

Wijsgerige Reflecties IX

Emanuel Rutten

Contents

1 2024	5
1.1 May	5
1.1.1 Slaaf van niets en niemand (2024-05-03 19:30)	5
1.1.2 The Modal-Epistemic Argument: Wintein's Rebuttals Rebuted (2024-05-06 18:54)	6
1.1.3 Werkelijkheidsconstitutie (2024-05-09 17:43)	7
1.1.4 Gods ingrijpen - column voor filosofisch tijdschrift Sophie (2024-2) (2024-05-19 22:39)	7
1.2 June	8
1.2.1 A new argument for God's existence from non-bruteness (2024-06-10 11:36)	8
1.2.2 Wittgenstein's Tractatus as a Digital Metaphysics (2024-06-22 22:31)	12
1.3 July	13
1.3.1 Dasein is mogelijk-zijn (2024-07-02 21:53)	13
1.3.2 Een nieuw Godsargument vanuit niet-bruttheid - column voor filosofisch tijdschrift Sophie (2024-3) (2024-07-07 01:09)	14
1.3.3 Wittgensteins Tractatus en het semantisch argument (2024-07-09 22:43)	15
1.3.4 A refined version of the argument for God's existence from non-bruteness (2024-07-15 00:08)	16
1.3.5 Celine Dions opening (2024-07-27 13:12)	18
1.4 August	21
1.4.1 Een argument voor dualisme vanuit letterlijkheid (2024-08-04 20:36)	21
1.4.2 Een retorische logica (2024-08-06 22:07)	22
1.4.3 Mens en wereld (2024-08-13 11:31)	22
1.4.4 Non-lokaliteit en bewustzijn (2024-08-25 14:34)	23
1.4.5 An open question for Graham Harman's Object-Oriented Ontology (2024-08-26 19:33)	23
1.4.6 "OOO" versus "WVO" (2024-08-30 08:50)	24
1.5 September	24
1.5.1 Een triljard proposities (2024-09-08 18:04)	24
1.5.2 Na vele jaren (2024-09-21 19:41)	25
1.5.3 Een open probleem voor de retorica (2024-09-27 23:17)	26
1.6 October	26
1.6.1 Een digitaal panopticum (2024-10-06 11:24)	26
1.6.2 Timothy Morton over correlationisme (2024-10-07 21:36)	29
1.6.3 De apollinische mens: geloof én wetenschap (2024-10-26 17:04)	30
1.6.4 Woke, Nietzsche en het religieuze (2024-10-27 19:12)	31
1.7 November	32

1.7.1	Seculier of religieus verzoenen? - column voor filosofisch tijdschrift Sophie (2024-4) (2024-11-09 15:31)	32
1.7.2	Een sacrale retorische ruimte (2024-11-12 13:41)	33
1.7.3	Gevoelsrealisme (2024-11-24 11:06)	34
1.8	December	35
1.8.1	Het geheim van de taal (2024-12-07 12:34)	35
1.8.2	Een sleutel (2024-12-21 11:28)	35
1.8.3	Ware kunst (2024-12-31 02:14)	36
2	2025	37
2.1	January	37
2.1.1	Een Heideggeriaanse repliek op het bezwaar van Gods verborgenheid (2025-01-01 18:25)	37
2.1.2	Een voorwaarde voor positieve theologie (2025-01-06 12:43)	37
2.1.3	Aankondiging VU collegereeks: Nietzsche en Heidegger over de nood van de presentie (2025-01-07 21:01)	38
2.1.4	Een voor-ons theologie (2025-01-12 18:43)	39
2.1.5	Het beginsel van ontbergingskracht (2025-01-20 13:44)	44
2.1.6	Sententiën (2025-01-26 23:38)	45
2.2	February	69
2.2.1	Een argument tegen modaal realisme? (2025-02-02 10:50)	69
2.2.2	Oordeelswaarheid en een hoogste maatgevend zijnde (2025-02-02 18:33)	69
2.2.3	Nietzsches derde weg (2025-02-09 20:08)	70
2.2.4	Een sacrale retorische ruimte - column voor filosofisch tijdschrift Sophie (2025-1) (2025-02-15 09:27)	71
2.2.5	Het oneindig kleine ogenblik en de eeuwige wederkeer van het gelijke (2025-02-23 21:54)	73
2.3	March	74
2.3.1	Nietzsche, metafysica en het organische (2025-03-09 13:14)	74
2.3.2	Wintein's Rebuttal's Rebutted (2025-03-21 17:56)	75
2.3.3	The Extended Semantic Argument (2025-03-24 21:55)	78
2.4	April	78
2.4.1	Nog een bezwaar tegen mijn semantisch argument weerlegd (2025-04-04 23:04)	78
2.4.2	Refining the core premise of the semantic argument (2025-04-12 17:54)	81

1. 2024

1.1 May

1.1.1 Slaaf van niets en niemand (2024-05-03 19:30)

[1]



In *Slaaf van niets en niemand: hoe Gorgias taal en denken bevrijdde* neemt filosoof Emanuel Rutten ons mee op een fascinerende reis door het leven en het gedachtegoed van Gorgias, een veelzijdig en volgens Rutten zwaar onderschatte denker uit de klassieke oudheid. Gorgias

wordt door Plato weggezet als een kwaadaardige verleider en bedrieger, wat beslissend is geweest voor de geschiedenis van de westerse filosofie. Dit boek laat zien dat Plato's veroordeling neerkomt op niets minder dan karaktermoord. Hier toe onthult Rutten een diepgaand begrip van Gorgias als natuurfilosoof, als bevrijder van taal en denken, en als grondlegger van de woordkunst. Rutten werpt een geheel nieuw licht op Gorgias. Gorgias wordt in zijn rechtmatige positie hersteld als een van de grootste denkers uit de geschiedenis van het westerse denken. Een "must-read" voor iedereen met belangstelling voor filosofie, retorica en het menselijk denk- en taalvermogen.

Emanuel Rutten, Slaaf van niets en niemand: hoe Gorgias taal en denken bevrijdde, Kokboekencentrum, Utrecht, 2024 (verschijnt in september)

Naschrift: De aanbiedingstekst voor boekhandels luidt als volgt. Emanuel Rutten neemt ons mee op een fascinerende reis door het leven en het gedachtegoed van Gorgias, een volgens Rutten zwaar onderschatte denker uit de klassieke oudheid. Gorgias werd door Plato weggezet als een kwaadaardige verleider en bedrieger. Dit boek laat zien dat Plato's veroordeling neerkomt op niets minder dan karaktermoord. Rutten onthult Gorgias als natuurfilosoof, als bevrijder van taal en denken, en als grondlegger van de woordkunst. Gorgias wordt in zijn rechtmatige positie hersteld als een van de grootste denkers uit de geschiedenis van het westerse denken.

1. https://blogger.googleusercontent.com/img/b/R29vZ2xl/AVvXsEipE5W6iZAhpsmFhG_aEjRdnAvtlcPA3p9N7etAX9faMrA7i17cI-KmXUDXBjqEpw0Aq3ZLiMjtvEDzXOMJq9KaSVX7meBKd6i_erF

1.1.2 The Modal-Epistemic Argument: Wintein's Rebuttals Rebutted (2024-05-06 18:54)



Stefan Wintein has recently published rebuttals to my refutations of his objections to my modal-epistemic argument for God's existence. In response to Wintein's rebuttals, I've written a new [1]paper wherein I systematically address Wintein's counterarguments and argue that they are all unsuccessful.

1. <https://philpapers.org/rec/RUTTMA-2>

1.1.3 Werkelijkheidsconstitutie (2024-05-09 17:43)

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. De manier waarop de wereld zich aan iemand onthult wordt dus mede bepaald door de wijze waarop hij of zij op de wereld ingesteld is, zodat voor iemand met een verschillende houding de leefomgeving niet hetzelfde, maar verschillend is. Neem de verliefdheid. De persoon waarop iemand verliefd is, onthult zich wezenlijk anders aan de verliefde dan aan de niet verliefde en *is* daarom ook wezenlijk anders voor de verliefde.

Naschrift: 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.

1.1.4 Gods ingrijpen - column voor filosofisch tijdschrift Sophie (2024-2) (2024-05-19 22:39)

Het christendom is een theïsme en geen deïsme. God grijpt dus in de wereld in. Maar in welke mate? Een minimale duiding van Gods ingrijpen in de wereld die recht doet aan de ziel van het christendom, is die waarbij God weliswaar handelt in zijn schepping en ingrijpt in levens van individuele mensen, maar dit alleen doet met het oog op het realiseren van Gods heilsplan voor de gehele schepping en de mensheid als zodanig. God grijpt daarom uitsluitend in op het niveau van de mensheid. Zo laat God zich in met het leven van Abraham en Mozes, en

later met dat van de discipelen en apostelen, niet om persoonlijke doelen van deze personen te verwezenlijken of hun persoonlijke levensomstandigheden te verbeteren, maar om hen een belangrijke rol te laten spelen in de realisering van Gods heilsplan voor de mensheid. Hetzelfde geldt voor elk mens. Als God al ingrijpt in het individuele leven van iemand, dan alléén met als doel om dit leven werkzaam te laten zijn voor genoemde realisatie. Gods ingrijpen in persoonlijke levens is dan ook hoogst zeldzaam en mogelijk op slechts enkele handen te tellen. Maar wat betekent dit voor de zin en de functie van het gebed? Bidden lijkt niet bedoeld te zijn om God te vragen allerlei persoonlijke zaken te regelen, maar om als mens voor even relationeel op God betrokken te zijn en God voor het bestaan te danken. Want het allerhoogste wat God de mens in deze eindige wereld had kunnen geven, heeft God de mens reeds gegeven, namelijk de niet te overtreffen verhalen die handelen over Gods heilsgeschiedenis en zijn opgetekend in de overgeleverde testamentteksten. De sublieme grootsheid van deze verhalen en de welhaast onuitputtelijke troost en hoop die erin gelegen zijn, laten zich als ultiem geschenk in deze breekbare wereld met niets anders vergelijken. Wie in en vanuit deze verhalen leeft, kan dit leven aan omdat deze verhalen bestaan. En omdat deze verhalen ons opnemen in de gedachte dat wat er ook gebeurt, God ons in zijn hand houdt. God heeft ons zo beschouwd in dit breekbare leven alles al gegeven wat God ons redelijkerwijs had kunnen geven. Dankbaarheid is dan ook wat ons rest, zodat er niets verloren gaat in het duiden van bidden als danken. Precies in dit danken ervaart de mens, al is het maar voor heel even, een relationele betrokkenheid op de goddelijke grond van de werkelijkheid.

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 June

1.2.1 A new argument for God's existence from non-bruteness (2024-06-10 11:36)



Abstract

I propose a new argument for God's existence. It departs from the premise that there

must be an ultimate reason for why this world exists, even though we as human beings may never know it. The argument then explores what characteristics such an ultimate reason must have. First, it needs to be self-evident in an absolute sense (i.e., its self-evidence needs to transcend all possible worlds - even the empty one) in order for it to be truly an ultimate reason. Second, by virtue of the nature of self-evidence, it must be at least conceivable. More specifically, something that's self-evident in an absolute sense must be conceivable as being self-evident in an absolute sense. As I argue, only a being that is itself positioned at the absolute and thus has an absolute point of view can conceive of something as being self-evident in an absolute sense. Thus, an absolute mind exists. Such a mind is properly referred to as God. Surely, the content of this ultimate reason (which may, as said, for us humans be unknowable), would then also have to entail that God exists.

The argument

In what follows I propose a new argument for the existence of God. I call it the *argument from non-bruteness*. The fact that there is being and that it has the fundamental structure it has cannot be merely a brute fact. There must be some ultimate explanation for why there is being and why it has the fundamental characteristics it has. Such an explanation must be a regress-of-explanation-ender. Otherwise, it is not an ultimate explanation. It must thus be self-evident in-and-of-itself. That is to say, it must be self-evident regardless of which non-empty or empty possible world is actual. Hence, it must be self-evident in an absolute sense. But it can only be self-evident in an absolute sense if it is conceived to be self-evident in an absolute sense. Indeed, for something to be self-evident in an absolute sense, it must be exemplified as being self-evident in an absolute sense. But that requires it to be conceived as self-evident in an absolute sense. Without such conceiving the ultimate explanation is not actualized as self-evident in an absolute sense. Since only a conscious mind that is itself positioned at the absolute and thus has an absolute perspective can conceive of the ultimate explanation as being self-evident in an absolute sense, it follows that there exists a conscious mind that is positioned at the absolute and that has an absolute perspective. Now, a mind positioned at the absolute and having an absolute perspective is properly referred to as God. Hence, God exists.

Absolute and conditional perspectives

Here, an *absolute perspective* is what's often also referred to as an *Archimedean* point of view: a perspective that transcends all contingent points of view. Sometimes it's called a God's eye view since indeed only an absolute being properly referred to as 'God' could have such a wholly unconstraint perspective. Let me unpack a bit the relevant step of the argument. Suppose the content of the ultimate absolute self-evident explanation of the world is C. Now, surely, say, a human being might very well be able to grasp content C if confronted with C. That's not the issue. And, surely, a human being might very well be able to grasp content C as being self-evident for him or her as a human being. That's not the issue either. But to grasp C as being self-evident not merely from our human point of view, but from the absolute point of view, requires something human beings lack, namely an absolute viewpoint. To hold that an explanation is self-evident in an absolute sense, means that it is self-evident regardless of any particular partial perspective or context. It is thus not contingent on specific conditions. You

and I and other human beings are inherently limited in our perspective. Our human cognitive capacities are bound by our specific contingent cognitive faculties. Only if you stand in the shoes of an absolute being, can you experience whether or not something is self-evident from the absolute point of view. After all, for all we know something that's self-evident from the human point of view might not be self-evident from the absolute point of view and vice versa. We can never step outside of our human condition and into the shoes of an absolute being. So we will never know whether what's humanly self-evident is also absolutely self-evident or the other way around. Even though we can recognize certain propositions as being self-evident from our viewpoint, we cannot claim that our recognition is absolute. Our perspective is always conditional and partial. Indeed, only an absolute mind having an absolute point of view could conceive of something as being self-evident in an absolute sense, which is precisely what I claim as part of my argument.

