

# Wijsgerige Reflecties X

Emanuel Rutten



# Contents

	5
<b>2025</b>	
April . . . . .	5
Nog een bezwaar tegen mijn semantisch argument weerlegd (2025-04-04 22:04)	5
Refining the core premise of the semantic argument (2025-04-12 16:54) . . . . .	7
May . . . . .	8
De apollinische mens: geloof én wetenschap - column voor filosofisch tijdschrift Sophie (2025-2) (2025-05-16 14:27) . . . . .	8
Het argument vanuit objectieve oordeelswaarheid (2025-05-16 14:51) . . . . .	10
June . . . . .	10
Lezing boekpresentatie 'Waarom vragen we?' (2025-06-07 22:53) . . . . .	10
Twaalf uur college over Gerard Vissers Nietzsche en Heidegger: een confrontatie (2025-06-08 14:18) . . . . .	15
Vissers confrontatie in vogelvlucht (2025-06-14 19:31) . . . . .	17
Pushing Wittgenstein's minimalism to its extreme (2025-06-26 21:50) . . . . .	18
Een beknopte weerlegging van het nihilisme (2025-06-29 08:55) . . . . .	18
Trump on Heidegger (2025-06-29 17:11) . . . . .	19
July . . . . .	20
'Wat is nou waar? Zeven regels om helder te denken in verwarringende tijden' - recensie voor filosofisch tijdschrift Sophie (2025-2) (2025-07-04 13:33) . . . . .	20
Possible worlds and possible beings: a reflection on ontological commitment (2025-07-09 12:39) . . . . .	23
Een technisch-retorische innovatie (2025-07-12 10:31) . . . . .	23
Paper accepted for publication (2025-07-12 10:36) . . . . .	24
Heideggers duiding van het ding (2025-07-12 14:38) . . . . .	24
Niet-lineaire retorica (2025-07-15 21:24) . . . . .	25
The Essential 'De Officiis' (2025-07-19 10:32) . . . . .	27
Aankondiging: Overdenkingen (2025-07-19 11:54) . . . . .	33
Een interessant psychologisch project? (2025-07-22 14:02) . . . . .	35
Cicero's De Officiis en Kants categorisch imperatief (2025-07-23 14:28) . . . . .	35
Should we accept a symmetric accessibility relation for possible worlds semantics within metaphysics? (2025-07-25 13:23) . . . . .	36
A new argument for atheism? (2025-07-26 14:49) . . . . .	37
August . . . . .	38
Overdenkingen (2017) vrijgegeven (2025-08-07 12:42) . . . . .	38
Dertien nieuwe Godsargumenten (2025-08-30 15:07) . . . . .	39
September . . . . .	41
Een spanning in de retorica van Gorgias? (2025-09-18 15:17) . . . . .	41
Vrije wil, deliberatie en kunstmatige intelligentie (2025-09-28 11:14) . . . . .	41

November . . . . .	42
Niet-epistemische waarheid, wereldbeelden en retorica (2025-11-10 22:57) . . . . .	42
December . . . . .	43
Nieuwe collegereeks voor de tweejarige VU master Filosofie van cultuur en bestuur: Hans-Georg Gadamer, Waarheid en methode, Deel I (2025-12-01 14:50) . . . . .	43
Negentig aanvullende retorische overwegingen (2025-12-01 17:56) . . . . .	44
Sententiën II (2025-12-01 17:56) . . . . .	60
The semantic argument improved even more (2025-12-12 20:37) . . . . .	92
Het veertiende argument (2025-12-20 23:38) . . . . .	94
Het ding als kunstwerk (2025-12-21 10:30) . . . . .	94
Nogmaals niet-epistemische waarheid (2025-12-24 16:24) . . . . .	95
Wereldverstaan als zelfverstaan (2025-12-24 20:38) . . . . .	96
Vorm, inhoud en stof in de metafysica en retorica (2025-12-24 20:46) . . . . .	96
Plato's anamnese en de kunst (2025-12-27 08:33) . . . . .	97
Kunst en waarheid (2025-12-31 11:28) . . . . .	97
<b>2026</b>	<b>99</b>
January . . . . .	99
Ontologische spel niveaus (2026-01-03 16:03) . . . . .	99
Dieren, harten, nieren en sterren (2026-01-04 23:57) . . . . .	100
Retorisch-humanisme en andere tradities (2026-01-08 18:06) . . . . .	102
Bestaat interstatelijk recht? (2026-01-10 09:32) . . . . .	103
Kants vrije en aanhangende schoonheid (2026-01-10 10:53) . . . . .	104
De sterkste versie van de kernpremissie van het semantisch argument (2026-01-10 20:42) . . . . .	105
De sterkste versie van de kernpremissie van het semantisch argument (II) (2026-01-11 12:57) . . . . .	106
Volwaardig leven (2026-01-14 18:11) . . . . .	106

# 2025

## 1.1 April

### 1.1.1 Nog een bezwaar tegen mijn semantisch argument weerlegd (2025-04-04 22:04)



Volgens de conclusie van het semantisch argument bestaan er in de actuele wereld geen contingente universele eigenschappen. Is dit echter niet onverenigbaar met theïsme, zodat het argument onaanvaardbaar wordt voor theïsten? Want ooit, aldus dit bezwaar, bestond God zonder kosmos, zodat contingente eigenschappen zoals 'goddelijk zijn', 'geestelijk zijn' of 'onvergankelijk zijn' wel degelijk universeel waren.

Dit bezwaar kan als volgt weerlegd worden. Er was nooit een toestand van de actuele wereld waarin God bestond en de kosmos niet. Het is namelijk niet zo dat God een bepaalde tijdsduur bestond zonder kosmos en dat dan na die tijdsduur God besluit de kosmos te scheppen. God schept de kosmos (en daarmee dus de tijd, de ruimte en de materie) en deze scheppingsact valt reeds samen met het allereerste tijdstip. Er is bovendien helemaal geen tijd vóór dit eerste tijdstip. Hoewel God dus in vrijheid de kosmos schept (God had de kosmos ook niet kunnen scheppen), heeft God de kosmos in feite altijd al geschapen. Want op elk moment is de kosmos er: nu, gisteren, vorig jaar, miljarden jaren geleden en ook op het allereerste tijdstip waarop de tijd zelf begint. God zonder de kosmos is anders gezegd geen toestand in het verleden. God schept de kosmos en Gods scheppingsact van de kosmos is simultaan met het ontstaan van de kosmos, net zoals het gevolg van het ingedrukt zijn van het slaapkussen simultaan is met de oorzaak van het op het kussen drukkende hoofd van

degene die slaapt.

De categorie van *simultaneous causation* is een bekende categorie van causaliteit in de metafysica. Het is precies deze vorm van causaliteit die van toepassing is op Gods schepping van de kosmos op het eerste tijdstip. Er treedt dan ook geen probleem op voor mijn semantisch argument. Want hoewel God niet kan ophouden te bestaan, kan de kosmos (of preciezer: de tijd, de materie en de ruimte) natuurlijk wel ophouden te bestaan. En hoewel God zowel goddelijk als geestelijk is, is de materie (maar ook de tijd en de ruimte) dit niet. Er is dus nooit een toestand van de actuele wereld geweest met daarin een universele eigenschap. Hiermee is het bezwaar weerlegd. Het semantisch argument is niet in strijd met theïsme. Sterker nog, zoals ik in meerdere publicaties heb laten zien, is mijn semantisch argument uiteindelijk juist een argument vóór theïsme.

Resumerend kunnen we dit zeggen. Er is geen toestand van de actuele wereld met God en zonder universum. Er is dus evenmin sprake van een overgang van een tijdloze toestand waarin alléén God bestaat naar een eerste temporele toestand waarin God en het universum bestaan. De eerste toestand van de wereld, de toestand op  $t=0$ , is, zoals gezegd, uitgaande van *simultaneous causation*, zowel de toestand van Gods scheppingsact als de toestand van het ontstaan van de tijd, de ruimte en de materie. Gods schepping van de kosmos is gelijktijdig met het ontstaan van de kosmos op het eerste tijdstip.

Maar hoe zit het dan als we naar de toekomst kijken? Hoewel God onvergankelijk is, zijn materie, ruimte en tijd dat niet. Ze kunnen, in tegenstelling tot God, eventueel ophouden te bestaan. De contingente eigenschap 'onvergankelijk zijn' is dus niet universeel, zodat geen probleem voor mijn semantisch argument optreedt. Mocht God ooit besluiten alle materie, alle ruimte en alle tijd te vernietigen, dan blijft God als enige atemporeel over en worden veel contingente eigenschappen uiteraard wél universeel, wat het principe dat contingente universele eigenschappen in de actuele wereld ontbreken weerlegt. Betoogd kan echter worden dat genoemd principe uitsluitend van toepassing is op alle *temporele* toestanden van de actuele wereld. Het gaat immers om een principe dat gebaseerd is op de enorme rijkgeschakeerdheid van de actuele wereld, zodat een beperking tot temporele toestanden niet onredelijk lijkt.

Een dergelijke inperking van het principe is echter niet nodig. Het is namelijk alleszins redelijk om uitgaande van *presentism* te veronderstellen dat de toekomst open is. Er bestaan nog geen toekomstige temporele of atemporele toestanden van de actuele wereld en dus kan het principe er niet door weerlegd worden. Alleen *gerealiseerde* toestanden van de actuele wereld met universele contingente eigenschappen kunnen het principe weerleggen. Maar die toestanden zijn er niet. Vanaf het allereerste tijdstip van de kosmos tot op *dit* moment is het waar dat geen enkele toestand van de actuele wereld een universele contingente eigenschap omvat. Een tegenvoorbeeld tegen het principe in zijn ongelimiteerde vorm is dus helemaal niet vorhanden, zodat er voor het principe in ongelimiteerde vorm geen probleem optreedt.

Mijn principe is vanaf de vroegste dag tot op de dag van vandaag niet weerlegd. Het is natuurlijk mogelijk dat op een bepaald moment in de toekomst God alles behalve zichzelf laat vergaan en alleen tijdloos achterblijft, maar dat doet niets af aan het feit dat alle tot dusver *gerealiseerde* toestanden van de actuele wereld het principe in zijn ongelimiteerde vorm netjes bevestigen. Er zijn helemaal geen *gerealiseerde* toestanden met het principe in tegenspraak.

Bovendien kan God allerlei soorten metaphysische en fysische principes onwaar maken wanneer God dat zou willen. Dat geldt niet alleen voor mijn principe. God zou bijvoorbeeld ooit de tweede hoofdwet van de thermodynamica of de speciale of algemene relativiteitstheorie onwaar kunnen maken, maar dat doet niets af aan het feit dat ze door ons vooralsnog probleemloos aanvaard kunnen worden. Precies hetzelfde geldt voor het principe dat door mijn semantisch argument geïmpliceerd wordt. Zolang er geen *gerealiseerde* toestand van de actuele wereld is die een contingente universele eigenschap oplevert en zo het principe weerlegt, is er niets aan de hand.

We mogen vooralsnog dan ook redelijkerwijs uitgaan van genoemd principe. En dus mogen we eveneens redelijkerwijs uitgaan van alle implicaties ervan, waaronder de implicatie dat God bestaat. Als iemand vervolgens alsnog opmerkt dat God ooit het principe onwaar zou kunnen maken, net zoals God ooit de kwantummechanica of de lichtbrekingswetten onwaar zou kunnen maken, dan klopt dat natuurlijk. Maar niet alleen vormt deze mogelijkheid zoals gezegd nu geen probleem voor mijn semantisch argument, ook is het zo dat een dergelijke mogelijkheid uitgaat van het bestaan van God, zodat wie deze mogelijkheid oppert in feite theïsme bevestigt, hetgeen de inzet is van mijn semantisch argument.

### 1.1.2 Refining the core premise of the semantic argument (2025-04-12 16:54)



The core premise of my [1]semantic argument holds that two concepts that share the same reference set also share the same meaning. The first consideration I offer in support of this premise is that two concepts that share the same reference set cannot be distinguished by examining the references of their component concepts. In both cases, we encounter precisely

the same set of objects in the world. So, both concepts relate to the objects in the world in the same manner, when considered in terms of their constituent components. Given that meaning and reference must, in any case, be related, this provides a reasonable indication that the meanings of both concepts are the same. This consideration implicitly assumes, of course, that both concepts do in fact relate to the world. The scope of the semantic argument is thus reasonably confined to concepts that actually relate to the world and hence refer to at least one object in the world. Therefore, the core premise is reasonably limited to concepts having existential import. Concepts whose extension is empty are thus excluded from the scope of the semantic argument. This scope limitation of the core premise rules out certain alleged counterexamples. Consider, for instance, the concepts 'humans with orange blood' and 'humans with yellow blood'. Assuming that neither orange nor yellow blood exists in the actual world, the reference sets of both concepts - namely, on the one hand the set of all humans and all occurrences of orange blood in the world and on the other hand the set of all humans and all occurrences of yellow blood in the world - are the same, while both concepts clearly differ in meaning. Nonetheless, alleged counterexamples such as these do not undermine my semantic argument, as both concepts have an empty reference and thus fall outside the scope of the semantic argument's core premise.

1. <https://philpapers.org/archive/RUTASA.pdf>

## 1.2 May

### 1.2.1 De apollinische mens: geloof én wetenschap - column voor filosofisch tijdschrift Sophie (2025-2) (2025-05-16 14:27)



Een bewering of oordeel is waar indien het overeenstemt met de zaak. Een oordeel zoals 'Dit is een boom' stemt vanuit zichzelf echter niet met een boom overeen. Oordeelswaarheid vereist daarom een daaraan voorafgaande overeenstemming tussen de zaak en een Idee in Plato's Ideeënrijk of een gedachte in Gods geest. Uiteraard zijn er ware oordelen. Wanneer we uitgaan van de objectiviteit van de wereld en dus afzien van de mogelijkheid dat de mens zelf waarheid sticht, en niet uitgaan van het bestaan van Plato's Ideeënrijk, dan volgt uit genoemde voorafgaande overeenstemming noodzakelijk dat God bestaat. Zo ontstaat een Godsargument dat ik het argument vanuit objectieve oordeelswaarheid zal noemen.

Godsargumenten zijn wat Nietzsche apollinisch noemt. Het apollinische levensgevoel, zoals dat toonaangevend is uitgedragen door Socrates, wil niets liever dan het volle licht en de transparantie van het zijn. De apollinische wil tot helderheid en waarheid leidt dan ook tot een voorkeur voor wetenschap, metafysica en theïsme. Wetenschap en metafysica veronderstellen een kenbare en gestructureerde werkelijkheid, en specifiek de op metafysica gestoelde wetenschap maakt rationele beheersing en ordening van de wereld mogelijk, terwijl theïsme een ultieme harmonie, objectieve waarheid en morele zin verleent aan de wereld en ons bestaan. De goddelijke grond is bovendien steeds het allesomvattende licht dat al het zijnde verlicht en zo de intelligibiliteit of begrijpelijkheid van al het zijnde waarborgt. Voor de apollinische mens horen wetenschap, metafysica en theïsme dan ook van nature bij elkaar omdat ze allemaal voortkomen uit dezelfde apollinische behoefte om de irrationele chaos van het bestaan te temmen door universele kenbare waarheden en objectieve morele normen. Wetenschap, metafysica en theïsme vinden zo bij Nietzsche hun gemeenschappelijke grond en diepe verwantschap in wat we de apollinische wil tot waarheid kunnen noemen.

Tegenover dit bestendige geordende rationele complex van wetenschappelijke, metafysische en theïstische waarheden, plaatst Nietzsche vervolgens, zoals bekend, het irrationele, stormachtige levensgevoel van Dionysus en Zarathoestra. En dit niet om het apollinische te loochenen, maar om de tragische zin voor het leven terug te winnen door het sinds Socrates ontstane mateloze apollinische levensgevoel dionysisch te bezien en zo weer in haar oorspronkelijke presocratische element te brengen dat volgens Nietzsche met de opkomst van de socratisch-theoretische mens verloren ging. Kortom, door de apollinische wil tot waarheid weer met de dionysische wil tot overvloed te verbinden en op deze manier lucht en ruimte te geven aan de wil tot schijnen en daarmee het leven in zijn geheel.

*Soøpie is een filosofisch tijdschrift dat zesmaal per jaar verschijnt. Zij biedt een intellectuele uitdaging door kritisch na te denken over actuele onderwerpen, geïnspireerd door de christelijke traditie.*

**1.2.2 Het argument vanuit objectieve oordeelswaarheid (2025-05-16 14:51)**

Een bewering of oordeel is waar indien het overeenstemt met de zaak. Een oordeel zoals 'Dit is een boom' stemt vanuit zichzelf echter niet met een boom overeen. Oordeelswaarheid vereist daarom een daaraan voorafgaande overeenstemming tussen de zaak en een Idee in Plato's Ideeënrijk of een gedachte in Gods geest. Uiteraard zijn er ware oordelen. Wanneer we uitgaan van de objectiviteit van de wereld en dus afzien van de mogelijkheid dat de mens zelf waarheid sticht, en niet uitgaan van het bestaan van Plato's Ideeënrijk, dan volgt uit genoemde voorafgaande overeenstemming noodzakelijk dat God bestaat. Zo ontstaat een Godsargument dat ik het argument vanuit objectieve oordeelswaarheid zal noemen.

**1.3 June****1.3.1 Lezing boekpresentatie 'Waarom vragen we?' (2025-06-07 22:53)**

Op vrijdag 6 juni 2025 vond in de Jacobikerk in Utrecht de boekpresentatie plaats van het boek Waarom vragen we? van Erik Oevermans. De lezing die ik daar gaf is hieronder weergegeven.

Beste mensen, beste Erik,

Het komt niet vaak voor dat je met een tekst geconfronteerd wordt waarin met gegrond gezag een oeroude stem spreekt vanuit de diepte van het zijn. Dit boek is zo'n tekst. Hier spreekt een originele stem die het verdiend om gehoord te worden.

Waarom vragen wij? Erik begint zijn boek met wat hij de empirische en existentiële vormen van het vragen noemt. Maar in al ons vragen meldt zich telkens opnieuw iets anders: het vragende zelf. Erik stelt daarom de vraag naar het vragende. Door het vragende *op zichzelf* te nemen en de fenomenologische vormen ervan bloot te leggen, ontwikkelt Erik een fenomenologie van het vragende. Deze fenomenologische vormen beschrijven de *structuurmomenten* van het vragende, net zoals Heideggers existentialen de structuurmomenten van het mens-zijn oftewel het *Dasein* beschrijven.

Wat Erik doet, is zeldzaam. Hij stelt niet opnieuw de vraag naar het zijn, zoals Heidegger deed, maar de vraag die daaraan voorafgaat: de vraag naar het vragende zelf. Bij Erik wordt het vragende als fenomeen bewaard. Het wordt de grondbeweging, de grondtoon, die het zijn tot leven wekt. Zonder het vragende is het zijn niet het ware. Het vragende opent *rondom* een ruimte *waarbinnen* het zijn plaatsvindt en *vanwaaruit* het zijn kan geschieden.

Eeuwenlang hebben we gevraagd naar de dragende grond van ons bestaan. Erik stelt deze vraag opnieuw, maar beantwoord haar anders: het vragende *zelf* is precies die dragende grond. En dit is geen scepticisme omdat het geschieden van dit vragende als grond nu juist de waarheid *is*. Het vragende is het absolute *a priori* dat telkens weer in zijn wezen wordt bevestigd zodra het bevraagd wordt. Zo maakt Erik het vragende tot pre-existentie. Het vragende is geen activiteit in ons, maar is *dat* wat ons constitueert.

Erik neemt in zijn boek Heidegger buitengewoon serieus. Heidegger is vaak het vertrekpunt van zijn denken. Maar door consequent verder te vragen, vult Erik hem ook aan. Zo blijft bij Heidegger het zijn een *geheim*. Erik laat ons zien waarom. Want als het zijn door het vragende wordt geopend, dan kan het zijn alléén *als vraag* aan ons openbaar worden. Het zijn blijft dus voor ons verborgen omdat het vragende altijd vragend blijft.

Eriks denken volgt ook andere wegen dan Heidegger. Waar Heidegger het zijn grondt in de tijd, grondt Erik het zijn in het vragende. Het zijn weest als het vrije, maar het vragende opent het vrije. Het zijn weest als het opene, maar het vragende opent nog het opene. Het fascinerende is dat Erik met zijn wendingen ten opzichte van Heidegger nog altijd volledig blijft denken in de geest van Heidegger en er in feite een ode aan brengt.

Bij Heidegger is de mens *Dasein* oftewel dat zijnde dat het in zijn zijn om dit zijn zelf gaat. Bij Erik is de mens vragend-zijn. De mens is het vragende zijnde dat we al dan niet kunnen zijn. Niet *ik denk, dus ik ben*, maar *ik vraag, dus ik ben*.

Volgens Heidegger wordt het Dasein ontsloten door de stemming of bevindelijkheid. Erik draait dit om. De ontslotenheid van het Dasein gaat aan de stemming vooraf. Het Dasein wordt dan ook niet ontsloten door de stemming, maar door het vragende. Want het vragende opent een oorspronkelijke betrekking, een oorspronkelijke zelfverhouding en maakt daarmee het Dasein als het zijn van een zelfverhouding mogelijk.

Bovendien is Dasein bij Heidegger altijd al mogelijkheid of kunnen-zijn en het is precies het vragende dat een vrije speelruimte van mogelijkheden toespeelt. Het is dan ook niet het zijn dat het mogelijke opent – maar het vragende. Het vragende is de hoeder van het mogelijke en daarmee ook de hoeder van het zijn.

En het lijkt inderdaad het vragende te moeten zijn dat het Dasein ontsluit omdat, zoals Erik betoogt, bij het stellen van een vraag een *Ik* noodzakelijk in het spel komt. Achter elke vraag moet immers steeds gesteld of gedacht worden: “vraag *Ik* mij af”. En dit verschilt opvallend van het ‘Er wordt gedacht’ dat nog geen *Ik* impliceert dat denkt.

Volgens Heidegger is de ontologische differentie, de differentie tussen het zijn en het zijnde, de meest fundamentele differentie. Maar Erik gaat ook hier een stap verder. “Het zijn”, schrijft hij, “wordt door het vragende ontsloten. Het komt op als de zon binnen de horizon van het vragende dat ons als gloed beschijnt.”

Kortom, het zijn verhoudt zich tot het vragende zoals de zon zich verhoudt tot de gloed van de horizon. Het zijn en het vragende kunnen dus niet op een lijn gesteld worden. Zo ontstaat een nieuwe differentie die we de *hyperontologische differentie* tussen het zijn en het vragende kunnen noemen. Samen met de al besproken differentie tussen het vragen en het vragende, en de ontologische differentie van Heidegger, ontstaat zo een subtiel sacraal spel van drie differenties.

Bij Heidegger is de vraag naar de zin of de waarheid van het zijn de meest fundamentele vraag. Maar Erik gaat ook hier een stap verder. De vraag naar het zijn is ons net zoals alle vragen altijd al door het vragende toegeschikt. De vraag naar het vragende gaat dus ook aan Heideggers meest fundamentele vraag naar het zijn vooraf.

Erik stelt dat het vragen ons door het vragende wordt gegund. We *mogen* vragend zijn. Maar wij, als vragers, gunnen ook het vragende zijn wezen. Het vragende wordt door ons gegund *in* ons een oorspronkelijk vragen op te roepen. Dit vereist van ons een belangeloosheid en dus een afwezigheid van elke belanghebbende betrokkenheid. Zo ontstaat pas een *werkelijke* betrokkenheid in plaats van slechts een oppervlakkige geïnteresseerdheid.

Is dit open staan, dit ontvankelijk zijn, dit aangedaan worden, waarbij iets ons aandoet, niet iets wat op een bepaalde wijze nog *vooraf* gaat aan het vragende? Gaat het gehoorgeven of luisteren aan het vragen *vooraf*? Erik betoogt dat ook dit gehoorgeven, deze oproep, deze aanspraak een moment is binnen de existentiële ruimte van het vragende.

Natuurlijk zijn er ook over Eriks boek vragen te stellen. Laat ik er één noemen. De fundamentele structuur van het Dasein is bij Heidegger *de zorg* oftewel *het factisch existerend in-de-wereld-zijn*. Bij Erik is de omvattende structuur van het vragend-zijn het *in-en-aan-zijn*. Erik verbindt het woord ‘in’ met een hoogstpersoonlijke inwendige of innerlijke binnenwereld. Maar bij Heidegger is het ‘in’ van het in-de-wereld-zijn juist een buiten zijn. Het in-de-wereld-zijn is een altijd al buiten bij de zijnden zijn. We zijn volgens Heidegger altijd al buiten. Omdat Erik bij zijn doordenking van het ‘in-en-aan-zijn’ steunt op Heidegger, lijkt hier toch een spanning te liggen die om verdere doordenking vraagt.

Erik spreekt over het vragende dat zich kan verbergen. Dit gebeurt zodra wij niet meer openstaan voor de *roep* van het vragende. Het vragende is dan niet langer een lichtende gebeurtenis, maar een toedekkend duister. Het is dan een donkere nacht geworden.

Analoog aan Heideggers *zijnsvergetelheid*, duidt ik wat Erik hier inbrengt als *vraagvergetelheid*. Bewarend vragen maakt een eind aan de vraagvergetenheid, net zoals bij Heidegger het erkennen van het *geheim* van het zijn de zijnsvergetenheid beëindigt.

Precies omdat volgens Erik eigenlijk vragen de vraagvergetenheid ongedaan maakt, en het vragende de grond is van het zijn, is dus inderdaad al het erkennen van het geheim van het zijn bij Heidegger voldoende om de zijnsvergetenheid ongedaan te maken.

Vanuit Eriks fenomenologie van het vragende wordt dus inzichtelijk waarom het in de openbaarheid komen van het zijn als geheim reeds de onverborgenheid *is* en dus reeds het geschieden van de waarheid van het zijn *is*. Zo verdiept en verheldert Erik belangrijke denkbewegingen bij Heidegger.

Bij Erik komt het vragende op als het laatste *archimedisch* a priori dat zelfs nog aan Heideggers zijn voorafgaat. De *instantie* van het vragende is het absolute *vooraf* dat alles en iedereen altijd al vooruit is. Maar fundeert Erik zo Heideggers zijn niet alsnog in een zijnde, net zoals Heidegger dat aan het slot van *Sein und Zeit* ook lijkt te overwegen.

Niets is echter minder waar. De instantie van het vragende lijkt zo weinig op een zijnde dat zelfs Heideggers zijn nog niet wijd genoeg is om het vragende te omvatten. Eriks hele boek is nu juist bedoeld om te reiken voorbij Heideggers zijn om zo pas het vragende in het vizier te krijgen en in ons gemoed te laten opkomen. Wat mij betreft is Erik er zeker in geslaagd om het vragende als eigenstandig fenomeen te ontsluiten. Ook heeft hij de mogelijkheid van een hyperontologische differentie tussen het zijn en het vragende treffend en aansprekend in het spel gebracht.

Tot slot feliciteer ik Erik langs deze weg dan ook nogmaals van harte met zijn prachtige en belangrijke boek en ik hoop dat het velen mag helpen om te komen tot een *bewarend vragen* dat niet alleen een venster op de wereld opent, maar uiteindelijk mens en wereld voorziet van vaste grond. Vragen is niet iets wat wij slechts doen, maar het is *datgene* waarin wij pas werkelijk mens zijn en worden. Ik dank u voor uw aandacht.



1. [https://blogger.googleusercontent.com/img/b/R29vZ2xl/AVvXsEgu9Zkb3tQ73H6dhTHjC00lns8ynmbugNZCe3-dBzk\\_3577GawqTUMs1\\_3yVItKp4qz\\_d7K1VWz1nRsMnQtikZS7QfHp9U9WkZatuF](https://blogger.googleusercontent.com/img/b/R29vZ2xl/AVvXsEgu9Zkb3tQ73H6dhTHjC00lns8ynmbugNZCe3-dBzk_3577GawqTUMs1_3yVItKp4qz_d7K1VWz1nRsMnQtikZS7QfHp9U9WkZatuF)

### 1.3.2 Twaalf uur college over Gerard Vissers Nietzsche en Heidegger: een confrontatie (2025-06-08 14:18)

[1]

Gerard Visser

# Nietzsche en Heidegger

## Een confrontatie



In april en mei van dit jaar gaf ik voor het vak Symbolisch leven II binnen de tweejarige VU master Filosofie van cultuur en bestuur vier colleges over de eerste twee delen van het monumentale boek *Nietzsche en Heidegger: een confrontatie* van Gerard Visser. Het betreft in totaal twaalf uur college. De colleges zijn hieronder te beluisteren.

1. Eerste college (dinsdag 22 april van 19:00 tot 22:00) - Deel I - Het wezen van het affectieve - Hoofdstuk 1 en 2: [2]Deel 1 en [3]Deel 2
  
2. Tweede college (dinsdag 6 mei van 19:00 tot 22:00) - Deel I - Het wezen van het affectieve - Hoofdstuk 3: [4]Deel 1 en [5]Deel 2

3. Derde college (dinsdag 13 mei van 19:00 tot 22:00) - Deel II - Kunst en waarheid - Hoofdstuk 4: [6]Deel 1 en [7]Deel 2

4. Vierde college (dinsdag 20 mei van 19:00 tot 22:00) - Deel II - Kunst en waarheid - Hoofdstuk 5: [8]Deel 1 en [9]Deel 2

1. [https://blogger.googleusercontent.com/img/b/R29vZ2xl/AVvXsEgfA\\_V5bqwYdBR76u0rMw5C1i0LH7Bwm025id1jyxh8M7c8mZPNBVldrCKcEh71AZGRjTneJMpQ9MaExBUcE6rWth-gslzYjVfte8z](https://blogger.googleusercontent.com/img/b/R29vZ2xl/AVvXsEgfA_V5bqwYdBR76u0rMw5C1i0LH7Bwm025id1jyxh8M7c8mZPNBVldrCKcEh71AZGRjTneJMpQ9MaExBUcE6rWth-gslzYjVfte8z)
2. <https://youtu.be/HZIJ3rSpces>
3. <https://youtu.be/sA8zBcGVh2M>
4. <https://youtu.be/YSDWh-SZndo>
5. [https://youtu.be/iqbW\\_AaF8kc](https://youtu.be/iqbW_AaF8kc)
6. [https://youtu.be/tNQy\\_g73QLY](https://youtu.be/tNQy_g73QLY)
7. <https://youtu.be/7gYw11xxCRc>
8. <https://youtu.be/20GmY5WHIsE>
9. <https://youtu.be/DsDN0tJZaB0>

### 1.3.3 Vissers confrontatie in vogelvlucht (2025-06-14 19:31)



Waar het in de eerste drie hoofdstukken van Gerard Vissers *Nietzsche en Heidegger: een confrontatie* tussen Nietzsche en Heidegger nog redelijk gelijk opgaat, opent Heidegger in hoofdstuk 4 ijzersterk en neemt overtuigend de koppositie. In paragraaf 4.4 komt Nietzsche echter niet minder krachtig terug, waardoor hij Heideggers voorsprong weer ongedaan maakt. Vanaf paragraaf 4.5, en vooral in hoofdstuk 5, laat Visser Heidegger opnieuw — en ditmaal nog overtuigender — de koppositie pakken. Gedurende hoofdstuk 6 komt Nietzsche echter verrassend sterk terug, waardoor hij in de loop van dat hoofdstuk langs zij komt en zelfs de leiding van Heidegger weet over te nemen. Aan het eind van hoofdstuk 6 ontstaan echter diepe problemen voor Nietzsche, en in paragraaf 7.1 laat Visser Heidegger dan ook de koppositie wederom heroveren, om de confrontatie vervolgens te laten uitmonden in de allesbeslissende laatste paragraaf: 7.2.

