

Wijsgerige Reflecties IV

Emanuel Rutten

Contents

1	2020	5
1.1	January	5
1.1.1	Opzet collegereeks Symbolische leven 1 (2020-01-11 10:43)	5
1.1.2	A profound question (2020-01-12 10:24)	7
1.1.3	The Modal-Epistemic Argument Undefeated: Reply to Wintein (2020-01-12 12:41)	7
1.1.4	Alweer Anselmus? (2020-01-25 18:26)	7
1.2	February	8
1.2.1	Roger Scruton, Kant en de-wereld-voor-ons (2020-02-09 18:50)	8
1.2.2	Contra Kant in boekhandel en media (2020-02-15 09:49)	10
1.2.3	Twee verbanden tussen de-wereld-voor-ons kennisleer en het semantisch argument (2020-02-15 10:17)	15
1.2.4	Waarheidsmakers van ware negaties: Is het 'niet' een deel van het zijn? (2020-02-26 18:09)	16
1.3	April	16
1.3.1	Kris McDaniel's 'The Fragmentation of Being' (2020-04-04 18:10)	16
1.3.2	Twee vragen over "Waarom bestaat God?" (2020-04-09 20:12)	18
1.3.3	Van beelden en bergen naar een oplossing voor de paradox van het onverwachte proefwerk (2020-04-11 23:54)	19
1.3.4	De Nachtozen (2020-04-12 15:26)	21
1.4	May	21
1.4.1	De kleine retorica: Een expositie van de Aristotelische redenaarskunst (2020-05-02 12:54)	21
1.4.2	Wereldbeelden en nieuwsberichten: Onderlinge wisselwerking en wederzijdse beïnvloeding (2020-05-03 16:52)	21
1.4.3	In hoeverre is de wereld geestelijk? (2020-05-05 12:41)	23
1.4.4	De wereld-voor-ons is de grond voor ons Godspreken (2020-05-25 15:55)	25
1.5	June	28
1.5.1	Over de zin van redelijke wereldbeelden (2020-06-01 22:45)	28
1.5.2	Het morele als teken van het heilige (2020-06-23 12:23)	28
1.6	July	29
1.6.1	Onvrede met het nieuws? Over wereldbeelden en nepnieuws (2020-07-13 11:14)	29
1.6.2	Niet Plato's Gorgias (2020-07-18 12:34)	31
1.6.3	Prison break? In Defense of Correlationism (2020-07-21 22:42)	31
1.6.4	Nietzsche over geweld en uitbuiting (2020-07-25 17:57)	31
1.7	August	32
1.7.1	Fortitudo (2020-08-15 09:45)	32
1.8	October	32
1.8.1	Het semantisch argument: een inleiding (2020-10-24 20:04)	32
1.9	November	35
1.9.1	Het analytische denken (2020-11-15 15:53)	35
1.9.2	Vier wijzen van spreken over de-wereld-voor-ons (2020-11-23 21:27)	35

1.10 December	36
1.10.1 Goed spreken (2020-12-10 08:26)	36

1. 2020

1.1 January

1.1.1 Opzet collegereeks Symbolische leven 1 (2020-01-11 10:43)

Binnenkort zal ik voor de master *Filosofie van cultuur en bestuur* aan de Vrije Universiteit wederom een collegereeks verzorgen voor het vak *Symbolische leven 1*. De inhoud komt overeen met twee jaar geleden en is hieronder weergegeven. Interesse? Benader mij op e.rutten@vu.nl.

Doelstelling

Doel van deze reeks is om studenten in staat te stellen cultureel-historische transformatieprocessen betekenisvol te duiden en te doordenken. Zo kan een adequaat begrip worden ontwikkeld van maatschappelijke veranderingsprocessen. Meer specifiek verkrijgt de student inzicht in de doorwerking van zinperspectieven en bepalende symbolen (zoals religieuze en seculiere sacraliteit) in onze cultuur en het persoonlijke leven.

Inhoud

Reflectie op zinperspectieven

Wat zijn zinperspectieven en hoe beïnvloeden ze onze blik op de wereld? Cultureel-historische processen gaan dikwijls gepaard met een verschuiving van zinperspectief. In dit eerste gedeelte van de reeks zullen we ingaan op wat zinperspectieven of wereldbeelden zijn en hoe deze zinvol doordacht kunnen worden. Hierbij kijken we naar de verschillende aspecten van een wereldbeeld, zoals een cognitief-theoretisch beeld van de wereld en de plaats van de mens daarin, een normatief-praktische visie op wat voor de mens het goede leven is, en een bepaalde grondstemming die bepaalt hoe de wereld innerlijk gevoelsmatig wordt beleefd.

Doordenking van krachtige symbolen uit onze cultuurtraditie

Tot de meest krachtige symbolen van onze cultuurtraditie behoren ongetwijfeld de symbolen die samenhangen met het religieuze, het sacrale of het heilige, het numineuze en het sublieme of het verhevene. Ze spelen in welhaast ieder zinperspectief een bepaalde constitutieve rol. In dit tweede gedeelte zullen we aan de hand van denkers als Longinus, Burke, Kant, Lyotard, Otto en Bataille ingaan op de betekenis en fenomenologie van deze symbolen en hun onderlinge relaties. Daarbij zal ook stilgestaan worden bij hun constitutieve rol voor zowel religieuze als seculiere wereldbeelden. Afsluitend doordenken we de hieraan gerelateerde thematiek van *eros* en *philia*.

Literatuur

1. Syllabus materiaal (beschikbaar op de weblinks hieronder)
2. Rutten, Emanuel, *Het Retorische Weten*, Uitgeverij Leesmagazijn, 2018
3. Rutten, Emanuel, *Overdenkingen*, Uitgeverij Stad op een berg, 2017

Rooster

Avondcollege 3 maart

1. [1]Meaning of life and worldview deliberation
2. [2]Het hervinden van ons authentieke zelf: Charles Taylor over de malaise van de moderniteit
3. [3]Dat wat zich toont - Filosoferen over niet-feitelijke waarheden
4. [4]Goddelijke verheffing of spel van vrees en lust? Het sublieme bij Longinus, Burke en Kant
5. Over het verhevene bij Longinus en zijn verhouding tot alternatieve concepties van het sublieme VIII-XI (*Het retorische weten*, pp. 93-107)
6. Toelichting op 'Over het verhevene bij Longinus' (*Het retorische weten*, pp. 109-113)

Avondcollege 10 maart

7. Over het verhevene bij Longinus en zijn verhouding tot alternatieve concepties van het sublieme (geheel)
8. [5]Over het sublieme bij Longinus en Burke
9. [6]Kant over het mathematisch verhevene
10. [7]Stellingen over het sublieme bij Kant
11. [8]Het Longiniaans sublieme
12. [9]Over De rode boom van Mondriaan
13. [10]Over het heilige bij Otto
14. [11]Over het Goddelijke bij Georges Bataille (I-IX)

Avondcollege 31 maart

15. Over het Goddelijke bij Georges Bataille (geheel)
16. [12]Stellingen over het heilige bij Bataille
17. [13]Over de relatie tussen eros en philia in Ad Verbrugges *Staat van Verwarring: het offer van liefde*
18. [14]Over Marc De Kesels 'Goden breken'

Avondcollege 7 april

19. Over het begrip 'aura' in Walter Benjamins kunstwerkessay (*Het retorische weten*, pp. 193-202)
20. De vraag naar het lijden (*Het retorische weten*, pp. 115-129)
21. De amoureuze liefde: een innerlijke explicatie (*Het retorische weten*, pp. 211-236)

Toetsing

De collegereeks zal worden afgesloten door een schriftelijke toets.

Schrijfopdracht

De schrijfopdracht dient uit maximaal 1500 woorden te bestaan en uitgeprint te worden ingeleverd. Dit is vereist om aan de toets te kunnen deelnemen. Vermeld op de uitdraai naam, studienummer en het aantal woorden. Ga nadrukkelijk in op één of meerdere van de opgegeven teksten en kies voor één van onderstaande onderwerpen:

1. kritiek of aanvulling op de besproken wijze van het redelijk evalueren van wereldbeelden,
2. kritiek of aanvulling op een besproken denker over het sublieme, sacrale of auratische,
3. onderling inhoudelijk vergelijk van twee denkers over het sublieme, sacrale of auratische,
4. reflectie op (i) een concrete persoonlijke ervaring, (ii) een bepaald type ervaring of (iii) een bekend kunstwerk of ander (type) object vanuit één van de besproken concepties van het sublieme, sacrale of auratische,
5. kritiek of aanvulling op de tekst "Over de relatie tussen eros en philia in Ad Verbrugges *Staat van Verwarring*", "De vraag naar het lijden" of "De amoureuze liefde: een innerlijke explicatie".

1. https://www.gjerutten.nl/WorldviewDeliberation_ERutten.pdf
2. https://www.gjerutten.nl/Taylor_ERutten.pdf
3. <https://www.debezieling.nl/dat-wat-zich-toont-filosoferen-over-niet-feitelijke-waarheden/>
4. https://www.gjerutten.nl/GoddelijkeVerheffingOfSpelVanVreesEnLust_ERutten.pdf
5. <https://www.gjerutten.nl/Over%20het%20sublieme%20bij%20Longinus%20en%20Burke.pdf>
6. <http://estheticatijdschrift.nl/wp-content/uploads/sites/175/2014/09/1-Esthetica-Kantoverhetmathematischverhevene-2013-02-01.pdf>
7. <https://www.gjerutten.nl/Stellingen%20over%20het%20sublieme%20bij%20Kant.pdf>
8. https://www.gjerutten.nl/Sublieme_ForumC_ERutten.pdf
9. <http://gjerutten.blogspot.com/2014/12/filosofie-magazine-interview-ii.html>
10. <https://www.gjerutten.nl/Over%20het%20heilige%20bij%20Otto.pdf>
11. https://www.gjerutten.nl/OverHetGoddelijkeBijGeorgesBataille_ERutten.pdf

12. <https://www.gjerutten.nl/Stellingen%20over%20het%20heilige%20bij%20Bataille.pdf>
13. https://www.gjerutten.nl/TijdschriftVoorFilosofieErosPhilia_ERutten.pdf
14. https://www.gjerutten.nl/OverMarcDeKeselsGodenBreken_GJERutten.pdf

1.1.2 A profound question (2020-01-12 10:24)

A well-known distinction that has been with us from the beginning of discourse is that between concrete and abstract objects. Now, are there any abstract objects? That is to say, is 'the abstract' an instantiated category of being? Or should we hold that only concrete objects exist? Are there no abstract objects?

Famously Plato provided a negative answer to this latter question. He reified or hypostatized the abstract. Whereas medieval nominalists later on famously argued that abstract objects do not exist. I believe we have no choice but to accept the existence of abstract objects.

For there being such objects is an immediate entailment from the conclusion of the *semantic argument* I developed some time ago (short version [1]here and long version [2]here). The conclusion of my semantic argument has it that there are no universal properties. So the property of being concrete is not universal. But then not all objects are concrete. There are abstract objects. Abstract objects exist and thus the abstract is indeed instantiated. Plato was surely right to hypostatize it.

The question of how concrete and abstract objects interact becomes therefore quite relevant. If there are abstract objects, if they are part of reality or being, how then are they ontologically related to concrete ones? Is there any metaphysical relation at all between them? This is a profound and important philosophical question indeed. A question perhaps even part of *philosophia perennis*.

1. https://www.gjerutten.nl/SemanticArgumentSpecialVersion_ERutten.pdf
2. <https://www.gjerutten.nl/SemanticArgument6.pdf>

1.1.3 The Modal-Epistemic Argument Undefeated: Reply to Wintein (2020-01-12 12:41)

Recently, Stefan Wintein published an article in which he presents four objections to my modal-epistemic argument for the existence of God. His first objection is an alleged counterexample to the argument's first premise, and the second objection is an alleged counterexample to the argument's second premise. Wintein's third objection attempts to show that the modal-epistemic argument is circular. Finally, the fourth objection is a parody objection. In a new paper, I show that Wintein's four objections all fail. The paper can be found [1]here.

1. http://www.gjerutten.nl/ReplyToWintein_ERutten.pdf

1.1.4 Alweer Anselmus? (2020-01-25 18:26)

Er wordt vaak gezegd dat het onjuist is om voor het Godsargument van Anselmus God te definiëren als het grootst denkbare. Alleen zij die God ten behoeve van het argument definiëren als datgene waarboven niets groter gedacht kan worden zouden het bij het rechte eind hebben. Sterker nog, wie dit niet doet zou daarmee eigenlijk onbewust laten zien het argument van Anselmus niet werkelijk te begrijpen.

Iets is het grootst denkbare indien het zowel denkbaar is als datgene is waarboven niets groter gedacht kan worden. De uitdrukkingen "het grootst denkbare" en "datgene waarboven niets groter gedacht kan worden" hebben dan ook een verschillende betekenis. Het gaat niet om synoniemen. Wat echter vaak over het hoofd wordt gezien is dat voor de context van Anselmus' argument beide uitdrukkingen wél dezelfde verwijzing hebben.

De bewering dat beide uitdrukkingen dezelfde verwijzing hebben is zelfs analytisch waar. Hiermee wordt bedoeld dat de bewering waar is op grond van de betekenis van de erin gehanteerde begrippen. Het is anders gezegd een conceptuele waarheid dat de verwijzing van beide uitdrukkingen gelijk is. In wat volgt zal ik dit laten zien.

Stel dat iets het grootst denkbare is. Dan is er uiteraard niets denkbaars dat groter is dan dat. Het is dan ook datgene waarboven niets groters gedacht kan worden. De uitdrukking "het grootst denkbare" impliceert dus de uitdrukking "datgene waarboven niets groters gedacht kan worden".

Stel nu omgekeerd dat er iets is waarboven niets groters gedacht kan worden. Dan moet dat ook het grootst denkbare zijn. Waarom? Welnu, stel dat datgene waarboven niets groters denkbaar is niet het grootst denkbare is. Dan moet datgene waarboven niets groters denkbaar is ondenkbaar zijn. Want als het denkbaar is, dan is het wel het grootst denkbare. Er kan immers niets gedacht worden wat groter is.

Datgene waarboven niets groters gedacht kan worden is dan dus ondenkbaar. Maar dan is alles onder datgene waarboven niets groters gedacht kan worden ook iets waarboven niets groters gedacht kan worden. Want ook daarboven kan niets groters worden gedacht.