An objection

Let me consider an objection to the argument. One may respond that the ultimate explanation of being does not have to be actualized in the understanding of a conscious mind because it would be sufficient for such an explanation to remain merely *potential*. Yet, even if the ultimate explanation of the world is not *actualized*, it must, by virtue of being an explanation, still be *actualizable*. That is to say, even if it is not *conceived* by a conscious mind, it must still be *conceivable* by some actually existing conscious mind. For just as a hand that cannot be connected to a body is not truly a hand, an explanation that cannot be conceived is not truly an explanation. Epistemic explanations, like semantic meanings, are fundamentally relational. Therefore, there exists a conscious mind that is able to conceive and thereby actualize the ultimate explanation of the world. As argued above, the ultimate explanation is self-evident in an absolute sense. Otherwise, it is not an *ultimate* explanation. But how can said mind be able to grasp or comprehend something as self-evident in an absolute sense? It is only able to understand something as self-evident in an absolute sense if it is an absolute mind having an absolute perspective. Again, it follows that God exists.

An improvement

It's important to point out that I can further improve my argument by limiting myself to the mere *metaphysical possibility* of there being a conscious being that conceives of the ultimate explanation as being self-evident. Let me explain. If an explanation is truly self-evident, then it's reasonable to hold that it must at least be metaphysically possibly conceivable as being indeed self-evident. If it's metaphysically impossible for that explanation to be conceived as being self-evident, it's not genuinely self-evident. Being at least possibly conceived as being self-evident seems to be part of the very nature of self-evidence. Being self-evident refers to a reflexive stance towards its content. This line of reasoning is indeed already sufficient for my argument. For only a possible absolute being having an absolute perspective would be able to conceive of the absolute self-evident explanation of the world as being absolutely self-evident. So it follows that there exists *possibly* an absolute mind having an absolute perspective. There is in other words a possible world in which such an absolute being exists. Since this absolute mind is not dependent on anything else for its existence and thus uncaused, it exists in all possible worlds - including the actual world. So this absolute

being actually exists. Hence it follows again that God exists.

Dialectical implications

The first premise of my argument is the *non-bruteness premise*. One may reject this premise, of course. That is to say, one may not accept that there must be some ultimate explanation of the world. That is why I have called my argument the argument *from non-bruteness*. The argument shows that to the extent that it is plausible that there is an ultimate explanation for why this world exists, it is plausible that God exists. And many do believe that there is plausibly some ultimate explanation of the world. What my argument shows is that if there is some ultimate explanation of reality, it follows that theism is true. Thus, the argument effectively rules out non-theistic ultimate explanations. Therefore, if my argument is successful, then the atheist has to maintain that there is no ultimate explanation of the world - which for many atheists may not be a desirable position to be in.

The argument and world-for-us epistemology

Those who are familiar with my world-for-us epistemology may wonder how my new argument relates to it. On my theory of knowledge we are doing metaphysics within the-world-for-us. So, all our claims are always already claims within the-world-for-us. The-world-in-itself is for us inescapably unknowable. This is the *first* sense of saying that the absolute is unknowable. We will never be able to transcend the-world-for-us. We will never be able to grasp the-world-in-itself. We inevitably do all our projects, including metaphysics, within the-world-for-us. Hence, a successful metaphysical argument for God's existence leads us towards a God within the-world-for-us. That is to say, it leads us towards a God-for-us. For, again, such an argument doesn't give us any insight in the-world-in-itself.

Normally I don't refer to this meta-epistemic level and just engage in doing metaphysics. Now, I maintain that the claim that there must be some absolute self-evident ultimate explanation of the world is justified (and thus only justified) as a claim about or within the-world-for-us. It's a claim *internal* to the-world-for-us. For it's not justified as a claim about the-world-in-itself.

Moreover, the claim that we are not able to access this absolute self-evident ultimate explanation is also only justified as a claim about or within the-world-for-us. This is the *second* sense of saying that we cannot know the absolute. The second sense refers to a characteristic within the-world-for-us, whereas the first sense refers to the interplay between the-world-for-us and the-world-in-itself.

There are good arguments for God's existence within the-world-for-us. So within the-world-for-us we can know that God exists. And God is within the-world-for-us of course not

to be equated with the absolute self-evident ultimate explanation. God is not some absolute self-evident truth. Indeed, God is a conscious being in the-world-for-us that is the first cause of everything in the-world-for-us. Thus God is, of course, not equal to the ultimate absolute self-evident explanation in the-world-for-us. Conscious beings may know explanations, but are not themselves explanations. Hence, there's no contradiction between my new argument and my world-for-us epistemology. The three claims below can all be coherently affirmed simultaneously.

1. We cannot know anything about the-world-in-itself (i.e., the first sense of saying that the absolute is unknowable).
2. The proposition “There is an ultimate absolute self-evident explanation of the world and we are not able to know this explanation” is justified as a claim about or within the-world-for-us (i.e., the second sense of saying that the absolute is unknowable).
3. The proposition “God exists” is justified as a claim about or within the-world-for-us.

It's an interesting question within the-world-for-us how the ultimate absolute self-evident explanation of the world within the-world-for-us relates to God within the-world-for-us. With respect to how things are within the-world-for-us, my new argument suggests not only that God knows the ultimate absolute self-evident explanation of the world, but it also suggests that the mere fact that this explanation exists necessitates God's existence, even without considering the specific content of the explanation. Of course, in this case, the specific content of the absolute ultimate explanation of the world also has to entail God's existence.

1.2.2 Wittgenstein's Tractatus as a Digital Metaphysics (2024-06-22 22:31)



The Wittgenstein of the *Tractatus* and his teacher Russell were both logical atomists. On logical atomism, the world consists of logically describable facts composed of elementary or atomic facts. A Tractarian world, though, requires fewer atomic facts than a Russellian world.

Here's an example to illustrate this. Suppose reality consists of precisely one colorable thing, t , that can possess one of sixteen different colors G, B, R and so on. To model the possible worlds, Russell would need sixteen atomic facts denoted by atomic propositions such as Gt, Bt , and Rt . These facts are not logically independent, as the truth of Gt , for example, entails the falsehood of Bt . Wittgenstein, on the other hand, needs only four atomic facts to model reality, namely four simple objects or *bits* being 'on'. Since each of these four atomic facts can be actual or not, we arrive at $2 \times 2 \times 2 \times 2 = 16$ possible worlds in each of which the colorable thing t has precisely one of those sixteen different colors. Moreover, Wittgenstein's four atomic facts are logically independent from each other since each of them can be actual or not while the rest can remain the same. However, Wittgenstein pays both an ontological and epistemic price for obtaining modeling efficiency and logical independence. Ontologically, he needs four simple objects instead of just one colorable thing as Russell does. Epistemically, those four simple objects and corresponding four atomic facts are quite mysterious compared to Russell's rather straightforward sixteen atomic facts. The four simple objects are not colorable themselves. What are they? It's no surprise that, in his *Tractatus*, Wittgenstein never explains what the simple objects of the world amount to. Yet, the reference to *bits* in the above example suggests that a Tractarian world is ultimately akin to the binary structure of a digital information system. On a Tractarian metaphysics, reality appears to be analogous to software that operates within a computer. This implies that Wittgenstein may have understood the world we inhabit as being isomorphic to a virtual field of binary information. A digital-like structure of reality posits an intriguing vision of the world. Wittgenstein's *Tractatus* can be seen as a predecessor to our digital age. The idea of simple objects functioning like binary bits grounds a digital metaphysics, suggesting a binary reality that can be understood in terms of digital information long before the advent of modern computing.

1.3 July

1.3.1 Dasein is mogelijk-zijn (2024-07-02 21:53)



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 Dasein D is dan $\{ (m, p(m)) \mid m \text{ in } M \}$. Deze oneigenlijke duiding van het Dasein als mogelijk-zijn verheldert niettemin de eigenlijke.

1.3.2 Een nieuw Godsargument vanuit niet-brutheid - column voor filosofisch tijdschrift Sophie (2024-3) (2024-07-07 01:09)

In wat volgt ontwikkel ik een nieuw Godsargument. Het vertrekt vanuit de premissie dat het feit dat deze wereld er is geen brut feit is. Er moet dus een ultieme reden voor het bestaan van deze wereld zijn waarin elk verder waarom vragen tot rust komt. Deze reden moet daarom in absolute zin zelf-evident zijn. Ze moet anders gezegd in alle mogelijke werelden vanuit ongelimiteerd perspectief zelf-evident zijn. Voor het absoluut zelf-evidente maakt het immers niet uit welke mogelijke wereld actueel is. Nu kan iets alleen vanuit een bepaald perspectief zelf-evident zijn indien het mogelijk is dat een bewust wezen met dat perspectief inziet dat het zelf-evident is. Want het zelf-evidente verwijst naar een epistemische houding ten opzichte van zichzelf. Zelf-evidentie is dan ook net zoals betekenis fundamenteel relationeel. Als een reden zelf-evident is, dan is het dus mogelijk denkbaar als zelf-evident. Als het onmogelijk als zelf-evident gedacht kan worden, dan is het ook niet zelf-evident. Mogelijk gedacht kunnen worden als zelf-evident behoort tot de aard van zelf-evident zijn. Meer specifiek kan iets alleen in absolute zin zelf-evident zijn indien het mogelijk is dat een bewust wezen inziet dat het in absolute zin zelf-evident is. Maar een wezen dat inziet dat iets in absolute zin zelf-evident is, moet zich op de plaats van het absolute bevinden en een absoluut perspectief op de werkelijkheid hebben. Er is dus een mogelijke wereld waarin een bewust wezen zich op de plaats van het absolute bevindt en een absoluut perspectief op de werkelijkheid heeft. En omdat dit absolute wezen totaal onafhankelijk is en dus niet door iets anders is veroorzaakt, bestaat het in alle mogelijke werelden, waaronder de actuele wereld. Er bestaat dus in de actuele wereld een bewust wezen dat zich op de plaats van het absolute bevindt, een absoluut perspectief op de werkelijkheid inneemt, de ultieme reden voor het bestaan van deze wereld kent en inziet dat deze reden in absolute zin zelf-evident is. Dit absolute wezen kan met recht God genoemd worden, zodat volgt dat God bestaat. De premissie dat er een ultieme reden voor deze wereld is, is alleszins redelijk, zodat het ook redelijk is om te denken dat God bestaat. In elk geval laat mijn Godsargument zien dat er zonder God geen ultieme reden voor het bestaan van deze wereld is. En dit is hoe dan ook problematisch voor atheïsten die menen dat zo'n ultieme reden bestaat.

Sophie 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.

1.3.3 Wittgensteins Tractatus en het semantisch argument (2024-07-09 22:43)



Gisteren besprak ik uitgebreid mijn semantisch argument met Joop Leo van de afdeling *Formal Semantics & Philosophical Logic* van het *Institute for Logic, Language and Computation* in Amsterdam. Het was een mooi gesprek waarbij naast mijn semantisch argument ook de *Tractatus* van Wittgenstein de nodige aandacht kreeg. Zo besprak ik mijn eerder op dit blog uitgewerkte [1]interpretatie van Wittgensteins voorwerpen en atomaire feiten. Leo stelde vervolgens een fascinerend tegenvoorbeeld tegen het identiteitscriterium van mijn semantisch argument voor. Beschouw de concepten 'Aangetrokken worden door de planeet Aarde' en 'De planeet Aarde aantrekken'. Hierbij gaat het om de werking van de zwaartekracht. De betekenissen van deze concepten verschillen. Aangetrokken worden door de planeet Aarde is immers iets anders dan de planeet Aarde aantrekken. De referentieverzameling van het eerste concept is de verzameling bestaande uit de planeet Aarde verenigd met de verzameling van alle objecten die aangetrokken worden. De referentieverzameling van het tweede concept is de verzameling bestaande uit de planeet Aarde verenigd met de verzameling van alle objecten die aantrekken. De referentieverzamelingen van beide concepten lijken gelijk omdat iets aangetrokken wordt dan en slechts dan als het aantrekt. Terwijl de referentieverzamelingen gelijk lijken te zijn, verschillen ontgeenzeggelijk de betekenissen van beide concepten, zodat een tegenvoorbeeld tegen het identiteitscriterium van mijn semantisch argument gevonden lijkt. Toch is van een tegenvoorbeeld geen sprake. Zo zijn er bijvoorbeeld virtuele deeltjes met een levensduur die zo kort is dat zij niet in staat zijn om tot een werkelijke manifestatie van aantrekking te komen, terwijl ze ondanks hun korte levensduur desalniettemin beïnvloed worden door het zwaartekrachtsveld waarin ze zich tijdens hun bestaan bevinden. Dit soort virtuele deeltjes behoren dus tot de eerste en niet tot de tweede referentieverzameling. Maar dan zijn zowel de betekenissen als de referentieverzamelingen van beide concepten verschillend, zodat van een tegenvoorbeeld geen sprake is. Dit laat echter onverlet dat Leo's voorstel een bijzonder fraaie en vernuftige poging betreft om tot een geslaagde weerlegging van mijn semantisch argument te komen.

1. <http://gjerutten.blogspot.com/2024/06/tractarian-and-russellian-facts.html>

1.3.4 A refined version of the argument for God's existence from non-bruteness (2024-07-15 00:08)

In what follows, I present a refined version of my recently developed [1]argument for God's existence from non-bruteness. The argument deploys possible worlds. Possible worlds represent different ways the world could have been, encompassing all variations of how reality might manifest. Each possible world w has a fundamental metaphysical structure, denoted by $S(w)$, and two possible worlds can share the same fundamental structure. Possible world w_1 is accessible from possible world w_2 if and only if there exists a relation between w_1 and w_2 such that any state in w_1 can be accessed from w_2 . I assume that accessibility is a symmetric relation, meaning that if possible world w_1 is accessible from possible world w_2 , then w_2 is equally accessible from w_1 .

Perspectives refer to the points of view or standpoints from which a possible world can be experienced or understood from within. They encode cognitive capabilities and epistemic positions. Let M be a function that maps each possible world to a set of perspectives accommodated by that world. A possible world w accommodating perspective P does not necessitate the existence of an individual in w adopting P . Moreover, the same perspective can figure or be present in multiple possible worlds, necessitating a notion of identity of perspectives across possible worlds. I assume the existence of an adequate notion of transworld identity of perspectives. Thus, some essential feature or set of features of perspectives allows the same perspective to exist across different possible worlds. Traditionally, transworld identity addresses the question of whether an entity or structure in one possible world is the same in another. Transworld identity of perspectives is closely related to that of entities and structures. A perspective in a possible world can be either unlimited or limited. An unlimited perspective in a possible world is an unrestricted, all-encompassing viewpoint, allowing a complete understanding of all aspects of that world. For example, the human perspective in this world is reasonably a limited perspective.