**1.3.4 Pushing Wittgenstein's minimalism to its extreme (2025-06-26 21:50)**

It fits the intense and minimalist spirit of Wittgenstein's *Tractatus* to argue that he not only rejected universal, existential, and negative facts, but also held that complex facts are ontologically nothing over and above atomic facts. Pushing his minimalism to its logical extreme, one might argue that Wittgenstein ultimately viewed the world as consisting of a set of atomic facts, exactly one per object, each involving only that object and chosen from two possible atomic facts pertaining to it. This would effectively render Tractarian objects as binary bits - each capable of being either 'on' or 'off'. The world would then resemble a bit-like informational structure, a series of digital binary states, with each state corresponding to a single atomic fact involving a single object.

**1.3.5 Een beknopte weerlegging van het nihilisme (2025-06-29 08:55)**

De nihilist beweert dat alles zinloos is. Maar deze bewering houdt geen stand wanneer we een bescheiden of beperkte definitie van zin hanteren, zoals dat wat gelukkig maakt en anderen niet schaadt zinvol is. Bovendien wordt ze triviaal en daarmee irrelevant wanneer we daarentegen uitgaan van een absolute of ultieme definitie van zin. Want in een absoluut zinloze wereld van immanente actoren die elk in de wereld handelen ontstaat niet ineens op wonderbaarlijke wijze absolute zin door een transcendent actor te introduceren die eveneens handelt in de wereld. Kortom, nihilisme is onhoudbaar of nietszeggend. En ja, dit mag als een beknopte weerlegging van het nihilisme worden beschouwd.

**1.3.6 Trump on Heidegger (2025-06-29 17:11)**

Trump, and only Trump, could explain Heidegger at rally level:

"Nobody talks about Being. Sad! They don't care why anything IS anymore. They don't care about the BEING. But I do. I care about the BEING, folks. The best Being."

Look — folks, I talk to a lot of people. Smart people. The best philosophers. They come up to me, they say, 'Sir, you know more about ontology than anyone!' And I do. I really do.

You have these things — chairs, hotels, windmills that kill birds — you name it. They're called beings. That's what most people talk about. Boring! Obvious! They're just there.

But nobody — NOBODY — talks about Being itself. The BIG LEAGUE stuff. That's the difference, folks — the ontological difference. So important. So forgotten. Just like the American worker.

Heidegger — great name, weird guy, kind of German if you know what I mean — he said, 'You're all obsessed with things. But you forgot the one thing that makes the things... BE!'

It's like this: you walk into a Trump Tower — and it's beautiful, tremendous, gold everywhere — but you forget to ask: What does it mean to BE a tower? Nobody asks! Total disgrace.

Philosophers used to be great. Plato? Great guy. Heidegger? Complicated, but okay. Modern ones? Total disasters.

They don't get Being. They don't even get Being-On-Time — I mean, just look at their hair.

So remember, folks — it's not just about the STUFF. It's about the IS. The BEING. It's the reason there IS stuff at all.

And we're going to BRING BACK metaphysics. Big league. Believe me."

(Generated with ChatGPT)

## 1.4 July

### 1.4.1 'Wat is nou waar? Zeven regels om helder te denken in verwarringende tijden' - recensie voor filosofisch tijdschrift Sophie (2025-2) (2025-07-04 13:33)



Descartes werkt in zijn *Regulae ad directionem ingenii* regels uit om het verstand te leiden en zo door kritisch denken de waarheid te vinden. Een beknopte versie van deze regels zou hij later opnemen in zijn methode voor de wetenschappen. In *Wat is nou waar? Zeven regels om helder te denken in verwarringende tijden* reiken Rik Peels en Jeroen de Ridder eveneens regels aan voor goed en helder denken, maar dan regels die vooral bedoeld zijn voor onze

tijd van sociale media, informatieovervloed, filterbubbels, desinformatie en polarisatie. In tegenstelling tot Descartes zijn het geen regels om met zekerheid alles zelf te ontdekken, maar om in gesprek met anderen en door gebruik van bronnen redelijk betrouwbare standpunten te vormen over de wereld.

Het is een boek waarvan de urgentie voelbaar is. We leven in verwarringende tijden en veel mensen vragen zich af naar welke stemmen ze nog kunnen luisteren en welke bronnen ze nog kunnen vertrouwen. Hoe moeten we omgaan met de enorme hoeveelheid informatie die bijna dagelijks op ons afkomt en steeds vaker afkomstig is van dubieuze bronnen? Peels en De Ridder behandelen een zevental regels voor helder en kritisch denken om orde te scheppen in de chaos. De regels worden in een logische volgorde besproken. Het boek begint met richtlijnen die ons eigen denken betreffen, zoals de regel om te reflecteren op de manier waarop je zelf denkt en de oproep om de moed te hebben van mening te veranderen. Daarna volgen handvatten voor het denken met anderen: vertrouw kritisch, sta open voor bronnen buiten je eigen bubbel en organiseer gezonde twijfel bij het gebruik van bronnen. De auteurs bespreken ook vuistregels voor het kritisch beoordelen van bronnen. Tenslotte worden aanwijzingen gegeven over hoe je kritisch kunt verhouden tot bredere fenomenen zoals het dagelijks nieuws, wetenschappelijk onderzoek, misleidende propaganda en de wisselwerking tussen taal en wereld. Peels en De Ridder leggen daarbij helder uit hoe wetenschap, taal, nieuws en propaganda in grote lijnen functioneren. Daarnaast worden denkregels aangereikt voor het herkennen van legitieme experts en voor wanneer het verstandiger is je oordeel aan zulke experts over te laten.

Het boek is geschreven met een zo breed mogelijk publiek op het oog. Hoewel het boek op verschillende plaatsen filosofische ideeën behandelt - zoals die van William James, David Hume en Thomas Reid - is het geen boek specifiek voor filosofen. Het is bedoeld voor iedereen die goed en helder denken belangrijk vindt en zich afvraagt of daar zinvolle en bruikbare regels voor zijn.

Peels en De Ridder zijn erin geslaagd om een aantal cruciale denkregels bijeen te brengen en op een duidelijke en toegankelijke wijze uiteen te zetten. Vakjargon wordt vermeden of helder toegelicht. Het boek biedt daarbij interessante inkijkjes. Zo leert de lezer meer over welke filters in het wetenschappelijk onderzoek werkzaam zijn, hoe frames en metaforen werken, en over de aard van complottheorieën. Ook relevante gerelateerde begrippen zoals intellectuele arrogantie en kennisonrecht worden onder de aandacht gebracht. Hierbij wisselen de auteurs inzichten uit de filosofische kennisleer en wetenschapsfilosofie moeiteloos af met inzichten uit de communicatiewetenschappen.

Daarnaast is het vlot en pakkend geschreven. De regels worden toegelicht met concrete en aansprekende voorbeelden en het belang van elke denkregel wordt treffend voor het voetlicht gebracht. Mooi ook dat de uitleg zo nu en dan naar Bijbelse verhalen verwijst.

Sommige regels mogen misschien voor de hand liggen - zoals open staan voor andere meningen en jezelf kritisch bevragen - maar ook dan is het waardevol een spiegel voorgehouden te krijgen en je af te vragen: Hoe doe ik het eigenlijk op dit punt? Is verbetering mogelijk? En zo ja: hoe? Het boek helpt zo om je denkvermogen waar nodig kritisch aan te scherpen. Er zitten ook enkele verrassende regels bij, zoals de oproep om wekelijks van mening te veranderen en het nieuws te negeren. Zulke aanbevelingen worden vervolgens echter door Peels en De Ridder voldoende genuanceerd.

Het gekozen aantal van zeven regels - waarvan de auteurs overigens ruiterlijk toegeven dat het er ook best zes of acht hadden kunnen zijn - doet denken aan de zeven vinkjes van Joris Luyendijk, met het verschil dat het hier niet om privileges gaat, maar om zaken waarvan iedereen zich meester kan en zou moeten maken om niet te verdwalen in beperkte bubbels of juist een teveel aan stemmen en bronnen.

In een tijd waarin nepnieuws en misinformatie duidelijk aanwezig zijn, veel burgers door polarisatie tegenover elkaar staan en er mensen zijn die vastzitten in filterbubbels, willen de auteurs net zoals Descartes met regels voor het denken richting te geven aan het verstand. Peels en De Ridder kiezen voor onze verwarringe tijd echter nadrukkelijk een andere invalshoek dan Descartes. Interessant genoeg wijzen de auteurs er tegelijk op dat het met nepnieuws, bubbels en polarisatie minder erg gesteld is dan vaak wordt aangenomen.

Dit boek komt op een goed moment omdat onze tijd vraagt om heldere en bruikbare denkregels. Niet elke regel mag dan even verrassend zijn - soms ligt de inhoud dicht bij wat veel lezers al wel zullen weten - maar juist herkenning helpt om ons te spiegelen in de spiegel die dit boek ons voorhoudt. Al met al kan *Wat is nou waar?* met zijn pleidooi voor denkmoed en denknuance in zekere zin beschouwd worden als een eigentijdse *Regulae* die hopelijk helpt om de hedendaagse verwarring te verminderen.

### 1.4.2 Possible worlds and possible beings: a reflection on ontological commitment (2025-07-09 12:39)



Within the context of debates about God's existence, it is often said that arguing for a negative claim ("God doesn't exist") is epistemically more difficult than arguing for a positive one ("God does exist"). But setting epistemic concerns aside, let us consider the ontological commitments of both claims construed as modal possibility claims. It seems ontologically more "loaded" to assert that a certain possible world (with its own domain of individuals and large-scale structure) exists than to assert that a certain being possibly exists. Further unpacking this thought might result in a symmetry breaker between the propositions "Possibly, God exists" and "Possibly, God doesn't exist" if we take the latter proposition to require quantification over a domain and therefore a commitment to the existence of a certain possible world.

### 1.4.3 Een technisch-retorische innovatie (2025-07-12 10:31)



Gelet op de *lexis* oftewel de spreekstijl van Trump, moet inmiddels erkend worden dat zijn verwoording - zeker wanneer we daarbij stemmelodie en stemritme meenemen - een technisch-retorische innovatie betreft. Hierbij kan gedacht worden aan zijn precies getimed en bewust doorgevoerde welhaast melodische intonatiepatronen (plotselinge nadruk, herhaling, vertraging, pauzes) die sterk performatief en herkenbaar zijn. Eveneens kan zijn kenmerkende zinsbouw met korte, staccato zinnen, interjecties ("believe me", "so true") en verschuivingen van nadruk genoemd worden. Zijn stijl is een eigen, herkenbaar genre gaan vormen, en zijn opkomst als redenaar is in de retorica vergelijkbaar met een stijlbreek in de kunst. In het oude Griekenland oogstte grote redenaars zoals Gorgias veel bewondering door hun specifieke vervoerende stijl van spreken. Precies dit zelden benoemde technisch-retorische element van taalgebruik of uitdrukkingswijze verklaart mede Trumps doorbraak op het wereldpodium.

#### 1.4.4 Paper accepted for publication (2025-07-12 10:36)



My paper, "An Argument for God's Existence from Non-Bruteness," has been accepted for publication in the academic journal *Philosophia Reformata*. It will appear in Volume 91, Issue 1, scheduled for publication in May 2026. The paper is [1]here available on *PhilPapers*.

1. <https://philpapers.org/archive/RUTAAF.pdf>

#### 1.4.5 Heideggers duiding van het ding (2025-07-12 14:38)



Ook de laatste paragraaf van Gerard Vissers monumentale boek *Nietzsche en Heidegger: een confrontatie* is wijsgerig bijzonder rijk en diepgravend. Visser bespreekt tegen de achtergrond van Heideggers Daseinsanalyse uit *Zijn en tijd* zijn analyse van het ding als verzamelplaats van het viertal hemel, aarde, mensen en goden. Voor de aardigheid breng ik de centrale gedachtegang van deze paragraaf in een enkele zin samen. Het ding als ding opent de wereld in viervoudige nabijheid door zijn wezenlijke verzamelende aanwezigheid, terwijl deze wereldopenende nabijheid mede wordt bepaald door 'de stemming', die als een grondtoon de wereld doortrekt en kleurt en dus veel verder reikt dan wat een enkel ding vermag, en die bovendien 'het zeggen' als wezen van de taal mogelijk maakt, zodat vervolgens het menselijk 'verstaan' de wereld - en meer specifiek de door het ding ontsloten nabijheid - nader betekenisvol kan ontsluiten. Wat Heideggers duiding van het ding vooral laat zien is dat voor hem de bepaling van het ding als 'gevormde stof' of 'object met eigenschappen' existenciaal tekortschiet.

#### 1.4.6 Niet-lineaire retorica (2025-07-15 21:24)



De klassieke retorica berust op een lineaire overtuigingsstructuur. De redenaar wordt geacht zijn publiek door een ordelijke opeenvolging van heldere stadia te leiden, waarbij elk stadium passend aansluit op het vorige. Deze opbouw veronderstelt een logische volgordeelijkheid en seriële argumentatielijn. Orde werd beschouwd als deel van de ziel van de retorica. Een bewoog zonder orde is als een schip zonder stuurman.

In hedendaagse vormen van politiek spreken voor een groot publiek valt echter een duidelijke verschuiving waar te nemen. En dit niet omdat de intentie tot overtuiging verdwenen zou zijn, maar omdat de structuur waarin deze overtuiging gestalte krijgt wezenlijk verschilt van de traditionele opbouw.

Steeds vaker vertonen politieke publieksbetogen een niet-lineaire ontwikkeling, waarin meerdere verhaallijnen simultaan worden ontvouwd. De lijnen lopen door elkaar heen, overlappen gedeeltelijk, verdwijnen tijdelijk uit beeld en keren herhaaldelijk weer terug. De overtuigingskracht vloeit hier niet voort uit een lineaire argumentatieve progressie, maar uit herhaling, ritmiek en het performatief afstemmen op het publiek.

Een treffende analogie voor deze niet-lineaire retorische dynamiek betreft het *format* van de hedendaagse talkshow waarvan in Nederland *Vandaag Inside* het paradigmatische voorbeeld is. Gesprekken verlopen daarin niet langer serieel van gast naar gast volgens een gestructureerde sequentiële vraag-antwoordreeks. In plaats daarvan grijpen sprekers in op elkaars bijdragen, onderbreken zij elkaar, en keren thema's steeds terug. In deze configuratie ontstaat betekenis niet primair via logische ordening, maar via associatieve verbanden en tegelijkertijd meanderende en concentrische patronen. Precies deze circulaire gespreksdynamiek kenmerkt in toenemende mate ook monologische retorische praktijken binnen het politieke domein.

Hoewel deze retorische ontwikkeling op het eerste gezicht overeenkomsten lijkt te verto-

nen met elementen uit wat vaak de sofistische traditie binnen de klassieke retorica wordt genoemd, dient toch nadrukkelijk een onderscheid tussen beide gemaakt te worden. Redenaars zoals Gorgias leggen sterk de nadruk op de affectieve en stylistische aspecten van taal, waarbij overtuigingskracht wordt gekoppeld aan esthetiek en performativiteit. Echter, ook binnen deze klassiek retorische traditie bleef het betoog herkenbaar als discursivee lineaire eenheid. De retorische strategieën richtten zich op het beïnvloeden van het publiek via emoties die zich, ondanks hun fluïditeit, nog steeds lieten structureren binnen een samenhangend lineair geordend betoog.

De recente niet-lineaire retorische vormen onderscheiden zich doordat zij die ordenende structuur loslaten. Er ontstaat overtuiging zonder een traditioneel opgebouwd narratief. In plaats van een lineair betoog produceert de spreker een affectief veld waarin diverse thema's gelijktijdig op meerdere niveau's resoneren. Verschillende motieven worden niet thematisch volgordeelijker afgewerkt, maar verweven in een doorlopende rondgaande ritmische stroom. De toehoorders worden niet aangesproken als delibererende subjecten, maar als deelnemers binnen een gedeeld affectief activerend veld. De overtuiging die hieruit voortkomt berust dan ook niet op logische volgordelijke argumentatie, maar op herkenning en identificatie binnen een veelstemmige resonantieruimte.

Deze recente ontwikkeling kan worden omschreven als niet-lineaire retorica. In tegenstelling tot de klassieke retorica, waarin overtuiging het resultaat is van een logische progressie, zet de niet-lineaire retorica in op het gelijktijdig activeren van meerdere betekenislijnen. Deze lijnen versterken elkaar niet via deductieve coherentie, maar via associative en repetitieve interactie. De spreker fungeert hier niet als auteur van een argumentatieve eenheid, maar als regisseur van discursivee resonanties binnen een netwerk van betekenissen.

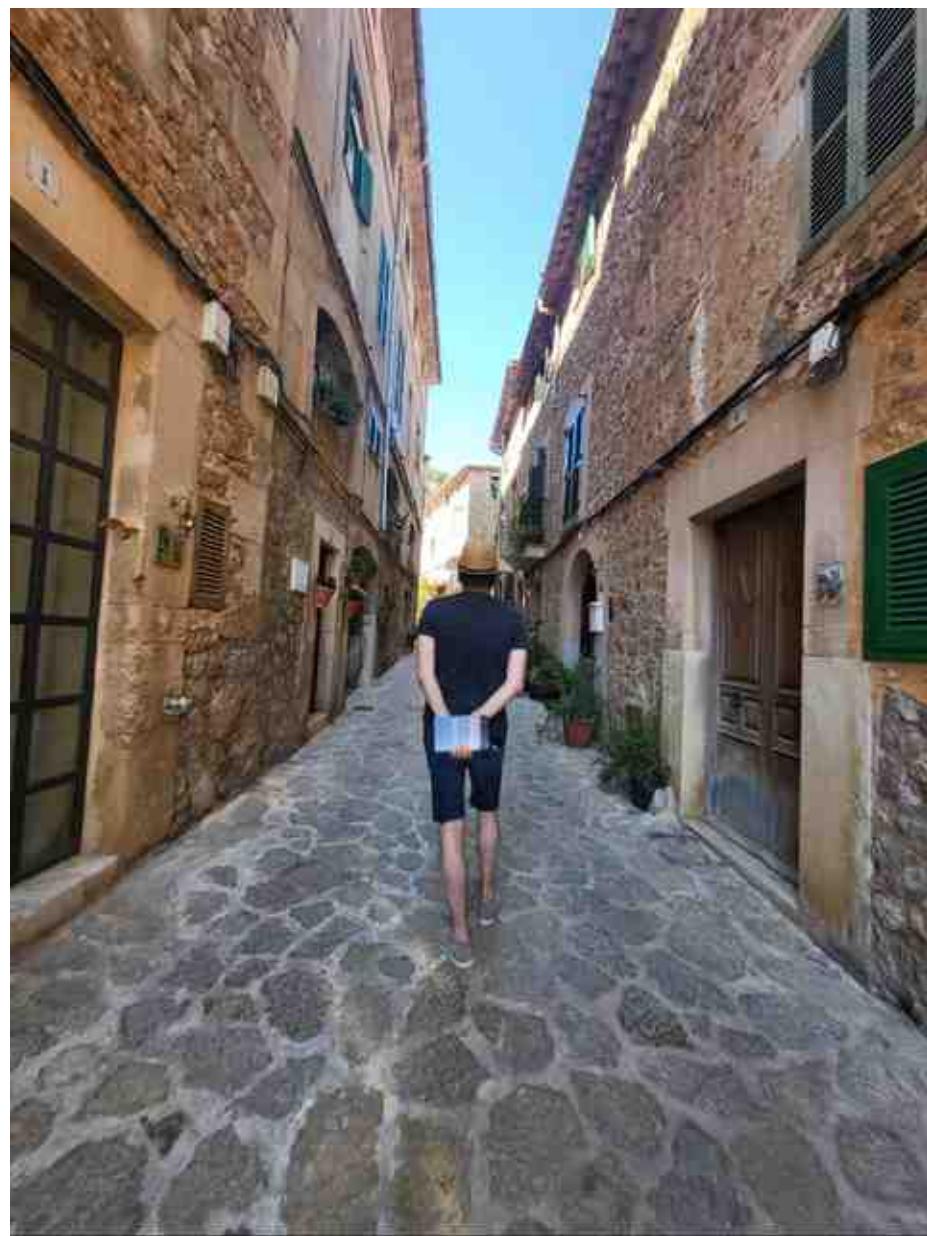
Binnen deze retorische constellatie verschuift het zwaartepunt van deductie naar beweging. Waar in de Aristotelische traditie binnen de klassieke retorica de argumentatieve kracht vooral ligt in de logische onderbouwing van een standpunt, ontstaat overtuiging hier door het opwekken van herhaling, herkenning en ritmische bevestiging. De spreker produceert geen betoog in de traditionele zin van het woord, maar initieert een golfbeweging van betekenisproductie die zich collectief en dynamisch ontvouwt. De orator beweegt en laat zich bewegen door het publiek dat meebevegt. Zo ontstaan affectieve *loops* en golvende patronen.

Deze benadering vertegenwoordigt geen breuk met retorica als zodanig, maar betreft een transformatieve ontwikkeling binnen de redenaarskunst. Overtuiging ontstaat niet langer via stapsgewijs gestructureerde argumentatie, maar via performatieve deelname aan een discursief ritme. Niet-lineaire retorica begrijpt een redevoering als een plaats van performatieve emergentie waarin betekenis associatief ontstaat en zich ontwikkelt door meervoudige gelaagdheid, herhaling en collectieve affectieve afstemming. Daarmee vormt de niet-lineaire retorica een retorisch model van publieksovertuiging dat de traditionele lineaire retorica overstijgt door het ontsluiten van een niet-seriële fluïde overtuigingsstructuur

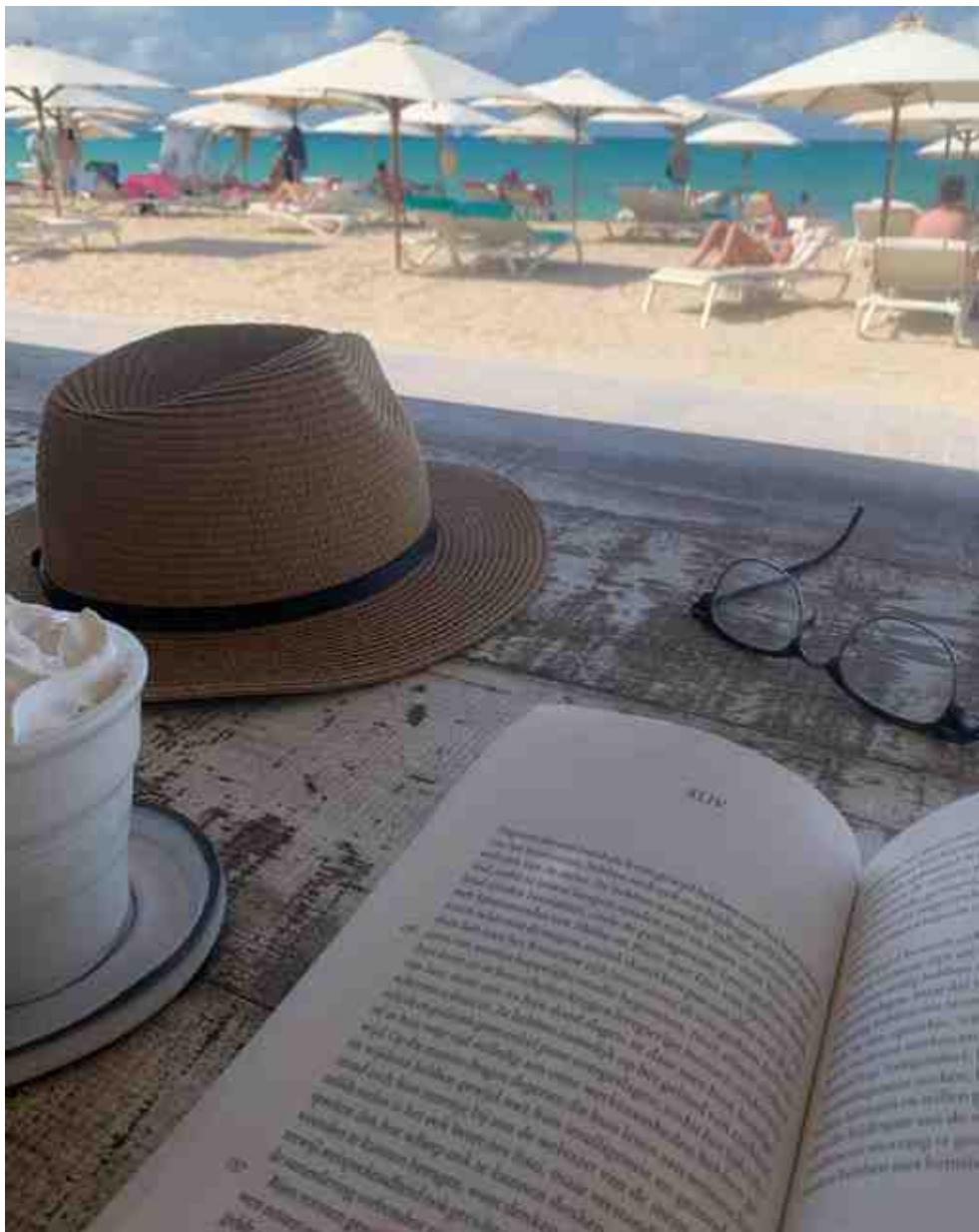
waarbij meerdere betekenislagen tegelijkertijd in lussen belicht worden.

#### **1.4.7 The Essential 'De Officiis' (2025-07-19 10:32)**

[1]



[2]



Cicero's *De Officiis* behoort ontegenzeggelijk tot de grondgrammatica van de Europese cultuur. Terwijl ik verbleef in Mallorca, noteerde ik tijdens het lezen van Cicero's spirituele testament onderstaande.

1. "Nu zijn alle filosofen het er onderling over eens en heb ik zelf ook meer dan eens betoogd dat iemand die één kwaliteit bezit, ze allemaal bezit, en je zou je erover kunnen verbazen dat ik ze nu uit elkaar haal, alsof iemand rechtvaardig zou kunnen zijn zonder een goed stel hersens." (Cicero, *De Officiis*, Athenaeum, p. 132)

2. "De meesten verliezen echter rechtvaardigheid vooral uit het oog wanneer de begeerde naar macht, status en roem de overhand neemt. Ennius zegt: 'Geen band is heilig, geen trouw bestaat voor een koning op zijn troon.' [...] Het probleem bij deze vorm van onrechtvaardigheid is dat het juist de grootste en briljantste geesten zijn waarin het verlangen naar status, macht,

invloed en roem zich openbaart." (33-34)

3. Het beginsel van rechtvaardigheid is anderen geen schade toebrengen en het algemeen goed dienen, aldus Cicero in *De Officiis*. Velen eeuwen later zouden klassiek liberalen als Locke en J.S. Mill dit versmallen tot slechts het eerste deel en het tweede deel verwaarlozen. Doorgewinterde - tegen communisme aanleunende - socialisten versmallen Cicero's beginsel in *De Officiis* tot slechts het tweede deel en verwaarlozen het eerste deel. Beide politieke stromingen, klassiek liberalisme en communistisch socialisme, veronachtzamen dus elk op hun eigen wijze Cicero's rechtvaardigheidsbeginsel. Eeuwenlang gold *De Officiis* als bepalend en toonaangevend in het onderwijs. Pas vanaf de moderne tijd nam de invloed van het werk sterk af om vervolgens geheel uit het onderwijs te verdwijnen. Men zou dit wellicht achteraf kunnen betreuren.

4. "Je moet dan ook goed voor ogen houden dat wat er bij Plato over filosofen staat, de lading maar half dekt. Hij zegt namelijk dat die rechtvaardig zijn vanwege het feit dat ze niets geven om de dingen waarnaar de meeste mensen vurig verlangen en waarvoor ze elkaar naar het leven staan. Ze zijn inderdaad rechtvaardig op de eerste manier omdat ze niemand moedwillig kwaad doen, maar ze slaan daarin door en zijn daardoor juist onrechtvaardig op de tweede manier." (35)

5. "Stel dat je hebt afgesproken om iemand als advocaat bij te staan en dat ondertussen je zoon ernstig ziek wordt. In dat geval is het niet onverantwoordelijk om terug te komen op je belofte. Sterker nog, als die ander begint te klagen, is hij juist degene die zijn verantwoordelijkheid niet neemt." (37-38) Cicero ageert avant la lettre tegen Kants absolutistische categorische imperatief.

6. "Wat gepast is, is door zijn aard niet te scheiden van wat fatsoenlijk is: wat gepast is, is ook fatsoenlijk en wat fatsoenlijk is, is ook gepast." (73) Hieruit volgt dat retorica opgevat als leer van het decorum oftewel leer van het passende als het ware versmolten is met het morele.

