

NOORTJE MARRES EN RUTH SONDEREGGER

De objectgerichte filosofie van Graham Harman

De Amerikaanse filosoof Graham Harman kwam in het najaar van 2006 naar Nederland vanuit Caïro, waar hij als universitair hoofddocent verbonden is aan de American University. In Nederland gaf hij voor een semester les aan de Afdeling Wijsbegeerte van de Universiteit van Amsterdam, bij de vakgroepen Metafysica en Wetenschapsfilosofie. *Krisis*redacteuren Noortje Marres en Ruth Sonderegger spraken met hem over zijn filosofische project. Harman probeert een objectgerichte metafysica te ontwikkelen, een post-kantiaanse visie op mens en wereld. Hij laat zich daarbij inspireren door drie verschillende denktradities: de Duitse fenomenologie van Husserl en Heidegger, het zeventiende-eeuwse verlichtingsdenken van bijvoorbeeld Leibniz, en de Franse socioloog en filosoof Bruno Latour.

In twee boeken die recentelijk van jou verschenen zijn, Tool-being (2002) en Guerrilla metaphysics (2005), ontwikkel je een filosofisch perspectief dat objecten centraal stelt. Dit project vertoont overeenkomsten met een recente beweging in de sociale wetenschappen, die pleit voor erkenning van de rol van materialiteit, dingen, en niet-menselijke 'actoren' in het sociale leven. Ook uit jouw benadering spreekt een verlangen om los te komen van de filosofische obsessie, in de moderne traditie, met de menselijke 'toegang' tot de werkelijkheid, een verlangen om de filosofie werelds te maken, een manier om de aandacht te vestigen op de rijke verscheidenheid van entiteiten die de wereld bevolken. Toch ben jij via een andere route tot deze benadering gekomen dan de meeste sociologen, antropologen en mediaonderzoekers. De materiële wending in de sociale wetenschappen is sterk beïnvloed door Michel Foucaults genealogische benadering en de pragmatistische nadruk op sociale praktijken. Jij laat je daarentegen vooral inspireren door Heidegger en Husserl. Hoe is dat zo gekomen?

Dit is de juiste eerste vraag! Sinds 1999 noem ik wat ik doe 'objectgerichte filosofie'. Die formulering suggereert een realistische benadering, en in feite ben ik ook een realist in hart en nieren. En zoals jullie zeggen, Husserl en Heidegger zijn mijn meest geliefde bondgenoten, een andere bondgenoot die jullie niet noemen is Bruno Latour. Al deze denkers worden er vaak van beschuldigd idealisten te zijn. Wat dus als eerste uitleg behoeft, is hoe het mogelijk is dat objectgericht realisme steun kan vinden bij deze figuren, en in hoeverre mijn benadering afwijkt van hun visies.

Misschien is het handig als ik eerst iets vertel over mijn achtergrond. Om een aantal toevallige redenen voelde ik me al op jonge leeftijd aangetrokken tot de fenomenologie. Ik ben opgegroeid in een kleine stad in Iowa, waar de meeste kinderen in de zomer op het land werkten om zakgeld te verdienen: we trokken de pluimen uit maïsplanten in modderige, van de muggen vergeven velden. Met een deel van het

geld dat ik met dit ellendige baantje verdiende, heb ik toen een exemplaar van Heideggers *Being and time (Sein und Zeit)* gekocht. Ik vond het boek interessant, maar het duurde bijna drie jaar voordat ik het gevoel kreeg dat ik het echt begreep, en ondertussen had ik eigenlijk al besloten dat Husserl oprechter was, en minder duister, dan zijn beroemde leerling. Het was echter Heideggers kraakheldere Husserl-kritiek uit zijn Marburgse periode die me uiteindelijk van gedachten deed veranderen. Na verloop van tijd was ik het Duits voldoende meester om Heideggers gehele *Gesamtausgabe* te kunnen lezen. Dit project nam enige jaren in beslag, en duurt nog altijd voort, dankzij de jaarlijkse uitgaven van nieuwe delen (waarin nu echt de laatste kruimels worden opgeraapt). In een periode van ongeveer negen jaar (van 1988 tot 1997) was ik er echt van overtuigd dat Heidegger het bij het rechte eind had wat betreft de problemen in de filosofie, en waarin ik dacht dat het mijn taak was om zijn centrale inzichten te vereenvoudigen en uit te leggen. Iedereen heeft een vroege held, en velen slagen er niet in om aan het gravitatieveld van zo'n held te ontsnappen. Ik had echter het geluk om in een aantal zenachtige flitsen van verlichting te beseffen dat Heidegger er op een aantal belangrijke punten naast zat. Elk van deze momenten deed me verder afwijken van de orthodoxie. Verbazend genoeg kwam de beslissende flits op een kerstochtend, en sindsdien zie ik de dingen anders. Heidegger is op de achtergrond nog steeds aanwezig, maar nu op een atonale, avant-gardeachtige manier.

Maar om terug te komen op de vraag hoe deze leeservaringen mij op het spoor hebben gebracht van een objectgerichte benadering: Husserl is volgens mij zonder twijfel een idealist, maar tegelijkertijd heeft hij ook de objecten binnengehaald in de filosofie. Ook al waren het dan slechts de intentionele objecten van het bewustzijn. Husserl heeft ons een wereld gegeven die gevuld is met concrete verschijningen, die beschreven moeten worden, die niet opgelost kunnen worden in een of ander groter systeem. Wij worden omringd door meerdere brievenbussen, appels, treinen, briesjes, slaande deuren, wensen en angsten. Husserls beschrijvende methode maakte het mogelijk om aan deze dingen aandacht te besteden op een manier die binnen het Duits idealisme voorheen ondenkbaar was. Zouden Fichte of Hegel ook maar tien seconden besteden aan het beschrijven van een brievenbus, laat staan hele delen van een semester? Wat zouden zij erover kunnen zeggen?!