De uitdrukking "datgene waarboven niets groters gedacht kan worden" heeft dan dus niet langer een een-duidige verwijzing. Het verwijst naar meerdere zaken. Er beantwoorden anders gezegd meerdere zaken aan. Dit is in tegenspraak met de vooronderstelling van Anselmus dat "datgene waarboven niets groters gedacht kan worden" een *uniek bepalende* uitdrukking is, net zoals bijvoorbeeld de uitdrukkingen "De premier van Nederland" en "De verliezend finalist van het WK voetbal van 1974". Er beantwoordt maar één zaak aan.

We krijgen gegeven deze vooronderstelling van Anselmus dus een tegenspraak. De aanname dat datgene waarboven niets groters gedacht kan worden niet het grootst denkbare is moet daarom verworpen worden. Er volgt derhalve dat datgene waarboven niets groters gedacht kan worden ook het grootst denkbare is.

Beide uitdrukkingen, "datgene waarboven niets groters denkbaar is" en "het grootst denkbare", impliceren elkaar dus inderdaad conceptueel. En precies om deze reden mogen we voor het Godsargument van Anselmus probleemloos uitgaan van beide uitdrukkingen. Iemand die ten behoeve van het argument van Anselmus God definieert als "het grootst denkbare" zit dus helemaal niet fout. We kunnen met die definitie het argument van Anselmus voor het bestaan van God prima voltrekken.

1.2 February

1.2.1 Roger Scruton, Kant en de-wereld-voor-ons (2020-02-09 18:50)

Roger [1]Scruton onderscheidt twee noodzakelijke en in zichzelf complete menselijke perspectieven op het zijn: het *wetenschappelijke* perspectief en het *manifeste* perspectief, waarbij dit laatste naast ethiek en esthetiek ook religie omvat. Het *wetenschappelijke* perspectief of beeld is het abstracte theoretische beeld van het zijn zoals dat met name door de natuurwetenschappen wordt ontsloten. Het *manifeste* beeld noemt Scruton de *Lebenswelt* en betreft de wereld van de alledaagse en betekenisvolle menselijke ervaringen en duidingen.

Genoemd onderscheid wordt door hem *cognitief dualisme* genoemd. Precies omdat het hier om twee verschillende eigenstandige menselijke perspectieven op het zijn gaat, levert een tegenspraak tussen algemeen geaccepteerde *wetenschappelijke* oordelen en algemeen geaccepteerde *manifeste* oordelen geen probleem op. Er ontstaat zo immers geen contradictie binnen één en hetzelfde perspectief. Wel is het bijvoorbeeld zo dat omdat religieuze ervaringen geen referent hebben in het *wetenschappelijke* beeld, religie bij Scruton uiteindelijk te typeren valt als een

religio intransitiva. Het zijn zelf tenslotte, de werkelijke werkelijkheid, is volgens hem voor ons als mensen onkenbaar.

Het is gelet op bovenstaande net alsof Scruton datgene wat ik in mijn kennisleer *de-wereld-voor-ons* noem in tweeën slijt. De-wereld-voor-ons betreft immers het ene in zichzelf complete menselijke perspectief op het zijn. Het omvat zowel epistemisch gerechtvaardigde wetenschappelijke oordelen als epistemisch gerechtvaardigde morele en religieuze oordelen. Bovendien is er in de-wereld-voor-ons een referent van religieuze ervaringen, net zoals de algemeen aanvaarde claims van de wetenschap binnen de-wereld-voor-ons een referent hebben. De wetenschap vormt hier dus geen in zichzelf compleet beeld van het zijn. En hetzelfde geldt voor het manifeste beeld. Alleen de-wereld-voor-ons *in haar geheel* vormt een in zichzelf compleet menselijk perspectief op de onkenbare werkelijke werkelijkheid.

Wanneer wij *binnen* het ene ongedeelde perspectief van de-wereld-voor-ons een onderscheid maken tussen enerzijds epistemisch gerechtvaardigde *wetenschappelijke* en anderzijds epistemisch gerechtvaardigde *manifeste* oordelen, dan spreken deze oordelen elkaar dan ook ten diepst niet tegen. Ze vullen elkaar eerder aan. De-wereld-voor-ons is als één enkel perspectief immers coherent en dus vrij van tegenspraken.

De relatie tussen Scrutons cognitief dualisme en Kants kennisleer ligt een stuk lastiger. Het wetenschappelijke beeld zou Kant uitgaande van zijn onderscheidingen begrijpen als een deel van de *fenomenale* wereld. Maar dit geldt niet voor het manifeste beeld. Want dit omvat bij Scruton eveneens dimensies die Kantiaans gezien niet louter fenomenaal zijn, zoals het morele en het religieuze. Scrutons manifeste beeld bevat anders gezegd ook aspecten of elementen die Kant eerder zou aanduiden als *noumenaal* in plaats van fenomenaal.

Uitgaande van mijn wereld-voor-ons kennisleer moet daarentegen alles wat Scruton tot het manifeste beeld rekent net zoals het wetenschappelijke beeld gesitueerd worden *binnen* de-wereld-voor-ons. Wij kunnen immers niets zeggen over wat niet tot de-wereld-voor-ons behoort. De werkelijke werkelijkheid, het zijn zelf, is voor ons als mensen volstrekt ontoegankelijk.

1. <https://thecritic.co.uk/issues/february-2020/philosopher-par-excellence/>

1.2.2 Contra Kant in boekhandel en media (2020-02-15 09:49)



„De scherpe kantjes van het nieuwe atheïsme vlakken af”

Research is now generally accepted as the best method of determining what is normal. We have learned a great deal about the normal range of function in all areas of the body. However, the normal range of function in the human eye has been less well defined. This is because the visual system is a complex system that interacts with other systems in the body. In addition, the visual system is a complex system that interacts with other systems in the body.





Eerherstel voor rede en intuïtie

Internationaal kan dat het verloren. Internationale Raad voor een menselijke beschaving waarin we ons over de doorgaans verschillende wereld tot een enigszins harmonieus zagen.

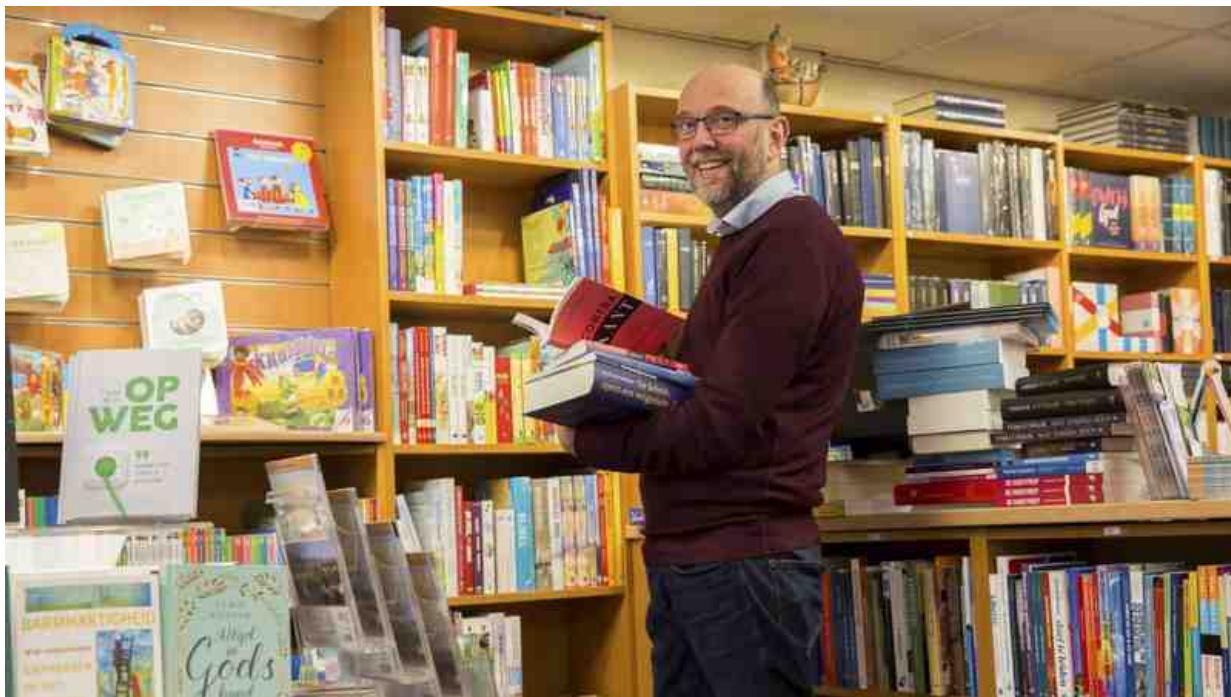
and the number of people who have been infected with the virus. The study also found that the rate of infection was higher among men than women.

**Wijns voor de
Meester van het
Groot ministerie**

the first time in the history of the world that the people of the United States have been compelled to go to war with their own government. The people of the United States have been compelled to go to war with their own government.



[View all posts](#) | [View all posts by **John**](#)





1.2.3 Twee verbanden tussen de-wereld-voor-ons kennisleer en het semantisch argument (2020-02-15 10:17)

Uitgaande van mijn wereld-voor-ons kennisleer is er sprake van een hechte parallelie tussen denken en zijn. Elk contrast in het denken impliceert dus een contrast in het zijn. Er zijn dus geen universele eigenschappen, wat precies de conclusie is van mijn semantisch argument.

Volgens mijn wereld-voor-ons kennisleer geeft taalanalyse ons inzicht in de aard van de wereld. De wereld zoals wij deze ervaren en denken is immers ten diepste betrokken op taal. Twee van de drie premissen van mijn semantisch argument ontleen ik aan de structuur van de taal en zijn dus inderdaad gegrond in taalanalyse.

1.2.4 Waarheidsmakers van ware negaties: Is het 'niet' een deel van het zijn? (2020-02-26 18:09)

Is negatie louter een epistemisch construct van onze taal en ons denken of moeten wij erkennen dat het 'niet' ontologisch is "ingeschreven" in de wereld zelf? Maakt anders gezegd negatie deel uit van het zijn? In een nieuwe wijsgerige [1]beschouwing over het zijn en het niet ga ik in op deze metafysische vraag. Ik betoog dat we om een hypostasering oftewel ontologische verzelfstandiging van negatie te voorkomen zowel het *uniek* zijn van dingen als het *volledig* zijn van collecties moeten hypostaseren. Door *uniciteit* en *volledigheid* te rekenen tot de positieve feiten van de wereld voorkomen we het moeten erkennen van het bestaan van negatieve feiten.

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

1.3 April

1.3.1 Kris McDaniel's 'The Fragmentation of Being' (2020-04-04 18:10)

What follows is a minimally modified *literal* rearranged excerpt from Kris McDaniel's *The Fragmentation of Being* (Oxford University Press 2017) that has been slightly augmented with some connecting phrases.

"There are many kinds of beings – stones, persons, artifacts, and perhaps numbers, abstract propositions, and maybe even God – but are there also many kinds of being? That is to say, is being unitary or does being fragment? Do some beings exist in different ways? And if so, are there different ways of believing in ways of being?

The view that there are ways or modes of being is called ontological pluralism. Some contemporary philosophers mistakenly believe that the idea that different kinds of beings can enjoy different ways of being is metaphysically bankrupt, and probably even meaningless. Being indeed fragments. There are various ways of being. And quantifiers are the apt linguistic home for ways or modes of being rather than predicates, which are the apt linguistic homes for properties. More specifically, ways of being or kinds of being can be represented by restricted semantically primitive existential quantifiers. These quantifiers are prior in meaning to or more natural or more fundamental than the unrestricted existential quantifier. They don't "break up" into an unrestricted quantifier and a restricting predicate.

There are different kinds of existence if there are meanings for semantically primitive restricted quantifiers such that (i) each restricted quantifier has a non-empty domain that is properly included in the domain of the unrestricted quantifier, (ii) none of these domains overlap, and (iii) each meaning is at least as natural as the meaning of the unrestricted quantifier. On the Heideggerian view, there are restricted quantifiers that are even more natural than the unrestricted quantifier.

Another view worth considering holds that the domains of the fundamental quantifiers overlap. There is an x such that x exists in more than one way. So offered is the following more general sufficient condition for believing in ways of being: one believes in ways of being if one believes that there is more than one relatively fundamental meaning for an existential quantifier. An existential quantifier meaning is relatively fundamental just in case no other quantifier meaning is more fundamental than it.

Strictly, what is offered here is only a criterion of what it is to believe in modes of being rather than a criterion of what it is to be a mode of being. But it is obvious that the criterion trades on the idea that perfectly natural quantifiers and modes of being go hand in hand, and the criterion is unmotivated unless this is true.

There is only one way for being to be unitary, but being might fragment in many different ways, some of which are more extreme than others. One of the milder ways in which being might fragment is one in which,

although there are different modes of being enjoyed by different objects, there is a maximally general mode of being that everything enjoys as well. A more radical way in which being might fragment is one in which there is no most general mode of being. This is a historically popular view: the various ways of being are related only analogically. Here being is unified only analogically. That is to say, being is analogous.

Ontological categories are modes of being. So they are not kinds or classes of beings. The concept of ontological category doesn't appeal to the notion of an essence. Individuals of different ontological categories can be alike with respect to every property. The fact that an object belongs to a particular ontological category is a deeper fact than any fact concerning the properties had by that object. The category that an object belongs to is not just another property among many had by the object, but rather is ontologically prior to any property had by the object. Properties partition the beings in the world. Ontological categories partition being itself.

It's the job of first-order ontology to tell us what ontological categories there are, and how these relate to another. It's the job of meta-ontology to tell us what we should mean by "ontological category", and what it is to fall under an ontological category.

Three different conceptions of ontological superiority should be carefully distinguished. Consider the following examples. Substances enjoy a higher order of being than modifications, existing objects enjoy a higher level of being than non-existent objects, and presences enjoy a greater degree of being than absences.

What about degrees of being? Given plausible assumptions, we can define the notion of degree of being in terms of the notion of naturalness. Object x exists to degree n just in case the most natural quantifier that ranges over x is natural to degree n . In slogan form: an object's degree of being is proportionate to the naturalness of its most natural mode of being.

Can one vice versa understand the notion of naturalness in terms of the notion of degrees of being? Here is a possibility for relating degree of naturalness and degree of being: hold that the degrees of being of properties are proportionate to their degrees of naturalness. If this is correct, then a straightforward account of naturalness in terms of degrees of being is apparent: "property P is more natural than property Q " is defined as " P is more real than Q "; "Property P is natural to degree n " is defined as "the degree to which P exists is n ". In short, we can define what it is for a property to be natural in terms of the notion of degree of being. The most natural properties are the most real properties. A property is natural to the extent that it exists. The hierarchy of naturalness is determined by the relative reality of properties.