7. "Zelfs als andere dingen belangrijker of hoogstaander zijn, moet je wat je wilt toch leggen langs de lat van je eigen natuur; het heeft namelijk geen zin om daartegen te strijden of iets te beginnen wat je toch niet kunt afmaken." (82)

8. "Voor het spreken tot anderen zijn er allerlei leerboeken, leerboeken in de retorica, maar zo iets bestaat niet voor het spreken met anderen, hoewel ik eigenlijk absoluut niet begrijp waarom niet." (93)

9. "Net zoals een mooi lichaam door de juiste verhoudingen van de ledematen een lust is voor het oog, omdat alle delen zo mooi bij elkaar passen, zo ontlokt ons gedrag, als dat uitblinkt door gepastheid, de goedkeuring van degenen met wie we omgaan, door de orde, standvastigheid en matiging in al onze woorden en daden." (76)

10. "Maar omdat de middelen van individuele personen beperkt zijn en de hoeveelheid mensen die iets nodig hebben onbeperkt, moet de vrijgevigheid van gewone mensen voldoen aan het criterium van Ennius dat 'zijn eigen licht net zo goed blijft branden', zodat we ook in de toekomst in de gelegenheid zijn om iedereen die ons dierbaar is iets te geven." (50)

11. "Maar als je beleid maar op een deel van de burgers gericht is en je een ander deel verwaarloost, stel je de burgers bloot aan een levensgroot gevaar: politieke onrust en onenigheid. Het gevolg is dat sommigen worden gezien als trouwe democraten, anderen als trouwe aristocraten, maar slechts een handvol als trouwe Romeinen." (68)

12. "Maar ook wanneer het goed met je gaat en alles loopt zoals je wilt, moet je je best doen om trots, hoogmoed en eigenwaan te vermijden, want het is net zo goed een teken van zwakte als voorspoed je van je stuk brengt als wanneer tegenspoed dat doet." (71)

13. "Om dezelfde reden is het ook beter om fraai, maar verstandig te kunnen spreken dan hoe scherp ook te kunnen denken zonder het onder woorden te kunnen brengen, want denken draait alleen om jezelf, terwijl welsprekendheid ook gericht is op de mensen met wie we in de samenleving verbonden zijn." (106)

14. "Toch is er niets zo gepast als in elke situatie en bij elk besluit standvastigheid te bewaren." (89) Hierbij is standvastigheid een combinatie van zelfbeheersing en dapperheid. Samen met rechtvaardigheid en wijsheid vormen zelfbeheersing en dapperheid volgens Cicero de vier kardinale verantwoordelijkheden of plichten.

15. "Als je bereid bent om goed na te denken over de superioriteit en waardigheid van de mens, begrijp je hoe kwaliijk het is om je te wentelen in luxe en een slap en gemakzuchtig leven te leiden, en hoe goed het is als dat sober, ingetogen, beheerst en eenvoudig is." (79)

16. "Hieruit blijkt dat 'structuur' en 'de juiste plaats' dezelfde betekenis hebben, want de definitie die ze geven van structuur luidt: een zodanige organisatie dat alles de juiste, passende plaats heeft. [...] Een dergelijke structurering moet je ook aanbrengen in je eigen handelingen, zodat ze in je leven, net als in een evenwichtige redevoering, onderling samenhangen en bij elkaar passen." (98)

17. "Wie wil er immers zo graag de natuur van het universum doorgronden dat hij niet alles laat vallen als zijn vaderland opeens in gevaar is en hij in staat is om de helpende hand te bieden, ook al is hij midden in een onderzoek naar dingen die absoluut het weten waard zijn [...]?" (105)

18. "Grootsheid van geest zonder gemeenschapszin [...] is een soort van ongeremde

wildheid." (107)

19. "Een huis moet geroemd worden om zijn eigenaar, niet de eigenaar om zijn huis." (96)

20. "Een daad is alleen rechtvaardig als het uit vrije wil gebeurt." (35)

21. "Om die reden zal de combinatie van rechtvaardigheid en intelligentie je zoveel je maar wilt helpen om vertrouwen te winnen, rechtvaardigheid zonder gezond verstand is ook heel handig, maar aan gezond verstand zonder rechtvaardigheid heb je niets." (131)

22. "Echte roem moet wortel schieten en langzaam uitgroeien; alle verzinsels breken af als tere bloempjes en als je doet alsof, zal dat nooit lang duren." (137)

23. "De welsprekendheid is ons door de natuur gegeven tot heil en behoud van de mensheid." (141)

24. "Het onderwerp vraagt van me dat ik ook op deze plek laat merken hoezeer het verval, ja, zelfs het einde van de retorica mij ter harte gaat." (152)

25. "Toen Themistocles door iemand gevraagd werd of hij zijn dochter moest uithuwelijken aan een goede maar arme man of aan een rijke man met een minder goede reputatie, antwoordde hij: 'Ik heb liever een man zonder geld dan geld zonder man.'" (154)

26. Cicero verwoordt in *De Officiis* een politiek principe dat vele eeuwen later centraal zou komen te staan in John Lockes politieke filosofie: "Iemand die deelneemt aan het landsbestuur moet er in de eerste plaats op toezien dat iedereen zijn eigen bezit kan hebben en dat de staat het vermogen van individuele burgers intact laat. [...] Staten zijn juist ingericht om te zorgen dat het bezit van eenieder intact blijft." (155)

27. "Publius Scipio [...] zei altijd dat hij nooit minder vrije tijd had dan wanneer hij vrije tijd had en nooit minder alleen was dan wanneer hij alleen was. [...] Zo maakten twee zaken die voor anderen een reden zijn om te gaan luieren hem juist scherp. [...] Ik zou willen dat ik hetzelfde over mezelf kon zeggen, maar ik ben niet sterk genoeg om zijn geweldige geestkracht te evenaren, al kom ik met mijn verlangen ernaar wel dicht in de buurt." (167)

28. "De hele filosofie is vruchtbaar en lonend, Marcus, en geen van haar onderdelen is nog onontgonnen of ongerept, maar er is geen onderwerp dat rijker is en meer vruchten draagt dan de bespreking van verantwoordelijkheden, waar de principes voor een goed en gelijkmatig leven van zijn afgeleid." (169)

29. Cicero introduceert in *De Officiis* avant la lettre Kants categorisch imperatief als universele regel voor juist of verantwoord handelen: "Om zonder fouten een juiste inschatting te kunnen maken wanneer datgene wat we nut noemen strijdig lijkt te zijn met ons begrip van fatsoen, moet er een vaste regel komen; als je je daaraan houdt bij je afweging, verwaarloos je je verantwoordelijkheden nooit. [...] Zo is] iets van een ander afnemen en voordeel behalen ten koste van een medemens onnatuurlijker dan de dood, dan armoede, dan pijn, dan al het andere wat ons lichaam of onze bezittingen kan overkomen, want eerst en vooral is het schadelijk voor de hele maatschappij. Als we het namelijk gewoon zijn gaan vinden om een ander van zijn bezittingen te beroven of hem geweld aan te doen, leidt dat onherroepelijk tot de ontwrichting van datgene wat het meest natuurlijk is: de menselijke samenleving. [...] Als je je op die manier laat leiden door het algemeen belang en de menselijke samenleving waar ik het zo vaak over heb, zul je altijd weten wat je verantwoordelijkheden zijn." (174, 176, 179)

30. "Mensen die een onderscheid aanbrengen tussen wat nuttig en wat fatsoenlijk is, ondermijnen de grondslagen van de natuur." (222)

31. "Het is niet juist omdat het nuttig is, maar het is nuttig omdat het juist is." (228)

32. "Iemand die zo denkt: 'Ik vraag me af of het wel juist is, maar het is in ieder geval nuttig', waagt het om twee dingen die van nature met elkaar verbonden zijn uit elkaar te rukken, en dat is de bron van alle bedrog, misdaad en slechtheid." (205)

33. "De natuur is de bron van het recht." (203)

34. "Er bestaat namelijk een band [...] met de grootst mogelijke reikwijdte, een band tussen alle mensen onderling [...]" (202)

35. "Quintus Scaevola wilde ooit een stuk land kopen en vroeg de verkoper om in één keer zijn definitieve prijs te noemen. De verkoper deed dat en hij antwoordde dat hij het stuk land meer waard vond en bood hem 100.000 sestertiën boven op de vraagprijs. Niemand zal ontkennen dat dat de daad is van een goed man, maar velen vinden het ook de daad van een onverstandig man [...]. Dat is het probleem als je een scheiding aanbrengt tussen goed en verstandig." (198-199)

36. "Bedrog geeft je uitstel, geen afstel." (231)

37. "Wat maakt het voor verschil of je van een mens verandert in een beest of het uiterlijk van een mens behoudt, maar je ondertussen wel als een beest gedraagt?" (209)

38. "De stoa betoogt dat alles wat fatsoenlijk is waarschijnlijk ook nuttig is en dat er niets nuttigs bestaat wat niet ook fatsoenlijk is. Dat vind ik beter dan betogen dat er handelingen zijn die nuttig zijn maar niet fatsoenlijk, of omgekeerd." (174-175)

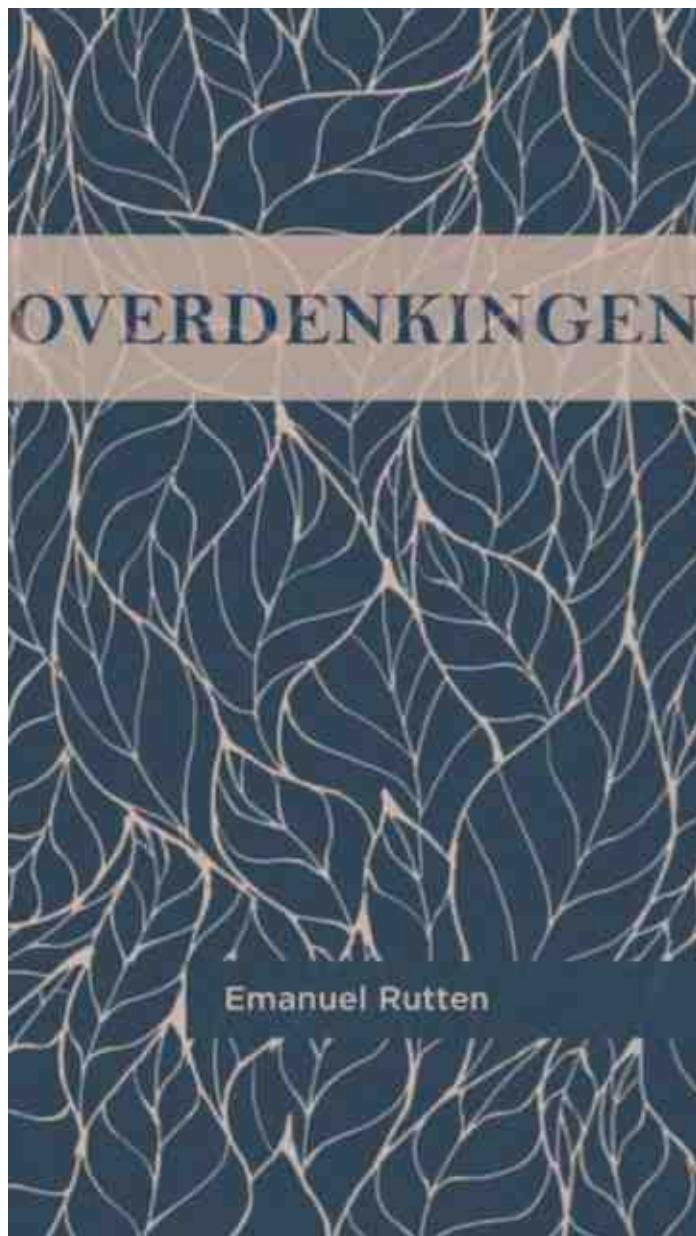
39. Volgens Cicero is een handeling fatsoenlijk of juist dan en slechts dan als het nuttig is. Laat me de kern van Cicero's inzet beknopt weergeven. Een fatsoenlijke of juiste handeling draagt bij aan het duurzaam bevorderen van zowel het individuele welzijn als het welzijn van de samenleving in zijn geheel, wat werkelijk nuttig is. En wat omgekeerd echt of duurzaam nuttig is, is datgene wat het goede bevordert. Maar het goede is per definitie juist. De utilisten menen ook dat een handeling juist is dan en slechts dan als het nuttig is. Maar bij de utilisten volgt dit omdat zij juistheid eenvoudigweg definiëren als datgene wat nuttig is. Dit doet Cicero niet. Hoewel het juiste en nuttige elkaar naadloos overlappen, gaat het volgens hem om twee verschillende concepten en niet om uiteindelijk een en hetzelfde concept zoals bij de utilisten. Bovendien reduceren de utilisten nut tot slechts een calculus van pijn en genot. Dit doet Cicero evenmin.

1. [https://blogger.googleusercontent.com/img/b/R29vZ2xl/AVvXsEhY37dNXvOUL1Dwa5pKDgjB-nDnwJuIIafF\\_DFL0q8RXstn0F-8X4UBSMoDbrpFLzk4AEHbtZButpW\\_npTCFAwK7WOY5CG08F1RmUV](https://blogger.googleusercontent.com/img/b/R29vZ2xl/AVvXsEhY37dNXvOUL1Dwa5pKDgjB-nDnwJuIIafF_DFL0q8RXstn0F-8X4UBSMoDbrpFLzk4AEHbtZButpW_npTCFAwK7WOY5CG08F1RmUV)

2. [https://blogger.googleusercontent.com/img/b/R29vZ2xl/AVvXsEhZnTqfK\\_vD7EoeN1HYFCS5CBUNs18moysBPCqRxkW-yYoV1dMBVY8rCINb14Tct7py9jveWTWBuK14aMmz8eTNbDs5ZYq22xmJvnL](https://blogger.googleusercontent.com/img/b/R29vZ2xl/AVvXsEhZnTqfK_vD7EoeN1HYFCS5CBUNs18moysBPCqRxkW-yYoV1dMBVY8rCINb14Tct7py9jveWTWBuK14aMmz8eTNbDs5ZYq22xmJvnL)

#### 1.4.8 Aankondiging: Overdenkingen (2025-07-19 11:54)

[1]



De uitgever 'Stad op een berg' van mijn boek *Overdenkingen* (2017) is onlangs helaas gestopt met zijn activiteiten en bestaat inmiddels niet meer als uitgeverij, waardoor *Overdenkingen* niet langer verkrijgbaar is. Ik heb besloten het boek aan het publieke domein vrij te geven. Volgende maand plaats ik een in woord en beeld volledige getrouwe digitale versie van *Overdenkingen* op mijn website. De achterflaptekst van het boek luidt als volgt: "In dit boek is een verzameling wijsgerige bijdragen van Emanuel Rutten gebundeld die specifiek betrekking hebben op zijn denken over het christelijk geloof. Deze bijdragen van de afgelopen jaren handelen over de vraag naar de redelijkheid van het geloof in God, het lijden in de wereld, het persoonlijk christelijke leven, en meer in het algemeen over het christendom als wereldbeschouwing. In een van deze teksten schrijft Rutten: 'Dit is mijn manier van leven. Dit is mijn wijze van in de wereld zijn. Dit is wat ik ben: christen.' Zijn overdenkingen resulteren in een handzame en leesbare essaybundel waarmee u - samen met de auteur - met wijsgerige diepgang naar het christelijk geloof kunt kijken."

1. [https://blogger.googleusercontent.com/img/b/R29vZ2xl/AVvXsEiWm9YZcLmS16uC0wULZMEo\\_8eZTUD5XW6TjTHf0L6tWg5xUV7Cd6fhxuezMv8cAbq6W0es2mBc94vk-k7moevvo05RVU4sk4RoCyP](https://blogger.googleusercontent.com/img/b/R29vZ2xl/AVvXsEiWm9YZcLmS16uC0wULZMEo_8eZTUD5XW6TjTHf0L6tWg5xUV7Cd6fhxuezMv8cAbq6W0es2mBc94vk-k7moevvo05RVU4sk4RoCyP)

**1.4.9 Een interessant psychologisch project? (2025-07-22 14:02)**

Stel dat het optreden van stand van zaken  $Z$  bij subject  $S$  gevoel  $G$  veroorzaakt met intensiteit  $I$ . Laat stand van zaken  $Z$  vooralsnog niet opgetreden zijn en laat  $p$  de kans zijn dat  $Z$  optreedt. Neem aan dat  $S p$  kent. Volgt dan prima facie dat  $S G$  voelt met intensiteit  $pI$ ? De formule  $pI$  lijkt alléén van toepassing op een bepaalde klasse van gevoelens. Er zijn naast deze klasse nog twee andere klassen van gevoelens te erkennen, namelijk die waarvoor al bij kleine  $p$  de intensiteit juist veel groter is dan  $pI$  en die waarvoor zelfs bij grote  $p$  de intensiteit veel kleiner is dan  $pI$ . Een interessant psychologisch project zou zijn om elk van deze drie klassen gevoelens nader te karakteriseren.

**1.4.10 Cicero's De Officiis en Kants categorisch imperatief (2025-07-23 14:28)**

Cicero introduceert in *De Officiis* avant la lettre Kants categorisch imperatief als universele regel voor juist of verantwoord handelen: "Om zonder fouten een juiste inschatting te kunnen maken wanneer datgene wat we nut noemen strijdig lijkt te zijn met ons begrip van fatsoen, moet er een vaste regel komen; als je je daaraan houdt bij je afweging, verwaarloos je je verantwoordelijkheden nooit. [...] Zo is] iets van een ander afnemen en voordeel behalen ten koste van een medemens onnatuurlijker dan de dood, dan armoede, dan pijn, dan al het andere wat ons lichaam of onze bezittingen kan overkomen, want eerst en vooral is het schadelijk voor de hele maatschappij. Als we het namelijk gewoon zijn gaan vinden om een ander van zijn bezittingen te beroven of hem geweld aan te doen, leidt dat onherroepelijk tot de ontwrichting van datgene wat het meest natuurlijk is: de menselijke samenleving. [...] Als je je op die manier laat leiden door het algemeen belang en de menselijke samenleving waar ik het zo vaak over heb, zul je altijd weten wat je verantwoordelijkheden zijn." (174, 176, 179)

**1.4.11 Should we accept a symmetric accessibility relation for possible worlds semantics within metaphysics? (2025-07-25 13:23)**

Possible worlds semantics is a common tool for doing metaphysics. An interesting question is the question of which properties should be ascribed to the accessibility relation between the possible worlds. Now, surely, we need reflexivity: each possible world can access itself. On standard Kripkean semantics, this guarantees that necessarily true propositions in each world are also true in that world, which is a principle without which possible worlds metaphysics becomes senseless. Moreover, we need the accessibility relation to be transitive. After all, if possible world  $w_2$  is possible from the perspective of possible world  $w_1$ , that is, if  $w_2$  is accessible from  $w_1$ , and if possible world  $w_3$  is possible from the perspective of possible world  $w_2$ , that is, if  $w_3$  is accessible from  $w_2$ , then, plausibly and reasonably, possible world  $w_3$  is also possible from the perspective of possible world  $w_1$ , which means that  $w_3$  is also accessible from  $w_1$ . Indeed, transitivity guarantees that necessity is stable or robust: if a proposition  $p$  is necessarily true in some possible world, then  $p$  is also necessarily necessarily true in that world. Now, what about symmetry? Should we also require that the accessibility relation be symmetric, meaning that if possible world  $w_2$  is accessible from  $w_1$ , then  $w_1$  is also accessible from  $w_2$ ? This doesn't seem to be the case. Here is a proposed counterexample. Consider a possible world  $w_1$  and consider the conjunction  $p$  of natural laws in  $w_1$ . Suppose that in  $w_1$  the natural laws are necessarily true, so that  $p$  is necessarily true in  $w_1$ . Thus,  $p$  is true in each possible world accessible from  $w_1$ , which includes  $w_1$  itself due to reflexivity. Now, consider a possible world  $w_2$  in which  $p$  is false and whose conjunction of natural laws, say  $q$ , thus differs from  $p$ , and in which the natural laws are merely contingently true. So, there is at least one possible world accessible from  $w_2$  in which  $q$  is false and whose conjunction of natural laws thus differs from  $q$ . In this example, since  $p$  is false in  $w_2$ ,  $w_2$  is, given Kripkean semantics, not accessible from  $w_1$ . But plausibly,  $w_1$  is still accessible from  $w_2$ . For while the natural laws in  $w_2$  are contingently true and have  $q$  as conjunction, it's from the perspective of  $w_2$  reasonably still metaphysically possible that they could have been necessarily true and have  $p$  as conjunction. That is,  $w_1$  is possible from the perspective of  $w_2$ . In this specific plausible case symmetry thus does not hold. It follows that we should not accept that the accessibility relation is symmetric. Therefore, the most adequate modal logic for doing possible worlds semantics within metaphysics is  $S4$  (reflexivity and transitivity) rather than the stronger  $S5$  (reflexivity, transitivity and symmetry) or the weaker  $KT$  (only reflexivity).

**1.4.12 A new argument for atheism? (2025-07-26 14:49)**

Peter Fritz, Tien-Chun Lo, and Joseph C. Schmid wrote a great [1]paper that has been accepted for publication in *Nous*. They argue that the reverse modal ontological argument for the claim that God doesn't exist avoids in *S4* the well-known symmetry problem faced by the modal ontological argument for the existence of God in *S5*. Now, I've recently posted [2]here a suggestion for a (likely) new symmetry breaker in favor of the modal ontological argument in *S5* for God's existence. Yet, the symmetry breaker I propose might not be strong enough.

In what follows I focus on the reverse ontological argument for atheism in *S4* as proposed by the authors. Initially, while reading their paper, I thought that their argument *might* be the first argument for atheism that we cannot immediately refute. I have since read the paper in full, though. My first response was that if the accessibility relation between possible worlds is reasonably taken to be symmetric - as is often done in metaphysical enquiries into possibility and necessity - , then one of their premises (i.e., *P1*) entails a proposition (i.e., *P1\**) that they must reject in order to ensure that their argument for atheism doesn't collapse into a logical inconsistency. This, I thought, would seem sufficient to refute the authors' argument. However, while studying their paper, I've come to realize that symmetry might be a property that metaphysicians should actually *not* ascribe to the accessibility relation between possible worlds, as I further explain in [3]this post. An appeal to symmetry thus seems dialectically to be a "weak move" to refute the authors' argument.

So, does their new argument for atheism stand unrefuted? Not quite. If we plausibly accept a neo-Aristotelian account of modality (according to which something is possible in a possible world just in case that world has the resources to bring it about - or to bring about something that can bring it about, and so on), then the authors' new argument for atheism fails. For on the aforementioned account of modality, it's not difficult to see that the authors should - in addition to accepting premises *P1*, *P2* and *P2\** - reasonably also accept premise *P1\**, which then leads to a contradiction. Let me explain why the authors should accept *P1\** on said account. If God doesn't exist, nothing has the resources to (in)directly bring it about that God exists, so that it is necessarily true that God doesn't exist.

The neo-Aristotelian account can also be used to motivate *P1*, as Joseph C. Schmid has pointed out to me in personal communication. Here's why: If God exists, nothing has the resources to (in)directly bring it about that God doesn't exist, so that it follows that God exists necessarily. Now, I take it that it is more plausibly true that nothing can (in)directly create God than that nothing can (in)directly destroy God. Indeed, couldn't perhaps God destroy God? Or couldn't there perhaps be a diabolic entity that may be able to destroy God? But without God, nothing seems to be able to create God. In fact, not even God can create God, since nothing can cause itself. So, given this considerations, I take it that *P1\** is *prima facie* more plausibly true than *P1*. Consequently, the modal ontological argument for God's existence in *S4* (from *P1\**, *P2* and *P2\** - while not accepting *P1* to avoid inconsistency) is *prima facie* stronger than the modal ontological argument for atheism in *S4* (from *P1*, *P2* and *P2\** - while not accepting *P1\** to avoid inconsistency). That is to say, the authors' paper actually leads to a new argument for theism in *S4*. A perhaps surprising conclusion, to say the least.

1. <https://philarchive.org/rec/FRISLA-2>
2. <http://gjerutten.blogspot.com/2025/07/possible-worlds-and-possible-beings.html>
3. <http://gjerutten.blogspot.com/2025/07/should-we-accept-symmetric.html>

## 1.5 August

### 1.5.1 Overdenkingen (2017) vrijgegeven (2025-08-07 12:42)



De uitgever 'Stad op een berg' van mijn boek *Overdenkingen* (2017) is onlangs helaas gestopt met zijn activiteiten en bestaat inmiddels niet meer als uitgeverij, waardoor *Overdenkingen* niet langer verkrijgbaar is. Ik heb besloten het boek aan het publieke domein vrij te geven. Het is [1][hier](#) te downloaden. Het downloaden duurt even vanwege de omvang van het bestand.

De achterflaptekst van het boek luidt als volgt: "In dit boek is een verzameling wijsgerige bijdragen van Emanuel Rutten gebundeld die specifiek betrekking hebben op zijn denken over het christelijk geloof. Deze bijdragen van de afgelopen jaren handelen over de vraag naar de redelijkheid van het geloof in God, het lijden in de wereld, het persoonlijk christelijke leven, en meer in het algemeen over het christendom als wereldbeschouwing. In een van deze teksten schrijft Rutten: 'Dit is mijn manier van leven. Dit is mijn wijze van in de wereld zijn. Dit is wat ik ben: christen.' Zijn overdenkingen resulteren in een handzame en leesbare essaybundel

waarmee u - samen met de auteur - met wijsgerige diepgang naar het christelijk geloof kunt kijken."

1. [https://www.gjerutten.nl/BoekOverdenkingen2017\\_StadOpEenBerg\\_ERutten.pdf](https://www.gjerutten.nl/BoekOverdenkingen2017_StadOpEenBerg_ERutten.pdf)

### 1.5.2 Dertien nieuwe Godsargumenten (2025-08-30 15:07)



In de afgelopen twintig jaar ontwikkelde ik dertien nieuwe argumenten voor het bestaan van God. Deze argumenten zijn allemaal gepubliceerd in verschillende boeken, nationale en internationale tijdschriften en fora. Maar nergens zijn ze *alle dertien* in een enkel overzicht samengebracht. Het leek me daarom goed ze hier eens op een rijtje te zetten en daarbij alleen verwijzingen op te nemen naar algemeen toegankelijke online vindplaatsen.

In de eerste plaats mijn modaal-epistemisch Godargument. Zie vooral [1][hier](#), [2][hier](#) en [3][hier](#). Daarnaast mijn argument voor het bestaan van een eerste oorzaak vanuit atomisme en causalisme. Zie [4][hier](#) en zie hoofdstuk 6 en 7 [5][hier](#). Ten derde mijn semantisch argument. Zie bijvoorbeeld [6][hier](#), [7][hier](#), [8][hier](#), [9][hier](#) en [10][hier](#). Vervolgens mijn argument vanuit een fenomenologie van de sublieme ervaring. Zie onder andere [11][hier](#) en [12][hier](#). Ten vijfde mijn argument gebaseerd op Plato's *De Sofist*. Zie [13][hier](#). En dan als zesde natuurlijk mijn wereldbeelden argument dat ook als Godsargument adstrueerbaar is. Zie bijvoorbeeld [14][hier](#), een Nederlandse vertaling van dit stuk met uitzondering van de cruciale paragraaf 6 [15][hier](#) en verder ook [16][hier](#). En zie eveneens [17][hier](#) voor een beknopte formele uitwerking ervan. Het axiologisch argument wil ik eveneens noemen. Zie [18][hier](#). En daarnaast, ten achtste, toch ook het argument vanuit de afwezigheid van aanwijzingen voor het bestaan van buitenaards leven. Zie [19][hier](#). Vervolgens het argument vanuit de parallellelie van de kenorde en de zijsorde. Zie blz 178 [20][hier](#). Daarbij mijn meest recente argument vanuit niet-brutaliteit. Zie [21][hier](#) en [22][hier](#). Bovendien als elfde mijn argument vanuit objectieve oordeelswaarheid. Zie [23][hier](#) en [24][hier](#) en zie (voor hen die dit argument lezen en Platonist zijn) mijn argument voor de claim dat Platonisme theïsme impliceert [25][hier](#). Ten twaalfde mijn argument vanuit historische waarheden. Zie [26][hier](#) en [27][hier](#). En tenslotte, als dertiende, een argument verkregen door een reflectie op een vermeend in *Nous* gepubliceerd argument voor atheïsme. Zie [28][hier](#).

De eerste twaalf van deze dertien argumenten zijn eveneens uitgewerkt in mijn gepub-

liceerde boeken *En dus bestaat God* (2015), *Overdenkingen* (2017), *Het retorische weten* (2018/2021) en *Datgene waarboven niets groters gedacht kan worden* (2023). De specifieke verwijzingen naar de diverse hoofdstukken en paginanummers van deze boeken laat ik hier achterwege.

Een voor de handliggende vraag is natuurlijk hoe ik mijn argumenten onderling weeg. Laat ik mijn kaarten op tafel leggen en louter voor de aardigheid mijn persoonlijke top zeven noemen. Op de eerste plaats staat mijn semantisch argument. De tweede plaats is voor mijn modaal-epistemisch argument. En mijn argument vanuit atomisme en causalisme komt wat mij betreft op de derde plaats. De vierde plaats is voor mijn argument vanuit niet-bruttheid. De vijfde plaats gun ik aan mijn wereldbeelden argument en de zesde plaats is voor mijn argument vanuit de sublieme ervaring. Op de zevende plaats sta ik mijn argument gebaseerd op Plato's *De Sofist*.

Maar zoals gezegd, een dergelijke weging geef ik hier louter voor de aardigheid. Bovendien gaat het hier om een rangschikking van argumenten die ik elk succesvol acht. Een lagere notering wil dus niet zeggen dat het zou gaan om een argument dat niet succesvol is. Het betreft hier een rangschikking van mijns inziens succesvolle argumenten. Het semantisch argument is mij het meest dierbaar. Als ik alle argumenten aan de vergetelheid zou moeten prijsgeven en er slechts één mocht redden voor de eeuwigheid, dan zou dat mijn semantisch argument zijn.

