

Wijsgerige Reflecties V

Emanuel Rutten

Contents

1 2020	5
1.1 December	5
Goed spreken (2020-12-10 09:26)	5
Werkgroep Institutio Oratoria (2020-12-22 01:14)	6
2 2021	9
2.1 January	9
Alternatieve feiten in de Oudheid (2021-01-02 10:28)	9
Het Retorische Weten II (2021-01-06 10:52)	9
Het Platonisme is een theïsme (2021-01-16 15:28)	11
Het zijsdenken van de latere Heidegger (2021-01-18 18:19)	11
Een transcendentale analyse van de zijsngrond (2021-01-26 12:17)	12
2.2 February	12
Quintilianus over analytische duisterheid (2021-02-06 16:03)	12
Een normatief beginsel voor advocaten? (2021-02-11 15:12)	12
Een bindingsoperator voor leervakken (2021-02-11 18:09)	13
Ethos onderzoeksactiviteiten: recent overzicht (2021-02-11 22:23)	14
Materiaal, instrument en produkt van de retor (2021-02-12 18:31)	15
Yet another argument for theism (2021-02-12 23:12)	15
Dialectiek als retorische limiet (2021-02-27 01:29)	17
2.3 March	18
De statussen en hun namen volgens Quintilianus (2021-03-01 16:16)	18
Quintilianus als Doctor Subtilis (2021-03-12 17:38)	18
Antikategoria en andere geschillen (2021-03-13 10:55)	19
Boek I-VII van de Institutio Oratoria van Quintilianus: overwegingen en citaten (2021-03-15 15:27)	19
A semi-formal question on theories and facts (2021-03-20 22:14)	39
Papers in Acta Philosophica and Sophia (2021-03-29 14:27)	40
2.4 April	41
Heideggers zijsdenken en de-wereld-voor-ons (2021-04-03 14:08)	41
Wat moeten wij met Pasen? (2021-04-04 08:59)	42
Het retorische weten II: omslag (2021-04-04 18:32)	43
Kant, Heidegger en de-wereld-voor-ons (2021-04-08 19:32)	43
Informatie en bewustzijn (2021-04-09 19:40)	44
Franz Jägerstatters Schöne Seele (2021-04-12 12:12)	44
A class of causal principles (2021-04-13 13:26)	45
Over schrijven gesproken (2021-04-17 12:12)	46
Het partitieprobleem of waarom retorica niet tot epistemologie te herleiden is (2021-04-18 17:39)	46

Hoe het begon: een sublieme contrastervaring (2021-04-24 14:58)	47
Bondige of besnoeide redevoeringen (2021-04-24 15:02)	47
2.5 May	48
Het Retorische Weten II verschenen (2021-05-01 14:29)	48
Klinks bezwaren tegen mijn modaal-epistemisch argument voor het bestaan van God weerlegd (2021-05-07 11:42)	49
Een a priori analytisch argument voor de redelijkheid van retorica (2021-05-08 01:42)	57
Het direct ervaren van negatieve feiten (2021-05-15 13:48)	59
Het vrije woord, inclusiviteit en sociale veiligheid (2021-05-22 12:59)	60
Herschepper, werk in mij - een lieddicht van Willem Smit (2021-05-22 17:08)	60
Zijn publiek, pathos en ethos constitutief voor de logos? (2021-05-26 12:53)	61
VU zomercursus: Geschiedenis van de filosofie (2021-05-29 15:10)	62
Twaalf uur Heidegger: fenomenologische, epochale en analytische wegen naar het zijn (2021-05-30 23:22)	64
2.6 June	64
Een ordening van de overtuigingsmiddelen (2021-06-04 21:12)	64
Cartesiaanse meditaties (2021-06-10 13:06)	65
De-wereld-voor-ons en Wittgensteins Tractatus (2021-06-22 17:01)	67
2.7 July	68
Sententie (2021-07-22 07:45)	68
De verlichting die geen verlichting was (2021-07-22 07:47)	68
De status van een Godsdebat (2021-07-24 08:51)	68
"Daar regeert zij" (2021-07-29 18:50)	69
2.8 August	69
Een kwantitatieve retorica? (2021-08-03 21:11)	69
Een dwarsdoorsnede van het tweeluik (2021-08-08 14:19)	69
De ouden (2021-08-22 22:40)	70
Antinomieën bij Gorgias en Kant (2021-08-28 18:04)	70
Boek VIII-XII van de Institutio Oratoria van Quintilianus: overwegingen en citaten (2021-08-30 14:36)	70
2.9 September	73
Antapodosis (2021-09-02 19:50)	73
2.10 October	73
Wat is het subject van het predicaat 'overtuigend'? (2021-10-09 13:26)	73

1. 2020

1.1 December

Goed spreken (2020-12-10 09:26)

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, deugdzaam 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 afdoende dat ware redenaars moreel goed zijn. Men eist het meestal 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 echt 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.

Werkgroep Institutio Oratoria (2020-12-22 01:14)

Een retorisch strateeg, dichter, politiek strateeg, romanschrijver, communicatiedeskundige, beroepsverhalenverteller en filosoof gaan in een werkgroep het aankomende jaar van eind januari tot eind september de bijbel van de retorica lezen, namelijk *Institutio Oratoria* oftewel *De opleiding tot redenaar* van de Romeinse retor Quintilianus.

In dit werk wordt alle in de eeuwen daarvoor opgebouwde Griekse en Romeinse kennis over het grote geheel der welsprekendheid systematisch uiteengezet. Voorkennis is niet nodig. Wel enige affiniteit met de oudheid, filosofie, literatuur, politiek en recht. We zullen deze kathedraal van de redenaarskunst uitvoerig bezoeken en bespreken en hierbij geen enkel belangrijk detail overslaan. Ik modereer de werkgroep en al roulerend leidt steeds een

van ons de bijeenkomst in.

Is het dwaas om dit te doen? Wellicht. Is het onhaalbaar? Misschien. Maar we gaan het wel doen. We gaan ervaren hoe het is en voelt om als ware eenentwintigste-eeuwse Quintilianen de volledige klassieke Griekse en Romeinse redenaarskunst theoretisch te beheersen en praktisch toe te passen.

Het uitgangspunt is acht bijeenkomsten op telkens de laatste maandagavond van de maand. Iedere bijeenkomst zal in totaal ongeveer twee uur in beslag nemen en begint om acht uur 's avonds. Nadat de inleider heeft ingeleid, gaan we door de gelezen tekst heen en bespreken we allerlei verschillende kwesties. We lezen de Nederlandse vertaling van Piet Gerbrandy. Dit komt neer op ongeveer tachtig bladzijden per maand en dus twintig per week.

Er zijn nog enkele plekken vrij. Deelname is kosteloos en zal voorlopig online plaatsvinden. Stuur een korte motivatie naar e.rutten@vu.nl indien je graag mee zou willen doen.

2. 2021

2.1 January

Alternatieve feiten in de Oudheid (2021-01-02 10:28)

De klassieke retorica leert dat zowel aanklager als verdediger naast een bewijsvoering ook een feitenrelas geven. We vinden dit onderscheid al bij Corax van Syracuse en Tisias en vervolgens bij alle retoren en retorenscholen tot en met Quintilianus. Men dacht daarbij blijkbaar dat de feiten waarop de een zich baseert kunnen conflicteren met die van de ander.

Het uitgangspunt lijkt steeds te zijn dat een gemeenschappelijk feitenrelas waarop beiden hun bewijsvoering baseren onhaalbaar is. En dus mocht elk zijn eigen feitenrelas geven. Men ging er blijkbaar vanuit dat feiten onderling hoe dan ook veelal incommensurabel zijn. Maar dan waren alternatieve feiten in de Oudheid opmerkelijk genoeg dus gewoon.

Er zou nog tegengeworpen kunnen worden dat het feitenrelas een “kleuring” van de feiten betreft. Verdediger en aanklager zouden dan elk in hun feitenrelas de feiten anders duiden. Beweringen over relevantie, gewicht en waarde van feiten kunnen echter onderdeel zijn van de bewijsvoering. Aanklager en verdediger verschillen elk in hun eigen bewijsvoering netjes van mening over relevantie, gewicht en waarde van de gegeven feiten. Een bewijsvoering als onderdeel van de juridische redevoering is zo voldoende. Waarom bevatte de gerechtelijke toespraak van aanklager en verdediger dan toch ook een apart feitenrelas? Dit suggereert sterk dat er in de Oudheid daadwerkelijk in termen van alternatieve feiten werd gedacht.

De situatie is voor de hedendaagse rechtspraak anders. De advocaat van een verdachte en de officier van justitie geven zelf geen feitenrelas. Men baseert zich voor wat betreft de feiten op het politiedossier en neemt daar voor de bewijsvoering uit wat men zinvol acht. Het politiedossier vormt zo het geheel van de feiten voor zowel de aanklager als de verdediger. De bewijsvoering wordt door beiden opgebouwd aan de hand van een interpretatie van de feiten uit dit dossier. Met “alternative facts” heeft de rechtspraak tegenwoordig dan ook weinig op. En hopelijk blijft dat nog heel lang zo.

Het Retorische Weten II (2021-01-06 10:52)

Het tweede en laatste deel van *Het retorische weten* verschijnt binnenkort bij Leesmagazijn. Daarmee is het tweeluik rond.



Linkerflaptekst: Al tijdens het voorbereiden van de publicatie van *Het retorische weten* in 2017 was duidelijk dat een groot deel van het pluriforme werk van filosoof Emanuel Rutten er niet in opgenomen kon worden. Wat toen werd vermoed is geschied. Het is een tweeluik geworden. Dit tweede en laatste deel is net zoals het eerste ruim opgezet. Zo vinden we teksten over niet-feitelijke waarheid, retorica als pre-Socratische wijsheid, het denken van Descartes, Kant, Husserl en Spengler over wiskunde, de grondslagen van de metafysica, en wederom aan het eind een reeks uiteenlopende kortere bespiegelingen. vergeleken met het eerste deel bevat dit deel zowel meer recente bijdragen als teksten uit de vroegere begintijd van het denken van de Amsterdamse filosoof. Het wil een afsluiting zijn van een zielsbepalende weg die Rutten in zijn intense en soms wilde, maar altijd diep en grondig doordachte denken is gegaan. De lezer stuit op een allesomvattend en begeerlijk denken waarbij denken, leven en spreken bijeenkomen en uiteindelijk verschijnen als een hechte eenheid.