Husserl is dus overduidelijk objectgericht. Het probleem is alleen, zo moet ik tot mijn spijt toegeven, dat het hier slechts om ideale objecten gaat. Bij Husserl wordt pijnlijk duidelijk dat het mogelijk is enerzijds een objectgerichte filosoof te zijn, en anderzijds toch een idealist te blijven. Zijn pleitbezorgers claimen vaak dat hij geen idealist is – maar dat is hij natuurlijk wel! Hun verdediging klinkt alleen plausibel omdat het realisme uit de mode is, waardoor de 'realismelat' momenteel erg laag wordt gelegd. Husserl probeert voor de filosofie een veilig gebied te creëren, dat de aanvallen van de empirische wetenschappen kan weerstaan. Hij zet alle wetenschappelijke theorieën over visuele perceptie en geluidsgolven voor onbepaalde tijd in de wachtkamer, waardoor hij nauwgezette beschrijvingen kan geven van het waarnemen van objecten als *menselijke ervaring*. Dit is begrijpelijk gezien de dominante positie

van de experimentele psychologie in zijn tijd, maar dat maakt het nog geen goede stap. Zijn methode doet de filosofie stranden in een soort getto: 'Laat de wetenschappers maar praten over de onbezielde dingen, want al hun theorieën zijn gebaseerd op de wijze waarop de dingen aan ons verschijnen!' Met andere woorden: de verhouding tussen mens en wereld blijft het bevoorrechte terrein van de filosofie. Dit is inherent aan de kantiaans-kritische traditie waartoe de fenomenologie behoort. De menselijke waarneming van vuur is wel een filosofisch vraagstuk, terwijl het fysieke verschijnsel van vuur dat katoen verbrandt naar de natuurwetenschappen wordt verbannen. Een paar eeuwen lang kon het zo lijken alsof de filosofie beschermd was tegen de onbezielde werkelijkheid. Maar waarom zou er één verzameling regels zijn voor de objecten van de ervaring, zoals de brievenbussen en appels die het bewustzijn waarneemt, en een andere verzameling regels voor *echte* brievenbussen, appels, katoen en vlammen? Zelfs als we echte en imaginaire olifanten verschillende oorzakelijke vermogens zouden moeten toeschrijven, dan nog zouden dezelfde filosofische principes op hen van toepassing moeten zijn. Dit is mijn favoriete axioma. Het verslaat in één klap de fenomenologie én het wetenschappelijke naturalisme.

Heidegger staat dicht bij wat ik probeer te doen. Voor hem zijn objecten ook heel belangrijk, al noemt hij ze 'dingen' ('object' is voor hem een belaste term). Kijk bijvoorbeeld naar zijn beroemde 'tuiganalyse'. Die toont aan dat hamers en pagodes hun werk stilzwijgend verrichten. Of we onze blik nu op ze gericht hebben of niet. Dingen worden als vanzelfsprekend ervaren totdat ze kapot gaan, wat een omkering met zich meebrengt van 'terhandenheid' (*Zuhandenheit*) naar 'voorhandenheid' (*Vorhandenheit*). Deze als vanzelfsprekend ervaren verborgen dingen zijn ook objecten, maar van een ander soort dan die van Husserl. Bij hem heb je uitsluitend intentionele objecten. Ze zijn pas voor mij aanwezig zodra ik ze begin te beschrijven. Toegegeven, ik zie nooit alle aangezichten van een paard tegelijkertijd en zal ze ook nooit allemaal te zien krijgen, maar het intentionele paard is er vanaf het begin, als een leidraad voor mijn verkenning van haar verschillende gestalten.

Heideggers tuig daarentegen is nooit op deze manier aanwezig. Het is gesluierd, verhuld, teruggetrokken, beschut, verborgen, behouden. Dat wil zeggen: er zijn de intentionele objecten in het bewustzijn die zich op verschillende momenten op verschillende wijzen tonen. En je hebt de werkelijke objecten buiten het bewustzijn, die zich nooit manifesteren en slechts wenken naar hun realiteit. Dit laatste punt brengt ons op het spoor van de objectgerichte filosofie, die een verdieping van de traditionele fenomenologie impliceert. Ook Heidegger is overigens tot op zekere hoogte nog steeds een idealist. Het *erzijn* (*Dasein*) is voor hem een noodzakelijk ingrediënt van elke situatie. In een heideggeriaanse context slaat het bijvoorbeeld nergens op om je af te vragen wat er gebeurt wanneer twee stenen op elkaar botsen in de ruimte, tenzij er een *erzijn* in de buurt is dat van deze gebeurtenis getuige is. In dit opzicht is Heidegger geen echte verbetering ten opzichte van Husserl. Ondanks zijn vervanging van een lucide waarnemend bewustzijn door een duister en stormachtig in-de-wereld-zijn, dat hermeneutiek vereist en een historisch zintuig. Met andere woorden:

ook Heidegger stelt de verhouding tussen mens en wereld boven alle andere. Het idealisme is echter niet het hele verhaal van de fenomenologische beweging. Hegel was een pure idealist, hij kent de dingen geen enkele rol toe. Husserl en Heidegger daarentegen zijn objectgerichte filosofen. Voortbouwend op dat aspect van hun werk, beschouw ik mezelf ook als fenomenoloog – minus de fenomenen welteverstaan.

Je moet verschillende inzichten van Husserl en Heidegger combineren. Voor de volgende stelling zou ik mijn leven dan ook wel willen wagen: als we Husserls intentionele objecten combineren met Heideggers werkelijke dingen, dan komen we uit op een dualiteit die stelt dat er zowel intentionele als werkelijke objecten zijn, beide verwickeld in een strijd met hun eigen kwaliteiten. Daarmee komen we uit bij Heideggers viertal (*Geviert*) van aarde, lucht, goden en stervelingen, zo vaak belachelijk gemaakt als een Hölderlin-achtig sciencefiction-idee. Mijn stelling is echter dat het de meest cruciale doorbraak is in de metafysica van de afgelopen eeuw. Óf de metafysica krijgt grip op het mechaniek van dit viertal, óf ze slaagt er niet in om de revolutionaire belofte van de fenomenologie in te lossen, de grootste school van de afgelopen eeuw.

Zou je iets meer kunnen zeggen over dit 'viertal', waar de toekomst van de filosofie volgens jou van afhangt. Waarom zouden we dit begrijpen met behulp van de vreemde formuleringen van Heidegger, in plaats van gewoon te erkennen dat, bijvoorbeeld, alle objecten onderhevig zijn aan de spanning tussen aan de ene kant een eenheid en een veelheid aan kenmerken, en aan de andere kant de tegenstelling tussen zichtbaarheid en teruggetrokkenheid?

Iedereen weet dat Heidegger geobsedeerd was met het tweeledige spel van schaduw en licht, verborgenheid en open plek, versluiting en ontsluiting, wezen en wezens, geworpenheid en projectie, de zichtbaarheid van tuig-in-gebruik en de onzichtbaarheid van kapot gereedschap, en ontelbare andere paren. Er zijn bevindt zich altijd in een specifieke situatie en interpreteert die altijd 'als' een situatie die zo en zo is. Dit is het fundamentele heideggeriaanse dualisme. Van de vier termen in het viertal, verwijzen aarde en goden naar de geborgen verborgenheid, die slechts suggereert zonder aanwezig te zijn. Terwijl lucht en stervelingen verwijzen naar de expliciete zichtbaarheid van de 'als-structuur'.