1. [https://www.gjerutten.nl/ModalEpistemicArgument\\_Rutten.pdf](https://www.gjerutten.nl/ModalEpistemicArgument_Rutten.pdf)
2. <https://philpapers.org/rec/RUTTMA>
3. <https://philpapers.org/rec/RUTTMA-2>
4. [https://www.gjerutten.nl/AtomismCausalismAndTheExistenceOfAFirstCause\\_ERutten.pdf](https://www.gjerutten.nl/AtomismCausalismAndTheExistenceOfAFirstCause_ERutten.pdf)
5. [https://www.gjerutten.nl/TowardsARenewedCaseForTheism\\_ERutten.pdf](https://www.gjerutten.nl/TowardsARenewedCaseForTheism_ERutten.pdf)
6. [https://www.gjerutten.nl/ACTA\\_PHILOSOPHICA\\_Rutten.pdf](https://www.gjerutten.nl/ACTA_PHILOSOPHICA_Rutten.pdf)
7. [https://www.gjerutten.nl/EindeMaterialisme\\_ERutten.pdf](https://www.gjerutten.nl/EindeMaterialisme_ERutten.pdf)
8. [https://www.gjerutten.nl/SemanticArgumentSpecialVersion\\_ERutten.pdf](https://www.gjerutten.nl/SemanticArgumentSpecialVersion_ERutten.pdf)
9. <https://philpapers.org/archive/RUTASA.pdf>
10. <http://gjerutten.blogspot.com/2020/10/het-semantisch-argument-een-inleiding.html>
11. <http://gjerutten.blogspot.com/2015/11/an-aesthetic-argument-for-gods.html>
12. <https://gjerutten.blogspot.com/2016/12/het-longiniaans-sublieme.html>
13. [https://www.gjerutten.nl/PlatoDeSofistGodsargument\\_ERutten.pdf](https://www.gjerutten.nl/PlatoDeSofistGodsargument_ERutten.pdf)
14. [https://www.gjerutten.nl/WorldviewDeliberation\\_ERutten.pdf](https://www.gjerutten.nl/WorldviewDeliberation_ERutten.pdf)
15. [https://www.gjerutten.nl/ZinRedelijkeWereldbeelden\\_ERutten.pdf](https://www.gjerutten.nl/ZinRedelijkeWereldbeelden_ERutten.pdf)
16. [https://www.gjerutten.nl/Radix3\\_ERutten.pdf](https://www.gjerutten.nl/Radix3_ERutten.pdf)
17. [https://www.gjerutten.nl/TrustingTheism\\_ERutten.pdf](https://www.gjerutten.nl/TrustingTheism_ERutten.pdf)
18. <http://gjerutten.blogspot.com/2012/11/het-axiologisch-argument-een-dialoog.html>
19. [https://www.gjerutten.nl/AtheismeBuitenaardsleven\\_ERutten.pdf](https://www.gjerutten.nl/AtheismeBuitenaardsleven_ERutten.pdf)
20. [https://www.gjerutten.nl/TowardsARenewedCaseForTheism\\_ERutten.pdf](https://www.gjerutten.nl/TowardsARenewedCaseForTheism_ERutten.pdf)
21. <https://philpapers.org/rec/RUTAAF>
22. <http://gjerutten.blogspot.com/2024/07/een-nieuw-godsargument-vanuit-niet.html>
23. <http://gjerutten.blogspot.com/2025/05/het-argument-vanuit-objectieve.html>
24. <http://gjerutten.blogspot.com/2025/05/de-apollinische-mens-geloof-en.html>

25. <http://gjerutten.blogspot.com/2022/02/het-platonisme-is-een-theisme-column.html>
26. <http://gjerutten.blogspot.com/2023/05/waarheidsmakers-van-historische.html>
27. <http://gjerutten.blogspot.com/2011/12/waarheidsmakers-van-historische.html>
28. <http://gjerutten.blogspot.com/2025/07/peter-frirz-tien-chun-lo-and-joseph-c.html>

## 1.6 September

### 1.6.1 Een spanning in de retorica van Gorgias? (2025-09-18 15:17)



Poëtisch overreden richt zich volgens Gorgias op pathos en argumentatief overreden op logos, terwijl religieus overreden op zowel logos als pathos berust. Nu kan de retorica van Gorgias enerzijds begrepen worden als een logos-retorica gebaseerd op waarschijnlijkheid en gemeenschapswaarheden. Maar zijn retorica lijkt anderzijds eveneens een pathos-retorica te betreffen waarbij de pathos wordt opgewekt door fraai en bloemrijk taalgebruik. Hoe beide te verenigen? Is de retorica van Gorgias krachtens zijn eigen opvattingen vooral geschikt voor het religieus overtuigen? In zijn redevoering *Palamedes* betoogt Gorgias echter dat pathos vooral ingezet dient te worden voor het overtuigen van een groot publiek, terwijl nadrukkelijke inzet van logos vooral is bedoeld voor een kleiner deskundig publiek zoals de rechters waarvoor hij zijn rede uitspreekt. Dit lijkt er eerder op te wijzen dat Gorgias uitgaat van twee verschillende vormen van retorica, hetgeen de genoemde spanning eveneens zou kunnen oplossen.

### 1.6.2 Vrije wil, deliberatie en kunstmatige intelligentie (2025-09-28 11:14)



Afgelopen vrijdag gaf René van Woudenberg zijn afscheidsrede aan de Vrije Universiteit in Amsterdam. Tijdens de bijeenkomst werd René ter gelegenheid van zijn afscheid door Rik Peels,

Jeroen de Ridder en Dorien Sorel een essaybundel aangeboden die door hen is geredigeerd. De bundel is uitgegeven door Academische Uitgeverij Eburon, de titel ervan luidt *Denken voor het leven*, en het bestaat uit een groot aantal bijdragen van vrienden, collega's en bekenden van René. De bundel bevat eveneens een bijdrage van mijzelf die in de bundel de titel *Vrije wil, deliberatie en kunstmatige intelligentie* kreeg en inmiddels ook [1]hier op mijn website gepubliceerd is. Het was al met al een mooie bijeenkomst met een geslaagde feestavond daarna.

1. [https://www.gjerutten.nl/BijdrageAfscheidsbundelRen%C3%A9\\_ERutten.pdf](https://www.gjerutten.nl/BijdrageAfscheidsbundelRen%C3%A9_ERutten.pdf)

## **1.7 November**

### **1.7.1 Niet-epistemische waarheid, wereldbeelden en retorica (2025-11-10 22:57)**



Volgens Wittgenstein kan wat ik in mijn tweeluik *Het Retorische Weten* niet-epistemische waarheid noem niet gezegd worden. Het toont zich. Volgens Heidegger kan ze dichterlijk gezegd worden. Maar als een wereldbeeld niet-epistemisch waar kan zijn, zoals ik in genoemd tweeluik betoog, en als wereldbeelden retorische gehelen zijn, zoals ik daarin eveneens benoemde, dan kan de niet-epistemische waarheid van een wereldbeeld alleen retorisch gezegd worden. Een niet-epistemisch waar wereldbeeld kan alleen door het retorische spreken tot spreken komen.

## 1.8 December

### 1.8.1 Nieuwe collegereeks voor de twejarige VU master Filosofie van cultuur en bestuur: Hans-Georg Gadamer, Waarheid en methode, Deel I (2025-12-01 14:50)



#### Inhoud

*Waarheid en methode* (1960) is Gadamers monumentale poging om de waarheidservaring die plaatsvindt in kunst, geschiedenis en taal te bevrijden uit het keurslijf van methodisch-wetenschappelijke rationaliteit. Tegenover de moderne overtuiging dat kennis vooral gebaseerd is op controleerbare methoden, stelt Gadamer dat er vormen van begrijpen bestaan die juist niet methodisch te reduceren zijn, maar wortelen in traditie, spel, dialoog en historische verbondenheid. Het boek ontvouwt een filosofische hermeneutiek waarin de ervaring van waarheid niet langer uitsluitend ligt in objectieve vaststelling, maar in een gebeuren van verstaan waarin wij altijd al betrokken zijn. Deel I van *Waarheid en methode* speelt in dit geheel een cruciale rol. In dit deel onderzoekt Gadamer de kunstervaring als model van wat ik in mijn tweeluik *Het Retorische Weten I/II* (Leesmagazijn, 2018/2021) aanduid als *niet-epistemische waarheid*. Door de formalistische esthetische begrenzingen van de moderne kunstopvatting te doorbreken, laat Gadamer zien hoe kunst ons aanspreekt en ons een waarheid laat ervaren die zich niet laat herleiden tot methodische analyse. Deel I bereidt daarmee de weg voor de latere delen, waarin geschiedenis en taal als andere, even fundamentele velden van hermeneutische waarheid worden uitgewerkt.

#### Programma

Eerste college (dinsdag 10 maart van 19:00 tot 22:00): Het transcenderen van de esthetische dimensie (tot en met “De interesse in het natuurschoon en het kunstschoon”);

Tweede college (dinsdag 17 maart van 19:00 tot 22:00): De relatie tussen smaak en genie (tot en met “Het dubieuze van de esthetische vorming”);

Derde college (dinsdag 31 maart van 19:00 tot 22:00): Kritiek op de abstractie van het esthetisch bewustzijn (tot en met “De temporaliteit van het esthetische”);

Vierde college (dinsdag 7 april van 19:00 tot 22:00): Het voorbeeld van het tragische

(tot en met “Reconstructie en integratie als hermeneutische taken”).

## Literatuur

Hans-Georg Gadamer, *Waarheid en methode, Hoofdlijnen van een filosofische hermeneutiek*, Vertaald door Mark Wildschut, Uitgeverij Vantilt, 2014.

### 1.8.2 Negentig aanvullende retorische overwegingen (2025-12-01 17:56)



Hieronder breng ik negentig aanvullende retorische overwegingen van de afgelopen periode bijeen. Het betreft een verzameling veelal metaretorische reflecties van uiteenlopende aard.

1. De geesteswetenschappen volgen het rationaliteitsmodel van de rechtbank. De beste argumenten voor en tegen worden zo krachtig mogelijk voor het voetlicht gebracht en vervolgens tegen elkaar afgewogen om te komen tot een goed eindoordeel. In het recht speelt retorica van oudsher een cruciale rol. Dit wijst er dus op dat hetzelfde geldt voor de geesteswetenschappen. En daarmee is epistemisch niets mis.
2. In zijn *De Officiis* leert Cicero *summum ius, summa iniuria* oftewel het hoogste recht is het hoogste onrecht. Een te ver doorgedreven recht wordt een onrecht. Dit inzicht verklaart het ongemak dat veel mensen voelen bij een door woke welhaast grenzeloos doorgevoerd rechtvaardigheidsgevoel. Reeds de klassieke retorica begreep dat in het recht passende redelijkheid boven mateloze strengheid gaat.
3. Een klassieke retorica die de gehele menselijke bestaanservaring verdisconteert, kan als affectieve en karaktervolle praktijk borg staan voor de bewaring van een vitale politieke gemeenschap en als geestvolle praktijk tevens een open plaats bieden voor het transcente.

4. Gorgias bevrijdde de logos uit het onwrikbare zijn van Parmenides. Plato heeft deze emancipatie louter als negatief ervaren. Voor het eigenlijk positieve van deze bevrijding had hij geen oog. Dit is beslissend geweest voor de gehele geschiedenis van de westerse filosofie na hem.

5. Werkelijk denken is een denken dat altijd al tegelijkertijd ethos, pathos en logos omvat en precies daarom altijd al tevens waarderend en voelend is.

6. Uit de behandeling van boosheid in de *Retorica* van Aristoteles volgt dat iemand pas boos wordt indien er sprake is van geleden schade, de schade bovendien onverdiend is, en degene die schade berokkent niet eens op eigen voordeel uit is. Zo werd men niet boos op rovers. Rovers schakel je uit, meer niet. Een Griek werd blijkbaar niet snel boos en had dus geen lange tenen zoals velen tegenwoordig hebben.

7. Bij ieder denken van betekenis hoort één grondwoord: een woord dat dit denken bezielt en verzamelt.

8. Plato plaatst de schijn tegenover het zijn, terwijl de klassieke oratoren menen dat de schijn precies het zijn is, waarbuiten niets is. Is er een middenpositie denkbaar? De schijn is zelf een deel van het zijn, want anders zou het niet kunnen schijnen. Maar niet alles wat is, is schijn.

9. De mens bewoont een talige en geestelijke wereld. Geest en taal zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden omdat het precies de geestkracht van de taal is die ons in contact brengt met de geestelijke dimensie van de werkelijkheid. Woorden doen er dan ook toe en moeten steeds zorgvuldig gekozen worden. Want de woorden die wij kiezen bepalen de geestelijke wereld waarin wij leven. De taal opent een geestelijke ruimte waarin de dingen voor ons pas betekenisvol aanwezig kunnen zijn. Dat wat wij wereld noemen is dan ook altijd al een door de geest en de taal bemiddelde wereld. En het is precies de magie van de taal waarlangs de beweging van de geest op zinvolle wijze gestalte krijgt. Goed spreken is dan ook altijd geestrijk spreken. Een dergelijk persoonlijk spreken vereist een sterk bewustzijn van maatschappelijke verhoudingen en een vergaande ontvankelijkheid voor wat er in de samenleving speelt. Door ons passend in te voegen in wat er in de maatschappij gaande is, komen we tot woorden die bezielen en zo anderen daadwerkelijk weten te raken. En wie de ziel van de toehoorder weet te bewegen door de woorden in zijn of haar ziel te leggen, brengt nieuwe en meer oorspronkelijke waardevolle vormen van verbinding tot stand. Zo kan in deze tijd van onzekerheid en verwarring opnieuw gekomen worden tot bezielt beleid en aansprekend leiderschap.

10. Volgens Gorgias is het woord een machtig heerster. Het retorische spreken is als overredend spreken een vorm van machtsuitoefening. Volgens Foucault bestaat er geen spreken los van macht. Elk maatschappelijk spreken betreft volgens hem de uitoefening van een machtseffect. Beiden doorzien de relatie tussen taal en macht. Gorgias alleen tweeënhalfduizend jaar eerder dan Foucault.

11. Retorica heeft als onderwerp het overtuigende. Het is de discipline of het leervak van de sfeer van wat voor ons als mensen overtuigend is. Zo beschouwd is retorica uiteindelijk de ontologie van de wereld zoals deze voor ons is. Retorica is de ontologie van de-wereld-voor-ons.

12. Vrienden van epistemische a priori inzichten menen dat deze inzichten door een enkele menselijke geest verkrijgbaar zijn. Maar zijn er ook a priori inzichten die alléén door meerdere geesten in onderlinge a priori debatten ontsloten kunnen worden? Bestaat het retorisch a priori?

13. David Humes leerstuk dat onze kennis uiteenvalt in "matters of fact" en "relations of ideas" vinden we reeds bij de Griekse redenaar Apollodorus van Pergamum (1ste eeuw v.Chr). Hij stelt dat elke strijdvraag gaat over feitelijke zaken buiten ons dan wel a priori gedachten in ons.

14. Een geslaagd filosoof vindt publiek voor zijn woorden. Een geslaagd redenaar vindt woorden voor zijn publiek.

15. Is er een genus dat zowel logisch argumenteren als erotisch verleiden omvat? Jazeker. Dat genus wordt belichaamd door de Griekse godin *Peitho*. De retorica werd uit haar geboren en voert sindsdien een innerlijke strijd over welk van beide de overhand moet krijgen: logos of eros.

16. De paradox van de retorica is dat een goede redenaar zichzelf verdacht maakt omdat het publiek bang is om te worden gemanipuleerd, waardoor hij niet overtuigt en dus geen goede redenaar is. De oplossing is dat de goede redenaar dit doorziet en zijn betoog afstemt op het publiek.

17. "Zoals de roem van een mens zijn geest is, zo is het licht van zijn geest de welspreekendheid." (Brutus 59)

18. "Welspreekendheid is de metgezel van vrede, de vriendin van vrije tijd, de telg van een al goed ingerichte staat." (Brutus 45)

19. "Want goed spreken kan alleen met helder denken en inzicht. Wie dus inzet op ware welspreekendheid doet dat ook op helder denken." (Cicero, Brutus 23)

20. In de geest zijn noodzakelijkheid en vrijheid verenigd omdat de geest als het noodzakelijk bestaande tevens de oorsprong is van de vrijheid.

21. Nietzsche is een Gorgias die het wereldscheppend vermogen niet in de geest en het woord zoekt, maar in een onderliggende veelheid van organische krachten en perspectivische machten.

22. Retorica veronderstelt vrije mensen die naar elkaar willen luisteren en van mening veranderen als de ander hen overtuigt. Deze conditie staat echter onder druk. Men luistert niet meer naar elkaar. Zo houdt niet alleen de retorica, maar ten slotte ook de samenleving op te bestaan.

23. Niet de ogen, maar het timbre, de toonhoogte, het tempo, de tonatie en het volume van de stem van de spreker vormen de ware spiegel van zijn of haar ziel. Iedere orator weet dit. Toch maakt een retorische stemleer zelden of nooit onderdeel uit van de retorica. Dit is een gemis.

24. De logica is volgens Rudolf Agricola de studie van het woord (logos) en omvat grammatica (taalregels), dialectica (argumenten vinden en op geldigheid beoordelen) en retorica (stijl). In onze tijd houdt logica zich alleen nog bezig met beoordelen van de geldigheid van argumenten.

25. Een dialectische argumentatieleer die de nadruk legt op vinding en het doeltreffend formuleren van gedachten vormt het passende midden tussen formele logica en vooral op welspreekendheid gerichte retorica. Het is de in onze tijd verloren gegane *missing link* tussen

beide disciplines.

26. Retorica kan op twee manieren reductio ad absurdum gevoerd worden. Ofwel door een retorisch overtuigend betoog te geven met als conclusie dat retorica inadequaat is. Ofwel door een restloos rationeel overtuigend argument te geven voor de stelling dat overtuigen retorica vereist.

27. Volgens Hegel is het begin het geheel. Nu omvat retorica het denken, het gemoed, het hart, de taal, de stem, het gelaat en het lichaam. Maar dan is retorica als allesomvattende praktijk tevens de eerste praktijk. Kortom, retorica is *prima philosophia*.

28. Een zijnde is een zaak. In een woord als “rechtsgeding” weerklinkt het aloude oerverband tussen *substantia* en *causa*, tussen zijs- en rechtsleer, tussen ontologie en retorica. (Vrij naar IJsseling en Heidegger)

29. Dezelfde argumentatie roept bij verschillende groepen vaak verschillende reacties op. Daarom is de overtuigingskracht nooit een functie van de argumentatie alléén. Het is een functie van in elk geval argumentatie, ethos, pathos en stijl. Kortom, het is een functie van retorica.

30. Indien retorica als vaardigheid en als praktijk een wezenlijk onderdeel is van het goede leven, dan moet retorica goed zijn. Een retorica welke wordt losgemaakt uit het goede leven en misbruikt is geen retorica, net zoals volgens Aristoteles een geamputeerde hand geen hand is.

31. Uitgaande van de Aristotelische retorica moeten we zeggen dat de logos en het erdoor uitgedrukte ethos tot de inhoud en dus tot de stof behoren. Stijl behoort hoe dan ook tot de vorm. De grote vraag is waartoe bij Aristoteles pathos in meest eigenlijke zin behoort: stof of vorm.

32. Mijn inzet is om twee varianten van het stof-vorm paradigma te onderscheiden, namelijk die waarbij stof intelligibel “dik” is en de vorm eerder stijl betreft, zoals in de retorica, en die waarbij stof “dun” is en primair vorm intelligibel is, zoals in de Aristotelische ontologie.

33. We hebben het over het genus 'stof' met als species 'materie' (in het geval van de ontologie van Aristoteles) of 'inhoud' (in het geval van de retorica). De retorische stof is overigens niet de vorm. Want de retorische vorm (stijl) is dat wat aangebracht wordt in retorische stof.

34. Volgens het stof-vorm denken wordt de vorm aangebracht in de stof. Maar waar huist de intelligibiliteit? Bij Aristoteles in de vorm en in de retorica in de stof. Want de stof is bij Aristoteles onbepaalde materie, terwijl in de retorica de stof de inhoud betreft en de vorm stijl.

35. De wiskunde van de Oude Grieken wijkt af van die van het Avondland. Deze gesitueerdheid brengt de wiskunde zelf niet ter sprake. Dat elke discipline opkomt vanuit een bepaalde gemeenschap en dus gericht is op een specifiek publiek, dus de gesitueerdheid zelf, leert de retorica.

36. Aristoteles introduceert in z'n *Retorica* drie algemene basiselementen van de menselijke bestaanservaring: temporaliteit, modaliteit en kwantiteit. Het gaat hier om een kleine ontologie van de menselijke ervaringswereld. Het zijn Heideggeriaans gezegd existentialen van het *Dasein*.

37. Zoals in de metafysica het voorwerp bestaat uit enerzijds materie en anderzijds ideële vorm, zo bestaat in de retorica het voorbeeld uit enerzijds historisch feitenmateriaal en anderzijds de logisch-ideële overeenstemming met de zaak.

38. Een goede of intellectueel verantwoorde retorica is een belangrijk onderdeel van een vitale publieke infrastructuur voor debat en dialoog en draagt zo indirect bij aan een vruchtbare waarheidsvinding.

39. Retorica helpt om in situaties van onzekerheid individuele opvattingen toch overtuigend voor het voetlicht te brengen en zo in dialogen vruchtbaar positie te kunnen kiezen. Zo blijft ook in onzekere situaties redelijke discussie mogelijk en kunnen gemeenschapswaarden ontstaan.

40. De ziel van werkelijk denken is gegrond in een spirituele retorica. Want woorden zijn niet alleen de materiële, maar ook de geestelijke constituenten van de door hen bemiddelde inhoud.

41. Retorica is als de kunst van het overtuigen een fenomenologie van het overtuigende en daarmee een fundamentele epistemologie voor de wereld zoals deze voor ons als mensen is.

42. Iets existentieels cognitief begrijpen is altijd ook mede een kwestie van datgene psychologisch toe-eigenen. Een dergelijk psychisch be-grijpen vereist in laatste instantie een zielsmatig erdoor gegrepen-worden. Het is de retorica die als geen ander op dit dieperliggende verband tussen overtuiging en vervoering gewezen heeft.

43. Welke oorspronkelijke grond belichaamt het best het wezen van de retorica? Het gehoor geven aan het vanuit zichzelf opgaan van de physis door sprekend verzamelend een wereld tevoorschijn te brengen en te laten schijnen. Of het vinden van een passende vorm om beeldend sprekend een voorhanden stof als geslaagde voorstelling aanwezig te laten zijn.

44. Een retorische logica kan gebaseerd worden op slechts één overkoepelende functie. De overtuigingskracht  $o$  van een redevoering  $r$  is  $o(l(i(r),a(u(r))),e(s(r),c(r),a(u(r))),p(t(r),f(s(r)),c(r),a(u(r))))$ , waarbij  $l(i(r),a(u(r)))$  de mate van logische begrijpelijkheid van de inhoud  $i(r)$  van  $r$  is voor publiek  $u(r)$  van  $r$  met publiekssamenstelling  $a(u(r))$ , en  $e(s(r),c(r),a(u(r)))$  de mate van ethos van de spreker  $s(r)$  van  $r$  is voor publiek  $u(r)$  van  $r$  met publiekssamenstelling  $a(u(r))$  en op locatie  $c(r)$  waar  $r$  wordt uitgesproken, en  $p(t(r),f(s(r)),c(r),a(u(r)))$  de mate van pathos is welke wordt opgeroepen door de combinatie van taalgebruik  $t(r)$  en fysieke manifestatie  $f(s(r))$  van de spreker  $s(r)$  op locatie  $c(r)$  en met publiekssamenstelling  $a(u(r))$ . Hierbij kan de vraag gesteld worden of  $t(r)$  en misschien ook  $f(s(r))$  naast  $s(r)$  een argument van de functie  $e$  zou moeten zijn. Gorgias zou waarschijnlijk menen dat beide niet als argument in  $e$  optreden, maar dit terzijde. Zij die geen oog hebben voor de fundamentele retorische structuur van het overtuigen en daarmee voor het belang van retorica, zullen een geheel andere overkoepelende functie hanteren. Volgens hen is de overtuigingskracht  $o$  van een betoog  $r$  namelijk gelijk aan  $o(l(i(r)))$ .

45. Waar Homerus de oervader is van de dichtkunst, Aeschylus van de tragedie, Thales van de filosofie, Parmenides van de metafysica, Socrates van de dialectiek en Aristoteles van de logica, daar geldt Gorgias als de oervader van de retorica. Een illuster rijtje waarin opvallend genoeg Plato ontbreekt.

46. Pas een retorische analyse van de *logos* ontsluit de logos als *topologische* categorie. Want het is de grote verscheidenheid van de retorische topoi of vindplaatsen die het bereik en gebruik van de logos bepalen en bijdragen aan de totstandkoming van nieuwe verbindingen en structuren van en tussen concepten.

47. De geschiedenis heeft talloze voortreffelijke filosofen voortgebracht, maar het aantal fenomenale redenaars uit het verleden is welhaast op één hand te tellen.

48. Nietzsche wordt vaak gezien als degene die aan het eind van de geschiedenis van de metafysica het Platonisme omkeerde en zo de laatste metafysicus werd. Maar het is Gorgias die aan het begin van de geschiedenis van de metafysica reeds voor een dergelijke omkering zorgde door de zijsleer van Parmenides om te keren. Plato probeert vervolgens de omkering van Gorgias weer ongedaan te maken.

49. De retorica bestaat als discipline bij de gratie van het menselijk tekort. Precies omdat zekere kennis onmogelijk is, velen uitgebreide wetenschappelijke bewijsvoeringen niet willen of kunnen volgen, wij onmogelijk verleden, heden en toekomst in zijn geheel kunnen overzien, en niet vooraf alle mogelijke zaken bij wet kunnen worden vastgelegd, is de retorica nodig om toch vruchtbaar stelling te kunnen nemen en deze stellingen passend te verdedigen.

50. Waarom zijn er volgens Aristoteles drie verbale overtuigingsmiddelen? Omdat we kunnen overtuigen door middel van het onderwerp (*logos*), door middel van de persoonlijkheid van de spreker (*ethos*) of door middel van de gevoelens van het publiek (*pathos*). Zowel onderwerp, spreker als publiek zijn dus allen middelen die ingezet worden om te overtuigen. Niet alleen het onderwerp, maar ook de spreker en zelfs het publiek worden dus gebruikt om te overtuigen.

51. Een belangrijk retorisch probleem is het probleem van de meest overtuigende volgorde van een verzameling argumenten voor een bepaalde stelling. Moeten we beginnen

met het sterkste argument, het sterkste argument in het midden plaatsen, of dienen we juist met het sterkste argument te eindigen? Wat is in het algemeen de retorisch optimale volgorde van een gegeven collectie argumenten? Om deze vraag te beantwoorden moeten eerst de determinanten van de meest geslaagde volgorde bepaald worden en vervolgens dient bekeken te worden hoe deze factoren in verschillende retorische contexten de optimale volgorde van de argumenten bepalen. Bij Quintilianus zien we een voorafschaduwing van een dergelijk onderzoeksproject. En sindsdien zijn er verschillende pogingen ondernomen om genoemd probleem op te lossen. Tot op de dag van vandaag lijkt het probleem echter een open probleem voor het retoricaonderzoek te zijn. Het blijft vooralsnog een onopgelost mysterie. Is er ergens iemand die zich geroepen voelt om het eindelijk op te lossen?

52. Waarom viel Plato de retorica van Gorgias in zijn dialoog *Gorgias* zo meedogenloos hard aan? Liet Plato in die dialoog immers niet zien zelf ook een groot retoricus te zijn? Plato had dan ook niet zozeer een probleem met de retorica van Gorgias, zoals het geval lijkt wanneer we slechts genoemde dialoog lezen, maar juist met de *filosofische* kritiek van Gorgias op Plato's geestelijk vader Parmenides, zoals door Gorgias uitgewerkt in zijn wijsgerig traktaat Over het niet-zijnde of over de natuur.

53. Zelfs de taal waarin Plato zijn kritiek op Gorgias schreef, gaat op deze laatste terug. Gorgias is met zijn aan de poëzie ontleend retorisch proza namelijk de vader van het latere Attische proza.

54. Gorgias toont met Eleatische redeneermethoden aan dat er géén van ons onafhankelijk zijnde bestaat. Is dus de op deze methoden gebaseerde Eleatische metafysica vervangen door die van Gorgias, *reductio ad absurdum* gevoerd door Gorgias, of blootgelegd als aporetisch door Gorgias?

55. De gang door de duisternis van het scepticisme, het nog sceptischer worden dan de radicaalste scepticus, blijkt uiteindelijk de weg naar het licht, de toegang tot de-wereld-voor-ons.

56. Spreken is zoals de zon een open plaats in het woud verlicht. Spreken is *lichtung*.

57. Telkens weer zie je de vertolking van een dilemma tussen enerzijds postmodern subjectivistisch constructivisme en anderzijds premodern dogmatisch absolutisme. Dit dilemma is echter vals omdat er evident een derde weg is: de-wereld-voor-ons kennisleer.

58. In zijn *Politeia* verwerpt Plato de kunst omdat kunstwerken beelden van beelden zijn en daarom te ver van de oorspronkelijke Ideeën afstaan. Dit zou zijn wantrouwen tegenover de taal en zijn voorkeur voor intellectuele aanschouwing met het geestesoog kunnen verklaren. Want wellicht had reeds Plato, net zoals pas veel later Wittgenstein, de intuïtie dat de taal als geheel van proposities bestaat uit beelden van standen van zaken. En dus uit beelden van beelden. De taal staat dan dus eveneens te ver van de Ideeën af. Plato's afkeer van de retorica zou dan niet alleen berusten op de vermeende misleiding van retoren, maar vooral op het gegeven dat retoren nadrukkelijk taal gebruiken. Het zou zijn aanval op de retorica nog problematischer maken dan deze al is.

59. Bij Gorgias zijn het de redenaars die door te dichten en spreken de dingen laten verschijnen. Bij Nietzsche neemt de wil tot macht de plaats van de redenaar in. Het is de gedifferentieerde wil tot macht die door te interpreteren en waarderen de wereldverschijnselen voortbrengt.

60. Een student kwam tijdens het laatste college over de klassieke retorica met een interessante verbreding van het toch al omvangrijke terrein van de redenaarskunst: mode. Naast logos, ethos, pathos, lexis, taxis, gebruik van de stem, gestiek, gelaatsuitdrukking en gebruik van de ruimte, is ook kleding een aspect dat mede bepalend is voor het overtuigen. De retorica is dus nog allesomvattender dan gedacht.

61. Wanneer we verschillende vormen van spreken over het goddelijke om existentiële redenen naast elkaar laten bestaan - vormen die elk op zichzelf consistent zijn, maar onderling niet coherent verenigbaar - dan brengen we deze vormen samen in een ruimte die noch logisch, noch esthetisch genoemd kan worden. Zouden we deze open plaats moeten aanduiden als een retorische ruimte?

62. Het geheim van de taal is daarin gelegen dat woorden niet opgaan in de erdoor

uitgedrukte betekenis en dat wat zich in het woord aan de betekenis onttrekt niet louter het betekenisloze teken is. Zo bepalen vorm en klank de wijze waarop betekenis ervaren wordt. Maar ze doen tegelijkertijd meer dan dat. En vooral in dit meer berust het geheim van de taal. Goed communiceren gaat dan ook veel verder dan aandacht hebben voor de uit te drukken betekenis of zin. En dat precies omdat de werking van een zin niet opgaat in de zin die het uitdrukt. Waar het om gaat is het steeds tegelijkertijd oog en oor hebben voor het samenspel tussen klank, vorm en zin. Alleen wie dit spel goed speelt, zal goed communiceren. Dit spel kan los van het spreken gespeeld worden. Betekenis en vorm geschieden immers ook schriftelijk. En zelfs klank doet tot op zekere hoogte mee omdat gelezen woorden innerlijk resoneren en klinken. Het geheim van de taal is overigens niet zomaar vorhanden. De dichtkunst kan als ingang dienen tot het ervaren ervan. En eveneens de rijke retorische traditie.