1. https://1.bp.blogspot.com/-2Ys9ZRmmWrw/X_V6H7SWkPI/AAAAAAA3g/PqtUggi03x4jj2FQvtRo88FhEtuVM2ovQCLcBGAsYHQ/s1258/Image.jpeg

Het Platonisme is een theïsme (2021-01-16 15:28)

Stel dat zoals Plato leert de universalia buiten ruimte en tijd op zichzelf bestaan. Waarom zijn sommige universalia dan wel en anderen niet in het universum geïnstantieerd? Wat is daarvoor de verklaring? Plato lost dit probleem op door een *demiurg* oftewel schepper van de kosmos te postuleren. De demiurg bepaalt op grond van een wilsbesluit welke universalia wel en welke niet in de kosmos geïnstantieerd worden. Maar is er ook een niet-theïstische oplossing?

Filosof Ziegelaar stelt in reactie op mijn vraag twee niet-theïstische oplossingen voor. De Platonist zou kunnen beweren dat er meerdere universa zijn en dat alle universalia in één of meer universa geïnstantieerd zijn. Er zijn zo uiteindelijk geen niet-geïnstantieerde universalia. Deze oplossing lijkt enigszins op het multiversum voorstel als antwoord op het bekende *fine tuning* probleem. Net zoals het multiversum voorstel houdt deze eerste oplossing geen stand. Het probleem wordt namelijk alleen maar verplaatst van het selecteren van universalia voor *ons* universum naar het bepalen van de distributie van universalia over *alle* universa.

Tegengeworpen kan nog worden dat wellicht *iedere mogelijke* combinatie van universalia geïnstantieerd is in een apart universum. Elke mogelijke abstracte structuur is met andere woorden in een eigen kosmos geïnstantieerd. En dan is er helemaal geen sprake van een distributievraagstuk. Dit levert echter op z'n zachts gezegd een nogal druk en omvangrijk multiversum op. Ja, zelfs zo omvangrijk dat het postuleren van een enkel universum en een enkele demiurg als schepper ervan ontologisch een stuk zuiniger en plausibeler lijkt. Want wat stelt een enkele demiug met een enkel geschapen universum voor vergeleken met een multiversum waarin daadwerkelijk *alle* combinaties van *alle* universalia (dus ook de meest vreemde en exotische) geïnstantieerd zijn?

Een tweede oplossing zou het veronderstellen van een natuurlijk kosmisch proces zijn. Dit proces heeft op elk moment een bepaalde toestand en die bepaalt welke universalia wel en niet geïnstantieerd worden. Iedere universale vereist voor de instantiatie ervan namelijk bepaalde natuurlijke voorwaarden en daaraan is niet altijd voldaan. Tegelijkertijd zijn bepaalde natuurlijke omstandigheden juist zeer gunstig voor de instantiatie van bepaalde universalia. Het probleem van deze oplossing is echter dat de Platoonse primordiale materie geen enkele mogelijkheid uitsluit. Platoons gezien zijn het de universalia die het *telos* bepalen van de materiële natuurprocessen. De natuur ontwikkelt zich in een bepaalde richting omdat bepaalde universalia uitgedrukt worden. Maar wie of wat bepaalt dan welke universalia het *telos* vormen waarop de zich ontwikkelende materie zich *als eerste* richt? Wie of wat bepaalt anders gezegd welke universalia *als eerste* in het natuurlijke kosmische proces geïnstantieerd worden? Ook deze oplossing lijkt dus niet houdbaar.

Mocht er uiteindelijk geen goede niet-theïstische oplossing zijn, dan kunnen we met een knipoog naar Sartres beroemde essay uit 1946 met recht zeggen: Het Platonisme is een theïsme.

Het zijsdenken van de latere Heidegger (2021-01-18 18:19)

Binnenkort geef ik voor de tweejarige VU master *Filosofie van cultuur en bestuur* weer een collegereeks voor *Symbolische leven*. In deze reeks staat de vraag naar de relatie tussen mens en wereld centraal. Wat is vanuit ontologisch en existentieel perspectief de plaats van de mens

in het zijsgeheel? Welke levens- en bestaanservaringen gaan gepaard met het mens-zijn? We benaderen de mens-wereld relatie existentieel-ontologisch vanuit het zijsdenken van de latere Heidegger. Vervolgens bespreken we hoe Heideggers latere zijsverstaan ingezet kan worden binnen de esthetiek, kennisleer, theologie en retorica. Tenslotte gaan we in op de relatie tussen Heideggers zijsdenken en het denken van Agamben over het begrip avontuur. Literatuur volgt hieronder.

- Arendt, Hannah, *Martin Heidegger – een apologie*, Klement, Zoetermeer, 2015
- Heidegger, Martin, *Het beginsel van grond*, Uitgeverij Boom, Amsterdam, 2009
- Heidegger, Martin, *De grondvraag van de metafysica, Vertaling en aantekeningen Cornelis Verhoeven*, Damon, 2003
- Agamben, Giorgio, *Avontuur*, Uitgeverij Sjibbolet, Amsterdam, 2016
- Rutten, Emanuel, *Het Retorische Weten*, Uitgeverij Leesmagazijn, 2018

Een transcendentale analyse van de zijsgrond (2021-01-26 12:17)

Gesteld dat de wereld een ultieme oorsprong heeft, een absolute grond, welke kenmerken moet de absolute oorsprong van de werkelijkheid dan hebben? De zijsgrond moet in elk geval actief scheppend en enkelvoudig zijn. Het mag bovendien geen erop lijkende alternatieven kennen omdat anders direct de onbeantwoordbare vraag gesteld kan worden waarom niet een van die alternatieven de wereldgrond is. De oorsprong mag dus niet concreet aanschouwelijk zijn en ook niet herleidbaar zijn tot een specifieke structuur. Want iets waarvan wij ons een voorstelling kunnen maken laat nabije alternatieven toe. En hetzelfde geldt voor iets wat herleid kan worden tot een specifieke structuur. Evenmin mag de wereldgrond van iets anders afhankelijk zijn. De absolute oorsprong moet radicaal vrij zijn. Nu voldoet alleen geest oftewel bewustzijn aan al deze noodzakelijke voorwaarden, zodat de ultieme grond en oorsprong van de wereld redelijkerwijs niet materie of informatie is, maar een bewust wezen: God.

2.2 February

Quintilianus over analytische duisterheid (2021-02-06 16:03)

"[E]en als het ware in stukjes gehakte partitie moet tegen elke prijs vermeden worden. Die kleinheid in het aanbieden van wat geen leden, maar brokstukjes zijn, doet veel afbreuk aan het gezag van de spreker. Vol begeerte geroemd te worden om hun analytisch vermogen, dat steeds genuanceerde onderscheidingen aanbrengt, halen ze er allerlei overbodige details bij en gaan ze snijden in wat van nature een eenheid is: ze maken er niet méér delen van, maar kleinere. En wanneer ze het geheel in duizend partjes hebben verdeeld, vervallen ze uiteindelijk in dezelfde duisterheid waartegen de partitie nu juist is uitgevonden." (*Quintilianus, De opleiding tot redenaar, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door P. Gerbrandy, Historische uitgeverij, Groningen*, p. 231)

Een normatief beginsel voor advocaten? (2021-02-11 15:12)

Stel dat in twee verschillende rechtszaken alles wat rechtstreeks op de zaak zelf betrekking heeft gelijk is. Neem anders gezegd aan dat voor beide zaken alle voorliggende feiten, alle

waarschijnlijkheden van de mogelijke interpretaties van de feiten, alle formele wetsimplificaties, alle relevante normatieve waarden en bijbehorende gewichten identiek zijn. Kan in dat geval redelijkerwijs een en dezelfde advocaat nog steeds in de ene zaak tegen en in de andere zaak voor pleiten?

Op het eerste gezicht zijn we misschien geneigd met 'ja' te antwoorden. Een advocaat wordt immers geacht zijn client te verdedigen. Het is zeker zo dat een advocaat wordt aangenomen om zijn client te vertegenwoordigen. Daarover kan geen enkel misverstand bestaan. Maar op welk verschil tussen beide rechtszaken kan de advocaat zich dan beroepen om zijn verschil in standpunt te rechtvaardigen? Dat de advocaat nu eenmaal voor een andere client pleit? Maar dat kan door de advocaat natuurlijk niet als een *inhoudelijke* reden worden ingebracht om zijn verschil in standpunt adequaat te onderbouwen.

Er lijkt hier sprake te zijn van een specifiek normatieve beginsel: een verschillend standpunt van dezelfde advocaat in twee verschillende zaken moet gepaard gaan met minimaal één inhoudelijk verschil dat de zaak zelf betreft.

Bovenstaande is natuurlijk een theoretische situatie. Maar dat is juist de bedoeling. Het toont ons genoemd normatief beginsel. Hoewel een advocaat het inderdaad altijd voor zijn client moet opnemen, geldt de normatieve eis dat het innemen van een verschillend standpunt een verschil vereist in tenminste één inhoudelijk aspect dat de zaak zelf betreft. Een advocaat neemt slechts het standpunt in van zijn client. Bij inhoudelijk volstrekt identieke zaken, kan dat dus enkel gelijke standpunten opleveren. Dat een advocaat zijn client dient te verdedigen doet hier niets aan af.

Misschien is een geschikte selectie uit de gegeven feiten nog een manier om bij perfect gelijke gegevens de ene keer toch een ander betoog te kunnen geven dan de andere keer. Maar als daadwerkelijk alle feiten, waarschijnlijkheden, interpretaties, implicaties, waarden en gewichten bekend en gelijk zijn, zal zo'n selectie natuurlijk direct bij de rechters als ongeloofwaardig door de mand vallen.