De vraag is echter wat de tweede as is die deze paren nogmaals in tweeën splitst. We hebben de lezing uit 1949 niet eens nodig om dit te achterhalen – zodra je begint te zoeken naar een tweede as in Heidegger, dan kan je die al vinden in 1919, het jaar van zijn persoonlijke doorbraak. Heidegger baseert zich hier op de twee reductio's van Husserl: het onderscheid tussen 'generalisering' en 'formalisering'. Aan de ene kant heeft alles specifieke kenmerken die beschreven en op 'eidetische' wijze herleid kunnen worden (generalisering), terwijl aan de andere kant alles eenvoudigweg *is*, zonder dat het uitmaakt *wat* het is, zoals duidelijk wordt als het op fenomenologische wijze gereduceerd wordt (formalisering). Heidegger vertroebelt Husserls inzicht door zijn eigen vooringenomenheid.² We zien dit in het zichtbare domein, waar stervelingen de

dood 'als' dood ervaren, iets wat het zijn toont als zijn, en dus niet de individuele wezens als individuele wezens. Hetzelfde geldt voor de aarde op het verholde niveau. Aarde was voor Heidegger altijd een globale term, een soort van verborgen *apeiron* zonder delen. Op dit punt verwerp ik Heideggers versie en onderschrijf ik die van Husserl. De spanning in zowel het zichtbare als het onzichtbare domein is die tussen een individueel ding en zijn kwaliteiten. Er bestaat geen 'wereld in algemene zin' of 'het zijn in algemene zin' los van specifieke wezens, en deze staan alleen met de wereld in verband via elkaar gedeeltelijk overlappende netwerken. Heideggers 'zijn als geheel' bestaat niet, het is slechts een artefact van de bevoorrechte positie die hij het menselijke erzijn verleent en zijn veronderstelde (maar illusoire) gave om het 'zijn als geheel' te vatten via verschillende enge stemmingen.

Jullie vragen ook: als het viertal inderdaad zo eenvoudig is, waarom dan die poëtische formulering? Waarom spreekt Heidegger in h lderliniaanse bezweringsformules, als het viertal slechts iets formeels is? Hier rijzen volgens mij twee vragen: een die over Heidegger gaat en een die betrekking heeft op mijn eigen retorische voorkeuren. Wat Heidegger betreft stoort het me niet dat hij poëtisch probeert te zijn, zijn poëtische smaak is alleen niet de mijne. Hoewel hij grote dichters uitkiest, heeft hij de storende neiging hun slechtste gedichten te selecteren: de meest pompeuze van Rilke, de minst pakkende van Trakl, en met 'aarde, lucht, goden en stervelingen' kiest hij een van de leegste pseudoheidense motieven die Hölderlin ooit verzonnen heeft. Zouden jullie die termen in je eigen filosofische werk gebruiken? Ik ook niet. Wat ik wil doen is ze verklaren en ze dan laten voor wat ze zijn.

Maar dat wil niet zeggen dat ik afwijzend sta tegenover poëzie in de filosofie. Integendeel, het grootste bezwaar tegen de analytische filosofie geldt de stijl ervan. En wanneer je eenmaal toegegeven hebt dat objecten zich terugtrekken uit de directe toegang, is stijl alles. Je hebt Heidegger helemaal niet eens nodig om dat te snappen: Saul Kripke volstaat. Er zijn zoveel briljante geesten in de analytische filosofie, met even zoveel feilloze analyses van 'de vijf mogelijke counterargumenten tegen Humes impliciete deductionisme' of 'de zeventien mogelijke betekenissen van abstractie'. En dan vraag je je af waarom zoveel mensen analytische filosofie *saai* vinden? Het gaat niet zomaar om een stilistisch probleem in de nauwe, decoratieve zin van het woord. Je moet het herleiden tot de filosofische fout die Kripke en Heidegger beiden bestrijden: het idee dat je een ding uitputtend kunt beschrijven door het opsommen van zijn aanwijsbare eigenschappen. Het punt is: dat kan helemaal niet. Je moet een filosofisch concept op dezelfde manier in het leven roepen als een wetenschappelijk object, een literair personage of een reisverhaal. Op de een of andere manier moet je iets creëren dat expliciete uitspraken te boven gaat. Lukt dit niet, dan sterft het concept tegelijkertijd als jij. De werkelijkheid moet zijdelings worden benaderd. Alleen een schimmig literair personage of een mislukt wetenschappelijk object kan herleid worden tot een volledige beschrijving, en alleen slechte filosofie kan tot een serie argumenten gereduceerd worden. De meest machtige school is gedoemd tot vergetelheid als zij aanneemt dat helderheid het methodologische principe bij uitstek is.

Vragen jullie je nog steeds af waarom het viertal zo belangrijk is? Ik zal in een paar zinnen proberen uit te leggen waarom. De eerste as van het viertal zegt dat objecten niet herleidbaar zijn tot hun relaties, zelfs niet tot het geheel van hun tegenwoordige, verleden, toekomstige en mogelijke relaties. Een object is autonoom en kan niet worden gedefinieerd door andere objecten. Objecten zitten dus in zekere zin opgesloten in private vacuüms. Een seculiere versie van het occasionalistische probleem³ komt nu in beeld. Iets wat ik 'indirecte oorzakelijkheid' (*vicarious causation*) noem. Ik denk dat het om een aantal problemen gaat die nog aanwijsbaar zijn in de aannamen van Malebranche en Hume. Als objecten elkaar niet direct kunnen aanraken vanwege de heideggeriaanse terugtrekking (die ik overigens aanvaard), dan moeten zij met elkaar in indirect contact staan. Deze indirecte causaliteit is alleen mogelijk als dingen hun wederzijdse kwaliteiten kunnen aanraken, zonder dat ze elkaar strikt genomen aanraken. Kwaliteiten worden hier de overdragers, vertalers, bemiddelaars of engelen van de causale relatie. Om dit te laten gebeuren, moeten er echter mechanismen zijn waardoor een object gescheiden kan worden van zijn eigen kwaliteiten – en dit is het belang van de tweede as: het dualisme tussen het ding en zijn eigen kwaliteiten. De eerste as maakt indirecte oorzakelijkheid noodzakelijk, de tweede as maakt die mogelijk. Het gaat om een diep probleem. Ik geloof dat het intentionele domein en het fysieke domein op deze manier opnieuw met elkaar te verenigen zijn, een oplossing die beter is dan andere benaderingen. En het heeft ook een enge kant, overigens niet zonder esthetische aantrekkingskracht, omdat het objecten een veilige haven biedt in de ondoordringbare diepten die elk object eigen zijn.