63. De retorische werking van de gekozen woorden, het woordritme en het spel van klank en beklemtoning verhoudt zich tot de feitelijke inhoud van wat gezegd wordt zoals Heideggeriaans beschouwd het zijn zich verhoudt tot de zijnden.

64. Het retorisch spreken ontsluit een stemming waarin het publiek wordt opgenomen. De toehoorders worden gestemd door een betoog dat op hen is afgestemd en voor hen is bestemd.

65. Hier is een *topos* waarvan ik mij afvraag of deze plausibel is. Een propositie die indien waar een hele wereld opent en daarmee een ruimte aan nieuwe perspectieven, is *ceteris paribus* meer waarschijnlijk waar dan een propositie waarvoor dit niet geldt. Ik noem dit *topos het beginsel van ontbergingskracht*. We dienen volgens dit beginsel naar het onthullingspotentieel van de propositie in kwestie te kijken. Dit doen we door een gedachte-experiment. We vragen ons af wat het geval zou zijn indien de propositie waar zou zijn. Stel dat deze propositie waar is. Wat wordt er dan onthuld, welke perspectieven worden dan vrijgespeeld, welke wereld dient dan als geopend te worden beschouwd? Indien er sprake is van een substantiële ontberging, dan stelt mijn *onthullingstopos* dat de kans dat de propositie in kwestie daadwerkelijk waar is, toeneemt. Zo dient het *topos* van de ontbergingskracht gelezen te worden. Ockhams scheermes stelt dat *ceteris paribus* de meest eenvoudige verklaring de voorkeur verdient dan wel het meest waarschijnlijk waar is. In de wetenschapsfilosofie komen we ook het principe tegen dat de verklaring met de meeste voorspellingskracht de voorkeur verdient dan wel het meest waarschijnlijk waar is. Mijn principe van ontbergingskracht is ten opzichte van deze twee heuristische of epistemische principes nieuw. Het stelt dat de verklaring met het grootste onthullingspotentieel de voorkeur verdient dan wel het meest waarschijnlijk waar is. Een *corollary* van genoemd onthullingstopos is dit. Een tekst, zo rijk dat deze zich bij meervoudige herlezing geenszins uitput, maar zich alleen nog maar meer en meer verdiept, is in zichzelf reeds een teken van het zijn van een plaats waar waarheid geschiedt.

66. God wordt wijsgerig op verschillende, niet altijd verenigbare wijzen ter sprake gebracht. Denk aan het spreken over God als hoogste *zijnde*, als het *zijn* zelf, of als datgene dat gelegen is aan *gene zijde van het zijn* en daarom slechts zwijgende bespiegeling toelaat. Hier zijn rationeel-ontisch, zijs-ontologisch en stil-zwijgend spreken over God niet op één lijn te brengen. Of denk aan het spreken over God als een in de wereld werkzame, stille, kleine, kwetsbare, maar tegelijkertijd volhardende en altijd weer terugkerende persoonlijke kracht van liefde. Dit staat tegenover een heel andere wijze van spreken over God, waarin juist de nadruk wordt gelegd op de transcendentie grandeur en bovenwereldse majestetiek van God als datgene waarboven niets groter gedacht kan worden. Wanneer we om existentiële of levensbeschouwelijke redenen geen van deze wijzen van spreken over God willen verabsoluteren als dé enige juiste of als dé volledige waarheid, maar in plaats daarvan verschillende, onderling niet altijd verenigbare vormen van spreken over het goddelijke naast elkaar willen laten bestaan, dan brengen wij deze vormen van spreken samen in een *ruimte* die noch logisch, noch esthetisch kan worden genoemd. Zouden we deze open plaats misschien moeten aanduiden als een *retorische ruimte*? Deze ruimte laat ruimte voor betekenisvolle verschillen in het spreken over God, terwijl de verschillende vormen van spreken toch allemaal over het Goddelijke gaan en op God betrekking hebben. Het zijn allemaal eigenstandige, elkaar aanvullende, vensters of perspectieven op die ene God. Deze verschillende, elkaar soms tegensprekende uitdrukkingen van het Goddelijke stellen ons in staat om het *mysterie* van God te benaderen op een manier die recht doet aan de complexiteit en diepgang ervan. We kunnen God niet vanuit één enkel perspectief of vanuit één enkel venster in het vizier krijgen. Precies omdat we God niet kunnen doorgronden of vastleggen in één enkele taal, maakt geen van de afzonderlijke vormen van Godspreken de overige vormen overbodig. Elk perspectief biedt een uniek venster op God en draagt zo bij aan een rijkere en meer genuanceerde begrip van het Goddelijke. Zo wordt op wijsgerig waarachtige wijze voorkomen dat we God vastzetten op één enkelvoudig vastomlijnd verhaal. Hier raken we aan het *sacraal-mystieke* van God. In plaats van te zwijgen, omdat God als groot geheimnis totaal ontoegankelijk voor ons menselijk spreken zou zijn, laten we verschillende, onderling niet altijd verenigbare vormen van Godspreken naast elkaar bestaan, om zo spiritueel op een meer vruchtbare en zinvolle wijze recht te doen aan het schitterende mysterie van Gods ultieme wezen. Door niet te zwijgen en evenmin God vast te zetten op één enkele wijze van spreken die geen recht doet aan Gods mystieke karakter, maar door uitgaande van uiteenlopende verwoordingen uitdrukking te geven aan het ondoorgrondelijke mysterie van het Goddelijke, wordt de retorische ruimte tot een *mystieke ruimte* van zowel wijsgerige verwondering als spirituele verdieping. Er ontstaat op deze manier een vorm van theologie die het *passende midden* houdt tussen enerzijds de *negatieve theologie*, welke louter zwijgt of alléén nog maar in ontkenningen over God spreekt, en anderzijds de *positieve theologie*, waarbij God wordt geacht restloos samen te vallen met slechts één enkel helder en transparant verhaal, hoe beeldend en bewogen dan ook. Een enkel perspectief, zelfs het zielsmatig meest inspirerende en indrukwekkende, volstaat niet. Juist het naast elkaar laten bestaan van verschillende onderling niet-verenigbare voorstellingen van God, schept de vereiste spirituele ruimte, en levert zo de eigenlijke hermeneutische sleutel voor een werkelijk verstaan van het sublieme en heilige geheim van het Goddelijke.

67. Daar waar wetenschap en filosofie primair inzetten op logos en kunst en literatuur vooral oog hebben voor pathos, is het religieuze gericht op allebei.

68. Net zoals de onzichtbare hand van de vrije markt vanzelf tot prijsconvergentie leidt als alle marktleden zich aan de regels van de markt houden, zelfs als alle marktleden alleen gericht zijn op hun eigen behoeften, leidt de onzichtbare hand van het vrije debat vanzelf tot waarheidsconvergentie als alle redenaars zich aan de regels van de retorica houden, zelfs als alle redenaars alleen gericht zijn op hun eigen meningen.

69. Voor zijn argument dat er niets is, i.e. geen van de mens onafhankelijk essentialistisch zijnde, moet Gorgias eveneens aannemen dat iets niet uit niets kan ontstaan (*ex nihilo nihil fit*) en dat een actueel oneindig aantal concrete zijnen onmogelijk is. Aristoteles zou later beide aannamen eveneens hanteren en ze zijn courant tot op de dag van vandaag.

70. Kan een betoog dat volledig is opgebouwd volgens de regels van de retorica en iedereen overtuigt als conclusie hebben dat de regels van de retorica geen overtuiging kunnen bewerkstelligen?

71. Je hoort vaak dat zittende Europese politici leiderschap missen. Ze zijn niet meer geloofwaardig en slagen er daardoor niet in de hoognodige verdere geopolitieke samenwerking in Europa te realiseren. Wat is daarvan de oorzaak? In elk geval ontbreekt een broodnodige scholing in de klassieke retorica.

72. Zijn woorden slechts middelen voor openbaring, of kunnen ze ook zelf het verschijnende zijn? Woorden kunnen inderdaad zelf plaatsen van onthulling zijn. In die gevallen *zijn* ze het verschijnen van betekenis. Ze zijn dan geen vensters naar iets anders, maar het verschijnsel, het verschijnen, zelf.

73. Een beroemde retorische gemeenplaats luidt dat ingelezen redenaars het voor een groot publiek altijd winnen van doorwrochte deskundigen. Is dit niet precies wat we bij AI chatbots zoals ChatGPT zien gebeuren? Ze lijken de logica van genoemde retorische gemeenplaats uit te dragen.

74. Wat de afgelopen jaren vooral hebben laten zien is dat ook ‘politicus zijn’ wel degelijk een vak is waarvoor gedegen kennis en ervaring nodig is omdat er anders een hoop ellende ontstaat. Tot die kennis en ervaring behoort niet alleen het bestuurlijke en politieke handwerk, maar ook expertise op het gebied van retorica.

75. De retorica leert dat het oordeel van de toehoorder afhangt van de stemming waarin het publiek zich bevindt. Dit vinden we terug in *Sein und Zeit*. Het verstaan van de mens is altijd al een gestemd verstaan of een verstaan bepaald door de stemming van ons gestemd-zich-bevinden.

76. It's wholly legitimate to study the rhetoric of an argument by shifting the attention from what you say to how you say it. Such a shift is akin to the Heideggerian move within phenomenology from the "what" to the "how" of being.

77. De logos of wat-heid van de oratie behoort uiteraard ook tot de retorica. Net zoals wanneer we ons fenomenologisch bezinnen op het hoe van het zijnde - op de innerlijke feitische bewogenheid ervan en op de wijze waarop het blijk geeft van zijn aanwezigheid - wij nog altijd de wat-heid van het zijnde mede in het vizier houden en van belang laten zijn.

78. De ziel van de retorica is de orde. Retorica zonder orde is als een schip zonder stuurman. En er is geen grotere kracht dan een rede die zowel het verstand als het hart aanspreekt.

79. Er wordt vaak beweerd dat retorica zich uitsluitend op de vorm richt. Retorica zou de discipline van de passende vorm zijn en zich vooral bezighouden met de vraag welke vormen een gegeven te vormen inhoud verlevendigen. Maar vorm is altijd al gevormde inhoud. De retorica richt zich op alles wat door de stem gevormd wordt en die vorm omvat inhoud. Bovendien richt de retorica zich ook nog op de stoffelijkheid van de stem zelf, dus op dat wat als pure klank tegenover de door de stem uitgesproken gevormde inhoud staat.

80. De retorica wordt duurzaam vanuit vier verschillende richtingen angevallen. Vanuit de filosofie, die haar als sofistisch beschouwt. Vanuit de kunst, die haar niet geniaal vindt. Vanuit de hermeneutiek, die meent dat zij onvoldoende begrijpt hoe betekenis werkt. En vanuit de cognitieve wetenschappen, die stellen dat zij ons niet langer leert hoe overtuigen werkt. Vooralsnog zijn al deze aanvallen afgeslagen en de retorica komt er sterker uit naar voren.

81. Volgens Wittgenstein kan wat ik in mijn tweeluik *Het Retorische Weten II* niet-epistemische waarheid noem niet gezegd worden. Het toont zich. Volgens Heidegger kan ze dichterlijk gezegd worden. Maar als een wereldbeeld niet-epistemisch waar kan zijn, zoals ik in genoemd tweeluik betoog, en als wereldbeelden retorische gehelen zijn, zoals ik daarin eveneens betoog, dan kan de niet-epistemische waarheid van een wereldbeeld alleen retorisch gezegd worden. Een niet-epistemisch waar wereldbeeld kan alleen door het retorische spreken tot

spreken komen.

82. Door intensieve bestudering van Gadamers *Waarheid en methode* interesseer ik mij steeds meer voor het wijsgerige verband tussen retorica en hermeneutiek. Bestaat er een spanning tussen beide? Hermeneutiek lijkt te veronderstellen dat een tekst reeds een voorafgaande betekenis draagt die door interpretatie verstaan en ontsloten kan worden binnen een gedeelde historische horizon. Retorica lijkt te willen laten zien dat een tekst dynamisch betekenis produceert in en door de performatieve werking van de taal oftewel de actieve wijze waarop ze als tekst zelf spreekt en de lezer aanspreekt.

83. Het is een bekend retorisch *topos* dat de stemming waarin het publiek zich bevindt, mede bepaalt hoe het publiek zal oordelen. Kortom, de *Befindlichkeit* bepaalt mede het *Verstehen*, om het Heideggeriaans te zeggen.

84. De *sensus communis* is voorwaarde voor de retorica als eigenstandige discipline. Zonder gemeenschapszin, zonder gemene zin, is retorica onmogelijk. Deze sensus is bovendien altijd al deels ook moreel van aard omdat betogen dat iets doenlijk dan wel ondoenlijk is niet kan zonder eveneens in ogenschouw te nemen wat in de desbetreffende situatie al dan niet passend en dus zedelijk is.

85. Het draait bij een adequaat gebruik van begrippen niet alleen maar om conceptuele helderheid. Met elk begrip gaat een bepaalde esthetische bewogenheid gepaard die genormeerd wordt door de cultuurgemeenschap waartoe het begrip behoort. Een fijngevoeligheid ontwikkelen voor genoemde bewogenheid is constitutief voor een passend gebruik van begrippen.

86. In zijn redevoering *Palamedes* betoogt Gorgias dat *pathos* vooral ingezet dient te worden voor het overtuigen van een groot publiek, terwijl nadrukkelijke inzet van *logos* vooral is bedoeld voor een kleiner deskundig publiek zoals de rechters waarvoor hij zijn rede uitspreekt.

87. Poëtisch overreden richt zich volgens Gorgias op *pathos* en argumentatief overreden op *logos*, terwijl religieus overreden op zowel *logos* als *pathos* berust. Nu kan de retorica van Gorgias enerzijds begrepen worden als een *logos-retorica* gebaseerd op waarschijnlijkheid en gemeenschapswaarden. Maar zijn retorica lijkt anderzijds eveneens een *pathos-retorica* te betreffen waarbij de *pathos* wordt opgewekt door fraai en bloemrijk taalgebruik. Hoe beide te verenigen? Is de retorica van Gorgias krachtens zijn eigen opvattingen vooral geschikt voor het religieus overtuigen?

88. In de Oudheid werd met enige regelmaat verwezen naar het religieuze moment in de retorica. Gorgias wijst daarnaast op het retorische moment in de religie.

89. De strijd tussen Gorgias en Plato is de oerstrijd. Zij keert terug in de strijd tussen het Renaissancehumanisme en de scholastiek, tussen het zeventiende-eeuwse humanisme en de nieuwe empirische wetenschap, tussen de humanistische geesteswetenschappen en exacte wetenschappen vanaf de negentiende eeuw, en tussen de continentale en analytische wijsbegeerte vanaf de twintigste eeuw.

90. De logos of wat-heid van de oratie behoort uiteraard ook tot de retorica. Net zoals wanneer we ons fenomenologisch bezinnen op het hoe van het zijnde - op de innerlijke feitische bewogenheid ervan en op de wijze waarop het blijk geeft van zijn aanwezigheid - wij nog altijd de wat-heid van het zijnde mede in het vizier houden en van belang laten zijn.

91. It's wholly legitimate to study the rhetoric of an argument by shifting the attention from what you say to how you say it. Such a shift is akin to the Heideggerian move within phenomenology from the "what" to the "how" of being.

92. De ziel van de retorica is de orde. Retorica zonder orde is als een schip zonder stuurman. En er is geen grotere kracht dan een rede die zowel het verstand als het hart aanspreekt.

93. Gelet op de lexis oftewel de spreekstijl van Trump, moet inmiddels erkend worden dat zijn verwoording - zeker wanneer we daarbij stemmelodie en stemritme meenemen - een technisch-retorische innovatie betreft. Hierbij kan gedacht worden aan zijn precies getimed en bewust doorgevoerde welhaast melodische intonatiepatronen (plotselinge nadruk, herhaling, vertraging, pauzes) die sterk performatief en herkenbaar zijn. Eveneens kan zijn kenmerkende zinsbouw met korte, staccato zinnen, interjecties ("believe me", "so true") en verschuivingen van nadruk genoemd worden. Zijn stijl is een eigen, herkenbaar genre gaan vormen, en zijn opkomst als redenaar is in de retorica vergelijkbaar met een stijlbreek in de kunst. In het oude Griekenland oogstte grote redenaars zoals Gorgias veel bewondering door hun specifieke vervoerende stijl van spreken. Precies dit zelden benoemde technisch-retorische element van taalgebruik of uitdrukkingswijze verklaart mede Trumps doorbraak op het wereldpodium.

94. Precies omdat het overtuigende dicht in de buurt komt van het passende en daarmee het

juiste, is retorica als de kunst van het overtuigen tegelijkertijd ook altijd al de kunst van het juiste. Retorica is dus naar zijn aard betrokken op het goede en ware.

95. Als men het leven als een kunstwerk beschouwt, dan is een wereldbeeld een interpretatie van dit kunstwerk. En net zoals niet iedere interpretatie van een kunstwerk recht aan het werk doet, doet niet ieder wereldbeeld recht aan het leven.

96. Wat ligt ten grondslag aan de geesteswetenschappen? De klassieke humanistische wijsheidstraditie van eruditio, eloquentia, prudentia, phronesis en sensus communis. En wat ligt ten grondslag aan deze klassieke humanistische levenswijsheid? De klassieke retorica. Wat ligt dus uiteindelijk ten grondslag aan de geesteswetenschappen? Juist ja.

### **1.8.3 Sententiën II (2025-12-01 17:56)**



In deze bijdrage breng ik gedachten samen die mij met enige regelmaat binnenvallen. Deze gedachten staan elk op zichzelf en betreffen uiteenlopende onderwerpen.

1. Volgens Nietzsche zijn de dingen het resultaat van waarderende krachten of oordegende affecten. Perspectivische wilscentra geven de wereld al interpreterend vorm. Nietzsche leert dus een bijzondere vorm van idealisme. We zouden het dynamisch vitalistisch idealisme kunnen noemen.

2. Er zijn filosofische stellingen die zeer breed worden geaccepteerd door leken op het gebied van de filosofie, meestal worden verworpen door hen die zich in een middenstadium van filosofische ontwikkeling bevinden, en daarentegen juist weer vaak worden geaccepteerd door hen die zijn aanbeland in een meer gevorderde fase van filosofische reflectie. Denk aan het bestaan van vrije wil, objectieve waarden, bewustzijn, zin en transcendentie.

3. Volgens Nietzsche wordt rondom de god Dionysus als het verborgen midden alles tot ‘wereld’. De wereld presenteert zich in en door het dionysische als een goddelijk schouwspel aan de mens. De wereld speelt in en door het dionysische een glanzend schitterend goddelijk spel met de mens. Is Nietzsche een dynamisch dionysisch pantheïst?

4. De schijn stemt als schijn af op de waarheid van het zijnde. Het openbaar worden van het verborgene stemt als het verborgene af op de lichting van het zijn. De schijn kan alléén als schijn begrepen worden in het licht van waarheid. Het verborgene alléén in het licht van lichting.

5. Een interne cultuuroorlog leidt tot een verdeelde samenleving die de wil mist om nog langer te streven naar zelfbehoud, laat staan naar krachtsvermeerdering.

6. Bij Nietzsche is het subjectivisme geen plat epistemisch subjectivisme, maar is het gegrond in de menigvuldigheid van de wil tot macht en zo tot ontologie geworden.

7. De filosofie maakt alles anders. De stad waarin je woont, de straat waardoor je loopt, het kopje waaruit je drinkt, ze zullen niet meer hetzelfde zijn.

8. In de zijnsvergetenheid is volgens Heidegger niet alleen het zijn verborgen, maar is het verborgen zijn van het zijn zelf verborgen. En reeds door het zijn te ervaren als het verborgene wordt de zijnsvergetenheid opgeheven. Sterker nog, leven in en vanuit de geheimnis van het zijn is de enige wijze waarop de vergetenheid doorbroken kan worden.

9. Bij Plato verschijnt het zijnde in het licht van de Idee. Het zijnde onthult zich anders gezegd in het begrip. Deze oorspronkelijke ervaring van onthulling gaat verloren wanneer Aristoteles de Idee immanent begrijpt als een concrete constituent van het zijnde.

10. De openheid van ‘wereld’ waarbinnen de dingen hun gewicht krijgen en in hun zijn getild worden, is als het zich openen van een ademruimte. Wie niet vanuit een dergelijke verschijnende presentie leeft, kan het menselijk leven als verstikkend of nietszeggend ervaren. Nietzsche heeft deze schijnende ademruimte als het dionysische begrepen.

11. Wat de mens met de filosofie moet? Zoals Heidegger ooit zei: “De vraag is niet

wat wij met de filosofie moeten beginnen. De vraag is wat de filosofie met ons begint. Ze is zelf het grote begin." De filosofie is hoe dan ook geen werktuig. Ze kent geen 'waartoe'. Daarin lijkt ze op een natuurding, een steen bijvoorbeeld, of een kunstwerk.

12. Mijn semantisch argument culmineert uiteindelijk in de conclusie dat vrijheid de laatste waarheid is over het zijn. De wereld is radicaal vrij omdat ze zich door geen enkele universele eigenschap laat bepalen en knechten. Free at last. Dit komt opvallend overeen met Heideggers ontologische these dat vrijheid het verborgen wezen betreft van de onverborgenheid van het zijn.

13. Ethiek vertrekt vanuit principes, maar dient ook met gevolgen rekening te houden. Want anders ontstaat moreel absolutisme met alle gevolgen van dien.

14. Volgens Nietzsche nam de metafysica met Plato een verkeerde afslag omdat de Ideeën als het bestendige het worden en daarmee het leven blokkeren. Volgens Heidegger nam de metafysica met Plato een verkeerde afslag omdat de Ideeën als het bepaalde het zijn en daarmee het mens-zijn blokkeren.

15. Het probleem van geopolitiseerde media is dat zo ongeveer iedereen met andere politieke opvattingen hen niet meer gelooft als er echt iets aan de hand is. Hetzelfde geldt voor geopolitiseerde instituties. Ze worden op een gegeven moment alleen nog maar door de eigen achterban geaccepteerd.

16. Door waarheid op te vatten als een door de mens bemiddelde betekenisvolle onverborgenheid van het zijn, dicht Heidegger niet alleen de kloof tussen zin en zijn, maar ook die tussen zijn en mens.

17. Is het wezen van iets, zeg het wezen van F, niet eenvoudigweg het F-karakter van F? Of misschien nog beter: het F-achtige van F? Is het datgene wat er F is aan F? Is het dat wat F tot F maakt? Is het F in zoverre het F is? Is het F qua F?

18. Een kunstwerk ontsluit wereld en toont dus de waarheid van het zijn door te zijn zoals het zijn zelf is.

19. Het wezen van het werktuig kan alleen door de kunst ontsloten worden omdat dit wezen geen definitie is, maar het behoren tot een wereld betreft, en het precies de kunst is welke het opgaan in een dergelijke wereld ervaarbaar maakt.

20. Wie altijd al in de openheid van het zijn verkeerd heeft, zou deze niet kunnen bedenken. De openheid van het zijn kan alleen als het open verschijnen aan hen die in de afgeslotenheid verkeerden en nog altijd verkeren.

21. In mijn semantisch argument verschijnt God aan het eind van de redenering als een dief in de nacht.

22. Het zijn nietigt omdat de negatie is inschreven in het zijn zelf. Deze dialectiek van het zijn verwijst naar het geestelijk karakter van haar grond. Want het is precies geest dat met geen enkele bepaaldheid samenvalt. Het is de geest die altijd en in alle omstandigheden kan zeggen: nee.

23. Is de laatste en grootste opgave van de wijsbegeerte niet eenvoudigweg dit. Trachten het zijn ter sprake te brengen.

24. De schoonheid van het schone lichaam verhoudt zich tot het lichaam zoals het zijn van het zijnde zich verhoudt tot het zijnde.

25. Is betrokkenheid op een wereld of voorstelling van een wereld een voorwaarde voor bewust-zijn?

26. Iets, een zijnde, kan ons volgens Heidegger pas raken of stemmen wanneer wij het laten opgaan in zijn zijn. Tegelijkertijd is het precies de stemming waarin het zijn van elk zijnde ontsloten wordt. Is de stemming het zijn zelf? Zo ja, dan is Heideggers positie het onto-fenomenologisch equivalent van wat we metafysisch gevoelsrealisme zouden kunnen noemen.

27. Wij kunnen onszelf en onze relaties met anderen nooit volledig ophelderden omdat beide toebehoren aan het zijn zelf en ‘zich verbergen’ eigen is aan het zijn.

28. Moreel realisten menen dat er een zin of ethos is ingeschreven in het zijn. Het zijn heeft een inherente zin. Hoe noemen we hen die menen dat er een stemming of pathos is ingeschreven in het zijn?

29. We hebben een nieuwe term nodig, ontleend aan de beroemde sorites paradox: *soritespolitiek*. Dit is een politiek van het telkens zetten van kleine stapjes richting een bepaald doel, zodanig dat elk stapje te klein is om een politiek feit te laten ontstaan, maar waarbij vele stapjes samen wel naar het doel leiden.

30. Zo vaak hoor je de #misvatting dat als wij, zoals Kant beweert, een structuur op-leggen aan de wereld, de wereld op zichzelf geen (of een heel andere) structuur heeft dan de structuur die wij eraan opleggen. Men begrijpt niet dat Kant niet kan uitsluiten dat de wereld zoals deze op zichzelf is in feite dezelfde structuur heeft als de structuur die wij eraan opleggen.

31. Volgens Descartes bestaan er geen wezensvormen omdat de wereld buiten ons slechts mathematische uitgebreidheid is. Volgens Nietzsche bestaan er geen wezensvormen omdat de wereld buiten ons slechts differentiële wording is. Volgens het fysicalisme bestaan er geen wezensvormen omdat de wereld buiten ons slechts bestaat uit configuraties van elementaire fysische bouwstenen. Volgens het idealisme bestaan er geen wezensvormen omdat wat wij de wereld buiten ons noemen wordt geconstitueerd door onze eigen gedachten. Zou er nog een vijfde moderne ontologie zijn die het bestaan van wezensvormen uitsluit?

32. Niet schaamteloos alles willen weten, niet alles vorhanden, voorspelbaar en transparant willen maken, maar ook niet alles willen reduceren tot een persoonlijke scheppende poëzie, betekent bedachtzaam gevoel en ontzag hebben voor het verhulde sacrale wezen van de wereld.

33. Velen bekleden zich tegenwoordig met de mantel van de moraal en het recht om vervolgens processen in gang te zetten die leiden tot polarisatie en onrecht.

34. Is bij Nietzsche een reactieve, ressentimentsvolle, slaafse wil tot macht louter het gevolg van een restloos en mateloze apollinische wil tot macht, waarbij de dionysische, vitale en creatieve machtwil geen ademruimte krijgt, of is er meer nodig?

35. Is het Nietzscheaanse schijnen reeds de Heideggeriaanse aletheia? Of niet?
36. Het zou voor een vruchtbare Nietzsche interpretatie weleens goed kunnen zijn om binnen de wil tot macht een onderscheid te maken tussen een apollinische en een dionysische wil tot macht. Veel interpretatieproblemen lijken met dit onderscheid oplosbaar.
37. Plato verbant de kunst en Nietzsche verbant de waarheid. Heidegger brengt beide, kunst en waarheid, weer bij elkaar.
38. Zoals Cruyff na het trauma van 1974 niet naar Argentinië ging, zo gaat Joost na het fiasco in Malmö niet naar Basel.
39. We hebben inmiddels in de popmuziek een toestand bereikt die vergelijkbaar is met de toestand waarin de klassieke muziek zich al heel lang bevindt: het slechts eindeloos reciteren van het verleden, van wat geweest is, zonder dat er nog echt iets groots geproduceerd zal worden.
40. De overgang van materie naar geest kan binnen de sfeer van het materiële worden uitgebeeld door een reis van de donkere diepte van de zee naar het heldere, zonovergotten oppervlak.
41. Vanuit het perspectief van God is niets goddelijk. Dat is de prijs die God betaalt om God te zijn.
42. De gang door de duisternis van het scepticisme, het nog sceptischer worden dan de radicaalste scepticus, blijkt uiteindelijk de weg naar het licht, de toegang tot de-wereld-voor-ons.
43. De modernen fixeren zich op het op zichzelf staande menselijk subject, verdelen daarna de hele wereld in van elkaar gescheiden subjecten en objecten, verklaren vervolgens het onderscheid tussen mens en wereld als meest fundamenteel en allesbepalend, en stellen tenslotte dat we uiteindelijk alleen in de correlatie tussen beide kunnen leven.

44. De filosofie is geen dienstmaagd van de theologie. Helemaal goed. Maar ze is evenmin een dienstmaagd van het fysicalisme, materialisme, naturalisme, scientisme en atheïsme.

45. Het pathos van Graham Harman's Object-Oriented Ontology (OOO) is uiteindelijk het verlangen naar discontinuïteit boven continuïteit. Of is het pathos van Graham Harman's OOO misschien nog wel meer het verlangen naar verborgen poëtische diepten boven waarneembare letterlijke aanwezigheden.

46. Misschien moet *PiNetwork* religieus benaderd gaan worden. Toen steeds meer en meer christenen begonnen te vermoeden dat Christus niet tijdens hun leven zou terugkeren, begon men langzamerhand de parousia te begrijpen als een gebeurtenis die waarschijnlijk pas in een verre toekomst zal plaatsvinden. Dezelfde beweging zouden devote aanhangers van *PiNetwork* kunnen maken: de verlossende komst van open mainnet zal ooit plaatsvinden, maar waarschijnlijk nog niet in dit leven.

47. Volgens Graham Harman's objectgeoriënteerde ontologie (OOO) liggen objecten te diep om toegang te krijgen tot hoe objecten op zichzelf zijn. Maar waarom geldt dat specifiek voor objecten? Hoe weten wij dat zoiets als 'objecten' behoort tot hoe de wereld op zichzelf is? Moeten we niet zeggen dat de hele wereld te diep ligt om er toegang toe te verkrijgen, zodat we niet eens kunnen weten of 'objecten' behoren tot hoe de wereld in en voor zichzelf is? Wie deze stap maakt, springt van OOO naar mijn wereld-voor-ons kennisleer.

48. Daar waar de pre-moderniteit gekenmerkt wordt door de uitspraak dat de mens een beeld van God is, wordt de moderniteit gekarakteriseerd door de bewering dat de wereld een beeld van de mens is.

49. Verhoudt de starre ontische eigenschapsstructuur van de dingen zich tot hun bewogen ontologische zijswijze zoals de letterlijk aanwezige oppervlakte van de dingen zich verhoudt tot de poëtische verborgen diepte ervan? Zo lijkt Graham Harman Heideggers ontologische differentie tussen de zijnden en het zijn te begrijpen.