Een bindingsoperator voor leervakken (2021-02-11 18:09)

Vak A bindt vak B aan zich indien een substantieel deel van de inzichten van A in belangrijke mate relevant zijn voor het ontwikkelen van inzichten in B. Zo bindt wiskunde fysica aan zich en fysica bindt chemie. En logica bindt bijvoorbeeld zowel filosofie als informatica. Zijn er ook vakken die zich aan elkaar binden? Dit lijkt inderdaad het geval. Zo bindt de logica naast filosofie en informatica ook de wiskunde, terwijl omgekeerd wiskunde eveneens logica bindt. Hetzelfde geldt voor wiskunde en theoretische fysica. We kunnen daarnaast ook denken aan retorica en dichtkunst. Want de retorica bindt de dichtkunst en omgekeerd bindt de dichtkunst ook de retorica. Evenzo binden retorica en recht en retorica en politiek elkaar. Het is interessant om een vakbindingsgraaf te ontwikkelen waarin alle bindingsrelaties tussen de vakken zijn aangegeven. Zo kan duidelijk worden welke vakken een knooppunt van vakbindingen zijn en welke vakken zich qua vakbinding meer aan de periferie bevinden.

Ethos onderzoeksactiviteiten: recent overzicht (2021-02-11 22:23)

Onlangs ben ik begonnen met het bestuderen van de *Institutio Oratoria* van Quintilianus. Hiertoe heb ik een interdisciplinaire werkgroep samengesteld, die naast mijzelf bestaat uit een romanschrijver, een dichter, twee juristen, een politiek strateeg en twee communicatiedeskundigen. Ik richt mij op de volgende vragen:

1. Was er in de oudheid al sprake van wat tegenwoordig aangeduid wordt als *alternative facts*? Zo ja, welke functie hadden deze en wat kunnen wij daarvan leren voor wat betreft de hedendaagse discussie over *post truth*?
2. Hoe kan Quintilianus tegelijkertijd menen dat (*i*) een redenaar een deugdzaam mens moet zijn en (*ii*) soms mag liegen om zijn doel te bereiken?
3. Hoe verhoudt de retorica van Quintilianus zich tot (*i*) de retorica van de klassieke Griekse en Latijnse retorenscholen, (*ii*) de theoretisch georiënteerde Peripatetische (op Aristoteles teruggaande) retorica, en (*iii*) de praktisch georiënteerde retorica van Isocrates en Cicero?

Zie bijvoorbeeld [1][hier](#) voor (1) en [2][hier](#) voor (2).

Enige tijd geleden heb ik alle teksten en tekstfragmenten van Gorgias bestudeerd. Ik ben van plan binnenkort een essay te schrijven waarin ik betoog dat Gorgias mogelijk een van de meest onderschatte denkers van de westerse traditie is. Zie voor een korte en ietwat uitdagende impressie van wat ik wil betogen bijvoorbeeld [3][hier](#).

Daarnaast heb ik onlangs wederom een stuk geschreven over de zin van wereldbeelden, waarin veel lijnen van mijn denken van de afgelopen jaren over dit thema samenkommen. Zie [4][hier](#).

Binnenkort komt het tweede en laatste deel van *Het Retorische Weten* uit, dat rechtstreeks verband houdt met Ethos thematiek, zoals mijn denken over wat ik 'niet-feitelijke waarheid' noem (waartoe ik Heideggers 'zijn' en Wittgensteins 'mystieke' reken), retorica als 'pre-socratische wijsheid' en wat ik aanduid als 'wereld-voor-ons- of taal-metafysica'. Zie [5][hier](#) en vooral ook [6][hier](#).

Tot slot schreef ik onlangs wederom een stuk over het speculatief realisme. Hierin benoem ik dat Meillassoux' kritiek op het 'correlationisme' faalt. Zie [7][hier](#).

Naast bovengenoemde Ethos gerelateerde onderzoeksactiviteiten richtte ik mij de afgelopen tijd ook op een aantal andere onderzoeksactiviteiten, zoals de ontwikkeling van een nieuw Godsargument dat teruggaat op Plato's dialoog *De sofist* en een weerlegging van de kritiek van Stefan Wintein op mijn 'modaal-epistemisch' Godsargument. Maar daarop ga ik hier niet verder in.

1. <https://bit.ly/3t0MItn>
2. <https://bit.ly/3aV69YX>
3. <https://bit.ly/2Z7tQaL>
4. <https://bit.ly/3abSHk1>
5. <https://bit.ly/2NdX9G2>
6. <https://bit.ly/3tKdLpF>
7. <https://bit.ly/3abu1Zd>

Materiaal, instrument en produkt van de retor (2021-02-12 18:31)

Het materiaal van de beeldhouwer is steen en dat van de schilder verf en canvas. De rede-naar bewerkt ook materiaal. Het materiaal van de orator wordt door hem gevormd tot een redevoering die hij vervolgens uitspreekt. De voordacht zelf is als het actieve levende woord het meest eigenlijke produkt van de redenaar. Het instrument van de redenaar is het geheel van zijn lichaam, zijn stem, zijn gelaat, zijn oogopslag, zijn handgebaren, zijn gebruik van de ruimte, zijn denken, zijn karakter, zijn gemoed en zijn verbeelding. Kortom, het instrument van de orator is zijn hele wezen. Het instrument van de schilder is zijn penseel en het instrument van de beeldhouwer is zijn beitel. Maar de orator is zelf zijn instrument. Wat is echter in meest eigenlijke zin het materiaal van de redenaar? Is dat de taal zelf? De woorden? Of betreft het materiaal van de redenaar alle mogelijke onderwerpen? Of is in laatste instantie het geleefde leven zelf misschien het materiaal van de orator? Ik denk dat het juist is Quintilianus te volgen. Het materiaal van de retor bestaat uit alle onderwerpen die hem kunnen worden voorgelegd om over te spreken. En in beginsel is er geen onderwerp waarover de orator niet zou kunnen spreken nadat hij zich ervin verdiept heeft. Het materiaal van de redenaar bestaat dus uit alle onderwerpen als zodanig.

Yet another argument for theism (2021-02-12 23:12)

In what follows I propose yet another argument for theism. Here God is understood as an intelligent being, that is, a subject, that is the root of reality. The first premise of the argument has it that the whole of reality is knowable.[1] Now, if the whole of reality is knowable, and if knowing something is essentially a matter of being subjectively acquainted with it, then everything that exists is understandable or comprehensible.

In other words, everything that exists is an intelligible being. An intelligible being is a being with which at least one intelligent being can be subjectively acquainted. Intelligent beings include but are not necessarily limited to human beings. A limitation to human beings would in fact be quite ad hoc and gratuitous. There is no reason at all to believe that everything that exists is knowable by humans. Such a belief would be highly pretentious and entirely unwarranted.

So reality is exhaustively akin to intelligibility. The whole of reality is inherently intelligible. But then the metaphysical ultimate is intelligible as well. Reality is grounded in intelligibility. The origin of being, the root of reality is intelligible. An intelligible being thus grounds reality.

If the root of reality is an intelligible being, then it is a being with which at least one being can be subjectively acquainted. Since a being that is not the root of reality cannot be subjectively acquainted with the root of reality, a being that can be subjectively acquainted with the root of reality must be the root of reality itself. So the root of reality is in fact a being which can be subjectively acquainted with a being. Hence the root of reality is not only an intelligible being, a being that can be known, but it is in fact an intelligent being, a being that can know. Hence the root of reality is a subject. Thus God exists.

In short, since the root of reality is intelligible, it must be possible for there to be a being that is subjectively acquainted with the root of reality. And since only the root of reality could possibly be subjectively acquainted with the root of reality, it follows that said being can

only be the root of reality itself. So the root of reality cannot merely be an intelligible being. It must be an intelligent being and theism follows.

One might object that it only follows that there is a possible world within which the root of reality is a subject. It presumably doesn't follow that the actual world's root of reality is a subject. I reply that it does in fact follow that the actual world's root of reality is a subject. For the actual world's root of reality is also the root of reality in that possible world.[2] Since the root of reality in that possible world is a subject, it follows that the actual world's root of reality is a subject.

The argument shows how epistemic optimism entails theism. Its first premise has it that the whole of reality is knowable. It is the same as the first premise of the modal-epistemic [1]argument for God's existence I developed years ago. Both arguments are thus connected. They are allies that explore the same idea: the purported unknowable is in fact not unknowable at all. It's knowable. As part of the defense of my modal-epistemic argument I provide a range of reasons for accepting the first premise. Let me add one additional reason. Plausibly, the relation between the knowable and the real is perfectly natural. There is no peculiar mysterious or arbitrary brute split between the knowable and the unknowable. But then either the whole of reality is knowable or reality isn't knowable at all. The latter seems false. For at least some things seem to be knowable. In fact, some things are in fact known, namely by human beings. It thus follows that we may reasonably hold that the whole of reality is knowable. There is a perfect parallelism between the order of knowledge and the order of being. The knowable and the real coincide. All that 'is' can be known.

The relation between such fundamental notions as the knowable and the real is indeed plausibly no less natural than the perfectly natural relation between, say, such foundational concepts as matter and space, or abstract objects and causally efficacious objects. All that is material is in space or nothing material is in space. There isn't a middle ground. All abstract objects are causally efficacious or none of them are. There is no intermediate position either. Similarly, all that exists is knowable or nothing is knowable. Since some things surely are known, everything that exists is knowable. The first premise is cogent.

But what about my claim that only an intelligent being that is the root of reality can be subjectively acquainted with the root of reality? One might object that perhaps the root of reality is an intelligent being, and if so, it could maybe (for example by revelation) establish that another intelligent being becomes subjectively acquainted with it. This might be so, but if so I adjust my argument as follows. Suppose for reductio that the root of reality is not an intelligent being. In that case said option is off-the-table. My claim now becomes more modest. If the root of reality is not an intelligent being, no intelligent being can be subjectively acquainted with the root of reality. This contradicts the first premise of my argument, namely the premise that all of reality is knowable. Hence it follows that the root of reality is an intelligent being. That is to say, God exists. Should the objector persist, "Why is it impossible to be subjectively acquainted with the root of reality in case the root of reality is not an intelligent being?" I answer that the second premise of my modal-epistemic argument (that I defend thoroughly as part of my development of the modal-epistemic argument) has it that it is impossible to know that God doesn't exist, while being subjectively acquainted with (and thus knowing the nature of) a root of reality which isn't an intelligent being entails knowing that God doesn't exist.

