons verschijnt en de wereld is iets: de enige plaats waar we kunnen zijn, verstaanbaarheid die gearticuleerd kan worden.

**Vraag les:** rede secundair aan verstaan? Is niet helemaal het geval, lijkt secundair aan het oorspronkelijke, maar Aristo zou bv zeggen dat de mens rationeel is en dat het oorspronkelijk geen relatie tot de wereld heeft. Hg zal zeggen dat ook de rationaliteit een openheid is van de wereld, de mens is redelijk in de mate dat hij IWZ. Het is niet dat ik redelijkheid heb en dan naar wereld ga. Het verstaan lijkt een oorspronkelijkere manier van IWZ maar beide zijn ze een openheid naar de wereld.

Hg is niet geïnteresseerd in de vraag: zijn er mensen die niet talig zijn?[[71]](#footnote-71) Het is geen categoriale eigenschap, het is hoe de mens is, de mens is altijd talig in de mate dat die in staat is zijn impliciete IWZ uit te spreken of expliciet te maken. We kunnen ons verstaan expliciteren: het kan dat de mens dat verstaan expliciet maakt, het hoeft daarvoor niet te spreken (zeker een ruime interpretatie taal).

# Speculatief realisme

**Lees de text: ‘the third table’**

Is M nog mogelijk? Meest recente trend in continentale M is het speculatief realisme (Sr). ZT is ondertussen bijna een eeuw oud. Dit is allemaal de 21e E. Gaat terug op de verhouding tussen denken en zijn. We zagen dat M maar mogelijk is in de mate dat het denken toegang heeft tot zijn: op een of andere manier, anders onmogelijk: problematiek van de moderne M. Specifiek aan de moderne M is dat ze opgesloten is in het denken. Expliciet gemaakt bij D (pas in tweede meditatie) en Kant (geen toegang) Bij Hg: zijn is niks anders dan de relatie tot de mens.

Dubbele karakter van de moderne M: we kunnen niet buiten het denken naar het zijn. Situatie van het cogito en nominalisme, anderzijds wordt het zijn zelf gereduceerd tot dat wat zich aan het denken toont. Zijn wordt volledig binnen het denken gesleurd (extreem idealisme Hegel) maar ook bij Kant en Hg verstaan ze zijn enkel in de mate dat het gerelateerd is aan het denken. Ook het geval bij Descartes op een bepaalde manier: eerste zijn is het zijn van het denken zelf. Al zal hij de opening houden (*res extensa*).Modernen: geen denken is onafhankelijk van zijn en viceversa. Bij Aristo wel: de substantie is niet van de orde van het denken en het denken heeft toegang tot de substantie enkel in de mate dat het universeel is. Heel expliciet bij Hg: zijn is niet onafhankelijk van het denken, zijn is maar in de mate dat het verschijnt aan ons en gerelateerd is aan de mens. Die gedachte dat er in moderne denken altijd al een relatie is. Die gedachte noemt **Meaillassoux (Ms**) **correlationsme (C)**: hoogtepunt is Kant en vooral Hg.

Ms heeft felle kritiek op hun: ze kunnen zijn niet onafhankelijk van het denken zien, zijn is enkel de relatie tot denken. Boek *‘après la finitude’*:[[72]](#footnote-72) belangrijkste metafysisch boek van de 21e E. Opnieuw een soort metafysische meditaties, enorm ambitieus, zeker de moeite, niet te complex. Wil expliciet afstappen van Heideggeriaanse traditie. In dat boek introduceert Ms C. De hele filosofie maakt zich schuldig aan C en kan daardoor niet aan M doen, M kan niet meer buiten het denken: sleurt zijn binnen het denken, er is geen zijn meer buiten het denken:

“La notion centrale de la philosophie moderne depuis Kant semble être devenue celle de *corrélation.* Par corrélation, nous entendons l’idée suivant laquelle nous n’avons accès qu’à la correlation de la pensée et de l’être, et jamais à l’un de ces termes pris isolémont.” (p. 18)

Hoe verstaat hij C? = enkel toegang tot de relatie van denken en zijn en nooit tot die termen als zodanig. Hg zegt: erzijn is het zijn van die tussen: zijn is net die relatie, het tussen. Ms zegt: moderne filosofen gaan enkel de relatie kunnen begrijpen maar de relata zelf kunnen ze niet denken. Noch denken noch zijn afzonderlijk, het enige dat de moderne kunnen begrijpen is de relatie. Ms kritiek: dan kunnen we niet meer aan M doen want over zijn zelf wordt niet meer over gesproken, geen zijn meer los van de mens. Impliceert dat het object als zodanig of *ding an sich*: daar spreken we niet over omdat het denken en zijn altijd al gerelateerd zijn, zijn zonder denken is niet voor Hg of ontoegankelijk voor Kant.

Maar als we aan M doen zijn we toch niet geïnteresseerd in hoe de dingen voor ons zijn maar in **hoe de dingen echt zijn**. Aan M doen in de moderniteit: zo zijn de dingen voor ons: die ‘voor ons’ maakt die uitspraak al niet metafysisch, M is geïnteresseerd in hoe de dingen echt zijn los van ons, hoe zijn onafhankelijk is van ons. De wereld interpreteren los van het perspectief van de mens: inzicht in het ultieme, absolute, onafhankelijk van hoe het voor ons is. Achtervoegsel ‘voor ons’ is net de correlatie, we spreken enkel over hoe het voor ons is, maar M is geïnteresseerd in hoe het echt is punt. Metaforen van de speculatieve realisten: ‘hoe kunnen we als alien naar de dingen kijken’: vanuit een perspectief los van het menselijk perspectief. **M is *‘Le grand dehors*’ (het grote buiten) vergeten**. Dat wordt vergeten terwijl daar net het onontgonnen domein van de M zou moeten zijn.

Anti-fenomenologisch uitgangspunt. Hg: hoe verschijnt zijn aan ons? wil niet zeggen dat er geen invloed is van Hg op SR maar het is wel het standpunt waar ze vanaf willen omdat het C is. SR willen een nieuw realisme: *new materialism*, de terugkeer naar een realistische positie, een realiteit die onafhankelijk van ons bestaat. Hg is duidelijk geen realist: geen zijn los van hoe het zich aan dasein toont. SR wil terug naar een naïevere vorm: **een pre-kantiaans, nieuw realisme/ materialisme waarin er iets is dat onafhankelijk van ons is.**[[73]](#footnote-73) Dat is opnieuw de ultieme M vraag: ultieme is bij uitstek niet het relatieve: daar zit de moderne M in vast. Kan enkel het ultieme denken als relatief, als datgene wat voor ons zo is, maar als we echt aan M willen doen dan moeten we het als zodanig kunnen denken.