So, given the plausible assumption that the naturalness of a property or relation is proportionate to the degree of being of that property or relation, we can also define the notion of naturalness in terms of degree of being. Since arguments against this purported reduction of naturalness to degrees of being can be rebutted, we see a way to define naturalness in terms of degree of being.

We now face a puzzling question. Is making use of the notion of naturalness merely a notational variant of making us of the notion of a degree of being? Are naturalness and degrees of being two different phenomena or are they really the same phenomenon appearing under two different guises? And in case of the former, should one of these notions be defined in terms of the other?

Is perhaps naturalness the metaphysically prior notion? Should naturalness take priority over degrees of being? If naturalness is metaphysically prior to degrees of being, it ought to be prior in definition as well. Yet, there are no good arguments for taking naturalness to be more basic than the notion of a degree of being. Arguments that try to establish that naturalness is the prior notion fail.

Is then perhaps degree of being the more basic notion? One plausible argument for this claim is the argu-

ment from ideological parsimony. The ideology of a theory consists in the notions taken as primitive or undefined by the theory. By comparing pairs of theories, we can precisely isolate the question of which ideology is simpler. Theories making use of degrees of being are ideologically simpler than those making use of naturalness and quantification. So, the fundamental notion of naturalness is an existentially loaded notion. One ought to conclude that those who speak of naturalness speak of gradations of being, albeit under a different guise. So, either both notions are mere notational variants of each other (which seems not to be the case) or they aren't because naturalness ought to be understood in terms of degrees of being.

If the above is sound, contemporary metaphysicians have much more in common with their historical predecessors than they initially thought, and accordingly ought to treat the historical doctrine that there are gradations of being with the respect it is due rather than with the derision it is commonly met with. For those who truck with naturalness either truck with gradations of being under a different guise, or are taking as primitive a notion that demands analysis in terms of gradations of being. Either way, the self-conception of these metaphysicians must change. Grades of being are to be embraced."

1.3.2 Twee vragen over "Waarom bestaat God?" (2020-04-09 20:12)

In wat volgt beantwoord ik twee vragen over de tekst [1]Waarom bestaat God? welke ik twee jaar geleden schreef.

Stel dat propositie (P)=‘Gods bestaan is metafysisch noodzakelijk’ de reden oftewel grond van Gods bestaan betreft en stel dat de grond van (P) gelijk is aan (Q) waarbij (Q) staat voor een verzameling vanuit absoluut perspectief zelfevidente waarheden. Propositie (P) volgt dus in absolute zin uit een collectie absolute waarheden. Maar dan is (P) net zoals (Q) in absolute zin waar. Kunnen we daarom niet net zo goed (P) in plaats van (Q) als laatste absolute grond voor Gods bestaan aanvaarden?

Indien (P) in absolute zin wordt geïmpliceerd door een collectie (Q) van in absolute zin zelfevidente waarheden, dan zijn er drie mogelijkheden:

1. (P) is in absolute zin niet zelfevident,
2. (P) is in absolute zin zelfevident en (Q) volgt in absolute zin niet uit (P),
3. (P) is in absolute zin zelfevident en (Q) volgt in absolute zin uit (P).

In het geval van 1 is het volstrekt aanvaardbaar om (Q) en niet (P) als laatste grond voor Gods bestaan te aanvaarden. Propositie (P) is immers niet absoluut zelfevident terwijl een laatste grond absoluut zelfevident moet zijn. Een laatste grond moet immers om de woorden van Alexander Pruss te gebruiken een ‘regress-of-explanation-ender’ zijn. Een laatste grond dient hiertoe in absolute zin volstrekt in en voor zichzelf evident zijn. Het moet gaan om een ultiem antwoord dat elk verder ‘waarom’-vragen voorgoed tot rust brengt. Dat kan alleen wanneer het in absolute zin in en voor zichzelf zelfevident is. Dit geldt wel voor (Q) maar niet voor (P). Propositie (P) is slechts een proximaal en geen finaal antwoord en daarom kan (P) geen laatste grond voor het bestaan van God zijn.

In het geval van 2 is (P) weliswaar in absolute zin zelfevident maar toch geen allerlaatste grond. (Q) is immers fundamenteeliger dan (P) omdat uit (Q) in absolute zin (P) volgt, terwijl in absolute zin (Q) niet volgt uit (P). Mocht deze overweging echter onvoldoende zijn om onverbiddelijk vast te stellen dat (Q) fundamenteel is dan (P), dan heb ik er geen probleem mee om (P) en (Q) beide als laatste grond te beschouwen van Gods bestaan en daarmee te accepteren dat er in dit geval sprake is van een zekere mate van overdeterminatie.

In het geval van 3 zijn (P) en (Q) in absolute zin equivalent en moeten we dus stellen dat zowel (P) als (Q) laatste grond zijn. Er is hier dus sprake van overdeterminatie. Zelf meen ik overigens dat 1 het geval is, omdat ik niet

inzie hoe de propositie 'Gods bestaan is noodzakelijk' vanuit een absoluut perspectief in en voor zichzelf zelfevident kan zijn.

Die logische oorzakelijkheid is lastig te vatten. Is die niet te reduceren tot de andere vier oorzaken?

Logische oorzakelijkheid betreft geen stipulatie vooraf, maar volgt uit een analyse van wat voor soort oorzakelijkheid onvermijdelijk wordt wanneer we uitkomen op vanuit absoluut perspectief zelfevidente waarheden als finale grond voor Gods bestaan. Vanuit het perspectief van wat ik in de tekst de absolute metafysica noem zijn het uiteindelijk dergelijke waarheden die het bestaan van God onvermijdelijk maken en daarmee "forceren". Daaruit volgt dan het bestaan van logische oorzakelijkheid. Zonder logische oorzakelijkheid zou genoemde "forcing" immers zinledig zijn. Het bestaan van logische oorzakelijkheid wordt dus als absolute mogelijkheidsvoorraarde geïmpliceerd in plaats van vooraf reeds voorondersteld.

Logische oorzakelijkheid is gelet op voorgaande een eigenstandige aanvullende causaliteitscategorie en daarom niet te reduceren tot de vier andere vormen van oorzakelijkheid. Wel kan ook hier sprake zijn van overdeterminatie. In een mogelijke wereld met zwaartekracht en logische oorzakelijkheid blijft de weegschaal in evenwicht dankzij zowel de zwaartekracht als logische oorzakelijkheid. En met een dergelijke causale overdeterminatie is niets mis. De fysica en metafysica leveren voldoende voorbeelden van causale overdeterminatie.

In een mogelijke wereld zonder zwaartekracht en met logische oorzakelijkheid blijft de weegschaal daarentegen in evenwicht zonder dat er sprake is van causale overdeterminatie. En precies hetzelfde geldt voor een mogelijke wereld met zwaartekracht en zonder logische oorzakelijkheid. Ook daar zal de weegschaal in evenwicht blijven. Overigens meen ik uitgaande van de absolute metafysica dat er geen mogelijke wereld zonder logische oorzakelijkheid is. De ultieme laatste grond voor het bestaan van God is vanuit het perspectief van deze metafysica uitsluitend verbonden met logische oorzakelijkheid. Hier is geen sprake van causale overdeterminatie.

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

1.3.3 Van beelden en bergen naar een oplossing voor de paradox van het onverwachte proefwerk (2020-04-11 23:54)

In wat volgt geef ik een mogelijke oplossing voor de bekende hardnekkige paradox van het onverwachte proefwerk. Deze paradox staat ook wel bekend als de *unexpected hanging or surprise test paradox*. De paradox zelf licht ik hieronder eveneens beknopt toe. De oplossing die ik voorstel is wellicht enigszins verrassend gebaseerd op iets wat ogenschijnlijk niets met de paradox te maken heeft, namelijk een reflectie op standbeelden en zandbergen.

Neem een standbeeld gemaakt van klei. Dit standbeeld bestaat slechts objectief zolang het interpretatief *als standbeeld* wordt begrepen door de *subjectieve geest*. Het standbeeld is er in objectieve zin zolang het voor een subjectieve geest een *standbeeld* betekent. Zonder subjectieve geest zou er geen standbeeld bestaan. Voor de gevormde klei geldt dit niet. De gevormde klei is er ook zonder subjectieve geest. Beeld en gevormde klei verschillen dus van elkaar op grond van het principe van Leibniz volgens welke twee objecten alleen aan elkaar gelijk kunnen zijn wanneer ze al hun eigenschappen delen. Nu is de gevormde klei een *mereologisch* deel van het beeld, maar het beeld is geen mereologisch deel van de gevormde klei. Er moet volgens *het mereologische principe van supplementatie* dus een deel van het beeld zijn dat niet overlapt met de gevormde klei. Dit deel kunnen we met Hegel de *objectieve geest* van het standbeeld noemen.^[1] Het standbeeld is de mereologische som van de gevormde klei en de objectieve geest. Zonder subjectieve geest is er ook geen objectieve geest.^[2] En dus is er inderdaad zoals gezegd zonder subjectieve geest geen standbeeld. Er bestaat dan slechts gevormde klei. Zelfs als er sprake zou zijn van een voor de subjectieve geest heldere eenduidige definitie voor wanneer een gevormd stuk klei een standbeeld vormt, bestaat er objectief gezien geen standbeeld zonder subjectieve geest. Zonder interpreterende geest bestaat er alleen een gevormd stuk klei en geen beeld. Want de gevormde klei constitueert alleen een standbeeld voor een interpreterende geest.

Laten we in plaats van een geïntegreerd geheel zoals een uit klei gevormd standbeeld nu eens kijken naar een losse hoop zand. Bepaalde collecties zandkorrels worden door het ene subject wel en door het andere subject niet fenomenologisch als zandberg ervaren. Maar dan is er in dit geval geen sprake van objectieve geest. Objectief gezien bestaan er alléén kleine en grote collecties zandkorrels. Wanneer Mark dus zegt dat er zich daar aan de overkant van het water een zandberg bevindt dan bestaat er in objectieve zin geen zandberg. Er bestaat daar aan de overkant objectief gezien alleen een enorm omvangrijke collectie zandkorrels die subjectief door Marks geest wordt verstaan als zandberg. Die zandberg bestaat dan slechts subjectief voor Marks interpreterende geest. Wie toch een objectief bestaan wil toeckennen aan wat Mark een zandberg noemt zou kunnen opmerken dat Mark met het spreken over een zandberg verwijst naar een objectief bestaand object, namelijk de mereologische som van genoemde collectie zandkorrels en Marks mentale interpretatie ervan als zandberg in zijn geest.^[3] Maar dit is niet noodzakelijk. Duidelijker is het om hier te stellen dat er objectief gezien inderdaad geen zandbergen bestaan. Merk op dat met deze analyse de beroemde *sorites* paradox uit de metafysica wordt opgelost. Precies omdat er geen zandbergen bestaan, treedt nooit de absurde situatie op dat er ineens een zandberg ontstaat door het toevoegen van één zandkorrel aan een collectie zandkorrels.

Deze duidingen van standbeeld en zandberg leiden mijns inziens tot een mogelijke oplossing voor de bekende en beruchte *paradox van het onverwachte proefwerk* uit de literatuur. Neem een docent die zijn klas vrijdagmiddag laat weten dat zij ergens volgende week gegarandeerd een onverwacht proefwerk zullen krijgen. Liza is een van de leerlingen en fietst vrijdag na school naar huis. Zij vraagt zich af op welke dag de docent volgende week dat proefwerk zou kunnen geven. In elk geval niet volgende week vrijdag realiseert ze zich. Want dan is het proefwerk donderdagavond niet meer onverwacht. Maar dan valt donderdag eveneens af omdat anders woensdagavond al duidelijk is dat het proefwerk op donderdag moet komen. Vrijdag was namelijk al afgevallen. Zo keurig logisch verder redenerend concludeert Liza dat woensdag dan noodzakelijk ook moet afvallen. En tenslotte vallen zo dinsdag en maandag eveneens onvermijdelijk af. Er volgt dus op grond van een strikt logische deductie dat de docent aankomende week onmogelijk een onverwacht proefwerk kan geven.

Vol vertrouwen gaat Liza maandag weer naar school in de overtuiging dat er die week geen onverwacht proefwerk kan komen. Toch is zij absoluut verrast wanneer blijkt dat de docent woensdagochtend ineens tegen de klas zegt dat ze die ochtend het proefwerk krijgen. Het voelt voor haar op dat moment wel degelijk onverwacht. Hoe valt deze flagrante botsing tussen logische argumentatie en onloochenbare ervaring te begrijpen? Hier lijkt sprake te zijn van een echte paradox. Hoe kan de zuivere rede iets impliceren wat door de ervaring overduidelijk tegengesproken wordt? De oplossing die ik in het verlengde van mijn beschouwingen over het standbeeld en de zandhoop wil voorstellen is eenvoudig. De docent kan nooit vooraf een garantie op een onverwacht proefwerk geven omdat het al dan niet onverwacht zijn ervan geen *objectief* realiseerbaar kenmerk is. Het is louter *subjectief*. De docent kan helemaal niet affirmeren dat er volgende week hoe dan ook een onverwacht proefwerk zal komen omdat in objectieve zin een dergelijk proefwerk helemaal niet bestaat. Wat voor de ene leerling mogelijk zal voelen als onverwacht hoeft voor de andere leerling om goede of minder goede redenen helemaal niet als zodanig te voelen. De belofte van de docent tezamen met zijn garantie ervan is dus zinledig. Maar dan komt er ook geen paradox van de grond.

Al met al zien we zo hoe het bekende *constitutieprobleem* in de metafysica en mereologie en de beroemde *sorites* paradox in de metafysica en logica ons kunnen helpen om tot een oplossing te komen voor de welhaast onneembare vesting van de paradox van het onverwachte proefwerk. Is deze specifieke oplossingsrichting al eens eerder voorgesteld? Geen idee. Misschien. De vraag doet me enigszins denken aan een klassieke uitspraak van Wittgenstein in de introductie van zijn *Tractatus*: "How far my efforts agree with those of others I shall not decide [...] because it is indifferent to me whether what I have thought has already been thought before me by another." Binnenkort zal ik niettemin eens nagaan of een soortgelijke oplossing in de literatuur reeds vorhanden is.

[1] Bij Hegel zijn subjectieve en objectieve geest uiteindelijk beide gegrond in wat hij de *absolute geest* noemt.