[1] Neo-Aristotelians have to accept that everything that exists is knowable. For on their hylomorphic ontology everything that exists is either pure form or form realized in matter.

Forms are intelligible and constitute the essence of beings. But then all beings are knowable. Aquinas and other medieval philosophers took it that 'true' is a transcendental. Thus 'true' was considered to be co-extensive with 'being'. Hence they held that all beings are true, which only makes sense if understood as the claim that all beings are intelligible.

[2] *Here it is taken that for the actual world's root of reality to exist in that possible world, it must be the root of reality of that world. For a being in a non-actual possible world that is not the root of reality in that world cannot be identical to the actual world's root of reality.*

1. https://www.gjerutten.nl/AModalEpistemicArgumentForTheExistenceOfGod_3_ERutten.pdf

Dialectiek als retorische limiet (2021-02-27 01:29)

Dialectiek kan begrepen worden als de limiet van de retorica. Hoe minder de redenaar weet over zijn publiek, of hoe inclusiever en diverser dan wel algemener en abstracter zijn publiek is, hoe meer de redenaar zich zal moeten gedragen als een prozaïsche dialecticus om zijn toehoorders te overtuigen. Bij een steeds onbekender wordend publiek convergeert de retorica naar koele klinische dialectiek. En hetzelfde geldt voor een publiek dat steeds veelvormiger of juist universeler wordt. Retorica valt in het geval van volledig versluierde, maximaal heterogene of volkomen belangeloze toehoorders dus samen met restloos zakelijke dialectiek.

Wie meent dat debatten zoveel mogelijk dialectisch moeten zijn, kan dus bijvoorbeeld pleiten voor een diverser en inclusiever publiek. Maar hoewel toespraken zo inderdaad dialectischer en daardoor soberder en afstandelijker worden, gaat het nog altijd om de wil om te overtuigen. Kortom, er blijft sprake van retorica. Door de redenaar te confronteren met een steeds onbekender, pluriformer of juist meer en meer geïdealiseerd publiek, convergeert retorica dan ook naar dialectiek zonder op te houden retorica te zijn.

Een dergelijke convergentie ontstaat bijvoorbeeld door het publiek in gedachten evenvoudigweg steeds groter te maken, totdat het op enig moment de gehele mensheid omvat, en tenslotte zelfs het geheel van alle bewuste, vrije en beraadslagende wezens uit heden, verleden en toekomst. Het is een interessant gedachtenexperiment om na te gaan wat de implicaties hiervan zijn voor de orator.

Wat is voor een dergelijk publiek in de limietsituatie nog overtuigend? Particulariteiten zullen nooit het geheel in zijn geheel als geheel kunnen aanspreken. Daarvoor is een universeel allesomvattend publiek in zijn totaliteit te kleurloos, te amorf. Uitsluitend evidente waarheden en algemene platitudes kunnen een dermate omvangrijk publiek overtuigen. Zo lukken bijvoorbeeld elementaire logische en wiskundige waarheden nog wel en Kants beginsel van universaliseerbaarheid wellicht ook. Het gaat misschien verrassend ook nog wel goed voor de fundamentele intuïtie dat de werkelijkheid een redelijke en zelfs geestelijke grond heeft. Maar uiteindelijk lukt niet veel meer dan dat. Zelfs wat wij trots de universele verklaring van de rechten van de mens noemen en in allerlei internationale verdragen opnemen, is daarvoor waarschijnlijk nog te gesitueerd, te specifiek, te contingent. Een tot formele dialectiek gereduceerde retorica slaagt alleen in het overbrengen van de meest basale algemene inzichten.

Er wordt vaak gezegd dat adequate oordeelsvorming alleen mogelijk is door alle perspectieven op de zaak in kwestie in overweging te nemen. En terecht. Hannah Arendt zag dit goed. Maar zodra een alle denkbare perspectieven omvattend maximaal inclusief publiek aangesproken moet worden op wat hen onderling bindt en als publiek overtuigt, rest de redenaar niets anders dan het inzetten van de existentieel vormloze en daarom bloedeloze dialectiek.

Retorica is de kunst van het goed en overtuigend spreken voor een groot publiek, maar dit laat onverlet dat de limiet van de retorica voor een publiek dat naar oneindig gaat gelijk is aan de dialectiek. En omdat in de limietsituatie retorica niet ophoudt retorica te zijn, volgt hieruit dat de dialectiek in feite een onderdeel is van de retorica.

2.3 March

De statussen en hun namen volgens Quintilianus (2021-03-01 16:16)

Talloze retorici beten zich stuk op de beruchte statusleer. Quintilianus niet. In zijn *Institutio Oratoria* onderscheidt hij meer dan twintig verschillende statussen die ik [1]hier in een enkel overzicht samenvoer.

1. <https://www.gjerutten.nl/QuintilianusStatusleer.pdf>

Quintilianus als Doctor Subtilis (2021-03-12 17:38)

Quintilianus introduceert in zijn *Institutio Oratoria* iets wat lijkt op het onderscheid dat gendertheoretici maken tussen geslacht en gender. In wat volgt licht ik dit toe. De zakelijk gezien feitelijke spreeksituatie van de redenaar dicteert verschillende soorten redevoeringen: de politieke, juridische en ceremoniële redevoering. De eerste vindt plaats voor de volksvergadering of senaat, de tweede in de rechtbank, en de derde tijdens officiële plechtigheden zoals festivals en herdenkingen. Daarnaast zijn er echter volgens Quintilianus retorische genres: het politieke, het juridische en het ceremoniële genre. Elk van deze genres kan in elk soort redevoering in meerdere of mindere mate voorkomen. Zo kunnen het politieke en juridische genre onderdeel zijn van een ceremoniële redevoering. Evenzo kan bijvoorbeeld het ceremoniële genre een rol spelen in een politieke of juridische redevoering. Dit is analoog aan het grondprincipe van de gendertheorie dat luidt dat elk van de genders in elk van de geslachten in meerdere of mindere mate een rol kan spelen. In iemand van het mannelijk geslacht kunnen bijvoorbeeld zowel het mannelijk als vrouwelijk gender manifest zijn. Hetzelfde geldt uiteraard voor iemand van het vrouwelijk geslacht. De feitelijke spreeksituatie van een redenaar verhoudt zich dus tot de inhoudelijk in zijn redevoering werkzame genres zoals het biologisch geslacht van een mens zich verhoudt tot de zich in deze mens sociaal-cultureel manifesterende genders. Quintilianus zou echter Quintilianus niet zijn wanneer hij niet als een echte *Doctor Subtilis* nog een nadere onderscheiding inbrengt. De retorische genres zijn volgens hem namelijk ook nog zodanig dat de *ousia* of kern van elk genre eveneens een rol speelt in de overige genres. Zo komt de kern van het politieke genre (aanraden en afraden gericht op het nuttige) niet alleen in het politieke, maar ook in het juridische en ceremoniële genre voor. En hetzelfde geldt voor de kern van het ceremoniële genre (prijzen en kritisieren gericht op het eervolle) en de kern van het juridische genre (aanklagen en verdedigen gericht op het rechtvaardige). De kern van elk van deze genres vinden we namelijk ook in de overige genres. Voor deze nadere nuancering lijkt

geen *analogon* te zijn in het domein van de geslachten en genders. Of stellen gendertheoretici wellicht dat elk gender een *ousia* of kern heeft die eveneens een rol speelt in de overige genders? Zo ja, wat is deze kern dan voor elk van de genders?

Antikategoria en andere geschillen (2021-03-13 10:55)

In zijn *Institutio Oratoria* behandelt Quintilianus verschillende soorten geschillen of rechtzaken. Naast zaken waarbij één of meerdere personen één of meerdere aanklachten inbrengen jegens één of meerdere andere personen (een type dat overeenkomt met wat wij modernen onder een rechtzaak verstaan), onderscheidt Quintilianus ook nog *vergelijkende zaken* (waarbij twee (groepen van) personen onderling vergeleken worden met betrekking tot een bepaalde vraag), en *antikategoria* (waarbij twee (groepen van) personen elkaar wederzijds van hetzelfde (of juist iets verschillends) beschuldigen). Is er in het hedendaagse recht nog sprake van iets wat lijkt op vergelijkende rechtzaken of antikategoria? Of is hier niets meer van over en kennen wij modernen alleen het eerste type rechtzaken?

Boek I-VII van de Institutio Oratoria van Quintilianus: overwegingen en citaten (2021-03-15 15:27)



Wat Aristoteles met zijn *Organon* niet lukte is Quintilianus met zijn *Institutio Oratoria* wel gelukt: een eind maken aan een heel vakgebied door het zo goed als volledig te voltooien. Hieronder volgt een overzicht van overwegingen en opvallende citaten bij het lezen van de eerste zeven boeken van de *Institutio*. Dit overzicht wordt mogelijk nog bijgewerkt na de zevende bijeenkomst van de Quintilianus werkgroep eind augustus. Overwegingen en citaten bij de laatste vijf boeken worden op *Wijsgerige reflecties* bijeengebracht in een nieuwe bijdrage.

Overwegingen

1. Uit wat Quintilianus in III.8 opmerkt over de inleiding van het ceremoniële genre, valt op te maken dat de bekende richtlijn van Aristoteles om de inleiding van het ceremoniële genre vrij te laten en los te laten staan van de rest van de toespraak mede is geïnspireerd op Gorgias.
2. Quintilianus werkt met een buitengewoon subtile linguïstiek. Woorden hebben naast een syntactische vorm, een verwijzing en een semantische betekenis ook nog een ‘waarde’. Zo kunnen bijvoorbeeld synoniemen volgens hem een tegengestelde waarde hebben.
3. Een vraagstuk bij het lezen van Quintilianus is hoe hij tegelijkertijd kan menen dat een orator een goed en rechtvaardig mens moet zijn en onder bepaalde voorwaarden gebruik

mag maken van leugens om zijn doel te bereiken. Hoe kunnen beide opvattingen in één ziel verenigd zijn?