A proposition can only be self-evident if it can possibly be recognized as such. This necessitates the following conceptual analysis of self-evidence. A proposition p is self-evident in possible world w from perspective P if and only if P is in $M(w)$ and in every possible world w' that is accessible from w , and that is sufficiently similar to w (i.e., is such that $M(w')=M(w)$ and $S(w')=S(w)$), an individual adopting perspective P in w' and contemplating p immediately recognizes it as true without the need for further explanation, while there is at least one

possible world w'' accessible from w and sufficiently similar to w in which an individual exists who adopts perspective P in w'' . The clause requiring that there must be an accessible and sufficiently similar possible world in which the relevant perspective is adopted, prevents a proposition from being self-evident merely because there is no accessible and sufficiently similar possible world in which the perspective in question is adopted. This clause thus avoids a misguided conception of self-evidence. The relation $E(p,w,P)$ denotes that p is self-evident in w from perspective P .

Let S be the fundamental structure of the actual world a . The core premise of my argument asserts that it is not a brute fact that S is the fundamental structure of a ; hence, there must exist an ultimate reason in a for S being the fundamental structure, denoted by proposition r . As an ultimate reason, r not only renders it likely that S is the fundamental structure but also entails that S is the fundamental structure. Proposition r , as an ultimate reason, must terminate any regress of explanations. Therefore, there is an unlimited perspective U in a such that $E(r,a,U)$.

According to the definition of self-evidence, there exists a possible world w_2 , accessible from the actual world, such that $S(w_2)=S(a)=S$, and there exists an individual i in w_2 who has perspective U in w_2 and contemplates r , immediately recognizing r as true without the need for further explanation. This means that individual i recognizes $E(r,w_2,U)$. Additionally, i recognizes that r entails S is the fundamental structure. Hence, i recognizes r as the ultimate reason for S being the fundamental structure.

Individual i has an unlimited and therefore wholly independent or absolute perspective in w_2 . Hence, specifically, i is uncaused and thus exists by virtue of its own nature in w_2 . It follows that i exists necessarily in w_2 . Therefore, i exists in all possible worlds accessible from w_2 , including the sufficiently similar actual world. Thus, there is an individual in the actual world with an unlimited perspective, who is uncaused or first, and who recognizes r as self-evident and as being the ultimate reason for S being the fundamental structure.

A proposition p is self-evident *in an absolute sense* if and only if for all possible worlds w , there exists an unlimited perspective P in w such that $E(p,w,P)$. Now, r must be self-evident in an absolute sense. I will demonstrate this. If r were not self-evident in an absolute sense, there would exist a possible world w^* in which there is no unlimited perspective U^* such that $E(r,w^*,U^*)$. If the fundamental structure of w^* differs from S , an additional explanation for S being the actual fundamental structure would be necessary — namely, why w^* is not actual, thereby preventing S from being the actual fundamental structure. This contradicts r terminating the regress of explanations. If the fundamental structure of w^* is S , it still follows that if w^* were actual, r would not terminate the regress of explanations due to a lack of an unlimited perspective U^* in w^* such that $E(r,w^*,U^*)$. Again, an additional explanation of why w^* is not actual would be required, preventing r from being an ultimate reason.

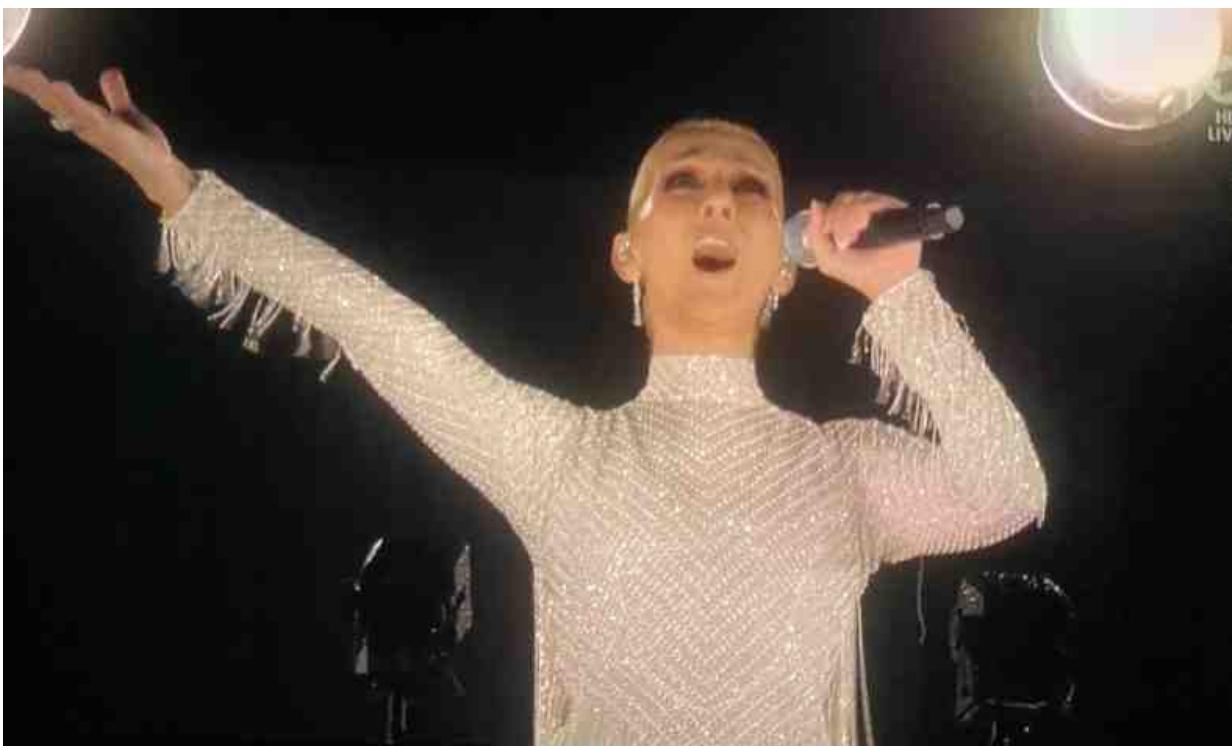
Thus, there exists an individual in the actual world with an absolute perspective, who is uncaused or first, who recognizes r as self-evident in an absolute sense, and who also recognizes r as the ultimate reason for S being the fundamental structure of the world. Given parsimonious considerations, we may reasonably assume there is one such individual unless there are good reasons to believe otherwise. This individual is properly referred to as God. Hence, God exists.

The first premise of my argument is the non-bruteness premise. One may reject this premise, of course. That is to say, one may not accept that there must be some ultimate explanation of why the world has the fundamental structure it has. Yet, the argument shows that to the extent it is plausible that there is such an ultimate explanation, it is plausible that God exists. Many believe that such an ultimate explanation plausibly exists. What my argument demonstrates is that if there is such an ultimate explanation, theism is true. Thus, the argument effectively rules out non-theistic ultimate explanations of the world's fundamental structure. If my argument is successful, the atheist must maintain that there is no ultimate explanation for why the world has the fundamental structure it has, which for many atheists may not be a desirable position to hold.

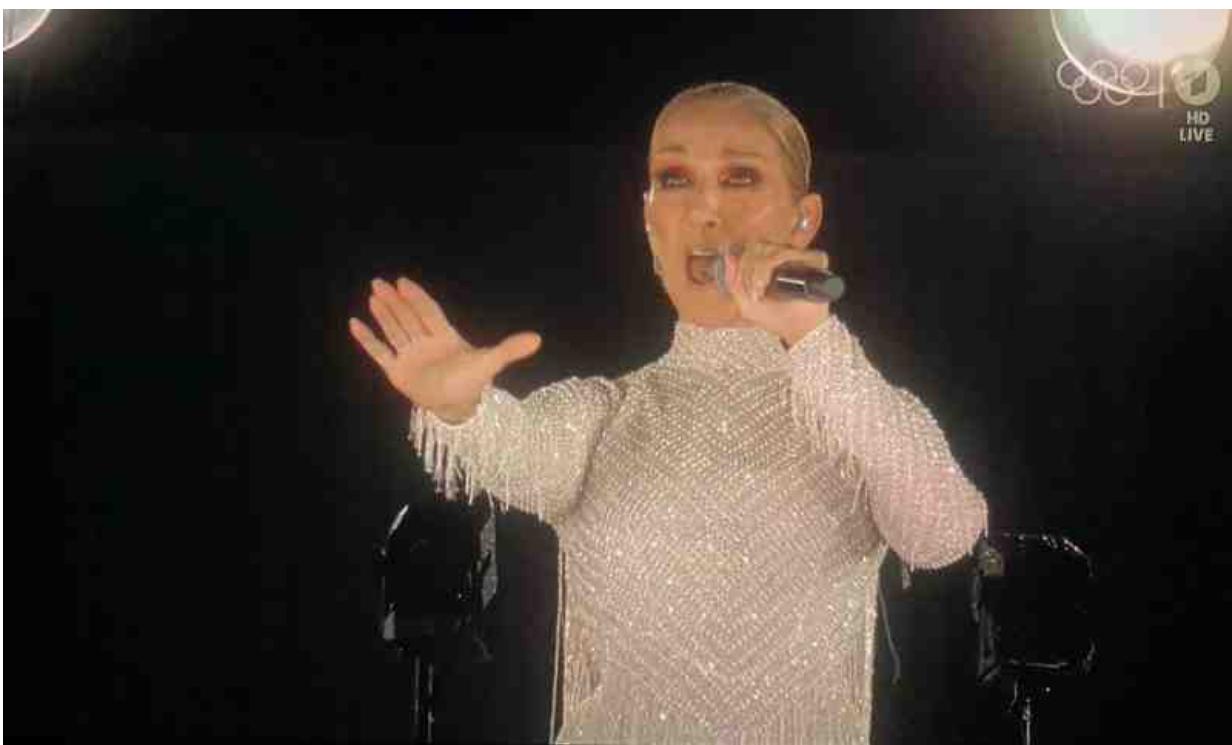
1. <https://gjerutten.blogspot.com/2024/06/a-new-argument-for-gods-existence-from.html>

1.3.5 Celine Dions opening (2024-07-27 13:12)

Het absolute hoogtepunt van de opening van de Olympische Spelen in Parijs. Een opening in een opening. Haar optreden was een opening in zichzelf. Tegelijkertijd subliem en eenzaam. Ze torende letterlijk en figuurlijk boven alles en iedereen uit.



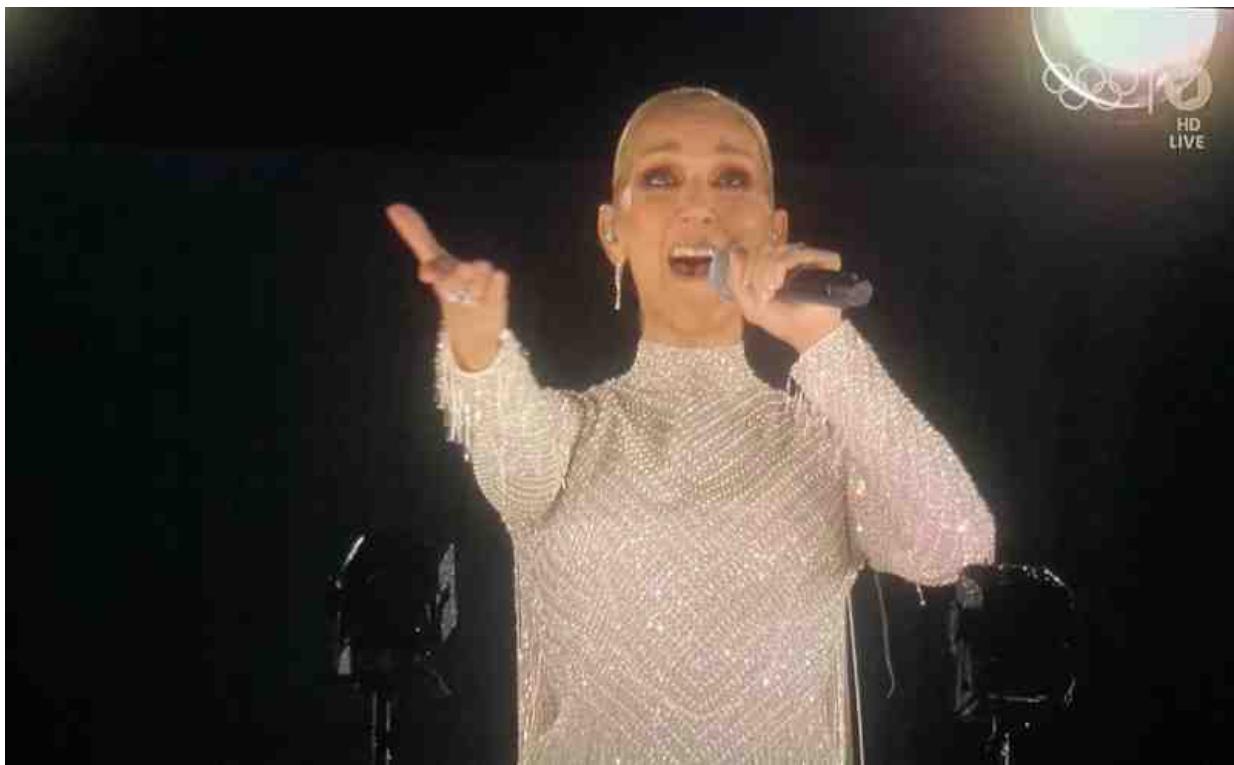
[2]



[3]



[4]



1. https://blogger.googleusercontent.com/img/b/R29vZ2x1/AVvXsEhMvWWelgnkY6s5v8EbTo0L8vnRMeMFwff4dorsr02zY14ZG2b1t7P3uPaZxax2Y6_Mvcri7NE086hBrWMA6f1FtW4NUHhdCP5Vfih
2. https://blogger.googleusercontent.com/img/b/R29vZ2x1/AVvXsEjJqOE_tpXwWTWZqt6bmQQmx-dWXGeKFb502kM1TM1KblfdHaunTbE9hyhqemCQSoQRBbCCkuNZ7Kr_-q6qBjCpJhvVPEXg_RFSgYT
3. https://blogger.googleusercontent.com/img/b/R29vZ2x1/AVvXsEh3xnn3igBBhDTzDd7I7gUsMnkxPsNcEG5hQY_Qki6AvjfQQ79kgryRn611RjZwMLMuHnzl3YGC69NY01sQnXp344LDWN1N-8mrAvll

4. <https://blogger.googleusercontent.com/img/b/R29vZ2xl/AVvXsEh0GWLXjRUC2mnLH2-APnHezuYlKgAKb8wmK310UDy4Uc7-6seD52u4PMP4KtQSKSovk4AkNrHKtQp0wd41aS9cD51Gg-L5grduIc>