[2] Berkeley's principe 'zijn is waargenomen worden' (*esse est percipi*) geldt uiteraard niet voor de gevormde klei. Maar dit principe geldt ook niet voor het beeld. De gevormde klei is bijvoorbeeld een deel van het beeld en dit deel bestaat niet in de subjectieve geest. Het is voor zijn bestaan evenmin afhankelijk van het bestaan van de subjectieve geest. De objectieve geest van het beeld bestaat evenmin in de subjectieve geest. Wel is het bestaan ervan zoals gezegd afhankelijk van het bestaan van de subjectieve geest. [3] Zelfs wanneer we dit doen geldt Berkeley's principe niet. Want wat Mark een zandberg noemt heeft een deel dat niet in de geest van Mark bestaat, namelijk genoemde configuratie van zandkorrels.

1.3.4 De Nachtzoen (2020-04-12 15:26)

Het interview dat ik gaf over mijn semantisch argument voor het NPO2 programma *De Nachtzoen* is [1]hier terug te zien.

1. https://www.npostart.nl/de-nachtzoen/22-03-2020/VPWON_1314286

1.4 May

1.4.1 De kleine retorica: Een expositie van de Aristotelische redenaarskunst (2020-05-02 12:54)

Het heeft even geduurd, maar *De kleine retorica* is inmiddels onder meer [1]hier in concept voor publicatie beschikbaar. Eventuele op- en aanmerkingen zijn van harte welkom en kunnen naar zowel e.rutten@vu.nl als gjerutten@kpnmail.nl gestuurd worden.

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

1.4.2 Wereldbeelden en nieuwsberichten: Onderlinge wisselwerking en wederzijdse beïnvloeding (2020-05-03 16:52)

Sinds enige tijd maak ik als filosoof deel uit van de multidisciplinaire onderzoeks groep *Het Publieke Weten*. Deze onderzoeks groep bestaat naast filosofen ook uit bestuurskundigen, sociologen, journalisten, redacteurs en persvoorlichters bij de overheid. Mijn opzet voor een artikel voor deze groep over de relatie tussen nieuwsberichten en wereldbeelden volgt hieronder.

Nieuwsmedia worden tegenwoordig in toenemende mate geconfronteerd met onbegrip. Men heeft vaak felle kritiek op de eenzijdigheid van het nieuws of men meent dat journalisten zich überhaupt niet bezighouden met adequate nieuwsvergaring. Waar komt deze onvrede vandaan? Een mogelijk antwoord is dat de enorme stroom berichten waarmee de verschillende nieuws kanalen ons dagelijks bestoken steeds vaker als een bedreiging wordt ervaren voor het wereldbeeld dat erop nagehouden wordt. Of dit daadwerkelijk ook zo is valt echter te bezien. Er zijn immers meerdere antwoorden mogelijk. Om te komen tot een nader inzicht in de herkomst van de genoemde onvrede met de nieuwsmedia wil ik in wat volgt daarom eerst een meer algemene vraag aan de orde stellen. Wat is in onze tijd in ons deel van de Westerse wereld de invloed van wereldbeschouwingen op zowel het voortbrengen als verwerken van nieuwsberichten? Welke rol spelen anders gezegd de vigerende wereldbeelden in het proces van het produceren en consumeren van nieuws? Hierbij zal ik mij voor dit essay beperken tot het domein van de landelijke dagbladen. Het antwoord op deze vraag helpt bij het achterhalen van de herkomst van de steeds verder om zich heen grijpende onvrede met de nieuwsmedia in bredere zin, waaronder nieuwsprogramma's op radio en tv.

Mijn inzet is te laten zien dat de wereldbeelden van nieuwsproducenten en nieuwsconsumenten van enorm

grote invloed zijn op (a) de wijze waarop nieuwsproducenten bronnen selecteren, informatie verwerken en vervolgens als nieuws presenteren, en (b) de manier waarop nieuwsconsumenten nieuwsberichten die hen worden aangeboden tot zich nemen, verwerken en er vervolgens op reageren. Op deze wijze wil ik tot een zo precies mogelijke afbakening komen van de zogenaamde *wereldbeeldgeladenheid* van het nieuws.

Bovengenoemde onvrede met de nieuwsmedia wordt tegenwoordig ook zichtbaar in de tendens om het nieuws steeds luidruchtiger te diskwalificeren als "nep". Een tweede algemene vraag die ik in dit essay wil bespreken betreft daarom de vraag wat wij precies onder nepnieuws moeten verstaan. Vaak wordt het fenomeen nepnieuws verboden met het verschijnsel van de zogenaamde alternatieve feiten. Maar wat zijn *alternatieve feiten*? Bestaan er zulke feiten? In het tweede deel van mijn essay zal ik betogen dat er geen alternatieve feiten bestaan, maar dat er wel degelijk zo iets is als *niet-feitelijke waarheid*. Wat dit precies is en in welk opzicht het van belang is voor de centrale vraag van mijn essay komt dan ook aan de orde.

**

Om te komen tot een beantwoording van de eerste algemene vraag zullen we moeten aangeven wat we eigenlijk verstaan onder een wereldbeeld en onder de wereldbeeldgeladenheid van nieuwsberichten. Op wat een wereldbeeld precies is zal ik straks nog nader ingaan. Voor nu volstaat het om op te merken dat een wereldbeeld een *regulatief totaalkader* is voor het interpreteren van de werkelijkheid. Ieder van ons is om met Heidegger te spreken in de wereld geworpen. Vanuit deze toestand van *geworpenheid* zullen wij houvast moeten vinden. Dit doen wij door ons te oriënteren en dus door de wereld om ons heen steeds te interpreteren. Daarvoor hebben we een expliciet of impliciet allesomvattend interpretatiekader nodig van waaruit wij onszelf, de ander en de wereld duiden en verstaan. Dit kader kunnen we een wereldbeeld of wereldbeschouwing noemen. Ze bestaat uit drie verschillende dimensies, zoals een algemeen idee van de zijnsstructuur van de werkelijkheid, een bepaald praktisch-normatieve visie op wat het goede leven is en welke waarden in dit leven nastrevenswaardig zijn, en een bepaalde innerlijke gemoedsstemming met betrekking tot hoe wij sensitief in wereld staan. Deze drie dimensies komen niet toevallig overeen met de drie belangrijke aspecten van het mens-zijn waarover Aristoteles reeds in zijn *De Retorica* geschreven heeft, namelijk de *logos*, *ethos* en *pathos*. Een wereldbeeld is een existentieel geheel van alle drie tegelijk.

Wat wordt er tegen deze achtergrond dan verstaan onder wereldbeeldgeladenheid van nieuwsberichten? We kunnen opmerken dat een nieuwsbericht *wereldbeeldgeladen* is indien een bepaald wereldbeeld mede constitutief is voor de vorm en inhoud van dat nieuwsbericht. Zonder het wereldbeeld zou anders gezegd de vorm of inhoud van het nieuwsbericht significant anders geweest zijn. Nu wordt er in het al langer bestaande onderzoeksgebied van de wetenschapsfilosofie ook nagedacht over wereldbeeldgeladenheid. Hierbij gaat het vooral om de vraag in hoeverre wetenschappelijke resultaten (zoals de uitkomsten en de interpretaties van experimenten en de op basis hiervan tot stand gekomen theorieën) wereldbeeldgeladen zijn. De in de wetenschapsfilosofie gehanteerde begrippen en methoden om over deze vraag na te denken kunnen eveneens vruchtbaar ingezet worden op het terrein van de nieuwsproductie en -consumptie.

Zo is het gebruikelijk om in de wetenschapsfilosofie een onderscheid te maken tussen enerzijds de wereldbeeldgeladen wetenschappelijke resultaten en anderzijds de mate waarin een bepaald resultaat dat nu juist niet wereldbeeldgeladen is een gegeven wereldbeeld epistemisch waarschijnlijker of plausibeler maakt. Het gaat hier inderdaad om verschillende zaken omdat alléén wetenschappelijke resultaten die niet wereldbeeldgeladen zijn een wereldbeeld plausibeler kunnen maken. Het is namelijk logisch circulair om te stellen dat een wereldbeeldgeladen resultaat het wereldbeeld in kwestie plausibeler maakt. In de totstandkoming van dat resultaat was het desbetreffende wereldbeeld immers al voorondersteld.

Een soortgelijk onderscheid is eveneens van belang voor het domein van de nieuwsproductie. Bepaalde nieuwsberichten zijn wellicht niet wereldbeeldgeladen, maar kunnen mogelijk wel een bepaald gegeven wereldbeeld kennistheoretisch of epistemisch waarschijnlijker maken. Dit betekent dat een nieuwsbericht op twee verschillende

manieren een wereldbeeld kan “communiceren”. In de eerste plaats kan het bericht wereldbeeldgeladen zijn. Maar het kan ook zo zijn dat het nieuwsbericht juist niet wereldbeeldgeladen is, maar wel een bepaald wereldbeeld *epistemisch* waarschijnlijker maakt ten opzichte van andere mogelijke wereldbeelden. Het is vervolgens goed voorstelbaar dat wereldbeeldgeladen nieuwsberichten een andere reactie bij nieuwsconsumenten veroorzaken dan nieuwsberichten die een bepaald wereldbeeld plausibeler of waarschijnlijker maken. In mijn essay zal ik tevens ingaan op de vraag of dit inderdaad zo is, en zo ja, waar dit verschil uit bestaat en welke effecten het heeft op het oordeel van de consumenten van nieuws.

Wereldbeelden kunnen in de vakwetenschappen een bijzonder grote invloed hebben op welke thema's en problemen door de desbetreffende wetenschappers interessant en belangrijk genoeg worden gevonden om te gaan onderzoeken. Dit vinden we ook terug in de sfeer van het nieuws. Wereldbeelden kunnen naast op de inhoud en de vorm van het nieuws immers ook invloed hebben op welke gebeurtenissen überhaupt in het nieuws worden gebracht. Welke gebeurtenissen in de actualiteit worden genegeerd en welke worden als nieuws gebracht? En wat wordt in het nieuwsbericht vervolgens onthuld en wat juist verhuld? Wat wordt ontborgen en wat wordt daarentegen juist toegedeckt? Dit dient eveneens meegenomen te worden.

1.4.3 In hoeverre is de wereld geestelijk? (2020-05-05 12:41)

De wereld is ontegenzeggelijk stoffelijk. Maar ze is ook geestelijk. We leven immers onmiskenbaar in een wereld vol innerlijke ervaring en betekenis. Door de eeuwen heen hebben filosofen getracht recht te doen aan de diepe menselijke ervaring van het niet alleen stoffelijk maar ook geestelijk zijn van de wereld waarin wij leven.

De meest radicale manier waarop hieraan recht kan worden gedaan is door zoals Berkeley deed te beweren dat stof helemaal niet bestaat en dat alles uiteindelijk geestelijk van aard is. Dit gaat echter te ver. Het is immers eveneens een onbetwistbare menselijke ervaring dat er stof is.

Veel filosofen zijn dan ook veel minder radicaal geweest dan Berkeley in het rekenschap geven van het geestelijke karakter van de wereld. Zij hebben terecht de realiteit van zowel stof als geest erkend. Daar waar Berkeley meende dat de hele wereld louter geest is, meenden zij dat we dit op voorhand alleen kunnen beweren over de menselijke geest. De menselijke geest is restloos geest. De wereld buiten de menselijke geest werd door deze filosofen echter niet tot geest gereduceerd. De buitenwereld is deels ook stoffelijk. Wel meenden zij dat de buitenwereld in zeer vergaande mate geestelijk van aard is.

Men veronderstelde namelijk het bestaan van ideeën oftewel onstoffelijke geestesbegrippen. Deze geestesbegrippen zijn geestelijke componenten die niet voortgebracht zijn door de menselijke geest. Neem bijvoorbeeld een houten tafel. De houten tafel bestaat omdat de houten structuur verbonden is met het onstoffelijke geestesbegrip 'tafel'. En het is dit geestesbegrip dat aan de tafel zijn werkelijke en concrete bestaan als tafel geeft. De geestelijke component van de tafel werd zelfs zo belangrijk geacht dat men aannam dat het net zoals de houten structuur onafhankelijk van de menselijke geest bestaat. De tafel heeft een geestelijk bestanddeel ook als er geen menselijke waarnemers zijn om de tafel als tafel te interpreteren. Kortom, ook als er geen mensen zijn, bestaat de tafel en heeft de tafel het geestesbegrip 'tafel' als deel. Zo verzelfstandigden deze filosofen het geestelijke als een intrinsieke en eigenstandige hoedanigheid van de buitenwereld. Geest werd door hen beschouwd als een onvervreemdbaar inherent deel van zowel de mens als de wereld buiten de mens.

Precies omdat deze onstoffelijke geestesbegrippen werden geacht onafhankelijk van de menselijke geest te bestaan, en dus ook nog te bestaan als er helemaal geen menselijke geest meer zou zijn, moesten deze geestesbegrippen gelokaliseerd worden buiten de menselijke geest. Sommige filosofen zoals Plato situerden ze in een transcendent abstract Ideeënrijk dat later door anderen zoals Augustinus op haar beurt werd gelokaliseerd in de geest van God. Anderen zoals Aristoteles meenden daarentegen dat deze geestesbegrippen zich om ons heen in de

concrete dingen zelf bevinden.

In het latere Duitse idealisme heeft men naar andere wegen gezocht. De geestelijke dimensie van de wereld buiten de menselijke geest werd nog altijd volop erkend, maar de buitenwereld werd toch minder inherent geestelijk gedacht dan hierboven beschreven. Zo zijn Hegel en anderen op enig moment onderscheid gaan maken tussen subjectieve en objectieve geest. De menselijke subjectieve geest drukt zich door haar activiteit uit in objectieve geest. Een houten tafel bestaat volgens deze filosofen enerzijds uit een stoffelijke houten structuur en anderzijds uit objectieve geest. De objectieve geest van de tafel bestaat als geestelijke component net zoals eerdergenoemde onstoffelijke geestesbegrippen buiten de menselijke geest. De objectieve geest bestaat echter niet onafhankelijk van de menselijke geest. Met het vergaan van de subjectieve geest vergaat namelijk ook de objectieve geest. Hoewel naast de houten structuur ook de objectieve geest van de tafel een werkelijk buiten de menselijke geest bestaand deel is van de tafel, bestaat dat deel en dus de tafel niet als er geen menselijke geest is. Zonder subjectieve geest is er geen objectieve geest. Het enige wat dan rest is de houten structuur. Zo werd door Hegel en anderen de buitenwereld dus minder inherent geestelijk gedacht dan het geval was in de vorige benaderingswijze. Toch valt de geestvermindering van de buitenwereld en daarmee van de hele wereld hier nog mee. Buiten de menselijke geest bestaat er immers nog altijd daadwerkelijk geest. Er is objectieve geest buiten de subjectieve geest.