4. Quintilianus stelt dat ruwe, ongepolijste, op sensatie beluste, breedsprakige, schreeuwgerige, driftig heen en weer lopende en heftige gebaren makende sprekers vaak bij het grote publiek in de smaak vallen, terwijl ze juist géén enkele retorische vakkennis in de praktijk brengen.

5. Vrij zijn is de rede volgen. Wie luistert naar de rede is pas werkelijk vrij. Een gedachte van Kant? Jazeker. Uiteraard. Maar ook van Quintilianus (108).

6. Dat de dialectiek en retorica met topoi (systematische vindplaatsen voor standaard gedachtevormen) werkt is bekend. Het aardige is dat we bij Quintilianus (38) ineens lezen dat zelfs dichters topoi gebruiken.

7. Volgens Quintilianus (131) behoort retorica als vak zowel tot het beschouwen, het handelen als het vervaardigen. Hierin neemt hij afstand van Aristoteles die retorica net zoals bijvoorbeeld de poëzie of schilderkunst uitsluitend tot de tot stand brengende disciplines rekent.

8. Een juridisch geschil waarbij de aanklacht luidt dat beklaagde daad D verrichtte met strafbaar kenmerk k, staat in de *conjecturale status* indien de beklaagde ontkent D gedaan te hebben, in de *definitiestatus* indien beklaagde erkent D verricht te hebben met niet strafbaar kenmerk k', en in de *hoedanighedsstatus* indien de beklaagde erkent D verricht te hebben met kenmerk k maar eveneens betoogt dat D en k samen in dit geval te rechtvaardigen zijn.

9. Waarom heet de definitiestatus eigenlijk *definitiestatus*? In het geval van de conjecturale status dienen we toch ook de definitie van D te kennen om te kunnen twisten over de vraag of de beklaagde daad D vericht heeft? En in het geval van de hoedanighedsstatus moeten we toch ook weten wat rechtvaardigheid is om te kunnen beoordelen of D samen met strafbaar kenmerk k te rechtvaardigen is? Dat mag zo zijn, maar in het geval van de definitiestatus betreft het geschil de vraag of de daad D van de beklaagde gepaard ging met k of k'. Moet D (e.g. het ombrengen van iemand) gekenmerkt worden als D+k (e.g. moord) of D+k' (e.g. zelfverdediging)? We dienen dus de definitie van D+k te vergelijken met die van D+k' om te bepalen hoe D gekarakteriseerd moet worden. Daarom spreken we hier specifiek over *definitiestatus*. De relevante definities vinden we in de regel in wetteksten. Dit betekent niet dat we hier ineens met de wettelijke status te maken hebben. Dat is pas het geval indien er een geschil ontstaat over of we een wet naar de letter of naar de geest moeten lezen, welke implicaties bepaalde wetten hebben, wat te doen als wetten elkaar tegenspreken en hoe we wetten moeten interpreteren. 10. De statustheorie is gebaseerd op het Aristotelische *hylemorfisme*. De conjecturale status betreft de vraag of iets het geval is. Dit dient hylemorfistisch begrepen te worden als de vraag of er een substantie van soort D aanwezig is. Er is in de onderhavige context wel of geen substantie van soort D gegeven. Uiteraard dienen we de definitie van D te kennen om deze vraag te kunnen beantwoorden. Sommigen hebben hierin aanleiding gezien om de conjecturale status te beschouwen als een species van de definitiestatus, maar zo ver hoeven we niet te gaan. De definitiestatus vertrekt daarentegen vanuit het gegeven zijn van een substantie van soort D en vraagt wat het is. Hier gaat het dus om de vraag naar de wezensvorm of vorm van de substantie. Kwalitatieve bepaling D vormt ontgezegelijk een bestanddeel van deze vorm, maar nu gaat het ook om de vraag naar de overige kwalitatieve bestanddelen ervan. Is de vorm van de substantie gelijk

aan D+k of aan D+k'? Hier zijn k en k' aanvullende kwalitatieve bepalingen. Daarom wordt deze status de definitiestatus genoemd. Een minder natuurlijke duiding van de definitiestatus is om te zeggen dat de vorm van de substantie gelijk is aan D en dat k en k' kwalitatieve attributen betreffen van de gehele substantie als samenstel van vorm en stof. Maar ook dan spreken we van de definitiestatus. Tenslotte betreft de hoedanigheidsstatus de vraag of gelet op de specifieke omstandigheden de substantie al dan niet rechtvaardig genoemd kan worden. Hier hebben we het over een attributieve kwaliteit van de substantie en dus niet over een kwalitatief bestanddeel van de vorm ervan.

11. De conjecturale status kan ook als een genus van de definitiestatus beschouwd worden. De vraag of er een substantie van soort D aanwezig is, kan namelijk begrepen worden als de vraag of er een substantie is waarvan de wezensvorm het kwalitatieve bestanddeel D bevat. We dienen dan van alle aanwezige substanties te vragen wat het is. Want alleen zo kunnen we de wezensvorm van die substanties achterhalen en vaststellen of deze al dan niet D bevatten. Wanneer we een substantie treffen met wezensvorm E+a zodanig dat E+a bestanddeel D omvat, dan hebben we dus een substantie van soort D te pakken. Maar als het een substantie betreft met wezensvorm E+b zodanig dat E+b bestanddeel D niet omvat, dan volgt dat we geen substantie van de gezochte soort in het vizier hebben. Deze structuur komt inderdaad sterk overeen met die van de definitiestatus. De conjecturale status met betrekking tot D is dus conjecturaal relatief aan een hogere definitiestatus (Is het D+k of D+k?). Ten opzichte van een fundamentele conjecturale status (Is E het geval?) heeft zij echter eerder het karakter van een definitiestatus. Statussen zijn relatief.

12. De retorenscholen hebben het altijd gedaan. Cicero zet zich af tegen de argumentatieve formele retorica van Hermagoras en verwijt de scholen dat ze de emoties verwaarlozen, terwijl Quintilianus voor Hermagoras kiest en vindt dat de scholen teveel aandacht voor de emoties hebben.

13. Het bekende onderscheid van David Hume tussen feiten en waarden vind men al in de beruchte statusleer van de klassieke retorica. Een geschil over feiten gaat terug op de conjecturale status, terwijl een twist over waarden teruggaat op de hoedanigheidsstatus.

14. David Hume's bekende leerstuk dat al onze kennis uiteenvalt in enerzijds betwijfelbare empirische *matters of fact* en anderzijds onbetwijfelbare a priori *relations of ideas* vinden we al bij de Griekse redenaar Apollodorus van Pergamum uit de eerste eeuw voor christus. Apollodorus stelt immers dat iedere strijdvraag ofwel gaat over aan twijfel onderhevige feitelijke zaken buiten onszelf ofwel over a priori als vaststaand aan te nemen zaken die louter betrekking hebben op ons denken.

15. Paulus stelt: "De letter doodt, maar de geest maakt levend." Zonder de geest is de wet enkel letter. Dit komt exact overeen met één van de vier bekende wettelijke strijdvragen die we in bijna alle klassieke retorica leerboeken vinden, namelijk de strijdvraag van letter en geest.

16. De ene retorische status kan een species zijn van de andere retorische status. We zeggen dan dat de species-status wordt gereduceerd tot de genus-status. Reductie is transitief. Volgens Archedemus is de hoedanigheidsstatus een species van de definitiestatus omdat bijvoorbeeld de hoedanigheidsvraag 'Is de toegegeven moord rechtvaardig?' uiteindelijk altijd neerkomt op de vraag 'Wat is rechtvaardig?'. De definitiestatus wordt vaak gezien als een species van de wettelijke status omdat de relevante definities vaak in wetsteksten te vinden

zijn. De definitiestatus is volgens Celsus ook een species van de conjecturale status omdat bijvoorbeeld de vraag of een toegeven geldroof uit een tempel een roof van privégeld dan wel een tempelroof betreft kan worden begrepen als de conjecturale vraag of een tempelroof het geval is. De hoedanigheidsstatus beschouwt Celsus ook als species van de conjecturale status. Zo kan de vraag of de toegegeven moord rechtvaardig is begrepen worden als de conjecturale vraag of een rechtvaardige moord het geval is.

17. Wie als redenaar goed wil leren spreken moet goed leren schrijven. Waarom? Omdat de ousia van het spreken het schrijven is. Omgekeerd is het spreken niet de ousia van het schrijven. Want je hoeft geen redenaar te zijn om goed te kunnen schrijven. Veel schrijvers en filosofen zijn geen redenaars. Maar grote redenaars kunnen altijd ook goed schrijven. Het hoeft ons dan ook niet te verbazen dat niet alleen het houden van een redevoering als een ander, maar zelfs al het schrijven van een redevoering voor een ander, door Quintilianus *prosopopoeia* genoemd wordt. De logograaf Lysias mocht als zoon van een immigrant geen redevoeringen houden. Hij mocht ze alleen schrijven voor een ander. Toch behoort hij tot de tien grootste Attische oratoren. Inderdaad. Schrijven is de ousia van het spreken. Niet voor niets stelt Quintilianus eveneens dat een redevoering altijd moet worden geschreven in de volgorde van uitspreken en dat men op de retorenscholen als oefening vaak en veel moet schrijven.

18. Quintilianus merkt bij zijn bespreking van de retorische regels voor de uiteenzetting van een betoog in IV.2.103 op dat wij in verreweg de meeste gevallen het merendeel van deze regels dienen te volgen en er alleen van mogen afwijken indien de logica van het individuele geval dat vereist. Een dergelijke manier van omgaan met regels wordt in de filosofische logica *defeasible reasoning* genoemd. Deze wijze van redeneren is gegrond in zogenaamde *defeasible, default of exception permitting rules* van de vorm: *Normally, P*. Filosofen lijken dit redeneermodel ontleend te hebben aan de retorica. Want leraren in de retorica behandelen van oudher hun regels op precies deze wijze.

19. Quintilian has a rule that can be formalized thus: For all M, if Cicero holds [For all x in M, P(x)], then [For all x in M, not-a(x) \rightarrow P(x)]. Here a(x) is the abnormality predicate. So if Cicero holds P(x) for all x in M, then, normally, for any x in M Quintilian infers P(x).