Op een of andere manier zie je een verband tussen dit punt en het werk van Bruno Latour. In sommige opzichten is zijn relevantie voor jouw project overduidelijk, voor zover hij de nadruk legt op de actieve bijdragen die niet-menselijke actoren leveren aan sociale praktijken. Maar aan de andere kant heeft Latour zich overwegend negatief uitgelaten over Heidegger en Husserl. Welk verband zie jij tussen Latour en deze laatste twee?

Het is veelzeggend dat ik een van de weinige 'heideggero-latourianen' ben. De verschillen tussen deze figuren lijken namelijk onoverkomelijk. Latours eerste principe is dat alle actoren, mensen en niet-mensen, een gelijkwaardige claim op de werkelijkheid hebben. Een belangrijk verschil met de bevoorrechte positie die andere filosofen de mens toekennen. In dit opzicht is Latour de rechtmatige erfgenaam van Whitehead: de mens-wereldrelatie is niet beter, maar gelijkwaardig aan elke andere relatie. Kometen die op de maan inslaan en vlammen die katoen verbranden staan op gelijke voet met Husserl die een appel beschrijft. Latour is zonder twijfel een objectgerichte filosoof. Ook al zien sommige mensen een idealist in hem. Wat ook wel begrijpelijk is: hij heeft het voortdurend over de wetenschappelijke 'praktijk', wat de aanwezigheid van een menselijke wetenschapper impliceert. In het werk van Whitehead kun je enorme kosmologische dimensies vinden, die uitnodigen tot speculatie over verre ruimten en tijden. Latour bevindt zich daarentegen altijd in een of ander laboratorium, trein of tunnel. Er zijn altijd mensen aanwezig die netwerken helpen aan-

leggen om de objecten met elkaar in contact te brengen. Zelfs als die objecten zich weerbarstig tonen. Ik vind dit niet zo storend, omdat Latour *in principe* duidelijk maakt dat onbezielde wezens elkaar interpreteren, net zoals wij hen interpreteren. Mensen en mineralen zijn geen fundamenteel verschillende soorten actoren voor Latour. Soms gaat hij hierin wel een beetje te ver, zoals wanneer hij in *Pandora's hope* stelt dat microben voordat Pasteur hen ontdekte slechts in retroactieve zin bestonden. Dit is het soort stelling dat wetenschappers op de kast krijgt. Volgens mij is het echter bij uitzondering een stap te ver, het gaat niet om een cruciaal element in Latours benadering. De geest van zijn werk is realistisch, en misschien is hij zo nu en dan per ongeluk een idealist.

Het werkelijke probleem met Latour is dan ook niet dat hij een idealist is, maar dat hij een *relationist* is: iets is volgens hem werkelijk voor zover het effect heeft op andere dingen. Er is bij hem niets verborgen in de objecten, een kamer waarin werkelijkheid huist. Objecten komen altijd volledig tot uitdrukking op elk moment. Latour zet aan de ene kant een grote stap voorbij de fenomenologie, omdat hij door aan onbezielde dingen handelingsvermogen toe te kennen realistischer is dan alle andere erfgenamen van Husserl. Aan de andere kant valt hij op bepaalde fronten ook weer terug en ontgaan hem de bijdragen van Husserl en Heidegger, waar hij een te grote hekel aan heeft. Husserl viel het idee van de Britse empiristen aan dat een ding slechts een bundeling kwaliteiten is (en terecht, zou ik zeggen). Maar Latour kiest de kant van de Britten: hij laat geen ruimte voor enig surplus of substraat dat de specifieke eigenschappen van een ding te boven gaat. Voor hem is een object niet te onderscheiden van zijn kwaliteiten en daarom ziet hij geen kloof binnen het object. Heidegger beschrijft echter het idee van een veelbetekenende, resonerende diepte in de dingen, die zich verbergt voor zijn zichtbare, voorhanden zijnde contouren. Zo'n idee van een 'veelbetekenende, resonerende diepte' is vanuit Latours perspectief echter bijna grappig. Heideggers concept van de 'ontologische differentie' tussen het wezen en de wezens verdwijnt bij Latour, net zoals Husserls idee van een kloof tussen het intentionele object en zijn kwaliteiten. Met andere woorden: terwijl mijn eigen objecten als 'viertallen' begrepen moeten worden, zijn die van Latour enkelvoudig. Dat is het enige verschil van mening dat ik met Latour heb over metafysica, maar het is wel een stevig verschil.

Wat verder opvalt aan de verschillende routes die naar een object turn of materiële wending leiden is het relatieve gemak waarmee de verschillende benaderingen elkaar kunnen bekritisieren. Vanuit een post-foucaultiaans, pragmatisch perspectief is het raar om naar de fenomenologie terug te keren om een objectgerichte benadering te ontwikkelen, aangezien deze traditie zo veel sporen vertoont van 'epistemisme'. Vanuit het pragmatisch perspectief is het onderscheidende kenmerk van objectgericht denken nu juist het idee dat de articulatie van dingen tot stand komt in gebeurtenissen, en niet in de eerste plaats in de perceptie van het kennende of ervarende subject, zoals de fenomenologie aanneemt. Aan de andere kant bekritisieer jij in Guerrilla metaphysics zulke gebeurtenisgerichte benaderingen juist, omdat ze weinig te zeggen zouden hebben over de werkelijkheden die tot stand komen in de gebeurtenissen waaraan mensen niet deelnemen.

Met andere woorden, elk van deze twee benaderingen verwijt de ander dat de mens in de andere benadering meer centraal staat dan toegegeven wordt. Denk jij dat dit in deze twee gevallen een pertinente kritiek is?

Ja, het is in beide gevallen een perfecte kritiek. Hoeveel ik ook van Husserl houd, bijna alle kritieken die hem idealisme verwijten hebben het volgens mij bij het rechte eind. Ook al zien ze over het hoofd wat het meest interessante aan hem is. Heideggers misleidende claim dat Husserls filosofie van het realisme-idealisme probleem een achterhaald probleem heeft gemaakt, heeft veel schade berokkend. Hij denkt dat het enige wat we hoeven te doen inzien is dat het erzijn altijd in de wereld geworpen is, en dus niet te reduceren is tot een waarnemend bewustzijn. Plotseling blijken de twee helften van de wereld dan aan elkaar gelijkend te zijn en is er geen gevaarlijke epistemologische kloof meer tussen verstand en wereld. Heideggers erfgenamen hebben deze claim automatisch als een dogma aanvaard en om die reden hebben ze de realistische positie altijd geminacht. Toch is Heideggers houding tegenover het probleem van realisme en idealisme niet neutraal. In *Sein und Zeit* geeft hij zelfs expliciet toe dat hij voor het idealisme zou kiezen. Volgens Heidegger is het niet alleen zo dat het erzijn in de wereld geworpen is – de wereld is ook in het erzijn geworpen. Hij is dan ook geen realist volgens de eisen die ik eraan stel. Zolang het erzijn niet met een of andere gebeurtenis in aanraking komt, gebeurt er niet echt wat. Of erger nog: ‘in dat geval gebeurt er zowel iets als niets’ (wat dat dan ook mag betekenen). Er zijn zoveel oververhitte discussies rond de vraag wie een realist is en wie een idealist, dat we bijna vergeten dat er een eenvoudig criterium bestaat om het te toetsen: iedere filosofie die vereist dat mensen een ingrediënt zijn in de werkelijkheid is niet realistisch. Punt uit. En als je geen manier weet om twee niet-menselijke dingen elkaar te laten ontmoeten in de afwezigheid van een menselijke getuige, dan sta je in Kants schaduw. Dit is de reden waarom ik Whiteheads openingszet zo bewonder: ‘Laten we terugkeren naar de zeventiende eeuw.’