Vraag is: hoe gaat Ms dat doen? Hij wil een manier vinden, een soort zijn vinden waarin hij zeker is dat het ontsnapt aan de correlatie: terug tot de dingen zelf komen door de C te verwerpen, een uitzondering vinden waar de relatie tussen ons en zijn niet primair is. Wil een poging vinden om C te weerleggen: willen wijzen op iets dat bestaat los van de relatie van ons tot het zijn. Dat er iets aan voorafgaat aan datgene wat zich aan ons toont. Het zijn is in de ontslotenheid (Hg) SR wil tonen dat er aan ontslotenheid iets voorafgaat. Waar het op neer komt: het **voorbeeld dat hem toelaat om iets te denken dat los van ons bestaat: het fossiel.[[74]](#footnote-74)**

Fossiel dat dateert uit de periode dat voor de mens bestond: er toont zich een zijnde aan ons op zo een manier dat het voorafgaat aan de menselijke relatie tot het zijn: er toont zich iets aan het denken dat ouder is dan het denken. Fossiel is een restant uit het verleden waar er nog geen denken bestond: restant uit de tijd waar er geen C of relatie was. **Fossiel toont zich in de correlatie als iets dat voorafgaat aan de correlatie**: het is anders of gaat vooraf aan de relatie tussen denken en zijn. In het archefossiel kan hij een opstap vinden om te tonen dat er iets dieper is dan de relatie tussen zijn en denken (het is geen leerstof want we hebben geen tijd). Punt is dat ze opzoek gaan naar een object dat voorafgaat aan de relatie.

Contextualiseren SR: meest recente ontwikkeling: wil voorbijgaan aan het postmodernisme. Pm gaat voorbij aan de grote verhalen. SR wil opnieuw het grote verhaal introduceren: een reactie op het perspectivisme van de Pm of het relativisme. Uiteraard speelt Ontologie ook een rol in de analytische filo: men gaat daar ook naar terug, maar we beperken ons tot de continentale omdat die toch veel metafysischer is.

Bruno Latour is een grote inspiratie voor SR: sommige zien hem als een voorganger of als SR. Deleuze is ook een inspiratie maar doet iets anders. Latour is de belangrijkere inspiratiebron. 2 figuren die voorloper zijn van SR.

**Vraag les:** kan u iets zeggen over **vrouwelijke metafysici**? M is de meest mannelijke discipline die er is, er zijn wel vrouwen die met de beweging in verband gebracht worden: moeilijker dan bij andere disciplines. Arendt wordt wel in verband gebracht maar stapt net af van de M implicaties van Hg. Wil net niet aan M doen. Wel Isabel Stengers: Belgische filosofe: geeft les aan de ULB. Zij is echt een belangrijke figuur, voorloper van de SR in de lijn van Latour die sterk in het debat staat. Opnieuw minder geïnteresseerd in grote M problemen maar voornamelijk in de continentale wetenschappen. We kunnen haar niet strikt een metafysicus noemen. Bij continentale wijsbegeerte natuurlijk wel veel vrouwelijke belangrijke auteurs maar bij M is het een beetje zielig, vooral oude witte mannen die zo een zware metafysische claims willen maken.[[75]](#footnote-75)

**Speculative turn** (na de transcendentale en linguïstische turn) niet echt een turn maar als een *return*. Poging om terug te keren naar de pre-kantiaanse filosofe: omkering van de cartesiaanse filo waar de mens niet meer centraal staat: SR: ***object oriented ontology*** (ipv subject) ook omkering van de linguistic turn (de wereld wordt gestructureerd vanuit onze taal). + terugkeer naar een soort realisme: de dingen bestaan ook onafhankelijk van ons en zo moeten we die ook bestuderen. Graham Harman: ontologie die gericht is op het object dat reel bestaat. SR is een felle kritiek op Hg. Ms zal vooral kant bekritiseren maar de ultieme kritiek is op Hg , ze willen af van zijn rare woordgebruik etc.. willen M uit de taboesfeer halen, M redden van figuren zoals Hg die M verdraaid hebben. M is normaal gezien een **speculatie over hoe de wkh echt is los van ons.** Het is een soort terugkeer naar het oorspronkelijke.[[76]](#footnote-76)

SR: moment van speculatie, reflectie: in de wilde weg uw gedachten laten gaan, daar moeten we naar teruggaan. M is verloren waar we als filosoof toe geneigd zijn: speculeren over de grote theorieën van de wkh, we komen er nooit: op de wkh zelf, we kunnen enkel een spiegel zijn van die wkh: we hebben geen toegang tot de wkh zelf, maar filosofen moeten zich er wel toe verhouden. Wat filo kan zijn is toch net een streven: om de wkh zelf niet te vatten maar een afspiegeling, een afdruk van de wkh en dat is helemaal verdwenen bij kant en Hg (enkel wkh als voor ons zien). Denken dat in staat is om de raarste theorieën over de wkh te reflecteren al weten we dat het nooit een ultieme toegang is, dat verliezen we.

Zie foto 4 SR: ppt: grondleggers. Portreteren zich als de hype nieuwe filosofen, rocksterren, alsof ze iets radicaal nieuw doen. Kan dat die intuïtie er is maar de manier waarop ze profileren stoort soms: de nieuwe hippe witte oude mannen.

**Vraag les:** relatie tot de actor netwerk theorie: typisch Latour en niet wat deze mannen doen.

Termen die je moet onthouden: object oriented ontology, new materialism en SR. Ms was een student van Badiou. B wordt soms ook toegerekend tot SR. SR gaat het omgekeerde doen: er is een diep object dat voorafgaat aan de relatie. Latour: object is minder belangrijk dan het netwerk van relaties.

## Graham Harman (Gh) oplossing voor SR:

HG is een van de mensen die SR het meest promoot: is bezig met zichzelf zo te profileren: *object oriented ontology* (OOO: zo u theorie profileren, toont niet echt een literair inzicht). Beweging die zich heel expliciet wil standaardiseren, zijn er ook in geslaagd want we spreken erover.

Tekst *‘the third table’*: samenvatting van zijn filo voor documenta (tentoonstelling van dhedendaagse kunst). Legt uit we at **rol van de kunsten** is in SR. Veel kunstenaars zijn met die concepten bezig: veel interactie, omdat het object terug centraal komt te staan en de kunstenaar werkt met dingen, objecten.