20. In boek IV van zijn *Institutio Oratoria* bespreekt Quintilianus onder andere de partitie. De partitie betreft de ordening van de argumenten in de bewijsvoering van een betoog en is als zodanig een onderdeel van de bewijsvoering. Wat zijn goede retorische regels voor de partitie? Quintilianus gaat onder meer in op wat we het *partitieprobleem* kunnen noemen. Ik zal dit probleem hieronder formeel weergeven. Stel dat de orator voor zijn bewijsvoering de argumenten A₁, ..., A_n tot zijn beschikking heeft. Laat verder R(A₁), ..., R(A_n) de retorische overtuigingskrachten zijn van elk van deze argumenten op zichzelf beschouwd. Een partitie is dan een geordende deelverzameling van {A₁, ..., A_n}. Zo zijn bijvoorbeeld <A₁, A_n, A₂> en <A_n, A₂, A₄> partities. En uiteraard zijn ook <A₁, ..., A_n> en de lege verzameling \emptyset partities. Indien de orator voor een bepaalde partitie kiest, dan geeft hij in de bewijsvoering de argumenten in de volgorde van de gekozen partitie. In het eerste voorbeeld geeft de redenaar dus eerst A₁, dan A_n en tenslotte A₂. Eventuele andere beschikbare argumenten geeft hij niet. Iedere partitie P heeft zelf ook een retorische overtuigingskracht R(P). Uiteraard wil de orator die partitie selecteren met de grootste retorische overtuigingskracht. Het partitieprobleem betreft dan de vraag welke partitie de orator moet kiezen voor zijn bewijsvoering. Dit is een lastig vraagstuk omdat de retorische overtuigingskracht van een partitie niet eenvoudigweg gelijk is aan de som van de retorische overtuigingskrachten van de erin voorkomende argu-

menten. Zo doet de volgorde van de argumenten ertoe. Moeten de sterkste argumenten aan het begin, in het midden of aan het eind van de partitie geplaatst worden? Lastig. Ook kan een partitie retorisch overtuigender gemaakt worden door de wat minder overtuigende argumenten erin weg te laten. Moeten dus alle argumenten gegeven worden of alleen de sterkste? Wederom lastig. Het is geen triviaal vraagstuk. Maar het is wel een *retorisch* vraagstuk. De *epistemologie* schiet hier tekort. Strikt epistemisch beschouwd is de sterkste partitie gewoon die partitie die alle argumenten bevat. De volgorde van de argumenten in de partitie doet er epistemisch niet toe. Daarnaast is de epistemische overtuigingskracht van een partitie, dus ook van de sterkste partitie, gelijk aan de som van de epistemische overtuigingskrachten van de erin voorkomende argumenten. Iedereen voelt echter aan dat met deze benadering iets verloren gaat. Want de volgorde van de argumenten doet er wel degelijk toe als het gaat om de overtuigingskracht van de bewijsvoering in zijn geheel. En het weglaten van de zwakkere argumenten kan leiden tot een meer overtuigende bewijsvoering. Het partitieprobleem laat dan ook zien dat we naast epistemologie retorica nodig hebben. Eens in de zoveel tijd komt er een epistemoloog langs die beweert dat retorica onzin is en dat we ons gewoon dienen te beperken tot epistemologie. Wat te doen? Uitgebreid ingaan op het belang van de overtuigingsmiddelen *ethos* en *pathos* in aanvulling op het overtuigingsmiddel *logos*? Kan. Maar doeltreffender lijkt om hem of haar de realiteit van het partitieprobleem voor te leggen. Het vereist voor haar oplossing retorica. Het ademt retorica.

21. Waarheid is volgens Quintilianus vaak onwaarschijnlijk. Hij lijkt hier te denken aan Plato's contra-waarschijnlijke. Daar redevoeringen waarschijnlijk moeten zijn, moet de orator zich, wanneer hij de waarheid aan zijn kant heeft, niet minder inspannen dan wanneer dit niet zo is.

22. Een *bondige* of *besnoeide* redevoering is volgens Quintilianus de kortste redevoering die een bepaalde inhoud met voldoende zeggingskracht uitdrukt. In een dergelijke redevoering wordt er dus niet meer, maar ook niet minder gezegd dan nodig is. Stel dat redevoering R1 van omvang n de inhoud I met zeggingskracht Z1 uitdrukt en dat redevoering R2 van omvang n de inhoud I met zeggingskracht Z2 uitdrukt, zodanig dat Z1 en Z2 allebei voldoende zijn en bovendien $Z2 > Z1$. Stel dat er geen kortere redevoering is die I uitdrukt met voldoende zeggingskracht. Is R1 dan een bondige of besnoeide redevoering? Ik denk dat Quintilianus R1 inderdaad bondig of besnoeid zou noemen. En dus R2 eveneens. Wel zal hij menen dat R2 retorisch gezien een betere bondige of besnoeide redevoering is.

23. Louter voor de aardigheid formaliseer ik het begrip bondige of besnoeide redevoering. Schrijf $B(r, i, z)$ indien r een bondige of besnoeide redevoering is voor inhoud i bij minimaal vereiste zeggingskracht z. Schrijf $Z(r)$ voor de zeggingskracht en $I(r)$ voor de inhoud van redevoering r. Laat verder $N(r)$ de omvang zijn van redevoering r. We krijgen dan $B(r, i, z)$ dan en slechts dan als $N(r) = \min \{N(x) : I(x)=i \& Z(x)>=z\}$ en $I(r)=i$ en $Z(r)>=z$.

24. We zouden in aanvulling op Quintilianus overigens nog een onderscheid kunnen maken tussen *zwak-* en *sterk-bondige* of *besnoeide* redevoeringen. Een *sterk-bondige* redevoering is een redevoering die voldoet aan de hierboven beschreven karakterisering. Wanneer we zeggen dat een redevoering *sterk-bondig* is, dan kunnen we die redevoering eenvoudigweg bondig noemen. Laten we a <b schrijven voor redevoeringen a en b waarbij a een typografisch deel is van b. Redevoering a wordt bijvoorbeeld uit b verkregen door bepaalde woorden, zinnen of paragrafen weg te laten. Een *zwak-bondige* redevoering r voor inhoud i en minimale zeggingskracht z is dan een redevoering r zodanig dat $I(r)=i$, $Z(r)>=z$ en waarvoor geldt dat er geen redevoering r^* is met $I(r^*)=i$, $Z(r^*)>=z$ en $r^* \<r$. Een

sterk-bondige redevoering is altijd ook zwak-bondig. Maar een zwak-bondige redevoering hoeft niet sterk-bondig te zijn.

25. Quintilianus wil niet alleen strikte scheidingen tussen de diverse soorten redevoeringen opheffen. Hij wil ook binnen redevoeringen scherpe grenzen tussen de bestanddelen ervan vermijden. Inleidingen kunnen proto-uiteenzettingen en zelfs proto-bewijsvoeringen bevatten, uiteenzettingen kunnen inleidingselementen en proto-bewijsvoeringen bevatten, en in bewijsvoeringen kunnen inleidingselementen en uiteenzettingsfragmenten voorkomen.

26. Citaten 4, 5, 7 en 9 laten zien dat Quintilianus wat ik *de paradox van de retorica* noem zowel kent als oplost. De paradox is dat een goede redenaar als vakbekwame spreker zichzelf verdacht maakt bij het publiek, omdat de toehoorders bang zijn om te worden gemanipuleerd, waardoor hij niet overtuigt en dus geen goede redenaar is. De oplossing is uiteraard dat een werkelijk goede redenaar dit probleem doorziet en daarom de fraaiheid van zijn betoog zodanig aanpast aan het publiek dat de fraaiheid bijdraagt aan de overreding in plaats van opvalt als vakbekwaamheid.

27. Quintilianus werkt met fascinerend begrip van *retorische zekerheid*. Daaronder valt niet alleen dat wat met de eigen ogen te zien valt of met de rede sluitend bewezen, maar ook wat door wetten of algemeen aanvaarde normen geborgd wordt, en wat de opponent erkent of niet ontkennt.

28. Quintilianus legt op p. 290 uit dat ieder redelijk argument exact dezelfde drievoudige dieptestructuur heeft. De *conclusie* wordt afgeleid uit een gegeven *uitgangspunt*, door als derde een *hulpstelling* toe te voegen die uitgangspunt en conclusie met elkaar verbindt omdat beide erin overeenstemmen.

29. Op p. 194 stelt Quintilianus terecht dat dreigen niets met retorica te maken heeft. Toch is dreigen overreden met woorden. Retorica kan dus niet eenvoudigweg opgevat worden als overreden met woorden. Naast dreigen kan men ook overreden met woorden door bijvoorbeeld om te kopen of te verleiden. En omkopen en verleiden zijn inderdaad evenmin vormen van retorica. Welke kwalificatie moeten we dan aan het overreden met woorden toevoegen om bij retorica uit te komen? Is retorica argumentatief overreden met woorden? Dat lijkt niet het geval te zijn. Als retorica wordt opgevat als argumentatief overreden met woorden, dan valt retorica samen met argumentatieleer. Maar retorica is meer dan argumentatieleer en zeker meer dan logica. Wat is dat meer? Is retorica bezielend of meeslepend overreden met woorden? Lastig. Verleiding is een erotische en daarmee psychologische categorie en eveneens betrokken op het moveren van de ziel. Bovendien kan verleiding uiteraard heel meeslepend zijn. Toch is verleiding geen retorica. Is retorica wellicht deugdelijk overreden met woorden? Maar verleiding kan heus ook legitiem en deugdelijk zijn. Iemand kan heel respectvol en liefdevol verleid worden. Is retorica dan misschien inzichtelijk overreden met woorden? Met inzichtelijk wordt meestal begrijpelijk bedoeld en dat levert een probleem op omdat bedreiging en omkoping ook begrijpelijk in de zin van cognitief bevattelijk zijn. Wellicht moet retorica opgevat worden als appellerend overreden met woorden? Maar appelleren betekent veelal aanspreken of aanprijsen en verleiding kan ook heel aansprekend zijn. Omkopen kan daarnaast begrepen worden als een vorm van aanprijsen. Soms betekent appelleren ook ergens aan refereren of iets ter sprake brengen. Maar dan kwalificeert appelleren het woordelijk overreden niet. Want wij refereren altijd aan iets wanneer wij woordelijk overreden. Deze optie valt dus ook af. Is retorica wellicht kunstig overreden met woorden? Maar verleiden is ook een kunst. Het is een levenskunst en bovendien vaak een kwestie van het kiezen van