Wat foucaultiaanse benaderingen betreft, bevat jullie vraag mijn antwoord al. Wie zegt dat niet-menselijke wezens zich in gebeurtenissen manifesteren en niet zozeer in waarnemingen, pleit zich nog niet vrij van de verdenking dat het bij die gebeurtenissen slechts om correlaten van de menselijke werkelijkheid gaat. Door de foucaultiaanse en de fenomenologische benadering tegenover elkaar te stellen, toon je wat mij betreft aan dat zij beide hetzelfde serieuze mankement vertonen. Zolang we alleen blijven zoeken naar nieuwe varianten van de verhouding tussen mens en wereld blijven we kantianen. Hoe hip we ook mogen zijn. Het vertrekpunt moet hier natuurlijk zijn: gelijke behandeling van menselijke waarneming, menselijke praktijken, dierlijk gedrag en de botsing van levenloze materie op elkaar. Dit zijn allemaal relaties waarbij steeds objecten betrokken zijn. Je moet van de mens-wereldrelatie dus niet de primaire relatie maken, want dat kan ze helemaal niet zijn.

Het is duidelijk dat jij een filosofische interesse in objecten probeert los te koppelen van de aandacht voor de sociale en historische praktijken waarin objecten gearticuleerd worden. Dit is opvallend, omdat veel van de

filosofen met wie jij de fascinatie voor dingen deelt hun historische en sociale karakter juist benadrukken. Niet alleen Latour, maar ook Amerikaanse denkers als Donna Haraway en Jane Bennett, proberen los te komen van het modernistische idee van een chaotisch universum, dat losstaat van de mens en haar vijandig gezind is. En dat om deze reden bijzonder ontvankelijk zou zijn voor menselijke manipulatie en overheersing. Deze denkers willen allemaal de dingen het vermogen teruggeven om te verrassen (en om respect af te dwingen). Een van de manieren waarop zij dit doen is door het erkennen van het historische karakter van dingen. Zij benadrukken dat ontologieën veranderlijk zijn en dat de wereld door de wetenschappelijke en industriële revoluties van vorm en samenstelling veranderd is. In hoeverre is de harmaniaanse wereld een historische wereld?

Dit is de eerste keer dat ik het woord harmaniaans hoor! Maar om jullie vraag te beantwoorden: ik sta ambivalent tegenover de historiciteit van de dingen. Om te beginnen moet ik zeggen dat ik een gretige lezer (en verteller) ben van allerlei soorten geschiedenis. Ik heb nog nooit een lange filosofische tekst af kunnen schrijven zonder dat een groot historisch werk me tijdens de koffiepauzes gezelschap hield. Meest recentelijk was dat Francis Parkmans monumentale geschiedenis over de strijd tussen de Engelsen en de Fransen over de heerschappij in Amerika. Een gerelateerd punt is dat als iemand mij naar mijn filosofische visies vraagt ik meestal het verhaal vertel van hun ontstaansgeschiedenis. Dit nauwe verband tussen filosofie en het vertellen van verhalen in mijn werk heeft echter niets te maken met een interesse in het vermogen van materiële omstandigheden om de menselijke wil te breken. Het heeft meer te maken met het feit dat duizend verschillende filosofische impulsen ten grondslag kunnen liggen aan wat oppervlakkig gezien een en dezelfde mening lijkt.

Daarentegen ben ik tegen het idee dat je een ding alleen kunt begrijpen door het traject dat het door de tijd heen heeft afgelegd te volgen. Sporen van dit idee zijn terug te vinden bij denkers als Latour en DeLanda. Dit heeft te maken met het feit dat ik het niet eens ben met Latours opvatting dat je een ding moet begrijpen als een specifieke gebeurtenis, of als een traject van nauw gerelateerde gebeurtenissen door de tijd heen. Ik ben niet zoals DeLanda tegen het idee van essenties. Het kan volgens mij niet zo zijn dat een ding gelijkgesteld moet worden aan het hele verhaal van zijn totstandkoming. Als een object eenmaal ter wereld gekomen is, bestaat het onafhankelijk van ons, het staat zelfs los van zijn eigen geschiedenis. Beide auteurs weten dit, en toch benadrukken ze het belang van de genese van dingen. De precieze individuele grillen van elk onderdeel van een automotor zijn onbelangrijk, zolang de onderdelen maar boven een bepaalde drempel van functionaliteit blijven. De unieke persoonlijkheid van elke van de motoronderdelen wordt op brute wijze miskend door de auto als geheel. Op die manier kan een ding dus feitelijk als ahistorisch gedefinieerd worden. De geschiedenis van een ding is onbelangrijk als het ding eenmaal tot stand is gekomen, deze geschiedenis zou ons niets over het ding zelf leren. En als dit aanstootgevend klinkt: des te beter!

Dit is eigenlijk de eerste keer dat ik nadenk over de schijnbare tegenstelling tussen mijn historische en ahistorische houding, toch zie ik ze niet echt als een tegenstelling.