1.4 August

1.4.1 Een argument voor dualisme vanuit letterlijkheid (2024-08-04 20:36)



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. Je kunt letterlijk precies een watermolecuul of een ijzeratoom beschrijven. Maar hoe zou ooit letterlijk precies beschreven kunnen worden hoe het voelt om een duik in de zee te nemen of hoe het voelt om wijn te drinken? Taal is hiertoe niet in staat. En dit is een inherente beperking. Het verder verfijnen van de taal helpt namelijk niet om deze tekortkoming te overwinnen. Je kunt honderd woorden bedenken om honderd verschillende soorten sneeuw mee aan te duiden, maar nooit zal zo letterlijk precies beschreven kunnen worden hoe het voelt om te skiën. Mentale ervaring is dan ook niet te herleiden tot hersenstructuren. Neem het proeven van wijn. Als de hersentoestand gelijk aan de smaakervaring zou zijn, en beide dus precies hetzelfde zouden zijn, dan zou uit het feit dat de hersentoestand letterlijk en precies beschreven kan worden, logisch moeten volgen dat de smaakervaring ook letterlijk en precies beschreven kan worden. Maar zoals gezegd kan de smaakervaring in tegenstelling tot de hersentoestand niet letterlijk en precies beschreven worden. Smaakervaring en hersentoestand zijn dus niet gelijk aan elkaar. Wie meent dat smaakervaring en hersentoestand gelijk zijn, zoals de materialist, heeft dus een probleem. Want dan zouden ze ofwel allebei letterlijk precies beschrijfbaar ofwel allebei niet letterlijk precies beschrijfbaar moeten zijn. De materialist meent immers dat hersentoestand en smaakervaring samenvallen! En het probleem voor de materialist ontstaat zoals we zagen zodra de materialist zich realiseert dat in feite hersentoestanden wel en smaakervaringen niet letterlijk precies beschrijfbaar zijn. Natuurlijk kan iets op verschillende manieren gekend worden. Neem een tekstuele beschrijving van een auto en een foto van dezelfde auto. Of neem een video van een sportwedstrijd en een verslag van die wedstrijd in de krant. Dit is evident en voor mijn argument verder niet relevant. Wat echter niet kan is dat een en hetzelfde tegelijkertijd wel én niet letterlijk precies beschreven kan worden. Materialisten menen dat hersentoestanden mentale ervaringen zijn. Ze plaatsen een '='-teken tussen hersentoestanden en mentale ervaringen. Dit is echter onhoudbaar omdat hieruit op grond van voorgaande de tegenspraak volgt dat mentale ervaringen (en trouwens ook hersentoestanden) wel én niet letterlijk precies weergegeven kunnen worden. Daarom faalt materialisme.

1.4.2 Een retorische logica (2024-08-06 22:07)



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 $o(l(i(r)))$.

1.4.3 Mens en wereld (2024-08-13 11:31)



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. Het zijn is weliswaar één, maar het kan zich desalniettemin op verschillende wijzen tonen of geven, afhankelijk van hoe de mens zich ervoor openstelt en er ontvankelijk voor is. In die zin vormen mens en wereld een samenspel.

1.4.4 Non-lokaliteit en bewustzijn (2024-08-25 14:34)

Niets reist sneller dan het licht. Maar hoe dan non-lokaliteit, waarbij fysische deeltjes op afstand elkaar direct beïnvloeden, te verklaren? Zijn deze deeltjes verbonden via een niet-fysisch bewustzijn? Is er een alomtegenwoordig bewustzijn dat alles ineens ziet en beïnvloedt? Vooral-snog lijkt deze metafysische hypothese niet experimenteel getoetst te kunnen worden. De vraag is of er redelijke alternatieven zijn om non-lokaliteit te verklaren. Een verklaring is nodig omdat non-lokaliteit redelijkerwijs geen brut feit kan zijn. Bij gebrek aan goede alternatieve verklaringen ontstaat dan een redelijk argument voor het bestaan van genoemd bewustzijn.

1.4.5 An open question for Graham Harman's Object-Oriented Ontology (2024-08-26 19:33)

How do the real properties of a sensual object relate to the real properties of the corresponding real object in Graham Harman's Object-Oriented Ontology (OOO)? In personal writing Harman explained that "it's still in part an open question" and that "the default hypothesis would be that there is some overlap between the real qualities of the real and sensual objects, though not a total identification." Let me attempt to work out Harman's suggestion in a bit more detail. The real properties of the sensual object are *linked* or *tied to* the real properties of the corresponding real object. Moreover, the real properties of the sensual object are linked or tied to the real properties of the corresponding real object *by virtue of* the fact that the sensual object's real properties are *derived from* the real object's real properties. Indeed, the sensual object is a kind of *proxy* for the real object. The sensual object represents the real object within a specific context or relation, such as human perception. Thus, while the sensual object's real properties are derived from the real properties of the real object, they are not identical or isomorphic to them. The real properties of the sensual object are *limited context-dependent realizations*

of the real object's real properties. That is to say, the sensual object's real properties are *restricted realizations* of the real properties of the real object *for a specific context or specific relation to the real object*. We therefore cannot only speak about the sensual car in comparison to the real car. We can also speak of the real engine of the sensual car in comparison to the real engine of the real car or of the real model of the sensual car in comparison to the real model of the real car. The real car thus has a real engine and is of a specific real model. So, OOO seems to bring us closer to the real car, or any other real object, than one might have initially expected.

1.4.6 “OOO” versus “WVO” (2024-08-30 08:50)



Volgens Graham Harmans 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 de wereld-voor-ons (WVO) kennisleer.

1.5 September

1.5.1 Een triljard proposities (2024-09-08 18:04)



De eerste premissie van mijn modaal-epistemisch Godsargument luidt in vereenvoudigde vorm dat alles wat mogelijk waar is, kenbaar is. De tweede premissie van genoemd argument stelt

dat de propositie 'God bestaat niet' onkenbaar is. Stel nu dat de taal, zeg, een triljard proposities toelaat. Daaronder bevinden zich proposities als '1+1=2', '1+1=34', 'Amsterdam is de hoofdstad van Nederland' en 'Parijs is de hoofdstad van Nederland'. Het zijn er natuurlijk veel meer, ja zelfs oneindig veel, maar laten we even aannemen dat het er een triljard zijn. De propositie 'God bestaat niet' hoort uiteraard ook tot deze triljard proposities. Verwijder nu de propositie 'God bestaat niet' uit de verzameling van triljard proposities. We houden dan een triljard - 1 proposities over. Stel nu dat deze triljard - 1 proposities allemaal de eerste premissie bevestigen. Ze voldoen er dus allemaal aan. Kortom, elk van deze triljard - 1 proposities is niet tegelijkertijd mogelijk waar en onkenbaar. Wat zouden we in dat geval willen zeggen van de propositie 'God bestaat niet'? Als alle triljard - 1 proposities de eerste premissie bevestigen, is het dan niet redelijk om te denken dat dat voor die laatste propositie 'God bestaat niet' waarschijnlijk ook zal gelden? De propositie 'God bestaat niet' zal in dat geval zelfs zeer waarschijnlijk eveneens aan de eerste premissie voldoen. De propositie 'God bestaat niet' voldoet dus redelijkerwijs aan de eerste premissie. Maar 'God bestaat niet' is onkenbaar op grond van de tweede premissie. De enige manier waarop 'God bestaat niet' aan de eerste premissie kan voldoen, is dus door de onmogelijkheid van 'God bestaat niet'. Maar dan volgt dat God noodzakelijk bestaat. Nu meen ik dat mijn premissie inderdaad opgaat voor al die andere triljard - 1 proposities. En daarom volgt de conclusie van mijn modaal-epistemisch Godsargument, namelijk dat God noodzakelijk bestaat. De enige manier om aan deze conclusie te ontkomen is om in die triljard - 1 proposities een propositie te zoeken die aantoonbaar niet aan de eerste premissie voldoet, zodat de eerste premissie niet langer houdbaar is. Tot op de dag van vandaag heeft echter na vele pogingen nog niemand een dergelijke propositie gevonden, hetgeen bijdraagt aan de kracht van mijn modaal-epistemisch argument voor het bestaan van God.

1.5.2 Na vele jaren (2024-09-21 19:41)



Toen ik eerder dit jaar mijn boek *Datgene waarboven niets groters gedacht kan worden* uitbracht, waarin ik de acht mijns inziens sterkste argumenten voor het bestaan van God samenvoeg die ik in de afgelopen vijftien jaar naast mijn modaal-epistemisch Godsargument ontwikkeld heb, dacht ik daarmee een lange episode van het ontwikkelen van Godsargumenten na vele jaren definitief te hebben afgesloten. Ik meende niet meer met nieuwe Godsargumenten te willen of kunnen komen. Maar onlangs heb ik, tot mijn eigen verbazing, toch nog weer een nieuw Godsargument bedacht, dat binnenkort in verkorte vorm in *Sophie* verschijnt. Een niet erg lange uitwerking ervan, slechts drie bladzijden, is [1]hier te vinden.

1. https://www.gjerutten.nl/TheArgumentFromNonBruteness_ERutten.pdf

1.5.3 Een open probleem voor de retorica (2024-09-27 23:17)



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 bekijken 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?

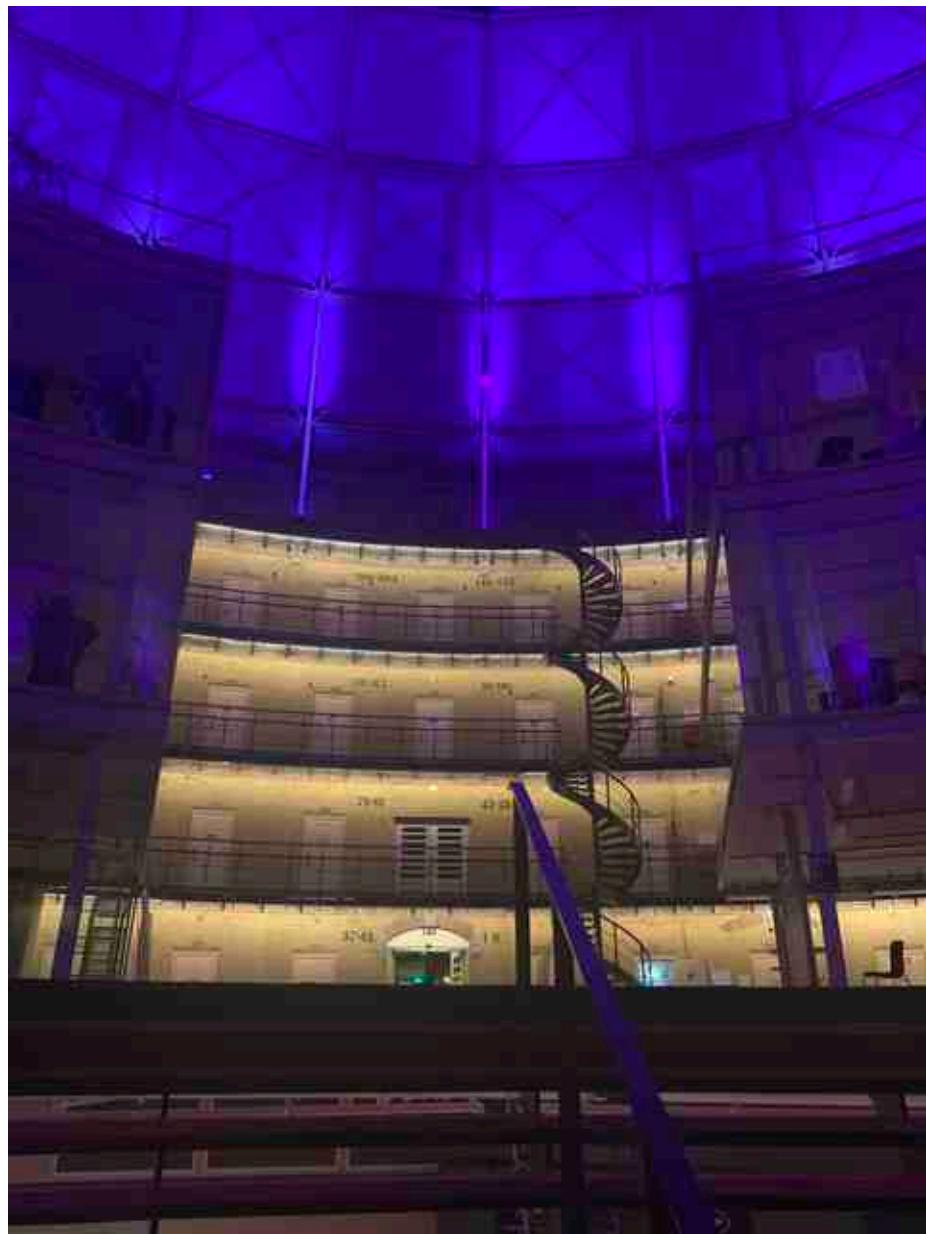
1.6 October

1.6.1 Een digitaal panopticum (2024-10-06 11:24)





[2]



Stel je een hedendaagse digitale variatie voor op Michel Foucaults panopticum, zoals door Foucault beschreven in zijn boek *Surveiller et punir* (1975), waarbij fysieke wachttorens zijn vervangen door digitale interacties, en waarin een ingrijpende vorm van digitale surveillance wordt geïntroduceerd. Iemand moet op een berichtenplatform op het moment dat de surveillant een bericht begint te typen binnen een seconde en dus vrijwel onmiddellijk naar de surveillant een "x" als bericht sturen. De surveillant stuurt zelf geen bericht. Het idee is dat degene die moet reageren direct een "x" moet sturen zodra de surveillant zelfs maar begint met typen, zodat de reagerende persoon geen gebruik kan maken van automatische notificaties, zoals het geval zou zijn indien er door de surveillant daadwerkelijk een bericht zou worden gestuurd. Daarom zal degene die moet reageren permanent het berichtenscherm van het berichtenplatform in de gaten moeten houden om tijdig op een binnenkomend typesignaal van de surveillant te kunnen reageren. Deze regel, ogenschijnlijk onschuldig en zonder directe sancties, introduceert een vorm van digitale machtsuitoefening die in de klassieke Foucaultiaanse context van het fysieke panopticum niet voorkomt: met deze ene eenvoudige regel wordt een maximaal intens effect bereikt. De verplichting om het platform constant in de gaten te houden, legt een voort-

durende druk op de persoon die onmiddellijk moet reageren. Terwijl de surveillant slechts af en toe zijn aandacht hoeft te schenken aan een typesignaal, bevindt degene die moet reageren zich voortdurend in een toestand van paraatheid om te reageren. Net zoals de bewaker in de toren van Foucaults panopticum misschien niet eens kijkt of er zelfs niet is, is in de digitale variant de surveillant op afstand misschien niet eens van plan of zelfs maar bezig met het idee een typesignaal te geven, zonder dat dit in beide gevallen iets afdoet aan de machtsuitoefening. Een machtsuitoefening die bovendien neerkomt op zelfdisciplinering, analoog aan Michel Foucaults begrip daarvan. Degene die steeds onmiddellijk moet reageren wil het op enig moment wellicht zelfs, zoals in een spelsituatie, goed doen. De machtsuitoefening in de digitale variant wordt bovendien steeds intenser naarmate het typesignaal van de surveillant langer en langer uitblijft. Dit creëert een toenemende spanning, omdat degene die moet reageren steeds meer druk ervaart om te anticiperen op wat komen gaat, en zelfs iets van een bevrijding kan voelen als het typesignaal dan eindelijk komt. Een dergelijk effect ontbreekt in het klassieke voorbeeld van Foucaults fysieke panopticum. En de onzichtbaarheid van de surveillant in de digitale sfeer herhaalt het principe van het fysieke panopticum, maar met een belangrijk verschil: digitaal wordt de macht zelf ook onzichtbaar, geheel vervlochten met het medium. Er zijn immers geen wachttorens en muren te zien. Het geschetste *digitale panopticum* moet gezien worden als een uitvergrotning, als een op de spits gedreven verkennung van de dynamiek waarin we dagelijks digitaal al verstrikt zitten. Velen van ons leven in een toenemende staat van digitale alertheid op allerlei digitale platformen, steeds klaar om te reageren, steeds bezorgd om niets te missen. Door deze aandachtssituatie te doordenken als een vorm van subtiele digitale surveillance, als een voorafschaduwing van wat in laatste instantie neerkomt op genoemd digitaal panopticum, kan ingezien worden dat ons digitale leven in feite voortdurend al doortrokken is van een vorm van machtsuitoefening. Pas door deze dynamiek tot in het uiterste te doordenken, begrijpen we werkelijk hoe diep digitale technologie ons leven beheert.