Het geestelijk gehalte van de wereld wordt echter wel substantieel verminderd door filosofen die niet langer geestelijke componenten buiten de menselijke geest willen aannemen. Zij menen weliswaar nog altijd dat de tafel bestaat omdat de houten structuur is verbonden met een geestelijke component, maar deze geestelijke component lokaliseren zij niet langer buiten de menselijke geest. Zij situeren haar in de menselijke geest en niet daarbuiten. Wanneer door Adam de houten structuur als tafel begrepen wordt, dan bestaat er naast die houten structuur daadwerkelijk een tafel. Deze tafel is de som van de houten structuur en de mentale interpretatie ervan als tafel in de subjectieve geest van Adam. Daar waar eerder Augustinus de geestelijke componenten verplaatste naar Gods geest, verplaatsen deze filosofen de geestelijke componenten naar de menselijke geest.

Stel dat de houten structuur ook door Eva als tafel begrepen wordt. Zijn er volgens deze filosofen dan ineens twee tafels? Nee, dat is niet het geval. De tafel is namelijk de som van de houten structuur en alle geestelijke interpretaties ervan als tafel in de geesten van mensen. De geestelijke component van de tafel is dus het geheel van alle subjectieve interpretaties ervan als tafel. Zodra de tafel niet meer als tafel begrepen wordt door een subjectieve geest houdt de tafel op te bestaan. Wat dan resteert is wederom slechts de houten structuur. Wat in deze benadering nog rest van de geestelijke dimensie van de buitenwereld is de erkenning dat de houten tafel en de houten structuur niet identiek zijn omdat in tegenstelling tot de houten structuur de tafel een geestelijke component heeft. Deze component bestaat nu echter niet langer zoals bij Hegel buiten de menselijke geest. Laat staan dat ze zoals bij Plato en Aristoteles ook onafhankelijk van de menselijke geest bestaat. De geestelijke component bestaat nog slechts in de menselijke geest en houdt dus op te bestaan met het verdwijnen ervan.

De geestelijke dimensie van de buitenwereld en daarmee van de wereld in zijn geheel kan nog verder ontmanteld worden door niet langer te erkennen dat naast de houten structuur ook de tafel bestaat als som van de houten structuur en de menselijke interpretaties ervan als tafel. Men erkent hier alleen nog het afzonderlijke bestaan van enerzijds de houten structuur en anderzijds de verschillende menselijke subjectieve interpretaties ervan als tafel. De tafel als som van beide bestaat volgens deze benaderingswijze niet. Door te ontkennen dat er dingen bestaan met zowel stoffelijke als geestelijke componenten wordt het geestelijk gehalte van de wereld inderdaad nog verder teruggebracht. Toch wordt ook hier nog altijd verondersteld dat geest een irreducibel deel is van de wereld. Er bestaan immers nog altijd menselijke geesten met hun geestelijke interpretaties.

De meest vergaande benaderingswijze in het ontgeestelijken van de wereld is dan ook beweren dat zelfs de menselijke geest niet geestelijk van aard is. Men erkent niet langer de subjectieve geest als geestelijke instantie, maar beweert met Leucippus dat werkelijk alles, zelfs de menselijke geest, uiteindelijk slechts stof is. Dit is de ultieme omkering van Berkeley's positie. De geest wordt volledig uit de wereld verstoten. Dit doet echter onvoldoende recht

aan de onloochenbare universele menselijke ervaring van de realiteit van zowel geest als stof. De wereld heeft naast een stoffelijk ook een geestelijk karakter en juist in de onderlinge wisselwerking van geest en stof is het wezenlijke gelegen.

1.4.4 De wereld-voor-ons is de grond voor ons Godspreken (2020-05-25 15:55)

Het addendum op mijn wereld-voor-ons kennisleer dat al enige tijd in kleinere kring bekend was is inmiddels door KokBoekencentrum [1] hier toegankelijk gemaakt voor een groter publiek. De tekst van de publicatie is hieronder weergegeven.

In zijn onlangs bij KokBoekencentrum verschenen *Contra Kant* ontwikkelt filosoof Emanuel Rutten zijn wereld-voor-ons kennisleer. Dit boek is een bewerking van zijn thesis uit 2009. Rutten schreef deze thesis aan de Vrije Universiteit en het vormt de basis voor veel van zijn latere werk.

In die periode en de jaren daarna produceerde de Amsterdamse filosoof verschillende korte en wat langere bijdragen over zijn kennisleer. Deze zijn in 2013 door hem gebundeld in wat hij aanduidt als addendum op zijn thesis. Het vormt een intrigerende aanvulling op *Contra Kant*.

Wie meer wil weten over Ruttens kennisleer en over de context waarin deze ontstond wordt aangeraden het eens te bekijken. In het addendum gaat hij kernachtig in op zijn wereld-voor-ons kenleer en op de rol die het speelt in zijn denken. Het laat zo zien wat hem bewoog bij het uitwerken ervan en hoe het past bij andere delen van zijn werk. Ter illustratie zijn hieronder een aantal fragmenten uit het addendum weergegeven.

V I. De kernbegrippen van mijn alternatieve kennisleer, de-wereld-voor-ons en de-wereld-in-zichzelf, hebben een volstrekt andere betekenis dan de concepten 'subjectieve binnenwereld' en 'objectuele buitenwereld'. Deze twee concepten hebben voor ons namelijk alléén bestaansrecht *binnen de-wereld-voor-ons*. Over de-wereld-in-zichzelf kunnen wij als mensen immers niets weten. Nooit kunnen wij buiten onze menselijke wijze van denken en ervaren treden om de wereld *zoals zij in en voor zichzelf is* te kennen. De claim dat er een buitenwereld bestaat en dat onze zintuigen ons een bruikbaar beeld geven van de buitenwereld is dus weliswaar een gerechtvaardigde claim, maar zij is *uitsluitend* gerechtvaardigd als claim over de-wereld-voor-ons.

V VI. Een andere tegenwerping zou kunnen zijn dat er mystieke eenheidservaringen bestaan waarin de-wereld-voor-ons samenvalt met de-wereld-op-zichzelf. Zelf zou ik echter stellen dat al onze ervaringen, mystieke en niet-mystieke, hoe dan ook menselijke, i.e. met onze inherente menselijke conditie samenhangende, ervaringen betreffen. Kortom, zijn niet al onze menselijke ervaringen *binnen en van de-wereld-voor-ons*? Zo beschouw ik bijvoorbeeld ook de ervaring van het sublieme ofwel de ervaring van het verhevene als een ervaring binnen de-wereld-voor-ons.

V X. De denkbeweging die ik voltrek is wellicht opmerkelijk. Een gerelativeerd ofwel begrensd scepticisme leidt alleen maar tot subjectivisme en relativisme. Maar een radicaal ofwel maximaal scepticisme leidt tot haar tegendeel, haar reductio: een intersubjectieve grond. De wereld-voor-ons. We moeten dus het scepticisme niet schuwen, maar durven meegaan op de weg van de scepticus. Evenmin moeten we bij het scepticisme halt houden. Nee, we moeten deze beweging doortrekken, de beweging voltooien. We dienen de uiterste consequentie van het scepticisme te denken om zo boven het scepticisme uit te komen. Ja, om haar reductio te voeren en zo nieuwe vaste grond te vinden: de-wereld-voor-ons. Vergelijk dit met het volgende beeld. Wie het vaste land verlaat om in de buurt van de kustlijn te blijven varen zal nimmer meer vaste grond vinden. Wie echter gestaag blijft doorvaren en zelfs de kustlijn uit het zicht durft te laten verdwijnen zal uiteindelijk op nieuwe grond stuiten. Dus: laten we uitvaren!

V XII. We zijn als mensen volledig gerechtvaardigd om bijvoorbeeld te geloven dat het periodiek systeem der

elementen een adequate beschrijving geeft van een deel van de natuur buiten ons bewustzijn. Echter, dit gegeven maakt de claim dat er een extramentale natuur bestaat en dat genoemd systeem een deel van haar adequaat beschrijft niet minder een bewering over hoe wij de wereld denken en hoe wij de wereld ervaren vanuit onze menselijke geworpenheid, i.e. een bewering binnen de wereld-voor-ons. Alles is voor ons een ‘vanuit’ de-wereld-voor-ons.

V XIII. De wereld-voor-ons. In een bepaald opzicht zou je kunnen zeggen dat wij de wereld weer terugkrijgen op het moment dat we aan de overkant van de zee zijn aangekomen. Wat wij door de zeereis achter ons lieten was de illusie toegang te hebben tot de wereld-in-zichzelf en wat wij er, aan het einde van de reis gekomen, voor terugkrijgen is een daadwerkelijke toegang tot de-wereld-voor-ons. We lieten de wereld los om haar in zekere zin aan de overkant van de zee weer terug te krijgen. De wereld die wij terugkregen lijkt immers in zeer veel opzichten op de wereld die wij achterlieten. Nog steeds kunnen we immers praten over atomen, moleculen, organismen, etc. En toch is niets meer hetzelfde. Alles is fundamenteel anders geworden. Nieuwe grond. Voordat we onze reis aanvingen geloofden we bijvoorbeeld met alle ernst in het periodiek systeem. Nu we onze reis voltooid hebben geloven we er nog steeds met alle ernst in. Alles is dus inderdaad in een bepaald opzicht eigenlijk hetzelfde gebleven. Maar zoals gezegd, toch is alles voorgoed veranderd. Niets zal ooit meer hetzelfde zijn.

V XIV. Iemand konfronteerde mij laatst met de bekende derde vraag van Kant: ‘Waarop mogen wij hopen?’. Vrijwel direct, zonder hier ook maar één seconde over na te denken, antwoordde ik: ‘Wij mogen hopen dat de-wereld-voor-ons overeenkomt met de-wereld-in-zichzelf’. Deze hoop is geenszins ijdel, en dat is volgens mij iets waarop terecht gewezen kan worden. Maar toch, meer dan een hoop zal het nooit worden, en dat is de kern van mijn wereld-voor-ons leer.

V XVI. Zo draconisch-rigoureus is mijn kennisleer nu ook weer niet. Het gaat mij uiteindelijk slechts om wat zich *in menselijk opzicht* als objectief aandient, dus om het vinden van een *intersubjectief-menselijke objectiviteit*. Is dat inderdaad niet objectiever dan het blijven najagen van een objectiviteit *simpliciter*? Bovendien wil ik niet per se een geheel nieuwe wereld. Wel leidt de formele verschuiving die ik in onze relatie tot de werkelijkheid teweegbreng tot een inhoudelijke verandering. Mijn herpositionering van het punt van waaruit wij opereren maakt namelijk een post-Kantiaanse metaphysica mogelijk. Er zijn metaphysische claims die binnen de context van de-wereld-voor-ons beslist gerechtvaardigd kunnen worden, terwijl zij niet gerechtvaardigd kunnen worden als uitspraken over hoe de-wereld-in-zichzelf is. Dit is voor mijn drieledige project (waarvan mijn kenleer het eerste deel uitmaakt) niet onbelangrijk. Ik meen namelijk dat de claim ‘dat de wereld teruggaat op een absolute ultieme oorsprong die tevens geldt als de eerste oorzaak van al het buiten haar bestaande’ een voorbeeld betreft van een dergelijke metaphysische claim. Dit te laten zien vormt feitelijk de hoofddoelstelling van het tweede deel van mijn project.

V XVII. Is mijn kennisleer een ‘algemeen solipsisme’? Deze duiding heeft op het eerste gezicht iets waarachtigs en zelfs pijnlijks. Natuurlijk, ik deel het verlangen naar een ‘wereldwijde consensus’. Ook beoog ik met mijn kennisleer voorbij de nietsontziende relativieringsdrift van het cynische scepticisme te komen. Ook ik ben op zoek naar vruchtbare gemeenschappelijke grond. Maar, een ‘algemeen solipsisme’, is dat dan uiteindelijk de prijs die ik bereid ben te betalen om te komen tot nieuwe grond, tot wereldwijde consensus? Dit is echter niet het geval. Mijn kennisleer kan uiteindelijk toch niet aangeduid worden als een ‘collectief solipsisme’. Deze aanduiding suggereert namelijk dat de-wereld-voor-ons een ‘collectieve droom’ of ‘algemeen bewustzijn’ is waarbuiten helemaal niets meer bestaat. Het probleem van deze suggestie is dat zij veronderstelt dat wij een standpunt kunnen innemen buiten de-wereld-voor-ons om zo iets te zeggen over hoe de-wereld-voor-ons ‘op zichzelf’ is. De kern van mijn kenleer is echter dat we een dergelijk standpunt nooit kunnen innemen.

V XVIII. Iets over de rol van het goddelijke in mijn kenleer. Het mag duidelijk zijn dat mijn kenleer niet wil beweren dat God de grond is van de-wereld-voor-ons. Het is veeleer zo dat de wereld-voor-ons de grond is voor ons Godspreken. De claim dat God bestaat is namelijk, zo laat ik in het tweede deel van mijn drieledige project zien, gerechtvaardigd als claim over de-wereld-voor-ons. God verschijnt dus pas binnen de context van de-wereld-voor-ons op het toneel. Toch wil met dit alles geenszins gezegd zijn dat God een menselijke illusie, uitvinding of projectie

is. Integendeel! God meldt zich binnen de voor ons allesomvattende context van de-wereld-voor-ons als het voor ons onvermijdelijke. Het eerder besproken element van het 'wij kunnen niet anders' is voor mijn kennisleer dan ook essentieel. Welnu, de claim dat God bestaat is niet rechtvaardigbaar als claim over de-wereld-in-zichzelf. Het is dus de wending naar de-wereld-voor-ons die een ruimere, bredere, rede mogelijk maakt, namelijk een rede waarmee nu ook metafysische oordelen zoals het bestaan van God fundeerbaar zijn. Zo krijgt door een wending naar de-wereld-voor-ons de menselijke rede binnen het domein van de kennis weer de reikwijdte die haar toekomt en die sinds Kant verloren ging. Pas de rede die we zo terugwinnen doen onverkort recht aan de mens.

V XX. Je zou kunnen zeggen dat in de middeleeuwen het *Zijn*, het Absolute of God gold als de ultieme dragende grond voor al ons spreken, denken en weten. Al ons spreken, denken en weten wist zich gegrond in het *Zijn*, het Absolute of God. In de moderne tijd werd zoals bekend deze dragende grond vervangen door het zichzelf grondende subject (*ego cogito*) dat zichzelf als vrij, autonoom subject positioneerde tegenover dat wat tijdens de middeleeuwen nog als haar onvervreemdbare dragende grond gegolden had. De laatmoderne tijd laat zich kenmerken door een wending naar 'de structuur', 'de talige orde' of 'het veld van betekenaars' als de dragende grond voor al ons menselijke spreken, denken en weten. Mijn kennisleer komt uiteindelijk neer op de idee dat niet 'het *Zijn*', niet 'het Subject', niet 'de Betekenaar', maar nu juist de-wereld-voor-ons geldt als onze dragende grond. De wereld-voor-ons is immers zoals eerder besproken de drager van al onze menselijke predikaties en daarom de dragende grond van al ons spreken, denken en weten.