Zo nu en dan beschuldigen mensen mij ervan dat ik te veel gericht zou zijn op het 'statische' gedeelte van de werkelijkheid, wat dan ten koste zou gaan van het 'dynamische' gedeelte. Ik constateer telkens weer dat die beschuldiging geen enkele emotie bij mij losmaakt. Ze mist haar doel volkomen. Ik denk dan ook niet dat de tegenstelling tussen statische, onveranderlijke dingen en dynamische, historisch veranderende dingen erg diep gaat. Een veel diepere scheiding is die tussen de turbulente, innerlijke werkelijkheid van een ding en zijn tastbare oppervlakte. En dat is niet hetzelfde als de tegenstelling tussen dynamisme en stasis. Dingen zijn voor mij verborgen *vormen* en geen verzamelingen toegankelijke kwaliteiten die in een ranglijst opgesomd kunnen worden. De bestaanswijze van objecten is een 'afgesneden zijn': zij zijn afgesneden van relaties, van hun zichtbare eigenschappen en ook van hun eigen geschiedenissen. Er kunnen zoveel verschillende geschiedenissen in hetzelfde object aan de orde zijn geweest. Niet alles blijft echter behouden: bij lange na niet! Maar waarom luister ik dan zo graag naar verhalen, en vertel ik zo graag het verhaal van de geboorte van een object in al zijn detail? Misschien is het omdat je door het vertellen van de ontstaansgeschiedenis van een ding kunt voorkomen dat je door zijn oppervlakte bedrogen wordt. De geschiedenis van een object is niet belangrijk omdat het een geschiedenis is, maar omdat het ons helpt te raden naar de impulsen die in het ding zelf verborgen liggen. Impulsen die niet tot uitdrukking komen in de huidige omstandigheden en ook niet in al zijn mogelijke omstandigheden. Als je Richard Rhodes' *The making of the atomic bomb* gelezen hebt, dan kun je niet zozeer een lijst maken van alle betrokken historische gebeurtenissen, maar het levert je het inzicht op dat een atoombom niet precies is wat je dacht dat het was. De bom wordt niet zozeer door de geschiedenis gevormd, hij vormt die geschiedenis zelf.

Wij kunnen ons goed vinden in je suggestie of claim uit Guerrilla metaphysics dat filosofie niet alleen over filosofie zou moeten gaan, dat wil zeggen over filosofische teksten, maar ook over de wereld en over de grote vragen waar het algemene publiek filosofen mee associeert. Zijn deze filosofische kwesties metafysische kwesties of liggen zij buiten het bereik van de metafysica? Als we ze willen begrijpen als onderdeel van de metafysica, waarom worden ze dan pas aan het einde van Guerrilla metaphysics genoemd, en staan ze niet centraal? Is het niet zo dat deze grote filosofische problemen vooral menselijke problemen lijken te zijn ('het kwaad dat geschiedt in slachtingen en rampen', 'de dood', 'God', 'het verschil tussen de seksen', 'vreemde culturen' et cetera)? Impliceert dit dat 'guerrilla metafysica' uiteindelijk terug zal moeten keren naar specifiek menselijke vraagstukken? In welke opzichten zullen de antwoorden van de metafysische guerrillero afwijken van de traditionele, door humanistische filosofen geformuleerde antwoorden? En als deze filosofische vragen geen deel uitmaken van de metafysica, hoe moeten we ons de relatie tussen metafysica en de rest van de filosofie dan voorstellen?

74

Krisis 2007 | 4

In feite maken deze vragen deel uit van de metafysica. Mijn volgende boek bestaat uit twee delen, met de enigszins willekeurige titels 'ontologie' en 'metafysica' (waarmee ik op een bepaalde manier afwijk van mijn eerdere gebruik van de term in *Guerrilla metaphysics*). Ik ontmoet wel eens mensen die op een nogal agressieve manier claimen

te weten wat het precieze verschil tussen deze twee termen is, maar in feite zijn het bijna synoniemen, die continu geherdefinieerd worden door alle auteurs die ze gebruiken, om uiteenlopende redenen. Op de manier waarop ik de term nu gebruik, heeft 'ontologie' betrekking op de kenmerken van welk ding dan ook: het viertal, de gespannen relatie tussen een ding en zijn eigenschappen, de intentionele objecten die zich in het binnenste van reële objecten bevinden enzovoort. 'Metafysica' is het begrip dat ik gebruik voor discussies over specifieke soorten van objecten: als alle relaties bijvoorbeeld op hetzelfde niveau gedacht moeten worden, wat is er dan uniek aan het menselijk bewustzijn?

Tot jullie me deze vraag stelden, was mij niet opgevallen dat de meeste metafysische kwesties die in mijn boek aan de orde komen mensgericht zijn. Dat is interessant. Het komt waarschijnlijk doordat ik in *Guerrilla metaphysics* zo lang bezig ben geweest om mensen en onbezielde dingen op hetzelfde plan te krijgen. Wat wil zeggen dat ik constant in de weer was om onderwerpen als 'panpsychisme' en 'de dood' op een afstand te houden, onderwerpen die andere filosofen ten onrechte aan de basis van de wereld leggen. Ik zeg dus de hele tijd: 'We zullen deze onderwerpen binnen de metafysica afhandelen.' Dus niet in de ontologie, die fundamenteeler is. Maar ik geef toe dat het een stuk moeilijker is om te bedenken hoe je een metafysica van mineralen, amfibieën of sappen zou kunnen ontwikkelen die alleen op die dingen betrekking heeft. Het zou al snel op een vreemde versie van Schelling gaan lijken. Niet iets waar je veel indruk mee maakt op de wetenschappelijke gemeenschap. Maar het is bijvoorbeeld zeker mogelijk om te streven naar een metafysica van de dierlijke ervaring. Of dit in ieder geval beter aan te pakken dan Heidegger.

Jullie vragen ook waarom al deze thema's pas aan het einde van het boek aan de orde komen. De reden is dat, ondanks dat het woord 'metafysica' in de titel voorkomt, *Guerrilla metaphysics* over ontologie gaat – de algemene theorie van objecten. Het is nog steeds een ingewikkeld punt: hoe van ontologie over te gaan naar metafysica en het vraagstuk van de structuur van specifieke entiteiten aan te pakken?

*Nu we onszelf niet langer zien als ontologisch beter, hoger geplaatst of uniek, is het niet alleen mogelijk geworden, maar misschien ook wel noodzakelijk geworden het hele veld van de praktische filosofie te herzien: denk aan de kwesties van ethiek, moraal, politiek en normativiteit in ruime zin. Moeten morele en politieke relaties, als zij al deel uitmaken van *Guerrilla metaphysics*, ook worden begrepen in termen van een specifiek soort causaliteit? De enige ethisch beladen term die een rol speelt in het boek is naar ons idee 'oprechtheid' tegenover de wereld. Is zo'n oprechtheid niet meer dan een (moreel) postulaat, of maakt zij deel uit van een 'guerrillaontologie'? Is 'oprechtheid' zelfs wel een normatieve term? En zouden er andere morele, evaluatieve termen uit afgeleid kunnen worden?*