1. https://blogger.googleusercontent.com/img/b/R29vZ2x1/AVvXsEge0Y2Gak143aF2umbKkZJZsgbEAUygLT_g1bFsnnX1tDimziUDSRktL60UP7wqGtNoIn41LtFq2tY8K0snAjDI1Es9t00hZKs3GFc
2. https://blogger.googleusercontent.com/img/b/R29vZ2x1/AVvXsEgpHfvgTwAY1hXB3x9pw1B9Z_jeeAZj6IVu11HP5nm_nGa6Nj7fiPF8eNaFEBpl1G6wPG9Dkdk3IJatMkV8o1cYKBeqIiLR10aT9Zq

1.6.2 Timothy Morton over correlationisme (2024-10-07 21:36)



In zijn boek *Dark ecology: For a logic of future consistence* (2016) beweert Timothy Morton dat correlationisme waar is, maar rampzalig is wanneer het beperkt wordt tot mensen alleen. Is dit waar? Hier lijkt sprake te zijn van een misvatting. Uitgaande van mijn ‘wereld-voor-ons’ versie van correlationisme moeten we zeggen dat de-wereld-voor-ons de wereld is zoals wij als mensen deze ervaren en denken. Misschien is de-wereld-in-zichzelf zodanig dat er mensen en

andere bewuste wezens bestaan wiens werelden identiek zijn. Maar dat zullen we nooit weten omdat we nimmer buiten de-wereld-voor-ons kunnen treden. We kunnen dan ook niet anders dan verwijlen binnen het zijn voor mensen. En binnen dit menselijk, al te menselijk zijn is de bewering dat er andere bewuste wezens bestaan die de wereld net zo ervaren als mensen dat doen vooralsnog niet epistemisch gerechtvaardigd.

1.6.3 De apollinische mens: geloof én wetenschap (2024-10-26 17:04)



Het apollinische levensgevoel, zoals dat toonaangevend is uitgedragen door Socrates en in belangrijke mate ook Homerus, wil volgens Nietzsche 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. Zowel wetenschap als 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 macht* 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 macht weer met de dionysische wil tot macht te verbinden en op deze manier lucht en ruimte te geven aan de wil tot macht en daarmee het leven in zijn geheel.

1.6.4 Woke, Nietzsche en het religieuze (2024-10-27 19:12)



Nietzsche maakt zoals bekend een belangrijk psychologisch-cultureel onderscheid tussen het apollinische en het dionysische. Is dit onderscheid vruchtbaar voor het duiden van het politieke landschap van onze tijd? Woke is apollinisch in haar streven naar een universele harmonische morele orde en haar nadruk op gelijkheid en normen als rechtvaardigheid en deugdzamheid. De bepalingen 'universeel' en 'harmonisch' verdienen wellicht een nadere toelichting. Woke streeft op wereldschaal naar gelijke rechten, kansen en zelfs uitkomsten voor iedereen, ongeacht afkomst, gender of andere kenmerken. Dit betreft het *universalisme* van woke. Woke begrijpt bovendien alles waarmee men in aanraking komt in termen van onderdrukkers en slachtoffers. Ook dit is universalistisch. Iedereen is dader of slachtoffer. Dat woke meent dat er verschillende soorten daders en onderdrukten zijn, doet aan dit universalisme niets af. Daarnaast ziet men niet alleen overal onrecht, overheersing en onderdrukking, maar meent men eveneens dat dit steeds bestreden moet worden. Zo wil men komen tot een inclusieve wereld vrij van onveiligheid, spanningen en conflicten. Kortom, woke wil een vreedzame en dus inderdaad *harmonische* wereld tot stand brengen. Het grenzeloze apollinisme van woke links staat politiek en cultureel lijnrecht en radicaal tegenover het onstuimige dionysische van nadrukkelijk rechts. Is een seculiere culturele vorm welke beide politieke sferen in zich opneemt en kwalificeert überhaupt nog mogelijk? Volgens Nietzsche laten het apollinische en dionysische *als zodanig* zich inderdaad seculier verenigen. De wil tot macht of het leven zelf kan tegelijkertijd zowel apollinisch als dionysisch zijn. Nihilisme is bij Nietzsche precies die cultuurtoestand waarbij de levenswil louter apollinisch is geworden. Alleen door de dionysische levenswil in de cultuur te revitaliseren en met de apollinische levenswil te verbinden, kan de tragische zin van het menselijk leven hersteld worden. Toch staan in onze tijd zoals gezegd meer specifiek het *grenzeloze* apollinisme van woke links en het *tomeloze* dionysische van nadrukkelijk rechts onbuigzaam en meedogenloos tegenover elkaar. Kan een Nietzscheaanse seculiere verzoening ook hier nog uitkomst bieden? Of is dit inmiddels heilloos en moeten we zo langzamerhand erkennen dat een cultuurvorm die apollinisch woke en dionysisch rechts in zich verenigt alleen nog kan ontstaan door het openen van een transcendentale geestelijke dimensie? Een bevestigend antwoord betekent dat verzoening alleen nog mogelijk is door een vorm die niet langer seculier, maar louter nog religieus kan zijn.

1.7 November

1.7.1 Seculier of religieus verzoenen? - column voor filosofisch tijdschrift Sophie (2024-4) (2024-11-09 15:31)



Nietzsche maakt een belangrijk psychologisch-cultureel onderscheid tussen het apollinische en het dionysische. Is dit fundamentele onderscheid zinvol voor het duiden van ons huidige Westerse politieke landschap? Woke is apollinisch in haar streven naar een universele harmonische morele orde en haar nadruk op gelijkheid, rechtvaardigheid en deugdzaamheid. De noties 'universeel' en 'harmonisch' verdienen toelichting. Woke streeft wereldwijd naar gelijke rechten, kansen en zelfs uitkomsten voor iedereen, ongeacht afkomst, gender of andere kenmerken. Dit is het universalisme van woke. Bovendien wordt alles benaderd in termen van onderdrukkers en slachtoffers. Ook dit is universalistisch: iedereen is dader of slachtoffer. Dat men onderscheid maakt tussen verschillende soorten daders en onderdrukken, doet hieraan niets af. Daarnaast ziet woke overal onrecht, overheersing en onderdrukking dat bestreden moet worden. Zo wil men komen tot een inclusieve wereld vrij van onveiligheid, spanningen en conflicten. Kortom, woke wil een vreedzame en dus harmonische wereld tot stand brengen. Een grenzeloos woke laat echter, om met Cicero te spreken, zien dat het hoogste recht kan verworden tot het hoogste onrecht. Een mateloos doorgedreven recht kan omslaan in groot onrecht. Dit verklaart het ongemak dat velen voelen bij een grenzeloos doorgevoerd woke rechtvaardigheidsgevoel. Reeds de klassieke retorica begreep dat billijkheid boven mateloze strengheid gaat. Zo stelt Aristoteles in zijn *Retorica*: "Weldaden bewijzen aan iedereen is een overmatige vorm waarin een deugd kan ontaarden." Het grenzeloze apollinisme van woke links staat politiek en cultureel lijnrecht tegenover het onstuimige dionysische van nadrukkelijk rechts. Is een seculiere culturele vorm die beide politieke sferen in zich opneemt en zo onderling matigt nog mogelijk? Volgens Nietzsche kunnen het apollinische en dionysische zich inderdaad seculier verenigen. Want het leven zelf kan als *Wille zur Macht* tegelijkertijd zowel apollinisch als dionysisch zijn. Nihilisme is dan die cultuurtoestand waarin de levenswil louter apollinisch is geworden. Alleen door de dionysische levenswil te revitaliseren en met de apollinische levenswil te verbinden, kan de tragische zin van het menselijk bestaan hersteld worden. Toch staan inmiddels het grenzeloze apollinisme van woke links en het tomeloze dionysische van nadrukkelijk rechts dermate genadeloos tegenover elkaar dat we ons kunnen afvragen of een Nietzscheaanse seculiere verzoening uitkomst kan bieden. Moeten we niet erkennen dat een cultuurvorm die apollinisch woke en dionysisch rechts verenigt slechts kan ontstaan door het openen van een transcendent geestelijke dimensie? Zo ja, dan is maatschappelijke verzoening alleen nog denkbaar door een overstijgende existentiële cultuurvorm die niet langer seculier, maar uitsluitend religieus kan zijn.

Soφie 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.

1.7.2 Een sacrale retorische ruimte (2024-11-12 13:41)



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, zijns-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 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 rijker en meer genuanceerd 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 geheimenis 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.

1.7.3 Gevoelsrealisme (2024-11-24 11:06)



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 ontphenomenologisch equivalent van wat we metafysisch gevoelsrealisme zouden kunnen noemen.

1.8 December

1.8.1 Het geheim van de taal (2024-12-07 12:34)



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. Beteenis 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.

1.8.2 Een sleutel (2024-12-21 11:28)



Het heeft even geduurd, maar dit lijkt mij de sleutel tot Heideggers zijnsdenken. De onverborgenheid, het opene of de lichtung is de toewending van het zijn naar de mens. De lichtung omcirkelt al het zijnde en betreft zo de lichtung van de zijnden. Maar het zijn weest tevens als het niets en als verborgen. De lichtung van de zijnden omcirkelt dus de zijnden als het niets en is bovendien de lichtung van het verborgene. En dit tweeërlei. Het verborgene openbaart zich als het verborgene. En het is precies het verborgene dat de zijnden openbaart. Het wezen

van de waarheid tenslotte betreft het wezen van het zijn als het samenspel tussen lichtung en verbergung. Een samenspel dat zich geeft als een strijd tussen wereld en aarde.

1.8.3 Ware kunst (2024-12-31 02:14)



Welke waarheidsnotie is uitgaande van mijn waardesanalyse in *Het Retorische Weten II* (2021), maar zie ook [1]hier, in het geding wanneer wij een kunstwerk dat geen stand van zaken of feit afbeeldt waar noemen? Het gaat uiteraard niet om *feitelijke epistemische waarheid* oftewel om een uitdrukking van zienden. Het betreft óf wel *niet-feitelijke epistemische waarheid* oftewel een uitdrukking van het (zin- of stemmingsgehalte van het) zijn, óf wel *niet-epistemische waarheid op het niveau van het ethos dan wel op het niveau van het pathos*. Heidegger zou, gelet op zijn denken over kunst en waarheid in *De oorsprong van het kunstwerk* (1950), zich waarschijnlijk het meest thuisvoelen bij de eerste mogelijkheid. Een waar kunstwerk betreft volgens Heidegger namelijk een uitdrukking van het zijn omdat het de waarheid van het zijn toont door te zijn zoals het zijn zelf is: een tegenspel van lichting en verbergung in de strijd van het openende van wereld en het bewarende van aarde. Betreft echter de tweede mogelijkheid, niet-epistemische waarheid op het niveau van het ethos dan wel het pathos, een aanvullende notie van waarheid die in het werk van Heidegger als zodanig niet voorkomt? Dit lijkt mij wel. Toen ik in *Het Retorische Weten II* het begrip *niet-epistemische waarheid* introduceerde, was dat achteraf beschouwd een gevolg van het ervaren van een ademnood. Een nood die alleen geledigd kon worden door een *niet-epistemisch* begrip van waarheid te overwegen dat niet alleen het klassieke epistemische waardesbegrip als correspondentie met standen van zaken, maar eveneens Heideggers uiteindelijk ook epistemisch begrip van waarheid, namelijk waarheid als ontologisch zijnsverstaan, overstijgt.

1. <http://gjerutten.blogspot.com/2018/03/hoe-verhoudt-niet-feitelijke-zich-tot.html>

2. 2025

2.1 January

2.1.1 Een Heideggeriaanse repliek op het bezwaar van Gods verborgenheid (2025-01-01 18:25)



Houdt God zich verborgen? En zo ja, waarom dan? We kunnen op grond van Heideggers zinsdenken een repliek formuleren op het bekende bezwaar van Gods verborgenheid. God kan alléén een lichtruimte voor de menselijke existentie openhouden en zo een open plaats bieden waarin de zijnden aan de mens kunnen verschijnen, door zelf verborgen te blijven. De lichtruimte of het open midden waarin de zijnden voor de mens oplichten, vraagt om de verberging van God omdat de lichting van de zijnden zelf niet verlicht kan worden. Wat zich naast de zijnden echter wel verlichten laat, is precies het zich verbergen van God. De verborgen God openbaart de zijnden terwijl God zelf aan de mens verschijnt als het zich verbergende. God is als de verborgene dan ook niet afwezig, maar voor de mens aanwezig als het zich verbergende. Alléén zo kan de mens behoren tot en opgaan in de lichtruimte van de wereld.