50. Bestendigheid hangt samen met voorhandenheid. Wat niet verandert is hier en nu immers geheel aanwezig en beschikbaar. Omgekeerd kan iets nu alleen in zijn geheel tegenwoordig zijn indien het bestendig gereed ligt.

51. Afhankelijk van hoe wij de hamer bejegenen, bestaat deze op verschillende wijzen, namelijk als geheel opgaand in het timmerwerk of als object van aanschouwing. Dat is de kern van Heideggers beroemde voorbeeld van de hamer. Evenzo is de wijze waarop voor ons de gehele wereld bestaat afhankelijk van hoe wij de wereld tegemoet treden. Zo bewonen de transcendentie en immanente mens daadwerkelijk andere werelden. Het gaat om twee fundamenteel van elkaar verschillende manieren van zijn.

52. Kant heeft gelijk wanneer hij stelt dat het volkomen belangeloos verlenen van een gunst het enige vrije is. Alleen een vrij wezen is tot een gunst in staat. Wat een kunstmatig intelligente machine ooit ook zal doen, het zal nooit begrepen kunnen worden als het verlenen van een gunst.

53. Het is onmogelijk om een letterlijke precieze beschrijving te geven van hoe een bepaalde wijn smaakt. Het is wel mogelijk om een letterlijke precieze beschrijving te geven van de hersenen tijdens het wijnproeven. Mentale ervaring is dan ook niet te herleiden tot hersenstructuren.

54. We worden in de wereld geconfronteerd met voorbeelden van zowel schoonheid als afgrijselijkheid die dermate overvloedig en overweldigend zijn dat een mens zich zou kunnen afvragen of niet reeds deze wereld het absolute is en wij dus in feite al oog in oog met het absolute staan.

55. Telkens weer zie je de vertolking van een dilemma tussen enerzijds postmodern subjectivistisch constructivisme en anderzijds premodern dogmatisch absolutisme. Dit dilemma is echter vals omdat er evident een derde weg is: de-wereld-voor-ons kennisleer.

56. Het verleden blijft. Het is hier en nu aanwezig als gewezenheid. Als extatisch verleden is het verleden tegelijkertijd een heden.

57. Heideggers ontologische differentie is zo fundamenteel, dat, zodra we een multidimensionaal assenstelsel ontwerpen waarin alle filosofen uit de westerse traditie passend gepositioneerd kunnen worden, het wel of niet accepteren van de ontologische differentie een eigen as vereist.

58. Plato's aanval op de kunst dient niet onderschat te worden. Plato ontzegt de kunst

zowel waarheid (aletheia), schoonheid (eros), ambachtelijkheid (techne) als geestkracht (mania). Wat overblijft is slechts nabootsing (mimesis).

59. De mens is niet alleen een biologisch maar ook een hermeneutisch wezen. Wij verbeelden de wereld waarin wij geworpen zijn altijd al als een betekenisvolle symbolische orde. Dit laat echter onverlet dat er existentieel geslaagde en minder geslaagde interpretaties van de wereld, en dus adequate en minder adequate wereldbeelden, zijn.

60. Net zoals veel analytisch filosofen toch iets wezenlijks missen in de positieve vakwetenschappen en veel continentale filosofen toch iets wezenlijks missen in de analytische filosofie, zo missen veel kunstenaars en theologen toch iets wezenlijks in de filosofie als zodanig.

61. Het was precies Plato die de kunst scheidde van de waarheid en zo een esthetisch domein schipperde waarin tweeduizend jaar later vervolgens Nietzsche met zijn verheerlijking van de verbeelding en zijn afkeer van de waarheid kon wonen. Zo schipperde Plato het huis van Nietzsche.

62. Een theïsme dat God niet alleen als de zijsngrond, maar ook als het geestelijk licht begrijpt dat heel het zijsngeheel verlicht, gaat uit van de intelligibiliteit van al het zijnde. Omgekeerd kan betoogd worden dat de intelligibiliteit van het zijsngeheel het bestaan van God als zijsngrond impliceert. Dit laatste is precies wat er in mijn modaal-epistemisch Godsargument gebeurt.

63. De wijze waarop het zijn zich te verstaan geeft is afhankelijk van de wijze waarop wij op dit zijn zijn ingesteld. De menselijke existentie ontstijgt als vrij samenspel van mens en zijn dan ook de sfeer van de starre feitelijkheid.

64. Enigszins parodiërend zou het 'voor ons' van mijn wereld-voor-ons kennisleer door Heideggerianen beschouwd kunnen worden als een excusus-ontologie om vervolgens binnen dit 'voor ons' gewoon weer zoals vanouds ontisch aan de slag te gaan.

65. Volgens Heidegger is het Dasein zijn mogelijkheden. Dasein is altijd een kunnen-zijn. Het is als vooruit-naar-zijn steeds bezig in te gaan op ongerealiseerde mogelijkheden. Dit kan oneigenlijk worden geduid. Laat M de verzameling zijn van alle realiseerbare mogelijkheden voor een gegeven Dasein D en laat voor iedere m in M de kans dat D mogelijkheid m

realiseert gelijk zijn aan  $p(m)$ . Het wezen van  $D$  is dan  $\{ (m, p(m)) \mid m \in M \}$ . Deze oneigenlijke duiding verheldert niettemin de eigenlijke.

66. Kunst dient ons volgens Kant in een stemming te brengen die vrij is van iedere conceptuele of morele bepaaldheid. In de vrije stemming bevalt het kunstwerk ons door zijn loutere verschijning. Kant keert zich zo tegen zowel hyperrealistische als moraliserende kunst.

67. De eerste beginselen worden bij Descartes proposities in plaats van Aristotelische essenties. Frege treedt in de voetsporen van Descartes door voor zijn nieuwe logica de op essenties gebaseerde logica van Aristoteles en Booles algebraisering ervan achter zich te laten en net zoals Descartes de overstap te maken naar proposities. Toch rehabiliteert Frege voor zijn logica een belangrijk bij Boole verloren gegaan aspect van de logica van Aristoteles door de structuur van atomaire proposities in laatste instantie te begrijpen als een subject waarvan iets geprediceerd wordt.

68. Volgens Wittgenstein betekent ‘algemeen zijn’ slechts toevallig voor alle dingen gelden (Tractatus 6.1231). Mijn semantisch argument laat echter zien dat er geen toevallige algemeenheden bestaan. Als iets, zeg  $F$ , voor alle dingen geldt, dus als  $Fx$  voor alle  $x$ , dan geldt  $F$  *noodzakelijk* voor alle dingen.

69. Cantors verzamelingenleer, waarbij we louter door te denken aan het geheel van objecten die aan een bepaald kenmerk voldoen een verzameling verkrijgen, betreft een *creatio ex nihilo*. Dat Cantors leer tot paradoxen leidde, zou middeleeuwse scholastici dan ook niet verbaasd hebben.

70. De-wereld-voor-ons is geen ‘binnen’ tegenover een ‘buiten’. Wie mijn wereld-voor-ons kennisleer als een ‘binnen’ tegenover een ‘buiten’ begrijpt, is nog altijd gevangen in het Kantiaanse schema van een innerlijke fenomenale wereld en de noumenale wereld daarbuiten.

71. Zij die uitgaan van mijn wereld-voor-ons kennisleer bedrijven modale- oftewel ‘mogelijke werelden’-logica binnen de-wereld-voor-ons. Zijn zij gehouden aan de stelling dat de binnen de-wereld-voor-ons geldende logica oftewel de logica-voor-ons geldt voor alle mogelijke werelden?

72. De gevoelens van achting, schoonheid en het sublieme ontsluiten volgens Kant de zedelijkheid, vrijheid en redelijkheid van de mens. Het gevoel en niet de rede leert de mens

dat zijn wezen voorbij de zintuiglijk ervaarbare wereld gelegen is.

73. Volgens het neoplatonisme bestaan er (1) transcendent abstracte vormen, (2) immanente concrete potentiële vormen en (3) immanente concrete actuele vormen. Potentiële vormen zijn nog niet verbonden met stof. Welke is ontologisch het zuinigst en bestaat dus eerder dan de anderen?

74. Binnen het esthetische domein is het zinvol om voortaan naam te geven aan twee verschillende noties van het sublieme: het sublieme dat optilt en verheft en het sublieme dat ontregelt en verbijstert. De conceptie van het Longiniaanse sublieme, welke ik in mijn werk ontwikkel door het sublieme zoals we dat bij Longinus aantreffen fenomenologisch te verrijken, is dan de enige conceptie van het sublieme die onder beide noties valt.

75. De uitdrukking “Een betere wereld begint bij jezelf” is in een bepaald opzicht koren op de molen van grote systeempartijen. Want zo blijft hun rol bij grootschalig en eigenlijk alléén door staten reparaerbaar systeemfalen onderbelicht: “Let niet op ons, maar let vooral op jezelf!”

76. Waarom produceert een argument met logische wetten als premissen en afleidingsregels waarheid? Omdat een dergelijk argument louter op logische wetten gebaseerd is en logische wetten een uitdrukking zijn van de meest fundamentele structuur van de werkelijkheid. In een dergelijk argument ontvouwt de werkelijkheid dus zichzelf.

77. Het wezen van een concrete zintuiglijk ervaarbare boom is de Platonse Idee Boom. Maar wat is het wezen van de Platonse Idee Boom? Is dit Idee zijn eigen wezen? Of heeft het geen wezen? Of betreft het wezen van dit Idee iets anders?

78. Een levensoriënterend wereldbeeld dient niet al te perspectivistisch te worden opgevat. Het is iets waarin we opgenomen zijn en wat onze leefwereld draagt. De wereld toont zich aan ons zoals wij haar vanuit ons wereldbeeld benaderen. Daarmee constitueert een wereldbeeld mede de wijze waarop de wereld zich aan ons geeft en er dus voor ons is.

79. Het leven kan werktuiglijk begrepen worden als organisch leven, zoals Aristoteles in *De Anima* doet. Kunstmatig creëren van organisch leven door de wetenschap krijgt een sacrale lading zodra daarbij naast organische functies ook bewuste subjectieve innerlijke ervaring ontstaat.

80. Immanente wereldbeelden hebben als groot nadeel dat er bijna zeker een transcedente werkelijkheid is. Want waarom zou het zijsgeheel precies samenvallen met wat de mens positief vakwetenschappelijk kan vaststellen? Een dergelijk samenvallen is zelfs zo onwaarschijnlijk dat immanente wereldbeelden irrationeel genoemd kunnen worden.

81. Welk van de drie existentiële dimensies van het mens-zijn is het meest van toepassing op de oorsprong en het wezen van het zijn zelf?

82. Jouw keuze van een wereldbeeld binnen de-wereld-voor-ons is een keuze 'voor jou' binnen het 'voor ons'.

83. We zijn niet sterfelijk omdat we leven. We leven omdat we sterfelijk zijn. Dat is bij Heidegger het laatste geheim van de intimiteit tussen zijn en tijd.

84. Kant verdiepte de moderne kloof tussen zin en zijn door de zin op te sluiten in de noumenale wereld en deze scherp te onderscheiden van de fenomenale wereld. In mijn 'wereld-voor-ons' kenleer komen zin en zijn weer samen omdat beide steeds betrekking hebben op de-wereld-voor-ons.

85. Volgens Jeremy Bentham draait alles in het leven om pijn en plezier. Maar dat is existentieel te kortzichtig gedacht. Alles in het leven draait om liefde en lijden. Daarom kan alleen een wereldbeeld welke beide centraal stelt existentieel adequaat zijn.

86. Zichzelf tegensprekende zinnen (zoals "Deze zin is onwaar") dienen vermeden te worden. Woorden met tegengestelde betekenissen (zoals "overzien") worden echter probleemloos geaccepteerd.

87. Er zijn filosofen die menen dat een bovenindividueel ethos is ingeschreven in het zijn. Zin maakt volgens hen deel uit van het zijn zelf. Maar zijn er ook filosofen die menen dat een bovenindividueel pathos het zijn kleurt? Doordringt een bepaalde stemming of sentiment het zijn?

88. Net zoals de betekenis van een conceptueel geladen begrip altijd al méér omvat dan de dingen die eronder vallen, zo omvat de werkelijkheid van een existentieel geladen situatie altijd al méér dan de feiten die ertoe behoren. Daar waar we in het eerste geval stuiten op een niet-verwijzend meer, stuiten we in het tweede geval op een niet-feitelijk meer.

89. Als waarheid niet als correspondentie met het zijnde, maar als onthulling van het zijnde gedacht wordt, wordt het denken van onwaarheid problematisch. Want als het zijnde verborgen is, is er geen ervaring en dus ook niet iets onwaars. En het ervaren van verborgenheid is als ervaring van verborgenheid evenmin onwaar.

90. Net zoals het beoefenen van metafysica speelt ook het redelijk evalueren van wereldbeelden zich af binnen de-wereld-voor-ons. Dit betekent dat een wereldbeeld om als redelijk te worden beschouwd, verenigbaar moet zijn met de grondstructuren van de-wereld-voor-ons.

91. De in *Contra Kant* (2020) ontwikkelde ‘wereld-voor-ons’-kennisleer maakt een metafysica mogelijk waarin de metaphysicakritiek van het radicale scepticisme reeds verdisconteerd is en precies daarom geen bedreiging meer vormt voor het project van de metafysica als zodanig.

92. Het is een misvatting om een strikte scheiding te hanteren tussen onze theoretische en praktische reflecties, tussen de theoretische en praktische rede. Beide zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden in al onze praktijken: politiek, ethiek, kunst, wetenschap, filosofie en religie.

93. Onze persoonlijke houding en verhouding tot de wereld constitueert mede de wijze waarop de wereld zich aan ons toont en aan ons geeft. In die zin bewoont de ene persoon daadwerkelijk een andere wereld dan de ander.

94. De individueel te hanteren criteria voor het beoordelen van de redelijkheid van een wereldbeeld als leidraad voor het leven hebben achtereenvolgens betrekking op de vraag in hoeverre het wereldbeeld aansluit bij objectieve feiten, intersubjectieve waarden en subjectieve ervaringen.

95. Elke mogelijkheid over de wereld te spreken wordt de mens ten diepste ontnomen, doordat in het menselijk denken de wereld noodzakelijk gelijkvormig wordt aan de mens. (Een variatie op Bataille)

96. Als er geen universele eigenschappen zijn, dan is ook de eigenschap van het profaan niet universeel. Er moet dan een niet-profane oftewel sacrale of numineuze entiteit bestaan.

97. Let me split the class of contingents. A contingent thing is strongly contingent if it allows for near alternatives. A contingent thing is weakly contingent if it is not strongly contingent. So, an apple is strongly contingent since we can conceive of different apples that closely resemble it. If consciousness is contingent, then it is strongly contingent since nothing closely resembles it. Suppose that the origin of reality is contingent. Is it then strongly or weakly contingent?

98. Mijn semantisch argument kan beschouwd worden als een “linguistic turn” voor religieuze Godsargumenten. Het is hier de taal zelf die ons de weg wijst. Taal als teken van het goddelijke. Niet voor niets hangen woord en geest wezenlijk samen, zoals ook uitgedrukt wordt in dat ene woord: logos. Maar denk eveneens aan het begin van Johannes. In den beginne was het woord en het woord was bij God.

99. Indien twee termen een niet nader analyseerbare betekenis hebben en bovendien ook nog eens dezelfde verwijzing hebben, dan hebben beide termen dezelfde betekenis. Op deze ene premissie is mijn semantisch argument uiteindelijk gebaseerd.

100. Harman holds that aesthetics brings real objects into play, whereas I more specifically maintain that the sublime experience refers to the origin of being.

101. Claiming that there are objects without ultimate atoms that compose them is like claiming that there are relations without ultimate relata that enter into them. Untenable.

102. Nergens verwijt ik atheïsten dat hun argumenten het bestaan van God niet absoluut kunnen uitsluiten. Wie mijn kennisleer en metafysica enigszins kent, weet dat ik niet op zoek ben naar sluitende bewijzen, maar naar goede argumenten. En een goed argument voor atheïsme hoeft het bestaan van God helemaal niet absoluut uit te sluiten. Mijn punt is dat er geen goede argumenten voor atheïsme bestaan omdat geen van de bekende argumenten voor atheïsme het zelfs maar waarschijnlijk maakt dat God niet bestaat. Van het eisen van het absoluut uitsluiten van God is geen sprake.

103. Voor Darwin kon men nog menen dat mensen een door de natuur gegeven doel hebben en dat iets dus in objectieve zin goed is indien het bijdraagt aan het verwezenlijken van het natuurlijke doel van de mens. Na Darwin is het denken in termen van een doelgerichtheid in de natuur problematisch geworden, zodat genoemde mogelijkheid om zonder beroep op God een objectieve moraal te funderen kwam te vervallen.

104. Waarom menen wij dat de wereld inherent wiskundig, talig en moreel van aard is? Zou dat komen omdat wij mathematische, linguïstische en morele wezens zijn en wat wij 'de wereld' noemen in feite de wereld betreft zoals wij deze ervaren en denken?

105. Kant zag zijn drie Kritieken als voorbereiding voor zijn metafysica van de natuur en de vrijheid. Nietzsche zag zijn Zarathustra als een kritiek die voorbereidt op zijn metafysica van de wil tot macht en eeuwige wederkeer.

106. Geen enkele generatie wil die generatie zijn die alles opoffert voor alle generaties. Niet de mensheid, maar alléén God is tot een dergelijk offer in staat. Elke politieke ideologie die hier anders over denkt, is tot mislukken gedoemd.

107. Dat iemand op het toneel verschijnt wiens optreden ongeëvenaard en onovertroffen is, is uiteraard bijzonder maar niet opvallend onwaarschijnlijk. Dat van iemand na zijn dood het graf leeg wordt aangetroffen is eveneens bijzonder maar niet opvallend onwaarschijnlijk. Dat het echter in beide gevallen om dezelfde persoon gaat, wiens leven ook nog eens volledig gericht was op het goddelijke, is daarentegen op z'n minst een teken van goddelijke betrokkenheid.

108. Mensen die op de materie gericht zijn, besteden hun surplus aan vermogen vooral aan tastbare artikelen. Wie op de geest is gericht, zal zijn overschat aan financiële middelen liever uitgeven aan het opdoen van ervaringen. Zij menen dat genoegen eerder te vinden is in belevenissen dan in bezittingen.

109. Hoe mijn 'wereld voor ons' kennisleer het scepticisme overwint? Vanwege het cartesiaanse scenario van de kwade genius kunnen we geen kennis verkrijgen over hoe de wereld in zichzelf is. In zoverre heeft de scepticus gelijk. Maar wanneer we ons dan vervolgens richten op het verkrijgen van inzicht in hoe de wereld voor ons is, kan de scepticus het kwade genius scenario niet nogmaals opvoeren om kennis van de wereld zoals deze voor ons is te blokkeren.

110. *Ex nihilo nihil fit* (Aristotle-Aquinas). Each truth having an ontological footprint must thus have a sufficient explanation. There are no brute facts in reality. Now, beyond a certain complexity threshold, mathematical truths aren't provable (Gödel-Chaitin). But then it follows that mathematical truths have no ontological import, so that we arrive at a new argument against mathematical Platonism.

111. A defining feature of my ‘world-for-us’ epistemology is that we cannot claim anything about the relation between the-world-for-us and the-world-in-itself. This relation lacks any content since conceptualizing it entails claims about the ‘in itself’ of the-world-for-us, and thus knowledge of the-world-in-itself, which is impossible.

112. The resurrection of Christ is a historical and timeless event that occurs anew in grateful remembrance. God rises. Then and now. For in and through joyful memoration and thankful recreation, resurrection occurs once again.

113. Een belangrijke zijnshistorische premissie is dat de geschiedenis rare sprongen mag maken, maar dat ze zich uiteindelijk niet definitief zal kunnen keren tegen de schepper. Dit biedt een heuristiek om voor de langere termijn redelijke voorspellingen te doen over hoe wereldhistorische processen zich zullen ontwikkelen.

114. Is Heideggers zijn (1) het zich openende opene van het vanuit zichzelf opgaande opkomende, (2) het vanuit zichzelf opgaande opkomende van het zich openende opene, of (3) het tegelijkertijd vanuit zichzelf openende opene en vanuit zichzelf opgaande opkomende?

115. The Heideggerian ontological difference between being and beings is more profound than the metaphysical gap between mind and matter. No wonder it's hard to grasp the difference he's after.

116. Komen we met het klassieke onderscheid tussen wat-zijn (essentie) en dat-zijn (existentie) het zijn op het spoor als de rijke bewogenheid van het dat-zijn? Of is het maken van genoemd onderscheid reeds een teken van zijsvergetelheid waarbij het zijn wegztinkt in de verborgenheid?

117. A “short and sweet” formulation of my modal-epistemic argument. Suppose ‘God

---

'doesn't exist' is a possible truth. In that case all possible truths are knowable except 'God doesn't exist', which is absurd. Therefore 'God doesn't exist' is not a possible truth, so that God exists.

118. Het dragende kenmerk van alle waarlijk grote muziek is dat deze niet pejoratief benaderd kan worden zonder je ziel te beschadigen.

119. On a theory of truth  $f(\cdot)$  proposition  $p$  is true iff  $f(p)$ . So, on  $f(\cdot)$ , proposition  $p$  is true iff  $f(p)$  iff  $f(p)$  is true iff  $f(f(p))$  iff  $f(f(p))$  is true iff  $f(f(f(p)))$  and so on. Ad infinitum. Now, a necessary condition for  $f(\cdot)$  to be a cogent theory of truth is that [ $p$  is true iff (for all  $n$ ) $f^n(p)$ ] is not nonsensical. Does this condition hold for pragmatism (i.e.,  $f(p)$ =“ $p$  works”)? And for correspondentism (i.e.,  $f(p)$ =“ $p$  corresponds to the facts”)? And for Tarskianism (i.e.,  $f(p)=p$ )?

120. Volgens Sartre is de mens een niet. De mens laat zich door geen enkele identiteit vangen. Ze ongtlipt iedere identiteitsbepaling. Mijn semantisch argument voor de conclusie dat er geen universele eigenschappen zijn, laat zien dat het zijnde als zodanig een niet is. Het zijnde laat zich door geen enkele identiteit vangen. Het zijnde ongtlipt iedere identiteitsbepaling.

121. Moral realism as a meta-ethical position can be deflated by adopting a deflationary definition of the good. For instance, if we define good and evil as that which respectively promotes or diminishes well-being, then even within a naturalistic or physicalistic framework, there are objectively good and evil acts. Consequently, debates on whether moral realism holds true should be preceded by a discussion on moral semantics.

122. Als we dan geen absoluut gezichtspunt op de werkelijkheid kunnen innemen, laat dan het menselijke gezichtspunt ons absolute gezichtspunt zijn. Laat het 'voor ons' het absolute zijn.

123. Affectief-driftmatig interpreteren en waarderen vanuit een streven naar krachtsvermeerdering is de vorm van Nietzsches universele wil tot macht. Vinden we daarom bij Nietzsche een universele hermeneutiek?

124. Had Kant moeten beweren dat wat hij de a priori aanschouwingsvormen en verstandscategorieën noemt niet onveranderlijk en universeel zijn, maar cultureel bepaald, zodat bijvoorbeeld een andere taal kan leiden tot een andere ervaring van ruimte en tijd?

125. Waarom beleeft de mens lust aan macht? Is het antwoord wellicht zo eenvoudig als dat het evident is dat de mens onlust aan onmacht beleeft en daarom, op grond van een omkering van tegendelen, lust aan macht zal beleven?

126. Een radicaal andere taal kan onze wijze van denken dermate ingrijpend veranderen dat de manier waarop wij de wereld ervaren eveneens verandert en bijvoorbeeld tijd en ruimte door ons anders waargenomen worden. De wereld zoals wij deze denken en ervaren wordt dan ook mede bepaald door de taal die wij spreken. De menselijke conditie is niet ongevoelig voor taal.

127. Stel je een taal voor die zo rijk is dat de lichtruimte die ze voor ons opent en inruimt dermate ruim is dat deze niet alleen de dingen in hun volledige zijn aanwezig laat zijn, maar waarin zelfs de tijd zich in haar volledigheid kan openbaren, zodat voor hen die deze taal spreken niet alleen de dingen in het heden, maar ook de dingen in het verleden en de toekomst onthuld worden.

128. Wat prefereer je? Een prachtig maar middelmatig geschreven verhaal of een middelmatig maar prachtig geschreven verhaal? Mensen die poëtisch leven zullen de voorkeur geven aan het tweede, terwijl logos naturen voor het eerste zullen kiezen.

129. God is een noodzakelijk bestaand immaterieel persoon, ontwerper en schepper van de kosmos, het zijn zelf en als zodanig de grond van alle zijnden, de locus van objectieve morele waarden en verplichtingen, goed en rechtvaardig, transgressief, mysterium tremenda majestas et fascinans, ten diepste liefde, agape, eros en philia, geïncarneerd in Jezus van Nazareth, gekruisigd en opgestaan.

130. Een volk kan zonder bloedvergieten in verzet komen tegen zijn dictator. Hoe? Door eenvoudigweg het geboortecijfer te laten instorten, zodat de dictator op enig moment doorkrijgt dat aanblijven betekent dat er binnen afzienbare tijd geen volk meer overblijft om te overheersen.

131. Volgens het modaal realisme van David Lewis bestaan alle niet-actuele mogelijke werelden even reëel als de actuele wereld. We zouden dan verwachten dat de frequentie van onwaarschijnlijke gebeurtenissen met een opvallend patroon, zoals het achtereenvolgens duizend keer zes gooien met een dobbelsteen, veel hoger zou zijn dan nu het geval is. Er is

immers een enorme verscheidenheid aan mogelijke werelden en de werelden waarin zulke gebeurtenissen zo nu en dan of zelfs meer regelmatig voorkomen heeft verreweg de overhand. Wij zouden ons dus met aan zekerheid grenzende waarschijnlijkheid in zo'n wereld moeten bevinden. Het feit dat dit niet het geval is, levert dus een *a posteriori* argument tegen modaal realisme op.

132. Er wordt veel gewicht toegekend aan de notie van verbeelding. Maar verbeelding is in zichzelf vrijblijvend en wordt pas vruchtbaar zodra zij voortkomt uit een beantwoording aan het verborgen wezen van al het menselijke voorstellen.

133. Volgens het klassieke metafysisch waarheidsbegrip vereist het waar zijn van een oordeel een beroep op een maatgevend hoogste zijnde, zoals de Idee of God, die zorgdraagt voor de overeenstemming tussen oordeel en zaak. Wanneer we geloven dat er ware oordelen zijn, uitgaan van metafysisch realisme en dus afzien van de mens als maatgevend hoogste zijnde, en met de nominalisten veronderstellen dat er geen essenties of wezensvormen bestaan, volgt hieruit onvermijdelijk dat God bestaat. Wie genoemde premissen plausibel vindt, krijgt zo de beschikking over een nieuw Godsargument.

134. Het kost ongelooflijk veel denkkracht, maar het is mogelijk om vanuit de continentale filosofie de analytische filosofie volledig stuk te denken. Niet dat ik er een woord minder analytische filosofie om zal schrijven.

135. De continentale filosofie verhoudt zich tot de analytische filosofie zoals de logica naturalis zich verhoudt tot de logica docens.

136. Nietzsche verwijt de metafysici een geest van wraak jegens 'het was' van de tijd oftewel het vergankelijke. De metafysici poneerden vanuit deze wraak een eeuwig aan zichzelf gelijkblijvend onvergankelijk zijn. Maar doet Nietzsche met zijn eeuwige wederkeer van het gelijke niet iets soortgelijks? Hij laat alles steeds weer op dezelfde wijze terugkomen zodat niets werkelijk vergaat! Is ook zijn eeuwige wederkeer van het gelijke een manifestatie van wat hij "de oerdwaling van het gelijke" noemt?

137. Dat vorm niet onbelangrijk is, ook voor het wijsgerig denken, laat het oeuvre van Nietzsche goed zien. Stel dat hij alles uitgeschreven zou hebben in prozaïsch proza. Hij zou voor de wereld onbekend zijn gebleven. En zoals Nietzsche zijn er meer.

138. Verhoudt het opene zich tot het bepaalde, het zijn zich tot het zijnde, het ontologische zich tot het ontische, zoals het *consistente* zich verhoudt tot het *contradictoire*? Is het precies in en door het uithouden van de contradictie dat de vereiste ademruimte van het zijn geopend wordt?

139. Een denken dat geheel transparant uiteengelegd voor ons ligt, kan geen creatief denken zijn. Een denken dat creatief is, houdt altijd iets terug. Net zoals het zijn pas een wereld opent en voor ons open houdt door zichzelf terug te houden.

140. Het opene bij Nietzsche is gelegen in de affirmatie van het spiegel spel dat zich als heldere hemel vóór zonsopgang voltrekt rondom Dionysus als het goddelijke midden ervan. (Vrij naar G. Visser)

141. Verhoudt het opene zich tot het bepaalde, het zijn zich tot het zijnde, het ontologische zich tot het ontische, zoals het *indeterminisme* zich verhoudt tot het *determinisme*? Is het precies in het erkennen van zoiets als grondeloos toeval dat de vereiste ademruimte van het zijn geopend wordt?

142. Het dionysische is in het Westen decennialang onderdrukt. Een ongebreidelde apollinische beheersing heeft getracht het uit te wissen door elke uitdrukking ervan te smoren. Maar het dionysische laat zich niet duurzaam uitwissen. Het heeft zijn eigen plaats en zijn eigen recht. Daarom keert het nu verhevigd en genadeloos terug.

143. Het dionysische had in de samenleving gecultiveerd en gekalibreerd moeten worden. Het had tot op zekere hoogte zijn plek moeten behouden in plaats van restloos geloochend te worden. Bataille heeft dit allemaal uitvoerig beschreven. Door het dionysische in de maatschappij een zekere speelruimte te geven, wordt voorkomen dat het mateloos, ongeremd en tenslotte destructief wordt. Precies dit is echter categorisch nagelaten. Waarom? Door een gebrek aan kennis. Of beter: door een gebrek aan geest.

144. Van obscurantisme is bij Heidegger geen sprake. Zijn denken is een terugdenken tot in het wezen van het zijn en dat kan alleen door het uiterste te vragen van ons denken en de grenzen op te zoeken van de menselijke taal.

145. Wie kent niet het beeld van de laatste mens uit Nietzsches Zarathustra. Is de gemakzuchtige Europese mens van de afgelopen decennia de laatste mens? Zarathustra

sprak over een nieuw type mens die na de laatste mens zou komen. Er zal inderdaad een nieuw type mens moeten komen om de Europese wereld te revitaliseren en opnieuw vorm te geven. Kondigt deze mens zich al in Europa aan?