VIII I. Mijn *alternatieve kennisleer* is gegrond in een Heideggeriaanse in plaats van Cartesiaanse antropologie. Haar fundamentele begrip is de-wereld-voor-ons. De-wereld-voor-ons is voor de mens het allesomvattende ofwel maximaal inclusieve waarin de mens geworpen is en waarbuiten zij nimmer kan treden. Zij vormt de onoverschrijdbare horizon van al ons ervaren en denken. De-wereld-voor-ons is het subject van alle menselijke predikaties.

VIII III. Mystici die menen dat direct contact met de werkelijke werkelijkheid mogelijk is zullen het uiteraard oneens zijn met mijn allesomvattende hermetische wereld-voor-ons holisme. Maar ook bijvoorbeeld Jacques Lacan zal willen opmerken dat het reële ("the real") zo nu en dan in staat blijkt te zijn om door onze menselijke symbolische orde heen te breken en zich zo ineens aan ons als het werkelijke te melden. Is wellicht de ontgezeggelijke verwerpelijkheid van de holocaust zo'n doortrekken van het reële, het werklijke? Moeten we wellicht zeggen dat zich hier, in de afschuvelijkheid van de holocaust, iets aan ons meldt dat tot het reële behoort? Dienen we met andere woorden te erkennen dat de bewering dat de holocaust verwerpelijk is zich dermate aan ons als reëel, als werkelijk opdringt dat we niet anders kunnen dan concluderen dat deze bewering gerechtvaardigd is als bewering over hoe de-wereld-in-zichzelf is? Zo ja, dan zou dit natuurlijk een probleem voor mijn kennisleer opleveren.

VIII VII. De ontologische status van de-wereld-voor-ons blijft voor de mens een absoluut mysterie. Is de-wereld-voor-ons een intra-mentale conceptuele constructie die al dan niet in een bepaalde mate correspondeert met de werkelijke werkelijkheid ofwel de-wereld-in-zichzelf? Ja, misschien wel, maar weten kunnen we dat niet. Is de wereld-voor-ons wellicht in ontologische zin hetzelfde als de werkelijke werkelijkheid en hebben we als mensen dus wel degelijk een onmiddellijk contact met de-wereld-in-zichzelf? Ja, misschien wel, maar vaststellen kunnen we dat niet. Het *op zichzelf* van de-wereld-voor-ons is voor de mens nimmer vaststelbaar.

X XIX. Mijn nieuwe kennisleer kwam tot stand door een "flash of insight". Een plotseling besef van een nieuwe mogelijkheid, van een alternatieve, vruchtbare, uitweg uit het scepticisme. Bij veel mensen met wie ik over mijn kennisleer spreek duurt het enige tijd voordat men de sprong, of beter, de Gestalt-switch, weet te maken, en dan nog valt men na enige tijd meestal weer terug in oude denkpatronen, die van het scepticisme, Kantianisme, of naïef realisme. Door met hen opnieuw mijn alternatieve kennisleer te bespreken zie je dan vaak dat men opnieuw het alternatief ziet, de mogelijkheid ziet, en nog eens de epistemische omkering meemaakt.

X XXII. "One Humanity, One Justice." (Mark Knopfler, 1988, Wembley)

1. <https://www.kokboekencentrum.nl/de-wereld-voor-ons-is-de-grond-voor-ons-godsspreken/>

1.5 June

1.5.1 Over de zin van redelijke wereldbeelden (2020-06-01 22:45)

Mijn Engelstalige artikel *Meaning of Life and Worldview Deliberation* heb ik vanwege een aanstaande publicatie geheel in het Nederlands vertaald en bewerkt. De vertaling is getiteld *Over de zin van redelijke wereldbeelden* en is [1]hier op mijn website beschikbaar.

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

1.5.2 Het morele als teken van het heilige (2020-06-23 12:23)

Er is een harde natuurlijke orde die onze wereld doorkruist. Elk mens bezet in deze meedogenloze orde een bepaalde plaats die wordt bepaald door zijn geestelijke en lichamelijke eigenschappen. Ontkennen dat zo'n ordening bestaat is zinloos. We worden er dagelijks mee geconfronteerd.

Het is de natuur zelf die ieder van ons in deze hiërarchie plaatst. We worden allemaal genadeloos ten opzichte van elkaar gerangschikt. Ieder mens verschilt van ieder ander. Is hiermee het laatste woord gezegd? Nee. Door het openen van een transcendent perspectief kan ingezien worden dat mensen ondanks hun grote verschillen toch gelijkwaardig zijn. Deze gelijkwaardigheid heeft een bovennatuurlijke oorsprong omdat de natuurlijke orde haar niet impliceert. Op grond waarvan zouden we vanuit een louter natuurlijk perspectief immers kunnen vaststellen dat onderling sterk verschillende mensen desondanks gelijkwaardig zijn? Waar komt deze gelijkwaardigheid vandaan?

Wie slechts uitgaat van de onverbiddelijke natuurlijke orde heeft niets om deze gelijkwaardigheid in te fungeren. Spreken over gelijkwaardigheid veronderstelt daarom een transcendent betekenis op grond waarvan wij gelijkwaardig zijn. Spreken over menselijke gelijkwaardigheid is daarom altijd al een spreken vanuit een overstijgend sacraal perspectief. Het is meer precies een spreken vanuit een spiritueel of goddelijk perspectief. Alleen vanuit een goddelijk perspectief kan gelijkwaardigheid als een extra ultieme maat over de natuurlijke orde gelegd worden. Onze diepste morele intuïties, zoals dat mensen gelijkwaardig zijn, wijzen dus op een bovennatuurlijke goddelijke grond van het morele.

We worden ook op dit spoor gezet zodra wij ons afvragen wat morele ervaringen kenmerkt. Morele ervaringen zijn ervaringen van zin. En een zinervaring verwijst altijd al naar een veel ruimer verband waarbinnen die ervaring pas zinvol kan zijn. Alleen vanuit een geheel dat ons als mens omvat kunnen wij komen tot de ervaring van zin. De mens produceert zelf dan ook geen zin. Eerder ontdekken wij zin. De zin die wij vinden is gelegen buiten onszelf. Zin wordt door ons steeds ontsloten. Wij stuiten op zin in onze betekenisvolle omgang met de wereld, en niet als de ultieme scheppers ervan.

Het morele wordt dus niet door de mens gesticht. Wij vinden zin en betekenis in wat ons verbindt met een ons overstijgend geheel. Maar dan moet er een transcendent orde zijn die de samenhang grondt waarbinnen onze zoektocht naar zin pas betekenis krijgt. Er is een bovennatuurlijke morele horizon buiten ons waarin de normen die wij in ons geweten aantreffen uiteindelijk gegrond zijn. Ons leven krijgt zin door het te verbinden met deze bovenindividuele morele orde die onszelf als mens overstijgt. Alleen zo kunnen wij tot zinvolle zelfrealisatie komen.

Dit transcendent perspectief komt ook in beeld zodra wij ons realiseren dat de wereld ondanks al het lijden vol blijkt te zijn van genadevolle structuren. Zo dicht Hölderlin: "Waar het gevaar groeit, groeit ook het reddende."

Of neem het gezegde “Ook dit is van voorbijgaande aard” dat ons eraan herinnert dat elk leed uiteindelijk voorbij gaat. En door onze aardse sterfelijkheid kan een absoluut lijden in deze wereld nooit manifest worden. Geen mens kan hier op aarde immers in een toestand van eeuwig lijden worden gebracht. Onze aardse sterfelijkheid behoedt ons en daarin ligt een grote troost en gemoedsrust besloten. Bovendien blijft in bijna alle ellendige situaties beperkt geluk nog altijd bereikbaar. Wie leeft vanuit het besef dat alles voorbij is, kan juist in kleine voorvalen geluk ervaren en zelfs kortstondig gelukkig zijn. Zo is het ook genadevol dat humor lijden kan verlichten.

Het gegeven dat ernstigere gevolgen meestal moeilijker realiseerbare oorzaken vereisen is ook een genadevolle structuur. Eveneens kan elk mens er altijd voor kiezen existentiële rust te vinden in het ondergaan van een gerechtvaardigde straf voor gedaan onrecht. Ook gaan er altijd wel weer deuren open waar deuren gesloten worden. Er is altijd weer een nieuw begin. Nieuwe onschuld. Genadevol is ook dat hoop als laatste sterft en doet leven en dat er meestal lotgenoten zijn waarmee leed kan worden gedeeld. Lijken kan bovendien leiden tot morele en spirituele groei van onze ziel en zo zelfs een weg zijn naar het goede. Tot slot zou ik de mogelijkheid om in deze wereld het hogere of heilige te kunnen ervaren – juist ook in onze morele ervaring – een genadevolle structuur willen noemen.

1.6 July

1.6.1 Onvrede met het nieuws? Over wereldbeelden en nepnieuws (2020-07-13 11:14)

Nieuwsmedia worden in toenemende mate geconfronteerd met onbegrip. Er is vaak kritiek op de veronderstelde eenzijdigheid van het nieuws. Ook ligt tegenwoordig regelmatig de vermeende onverantwoordelijke werkwijze van journalisten onder vuur. Waar komt deze onvrede vandaan?

Een mogelijk antwoord is dat de alsmaar groeiende stroom nieuwsberichten door steeds meer nieuwsconsumen als bedreigend voor hun wereldbeeld wordt ervaren.

Wereldbeelden spelen inderdaad een belangrijke rol in het voortbrengen en consumeren van nieuwsberichten. Zo zijn de wereldbeelden van nieuwsproducenten van invloed op de manier waarop zij bronnen selecteren en informatie verwerken. Daarnaast zijn wereldbeelden bepalend voor de wijze waarop mensen nieuws ontvangen en verwerken. Nieuwsberichten zijn dan ook in belangrijke mate wereldbeeldgeladen.

Wereldbeelden en wereldbeeldgeladenheid

Een wereldbeeld is een totaalkader voor het interpreteren van de werkelijkheid. Ieder van ons is om met Heidegger te spreken in de wereld geworpen. We proberen vanuit deze toestand houvast te vinden. Dit doen wij door ons te oriënteren. Daarvoor omarmen wij een zinperspectief van waaruit wij onszelf, de ander en de wereld om ons heen begrijpen. Dit zinperspectief is een wereldbeeld.

Een wereldbeeld bestaat uit (i) een opvatting over de globale structuur van de wereld, (ii) een normatieve visie op wat “het goede leven” is en welke waarden in dit leven belangrijk zijn, en (iii) een gemoedsstemming met betrekking tot hoe wij gevoelsmatig in wereld staan.

Deze drie dimensies komen niet toevallig overeen met de drie belangrijke aspecten van het mens-zijn waarover Aristoteles in zijn *Retorica* spreekt: logos, ethos en pathos. Een wereldbeeld is een existentieel geheel van deze drie tegelijk.

Een nieuwsbericht is wereldbeeldgeladen indien het wereldbeeld van de nieuwsproducent geheel of gedeeltelijk bepalend is voor de vorm of inhoud ervan. De vorm of inhoud van het nieuwsbericht zou dus significant anders geweest zijn indien de producent een ander wereldbeeld gehad zou hebben.

Van wetenschapsfilosofie naar nieuwsfilosofie

In de wetenschapsfilosofie wordt veel nagedacht over wereldbeeldgeladenheid. Daarbij gaat het vooral om de vraag in hoeverre wetenschappelijke resultaten – zoals uitkomsten van experimenten, interpretaties van deze uitkomsten en ontwikkelde theorieën – wereldbeeldgeladen zijn. Een groot aantal methoden en begrippen die wetenschapsfilosofen hanteren om deze vraag te beantwoorden kunnen ook heel goed worden ingezet om te bepalen in hoeverre het nieuws wereldbeeldgeladen is.

Zo is het in de wetenschapsfilosofie gebruikelijk om onderscheid te maken tussen enerzijds de vraag naar de mate waarin wetenschappelijke resultaten wereldbeeldgeladen zijn en anderzijds de vraag naar de mate waarin wetenschappelijke resultaten die niet wereldbeeldgeladen zijn een gegeven wereldbeeld waarschijnlijker waard oftewel plausibeler maken.

Het gaat hier om verschillende zaken omdat uiteraard allemaal wetenschappelijke resultaten die niet wereldbeeldgeladen zijn een bepaald wereldbeeld plausibeler kunnen maken. Een wereldbeeldgeladen resultaat maakt het wereldbeeld in kwestie immers niet waarschijnlijker. Want in de totstandkoming van dat resultaat was dat wereldbeeld al voorondersteld.

Een soortgelijk onderscheid is ook van belang voor nieuwsproductie. Een nieuwsbericht kan namelijk op twee manieren een wereldbeeld ‘communiceren.’ Het bericht kan zelf wereldbeeldgeladen zijn of dat juist niet zijn maar wel een bepaald wereldbeeld waarschijnlijker maken.

Nieuwsberichten die wereldbeeldgeladen zijn roepen mogelijk een ander soort reactie op bij nieuwsconsumenten dan nieuwsberichten die dat niet zijn maar wel een specifiek wereldbeeld plausibeler maken. Interessant is te onderzoeken in hoeverre dit inderdaad het geval is, en zo ja, waaruit dit verschil precies bestaat en welke verschillende effecten het heeft op het oordeel en het gedrag van nieuwsconsumenten.

Wereldbeelden van wetenschappers kunnen daarnaast van grote invloed zijn op welke vraagstukken volgens hen interessant en belangrijk genoeg zijn om te onderzoeken. Dit vinden we ook terug in de sfeer van het nieuws. Wereldbeelden hebben namelijk niet alleen invloed op de inhoud en vorm van het nieuws maar ook op welke gebeurtenissen überhaupt als nieuws gebracht worden.

Welke gebeurtenissen worden genegeerd en welke juist niet? En wat wordt in het nieuwsbericht vervolgens onthuld en wat juist verhuld? Ook deze vragen spelen zowel in de wetenschap als in de nieuwswereld een rol.