2.1.2 Een voorwaarde voor positieve theologie (2025-01-06 12:43)



Mijn wereld-voor-ons kennisleer (e.g., Contra Kant 2020; Het Retorische Weten 2018/21) ontwikkelde ik als voorwaarde voor iedere positieve theologie. Want wij zijn alléén gerechtvaardigd om binnen een ‘voor ons’ context redelijk te spreken over de aard van het absolute.

Zonder een voorafgaande ‘voor ons’ kwalificatie is er geen enkele reden om te denken dat ons menselijke, al te menselijke spreken het absolute ontsluit of er zelfs maar aan raakt. Binnen de context van het ‘voor ons’ is het echter alleszins redelijk en zelfs het meest redelijk om dat wat wij ‘het absolute’ noemen te begrijpen als een ultiem geestelijk wezen dat geldt als de oorsprong van de werkelijkheid.

2.1.3 Aankondiging VU collegereeks: Nietzsche en Heidegger over de nood van de presentie (2025-01-07 21:01)



Inhoud

Nietzsches machtsdenken en Heideggers zijnsdenken bieden twee fundamentele en verschillende antwoorden op de vraag naar de herkomst en de aard van het Europese nihilisme. Deze twee filosofen proberen elk op hun eigen wijze invulling te geven aan wat we met filosoof Gerard Visser de ademnood van het nihilisme of *de nood van de presentie* kunnen noemen. Het betreft een nood die Nietzsche en Heidegger in hun werk op een verschillende manier trachten te ledigen. In een nieuwe collegereeks die ik ga geven voor de module *Symbolisch leven II* van de tweearige master *Filosofie van cultuur en bestuur* aan de Vrije Universiteit Amsterdam, verdiepen we ons in de eerste twee delen van Vissers monumentale boek *Nietzsche en Heidegger: een confrontatie*, waarin beide denkers in het spel en met elkaar in gesprek worden gebracht. We onderzoeken aan de hand van Vissers grondige studie hoe affectiviteit, kunst, waarheidskritiek en nihilismeproblematiek in het denken van Heidegger en Nietzsche een centrale rol spelen. De collegereeks biedt een doordenking van enkele cruciale denkbeelden van beide filosofen en hun onderlinge verhouding, en daagt uit tot een kritische reflectie op de betekenis voor onze eigen tijd van hun denken over het nihilisme.

Programma

Eerste college (dinsdag 22 april van 19:00 tot 22:00): Deel I - Het wezen van het affectieve - Hoofdstuk 1 en 2;

Tweede college (dinsdag 6 mei van 19:00 tot 22:00): Deel I - Het wezen van het affectieve - Hoofdstuk 3;

Derde college (dinsdag 13 mei van 19:00 tot 22:00): Deel II - Kunst en waarheid - Hoofdstuk 4;

Vierde college (dinsdag 20 mei van 19:00 tot 22:00): Deel II - Kunst en waarheid - Hoofdstuk 5.

Literatuur

Gerard Visser, *Nietzsche en Heidegger: een confrontatie*, Boom, Amsterdam, 2022.

2.1.4 Een voor-ons theologie (2025-01-12 18:43)



In deze bijdrage reflecteer ik op de vraag hoe mijn wereld-voor-ons kennisleer, zoals ontwikkeld in *Het retorische weten I* (2018), *Contra Kant* (2020), en *Het retorische weten II* (2021), aanleiding geeft tot wat ik hieronder een *voor-ons theologie* zal noemen.

Een kernpunt van mijn wereld-voor-ons kennisleer is dat er veel beweringen zijn, zoals alledaagse, wetenschappelijke, filosofische en religieuze beweringen, die uitstekend en zelfs beslissend gerechtvaardigd kunnen worden als bewering over hoe de wereld voor ons is oftewel als bewering over de wereld zoals wij als mensen deze ervaren en denken. En dan hebben we het over *alle* mensen. Dit *epistemisch universalisme* is voor mijn kennisleer van cruciaal belang. Wie dit inclusieve perspectief van het *voor ons* los laat, laat eveneens mijn kennisleer los en vervalt tot een postmodern subjectivistisch denken volgens welke we alleen nog kunnen spreken over "de-wereld-voor-jou" en "de-wereld-voor-mij", met alle epistemische en maatschappelijke problemen van dien.

Waar Kant nog ruimte laat om wat hij het *an sich* noemt te begrijpen als iets wat zich buiten de mens bevindt, geldt als *locus* van vrijheid en moraliteit, en aan bepaalde *onto-logische* wetten voldoet, zet ik in mijn wereld-voor-ons kennisleer een laatste stap door daadwerkelijk *al ons* spreken, dus ook *ons* spreken over 'binnen' en 'buiten', en ook *ons* spreken over ethiek, metafysica en theologie, te begrijpen als een spreken dat door ons alléén intellectueel gerechtvaardigd kan worden als een spreken over hoe de wereld voor ons als mensen is, en dus als een spreken over *de-wereld-voor-ons*. Ons spreken over 'binnen' en 'buiten' valt noodzakelijk binnen de context van het 'voor ons'. Daarom kunnen we *de-wereld-voor-ons* niet beschouwen als een 'binnen' dat tegenover *de-wereld-in-zichzelf* als een 'buiten' staat. 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* tegenover

een *noumenale wereld* "daarbuiten" welke op het menselijk kenvermogen inwerkt. En wie wat ik in mijn kennisleer de-wereld-voor-ons noem, definieert als een mentale constructie van de menselijke geest, meent buiten het *voor ons* te kunnen treden door iets te zeggen over de absolute aard van de-wereld-voor-ons, zodat hij of zij eveneens terugvalt op Kants kennisleer en dus aan mijn kennisleer voorbij gaat. Want waarom zou de-wereld-voor-ons een mentale constructie van de menselijke geest zijn? Misschien valt de-wereld-voor-ons wel samen met *het absolute* oftewel met de-wereld-in-zichzelf. Juist omdat we niets kunnen zeggen over de-wereld-in-zichzelf dienen we ons te onthouden van ieder oordeel over het *op zichzelf* van de-wereld-voor-ons.

Nietzsche had wat ik 'de-wereld-voor-ons' noem, kunnen thematiseren en liefhebben, maar helaas wist hij zich niet volledig van de geest van de dogmatische metafysica te verlossen, volgens welke louter inzichten in de-wereld-in-zichzelf tot de metafysica mogen behoren. Hierdoor deed hij de menselijke, al te menselijke 'voor ons' metafysica - de menselijke metafysische kennis zoals geïmplied door de menselijke natuur - af als geheel van dwalingen en waanvoorstellingen en opende hij de weg naar het latere postmoderne scepticisme en subjectivisme. Bij Nietzsche is het subjectivisme overigens nog géén plat epistemisch subjectivisme, maar is het wijsgerig gegrond in de menigvuldigheid van *de wil tot macht* en daarmee tot fundamentele ontologie geworden.

Mijn wereld-voor-ons kennisleer ontwikkelde ik meer specifiek als voorwaarde voor iedere *positieve theologie*. Want wij zijn alléén gerechtvaardigd om binnen een 'voor ons' context redelijk te spreken over de aard van het absolute. Zonder een voorafgaande 'voor ons' kwalificatie is er geen enkele reden om te denken dat ons menselijke, al te menselijke spreken het absolute ontsluit of er zelfs maar aan raakt. Binnen de context van het 'voor ons' is het echter, zoals ik onder andere in *Datgene waarboven niets groters gedacht kan worden. Acht nieuwe argumenten voor het bestaan van God* (2023) heb betoogd, alleszins redelijk en zelfs het meest redelijk om dat wat wij 'het absolute' noemen te begrijpen als een ultiem, geestelijk en zelfbewust wezen dat geldt als de oorsprong van de werkelijkheid.

Nu is het van belang erop te wijzen dat ik in mijn kennisleer het 'voor ons' bijzonder holistisch en hermetisch begrijp als het voor de mens ultiem onoverschrijdbare. De wereld-voor-ons is het menselijk maximaal inclusieve oftewel het subject van al onze menselijke predikaties. Zo betreft bijvoorbeeld ook de sublieme ervaring, ja iedere ervaring, een fenomeen dat zich voordoet binnen de horizon van het 'voor ons'. Zo beschouwd is ook de *negatieve theologie* uiteindelijk een theologie die wij ontwikkelen binnen het 'voor ons'. Werkelijk *alle* ervaring, dus ook alle religieuze ervaring, en derhalve ook alle mogelijke openbaringservaring, betreft een fenomeen binnen de horizon van het 'voor ons'. Want over het 'in en op zichzelf' van de werkelijkheid kunnen wij volgens mijn kennisleer helemaal niets vaststellen. Iemand kan een ervaring van openbaring hebben, een ervaring zo overweldigend dat hij of zij niet anders kan dan deze geloven en er trouw aan blijven. Maar ook dan nog betreft die ervaring een wending voor hem of haar binnen de-wereld-voor-ons. Het 'voor ons' is voor ons onvermijdelijk.

Het is van belang dit te benadrukken. Elk begrip dat wij hanteren kan alleen gerechtvaardigd worden als een menselijk, al te menselijk begrip oftewel als een begrip voor ons. En elke uitspraak die wij over (en met) deze begrippen doen, ook met betrekking tot bijvoorbeeld God en het hiernamaals, kan alleen gerechtvaardigd worden als een uitspraak over hoe wij als mensen de werkelijkheid ervaren en denken, dus als uitspraak over hoe de wereld voor ons is. Wanneer wij een bewering rechtvaardigen, dan rechtvaardigen wij deze bewering steeds als een bewering over de-wereld-voor-ons. Dit geldt voor werkelijk alle beweringen die wij als mensen doen, dus ook voor beweringen waarin begrippen zoals 'God' en 'hiernamaals' voorkomen.

Zodra wij beginnen te spreken, houden we ons al op binnen de-wereld-voor-ons. Dit geldt voor al ons spreken en dus ook voor ons Godspreken. Een dergelijk spreken betreft altijd al een spreken over God binnen de horizon van het 'voor ons'. Neem de uitspraak 'God bestaat'. Deze uitspraak kan alleen gedaan worden, en overigens rationeel uitstekend gerechtvaardigd worden zoals ik hierboven aangaf, als uitspraak over de-wereld-voor-ons. Wij kunnen echter nimmer een perspectief innemen los van de-wereld-voor-ons. Op geen enkele wijze kunnen wij met een gedachte, een ervaring of een uitspraak de context van het 'voor ons' overstijgen. Inderdaad, elk begrip, ook het begrip 'overstijgen', ook het begrip 'God', is alleen als menselijk, al te menselijk begrip aan ons gegeven. Nooit zullen we weten of dergelijke begrippen ook zinvol zijn met betrekking tot de-wereld-in-zichzelf oftewel met betrekking tot het absolute. Fysica, metafysica en theologie zijn dus alleen mogelijk, zoals al onze menselijke projecten, binnen het 'voor ons'. Een uitspraak zoals 'God kan dit doen' of 'God kan dat doen', is als uitspraak dus altijd al, van meet af aan en definitief, relatief aan de-wereld-voor-ons en alleen als uitspraak over de-wereld-voor-ons te rechtvaardigen. Het absolute is voor de mens voor altijd restloos ontoegankelijk. Dát is de kern van mijn wereld-voor-ons kennisleer.

Zelfs als het in absolute zin waar is dat God bestaat in de-wereld-in-zichzelf en wij bestaan in de-wereld-in-zichzelf en God naar ons communiceert dat wij toegang hebben tot de-wereld-in-zichzelf, dan nog kan een mens niet concluderen dat dit allemaal daadwerkelijk in absolute zin het geval is. Wij zijn immers onvermijdelijk geworpen en opgenomen in het 'voor ons'. Hoe overtuigd wij ook van iets zijn, het is en blijft een menselijke, al te menselijke overtuiging en dus een overtuiging binnen het 'voor ons'. Nooit zijn wij in staat om *menselijke waarheid* om te zetten in *waarheid simpliciter*. Ook beweringen zoals 'God bestaat' en 'God communiceert met mij' kunnen dus uitsluitend epistemisch geëvalueerd worden als beweringen over de-wereld-voor-ons. Ik meen zoals aangegeven dat de eerste bewering uitstekend gerechtvaardigd kan worden als bewering over de-wereld-voor-ons. En waar komen we dan op uit? Op een *God-voor-ons*.

Het is al met al dus niet zo dat wij kunnen beweren dat wat wij 'de wereld' noemen een product van onze geest betreft die verschilt van de wereld zoals deze in zichzelf is. Het is evenmin zo dat wij kunnen beweren dat de wereld ons toevalt zoals zij op zichzelf daadwerkelijk is. In dit alles gaan we met de radicale scepticus mee. Met mijn wereld-voor-ons kennisleer

balanceer ik op een dun koord dat beide ravijnen vermeidt en tevens ruimte schept voor het transcendentie. Maar dan wel een *transcendentie-voor-ons* oftewel een transcendentie die opkomt binnen het ‘voor ons’. Mijn ‘wereld-voor-ons’ kennisleer maakt zo een weerbare *metaphysica-voor-ons* en daarmee een vruchtbare *theologie-voor-ons* mogelijk waarin de kritiek van het radicale scepticisme reeds verdisconteerd is. Deze kritiek vormt zo geen bedreiging meer voor het project van de metaphysica en de theologie als zodanig. Net zoals het beoefenen van metaphysica en theologie speelt ook het redelijk evalueren van wereldbeelden zich af binnen de-wereld-voor-ons. Dit betekent dat een wereldbeschouwing om als redelijk te kunnen worden beschouwd, verenigbaar moet zijn met de grondstructuren van de-wereld-voor-ons. Jouw keuze van een wereldbeeld binnen de-wereld-voor-ons is dus uiteindelijk een keuze voor jou binnen het ‘voor ons’. Een vruchtbare ‘voor ons’ theologie helpt bij het maken van deze existentiële keuze.

Naschrift

Geef ik met bovenstaande niet teveel weg? En kunnen we werkelijk niet op de een of andere manier toch aan het ‘voor ons’ ontsnappen en het absolute in het vizier krijgen? Mogelijk blijven deze vragen bij sommige lezers leven. Vandaar dit naschrift. Allereerst mijn argumenten voor het bestaan van God, zoals ontwikkeld in *Datgene waarboven niets groter gedacht kan worden* en in publicaties daarvoor en daarna. Metaphysisch realisten die menen dat wij toegang hebben tot de-wereld-in-zichzelf, kunnen mijn Godsargumenten probleemloos evalueren als argumenten die de-wereld-in-zichzelf betreffen. Mijn Godsargumenten blijven daarom relevant voor hen die mijn wereld-voor-ons kennisleer niet accepteren. Al ben ik uiteraard van mening dat ze nog sterker zijn wanneer we ze evalueren als argumenten binnen de-wereld-voor-ons.