Kritiek op Hg: legt het uit a.d.h.v. een simpelere opvatting: een astrofysicus die spreekt over: als we dingen hebben , zijn er eigenlijk altijd 2 tafels: de alledaagse tafel, degene waar ik aan zit, eet, ze is massief met poten en herken ik onmiddellijk als een tafel. Een tweede tafel is die van de wetenschap: als iets uitgebreid, niets te maken met de eerste tafel: het is de tafel die recht of rond is, een plaats inneemt en bestaat uit atomen: meer leegte dan massief. De vraag die de M zich moet stellen is: welke van die tafels is nu de echte tafel? Het onderscheid is legitiem. Welke is ontologisch het oorspronkelijkst? De wetenschapper zou zeggen, de tweede (de rest is maar een verschijning: Descartes: uitgebreidheid). Hg: de tweede tafel: de manier waarop ze zich aan ons toont.[[77]](#footnote-77)

Harman: geen van de twee is de echte tafel, noch degene die uit atomen bestaat noch degene die ik gebruik, de echte is een derde tafel: daar gaat SR over: wat de tafel echt is, is iets anders dan hoe ze zich aan mij voordoet maar ook niet gewoon wetenschappelijk. **Er is een dieper bestaan van object**. De twee tafels zijn een vorm van reductionisme (bij de wetenschappen is dat duidelijk: de tafel is stof en uitgebreidheid). De andere is ook niet echt omdat die een extreme vorm van C is: enkel hoe ze zich aan mij toont, de tafel waaraan ik eet, niet de ultieme tafel. Die twee tafels reduceren de tafel tot 1 ding dat niet is hoe de tafel echt is. De praktische tafel dringt niet door tot wat ze zonder ons is en de wetenschappen kan niet vatten waarom de tafel iets is: ‘bestaat uit atomen’ geld ook voor elk ander ding. De wetenschappen kunnen niet vatten waarom de tafel nu een apart ding is. Praktijk wel maar er is meer dan de praktische bekommernis.

De derde tafel is ook niet reduceerbaar tot de 1e of 2e tafel maar heeft een soort diepere realiteit tussen beiden: realiteit van een object, ding, een zijnde, wat los van ons bestaat 🡪 De tafel is iets anders dan de praktische of externe componenten:

“Our table emerges as something distinct from its own components and also withdraws behind all its own external effects.” (p.10)

*Withdraws, emerges*: als iets anders dan de componenten maar trekt zich ook terug achter die componenten. De derde tafel kunnen we nooit kennen, het is maar in de mate dat het zich niet relateert tot ons denken, trekt zich terug uit hoe ze zich aan ons toont, **wat de tafel is, is datgene wat zich niet aan ons toont:** dat is waar SR in geïnteresseerd zijn: het onafhankelijk bestaan van het ding los van hoe het verschijnt.[[78]](#footnote-78) Wat is het ding? Datgene wat zich altijd terugtrekt, niet toont 🡪 Dat is het object van OOO.

Harman is opzoek naar een ding (niet *res extensa* of terhandenheid, noch theoretisch noch praktisch, maar iets dat voorafgaat. De aristotelische substantie lijkt daar mee overeen te stemmen, de substantie is iets, niet in de mate dat het zich aan mij stelt, een drager waar we geen toegang toe hebben. Wat het is, de drager zelf trekt zich terug. Punt is, wat het object is, moet iets zijn dat zich niet aan ons toont (dat is de terhandenheid die zich tot ons relateert). Wetenschappelijk object is ook maar in de mate dat tafel voor denkend wezen is.

Het *withdrown* universeel, ze zijn opzoek in principe naar een substantie, een drager, niet te reduceren tot hoe het zich aan ons toont, ook niet wetenschappelijk: dieper liggende realiteit.

Object Sr lijkt op het ding aan sich van kant maar tegelijk is dat enkel dat waar de filo over gaat (voor kant kunnen we niks zeggen) SR: we moeten er toch mee omgaan, we kunnen het misschien wel afspiegelen, speculeren en dat is not done voor Kant. Substantie als individuele ding ook niet voor Aristo kenbaar; de substantie is een uitdrukking van iets universeel maar als individuele drager ook niet kenbaar: dat is wat Aristo gemeen heeft met SR: totaal onafhankelijk van ons denken.

Harman geeft nog argumenten maar we hebben geen tijd. Kritiek op Hg´s tuiganalyse: komt erop neer (geen examenvragen): datgene wat terhande of voorhande is veronderstelt iets dat eraan voorafgaat, er moet een ding zijn dat zich als voorhande of terhande kan tonen. Substantiëler dan onderscheid.

Hoe doen we dan aan M? Hoe toegang tot withdrawn? Object dat zich altijd terugtrekt: enige manier is niet via de wetenschap of de dagelijkse omgang maar waarschijnlijk via de kunst. De filosoof is iemand die de objecten najaagt maar er nooit in slaagt, kan het object nooit vastgrijpen, kan het ook nooit doodschieten. Dat is wat filo is: het verlangen om de realiteit te kennen (wijsbegeerte) maar we weten dat we het nooit volledig kunnen vatten. Wil over zijn zelf spreken. Maar tegelijk weten we dat we nooit zullen slagen. Is geen probleem want moesten we het ultieme kennen dan zouden we de kunst en de wetenschap en de filosofie moeten opgeven, want de filosofie streeft naar kennis wetende dat het het ding zelf nooit kan vatten. Het zou teleurstellend zijn moesten we de ultieme realiteit kennen. Wil de realiteit vatten in de oneindige wetenschap die de realiteit nooit kan vatten. Raarste en vreemde kronkels maken zonder ooit door te dringen. (ook hermeneutiek? Zal nooit lukken maar dat is wat op het spel staat en dat is wat SR wel begrepen heeft.

### Antwoord op de vraag die doorheen de voetnoten loopt:

**Vraag:** Het gaat moeilijk zijn om dit uit te drukken maar ik ga het proberen. Namelijk, wanneer de speculatieve realisten kritiek hebben op Heidegger wordt er gedaan alsof Heidegger zou zeggen dat er niks 'was' voor dat er de mens was ('was' is hier niet het juiste woord uiteraard). Maar ik zou denken dat voor Heidegger die vraag gewoon irrelevant is, omdat het daar niet over gaat. Ik denk dat Heidegger zou zeggen dat er misschien wel dingen konden 'bestaan', maar dat ze pas kunnen zijn in de openheid van Dasein. Dat het zijn zich pas kan tonen als zijnde aan het Dasein. En dat het fossiel misschien wel een ding 'was' maar pas als een zijnde (een fossiel) kan verschijnen aan het Dasein. Klopt dit?