de juiste woorden. Kunstig overreden met woorden sluit het verleiden dus onvoldoende uit. Dienen we retorica op te vatten als geloofwaardig of overtuigend overreden met woorden? Dit is een interessante optie. Als we echter retorica opvatten als geloofwaardig of overtuigend overreden met woorden, dan lijken verleiding, omkoping en bedreiging onvoldoende te worden uitgesloten. Wordt iemand die zich laat verleiden, omkopen of bedreigen immers niet ook overtuigd om iets te doen of geloven? Iemand kan heel geloofwaardig verleid, omgekocht of bedreigd worden. Overtuigen lijkt daarom uiteindelijk toch te dicht bij het overreden zelf te liggen en er dus geen kwalificatie van te zijn. De enige optie die overblijft lijkt te zijn om retorica op te vatten als redelijk overreden met woorden, waarbij redelijk inclusief dient te worden opgevat. Redelijkheid verwijst primair naar het passend en zinvol beantwoorden aan het inherente doel van een bepaalde algemeen menselijke concrete levenspraktijk, zoals de politiek, het recht en het ceremoniële. Maar daarnaast kunnen we toch ook denken aan praktijken zoals het onderwijs en uiteindelijk zelfs het effectief communiceren in filosofie en wetenschap. Zo krijgen we welhaast een *a priori* of zelfs analytisch argument voor de redelijkheid van retorica. Redelijk overreden met woorden is namelijk de kwalificatie die overblijft na een conceptuele analyse van het begrip retorica. Een onredelijke retorica is dan ook onmogelijk.

30. Aristoteles stelt in zijn *Retorica*, wanneer hij ingaat op het overtuigingsmiddel *ethos*, dat het er uiteindelijk niet om gaat wat het *ethos* van de spreker precies is, maar welk *ethos* hij in zijn oratie weet uit te drukken. Quintilianus lijkt dit beginsel te generaliseren tot algemeen beginsel voor alle overtuigingsmiddelen, wanneer hij op p. 209 stelt dat een redenaar juist dan het best spreekt, wanneer hij de indruk wekt de waarheid te spreken.

31. Passages bedoeld voor het uitdrukken van emotie, karakter, versterking, afzwakking of een fraaie stijl, zijn verrassenderwijs voor Quintilianus van de rechte weg afwijkende of afbuigende uitweidingen die weliswaar verbonden zijn met de argumentatie en zo het belang van de zaak dienen, maar toch buiten het eigenlijke betoog vallen.

32. De Socratische *elenchus* verandert bij Quintilianus van een ethisch nobele epistemische methode in een slimme sluwe techniek om in de rechtsbank een onwillige getuige via een nietsvermoedende omweg tenslotte tegen zijn zin precies dat te laten zeggen wat de ondervrager wil horen.

33. Quintilianus gaat in boek V van zijn *Institutio Oratoria* avant la lettre moeiteloos in op vormen van niet-deterministische causaliteit en het belang van *counterfactuals* voor het logisch redeneren.

34. Het spreken van Descartes over "het natuurlijke licht van de rede" als alternatief voor en kritiek op de schoolse logica van zijn tijd, komt overeen met het spreken van Quintilianus over "onontwarbare netten waarin we verstrik raken en knellende voorschriften die ons belemmeren" om "de natuur als leidsvrouwe" te volgen. (p. 263)

35. Quintilianus stelt dat Aristoteles de eis van bondigheid voor de uiteenzetting bespot. (p.208) Want waarom, zo parafraseert Quintilianus Aristoteles, zou een uiteenzetting lang of kort moeten zijn en zou de middenweg niet mogen? In zijn eerdere besprekking van de inleiding legt Quintilianus uit dat volgens hem een inleiding niet bondig hoeft te zijn. Hiervoor geeft hij op enigszins spottende wijze dezelfde overweging als Aristoteles geeft voor de uiteenzetting: "De omvang van de inleiding dient in overeenstemming met de zaak te zijn. Eenvoudige zaken verlangen een korte, ingewikkelde [...] zaken een wat langere aanloop. Belachelijk

vind ik in ieder geval de door sommigen als een wet aan alle inleidingen opgelegde regel, dat deze niet langer dan vier volzinnen zouden mogen zijn. Een onmatige lengte moet natuurlijk evenzeer vermeden worden [...]." (p.200) Verrassenderwijs volgt Quintilianus Aristoteles echter niet als het om de uiteenzetting gaat. Want hij handhaaft de eis van beknoptheid voor de uiteenzetting, alhoewel hij in zijn toelichting daarop toch weer op Aristotelische wijze wijst op het belang van een middenweg (p.210) en beknoptheid even daarvoor zelfs lijkt te vereenzelvigen met het Aristotelische in het oog houden van de juiste maat. (p.208).

36. De kritiek op het negentiende eeuwse wetenschappelijke positivisme, namelijk het besef dat theorie-neutrale interpretatie-vrije feiten niet bestaan, werd niet pas door het postmodernisme gegeven. Ze werd reeds gegeven en afdoende afgerond door de klassieke retorica in de Oudheid, waaronder Quintilianus.

37. In boek V verbindt Quintilianus in zijn bespreking van het gebruik van argumenten het redeneren met de aard van het publiek. Hij schrijft wanneer hij een aantal typen bewijsvoering behandelt het volgende: "Er moet ook op gelet worden wie degene is bij wie we het woord voeren, en we moeten onderzoeken wat hij het meest waarschijnlijk zal vinden [...]." (p.277) Het gaat Quintilianus hier niet om de plausibiliteit van de premissen van een redenering. Dat de plausibiliteit van de premissen publieksafhankelijk is, is immers bekend. Vandaar ook de ruime aandacht voor *endoxa* in de retorica. Quintilianus gaat echter een stap verder. Volgens hem is ook de plausibiliteit van de gekozen logische redeneringen publieksafhankelijk. De redenaar moet dus zowel passende premissen als *endoxmatische redeneerwijzen* kiezen om een gegeven publiek te overtuigen. De logica zelf wordt hier endoxatisch benaderd. Het publiek wordt zo een constitutief element van de logos.

38. Er zijn volgens Quintilianus ook redeneringen die gebaseerd zijn op emoties. Hij noemt dit emotionele argumentatie. (p.277) Hier is emotie constitutief voor de redenering in plaats van slechts een aanvullend element erbuiten dat de redenering ondersteunt of versterkt. Het gaat hier niet om de erkenning van het altijd deels rationeel zijn van emoties, maar precies omgekeerd om de erkenning dat er ook redeneringen zijn die een inherent emotioneel deel hebben dan wel een emotionele modaliteit hebben. Gevoel en rede komen zo dicht bij elkaar. Waarop Quintilianus wijst, lijkt dan ook een voorafschaduwing te zijn van de bekende these dat emotie en intellect veelal nauw met elkaar verbonden zijn en eigenlijk zelden goed van elkaar te scheiden. Het spreken van Quintilianus over emotionele redeneringen sluit bovendien aan bij de vertaling van het Aristotelische 'enthymeem' als *gemoedsoverweging* en wellicht ook bij Cicero's duiding van denken als altijd al een *begeerlijk* denken. Steeds gaat het om pathos in logos. Overigens lijkt het erop dat hij aldaar hetzelfde beweert over ethos. Ethos kan eveneens een constitutief element zijn van bepaalde redeneringen in plaats van een aanvullend element daarbuiten. Dit 'ethos in logos' lijkt wellicht enigszins op Plato's notie van een inclusieve rede die het goede omvat, maar is toch niet hetzelfde.

39. Dat het publiek bij Quintilianus een constitutief element wordt van de logische argumentatie kan geformaliseerd worden. Laat R een logische redenering zijn, bijvoorbeeld 'Uit A en B volgt A' of 'Als het zo is dat B volgt uit A en bovendien niet-B het geval is, dan moet niet-A het geval zijn'. Schrijf $v(R)=1$ indien R logisch geldig is en $v(R)=0$ indien R logisch ongeldig is. Laat K een publiek zijn. De overtuigingskracht van R gegeven K schrijven we als $v_K(R)$. Nu is $v_K(R)$ een element van het gesloten interval $[0,1]$. Er zullen K's zijn zodanig dat voor alle logische redeneringen R geldt dat $v_K(R)=v(R)$. Een dergelijk publiek bestaat typisch uit experts in de logica of dialectiek. Laat #K de omvang zijn van publiek K. Geldt voor iedere logische redenering R dat $\lim[\#K \rightarrow \infty] v_K(R) = v(K)$?

40. Peter van Inwagen zou tevreden zijn met de retorische ontologie of materieel geïnformeerde argumentatieleer die Quintilianus in boek V ontwikkelt: "We delen alles in deze twee categorieën in, zaken en personen." (p.251)

41. Wat is bepalend voor het handelen? De algemene klasse(n) waartoe je behoort of het particuliere individu dat je bent? Volgens neo-marxisten het eerste en volgens existentialisten het tweede. Quintilianus biedt echter een volledige analyse door beide verklaringswijzen te erkennen. (p.251)

42. Op p.267 brengt Quintilianus een fascinerende vergelijking in die zich als volgt laat parafraseren. De vindplaatsen van de argumenten begeleiden het denken van de redenaar zoals de snaren van het snaarinstrument de zangstem begeleiden van de zanger.

43. Wat is in meest eigenlijke zin zijnde? Dat is de substantie (*ousia*). Wat is dan in meest eigenlijke zin *ousia*? Materialisten zullen antwoorden: het onderliggende (*hypokeimenon*). Wie meent dat de werkelijkheid ten diepste ideël of geestelijk is, zal antwoorden: het idee (*eidos*). Zoals in de metafysica de *ousia* dus zowel substraatkarakter (onderliggende materie) als wezenskarakter (idee) heeft, zo heeft in de retorica het *paradeigma* zowel voorbeeldkarakter (historisch feitenmateriaal) als vergelijkingskarakter (logisch-ideële overeenstemming met de casus).