Het is daarnaast niet problematisch om theïsme en meer specifiek het christendom te verdedigen binnen een ‘voor ons’ context. Wat zouden wij als mensen immers meer willen dan het *als mens* gerechtvaardigd zijn voor onze menselijke overtuigingen? Wij zijn immers mensen en geen goden. Het ‘voor ons’ betreft bovendien de gehele mensheid. Van postmodern subjectivisme en relativisme is dan ook geen sprake. We rechtvaardigen binnen het ‘voor ons’ voor *alle* mensen. Daarbij mogen we hopen dat wat gerechtvaardigd is binnen de wereld-voor-ons ook waar is voor wat betreft de-wereld-in-zichzelf. Maar meer dan hopen zal het nooit worden. Juist door de hang naar het absolute op te geven en al onze projecten, ook metaphysica en theologie, te ontwikkelen binnen het ‘voor ons’, vinden we, contra de radicale scepticus, nieuwe grond voor ons Godspreken: de-wereld-voor-ons. En daar is helemaal niets mis mee. Verder zijn zoals gezegd mijn Godsargumenten, voor wie meent dat we toch epistemisch toegang hebben tot het absolute, vruchtbare toepasbaar binnen een ‘wereld in zichzelf’ context. Want ze zijn, voor hen die stellen dat we wel degelijk redelijk over het absolute kunnen delibereren, ook dan sterker dan de argumenten voor atheïsme.

Het ‘voor ons’ is *transcendentiaal*. Alles wat we zeggen is onvermijdelijk ‘voor ons’. Dit geldt dus ook voor uitspraken zoals ‘God bestaat en als we in het hiernamaals zijn, dan is zus

of zo het geval.' We kunnen niet vanuit een onafhankelijk *archimedisch punt* iets vaststellen over de wereld. We kunnen niet buiten de horizon van het 'voor ons' treden. Zodra we beginnen te denken zitten we al in het 'voor ons'. Achter iedere zin die we uitspreken of opschrijven kunnen we daarom noteren: 'voor ons'. Dit geldt in laatste instantie dus ook voor de uitspraken van mijn 'wereld voor ons' kennisleer zelf. Het is allemaal onvermijdelijk 'voor ons' en dus uitsluitend te rechtvaardigen als beweringen over de-wereld-voor-ons. En nee, hierdoor ontstaat geen paradox. Het is eerder een epistemische lus die zich hermetisch sluit. Maar binnen het 'voor ons' kunnen we zoals aangegeven een prachtige en zelfs maximaal intellectueel gerechtvaardigde theïstische theologie funderen. En dat zou voor ons mensen genoeg moeten zijn.

Dit is het springende punt. Een uitspraak als 'God bestaat en God kan dit en God kan dat' is net zo goed als iedere andere uitspraak een uitspraak binnen het 'voor ons'. En als het rationeel gerechtvaardigd kan worden, dan kan dat dus alléén als uitspraak over de-wereld-voor-ons. Waar het om gaat is dat theïsme en zelfs het christendom zoals gezegd uitstekend redelijk gerechtvaardigd kunnen worden binnen de onoverschrijdbare horizon van het 'voor ons'. En precies omdat mijn kennisleer universalistisch is - het 'voor ons' betreft de gehele mensheid en niet slechts een beperkt deel ervan - mean ik dat genoemde redelijke rechtvaardigingen, indien inderdaad succesvol, door ieder redelijk mens geaccepteerd zouden moeten worden. Er blijft op deze manier dus een voldoende stevige epistemische positie over. Sterker nog, deze positie komt juist binnen handbereik door ons op het 'voor ons' te richten. Want zo wordt de scepticus ("Je hebt geen toegang tot het absolute!") de wind uit de zeilen genomen.

Nooit mogen we echter het transcendentale niveau van de *condities* van onze kennis (de toevoeging 'voor ons') verwarren met het object niveau van de *objecten* van onze kennis (de inhoud van onze uitspraken over wat wij 'de wereld' noemen). De condities of *vormen* van onze kennis op het transcendentale niveau kunnen nooit object van onze kennis worden op het object niveau. Het transcendentale niveau en het object niveau zijn volstrekt onafscheidelijk, maar snijden elkaar nooit. Dus: [God bestaat]-voor-ons. *Dit* kunnen we rationeel bijzonder goed rechtvaardigen en zou dus in feite door iedereen geaccepteerd moeten worden. Maar we moeten ons blijvend realiseren dat al onze menselijke rechtvaardigingen *voor wat dan ook* onvermijdelijk aan de *a priori* transcendentale 'voor ons' conditie gebonden zijn en blijven. Alleen zo verstaan wij pas de werkelijke status van onze redelijke oordelen over de werkelijkheid waarin wij zijn geworpen.

Een implicatie van genoemde volledig uitgewerkte voor-ons theologie is dat ik als mens uiteindelijk niet anders kan dan theïst en christen zijn. Want als ze daadwerkelijk houd snijdt, zoals ik denk dat ze doet, kan niet anders dan geconcludeerd worden dat wat wij als mensen 'wereld' noemen, van de specifiek theïstische aard is zoals deze door haar Godsargumenten geïmpliceerd wordt. Een gelovende betrekking tot het absolute zal er echter altijd één van liefdevolle hoop zijn: geloof, hoop en liefde, zoals Paulus zegt.

2.1.5 Het beginsel van ontbergingskracht (2025-01-20 13:44)



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 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.

2.1.6 Sententiën (2025-01-26 23:38)



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 oordelende 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 zijsvergetenheid 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 zijsvergetenheid 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 presentieleeft, 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 gepolitiseerde 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 gepolitiseerde 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 opene 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 opleggen 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 re-citeren 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 Harmans 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 schiep waarin tweeduizend jaar later vervolgens Nietzsche met zijn verheerlijking van de verbeelding en zijn afkeer van de waarheid kon gaan wonen. Zo schiep 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 realisierbare 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 $\{ (m, p(m)) \mid m \text{ in } M \}$. 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 overstep 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 achtung, 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) transcendente 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 metaphysica 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 metaphysica mogelijk waarin de metaphysicakritiek van het radicale scepticisme reeds verdisconteerd is en precies daarom geen bedreiging meer vormt voor het project van de metaphysica 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 wegzinkt 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 ontsnapt 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 ontsnapt 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 zienden, 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 gelijkblivend 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 spiegelspel 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 ambiguë, 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 existenciaal 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?*

2.2 February

2.2.1 Een argument tegen modaal realisme? (2025-02-02 10:50)



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 regelmatig voorkomen, hebben 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.

2.2.2 Ordeelswaarheid en een hoogste maatgevend zijnde (2025-02-02 18:33)



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.

2.2.3 Nietzsches derde weg (2025-02-09 20:08)



De opvatting dat alle gebeurtenissen in heden, verleden en toekomst geheel vastliggen, kan restloos ontologisch determinisme worden genoemd. De klassieke metaphysica kent twee oplossingen om dit determinisme te voorkomen. Een mogelijkheid is het veronderstellen van bruit oftewel gratuit toeval als ontologisch kenmerk van de wereld. Een alternatief is het uitgaan van het bestaan van werkelijk vrije oftewel libertarisch vrije wilsacten. Nu wil Nietzsche in zijn metaphysica genoemd determinisme voorkomen. Hiertoe dient zijn begrip van de wil tot macht, welke hij begrijpt als een niet-deterministisch affectief streven naar krachtsvermeerdering. Nietzsches wil tot macht is te intentioneel en te intelligibel om gratuit toeval te zijn. Bovendien is de wil tot macht te weinig subjectief, te weinig een beslissend subject, om libertarisch vrij te zijn. Met het introduceren van de wil tot macht introduceert Nietzsche dus een derde niet-deterministische dimensie voorbij gratuit bruit toeval en libertarische vrije wil. Zo munt Nietzsche een nieuwe ontologische openheid die hij vervolgens aan de restloos deterministische natuurkrachten van de fysica toevoegt om te komen tot een dynamisch niet-deterministisch wereldspel van scheppende creatieve impulsen.

Wat doet Nietzsche hier precies? De dynamische affectieve krachten van de wereld waarderen en interpreteren volgens hem elkaar en deze waarderende en interpreterende oordelen zijn volgens Nietzsche niet-deterministisch. Dit niet-determinisme van de wereldkrachten moet ontologisch ergens in gegrond zijn. Nietzsche begreep dit. Maar waarin is het ontologisch opene van de driftmatige krachten gegrond als deze openheid niet begrepen kan worden als gratuit toeval of subjectieve vrijheid? Het antwoord van Nietzsche is helder. De krachten zijn niet-deterministisch krachtens de erin opgenomen wil tot macht. Zo komt hij tot zijn chaotische scheppende wereldspel. Het chaotische of toevallige van dit spel moet natuurlijk niet als bruit of gratuit toeval begrepen worden. Van een wonderlijk niet-determinisme *ex nihilo* is geen sprake. Toeval is voor Nietzsche niets anders dan het op elkaar botsen van de scheppende krachten. Dit toeval vereist een speelruimte die ontsloten wordt *op* en *in* ieder oneindig klein ogenblik. Nietzsches duiding van de wereld als scheppend creatief krachtenspel betreft zo een poging om voorbij zowel gratuit toeval als libertarische vrijheid een nieuwe ontologische openheid te denken.

Zijn vertrekpunt is het krachtbegrip van de natuurkundigen. Nietzsche meent dat dit fysische begrip van kracht tekortschiet omdat de wereld niet louter een spel van fysische natuurkrachten kan zijn. Dat zou immers resulteren in onhoudbaar restloos statisch determin-

isme. Er moet dus iets aan de natuurkrachten van de fysica worden toegevoegd. Maar wat? Wat toegevoegd wordt, kan geen libertarische vrije wil zijn, want dat is te subjectivistisch. Evenmin kan het brutoe toeval zijn, want dat is te gratuit. Wat door Nietzsche aan de krachten van de fysica wordt toegevoegd om een niet-deterministisch scheppend wereldspel der krachten te verkrijgen, is iets nieuws, iets radicaal anders. Het is zelfs iets goddelijks: de dionysische wil tot macht. De door de wil tot macht ontsloten niet-deterministische openheid van de wereld is voor Nietzsche een goddelijke openheid die wordt gesymboliseerd door de god Dionysus rondom wie alles pas waarlijk wereld wordt. Niet voor niets spreekt Nietzsche over de wereld als een goddelijk spel.

De wereld is volgens hem bovendien een eeuwige goddelijke dionysische *kringloop* of *cirkelgang*. Het is een ring of rondgang omdat in een oneindige tijd wereldtoestanden in een eindige wereld onvermijdelijk steeds weer terugkeren. In dit wereldspel zijn alle dingen boven-dien stevig met elkaar verknoot. Want zodra een oneindig klein ogenblik weer terugkeert, zodra de wereld zich weer in dezelfde krachtentoestand bevindt als voorheen, bevindt de wil tot macht zich opnieuw in dezelfde *schwung*, dezelfde dynamiek, zodat noodzakelijk het spel van krachten zich daarna op soortgelijke wijze zal ontwikkelen als daarvoor. De wil tot macht is dan ook immanent aan de wereldconfiguraties zelf. Op het moment dat na verloop van tijd een bepaalde constellatie van krachten in de wereld weer terugkeert, keert ook dezelfde drang tot expansie, zelfoverwinning en conflict van de betrokken krachten terug, met als gevolg een vergelijkbaar verder verloop van de wereld als voorheen. De wil tot macht en Nietzsches bekende leerstuk van de eeuwige wederkeer van het gelijke grijpen dus passend in elkaar. De eeuwige wederkeer is geen deterministische vloek, maar juist een affirmatie van een niet-deterministische scheppende rondgang van het leven. De ontologische openheid die Nietzsche inbrengt, is voor hem dan ook inderdaad een levensbevestigende goddelijke openheid *rondom* de god Dionysus. Het laatste woord is bij Nietzsche daarom niet 'wil tot macht' of 'eeuwige wederkeer'. Het laatste woord van Nietzsche is 'Dionysus'.

2.2.4 Een sacrale retorische ruimte - column voor filosofisch tijdschrift Sophie (2025-1) (2025-02-15 09:27)



God wordt op verschillende manieren ter sprake gebracht: als hoogste *zijnde*, als het *zijn* zelf, of als dat wat gelegen is aan *gene zijde van het zijn* en slechts zwijgende bespiegeling toelaat. Of denk aan het spreken over God als kleine, kwetsbare, maar altijd in de wereld werkzame transcendentie kracht van liefde. Dit staat tegenover een Godspreken dat uitgaat van Gods grandeur als datgene waarboven niets groter kan worden. De verschillende vormen

van spreken over God zijn niet altijd onderling verenigbaar.

Wanneer we geen ervan willen verabsoluteren als de enige juiste, maar ze juist naast elkaar willen laten bestaan, dan kunnen we ze samenbrengen in een *ruimte* die noch logisch, noch esthetisch kan worden genoemd. Het betreft een *retorische* ruimte. Deze open plaats laat ruimte voor betekenisvolle verschillen in het spreken over God door meerdere, onderling weliswaar soms tegenstrijdige, maar elkaar toch aanvullende, perspectieven op die ene God een plaats te geven. Zo wordt het mysterie van God benaderd op een wijze die recht doet aan de complexiteit en diepgang ervan. Want we kunnen God niet doorgronden in één enkele taal. Elk perspectief biedt een uniek venster op God en draagt zo bij aan een rijker en meer genuanceerd Godsbesef.

Hier raken we aan het *sacraal-mystieke* van God. In plaats van te zwijgen, omdat God 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 wijsgerige verwondering en spirituele verdieping.

Er ontstaat zo een vorm van theologie die het *passende midden* houdt tussen *negatieve theologie*, welke louter zwijgt of alléén nog maar in ontkenningen over God spreekt, en *positieve theologie*, volgens welke God samenvalt met precies één consistent verhaal, hoe inspirerend dan ook. Eén enkel perspectief, zelfs het meest indrukwekkende, volstaat niet. Juist het naast elkaar laten bestaan van onderling niet altijd verenigbare Godsverhalen, schept de vereiste spirituele ruimte, en levert zo de eigenlijke sleutel voor een werkelijk verstaan van het sublieme en heilige geheim van die ene God.

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.