Is er een ander woord voor de dingen die niet zijn (omdat ze pas als zijnde kunnen verschijnen aan Dasein) maar misschien wel be-staan, als in ze staan letterlijk ergens (niet in de zin van ER), maar zijn ook geen zijnde: Ze verschijnen in niemands openheid. (zoals bv de dingen voor dat dasein er was: stonden ze dan nergens?). Of is die vraag gewoon volledig irrelevant voor Heidegger? Het klopt dat er niks IS zonder de mens, maar wilt dat dan zeggen dat er zonder de mens enkel genietst wordt, als in, de volledige leegte? Ik heb het gevoel dat ik een woord te kort kom voor deze vraag zoals 'een ding dat dingt' i.p.v. een zijnde dat is. De vraag is dan eigenlijk: waren er geen dingen die dingten voor dat Dasein er was?

Nog een andere kleine vraag. Aangezien 'het niets' ook iets doet, namelijk nietsen, mag ik dan niets ook interpreteren als een werkwoord (net zoals Zijn)?

**Antwoord:** Je analyse van Heidegger lijkt me helemaal te kloppen, zeker het eerste deel ervan. De vraag wat er voor de mens geweest is, is totaal irrelevant voor Heidegger. Natuurlijk is het voorstelbaar dat er iets bestaat voor en los van van het menselijk zijnde – een ding, bijvoorbeeld een fossiel – maar het ontologische statuut van zo’n ding is altijd secundair voor Heidegger aan de manier waarop het zijnde aan de mens verschijnt in de terhandenheid. Het ding dat onafhankelijk of ouder is van het zijn van de mens wordt dan steeds opgevat als voorhanden, dus als ontologisch minder oorspronkelijk. Het antwoord op je vraag of er ‘dingen dingten voor het Dasein er was’ is *historisch* gezien ‘ja’, maar tegelijk is het statuut van die dingen secundair aan de manier waarop de zijnden *ontologisch* eerst aan het Dasein verschijnen. Hopelijk is dit een duidelijk antwoord op een complexe vraag.

Het antwoord op je tweede vraag is duidelijker: net zoals het zijn, kan je het niets zeker ook als werkwoord opvatten (en zeker nooit als substantief, als ding, als iets).

# Extra toelichting over het examen

Mondeling, gesloten boek. We krijgen 30 min voorbereiding. 15 min examen. On campus, is verzekerd veilig. Lokaal N. Bij problemen contacteer de ombuds, er zijn ook latere data voor het examen M.

Zie ppt examenvragen. 2 vragen :

* **Hoofdvraag** (belangrijkste vraag, die moet je wel goed beantwoorden). Geen extra info of teksten, maar bv een vergelijking tussen 2 denkers of concepten, of kennis over een problematiek (als het heel complex is moet je gewoon inzicht tonen in je eigen woorden, niet per se op iedereen en alles kunnen betrekken). Geen schrik, sommige concepten zijn erg complex, je moet kunnen reconstrueren of gewoon intuïtie tonen waarover Hg het heeft. Bij minder complexe materies kan het wel dieper gaan, kunnen vergelijken in de geschiedenis etc.. Je moet tonen dat je concepten begrijpt en kan verbinden met de *bigger picture*, geen loutere reproductie! Toon inzicht, deze vraag neemt het meeste tijd in beslag, neem daar je tijd voor maar wees ook to the point.
* **Tekstvraag:** quote of volledige text (die hoeft dan niet in detail). De bedoeling is dat je de tekst uitlegt in je eigen woorden en kan siteren in cursus. Bespreek een passage a.d.h.v. andere passages (in geval van een groot stuk tekst), maar het belangrijkste is het te kunnen situeren in de cursus: concreet maken van de cursus. Je moet het conceptueel in de lijn van cursus situeren. Vooral de citaten op de powerpoints moet je echt goed kunnen uitleggen.

Leerstof

Belangrijkste zijn de lesnotas en eventueel de powerpoints. Je kan altijd teruggaan naar de opnames. Je mag tijdens de kerstvakantie nog vragen stellen via email. Geen echte cursustekst maar wat we hebben besproken in de les. Enkel het stukje over Aristo staat in de cursus. Hoe moet je de teksten kennen die op Toledo staat?:

Ten eerste: op ppt staan er quotes of citaten: die moet je echt goed kunnen duiden. De bedoeling is dat je die bijna woord voor woord kan uitleggen. In eigen woorden en kunnen situeren in cursus.

Primaire teksten op Toledo: minder veeleisend: lees ze zo grondig mogelijk: de grote lijnen kennen, belangrijke concepten herkennen. Maar geen close reading over de stukken die we niet hebben besproken: eerder een globale lezing van de tekst. Lees de tekst wel in zijn geheel om de stroom te begrijpen. Het is normaal dat er stukken niet duidelijk zijn zoals bij Hg, de grote lijnen moet je echt wel begrijpen op een grondige manier. Welke teksten moet je gelezen hebben?

* Fragmenten Aristoteles: (zie Toledo) niet alle fragmenten zijn even belangrijk, er zijn een aantal besproken in de les. Ga er gewoon eens door, degene die in de les zijn besproken moet je echt grondig kennen. (nogmaals probeer alle citaten uit te leggen die we hebben gezien: ppt).
* Heidegger WM: intro + voordracht. Goed lezen, vooral de besproken citaten
* Descartes: argumenten uit de meditaties: 2 eerste meditaties kunnen reconstrueren.
* Heidegger ZT: §12,15,16,26,27,28: lees allemaal volledig, focus vooral op **15 en 27**! Andere zijn vooral concepten herkennen. Lees ze grondig maar het is echt moeilijk en je kan een semester bezig zijn met een paragraaf. Zaken die je herkenbaar overkomen moet je echt kennen.
* Graham Harman: ‘the third table’: lees die eens: het grote argument van het speculatief realisme wordt er uitgelegd

**Overzicht leerstof:**

Deel III valt helemaal weg (Adorno is in de inleiding aan bod gekomen, dat moet je wel kennen).

* Colleges inleiding
* Wat is M : vanuit wat is iets (Aristo) en wat is niets (Hg).
* Is M mogelijk? Descartes en de laat ME filosofie (nominalisme): van Aristo naar de ME naar Descartes
* Hg ZT
* Speculatief realisme.

Stuur mail als je de tekst over Adorno wil dat we bij fundamentele wijsbegeerte hebben gezien.