Nepnieuws: slechte retorica, ontregeling en “traffic”

De genoemde onvrede met nieuwsmedia wordt ook zichtbaar in de hedendaagse tendens om nieuws steeds luidruchtiger te diskwalificeren als “nepnieuws.” Er is een “nieuw normaal” aan het ontstaan waarbij het belang van stemmingen, gevoelens en het hebben van een al dan niet aansprekende persoonlijkheid groter begint te worden dan dat van objectieve argumentatie en controleerbare feiten.

Dit betekent dat we langzamerhand helaas weer een terugkeer zien van “slechte” retorica. Slechte retorica is in tegenstelling tot “goede” retorica uitsluitend gericht op overreding. Daarbij doet het er niet toe of datgene waarvan het publiek overtuigd moet worden waar is of niet.

Een terugkeer van slechte retorica is al zorgwekkend genoeg. Maar in feite is de situatie nog een stuk zorgwekkender dan dat. Slechte retorica is weliswaar niet op waarheid gericht, maar het heeft nog altijd als doel om te overtuigen.

Het probleem van het hedendaagse nepnieuws is echter dat veel producenten ervan niet alleen niet in feiten geïnteresseerd zijn, maar zelfs niet eens meer willen overreden. Men wil vaak alleen nog maar ontregelen en destabiliseren. Of, nog banaler, men wil zoveel mogelijk "likes" en "traffic" genereren voor zo hoog mogelijke advertentie-inkomsten.

Dit betekent dat we steeds vaker geconfronteerd worden met ogenschijnlijke nieuwsberichten die in feite niet eens meer als bevooroordeeld nieuws bedoeld zijn, laat staan als onbevooroerdeeld nieuws. Dit soort nepnieuws is dus zelfs niet meer bedoeld als propaganda.

Het doel is slechts nog de nieuwsvoorziening te ontregelen of op een gewetenloze manier erop te parasiteren om zo zoveel mogelijk geld te verdienen aan "ads". Men wil dus niet eens meer overtuigen. Nepnieuws voor doelen als propaganda, ontregeling of "traffic" leidt tot wantrouwen en zo tot onvrede met het nieuws.

Hoe verhouden beide antwoorden zich tot andere verklaringen voor het hedendaagse onbehagen met het nieuws? Dit is een belangrijke vraag. In de onderzoeks groep *Het Publieke weten* werk ik als filosoof samen met zowel bestuurskundigen als nieuwsproducenten aan de beantwoording ervan.

Deze [1]bijdrage verscheen eerder op Bij Nader Inzien.

1. <https://bijnaderinzien.com/2020/07/13/onvrede-met-het-nieuws-over-wereldbeelden-en-nepnieuws/>

1.6.2 Niet Plato's Gorgias (2020-07-18 12:34)

Waarom Gorgias misschien wel de meest onderschatte wijsgeer is uit de geschiedenis van de westerse wijsbegeerte? Op grond van wat ons is overgeleverd kunnen we met enig vertrouwen zeggen dat hij in zijn jonge jaren als natuurfilosoof onder zijn streekgenoot Empedocles een optica en een warmteleer ontwikkelde en andere natuurfilosofische bijdragen leverde, daarna als filosoof de vermorzelaar werd van de toonaangevende Eleatische zijsleer van zijn tijd waarin bijna alle destijds bekende natuurfilosofie gegronsd was, vervolgens een geheel nieuwe anti-Eleatische waarheidsleer en bijbehorende werkelijkheidsconceptie ontwikkelde waarmee hij de voorloper werd van het (academisch) scepticisme, Kants kennisleer, de latere "linguistic turn" en het sociaal-constructivisme, de waarschijnlijkheidsredenering grondveste, de eigenlijke stichter was van de retorica als technisch leervak, op afstand een van de beste oratoren aller tijden werd in alle genres van de welsprekendheid, een ongekend succesvolle docent in de woord- en rede-naarskunst was, een briljante ambassadeur werd voor zijn geboortestad Leontinie en voor de eenheid van de gehele Griekse wereld als zodanig, een aanzet gaf tot zowel een nieuwe kunsttheorie als een nieuwe taalfilosofie, een oorspronkelijke literaire stijl ontwikkelde, een aanvullend literair genre schiep en de vader was van het Griekse proza. Zo was hij. Gorgias. Mogelijk de grootste van allemaal. Zo werd hij uitgewist en versmaad door de traditie.

1.6.3 Prison break? In Defense of Correlationism (2020-07-21 22:42)

Recently I've enhanced my paper on Meillassoux's arguments in *After Finitude* against correlationism. The new version of my paper can be found [1]here on my website.

1. https://www.gjerutten.nl/InDefenseOfCorrelationism_3_ERutten.pdf

1.6.4 Nietzsche over geweld en uitbuiting (2020-07-25 17:57)

Dat we Nietzsche nu ook weer niet te veel moeten "romantiseren" laat onder andere deze passage uit *Voorbij goed en kwaad goed* zien: "Zich over en weer onthouden van verwonding, geweld, uitbuiting, zijn wil gelijkstellen aan die

van een ander: dat kan in zekere zin tussen individuen tot een goede gewoonte worden. [...] Zo gauw men echter dit principe breder nemen zou en zo mogelijk zelfs als grondbeginsel van de samenleving, zou het zich meteen tonen als dat wat het is: als wil het leven te ontkennen, als ontbindings- en vervalsprincipe. [...] Het leven zelf is wezenlijk toe-eigening, verwonding, overweldiging van het vreemde en zwakkere, onderdrukking, hardheid, het opleggen van de eigen vormen, inlijving en minstens uitbuiting."

1.7 August

1.7.1 Fortitudo (2020-08-15 09:45)

"Over de *fortitudo* kan ik kort zijn. De traditionele vertaling van het begrip als 'moed' is onjuist. Ze ziet een deel van de betekenis aan voor het geheel. *Fortitudo* is de kracht van de geest of ziel, die de mens in staat stelt ten behoeve van het Goede dat de redelijke wil op het oog heeft, alle mogelijke smarten - zorgen, angsten, aversies - het hoofd te bieden en op de koop toe te nemen. De moed is daarvan één verschijningsvorm. De archetypische moed - ook voor Aquino - is de moed op het slagveld, die het trotseren van doodsangst vereist. Maar er zijn allerlei omstandigheden die moed vereisen. Er is al moed voor nodig om een afwijkende mening te uiten. Dat is in zekere zin al een vorm van martelaarschap, door Aquino omschreven als 'ferm staan voor waarheid en rechtvaardigheid tegen vervolging in' en door hem gezien als hoogste vorm van moed." (*Andreas Kinneging, De onzichtbare maat, Prometheus Amsterdam, 2020, p. 529*)

1.8 October

1.8.1 Het semantisch argument: een inleiding (2020-10-24 20:04)

Enige jaren geleden ontwikkelde ik een wijsgerig argument voor de stelling dat er geen universele eigenschappen zijn. Dit argument noem ik het *semantisch argument* en het kan op verschillende manieren worden ingeleid. In wat volgt geef ik een inleiding vanuit een bezinning op de menselijke conditie. Laat ik daartoe beginnen met mijn laatste boek getiteld *Contra Kant*. In dit boek ontwikkel ik in dialoog maar vooral ook in oppositie met Kant een nieuwe kennisleer. De centrale gedachte hierbij is wezenlijk een Heideggeriaanse gedachte, namelijk de gedachte dat wij als mensen in de wereld geworpen zijn. De mens is geworpen en zoekt houvast. Dit doen wij door de wereld waarin wij geworpen zijn voortdurend te interpreteren. Wij zijn altijd al interpreterende wezens en nooit zal de mens buiten dit verstaan kunnen gaan staan. Al onze kennis betreft dan ook uitsluitend kennis over de wereld *zoals zij voor ons is*. Menselijke kennis is onvermijdelijk beperkt tot kennis over de wereld zoals wij als mensen deze ervaren en denken. Wanneer wij spreken over de wereld hebben wij het dus altijd al van meet af aan over wat ik *de-wereld-voor-ons* noem. Al onze projecten, dus ook onze *metafysische* projecten, spelen zich geheel af *binnen de-wereld-voor-ons*. En dit is onoverkomelijk. Het is onze menselijke conditie. Dit betekent echter niet - en o.a. hier ga ik tegen Kant in - dat metaphysica onmogelijk is. Metaphysica mag. Natuurlijk mag metaphysica. Metaphysica mag zolang we ons maar steeds realiseren dat het louter gaat om metaphysica binnen en gericht op *de-wereld-voor-ons*. Ik spreek dan ook over *metaphysica-voor-ons* of *wereld-voor-ons-metaphysica*. Met een *voor-ons-metaphysica* is niets mis.

Vanuit dit existentieel-hermeneutische uitgangspunt probeer ik na te denken over de meest fundamentele kenmerken, patronen of structuren van *de-wereld-voor-ons* oftewel de wereld waarin wij geworpen zijn en waarbuiten wij nimmer kunnen treden. Een van de belangrijkste kenmerken van *de-wereld-voor-ons* is dat *zij talig* is. *De-wereld-voor-ons* is inherent talig omdat wij als mensen taaldieren zijn. Zo noemt Aristoteles de mens een *zoölogon echon*. De mens is een dier dat beschikt over het woord. Wij zijn taalwezens. Wij ademen taal. Taal is dan ook een macht die al het aan ons gegevene doordringt. Wij leven binnen *de-wereld-voor-ons* voortdurend in en vanuit taal. Het is niet slechts zo dat woorden ertoe doen omdat de keuze van bepaalde woorden een specifiek perspectief

op een zaak opent. Nee, de zaak zelf verschijnt altijd al als een door taal ontsloten zijn. En dit zijn van de zaak is voor ons precies gegrond in deze talige ontsluiting.

Taal is daarom een fundamentele dieptestructuur van de-wereld-voor-ons. Maar dan kunnen wij door ons met *taalanalyse* bezig te houden, dus met het in kaart brengen van de fundamentele structuur van de taal, inzicht verkrijgen in de structuur van de wereld zelf. Taalanalyse wordt zo een cruciaal instrument in handen van de wereld-voor-ons-metaphysicus. Door het arsenaal van de metaphysicus met dit instrument uit te breiden ontstaat een krachtige vruchtbare *taalmetafysica*. Het is dan ook de taal die ons hier de weg wijst. De taal wijst ons de weg. Door het ontsluiten en uiteenleggen van de structuur van de taal komen we de fundamentele structuur van de wereld op het spoor. En precies dit is mijn project. Het is ook het project van Wittgenstein in zijn *Tractatus*. Daarin probeert hij eveneens door nauwkeurig te kijken naar de structuur van de taal de structuur van de wereld te achterhalen.

Mijn wereld-voor-ons kennisleer vormt samen met genoemde nieuwe taalmetafysica de methodische achtergrond van mijn semantisch argument. Ik meen zelfs dat mijn semantisch argument een paradigmatisch voorbeeld betreft van een geslaagd taalmetafysisch argument. De conclusie ervan luidt zoals gezegd dat er geen universele eigenschappen zijn. De wereld is zodanig dat geen enkele eigenschap algemeen geldig is. Voor iedere eigenschap is er dus een object in de wereld dat die eigenschap niet bezit. De stelling dat er geen universele eigenschappen zijn is een fundamenteel principe dat we vanaf de klassieke oudheid tot in de moderne tijd bij onderling zeer sterk uiteenlopende denkers aantreffen. Dit is wellicht verrassend.

Zo spreekt Aristoteles in zijn *Over de kosmos* over de liefde van de natuur voor tegendelen. De natuur houdt van tegendelen. Er is geen licht zonder donker, geen warmte zonder koude, geen liefde zonder haat, geen zwart zonder wit, enzovoort. Er zijn dus geen universele eigenschappen. In zijn *Retorica* stelt Aristoteles boven dien dat als van twee tegendelen het ene kan bestaan, ook het andere mogelijk is. Kortom, als iets metaphysisch mogelijk is dan is ook het tegendeel metaphysisch mogelijk. En omdat volgens Aristoteles het mogelijke altijd in heden, verleden of toekomst werkelijk wordt, volgt hieruit dat het tegendeel van al het bestaande eveneens bestaat. Wederom sluit dit het bestaan van algemeen geldige eigenschappen uit.

Daarnaast stelt filosoof en redenaar Cicero in zijn *Over de goden* het volgende: "We moeten begrijpen dat de natuur zo in elkaar zit dat alles zijn tegendeel heeft. Dit noemt Epicurus *isonomia*: een gelijke verspreiding." (pp. 38-9) En even verderop schrijft Cicero: "Dan neem je je toevlucht tot die gelijkspreiding oftewel *isonomia*. Aangezien er sterfelijkheid bestaat, zo zeg je, moet er ook onsterfelijkheid bestaan." (p. 60) Zowel Cicero als Epicurus accepteren dus het beginsel dat er geen universele eigenschappen zijn.

Vele eeuwen later onderschrijft ook Spinoza dit principe. In een brief aan zijn vriend Jarig Jelles op 2 juni 1674 stelt Spinoza namelijk het volgende: *determinatio negatio est*. Determinatie is negatie. Bestaan, gedetermineerd zijn, existeren is negeren. Om te bestaan is het noodzakelijk dat ook zijn of haar tegendeel bestaat. Tegendelen zijn onvermijdelijk. En dus zijn er geen algemeen geldige eigenschappen. Spinoza's *dictum* is een voorafschaduwing van de latere Hegeliaanse dialectiek, waarbij de werkelijkheid zich noodzakelijk ontvouwt volgens tegendelen. Elk zijnde slaat in de ontwikkeling van de werkelijkheid steeds weer om in zijn of haar tegendeel. Er bestaan volgens Hegel dus evenmin universele eigenschappen.

De conclusie van mijn semantisch argument wordt dan ook door de eeuwen heen door meerdere sterk van elkaar verschillende filosofen aanvaard. Dit gegeven is niet onbelangrijk. Blijkbaar hebben we hier inderdaad een fundamenteel principe te pakken dat aansluit bij ons diepste denken over de werkelijkheid. Het doet ons in elk geval vermoeden met een adequaat principe te maken te hebben. Het fundamentele principe dat er geen universele eigenschappen zijn kunnen wij los van mijn semantisch argument inderdaad ook reeds rechtstreeks vanuit mijn wereld-voor-ons kennisleer in het vizier krijgen. In wat volgt zal ik dit nader toelichten.