2.2.5 Het oneindig kleine ogenblik en de eeuwige wederkeer van het gelijke (2025-02-23 21:54)



In paragraaf 6.3 van *Nietzsche en Heidegger. Een confrontatie* (Boom, Amsterdam, 2023) gaat Gerard Visser uitgebreid in op de betekenis van het oneindig kleine ogenblik bij Nietzsche in relatie tot Nietzsches gedachte van de eeuwige wederkeer van het gelijke. In wat volgt geef ik de belangrijkste door Visser beschreven momenten van deze verhouding beknopt weer. In het oneindig kleine ogenblik botst de tijdsdimensie van het verleden op die van de toekomst. Het ogenblik is een tijdsruimte waarin niet alleen verleden en toekomst, maar ook de scheppende krachten spontaan op elkaar botsen. Deze spontaniteit maakt van het oneindig kleine ogenblik de tijdsruimte van het toeval. Toeval is dan ook niets anders dan het op elkaar botsen van de scheppende impulsen.

Nu flitst het beeld van de eeuwige wederkeer van het gelijke ook op vanuit botsingen, namelijk vanuit het op elkaar stuiten van diverse ervaringen. Een belangrijke ervaring is het beeld van het oneindig kleine ogenblik zelf dat opflitst uit de eeuwige stroom van het worden. Het ogenblik is een "bliksembeeld" dat opflitst vanuit het open "midden" van verleden en toekomst. Elk ogenblik is een midden en dat wijst op een rondgang van de tijd. Het oneindig kleine ogenblik is daarnaast van alles verlost. Het ogenblik is los van alles, en dus geheel vrij van dwalingen en afhankelijkheden. Het is volledig in, voor en op zichzelf. Zo herhaalt het zich als ogenblik eeuwig.

Naast het zijn van een bliksembeeld flitst er ook een beeld op uit het oneindig kleine ogenblik, namelijk het beeld van op elkaar botsende scheppende krachten. In het ogenblik toont zich zo het eeuwige terugkerende krachtenspel van de hele wereld. De "ring der ringen" concentreert zich dus in het ogenblik. In de tijdsruimte van de op elkaar stotende impulsen van het oneindig kleine ogenblik heeft het individu geen enkele betekenis meer. Het menselijk subject gaat op de oneindig kleine schaal van het ogenblik geheel ten onder. Er is in het onafhankelijke ogenblik geen 'Ik wil' meer, maar alleen nog het creatief scheppende van de spontane op elkaar inwerkende krachten.

Het oneindig kleine ogenblik vervult bovendien zo van lust dat het tot in eeuwigheid terugverlangd wordt. Een bezinning op het oneindig kleine ogenblik laat zien dat elk ogenblik

heel het verleden van de wereld veronderstelt en dat verleden en toekomst op elkaar terugbuigen en samen een eeuwige rondgang aangaan. Zo rust het gewicht van de eeuwigheid op het ogenblik en openbaart zich in het ogenblik de ring van de eeuwige wederkeer van het gelijke. Het is precies de bliksem van het ogenblik, het flitsende ja van het ogenblik dat toont dat niet alleen dit ogenblik, maar ook alle andere ogenblikken terugkeren. Wie ja zegt tegen één ogenblik, zegt dan ook ja tegen alle ogenblikken.

Het oneindig kleine ogenblik is ontgezegd en zinvol. En aan het ogenblik kan alleen zin of betekenis gegeven worden door het postuleren van een eeuwige wederkeer. De toegang tot de ring der ringen ligt dan ook in de affirmatie van het oneindig kleine ogenblik. In de affirmatie van het ogenblik wensen wij de eeuwige terugkeer van het ogenblik. Wat wij zo wensen is de eeuwige terugkeer van het toeval en het verschil.

2.3 March

2.3.1 Nietzsche, metafysica en het organische (2025-03-09 13:14)



In wat volgt werk ik een korte reflectie uit om meer grip te krijgen op Vissers denken in *Nietzsche en Heidegger. Een confrontatie* over de relatie tussen Nietzsches metafysicakritiek en het begrip van het organische. Volgens Visser is de metafysica sinds Plato en vooral Aristoteles gebaseerd op het begrip van het organische. Dit is geen neutraal perspectief op het zijnde en hoewel het Griekse denken zich hiervan bewust was, ervoer men het desalniettemin als een geschikt perspectief voor het vinden van de waarheid. Nietzsche meent echter dat het organisch perspectief van de metafysica juist verborgen is en ontmaskerd moet worden. Dit laatste acht hij van belang omdat hij meent dat het organisch perspectief van de metafysica binnen de metafysica is terug te voeren op het denken van onze organen die niet naar waarheid streven, maar slechts naar zelfbehoud en stabiliteit. De waarheidsclaim van de metafysica berust volgens Nietzsche daarom op een dwaling. Het begrip van het organische is voor Nietzsche in het kader van zijn ontmasking van de metafysica een volkomen onschuldig en zelfs het meest onschuldige begrip. Het zou daarmee een voldoende neuraal begrip zijn. Maar is dit terecht? Visser wijst erop dat dit specifieke begrip, het begrip van het organische, dat Nietzsche gebruikt voor genoemde ontmasking, hem nu juist wordt aangereikt door precies de discipline die hij meent te ontmaskeren, namelijk de metafysica. Want de metafysica is zoals gezegd gebaseerd op het paradigma van het organische. Bovendien bedient Nietzsche zichzelf volgens Visser eveneens van dit paradigma voor zijn eigen denken over de aard van

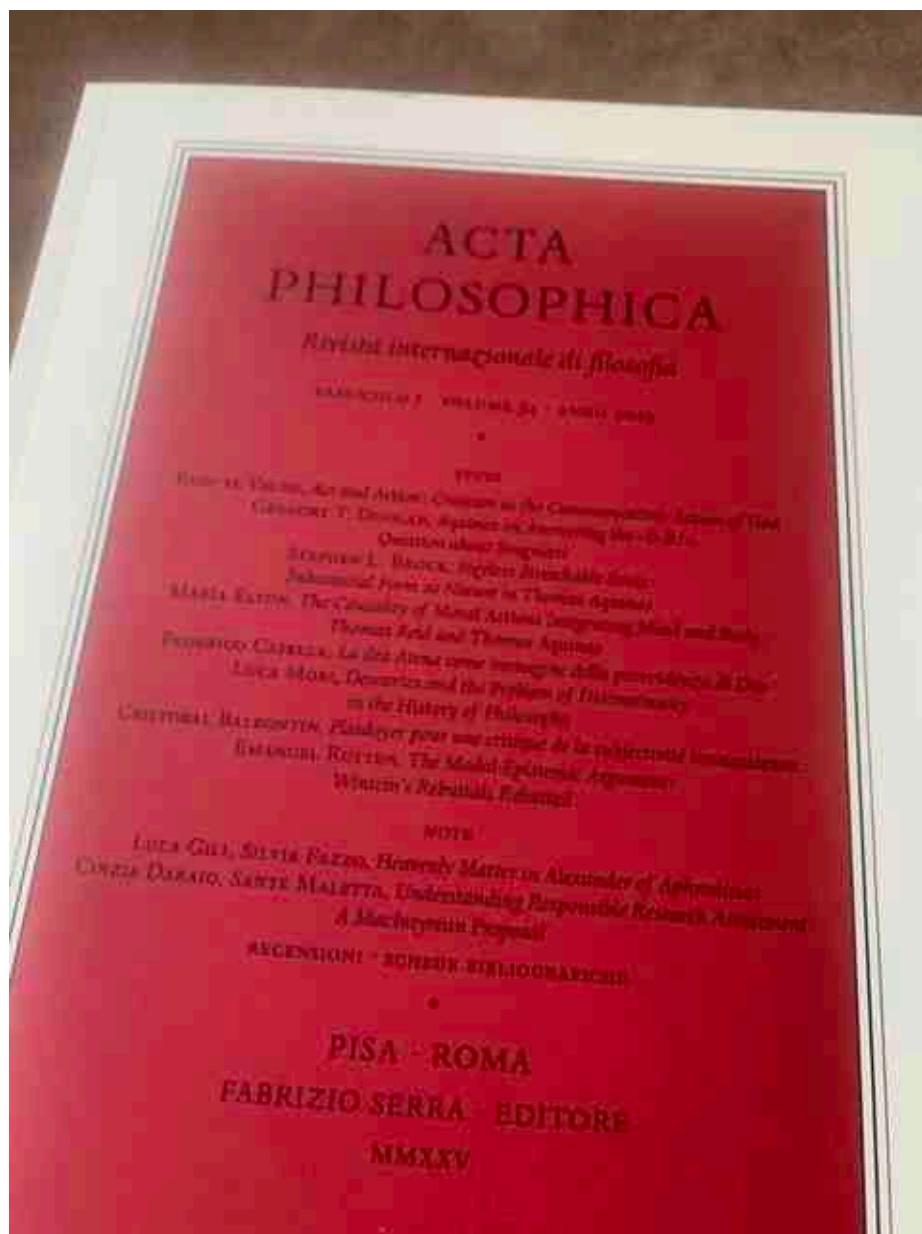
de werkelijkheid. Nietzsches denken is dan ook geen overwinning op de metafysica. Het is een voortzetting van de metafysica. Meer precies is Nietzsches denken de laatste verschijningsvorm ervan, aldus Heidegger.

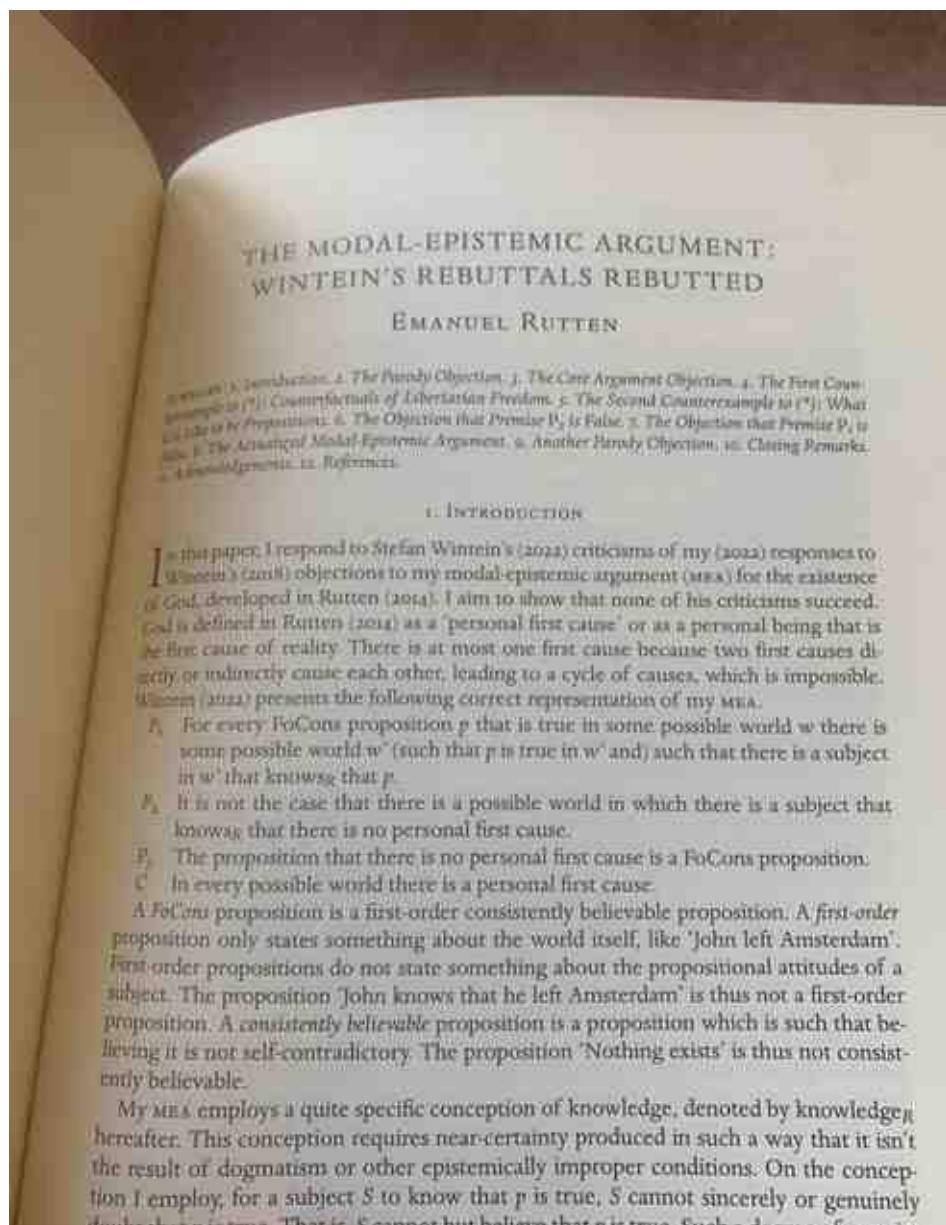
2.3.2 Wintein's Rebuttals Rebuted (2025-03-21 17:56)



Recently, I received a copy of the latest edition of philosophical journal *Acta Philosophica* (Vol. 34, No. 1, 2025), in which my [1]paper, 'The Modal-Epistemic Argument: Wintein's Rebuttals Rebuted,' has been published. I take it that, with this paper, the dialectic between Wintein and me on my modal-epistemic argument has come to an end.

[2]





1. https://www.gjerutten.nl/WinteinsRebuttalsRebutted_AP_Rutten.pdf
2. https://blogger.googleusercontent.com/img/b/R29vZ2xl/AVvXsEgbwfEEAU1GaDgMEHWQboM_SVep8Q0ZmrynARc34SHdfVnrrFspFUNMdDGxDjb92YozlnBLEKH1mqzyMgchbeuDiHPve592yGCnP70
3. https://blogger.googleusercontent.com/img/b/R29vZ2xl/AVvXsEgj jcjo1bY80Eqp5QwK1HMo_1JRHUh4LsOhCaVaL07IFJM2meIh_eG8XJ03QY_G50dxPQA-P3yMGbyS-GqQSxFd7A05m872rYSTc24I

2.3.3 The Extended Semantic Argument (2025-03-24 21:55)



This week I finalized a new paper titled *A Semantic Argument Against the Existence of Universal Properties and Its Implications for the Likelihood of Theism*. In this paper, I bring together the research of the last years regarding my semantic argument, and disclose numerous consequences of the argument's conclusion - including the implication that God likely exists. A preprint of the paper on *PhilPapers* is [1]here available.

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

2.4 April

2.4.1 Nog een bezwaar tegen mijn semantisch argument weerlegd (2025-04-04 23:04)



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 voorhanden, 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 metafysische 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 vooraalsnog 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 vooraalsnog 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.

2.4.2 Refining the core premise of the semantic argument (2025-04-12 17:54)



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>



BLOGBOOKER

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

Edited: June 13, 2025