1. Hoe kan het niet-zijn het zijn ‘zien’? [↑](#footnote-ref-1)
2. Wezen, substantie is altijd vorm en materie want anders zou er iets ontologisch primairder zijn. Maar ook alles wat IS, is materie en vorm, het wezen is het universele, de substantie. Al veranderd de materie is de substantie altijd materie en vorm. Er is niks transcendents (vorm zonder materie) noch materie zonder vorm. Alles is immanent. [↑](#footnote-ref-2)
3. Prof haalt helaas voorbeeld transgender aan als veranderlijk (had hiervoor beter genderfluïde gebruikt). [↑](#footnote-ref-3)
4. Besef dat Aristo zo belangrijk is voor het christendom omdat hij al zoveel zij dat in verband gebracht kon worden, eeuwen voor dat men voor Christus of christendom kon spreken. Bewijst op een manier logisch het bestaan van God. [↑](#footnote-ref-4)
5. Zijn er ook niet M waar het goddelijke principe niet als een zijnde wordt beschouwd, maar waar God net het Zijn is? (bv Leibniz?). Er wordt toch niet vanuit gegaan dat God iets is? Maar gewoon is? = Antwoord binnen 2 pagina´s [↑](#footnote-ref-5)
6. Ik vind het moeilijk om hier over na te denken want Zijn kan toch enkel gaan om dingen die zijn. Er is toch pas vanaf de moment dat er iets is? 🡪 Volgende zin lost dit al meteen op. [↑](#footnote-ref-6)
7. Materie is particulier en vorm universeel maar ze gaan altijd samen? [↑](#footnote-ref-7)
8. Omdat daar achter niks is dat het kan doen verschijnen?. Vergeet ook niet om Zijn constant als **werkwoord** te denken, in dit gebruik van woorden geraak je al snel in een objectivistische visie van Zijn: Maar Zijn als om te Zijn maar zonder zijnde. Daarom mag je voorzetsel ‘het’ bij Zijn eigenlijk niet gebruiken. [↑](#footnote-ref-8)
9. We kunnen toch maar vergeten dat we het vergeten als het daarvoor al gedacht is? [↑](#footnote-ref-9)
10. Probeer dit echt te denken. Je bent altijd omringt door dingen en enkel dingen. Je bent constant betrokken in je bewustzijn op iets (F). Daarom is Zijn een zich terugtrekken, het kan niet anders zijn dan dat het iets is dat constant ontsnapt. Maar het is er wel, omdat anders dingen niet zouden kunnen ZIJN. [↑](#footnote-ref-10)
11. (we proberen te denken maar categorieën van het denken laten ons enkel toe in termen van iets te denken, dus we spreken in paradoxen maar proberen het toch) Moeilijk om woord IS niet te gebruiken. Ook worden is iets, het is een term die Hg niet gebruikt. [↑](#footnote-ref-11)
12. (Niets is ook een werkwoord!! Zoals Zijn) [↑](#footnote-ref-12)
13. Wat als je gewoon op je gemak over dingen aan het nadenken bent, je bent lichamelijk op niets betrokken maar wel nog betrokken op zijnden waarmee je bezig bent al is het in gedachten. [↑](#footnote-ref-13)
14. Hg zet hier echt gewoon dingen in woorden die al altijd op de achtergrond sluimeren en die je weet dat die er zijn maar gewoon niet kan vastnemen. Ik heb het gevoel dat dit gewoon ongelofelijk helder is en dingen kan uitdrukken die er gebeuren, en dan lees je het opnieuw en wil het ineens niets meer zeggen. [↑](#footnote-ref-14)
15. Maar dit is toch echt een angst voor de dood? wanneer je zo overweldigd wordt door dat de wereld verdwijnt en je probeert dingen te vinden om het terug te krijgen maar er blijft niets over. Je zou zelfs kunnen zeggen dat die angst voor de dood en dus het niets een typisch moderne gedachten is na de theologie? [↑](#footnote-ref-15)
16. Heel vaak in horrors toch ook iets als iets dat je heel bang maakt maar je weet niet wat het is, en op de moment dat het monster zich toont is de vrees eigenlijk al weg. (nog steeds iets) [↑](#footnote-ref-16)
17. Link met Freud. Freud zal altijd libidinale ‘objecten’ aanwijzen maar in de depressie (melancholie) is het grote verschil met de rouw dat er geen nieuw object gevonden wordt om onze libidinale energie op af te sturen na een verlies, waardoor alle energie door het eigen superego gaat en in de vorm van verwijten terugkaatst op het ego. [↑](#footnote-ref-17)
18. Probeer het terug te begrijpen zoals je het begreep op de moment: het is pas door dat er niets is dat er iets kan zijn. En dus pas als we het niets ervaren zien we Zijn. [↑](#footnote-ref-18)
19. Niets primairder aan zijn Ook bij hegel bv [↑](#footnote-ref-19)
20. Is Zijn dan ook geen mogelijkheidsvoorwaarde voor niets. Als er enkel niets was, dan is er niet niets omdat er niets is dat niet kan zijn. Waarom is het niet dat omdat er niets is dat er iets is en omdat er iets is, is er niets?= het is de openheid [↑](#footnote-ref-20)
21. Verwarrend, ze zijn niet helemaal het zelfden soms wel, maar zijn in ieder geval sterk verboden en niets behoort tot de kern van zijn, want zonder het terugtrekkende niets kan het zijn niet verschijnen. + Rekent Hg Parmenides tot de zijnsvergetelheid? [↑](#footnote-ref-21)
22. Ik begrijp dat hij a priori wil gebruiken in de zin van de absolute mogelijkheidsvoorwaarde, of logisch volgend. A priori= komt voort uit deductie en niet uit empirische observatie. Maar we hebben het niets enkel kunnen zien in de grondstemmig van de angst. [↑](#footnote-ref-22)
23. Stel dat we niet aan niets zouden kunnen denken. [↑](#footnote-ref-23)
24. Belangrijk dat je nog steeds in je dagdagelijkse bezigheid met veel zin neen kan zeggen, niet gewoon als je geen goesting hebt, maar bewust ingaan tegen u goesting of impulsieve reactie tot de dingen. [↑](#footnote-ref-24)
25. Denk aan paniekaanvallen en de angst voor de dood: het enige is dat je je dat niet kan inbeelden dat de wereld en alles waar je betekenis aan geeft er niet meer is. Je wordt opgeslorpt door angst als je te dichtbij die gedachte komt. Eigenlijk letterlijk als iemand onder drugs slecht gaat of een paniekaanval krijgt probeer je die persoon terug te betrekken op de dingen, probeer je hem of haar eraan te herinneren dat de wereld er is, en alles waar die betekenis aan geeft (voornamelijk zijn eigen Erzijn maar ook die van anderen) en dat die er nog zullen zijn wanneer de angst voorbij is. [↑](#footnote-ref-25)
26. (mogelijke examenvraag) [↑](#footnote-ref-26)
27. Waarom metafysisch en niet ontologisch, als M toch over zijnden gaat? We zien ook de zijnde voor wat ze zijn, namelijk DAT ze zijn (en niet WAT), we zien ze niet als de tuigen die verdwijnen wanneer we ze gebruiken.