Uitgaande van de wereld-voor-ons kennisleer moeten we zeggen dat er sprake is van een hechte parallelle

tussen denken en zijn. Want het zijn is immers het zijn-voor-ons en dat is uiteraard gelijkvormig met ons denken. Het zijn zoals wij dat ervaren en denken is logischerwijs isomorf met precies ons denken. De gelijkvormigheid van denken en zijn volgt dus rechtstreeks uit mijn wereld-voor-ons kennisleer. De wereld zoals wij deze denken en ervaren is het subject van al onze predicaties. Zodra wij ons realiseren dat de-wereld-voor-ons het allesomvattende onoverschreidbare is waarin wij als mens altijd al geworpen zijn, en beseffen dat we het steeds hebben over de wereld zoals zij voor ons is, kunnen we niet anders dan concluderen dat er in de-wereld-voor-ons sprake moet zijn van een innige intimiteit tussen zijn en denken. Binnen de-wereld-voor-ons is de conceptuele orde oftewel de *ordo cognoscendi* gelijkvormig aan de *zijnsorde* oftewel de *orde essendi*. Beide orden weerspiegelen elkaar. Het veronderstellen van een hechte parallelie tussen denken en zijn is dan ook inderdaad gelegitimeerd op grond van mijn wereld-voor-ons kennisleer.

Gegeven deze parallelie impliceert elk contrast in het denken een contrast in het zijn. Contrasten in de conceptuele orde hebben een evenknie in de zijnsorde. Als een concept een instantie heeft in de zijnsorde, dan is er dus ook een instantie in de zijnsorde van de negatie van dat concept. Zo is er bijvoorbeeld iets onvergankelijk, omdat er vergankelijke dingen zijn. We komen uitgaande van mijn wereld-voor-ons-kennisleer dus inderdaad uit bij het principe dat er geen universele eigenschappen zijn. We lijken met een waarachtig fundamenteel principe te maken te hebben.

Mijn semantisch argument is er een aanvullend krachtig en interessant wijsgerig argument voor. Het bestaat uit drie premissen die ik hier niet zal introduceren. Twee ervan ontleen ik aan de structuur van de taal. Het argument is dan ook inderdaad een taalmetafysisch argument. En hiermee is niets mis. Volgens mijn wereld-voor-ons kennisleer geeft taalanalyse ons immers inzicht in de aard van de wereld. De wereld zoals wij deze ervaren en denken is ten diepste betrokken op taal.

Maar het argument grondt niet in taalanalyse alleen. Het combineert inzichten uit twee wijsgerige domeinen die tot op de dag van vandaag veelal strikt van elkaar gescheiden zijn en zelden echt iets met elkaar te maken lijken te willen hebben, namelijk taalfilosofie en metafysica. Dat ik uitgerekend deze twee domeinen combineer om tot metafysische uitspraken over de structuur van de werkelijkheid te komen maakt het semantisch argument tot een exemplarisch voorbeeld van eigentijdse filosofie. Het is filosofie van de 21ste eeuw omdat het berust op een echt hedendaagse wereld-voor-ons-taalmetafysica. Daarmee kunnen we naast het inzicht dat er geen universele eigenschappen zijn nog meer interessante fundamentele kenmerken van onze wereld ontsluiten. Kenmerken bovendien die tot voor kort buiten ons argumentatieve bereik vielen. Zo opent zich een vruchtbare nieuw taalmetafysisch onderzoeksterrein.

Dat de werkelijkheid zodanig is dat er geen universele eigenschappen zijn heeft overigens vergaande implicaties. Het zijn is blijkbaar zodanig dat het zich door geen enkel "Alles is dit"- of "Alles is dat"-keurslijf laat knechten. Het zijn is anders gezegd *radicaal vrij*. Nu is radicale vrijheid redelijkerwijs gegrond in subjectiviteit. Vrijheid is een categorie van de geest. De grond van het zijn lijkt dus een bewust en vrij wezen te zijn. En een bewust vrij wezen dat geldt als de grond van het zijn is door de eeuwen heen door de traditie aangeduid met de naam 'God'. De geest is vrij. Ze weerstaat elke beknellende poging om haar tot een rigide formalisme te reduceren. Als het zijn ten diepste geestelijk is, dan laat het zich dus evenmin in een keurslijf dwingen. Maar dan zijn er geen universele eigenschappen, wat inderdaad precies de conclusie is van mijn semantisch argument.

Interesse gewekt? In o.a. mijn boek *Het Retorische Weten* introduceer ik de premissen van het argument en laat ik zien hoe de afleiding van de conclusie ervan in zijn werk gaat.

1.9 November

1.9.1 Het analytische denken (2020-11-15 15:53)

De ware *homo ludens* begrijpt dat ook de analytische filosofie een denkvorm, een denkspel, is te midden van andere denkvormen en denkspelen. En wat een spel is het! De schoonheid ervan kan alleen worden ervaren door liefdevolle participatie. Zoals met alles van werkelijke waarde het geval is. Maar nooit mag men de analytische filosofie verabsoluteren. Het blijft een denkvorm in een rijk palet van verschillende denkvormen. En de ware filosoof beoefent ze allemaal. Ja, houdt van hen allemaal. Dat is liefde. Dat is filosofie. Ja, dat is *ereignis*.

1.9.2 Vier wijzen van spreken over de-wereld-voor-ons (2020-11-23 21:27)

Al onze alledaagse, professionele, wetenschappelijke, metafysische en existentiële praktijken vinden plaats binnen wat ik *de-wereld-voor-ons* noem. Hiermee wordt bedoeld dat alles wat wij vanuit genoemde praktijken zeggen onvermijdelijk betrekking heeft op de wereld *zoals wij deze ervaren en denken*. De uitspraken die wij binnen die praktijken doen kunnen dan ook slechts epistemisch gerechtvaardigd worden als claims over hoe de wereld *voor ons als mensen* is.

Toch kunnen wij vanuit deze binnenwereldse positie de *fundamentele structuren* van de-wereld-voor-ons als het ware van binnenuit ontvouwen. We komen zo to een spreken over de innerlijke wezenskenmerken van de-wereld-voor-ons. De-wereld-voor-ons is bijvoorbeeld inherent talig of conceptueel geladen, vrij van logische tegenspraken en intrinsiek moreel. Dergelijke uitspraken zeggen universele *grondtrekken* of vormen van de-wereld-voor-ons uit. Deze uitspraken van de tweede soort mogen niet verward worden met eerdergenoemde *praktijkuitspraken* die immers gaan over de zijden en standen van zaken *in de-wereld-voor-ons*. Uitspraken van de tweede soort hebben geen betrekking op wat er binnen de-wereld-voor-ons het geval is. Ze benoemen daarentegen fundamentele wereld-voor-ons-kenmerken of *wereld-voor-ons-existentialen* en kunnen daarom het beste *existenciaaluitspraken* worden genoemd.

Ten derde zijn er uitspraken over het *op zichzelf* van de-wereld-voor-ons. Dergelijke uitspraken gaan over de eigenlijke ontologische aard ervan. Uitspraken van het derde type zeggen iets over wat of hoe de-wereld-voor-ons is beschouwd vanuit een *absoluut onafhankelijk* archimedisch punt. Neem bijvoorbeeld de uitspraak dat de-wereld-voor-ons uiteindelijk niets meer is dan slechts een mentale of talige *constructie*, of beschouw de diametraal daartegenoverstaande uitspraak dat de-wereld-voor-ons juist volkomen *identiek* is aan *de-wereld-in-zichzelf* - aan de werkelijke werkelijkheid. Dit soort uitspraken kunnen door ons niet epistemisch gerechtvaardigd worden. En dit precies omdat wij geen toegang hebben tot het absolute.

Deze laatste uitspraak nu, dus de uitspraak dat de-wereld-voor-ons voor ons het allesomvattende is waarin wij als mensen voor altijd geworpen zijn en waarbuiten wij nooit kunnen treden, betreft eveneens een uitspraak over de-wereld-voor-ons. We affimeren hier onze onmogelijkheid om ooit het absolute - het *an sich* - in het vizier te krijgen. Het gaat hier om een vierde wijze van spreken over de wereld-voor-ons, namelijk een spreken over de epistemische conditie van de mens. De eerste drie uitspraken van deze bijdrage zijn er eveneens een voorbeeld van. Een dergelijke wijze van spreken zegt niets over wat al dan niet het geval is binnen de-wereld-voor-ons, niets over een fundamentele grondtrek van de-wereld-voor-ons, en niets over de werkelijke ontologische natuur van de-wereld-voor-ons. Het gaat hier om wat ik wil aanduiden als *zuiver epistemisch spreken*. Mijn wereld-voor-ons-kennisleer bestaat grotendeels uit uitspraken van dit vierde type. Maar zij bevat eveneens uitspraken van de tweede en zelfs enkele van de eerste soort.

1.10 December

1.10.1 Goed spreken (2020-12-10 08:26)

De meest adequate definitie van retorica bestaat uit slechts twee woorden. Retorica is goed spreken. Een redenaar is iemand die goed spreekt net zoals de schilder goed schildert, de componist goed componeert, de geneesheer goed geneest en de wijze goed denkt.

Goed spreken impliceert allereerst dat er effectief gecommuniceerd wordt. Want het behoort tot de opdracht of taak van de spreker om effectief te communiceren en het vervullen van een taak is goed. Effectief communiceren over onszelf, anderen en de wereld als zodanig kan niet zonder en omvat dus eveneens helder en duidelijk communiceren en consistent en waarheidsgetrouw spreken. Communicatie kan alleen werkelijk effectief zijn wanneer het voor zowel de spreker als de toehoorders een cognitief succes betreft. En dit laatste staat op zijn zachts gezegd op gespannen voet met een spreker die zichzelf tegenspreekt en onwaarheden verkondigt.

Bovendien impliceert goed spreken in de zin van welsprekend spreken zowel fraai als aantrekkelijk spreken. En ook dit behoort inderdaad tot de retorica. Retorica is als goed spreken een kunst gericht op welsprekendheid en dus op schoon en aangenaam spreken. Ten derde impliceert goed spreken in de zin van bijvoorbeeld 'goed over iets of iemand spreken' goedgezind spreken. Goedgezind spreken is een vorm van ethisch verantwoord, deugzaam en dus *in morele zin* goed spreken. Goed spreken is zo beschouwd dus ook *moreel* goed spreken.

Daarnaast behoort in algemene zin het morele tot de betekenis van het goede. Het goede is altijd al eveneens een ethische categorie. Maar dan verwijst goed spreken in inclusieve zin dus mede naar *moreel* goed spreken. Precies omdat spreken als veelomvattend begrip in tegenstelling tot bijvoorbeeld rekenen of timmeren niet slechts één enkele nauw omschreven louter instrumentele vaardigheid bepaalt, is het gerechtvaardigd om voor de duiding van goed spreken ook de morele betekenis van het meerzinnige begrip 'goed' in het spel te brengen. Net zoals het inbrengen van het morele gerechtvaardigd is wanneer we ons bijvoorbeeld afvragen wat in inclusieve zin goed denken is, wat een goed leven behelst of wat het betekent om een goed mens te zijn.

Zodra we dus zeggen 'Goed X' waarbij X een sterk inclusieve praktijk betreft (zoals denken, spreken, leven of mens zijn), dienen we bij het evalueren van de betekenis van 'Goed X' meerdere betekenissen van het predikaat 'goed' mee te nemen, waaronder de morele betekenis. Goed spreken is dan inderdaad altijd ook *moreel* goed spreken. Goed spreken is eerder analoog aan goed denken en goed leven dan aan goed rekenen en goed timmeren. Daar goed leven en goed denken *moreel* geladen zijn is goed spreken dat dus ook.

Verder *omvat* goed spreken zelfs goed denken. Goed spreken vereist namelijk goed denken. Wie niet goed denkt kan niet goed spreken. Spreken is immers een expressie van denken. En omdat denken ruim opgevat *moreel* geladen en niet louter instrumenteel is, brengt het *moreel* goed zijn van goed denken zo dus ook het *moreel* goed zijn van goed spreken met zich mee. Wanneer dus retorica 'goed spreken' betekent en goed spreken goed denken veronderstelt, en als goed denken een morele dimensie heeft, dan is goed spreken eveneens *moreel* geladen. Goed spreken impliceert dan *moreel* goed spreken zodat de redenaar steeds ook *moreel* goed is.

Al met al is de redenaar dus in zijn hoedanigheid van goed spreker altijd eveneens een goed mens. Met bedriegen, misleiden of toedekken van de waarheid heeft retorica dan ook helemaal niets te maken. En dit niet "per decreet" maar *secundum naturam*. Een slecht mens mag dan misschien in staat zijn heel sierlijk, meeslepend en overtuigend te spreken, *goed spreken* is het niet. En waar geen goed spreken is, daar is geen retorica. Redenaar zijn en *moreel* slecht zijn sluiten elkaar dan ook uit.

Tenslotte sluit goed spreken geen enkele sprekerscontext uit. Het kan gaan om spreken voor een klein of groot publiek of tijdens een gesprek met een of meerdere andere gesprekspartners. Het kan zelfs gaan om een

hoogst individueel innerlijk gesprek met jezelf. Zo wordt met die ene maximaal minimale definitie van slechts twee woorden het gehele veld van de retorica ineens bepaald en volledig bestreken.

Nu heeft de traditie altijd geleerd dat de waarachtige redenaar een goed mens is. Deze stelling vinden we zowel bij de grote klassieke oratoren als bij de grote klassieke theoretici van de retorica zoals Gorgias, Socrates, Aristoteles, Cicero en Quintilianus. Geen van hen *beargumenteert* echter dat ware redenaars moreel goed zijn. Men eist het eenvoudigweg en neemt het vervolgens op in de definitie van retorica. Hierboven stel ik echter geen eisen. Ik stop op voorhand het moreel goede niet in de definitie van retorica. Moreel goed zijn is immers niet al "analytisch" vervat in het concept van goed spreken. Wat ik wel doe is precies wat de traditie nooit heeft gedaan. Ik *beargumenteer* op grond van bepaalde wijsgerige intuïties dat de redenaar moreel goed is. Deze conclusie is dan ook niet louter analytisch. Het betreft een *a priori synthetisch* oordeel over de werkelijkheid. En dit is niet onbelangrijk. Wie zoals de traditie slechts eist dat de waarlijke redenaar moreel goed is en dit eenvoudigweg aan de definitie van retorica toevoegt, komt niet verder dan het analytische oordeel dat redenaars *per definitie* moreel goed zijn. Net zoals het bijvoorbeeld per definitie waar is dat vrijgezellen ongetrouwden zijn. Inzicht in de werkelijkheid levert dit niet op. Werkelijk inzicht ontstaat pas door het moreel goed zijn van de redenaar als *a priori synthetisch* oordeel af te leiden uit bovengenoemde maximaal minimale definitie. Is deze argumentatie overtuigend? Dat oordeel laat ik graag aan u.



BLOGBOOKER

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

Edited: December 14, 2020