146. Het is volgens Heidegger precies de ervaring van het verborgene van de lichtung van het zijnde die afstemt op deze lichtung. Inderdaad. Juist de ervaring van het verborgene van het zijn stemt af op zijn.

147. Een AI dat zo gedetailleerd mogelijk wordt gevoed met de geschiedenis van de mensheid, zou in staat moeten zijn om met redelijke nauwkeurigheid te voorspellen wat bepaalde op het wereldtoneel toonaangevende personen in bepaalde omstandigheden zullen denken of doen. Zo kan zonder deze personen te spreken toch inzicht verkregen worden in wat er in hen omgaat en wat ze van plan zijn.

148. In de syntactische vorm van het logische oordeel is de logos geworden tot iets wat men aantreft en dus voorhanden is. (Vrij naar Heidegger)

149. Er zijn veel mensen die geloven dat de wereld uiteindelijk op één of andere laatste grond teruggaat en dus géén bruut feit is. Daarbij wordt niet altijd aan God gedacht. Mijn Godsargument *vanuit niet-bruutheid*, laat, indien succesvol, zien dat in dat geval dat laatste redelijkerwijs niet langer kan. Want als er een ultieme grond is voor alles, een ultieme reden of verklaring, dan moet die verklaring of reden zelf-evident zijn en dus ook in beginsel als zelf-evident ingezien kunnen worden, hetgeen niet anders kan dan door een subject dat zich zelf op de plaats van het absolute bevindt: God.

150. Heidegger heeft zijn hele leven besteed aan het denken over het geheim van het zijn. Is het zijn inderdaad het grootste geheim voor de filosofie? Is het kwaad niet een nog afgrondelijker en daarmee nog groter geheim dan zelfs het zijn zelf? Is Heidegger, toch de filosoof van het wezen van de grond, diep genoeg gegaan?

151. The import of my argument from non-bruteness for God's existence amounts to this: When you work with reasonable versions of the concepts of '1', '2', '+' and '=', you have no choice but to accept that  $1 + 1$  equals 2 - or else give up talking about mathematics at all. Similarly, when you work with reasonable versions of the concepts of 'God,' 'ultimate explanation', 'self-evidence' and 'unlimited perspective', you have no choice but to accept that the existence of an ultimate explanation entails the existence of God - or else give up talking about metaphysics at all.

152. De ware vrijheid ligt niet in het buiten blijven staan en tegensputteren, maar in het geheel van binnenuit vanuit zichzelf begrijpen.

153. Zoals bekend gaat Aristoteles uit van een wereld vol wezensvormen en begrippen die naar waarheid deze vormen uitdrukken. Descartes elimineert de wezensvormen, maar laat nog wel een domein van begrippen toe waarmee naar waarheid naar de wereld verwezen kan worden. Nietzsche elimineert het laatste restje orde dat Descartes in de wereld achterlaat en verklaart het hele domein van de door ons gebruikte begrippen als een domein van de onwaarheid.

154. Abstract objects can arise from consciousness. Indeed, they can be understood as the eternal thoughts of an eternal mind. But you can't get to mind or consciousness from abstract objects. The same holds true for matter.

155. Waarom heeft men in kringen van zelfverklaarde "vrijheidsdenkers" toch zoveel moeite met metafysica? Komt dat omdat metafysica uiteindelijk toch altijd uitkomt bij een maatgevend hoogste zijnde en het bestaan van een dergelijk zijnde in genoemde kringen als een bevelende en daarmee een de menselijke vrijheid bedreigende instantie wordt gezien? Maar wat nu als het hoogste zijnde zelf ultiem gegrond is in liefdevol schenkende en vergunende vrijheid?

156. Wie een argument voor theïsme van tafel wil krijgen, zonder er inhoudelijk iets tegen in te brengen, kan proberen het volle gewicht van Nietzsches retorische wijsbegeerte in het spel te brengen om zo een alternatief verhaal te verbeelden dat toehoorders dermate aanspreekt dat ze het argument voor theïsme vergeten.

157. Nietzsche wil geen mensen met een bovenwereld, maar een wereld met bovenmensen.

158. Het was Kant die naast een theoretische en praktische rede ook een *esthetische rede* muntte, gegrond in een op een zuiver, redelijk, *a priori* gevoel van welbehagen teruggaand esthetisch oordeelsvermogen. Het esthetische redevermogen bemiddelt tussen beide andere redevermogens.

159. What's the proper epistemic ranking for philosophical arguments for theism? Here we may categorize them as 'a priori', 'empirical' and 'axiological'.

160. Waarom kan de mens genieten van machtsuitoefening? Wat is dat toch voor een onnavolgbaar vermogen in de mens? Uiteindelijk is dit een onbeantwoordbare vraag. Nietzsche lost het probleem op door een wil tot macht als de primitieve affectvorm te hypostaseren waar alle andere affecten ontwikkelingen van zijn.

161. In hoeverre is een ambigue, vage, ondoorgrondelijke, of – eenvoudigweg – onduidelijke vorm een teken van inhoudelijke diepzinnigheid, dan wel een uiting van artistieke gemakzucht of pretentie, waarmee eerder een inhoudelijke leegte of gebrek aan creativiteit verhuld wordt?

162. Wat bij Kant het noumenale in ons wordt en gelardeerd wordt met begrippen als vrijheid en zedelijkheid, wordt bij Heidegger het zijn in ons dat gelardeerd wordt met existentialen als geworpenheid en toekomstigheid.

163. Precies omdat volgens Heidegger het Dasein existential altijd al een Mitsein of een-zijn-met-anderen is, is de stemming een wijze van zijn die mens en omgeving gelijkelijk doortrekt.

164. Volgens Heidegger ontsluit het tijdelijken van de tijd het in-de-wereld-zijn van het er-zijn, zodat de tijd als ontsluitend vermogen een voorwaarde vormt voor elke vorm van verschijning.

165. Volgens Aristoteles kan iets alléén bestaan als een wat-zijnde. Dit 'wat' betreft de vorm of essentie ervan. Volgens Heidegger kan iets alléén zijn als een hoe-zijn. Dit 'hoe' betreft de zijnswijze of gebeurlijkheid ervan.

166. Een democratie vergaat wanneer door het verdwijnen van een gedeeld zinperspectief de samenleving gepolariseerd raakt, zodat stabiele regeervormen onmogelijk worden en de hele samenleving vastloopt - waarna de roep klinkt om een autocraat die de zaak weer in beweging moet brengen.

167. Waaraan heeft decennialange spitsvondige postmoderne ironie in het Westen eigenlijk

nog meer bijgedragen dan aan toenemende vertwijfeling, vermoedheid en apathie?

168. De retorica leert dat het oordeel van de toehoorder afhangt van de stemming waarin het publiek zich bevindt. Dit vinden we terug in *Sein und Zeit*. Het verstaan van de mens is altijd al een gestemd verstaan of een verstaan bepaald door de stemming van ons gestemd-zich-bevinden.

169. De uitspraak bewaart de waarheid van het zijnde. De kunst bewaart de waarheid van het zijn. (Vrij naar Heidegger)

170. Zoals de zon alles kleurt, zo schenkt Gods geest intelligibiliteit aan al het zijnde. Omgekeerd vereist genoemde intelligibiliteit een goddelijk licht en dus het bestaan van Gods geest. Op deze laatste gedachte berust mijn modaal-epistemisch Godsargument.

171. Volgens Heidegger openen wij met onze existentie de wereld en houden we deze met onze existentie ook open. Hetzelfde geldt volgens hem voor de kunst. Kunst opent een wereld en houdt deze open. Betekent dit dat de mens zijn leven in meest eigenlijke zin leeft wanneer hij het als kunstwerk tracht te leven? Vinden we hier een motief voor een levenskunst bij Heidegger?

172. Het doel bij Nietzsche is geen lustbehoud en ook geen lustvermeerdering. Het doel is toename van kracht. Krachtsvermeerdering. Willen schijnen zoals de zon.

173. De negatie is constitutief voor het mens-zijn. Zijn er filosofen die dit ontkennen of negeren? Of wacht. Die kunnen er natuurlijk niet zijn ;-)

174. Wat beweegt de mens ten diepste? Volgens Plato het verlangen naar het schone, het goede en het ware, volgens Aristoteles het streven naar eudaimonia, volgens Augustinus het verlangen naar God, volgens Nietzsche de wil tot macht, volgens Schopenhauer de blinde wil tot leven, volgens Heidegger de angst voor de dood, volgens Freud de drifts van leven en dood, volgens Sartre de last van radicale vrijheid, volgens Bataille de drang tot transgressie en het ervaren van het sacrale, en volgens Paulus de liefde. *Anything else?*

175. Is God geïnvolveerd in het tegelijkertijd begerende en bewarende spel van de liefde?

Speelt God steeds mee met het wereldspel van de liefde tussen mensen en is God uiteindelijk dit wereldspel?

176. Het niets sluit het zijnde uit, maar behoort desalniettemin tot het zijn. Het zijn is dan ook het volstrekt andere dan het zijnde.

177. Hier is een hermeneutische manier om een filosofie tentamen te geven. Verzoek de studenten in een aantal open vragen bepalende denkbewegingen in hun eigen woorden te articuleren, wacht als docent enige tijd met het nakijken, waardoor de directe echo van de colleges vervaagt, en laat vervolgens de beoordeling van elke uitwerking afhangen van de mate waarin de student erin slaagt om bij de docent genoemde bewegingen tijdens het lezen van de uitwerking opnieuw te ontsluiten en zo wederom tot leven te wekken.

178. Aristoteles nam het axiomatisch deductieve model van de wiskunde over voor zijn op eerste beginseLEN gebaseerde filosofie. Descartes integreerde de in het Hellenisme ontstANE wiskundige methode van analyse in zijn nieuwe filosofie. En het postmodernisme ontstond nadat de mathematisch logicus Gödel bewees dat niet alles bewijsbaar is. Hebben methodologische ontwikkelingen in de wiskunde niet altijd aan de basis gestaan van vernieuwingen in de filosofie?

179. Aristoteles leert in zijn *Analytica Posteriora* dat een wetenschap het bestaan van zijn eigen onderwerp niet kan bewijzen. De natuurkunde kan dus het bestaan van de natuur zelf niet afleiden. Een dergelijke afleiding komt toe aan de metafysica.

180. Wiskunde kwam op mijn pad om te overleven. Filosofie vond mij vervolgens om te leven. En het religieuze? Kwam dat tenslotte op mijn pad om mij te bewaren misschien?

181. Hier is een mogelijke remedie tegen existentieel ongemak veroorzaakt door het feit dat je geen grip op je leven krijgt doordat je voortdurend hopeloos probeert te achterhalen wat je nu eigenlijk wilt in dit leven en of wat je hebt nu wel of niet als voldoende moet worden beschouwd. Word op kennistheoretische gronden een scepticus ten aanzien van de vraag naar de kwaliteit van je eigen leven. Ervaar dat genoemde vragen epistemisch eenvoudigweg niet te beantwoorden zijn, onthoud je vervolgens van een oordeel en vind daar vervolgens gemoedsrust in.

182. ChatGPT kan geen nieuwe paradigma's introduceren. Het kan ten opzichte van

Aristoteles geen Descartes zijn. Het kan hoogstens eindeloos hellenistische en scholastische variaties op Aristoteles produceren.

183. Stel je bent jong en dan ineens zie je nietsvermoedend een film als Amadeus. Of Immortal Beloved. Of een ander tijdloos filmisch meesterwerk. Hoe moeten wij woorden geven aan wat dat met iemand doet? Een groots kunstwerk wordt niet slechts beleefd en leidt zelfs niet alleen tot een persoonlijke transformatie. Zo'n werk openet een hele wereld. In het licht ervan wordt alles voorgoed anders.

184. De uitspraak bewaart de waarheid van het zijnde. De kunst bewaart de waarheid van het zijn. (Vrij naar Heidegger)

185. Zoals de zon alles kleurt, zo schenkt Gods geest intelligibiliteit aan al het zijnde. Omgekeerd vereist genoemde intelligibiliteit een goddelijk licht en dus het bestaan van Gods geest. Op deze laatste gedachte berust mijn modaal-epistemisch Godsargument.

186. Wat zegt het feit dat er ogenschijnlijk onoplosbare denkparadoxen zijn, dat er voorbeelden van fundamentele beweringen zijn waarvoor even sterke argumenten voor als tegen bestaan, en dat elke logische formalisering van ons denken zo zijn eigen tekortkomingen heeft, eigenlijk over de aard van ons denken? Is iets in het denken zelf, in de rede zelf, inherent problematisch?

187. Stel dat het optreden van stand van zaken  $Z$  bij subject  $S$  gevoel  $G$  veroorzaakt met intensiteit  $I$ . Laat stand van zaken  $Z$  vooralsnog niet opgetreden zijn en laat  $p$  de kans zijn dat  $Z$  optreedt. Neem aan dat  $S p$  kent. Volgt dan prima facie dat  $S G$  voelt met intensiteit  $pl$ ?

188. De formule  $pl$  lijkt alléén van toepassing op een bepaalde klasse van gevoelens. Er zijn naast deze klasse nog twee andere klassen van gevoelens te onderkennen, namelijk die waarvoor al bij kleine  $p$  de intensiteit juist veel groter is dan  $pl$  en die waarvoor zelfs bij grote  $p$  de intensiteit veel kleiner is dan  $pl$ . Een interessant psychologisch project zou zijn om elk van deze drie klassen gevoelens nader te karakteriseren.

189. To engage in philosophy of religion as an existential mode of being is to approach the divine as an open, ongoing question that resists final answers. It is to "live" the question rather than seeking to resolve it once and for all.

190. Kennis is smart. Vermeerdering van kennis is dan ook vermeerdering van smart. Is niet lichtheid geluk? Zeker. Maar de gedachte aan een terugkeer naar het lichte is desondanks een schrikbeeld voor hen die de lichtheid verlieten. Wie eenmaal het oord van kennis en smart betreedt, kan niet meer terug.

191. Probeert Heidegger niet eenvoudigweg te ontsnappen aan het helle nietsontziende licht van de middagzon, waarvoor niets zich kan verbergen? Wil hij de pijnlijke luciditeit van de wereld ongedaan maken?

192. De laatste grond en oorsprong van de werkelijkheid kan niet anders dan zo subliem en overweldigend zijn, dat naast alle andere raadsels eveneens het grote raadsel van het bestaan van bewustzijn daarin zijn laatste en definitieve antwoord vindt. Maar dan is het alleen al om deze reden gerechtvaardigd om dit geheim der geheimnissen goddelijk te noemen. Een dergelijke duiding wordt zowaar een analytisch in plaats van een synthetisch oordeel. Een conceptuele waarheid.

193. Nietzsche meent de metafysica te overwinnen door zich te richten op het leven, maar door dit leven vervolgens te begrijpen als organisch werktuiglijk leven, blijft hij nu juist binnen de metafysica welke immers is gebaseerd op organisch werktuiglijk denken.

194. Hoort de wil tot macht bij de eeuwige tijd van Nietzsche als ring der wederkeer of bij de epochale tijd van Heidegger als lichting van zijn? Het antwoord op deze vraag is beslissend voor Gerard Vissers confrontatie tussen Nietzsche en Heidegger.

195. Het *Gestell* wijst als een negatief op het andere: het *Ereignis*. (Vrij naar Vissers Heidegger)

196. Wat nodig is naast ‘licht’ is ‘lucht’. Pas door niet alleen de zon, maar ook de diepe blauwe hemel toe te laten tot het spontane spel van wereld zullen de affecten van de ziel werkelijk tot bloei komen en ademruimte vinden. (Vrij naar Vissers Nietzsche)

197. Kan een LLM zoals ChatGPT inmiddels niet alleen voorspellen hoe een gegeven tekst verdergaat, maar ook wat een bepaald mens gaat zeggen op basis van zijn of haar voorgaande uitspraken? Als dat enigszins lukt, zegt dat wellicht iets over hoe voorspelbaar

mensen zijn.

198. De tragiek van onze tijd is dat zo goed als alle vormen al geestelijk gevormd zijn, zodat geestelijke vorming steeds moeilijker realiseerbaar is.

199. De esthetische ervaring staat niet als schijn tegenover het zijn. Niet omdat alles schijn is (zoals Gorgias en later ook Nietzsche meent), maar precies omgekeerd omdat een esthetische ervaring in meest eigenlijke zin net zo goed ook een werkelijkheidservaring is. Ook het esthetische is een plaats waar de waarheid van het zijn zich toont, waar werkelijkheid geschiedt.

200. Het christendom omarmt de wereld in een heel specifieke zin. Het zinnelijke is niet pure nietigheid of duisternis, zoals in de gnostiek of in bepaalde varianten van het antieke Platonisme. Het is volgens het christendom mogelijk vanuit het zinnelijke omhoog te worden geleid naar het goddelijke.

201. In een wereld waarin afstanden in ruimte en tijd kleiner worden dan ooit, is ware nabijheid ver te zoeken.

202. De sociale media hebben het hebben van een mening gedemocratisseerd. Inmiddels is bijna iedereen overtuigd van de negatieve effecten van dergelijke media. Al bots gaan het schrijven van gedichten en andere teksten democratiseren. Ik verwacht dat over een jaar of tien bijna iedereen op dezelfde wijze overtuigd zal zijn van de negatieve effecten daarvan.

203. Bildung of vorming is volgens Hegel de verheffing tot algemeenheid. Deze verheffing vereist abstractie en daarmee een afzien van de eigen contingente particuliere onmiddellijkheid. Het is zowel iets hogers als iets innerlijks. Het is een geestelijke en zelfs spirituele gezindheid die gemoed en karakter omvat en bovendien bovenindividueel en zelfs transcendent is omdat ze uitstroomt over het gehele leven en de werkelijkheid zelf. Zou dit ideaal aan de basis kunnen staan van een nieuw groot verhaal? Een verhaal waaraan onze wereld dringend behoeft heeft?

204. Wanneer het door AI steeds gemakkelijker wordt om gedichten te schrijven, zal het steeds moeilijker worden om dichter te zijn. Er zullen dan op een dag geen dichters meer zijn. Vanaf dat moment verschijnen er geen gedichten meer.

205. De ziel, de geest, is zo rijk dat zelfs wanneer zij betekenis geeft aan een in zichzelf zielloze wereld, deze wereld nog altijd als bezielt kan worden beschouwd.

206. AI kan misschien kennis bezitten, maar mist hoe dan ook Bildung, reflecterende oordeelskracht, smaak, tact, en sensus communis. Het begrijpt niet.

207. Had Zelensky maar de beschikking over de redevoering die Gorgias als leider van een delegatie uit Leontinoi gaf voor de openbare volksvergadering van Athene, met het verzoek om Leontinoi te helpen te schieten bij de oorlog met Syracuse.

208. Ons concrete bewustzijnsleven bestaat. Dat is onloochenbaar. We kunnen het bovendien als een zijnde aanduiden wanneer we uitgaan van een voldoende inclusief begrip van het zijnde. En waarom zouden we dat vanuit een omvattend wijsgerig perspectief niet doen? Een substantialistische opvatting van de geest is dan ook alles behalve vreemd of onredelijk. Ze dient zichzelf als vanzelf aan. Want waarom zou het bewustzijn niet als primair gegeven én dus als zijnde moeten worden erkend?

209. Filosofen die een eind willen maken aan het menselijke exceptionalisme door aan niet-menselijke zijnden ook actorschap, bewustzijn, vormen van denken en maatschappelijke rechten toe te kennen, laten juist zien niet los te komen van het menselijke exceptionalisme omdat ze menselijke, al te menselijke kwaliteiten toeschrijven aan niet-menselijke zijnden.

210. We hebben een traditie. En we hebben geen traditie. We hebben een traditie die nog geen traditie is.

211. Wie vraagt naar een definitie van iets heeft in het geval van een definitievoorstel altijd al een daaraan voorafgaand besef of het de moeite van het overwegen waard is, en of het ene definitievoorstel beter of slechter is dan een ander. Iedere definitie van iets grondt dus in een voorbesef van wat het is. Dit voorconceptuele besef betreft het eigenlijke begrijpen ervan.

212. Niet alleen bepaalde rede ideeën kunnen zo abstract zijn, dat ze niet in begrippen zijn te vatten. Hetzelfde geldt voor bepaalde zintuiglijke voorstellingen die zo rijk zijn dat de begrippelijkheid er evenmin vat op krijgt. De sfeer van het conceptuele wordt zo aan twee

kanten begrensd. Het begrip kent twee grenzen.

213. s Ochtends wakker worden, de auto instappen, nietsvermoedend de autoradio aanzetten en dan ineens een net nieuw uitgebracht nummer horen van dezelfde muzikale grootsheid als, zeg, Nothing Else Matters, Tunnel of Love, Lose Yourself of Faded. Het is anno 2025 metafysisch gewoon niet meer mogelijk.

214. Kan een religieus oordeel begrepen worden op dezelfde wijze als Kant het esthetisch smaakoordeel in zijn 'Kritiek van het oordeelsvermogen' opvat? Het zou dan gaan om een belangeloos subjectief oordeel dat doelmatig is voor het subject, dat nooit geheel onder begrippen gebracht kan worden, dat gegrond is in een persoonlijke ervaring en dat aanspraak maakt op algemene geldigheid.

215. De traditie spreekt over het algoed zijn van God. Het goede is het eigene van God. Maar niets is zo moeilijk als het eigene vrij te laten geschieden. De mens kan het goede, als het voor hem vreemde, vrij laten gebeuren.

216. Verhoudt de klassieke kunst zich tot de moderne kunst als het in kaart brengen van de zijnden tot het vrijspelen van het zijn? En als dit zo is, zou dat dan onze opvatting over het belang van moderne kunst kunnen veranderen?

217. Iets is volgens Walter Benjamin een ding dan en slechts dan als het mededeelbaar is. Mededeelbaarheid is wat een ding tot ding maakt.

218. Fenomenologisch kunnen we zeggen dat het bewustzijnsleven uiteenlopende toestanden kent, die elk op zichzelf allesomvattend en onloozenbaar zijn, maar vanuit een andere toestand juist bevreemdend of beangstigend. Toch vormen deze tegenstrijdige toestanden samen ons bewustzijnsleven. De mens is een contradictoir wezen.

219. Taal wordt pas taal in de nabijheid van het zijn. Tijd wordt pas tijd in de nabijheid van het zijn. Alles wordt pas wat het is en moet zijn, waar het zijn nabij is.

220. Pas nu, eindelijk, meen ik te begrijpen wat Heidegger daadwerkelijk met 'das Geviert' bedoelt. En nu ik het meen te begrijpen, komt het op mij over als één van de meest diepzinnige

concepten uit de geschiedenis van de wijsbegeerte.

221. Wat zegt het feit dat er ogenschijnlijk onoplosbare denkparadoxen zijn, dat er voorbeelden van fundamentele beweringen zijn waarvoor even sterke argumenten voor als tegen bestaan, en dat elke logische formalisering van ons denken zo zijn eigen tekortkomingen heeft, eigenlijk over de aard van ons denken? Is iets in het denken zelf, in de rede zelf, inherent problematisch?

222. Stel dat het optreden van stand van zaken Z bij subject S gevoel G veroorzaakt met intensiteit I. Laat stand van zaken Z vooralsnog niet opgetreden zijn en laat p de kans zijn dat Z optreedt. Neem aan dat S p kent. Volgt dan prima facie dat S G voelt met intensiteit pl? De formule pl lijkt alléén van toepassing op een bepaalde klasse van gevoelens. Er zijn naast deze klasse nog twee andere klassen van gevoelens te onderkennen, namelijk die waarvoor al bij kleine p de intensiteit juist veel groter is dan pl en die waarvoor zelfs bij grote p de intensiteit veel kleiner is dan pl. Een interessant psychologisch project zou zijn om elk van deze drie klassen gevoelens nader te karakteriseren.

223. To engage in philosophy of religion as an existential mode of being is to approach the divine as an open, ongoing question that resists final answers. It is to “live” the question rather than seeking to resolve it once and for all.

224. Kennis is smart. Vermeerdering van kennis is dan ook vermeerdering van smart. Is niet lichtheid geluk? Zeker. Maar de gedachte aan een terugkeer naar het lichte is desondanks een schrikbeeld voor hen die de lichtheid verlieten. Wie eenmaal het oord van kennis en smart betreedt, kan niet meer terug.

225. Probeert Heidegger niet eenvoudigweg te ontsnappen aan het helle nietsontziende licht van de middagzon, waarvoor niets zich kan verbergen? Wil hij de pijnlijke luciditeit van de wereld ongedaan maken?

226. De laatste grond en oorsprong van de werkelijkheid kan niet anders dan zo subliem en overweldigend zijn, dat naast alle andere raadsels eveneens het grote raadsel van het bestaan van bewustzijn daarin zijn laatste en definitieve antwoord vindt. Maar dan is het alleen al om deze reden gerechtvaardigd om dit geheim der geheimnissen goddelijk te noemen. Een dergelijke duiding wordt zowaar een analytisch in plaats van een synthetisch oordeel. Een conceptuele waarheid.

227. Within the context of debates about God's existence, it is often said that arguing for a negative claim ("God doesn't exist") is epistemically more difficult than arguing for a positive one ("God does exist"). But setting epistemic concerns aside, let us consider the ontological commitments of both claims construed as modal possibility claims. It seems ontologically more "loaded" to assert that a certain possible world (with its own domain of individuals and large-scale structure) exists than to assert that a certain entity possibly exists. Further unpacking this thought might result in a symmetry breaker between the propositions "Possibly, God exists" and "Possibly, God doesn't exist" if we take the latter proposition to require quantification over a domain and therefore a commitment to the existence of a certain possible world.

228. De nihilist beweert dat alles zinloos is. Maar deze bewering houdt geen stand wanneer we een bescheiden of beperkte definitie van zin hanteren, zoals dat wat gelukkig maakt en anderen niet schaadt zinvol is. Bovendien wordt ze triviaal en daarmee irrelevant wanneer we daarentegen uitgaan van een absolute of ultieme definitie van zin. Want in een absoluut zinloze wereld van immanente actoren die elk handelen in de wereld ontstaat niet ineens op wonderbaarlijke wijze absolute zin door een transcendent actor te introduceren die eveneens handelt in de wereld. Kortom, nihilisme is onhoudbaar of nietszeggend. En ja, dit mag als een beknopte weerlegging van het nihilisme beschouwd worden.

229. Plato begrijpt kunst als nabootsing en wijst haar af omdat kunstwerken volgens hem beelden van beelden zijn en daardoor te ver van de waarheid afstaan. Hij verwerpt kunst dus omdat zij onvoldoende in staat zou zijn een epistemische functie te vervullen. Zijn probleem met kunst is daarmee niet dat zij niets met waarheid van doen zou hebben, maar juist dat zij tekortschiet in het dienen van de waarheid. Maar wat nu als Plato zich vergist in de wijze waarop kunst haar epistemische functie vervult? Wat als kunst in dienst staat van de waarheid door deze oorspronkelijk te openbaren in plaats van haar nabootsend te representeren?

### 1.8.4 The semantic argument improved even more (2025-12-12 20:37)



The core premise of my [1]semantic argument is an entailment consisting of an antecedent and a consequent. An early version of the core premise states that if two concepts have the same reference set, then they are identical. Over the last few years, I have been able to improve the core premise by weakening its consequent. By improving the core premise I mean rendering it more likely to be true. Introducing a weaker consequent indeed improves the core premise, since it renders it less demanding and thus increases its plausibility.

As I have shown in the linked paper, rather than claiming as a core premise that, for any two concepts, sameness of reference sets entails sameness of meaning, it suffices for the derivation of the semantic argument's conclusion—namely, that there are no contingent universal properties—to claim that sameness of reference sets entails that it is a conceptual (and thus necessary) truth that the references of the two concepts coincide. Moreover, I have shown that it is in fact already sufficient to claim merely that sameness of reference sets entails that, necessarily, the references of the two concepts coincide. This is the core premise in its current form. In all cases, the scope of the concepts is restricted to concepts with existential import that correspond to properties that are both positive and attaching.

A further way of improving the core premise is to strengthen its antecedent rather than weaken its consequent. Indeed, a stronger or more demanding antecedent further increases the plausibility of the core premise. This is precisely the strategy I propose to adopt here in order to improve the core premise even more. Rather than requiring, as the current antecedent does, that two concepts have the same reference set, I introduce a significantly stronger antecedent condition. To this end, I first introduce some terminology.

Let  $S$  be a set of concepts. Define  $D(S)$  as the set obtained by replacing each complex concept in  $S$  with its component concepts. For example,  $D(\{\text{object}, \text{blue car}\}) = \{\text{object}, \text{blue}, \text{car}\}$  and  $D(\{\text{sandbeach}, \text{blue}\}) = \{\text{sand}, \text{beach}, \text{landform}, \text{blue}\}$ . Moreover, define  $R(S)$  as the union of the references of the concepts in  $S$ . The current core premise of the semantic argument can be stated as follows. Let  $S_1$  and  $S_2$  be two concepts. If  $R(D(\{S_1\})) = R(D(\{S_2\}))$ , then, necessarily, the references of  $S_1$  and  $S_2$  coincide.

The proposed even more improved version of the core premise is obtained by replacing the current antecedent—namely,  $R(D(S1)) = R(D(S2))$ —with the following recursively defined infinite conjunction of propositions:

$R(\{S1\}) = R(\{S2\})$ , and  
 $R(D(\{S1\})) = R(D(\{S2\}))$ , and  
 $R(D(D(\{S1\}))) = R(D(D(\{S2\})))$ , and  
 $R(D(D(D(\{S1\})))) = R(D(D(D(\{S2\}))))$   
and so on *ad infinitum*.

This new antecedent contains the current core premise's antecedent as its second conjunct and is thus stronger than the antecedent of the current core premise. It can be stated more compactly as

$R(D^{\wedge n}(\{S1\})) = R(D^{\wedge n}(\{S2\}))$  for all natural numbers  $n$ ,

where  $D^{\wedge 0}(S) = S$  and  $D^{\wedge (n+1)}(S) = D(D^{\wedge n}(S))$  itl.

*The resulting further improved core premise thus states that if the above more demanding antecedent condition obtains, then the references of  $S1$  and  $S2$  necessarily coincide.* As can be shown by verifying the derivation of the semantic argument's conclusion in the linked paper above, this even more improved core premise still entails the conclusion of the semantic argument. Therefore, the semantic argument itself is improved even more.