    En is het niet ergens zo dat veel van wat we doen voortkomt uit de grondstemming van de angst, de angst voor het niets. (er het beste van maken)? [↑](#footnote-ref-27)
28. Altijd al probeert de mens die T beweging te doen, men focuste zich tot nu toe altijd op het zijnde aan het einde van die beweging, maar aangezien daar niks is blijft enkel de beweging over. [↑](#footnote-ref-28)
29. Hoe overlappen dan M en F? Vanuit de metafysica moeten we het Dasein analyseren omdat dat het zijnde is waar het zijn zich toont: de openheid in het bos. Terwijl vanuit de fenomenologie komen we tot metafysica omdat de mens zelf niets anders is dan die openheid naar het Zijn (enkel de rug, niet de twee polen). [↑](#footnote-ref-29)
30. Dus M blijft ontologie voor Hg? We maken het onderscheid met de traditionele M: de studie van de zijnde en de metafysica als ontologie: de studie van Zijn. [↑](#footnote-ref-30)
31. Ongelofelijk hoe zo een abstract werk eigenlijk onze meest dagdagelijkse en simpele veronderstellingen op de kaart legt. Hoe abstract we erover spreken we weten wat hij bedoeld, en het komt allemaal vaag maar heel herkenbaar over en dat is net ook wat hij wil aantonen. [↑](#footnote-ref-31)
32. Vreemd, de ervaring van betekenis bij de betekenisloosheid [↑](#footnote-ref-32)
33. Oke paniekaanvallen over de dood enzo maar is het ook niet het soort angst dat we voelen met een psychopaat: dat er niks is dat hem drijft tot zo iets verschrikkelijk, dat hij daar geen rede toe heeft om iemand te doden maar dat puur doet om gewoon te doden? Dat onvatbare beangstige is ook gericht op een onbegrip zonder houvast voor het niets. Is dat ook niet het pure verdriet dat we voelen bij zinloos geweld of terrorisme: een geweld dat op niets anders is gericht dan het geweld zelf en daardoor onvatbaar lijkt en extra hard mensen choqueerd, en panisch maakt omdat we alle houvast verliezen om dit te proberen begrijpen [↑](#footnote-ref-33)
34. Wonder en angst in dezelfde zin is wel prachtig. Maar ik denk toch dat er echt wat meer psychologisch kader mag geven worden bij deze vakken. Deze problematiek waar we nu al 6 uur over bezig zijn is de oorzaak van paniekaanvallen bij ontiegelijk veel mensen. Misschien ook bij mensen die nog maar net een balans aan het vinden waren om met die angst te leven. En hier zitten we dan uren aan een stuk geconfronteerd met dezelfde kwestie, het herhalen van de vraag nogmaals en nogmaals alsof we er zomaar over kunnen blijven nadenken zonder psychische gevolgen voor niemand. De angst die ik voel voor dit vak is net waarover het gaat. Constant spreken over deze ervaring, onder lockdown dan nog, is niet evident. [↑](#footnote-ref-34)
35. Doet ook denken aan monniken die spreken over de verlichting: het moment waarop je aan niets meer denkt. [↑](#footnote-ref-35)
36. Cruciaal bij de vraag of M mogelijk is voor Hg. Een goddelijke openbaring is geen god, we hebben enkel die woorden om uit te drukken dat we onderhevig zijn aan een totale willekeur als het aankomt op het Zijn te denken (zijn trekt zich terug of trekt zich niet terug: geen tonen maar het zich niet terugtrekken). Benadruk wel dat dit is wat Hg beweert naar het einde van zijn leven toe want in het begin lijkt er een toegang via de angst. Maar via de angst kunnen we enkel door het niets zien dat het zijnde is. [↑](#footnote-ref-36)
37. Dit snap ik niet zo goed: Is het niet net de vrijheid om neen te zeggen dat de menselijke existentie karakteriseert, en hoe kunnen we dan van vrijheid spreken als het niet van ons afhangt dat het Zijn zich toont. Of is dat wel nog altijd mogelijk, maar gaat het hier gewoon om aan ontologie doen en echt inzicht krijgen in het Zijn? 🡪 antw (?) we beleven maar kortstondige momenten van vrijheid (zelfs niet), ons leven is daardoor niet authentiek, we zijn in onze dagdagelijkse omgang betrokken op de zijnde. Maar we hebben wel een vorm van toegang (vroegere Hg is WM) tot het niets, en dus het inzicht dat het zijn is, die toegang tot het niets manifesteert zich wanneer wij ons op niets betrekken (in de angst) maar ook wanneer we ons loskoppelen van zijnden (in de negatieve vrijheid). **We hebben dus toegang tot de zijnsvraag via het niets en daardoor het besef ‘dat het zijnde is’, tot die verwondering hebben we toegang en dus tot de zijnsvraag. Maar tot het antwoord op die vraag hebben we geen toegang, de toegang tot het antwoord op die vraag lijkt af te hangen van een soort goddelijke openbaring,** een willekeur van het zijn dat zich terugtrekt. Maak duidelijk onderscheid tussen de vraag en het antwoord. In de openheid van het niets toont zich het zijn, in de openheid van het dasein toont zich de zijnsvraag maar het is in de terugtrekking en niet-terugtrekking van het zijn zelf dat we toegang hebben tot het zijn (het antwoord). [↑](#footnote-ref-37)
38. Als het kan dat we nooit authentiek geweest zijn hoe kan dat dan de kern van de menselijke existentie zijn? Antw: Nogmaals, het feit dat we de vraag kunnen stellen (en ons dus loskoppelen van de zijnde) is wat de menselijke existentie uitmaakt. Maar uiteindelijk koppelen we ons altijd terug vast. We kunnen ons bewegen RICHTING het NIETS, door de angst of de negatieve vrijheid, waardoor de zijnsvraag zich kan stellen en we kunnen inzien dat het zijnde is, maar tot het ZIJN als dusdanig hebben we geen toegang. [↑](#footnote-ref-38)
39. Denk: zijn is niet iets dat zich terugtrekt maar is enkel het zich terugtrekken van het Dasein [↑](#footnote-ref-39)
40. Wat ik niet goed begrijp is dat men spreekt over Zijnsvergetelheid van het Zijn qua zijn maar er enkel gerefereerd wordt naar de westerse filosofie. Het is toch niet omdat dat niet voorkomt in de enkele geschriften die we overhouden van het westen (en enkel van filosofen!) dat het er niet is? Je kan analyseren waarom in de westerse filosofische geschiedenis er die evolutie is in de metafysica, maar kan je daarmee iets zeggen over hoe het Zijn zich toont in het algemeen? [↑](#footnote-ref-40)
41. Dit is ook een antwoord op de eerder gestelde vraag waarin de vrijheid van de mens en het lot wat vaag was . [↑](#footnote-ref-41)
42. Probeer vorige voetnoten te nuanceren: niet enkel geen toegang tot het zijn en wel de zijnsvraag, we hebben een toegang tot het zijn (via het niets) maar geen directe toegang. [↑](#footnote-ref-42)
43. Spelen wij dan geen rol in het feit dat er nu zo een technologisch moderne samenleving is? Hij brengt dat in verband met het niet kunnen zien van zijn, door de wetenschappelijke benadering die op de zijnde is betrokken, maar dat wij nu aan wetenschap doen hangt toch wel van ons af, of is dat ook deel van het zijn dat zich terugtrekt? [↑](#footnote-ref-43)
44. Punt is gewoon dat in ME God steeds almachtiger wordt, uiteindelijk is er dan niets dat aan de wil van God vooraf kan gaan omdat anders God geen absolute vrijheid zou hebben, vanaf de moment dat er iets aan voorafgaat is hij beperkt. Dus we kunnen al zeker niet doormiddel van de ratio doordringen, (antieke filo), dat is enorm arrogant. Een eerste breuk tussen denken en zijn? [↑](#footnote-ref-44)
45. Bedenk later, of die onzekerheid nog gebaseerd is op GA of er andere dingen zijn die doorgedacht worden.