Ja, oprechtheid is in meerdere opzichten bedoeld als normatief begrip. Ik heb altijd het idee gehad (en dat nog sterker is geworden na mijn lezing van Latour) dat het intellectuele leven een verkeerd soort persoon waardeert. We hebben een punt bereikt waar degene die het minst gelooft als de diepste denker wordt gezien. De modelintel-

lectueel is nu de iconoclast, de criticus, de cynicus, de grensoverschrijder, de ontmaskeraar of degene die goedmoedige gelovigen kleineert. Terwijl het toch overduidelijk zou moeten zijn wat voor oen deze 'ideale' denker in werkelijkheid is! Stel dat je net bent begonnen een nieuw onderwerp te leren (laten we zeggen: het boren naar olie) en je surft op het web naar nieuwe informatie, gevolgd door een bezoek aan de bibliotheek. Dan zet je toch ook geen zuur en sceptisch gezicht op. Op zo'n manier kun je helemaal niets leren. En toch slaagt dat soort zure mensen er regelmatig in anderen te intimideren en belangrijk en diepzinnig over te komen. Na verloop van tijd kom je er echter achter dat hun werk weinig om het lijf heeft. Echte denkers stamelen en stotteren altijd een beetje, tenminste als ze jong zijn. Zij nemen dingen serieus en denken niet altijd in woorden. Ze moeten hun gedachten vertalen in betwistbare begrippen – en dat kan tien jaar duren, of langer. Maar als ze er uiteindelijk uit komen, dan zien ze de dingen met hun eigen ogen – wat niet betekent dat ze dan eindelijk anderen weten te verslaan in de intellectuele strijd (iets wat net zo nutteloos is als 'auto racen' (*drag racing*), die verachtelijke non-sport). Ondertussen zijn de klasgenoten die zulke vernietigende debaters waren in mijn jeugd uit het intellectuele leven verdwenen. Dit soort deugden in de jeugd is vaak een teken van overaanpassing en niet zozeer van diepgang. Docenten hechten er vaak ten onrechte veel belang aan.

In het opleiden van studenten wordt dan ook veel te veel aandacht besteed aan 'kritisch denken'. Het goede hieraan is dat we eigenlijk vrij weinig goedgelovige mensen tegenkomen die kritiekloos allerlei logische miskleunen over zich heen laten komen. Maar we ontmoeten ook geregeld fantasieloze en agressieve types die continu het meningsverschil zoeken. Is het echt plausibel dat Newton, Kant en Einstein hun bestemmingen bereikten omdat zij 'kritischer' en minder naïef zouden zijn dan hun voorlopers? Ik zou zeggen van niet. Al deze figuren volgden hun eenzame gedachte-sporen net zo lang totdat zij uiteindelijk uitkwamen bij een aantal van de meest bizarre ideeën die ooit door mensen uitgevonden zijn. Omdat zij alle drie geslaagd zijn in hun opzet, zijn wij vergeten hoe vreemd hun ideeën eigenlijk zijn. Echte denkers zijn echter niet minder naïef dan primitieve toverdokters, het gaat eenvoudigweg om een beter soort van naïviteit. Over het algemeen volg ik dan ook graag de methode van Latour: voeg werkelijkheid aan de dingen toe, in plaats van ze die te ontnemen.

Maar jullie vraag ging over ethiek. Dit is een van die thema's waarover ik tot op heden slechts sporadisch inzichten heb gehad, ongebruikelijke inzichten wel te verstaan. En toch heb ik een methode om met deze vraagstukken om te gaan: dezelfde die ik gebruik voor alle filosofische problemen. Misschien vinden jullie het interessant: vanmiddag las ik een aantal opmerkingen van Nietzsches vriend Paul Rée. De twee zijn beroemd vanwege de aforistische stijl die zij tijdens hun vriendschap deelden. Voor Nietzsche stond de wil tot systematiek voor de wil tot onechtheid en voor Rée werkte het verlangen naar een systeem te veel ad hoc uitspraken in de hand om de gaten in je kennis te vullen. Deze houding vind ik zowel bewonderenswaardig als betreurenswaardig. Het is bewonderenswaardig omdat als iemand een systematische poging doet elk mogelijk aspect van een onderwerp te dekken, er zoals Rée bevroed-

de vaak een hoop melig vulsel bij hun originele ideeën wordt gestopt. Ik ben het dus met ze eens dat het beter is om niets over een kwestie te zeggen, tenzij je er iets nieuws over te zeggen hebt of in ieder geval iets wat je oprecht meent. Waar ik het mee oneens ben, is de opvatting dat filosofische uitspraken in aforistisch isolement zouden kunnen bestaan. Als je eenmaal vier of vijf beweringen hebt gedaan waar je helemaal achter staat, dan zul je erachter komen dat er paradoxale relaties tussen bestaan die opheldering behoeven. Als dat eenmaal gebeurt, dan zou het kinderachtig zijn om opeens 'de hegemonie van de logica' aan te vallen en het recht te claimen om jezelf tegen te spreken. Dat zou zoiets zijn als vier of vijf grote steden in een land hebben en dan te besluiten om geen spoorwegverbindingen tussen hen aan te leggen. Waardoor iedereen van honger omkomt. Als ik eenmaal een paar gedachten heb over een onderwerp, dan ontwikkel ik ze verder door er spoorwegverbindingen tussen aan te leggen, de rest gaat dan vanzelf. Ik ben het dus eens met Nietzsche en Rée dat een 'denksysteem' vermeden moet worden. Maar we hebben nog wel een infrastructuur van het denken nodig. Al onze gedachten moeten op de een of andere manier met elkaar verbonden worden, ook al hoeven ze niet op die manier te ontstaan. De lege ruimten raken geleidelijk gevuld totdat de infrastructuur net zo compleet is als een systeem, maar dan zonder het lege vulsel.

Laten we een stap terug nemen en de vraag stellen hoe we weten dat we een persoonlijke gedachte hebben over een bepaald onderwerp, een gedachte die de clichés van het moment ontstijgt. Descartes vertrouwde op de *lumen naturale*, het natuurlijke licht van de rede, om zich ervan te vergewissen dat hij een helder idee had. Mijn *lumen naturale* is de verrassing. Als een idee me doet schrikken, of echt paradoxaal lijkt, of niet goed aansluit bij de rest van mijn ideeën en verwachtingen, dan weet ik dat ik een echte gedachte heb. Je hebt niet eens zoveel verrassende gedachten nodig om aan een filosofisch project te beginnen. Soms heb ik bijvoorbeeld drie verrassende ideeën in een week, door me in te spannen de verbanden tussen die ideeën helder te krijgen, schrijf ik 150 pagina's in een betrekkelijk korte tijd. Maar om dat te kunnen doen, moet je een gevoel voor verrassingen cultiveren, er een soort persoonlijke religie van maken. Je moet ernaar luisteren, de innerlijke (en uiterlijke) betweter de mond snoeren. Als de muze van de verrassing je eenmaal een paar dorpen heeft geschonken om mee te beginnen, dan kun je aan de slag gaan en ze verbinden met een *light rail*-infrastructuur. Gaandeweg zal het zich verder ontwikkelen en een steeds groter gebied beslaan.