Moreover, I take it that the intuition underlying the even more improved core premise is more compelling than the intuition underlying its predecessor. Consider two concepts that are not only compared at the level of their component concepts, but are recursively decomposed *ad infinitum* into their constituent concepts at every level of conceptual decomposition. Suppose that, at each such level, the unions of the references associated with the corresponding decomposed constituent concepts of both concepts coincide exactly. Under these conditions, it is plausible that the two concepts in question are identical, or at least necessarily have the same reference.

This is precisely the claim expressed by the further improved core premise. Shifting from a single-level comparison of reference sets to a fully recursive decomposition of constituent concepts at each level of decomposition, substantially reduces the space for potential counterexamples. Indeed, exhaustive referential coincidence at every level of conceptual analysis appears to leave no room for genuine conceptual divergence. Therefore, the intuitive

reason to accept the newly proposed core premise is significantly stronger than the intuitive reason to accept its predecessor. The same thus holds for accepting the semantic argument's conclusion.

1. <https://philpapers.org/rec/RUTASA>

### 1.8.5 Het veertiende argument (2025-12-20 23:38)



Onlangs plaatste ik [1][hier](#) een beknopt overzicht van de door mij ontwikkelde Godsargumenten. Al tellend kwam ik tot dertien argumenten. Niet echt een fraai aantal. Waren het er maar twaalf of veertien, dacht ik toen ik uitgeteld was. En wat blijkt? Ik was er nog één vergeten: mijn argument voor het bestaan van God vanuit het natuurlijk bewustzijn. Zie bijvoorbeeld p. 8 van de lezing [2][hier](#) of beluister [3][hier](#) mijn bespreking ervan. Het zijn er uiteindelijk dus veertien. Of nou ja - tenzij ik er ergens nog een vergeten ben.

1. <http://gjerutten.blogspot.com/2025/08/twaalf-nieuwe-godsargumenten.html>
2. [https://www.gjerutten.nl/RationaleArgumentenVoorBestaanGod\\_ERutten.pdf](https://www.gjerutten.nl/RationaleArgumentenVoorBestaanGod_ERutten.pdf)
3. <https://www.nporadio1.nl/podcasts/de-ongelooflijke-podcast/106140/189-de-argumenten-voor-het-bestaan-van-god-zijn-beter-dan-ooit-zegt-filosof-emmanuel-rutten>

### 1.8.6 Het ding als kunstwerk (2025-12-21 10:30)



De ontologie van een concreet samengesteld ding, zoals ik deze in mijn [1][dissertatie Towards a Renewed Case for Theism](#) (2012) uitwerk, blijkt analoog te zijn aan Hans-Georg Gadammers ontologie van het kunstwerk zoals hij deze ontwikkelt in zijn magnum opus *Waarheid en Methode* (1960). Hiertoe hoeven we in Gadamers uiteenzettingen alleen 'kunstwerk' door 'concreet'

samengesteld ding', 'uitvoering' door 'configuratie' en 'bedoelde betekenis' door 'vorm' te vervangen. Ik geef een korte schets. Een concreet samengesteld ding bestaat door de tijd heen alleen in zijn afzonderlijke configuraties. Het is er uitsluitend als deze reeks van configuraties. Het ding bestaat op elk moment alleen als configuratie. Maar toch handhaaft het ding zichzelf in deze reeks van configuraties als telkens hetzelfde ding. Iedere configuratie is een herhaling van hetzelfde ding op grond van de vorm die in elke configuratie gelijk blijft. De vorm wordt in de configuraties gehandhaafd en gaat niet vooraf aan de configuraties. Er bestaat geen drager of identiteit achter de configuraties. De vorm van elke configuratie is een immanente norm van herhaling en daarom herhaalt iedere configuratie het ding. Dit is de dubbele structuur van het zijn van het concrete samengestelde ding.

1. [https://www.gjerutten.nl/TowardsARenewedCaseForTheism\\_ERutten.pdf](https://www.gjerutten.nl/TowardsARenewedCaseForTheism_ERutten.pdf)

### 1.8.7 Nogmaals niet-epistemische waarheid (2025-12-24 16:24)



Hoewel Heidegger afstand neemt van waarheid als correspondentie met het zijnde, betreft zijn begrip van waarheid als openbaring van het zijn nog steeds een vorm van epistemische waarheid. Het gaat immers nog altijd om getrouwheid aan het zijnde in zijn onthulling en dus om recht te doen aan wat is. In mijn tweeluik *Het Retorische Weten* (Leesmagazijn, Amsterdam, 2018/2021) stel ik daarentegen een vorm van niet-epistemische waarheid voor die zelfs voorbijgaat aan de horizon van epistemische waarheid. Het gaat om ethische en affectieve resonantie. En dus om waarheid op het niveau van ethos en pathos in plaats van logos, zoals in het geval van epistemische waarheid. Niet-epistemische waarheid toont zich door persoonlijke transformatie en affectieve binding. Ze openbaart zich niet als inzicht, maar als een betrokken houding of levensstemming die werkt.

**1.8.8 Wereldverstaan als zelfverstaan (2025-12-24 20:38)**

Volgens mijn wereld-voor-ons kennisleer is dat wat wij *de wereld* noemen steeds de wereld zoals ervaren en gedacht door ons als mensen. Iedere vorm van verstaan van wereld is dus altijd al tegelijkertijd een vorm van zelfverstaan oftewel een wijze van het onszelf als mens begrijpen. Metafysica wordt zo een oefening in zelfbegrip. Een oefening in wat het betekent om mens te zijn. Hier ontmoeten metafysica, hermeneutiek en wijsgerige antropologie elkaar.

**1.8.9 Vorm, inhoud en stof in de metafysica en retorica (2025-12-24 20:46)**

In de metafysica van Aristoteles staat de vorm niet tegenover de inhoud. De vorm of het *eidos* van een ding betreft nu juist zijn wezen en bepaalt zo wat het ding is. De vorm is hier de inhoud en staat tegenover de onbepaalde inhoudsloze stof waaruit het ding bestaat. Hetzelfde geldt voor de retorica. De vorm van een oratie betreft de gehele gevormde inhoud ervan. Zij staat tegenover de stof van de oratie, namelijk haar materiële verwerkelijking in de stem en het fysieke optreden van de orator.

**1.8.10 Plato's anamnese en de kunst (2025-12-27 08:33)**

Volgens Plato verkrijgen wij inzicht in het wezen van bijvoorbeeld het schone door ons dit te herinneren. En wij herinneren het ons door het aanschouwen van een schone gestalte. Kennis is bij Plato dus gegrond in herinnering en manifesteert zich als herkenning. Maar doet kunst niet precies dat? Ons helpen het uitgebeeld te herkennen en zo het wezen ervan te kennen? Toch ontzegt Plato de kunst deze cognitieve rol en bestempelt hij haar als louter schijn.

Plato begrijpt kunst namelijk als nabootsing en wijst haar af omdat kunstwerken volgens hem beelden van beelden zijn en daardoor te ver van de waarheid afstaan. Hij verwerpt kunst dus omdat zij onvoldoende in staat zou zijn een epistemische functie te vervullen. Zijn probleem met kunst is daarmee niet dat zij niets met waarheid van doen zou hebben, maar juist dat zij tekortschiet in het dienen van de waarheid. Maar wat nu als Plato zich vergist in de wijze waarop kunst haar epistemische functie vervult? Wat als kunst in dienst staat van de waarheid door deze oorspronkelijk te openbaren in plaats van haar nabootsend te representeren?

**1.8.11 Kunst en waarheid (2025-12-31 11:28)**

In *Waarheid en Methode* betoogt Gadamer op verschillende manieren dat de esthetische ervaring, waaronder de ervaring van kunst, altijd al betrokken is op kennis en waarheid, zodat een esthetica die van kennis en waarheid abstraheert onhoudbaar is. In wat volgt werk ik één van de overwegingen van Gadamer beknopt en systematisch uit. Iedere esthetische ervaring is een vorm van waarnemen. Waarneming houdt altijd verband met het algemene omdat we

psychologisch altijd iets als iets waarnemen, zoals zowel Aristoteles als de moderne psychologie leren. Bovendien vertrekken we als mens-zijn existentieel altijd al vanuit een geworpen toestand van in de wereld zijn, zoals Heidegger heeft laten zien. Zuivere conceptloze waarneming bestaat dus niet. Iedere waarneming is altijd al geladen met een bepaalde conceptuele betekenis. Maar hieruit volgt dat elke waarneming van meet af aan betrokken is op kennis en waarheid. Of nog anders: precies omdat iedere waarneming samenhangt met een bepaalde conceptuele betekenis, is iedere waarneming betrokken op een bepaalde context en dus relationeel geopend naar de wereld en daarom inderdaad betrokken op kennis en waarheid. Dit geldt dan dus eveneens voor de esthetische ervaring en meer specifiek voor de ervaring van kunst. Of is het stilstaan in de esthetische aanschouwing precies geen vorm van waarnemen omdat waarnemen inderdaad altijd al het onder een begrip plaatsen van de aanschouwing betreft en wij in de esthetische ervaring nu juist de zaak niet onder een begrip plaatsen, zoals Kant leert? Deze route wijst Gadamer echter af. Het esthetisch aanschouwen is volgens hem namelijk in elk geval een 'opvatten als' of een 'verstaan van'. Maar dan had hij de omweg van een reflectie op de aard van de waarneming niet hoeven maken. Want esthetische ervaring is blijkbaar hoe dan ook een vorm van verstaan en daarmee betrokken op betekenis en dus op kennis en waarheid, zelfs als we het niet op voorhand als een vorm van waarnemen - en dus van (iets voor) waar-nemen - begrijpen.

# 2026

## 2.1 January

### 2.1.1 Ontologische spelniveaus (2026-01-03 16:03)



Spel kent bij Gadamer verschillende ontologische niveaus. In de meest elementaire zin is spel een heen-en-weer gaande beweging die wordt gekenmerkt door regels, herhaling en dynamiek, zonder dat er sprake is van een opdracht of normativiteit. Een voorbeeld hiervan is een lichtspel, kleurenspel of waterspel. Een voorbeeld van een menselijk spel is het opdrachtloos spelen met een bal. In dit geval is er sprake van louter verschijnen of presentie. Er is anders gezegd sprake van zelfuitbeelding, maar nog geen mimetische uitbeelding. Laat staan dat er sprake is van de noodzaak van een publiek of het geschieden van waarheid.

Zodra het spel een opdracht krijgt, verandert zijn aard wezenlijk. Vanaf dit punt is er alleen nog sprake van menselijk spel. Het spel wordt nu normatief: er is sprake van slagen en mislukken, van iets spelen. Het spel brengt zichzelf nog intensiever als spel tot verschijning. Deze wijze van verschijnen of presentie kan worden aangeduid als een intensivering van de zelfuitbeelding. Nog altijd verschijnt in deze geïntensiverde zelfuitbeelding het spel niet als iets anders dan wat het is, maar als dit spel zelf, in zijn regels, opdrachten en mogelijke uitkomsten. De spelers gaan op in het uitvoeren van de opdracht, waardoor het spel zich voltrekt en nog nadrukkelijker zichtbaar wordt als spel. Er is hierbij echter nog geen mimetische afstand en geen "iets-als-iets"-structuur. Ook de geïntensiverde zelfuitbeelding is daarom een pre-representatieve vorm van verschijnen: het spel toont zichzelf, en beeldt dus nog niet iets anders uit. Het draagt daarom nog geen betekenis in de zin van herkenning

of waarheid. Een voorbeeld hiervan is een balspel met de opdracht een paal te raken.

Uitbeelding in eigenlijke zin ontstaat pas wanneer het spel naast een opdracht ook een "iets-als-iets"-structuur krijgt. Dan spreken we van mimetische uitbeelding. Mimetische uitbeelding is een vorm van spel waarin iets als iets anders wordt getoond. Zij veronderstelt een mimetische afstand: het uitgebeeldde is aanwezig in en door de uitbeelding, maar is er niet eenvoudigweg identiek mee. In mimetische uitbeelding is het spel niet langer louter zelfuitbeelding, maar krijgt het een betekenisstructuur die berust op herkenning en verstaan. Daarbij hoeft nog geen waarheid in strikte zin te gebeuren en is een toeschouwer nog niet constitutief vereist. Een klassiek voorbeeld is het treintje spelen door kinderen.

Wanneer mimetische uitbeelding gepaard gaat met uitbeelden voor een publiek, ontstaat het schouwspel. De uitbeelding is hier niet langer volledig intern, maar structureel gericht op toeschouwers. De aanwezigheid van een publiek behoort nu tot de constitutie van het spel. Een Hollywood-blockbuster is hiervan een typisch voorbeeld: er is mimetische uitbeelding en 'uitbeelden voor', maar zonder dat noodzakelijk waarheid geschiedt.

Tenslotte is er de vorm waarin mimetische uitbeelding en 'uitbeelden voor' samenvallen met waarheid. In dit geval gaat het om kunst en cultus. Hier is de uitbeelding gericht op het tonen van iets in zijn wezen. Waarheid gebeurt niet bijkomstig, maar vormt het eigenlijke zijn van het spel. In kunst verschijnt het wezen veelal nog in afstand; in de cultus wordt het daadwerkelijk tegenwoordig gesteld. In beide gevallen vallen spel, uitbeelding en waarheid samen.

### 2.1.2 Dieren, harten, nieren en sterren (2026-01-04 23:57)



Beschouw de concepten uitgedrukt door 'witte nierdragende dieren' en 'witte hartdragende dieren'. Betreft dit een tegenvoorbeeld tegen de kernpremissie van mijn semantisch argument volgens welke gelijkheid van verwijzingsverzameling gelijkheid van betekenis impliceert? De verwijzingsverzameling van 'witte nierdragende dieren' is niet de verzameling van alle witte dingen en alle nierdragende dieren. En de verwijzingsverzameling van witte hartdragende dieren is niet de verzameling van alle witte dingen en alle hartdragende dieren. Dit is

maar goed ook, omdat anders de verwijzingsverzamelingen van deze twee verschillende concepten gelijk zou zijn en de kernpremissie inderdaad weerlegd zou zijn. In plaats daarvan is de verwijzingsverzameling van 'witte nierdragende dieren' de verzameling van alle witte dingen, alles wat een nier draagt en alle dieren, terwijl de verwijzingsverzameling van witte hartdragende dieren de verzameling is van alle witte dingen, alles wat een hart draagt en alle dieren. Deze verwijzingsverzamelingen zijn verschillend, omdat er niet-witte medische bewaarappartuur bestaat dat een hart en geen nier bevat en in die zin een hart en geen nier draagt en omgekeerd. Meer in het algemeen zijn er niet-witte artefacten die een hart maar geen nier bevatten ofwel dragen en omgekeerd. We verkrijgen zo dus geen tegenvoorbeeld tegen de kernpremissie. Verder levert 'nier-dier' geen correct concept op omdat 'nier-dier' niet duidelijk maakt welke relatie tussen het dier en de nier bedoeld is. Het is onbepaald of het gaat om bezit, functie of een ander verband, terwijl het Nederlands zulke eigenschappen normaal uitdrukt als dieren met een nier. Hierdoor blijft 'nier-dier' conceptueel onzuiver. Het paar 'wit nier-dier' en 'wit hart-dier', met als verwijzingsverzamelingen respectievelijk de verzameling van alle witte dingen en alle nier-dieren en de verzameling van alle witte dingen en alle hart-dieren, levert dus geen tegenvoorbeeld tegen de kernpremissie op. En hetzelfde geldt uiteraard voor het paar 'witte dieren met een hart' en 'witte dieren met een nier'. Niet omdat het hier niet om correcte concepten zou gaan, want dat gaat het natuurlijk wel, maar omdat de verwijzingsverzamelingen netjes verschillend zijn. Deze zijn immers enerzijds de verzameling van alle witte dingen, alle nieren en alle dieren en anderzijds de verzameling van alle witte dingen, alle harten en alle dieren.

Maar wat te zeggen van 'gele morgenster' en 'gele avondster'? De verwijzingsverzameling van 'gele morgenster' is de verzameling van alle gele dingen en de morgenster. De verwijzingsverzameling van 'gele avondster' is de verzameling van alle gele dingen en de avondster. Deze verzamelingen zijn gelijk omdat de morgenster de avondster is. Toch zijn de twee begrippen verschillend. Is hier dan sprake van een tegenvoorbeeld voor de kernpremissie? Dit is evenmin het geval. In de eerste plaats zijn 'morgenster' en 'avondster' ofwel namen ofwel uniekmakende expressies en dus geen concepten. En zelfs als het concepten zijn, gaat het om concepten waarvan de ermee corresponderende eigenschappen, morgenster-zijn en avondster-zijn, relationele in plaats van intrinsieke eigenschappen betreffen, net zoals bijvoorbeeld de eigenschap zich-ten-noorden-van-Parijs-bevinden. Dit betekent dat beide concepten buiten de scope van de kernpremissie vallen en er dus geen tegenvoorbeeld voor mijn semantisch argument ontstaat.

### 2.1.3 Retorisch-humanisme en andere tradities (2026-01-08 18:06)



De klassieke retorische wijsheidstraditie van het *humanisme* staat tegenover de klassieke wetenschappelijke kennisopvatting van de *schoolgeleerdheid* zoals het praktische tegenover het theoretische, het feilbare tegenover het dogmatische, het waarschijnlijke tegenover het ware, het particuliere tegenover het universele, het concrete tegenover het abstracte, het contextuele tegenover het formele, het intuïtieve tegenover het discursieve, het zedelijke tegenover het waardeneutrale en het contingente tegenover het noodzakelijke.

De tegenstelling tussen enerzijds gezond verstand of *sensus communis* en anderzijds spitsvondige speculatie wordt geïmpliceerd door de genoemde tegenstellingen. Het gezond verstand correspondeert met het intuïtieve, contextuele en praktische ordeelsvermogen dat zich oriënteert op concrete situaties en morele relevantie. Speculatie daarentegen verwijst naar theoretisch, abstract en discursief denken dat losgemaakt is van de onmiddellijke leefwereld. De tegenstelling tussen gezond verstand en speculatie ligt dus reeds besloten in het reeds gemaakte onderscheid tussen intuïtieve wijsheid en theoretisch-discursive rationaliteit.

Bovendien kan ook de tegenstelling tussen enerzijds het gebruik van precieze, exact gedefinieerde, starre, gegeven oftewel *bepaalde* begrippen en anderzijds het werken met meer open, *onbepaalde* begrippen begrepen worden als een tegenstelling die voortkomt uit de reeds gemaakte tegenstellingen. Strikt gedefinieerde begrippen passen bij een formele, abstracte en universele kennisopvatting die streeft naar sluitendheid en zekerheid. Meer open, vloeibare oftewel onbepaalde begrippen ontlenen hun betekenis daarentegen juist aan context, praktische ervaring en esthetisch gevoel. Deze begrippen veronderstellen tact en smaak in het oordelen en laten ruimte voor nuance en situationaliteit. Het gaat hier dus evenmin om een aanvullende tegenstelling, maar om een verdieping van het verschil tussen praktische wijsheid en theoretische rationaliteit.

Zo beschouwd staat het retorisch-humanisme dus tegenover *het verabsoluteren* van het Platonse filosofisch-dialectische waarheidsuniversalisme, het dogmatische Stoïcijnse redegebruik, de middeleeuwse scholastiek oftewel "de school", de mathematisch-empirische

natuurwetenschap van de zeventiende eeuw, de hedendaagse natuurwetenschappelijke methode, de analytische filosofie, en de traditie van de metafysica vanaf Plato tot in onze tijd. Hoe uiteenlopend deze tradities onderling ook zijn, toch staat iedere poging om één ervan te verabsoluteren tegenover de retorische wijsheidstraditie die ten grondslag ligt aan het humanisme.

Waar de wetenschappelijke traditie het zijn vergeet doordat zij zich op bepaalde zienden richt en deze universalistisch objectiveert, en daarmee ontisch blijft, houdt de retorische traditie het onbepaalde zijn open doordat zij zich richt op situationeel verstaan, taal, gebeurtenis en tijdelijkheid, en daardoor ontologisch georiënteerd blijft.

#### 2.1.4 Bestaat interstatelijk recht? (2026-01-10 09:32)



Internationaal recht ontleent zijn kern historisch en structureel aan recht tussen staten. Zonder interstatelijk recht geen internationaal recht. Bestaat interstatelijk recht in positief rechtelijke zin? Een positieve rechtsorde tussen staten is onmogelijk zonder een stabiele soeverein met geloofwaardige en effectieve sanctiemacht. Positief interstatelijk recht bestaat alleen waar een beslissingsmacht bestaat die dit interstatelijk recht structureel kan handhaven en afdwingen. Een dergelijke wereldsoverein bestaat echter niet. Daarvoor zitten de supermachten van deze wereld eenvoudigweg onvoldoende op één lijn. En dus moet de sobere conclusie luiden dat in ontologische zin positief interstatelijk recht niet bestaat of op z'n minst dermate onvolledig bestaat dat niet in eigenlijke zin over positief recht gesproken kan worden. Net zoals volgens Aristoteles een geamputeerde hand in eigenlijke zin geen hand is. Een beroep op interstatelijk recht om specifieke handelingen van staten ten opzichte van andere staten te veroordelen, is dan ook ontologisch problematisch. Een dergelijk beroep gaat er immers vanuit dat interstatelijk positief recht daadwerkelijk of in elk geval in voldoende mate bestaat. Zolang hiervan geen of onvoldoende sprake is, is voor een dergelijke veroordeling alléén een beroep op een morele orde mogelijk. Een orde die naar haar wezen het positieve recht transcendeert en uiteindelijk niet is gegrond in menselijke of statelijke macht, maar eerder geestelijk of spiritueel in de grond van het bovenmenselijke zijn zelf.

## 2.1.5 Kants vrije en aanhangende schoonheid (2026-01-10 10:53)



Als bij Kant de esthetische ordeelskracht volledig bepaald zou worden door het standpunt van de smaak als belangeloos welbehagen, voortkomend uit het vrije spel van de kenvermogens, dan zou het zuivere begripsloze smaakoordeel het primaat hebben boven het intellectualistische, geïnteresseerde, aan een begrip hangende smaakoordeel. Het zuivere smaakoordeel is immers volledig vrij en onvoorwaardelijk, omdat het niet betrokken is op begrippen. Het als schoon ervaren object bevalt 'op zich' en veroorzaakt dus belangeloos welbehagen los van enige begrippelijkheid. Dit is wat telt als het vrije belangeloze gevoel van welbehagen allesbepalend is. De zuivere schoonheid vormt zo de kern of essentie van het smaakoordeel en daarmee van de esthetische ordeelskracht. De aanhangende schoonheid houdt daarentegen ook rekening met het begrip omdat het object onder een bepaald begrip wordt beschouwd. Doordat het uitziet naar een begrip is het niet volledig vrij, onvoorwaardelijk en zuiver. Wanneer het standpunt van de smaak als vrij, belangeloos welbehagen allesbepalend is, dient aanhangende schoonheid dus gewaardeerd te worden als door het begrip vertroebelde en beknotted schoonheid. Aanhangende schoonheid moet dan ten opzichte van zuivere schoonheid begrepen worden als beperking of inperking. De zuivere schoonheid, dat wat zonder begrip bevalt, zou dan als de eigenlijke schoonheid gelden. Maar zo is het voor Kant niet. De maatstaf van de smaak, van het belangeloze vrije welgevallen, is volgens Kant voor de esthetische ordeelskracht vooral voorwaardelijk en niet allesbepalend. Het is anders gezegd noodzakelijk, maar niet voldoende. Dit blijkt met name wanneer we ons meer specifiek richten op zijn denken over de kunst. Kunst betreft volgens Kant een schepping van het genie en het genie schept door het uitdrukken van esthetische ideeën die veel te denken geven. Dit laat zich lezen als een erkenning dat het voor wat betreft de kunst ook gaat om de vraag hoe betekenisvol, rijk en levendig het vrije belangeloze spel tussen verstand en verbeelding uiteindelijk is. Het spel moet in het geval van kunst anders gezegd productief zijn. Het moet resulteren in een intensivering van het levensgevoel door een verlevendiging van de kenvermogens. Maar dan zou zelfs betoogd kunnen worden dat specifiek voor door het genie voortgebrachte kunst aanhangende intellectuele schoonheid uiteindelijk het primaat heeft boven vrije zuivere begripsloze schoonheid. Want aanhangende schoonheid betreft schoonheid waarbij het verstand de verbeeldingskracht productief laat zijn en stimuleert door het aanreiken of suggereren van begrippen om vrij en belangeloos mee te spelen. Bovendien doet aanhangende schoonheid historisch-fenomenologisch hoe dan ook meer recht aan het smaakbegrip omdat, zoals Gadamer in *Waarheid en Methode* betoogt, smaak altijd een beoordeling vanuit een betekenisvolle context betreft, dus concreet gericht is op de gehele leefwereld in plaats van abstract op slechts één geïsoleerd object, terwijl het zuivere schoonheidsoordeel volkomen begripsloos en dus geheel contextloos is.

## 2.1.6 De sterkste versie van de kernpremisse van het semantisch argument (2026-01-10 20:42)



De *epistemisch* sterkste versie van de kernpremisse van mijn [1]*semantisch argument* luidt als volgt: Als in de actuele wereld twee begrippen *ad infinitum* extensioneel samenvallen op alle betekenisconstitutieve conceptuele decompositieniveaus, dan gaat het om dezelfde begrippen. Dit is een plausibele premisse. Zo redeneren we in andere gevallen immers ook. In andere domeinen is identificatie van twee entiteiten methodologisch de norm zodra volledige structurele overlap is vastgesteld en het poneren van een heimelijk verschil geen verklarende rol speelt en dus geen verklarend werk verricht. Wanneer twee natuurkundige beschrijvingen op alle schalen voor wat betreft hun relationele betrekkingen en voorspellingen samenvallen, worden zij als beschrijvingen van hetzelfde systeem geïdentificeerd. Evenzo geldt in de biologie dat wanneer twee soorten genetisch, morfologisch, functioneel en evolutionair samenvallen, zij niet als verschillende soorten worden beschouwd maar als één en dezelfde soort. In zulke gevallen geldt het poneren van een verborgen verschil terecht als methodologisch inadequaat. Het is anders gezegd een epistemische deugd om geen verschil zonder merkbaar verschil te poneren. En er is geen reden waarom betekenis een uitzondering zou vormen. Ook in het geval van volledige extensionele overlap van twee concepten op alle niveau's van conceptuele decompositie is het aannemen van een of ander onwaarneembaar betekenisverschil tussen beide concepten zonder verklarende functie epistemisch onverdedigbaar. En dus is het alleszins redelijk om te concluderen dat beide concepten identiek zijn, hetgeen precies is wat de sterkste versie van mijn kernpremisse stelt. Iedere poging om toch onderscheidbaarheid tussen beide concepten te vestigen, lijkt onvermijdelijk extra betekenisstructuur binnen te smokkelen die de volledige *ad infinitum* extensionele overlap van beide concepten doorbreekt. Een dergelijke poging moet dus falen, wat de plausibiliteit van de kernpremisse benadrukt.

1. <https://philpapers.org/rec/RUTASA>

## 2.1.7 De sterkste versie van de kernpremisse van het semantisch argument (II) (2026-01-11 12:57)



In [1] deze bijdrage sprak ik over de epistemisch sterkste versie van de kernpremisse van mijn semantisch argument. Maar de versie die ik daar presenteerde is in feite niet daadwerkelijk de epistemisch allersterkste versie van de kernpremisse. De epistemisch werkelijk sterkste versie luidt als volgt: Als in de actuele wereld twee begrippen *ad infinitum* extensioneel samenvallen op alle betekenisconstitutieve conceptuele decompositieniveaus, dan vallen de extensies van beide begrippen noodzakelijk samen. De extensies van beide begrippen vallen dan dus in alle metafysisch mogelijke werelden samen. Deze versie van de kernpremisse is inderdaad epistemisch sterker. Want de consequent ervan is logisch zwakker dan de consequent van de premissie zoals gepresenteerd in genoemde bijdrage, zodat bovenstaande versie meer waarschijnlijk waar is. En de consequent is logisch zwakker omdat de extensies van identieke begrippen noodzakelijk in alle mogelijke werelden samenvallen, terwijl omgekeerd twee begrippen waarvan de extensies in alle mogelijke werelden samenvallen niet noodzakelijk identiek hoeven te zijn.

1. <https://gjerutten.blogspot.com/2026/01/de-sterkste-versie-van-de-kernpremisse.html>

## 2.1.8 Volwaardig leven (2026-01-14 18:11)



Leven vanuit een betekenisvol wereldbeeld dat zinvolle oriëntatie in de wereld mogelijk maakt, is noodzakelijk om een volwaardig leven te kunnen leiden. De mate waarin een wereldbeeld daarin slaagt, bepaalt dan ook de redelijkheid ervan. Hierbij gaat het om meer dan de vraag of het wereldbeeld waar is. Het dient eveneens voldoende zeggingskracht te hebben en recht te doen aan onze menselijke, al te menselijke existentiële noden en uitdagingen. Volwaardig leven zonder deel uit te maken van een samenleving is echter ook onmogelijk. Het is voor

een volwaardig leven zelfs essentieel om te behoren tot een maatschappij die het gekozen redelijke wereldbeeld praktisch ondersteunt, erkent en institutioneel mogelijk maakt. Zonder een samenleving waarin de uitgangspunten en waarden van het wereldbeeld gedeeld, bevestigd en geoefend worden, blijft het gekozen wereldbeeld louter abstract en verliest het zijn existentiële kracht en concrete navigatievermogen. Een volwaardig leven veronderstelt dus niet alleen een redelijk wereldbeeld vanwaaruit geleefd wordt, maar tevens een sociaal-maatschappelijke context waarin mensen elkaar wederzijds erkennen als pleitbezorgers van met dat wereldbeeld samenhangende betekenis, waarden en verantwoordelijkheden. De redelijkheid van een samenleving of maatschappij wordt daarom mede en zelfs vooral bepaald door de mate waarin zij het gekozen redelijke wereldbeeld kan dragen door een gedeeld leven vanuit dit wereldbeeld concreet mogelijk te maken. De maatschappij is anders gezegd het *hypokeimenon* of de onderliggende van het wereldbeeld. Zo kunnen normatieve criteria voor het onderling vergelijken van maatschappijvormen worden afgeleid op basis van reeds [1]gegeven normatieve criteria voor het onderling evalueren van wereldbeelden.

1. [https://www.gjerutten.nl/WereldbeeldenEnWaarheid\\_ERutten.pdf](https://www.gjerutten.nl/WereldbeeldenEnWaarheid_ERutten.pdf)

---

---



BLOGBOOKER

BlogBook v1.2,  
 $\text{\LaTeX} 2_{\varepsilon}$  & GNU/Linux.  
<https://www.blogbooker.com>

Edited: January 15, 2026