    Vraag aan het einde of we een aantal vrouwelijke metafysici kunnen benoemen. Antw: er zijn er een aantal die nu beginnen doordringen maar Metafysica is helaas bij uitstek een mannelijke discipline. (Niet slecht om ook dit te betwijfelen enkel al bij Descartes had de Prof. minstens een korte melding over Elizabeth kunnen maken, vrouwen worden vaak niet gezien en het kost meer werk, maar ze zijn er zeker). Alhoewel M over het ultieme gaat en dat net het soort ideeën zijn waar vrouwen zeker nooit mochten aankomen. [↑](#footnote-ref-45)
46. Hou dit allemaal goed in gedachten als je de moderniteit wil bekritiseren, dit is een totaal ander beeld dan gewoonlijk. De wetenschap heeft zich bovendien deze vragen gesteld en is tot de conclusie gekomen dat ze gefundeerd is: later bij de fenomenologie is er opnieuw de zoektocht naar een nieuwe wetenschap. [↑](#footnote-ref-46)
47. Dus we zoeken toch een metafysische zekerheid waardoor de fysica autonoom kan bestaan. [↑](#footnote-ref-47)
48. Heel herkenbaar aan de nihilistische situatie waar we ons nu in bevinden. We weten niet wat er is, maar eigenlijk willen we dat ook niet weten. [↑](#footnote-ref-48)
49. Wordt deze zekerheid hier wel als een metafysische zekerheid gezien. Ik denk het wel want zeggen dat we geen toegang hebben tot het zijn is ook een metafysische claim, de vraag is of D dit zelf ook zegt. 🡪 Wordt letterlijk beantwoord in de volgende zin. [↑](#footnote-ref-49)
50. Die negatieve kracht om het oordeel op te schorten is IETS. Het gaat niet zozeer omdat het een ik is, maar dat we zeker kunnen zijn dat er iets is. [↑](#footnote-ref-50)
51. Vergeet gewoon alles dat je hebt gezien over Descartes bij historische inleiding om dit te begrijpen. Later nog bij Breeur wordt het ook duidelijker. [↑](#footnote-ref-51)
52. Probleem bij Descartes is dat de idee ‘er is iets dat bedrogen wordt al is alles bedrog’ nog steeds gefundeerd is op een logische, wiskundige zekerheid. Het kan niet dat er iets is dat bedrogen wordt en tegelijk niks is ‘x en niet x’. Maar dat is een rationele zekerheid die misschien in andere werelden niet geld. [↑](#footnote-ref-52)
53. Spectaculaire reductie in de mate dat we het kunnen kennen toch? Want het kan dat er meer is maar dat kunnen we niet zeker weten. [↑](#footnote-ref-53)
54. Ik denk niet dat het punt is dat er geen dingen waren voor de mens, dat is het net dat er dan enkel dingen waren maar geen zijnden of zijn, want de zijnsvraag en de perceptie van zijnde kan zich enkel in de mens tonen. Zijn pas als zijnde verschijnen door de mens [↑](#footnote-ref-54)
55. [↑](#footnote-ref-55)
56. Er is dus een anders antwoord in ZT dan dat wat we hebben gezien in WM [↑](#footnote-ref-56)
57. la liberté c'est la possibilité d'être et non l'obligation d'être - Margritte [↑](#footnote-ref-57)
58. Op een bepaalde manier zegt Hg hier: de vraag of het bestaat of niet doet er niet toe, we gebruiken de dingen, zo doen ze zich oorspronkelijk aan ons voor (maar het is misschien nog al sterk om te zeggen dat de vraag er niet toe doet omdat ze zich niet oorspronkelijk stelt) [↑](#footnote-ref-58)
59. Denk aan de wereld als een tuig geheel zoals we dat bij fenomenologie hebben gezien [↑](#footnote-ref-59)
60. **UMWELT:** “The concept of the *Umwelt* plays a central role in Martin Heidegger’s (1889-1976) celebrated account of human existence in his major work, *Being and Time* (1927). The *Umwelt*, variously translated as “environment” or “surrounding world”, represents the everyday world of human activity: its cares, concerns and ends. It is best understood not as the world that is merely in our immediate vicinity, perceivable by a detached observer, but as the ordered arrangement of equipment and tools that is directly accessible to human practical activities and aims”.  [↑](#footnote-ref-60)
61. Wat wil dit concreet zeggen? Dat we de wereld niet zien tot op het moment dat de tuigsamenhang opvalt? (ik denk dit) Of dat de wereld een tuigsamenhang was en zoals tuigen eerst terhande en dan pas voorhande verschijnt? En wat was Descartes dan aan het doen op de moment dat hij over de wereld aan het nadenken was zonder dat er een tuigsamenhang verscheen? [↑](#footnote-ref-61)
62. Nogmaals een geweldige samenhang tussen fenomenologie en politiek [↑](#footnote-ref-62)
63. Gevaarlijke gedachten als men CT tot dit zou reduceren. Je zou kunnen zeggen dat CT een gevolg zijn van een hiërarchisch gestructureerde samenleving, waar er inderdaad ondoorzichtige elites zijn die veel te veel macht hebben. Die eisen van de samenleving zijn ook in zekere zin onbepaald maar je kan er wel iets aan doen (wel minder onbepaald dan de machtsstructuren waar Hg over spreekt: ontologisch). [↑](#footnote-ref-63)