Maar wat zijn mijn eerste 'dorpen' wat betreft de ethiek? Welke gedachten heb ik over ethiek die me echt verbazen? De eerste hebben we al besproken: oprechtheid lijkt me een betere methode dan kritiek. Wees verrast door en gefascineerd met de dingen, benader ze niet argwanend, stoïcijns, afstandelijk. Mensen die zich nergens op vastleggen, houden uiteindelijk niets over. Mijn tweede verrassende punt met betrekking tot de ethiek ontleen ik aan een persoonlijke observatie: ieder persoon lijkt weg te komen met een aantal zaken waar anderen niet mee weggomen. Het is kennelijk ieder van ons toegestaan de regels op een specifiek punt te overtreden, een punt waar anderen

zich wel aan de regels moeten houden. We zijn ons niet eens altijd bewust van deze persoonlijke privileges, maar ze zijn er altijd. Ik heb bijvoorbeeld een collega in Egypte die tijdens de les regelmatig extreme uitlatingen doet over seks en religie. Soms wordt er een klacht ingediend, maar het wordt nooit echt serieus. Het lijkt geen twijfel dat wij direct ontslagen zouden worden als we vergelijkbare opmerkingen zouden maken in een klas vol Egyptische studenten. Maar op een of andere manier slaagt deze man erin die uitspraken te doen met een komische vanzelfsprekendheid. En hij komt ermee weg. Niet iedereen vindt het grappig, maar genoeg mensen vinden dat wel (of het stoort ze niet genoeg), waardoor hij nooit echt in de problemen komt. Door de jaren heen heb ik hem geobserveerd en heb ik over dit verschijnsel nagedacht. Nu ben ik ervan overtuigd dat iedereen vrijuit gaat op ten minste een of twee punten waar het anderen verboden is hetzelfde te doen. Ik vermoed dat dit een belangrijke sleutel is tot een goed begrip van de menselijke aard en ik vermoed ook dat onbezielde objecten vergelijkbare privileges hebben.

Dit lijkt me de goede methode in alle intellectuele zaken. Als je met opzet probeert een boek te schrijven over ethiek, voel je je waarschijnlijk gedwongen om elk traditioneel onderwerp te behandelen. Dit is de beste garantie voor een boek dat voor de helft gevuld is met saaie platitudes. Je neemt ze alleen maar aan omdat ze een klein beetje beter zijn dan de rivaliserende saaie platitudes. Het resultaat zal een pompeus en vervelend boek zijn vol ethische clichés (het is misschien wel een respectabel boek, als dat genoeg is om jou als auteur te bevredigen). Bij de andere mogelijke methode, Paul Rées 'onsystematische' methode, zul je echter nooit gedwongen worden om je verschillende gedachten met elkaar in overeenstemming te brengen. Uiteindelijk is dit een nogal zelfgenoegzame benadering, die bovendien moeilijk toe te passen is. De methode die ik voorsta lijkt me beter dan deze twee: leg je vast op een kleine verzameling ideeën die je echt fascineren en verrassen, en werk hard om ze met elkaar in verband te brengen. De infrastructuur die je nodig hebt om ze met elkaar te verbinden, zal zich zo snel ontwikkelen dat je al snel uitkomt op iets wat zo groot is als een systeem. Of je dat nu wilt of niet.

Vertaling Noortje Marres

Noten

78

Krisis 2007 | 4

1 En hoewel Husserls methode van *epoche* vrijwel direct tot idealisme moet leiden, kent het de fenomenale ervaring ook een zekere waardigheid toe – ze verbiedt het om de ervaring via het menselijke zenuwstelsel te herleiden tot iets fysiek-chemisch. Naar mijn mening brengt

Husserl in zijn *Logische onderzoekingen II* de genadeslag toe aan het waarnemingsmodel van de Britse empiristen. Volgens de grote Britse traditie nemen we alleen kwaliteiten waar: een object is niet meer dan een bundeling of een imaginair substraat dat die kwaliteiten in zich ver-

enigt. Husserl laat echter zien dat dit niet zo kan zijn. De intentionele ervaring is 'objectgenererend' en niet gevuld met geïsoleerd ervaren kwaliteiten. We ontwaren pennen en vuur, geen willekeurige vlekken zwart en oranje. We zien van een afstandje onze vijand op ons afkomen, niet een bewegend gekleurd veelhoekig figuur waarop we onze herinneringen aan voorbije strijd projecteren. De waarneming is gevuld met objecten en de fenomenologie richt zich op die objecten, in tegenstelling tot het op kwaliteiten gerichte empirisme. De zwarte kleur van inkt, teer, nacht, de capuchon van de beul, gestorven sterren ... het gaat hier niet steeds om dezelfde kleur, ook al is de objectief gemeten chromatische waarde in al deze gevallen hetzelfde. Kwaliteiten worden in de fenomenologie ondergeschikt gemaakt aan de objecten waarvan ze een eigenschap zijn. Als ik om een huis of een boom heen loop, zie ik continu andere kwaliteiten, die allemaal aan een en hetzelfde object toebehoren – het object overtreft ze echter allemaal, en laat ze nooit allemaal tegelijk zien. Kijk maar naar een kubistisch

schilderij: dat toont ons ook maar zeventien of achttien kanten van een huis, nooit een oneindig aantal.

- 2 Het gaat Husserl erom het dogma van het Britse empirisme aan te vallen, dat objecten als niets anders beschouwt dan als gebundelde kwaliteiten. Een intentioneel object is meer dan een bundeling kwaliteiten. Het gaat dus om een dualisme van enerzijds een intentioneel object en anderzijds zijn fluctuerende oppervlakte. Heidegger verliest dit inzicht echter uit het oog omdat hij het vertaalt in het onderscheid tussen 'de wereld als geheel' en 'specifieke wezens'.
- 3 Occasionalisme is een klassieke filosofische benadering die stelt dat wezens elkaar niet kunnen beïnvloeden zonder de directe tussenkomst van God. Hieraan wordt vaak de stelling toegevoegd dat God de wereld op elk moment herschept. Het occasionalisme kwam op in de tiende eeuw, met name in de Asha'rite-school van islamitische godsdienstgeleerden in Basra, en het dook later weer op in de zeventiende-eeuwse Europese filosofie, in het werk van Descartes, Cordemoy, Malebranche en anderen.