64. We kunnen wel zeggen dat er structuren zijn zoals autoriteit of kapitalisme maar dat zou hg niet zeggen, het is absoluut niet aanwijsbaar. Toch is het in een bepaald opzicht bijna al een legitimatie voor zijn eigen nazisme. De ergste dingen gebeuren omdat mensen gewoon gehoorzamen en door dat iedereen gehoorzaamt is niemand aanwijsbaar, oke maar het is wel echt mogelijk om die structuren te doorbreken terwijl men nog steeds kan zeggen dat er een ‘das man’ is in de taal, in de mode, in de vele kleine en grote dingen die we doen. Maar die grote politieke structuren daar kunnen we wel iets aan doen en het is gevaarlijk ze als deterministisch te beschouwen, of om de verantwoordelijkheid weg te denken. Vanaf dat ‘men gehoorzaamt’ gehoorzaamt men aan iets of iemand, dat is nog iets anders dan de taal gebruiken. Dit is op de rand tussen existentialisme en de gedachte van de vrije wil, maar een onderscheid tussen type structuren blijft wel belangrijk. [↑](#footnote-ref-64)
65. Als je alleen wil zijn dan ga je naar huis of op vakantie naar een afgelegen plek, dat is wat ‘men doet’ maar het komt niet in je op om je terug te trekken door op het dak van je huis te gaan zitten, soms worden we zelfs ongemakkelijk van mensen die zo ‘vrij’ zijn. [↑](#footnote-ref-65)
66. Wat gebeurd er eigenlijk met de gedachte dat de wereld er al was voor dat de mens er was? (Voorlopig antwoord zelf: dat betekent niks, er waren misschien wel dingen maar geen zijnde, zijn kan pas als zijnde verschijnen door de mens, er bestonden misschien dingen voor dat de mens er was maar die WAREN niet). Maar het echte antwoord hierop hebben we niet gezien. [↑](#footnote-ref-66)
67. Absolute verschil met de zijnde (tuigen). Zijn kan enkel verschijnen in Dasein en is daarom ook altijd een in-zijn. Tuigen zijn niet gelokaliseerd die zijn zoals de confituur in de confituurpot. Oke maar hoe kan ik dit dan samenbrengen met de vorige voetnoot? Waar zijnde enkel zijnde zijn vanaf dat de mens er is? Omdat nogmaals het zijn in de openheid van het dasein als mens kan verschijnen. Het is enkel door de openheid van dasein dat het zijn als zijnde zich kan tonen. [↑](#footnote-ref-67)
68. Als je de ontslotenheid verder bepaald (de openheid) dan spreken we over deze 3 existentiale (eigenschapen dasein, maar geen eigenschappen die aan dasein worden opgelegd: maar het zijn van dasein zelf). Er zijn andere existentiale (bv mitsein maar die zitten in ander thema). [↑](#footnote-ref-68)
69. Onderscheid intern en extern niet strikt nemen, mijn gedachten kunnen ook een trigger zijn voor mijn stemming. Buiten wordt binnen en binnen wordt buiten (MP), weeral je bent niet zoals de confituur in de pot. [↑](#footnote-ref-69)
70. Kunnen we ook nog categoriale dingen hebben? Eigen antw: ja waarschijnlijk alle individuele eigenschappen, zoals fysieke kenmerken, existentiaal behoort tot elk dasein. [↑](#footnote-ref-70)
71. En dus ook niet in andere vragen van uitzonderingen want dan beschouwen we het als categoriale kenmerken. [↑](#footnote-ref-71)
72. Na de eindigheid [↑](#footnote-ref-72)
73. Het kan op zich ook een negatie zijn van hoe de traditie is geëvolueerd uit het christendom (nominalisme). Proberen opnieuw beginnen vanuit een niet-theologisch standpunt. [↑](#footnote-ref-73)
74. Aannemelijk, maar ik weet niet of Hg zou zeggen dat er geen dingen vooraf aan de mens bestonden, die vraag is dan gewoon irrelevant. De dingen kunnen zich pas als zijnde tonen omdat het zijn zich enkel toont aan de mens, daarom kan het zijn zich pas tonen als een zijnde aan de mens. We zien ‘zijn’. Dat wil niet zeggen dat er ‘niks’ was (amai moeilijk te zeggen zonder de foute woorden te gebruiken) maar dat de dingen pas konden zijn in de openheid van dasein. Dus zoiets als ‘het ding dingde al vooraf aan de mens maar ‘was’ pas, en kan pas als een fossiel gezien worden in de openheid van de mens’. [↑](#footnote-ref-74)
75. Oftewel is het vrouwen aangeleerd om zich niet al te zwaar over fundamentele kwesties uit te drukken. Of te wel zijn er genoeg die het doen maar wordt hun filosofie niet opgepikt. Vergeet niet dat we ook enkel met het westen bezig zijn. [↑](#footnote-ref-75)
76. “In de hele metafysische traditie zijn de speculoos koekjes vergeten. Speculaas is het meest filosofische koekje: etymologisch komt het van speculatie (spiegeling van de vorm waarin het koekje gebakken is: speculum). Koekje is een soort spiegeling van de mal. Speculeren, bespiegelen, reflecteren 🡪 ingebakken”-WS [↑](#footnote-ref-76)
77. Het gaat voor Hg dus om welke het oorspronkelijkste is, zegt niet dat de andere tafel niet bestaat? [↑](#footnote-ref-77)
78. Hoezo verschilt dit enorm hard van Kant? [↑](#footnote-ref-78)