44. Here's a *topos* obtained from Quintilian book V. Let C be a class that entails property p. Suppose p isn't part of the genera-species order to which C belongs. Prima facie, classes quite remote to C, such as ultimately C's opposite or contrary, likely entail not-p, while classes quite akin to C, such as ultimately C itself, likely entail p.

45. Ten behoeve van zijn bespreking van het onderdeel van de vinding doorloopt Quintilianus achtereenvolgens de vijf bestanddelen van de gerechtelijke redevoering. Aangekomen bij het derde bestanddeel, de bewijsvoering, maakt hij een onderscheid tussen niet-vakmatige en vakmatige bewijsmiddelen. De niet-vakmatige bewijsmiddelen bestaan uit het materiaal dat direct betrekking heeft op de zaak en dat de redenaar ontvangt. De orator krijgt ze aangereikt en bedenkt ze niet zelf. Quintilianus noemt bijvoorbeeld getuigenverklaringen, voorvonnissen, documenten en eden. Vakmatige bewijsmiddelen ontleent de redenaar zelf aan de zaak. De orator laat ze als het ware uit de zaak geboren worden. Quintilianus onderscheid (i) indicaties of tekens, (ii) voorbeelden en gezaghebbende uitspraken, en (iii) argumenten. Indicaties of tekens worden ook sporen of aanwijzingen genoemd en zijn vaak gebaseerd op niet-vakmatig materiaal. Quintilianus denkt hierbij aan bebloede kleding, geschreeuw, of een blauwe plek. De redenaar bedenkt ze niet. Ze komen tegelijk met de zaak tot hem. Toch gaat het om vakmatige en dus niet om niet-vakmatige bewijsmiddelen. Dit komt omdat er ook indicaties zijn die geheel door de redenaar zelf bedacht en ingebracht worden. Wel staan de indicaties dicht bij de niet-vakmatige bewijsmiddelen. Voorbeelden en gezaghebbende uitspraken zijn eveneens vorhanden materiaal waarvan de redenaar gebruik kan maken. Maar omdat dit materiaal door de redenaar zelf van buiten de zaak erbij gehaald wordt en talentvol wordt ingezet, gaat het wel degelijk om vakmatige bewijsmiddelen. Zo schrijft Quintilianus: "Wat van buiten erbij gehaald wordt, heeft op zichzelf geen enkele waarde, tenzij het talent van de redenaar het toesnijdt op de bruikbaarheid voor het onderhavige geschil." (p.275) Voorbeelden en gezaghebbende meningen staan dan ook verder af van de niet-vakmatige bewijsmiddelen dan de indicaties of tekens. De vakmatige bewijsmiddelen die het verst van de niet-vakmatige bewijsmiddelen afstaan, omdat de redenaar deze geheel zelf bedenkt en uit

de zaak laat ontspringen, zijn de argumenten. De drie vakmatige bewijsmiddelen zijn logische, rationele of informatieve overtuigingsmiddelen. Ze behoren tot het overtuigingsmiddel van de logos. Daarom staan de drie vakmatige bewijsmiddelen dichter bij de eveneens logosmatige niet-vakmatige bewijsmiddelen dan de twee overige niet-logosmatige overtuigingsmiddelen ethos en pathos.

46. Quintilianus wijst de wijsgerige dialectiek genadeloos af: “Tal van strakke verbrokkelde gevolgtrekkingen in steeds bijna dezelfde vorm laten *verachting* uit onaanzienlijkheid, *afkeer* uit slaafsheid, *verzadiging* uit overvloed, en *walging* uit eenvormigheid ontspruiten.” (p.294)

47. De bewijsvoering is een apart bestanddeel van de gerechtelijke rede. De logos lijkt dan ook het enige retorische overtuigingsmiddel waarvoor een apart onderdeel is gereserveerd, terwijl ze toch overal een rol speelt. Of hoort ethos vooral bij de inleiding en pathos bij het slot?

48. Here is a cogent formalization of induction that is compatible with all examples of Quintilian in book V. Let $\{x_i : i \in I\}$ be a set of states of affairs where the cardinality of I is 1 or larger. Let each x_i be of type T and S. Let x be a state of affairs such that $x =/=_i x_i$ for all $i \in I$. Let x be of type T. We infer that x is of type S.

49. De bewijsmiddelen maken volgens Quintilianus een redevoering strijdbaar en krachtig. Argumenten zijn sterke krijgshaftige wapens. De orator moet moedig en manhaftig de onaangetaste natuur nabootsen. Daadkracht is nodig. Want spreken volgens de logos is spreken volgens de natuur.

50. De ook bij Quintilianus aanwezige antieke strijd tussen filosofie en retorica werd met de teloorgang van de retorica als vak en het ontstaan van “retorische filosofen” als Kierkegaard en Nietzsche getransformeerd tot een strijd binnen de filosofie, namelijk die tussen analytische en continentale wijsbegeerte.

51. Als levenskunst louter een estheticering is van het leven, dan is retorica louter een estheticering van het redeneren. Is voor Quintilianus retorica meer dan dat?

52. Met de bespreking van de vinding als de eerste van de vijf taken van de redenaar en de bewijsvoering (waaronder getuigenverhoor) en weerlegging als twee van de vijf onderdelen van het juridisch betoog, meent Quintilianus ook het debat in essentie besproken te hebben. Toch wijdt hij er aan het eind van zijn boeken over de vinding nog een kleine beschouwing aan.

53. Volgens Quintilianus valt het argumentatieve publieksdebat als discussievorm dus onder de retorica en niet onder de dialectiek. Is dit terecht?

54. Quintilianus stelt dat ethos en pathos beide aandoeningen of affecten zijn van het menselijk gemoed. Door ethos tot het gemoed te rekenen ontstaat bij Quintilianus een ethos dat zinnelijker, affectiever en gevoelsmatiger is dan het ethos bij Aristoteles dat strikt karakterologisch van aard is. Vergelijk in dit verband ook de verzinnelijking van het ethische bij David Hume met zijn nadruk op *moral sense* en het gevoel van *sympathy*. Toch bevat de tekst van Quintilianus nog volop reminiscenties naar het Aristotelische ethosbegrip dat gegronde is in het karakter in plaats van in een milde en duurzame gemoedstoestand.

55. In boek VI komen als onderdeel van de vinding ook de emoties nadrukkelijk aan

bod. Uit de manier waarop hij over de emoties spreekt, blijkt dat hij uitgaat van de stoïcijnse gedachte dat emoties gegrond zijn in verkeerde (in de zin van onware) oordelen. Zo stelt hij op p. 305 dat het wekken van emoties nooit te lang mag duren omdat de toehoorder anders moe wordt, tot rust komt en zo van de emotie die hem overviel terugkeert tot zijn verstand. En op p. 310 merkt hij ondubbelzinnig op dat emoties de aandacht afleiden van de waarheid. Wie door emoties bezwijken en meegevoerd wordt, is niet in staat om adequaat waarheid van onwaarheid te onderscheiden. Quintilianus accepteert de stoïcijnse emotietheorie. De stoïcijnse verbinding van emoties met onwaarheid is voor hem vervolgens echter geen reden om de emoties te beteugelen. Integendeel. Precies vanwege dit aspect van de emoties adviseert hij de redenaar juist om ervan gebruik te maken.

56. De liefde is als *eros* een pathos en als *philia* een ethos. Daarom is volgens Quintilianus de liefde als samenstelling of mengsel van eros en philia een gemoedstoestand die sterker is dan ethos vanwege het eros-element en tegelijkertijd zwakker is dan pathos vanwege het philia-element. Hetzelfde geldt volgens hem overigens voor de vriendschap.

57. Volgens Quintilianus dient de orator een goed en deugzaam mens te zijn. Toch bespreekt hij ook op meerdere plaatsen hoe de orator kan liegen en de waarheid verzwijgen of verdraaien. Bovendien beveelt hij dit voor veel retorische situaties ook aan. Valt de spanning tussen beide *rest/los* te verklaren met een beroep op 'het doel heiligt de middelen'? Nee. Dat is te gemakkelijk. Is hij dan in de pejorative zin van het woord uiteindelijk niets meer dan een ordinare sofist? Nee. Dat doet evenmin recht aan zijn denken. Er speelt iets anders. Er lijkt in de tekst sprake te zijn van een diepere psychologische onderstroom die zelf nooit tot spreken komt, maar zich wel toont. Quintilianus thematiseert deze onderliggende psychologische conditie niet omdat hij er altijd al vanuit vertrekt. Hij ervaart dan ook helemaal geen spanning die een toelichting behoeft. Het behoort voor hem eenvoudigweg tot de onuitgesproken vooronderstellingen. Hoe kunnen aan deze onderstroom dan toch woorden gegeven worden? Hiertoe lijkt een diepgaande fenomenolische analyse van de aard van de Romeinse ziel en zijn verhouding tot het kwaad noodzakelijk.

58. Wij kunnen volgens Quintilianus als redenaar alleen anderen in beroering brengen indien we zelf geroerd zijn. Zo zal de rechter alleen verdrietig worden indien de orator zelf ook verdrietig is. Het gelijke wordt namelijk niet alleen door het gelijke gekend, zoals Plato leert, maar ook door het gelijke veroorzaakt. De vraag hierbij is of de orator in bijvoorbeeld het geval van het succesvol overbrengen van verdriet ook echt verdrietig moet zijn. Is het niet voldoende om je alleen maar verdrietig te voelen? Nu lijkt het zo te zijn dat je onmogelijk verdriet kunt voelen zonder verdrietig te zijn. Wie verdriet voelt is verdrietig. Je verdrietig voelen en het zijn gaan dus altijd hand in hand. Wel is het denkbaar dat de orator succesvol verdriet overbrengt zonder verdriet te voelen. Om verdriet succesvol op een rechter over te brengen is het volgens Quintilianus namelijk voldoende om iets te voelen dat zoveel mogelijk op verdriet lijkt. Want hoewel de orator niet verdrietig is, lijkt het voor de rechter voldoende op verdriet om erdoor aangedaan te worden. Het ziet er dan uit alsof de redenaar echt verdriet heeft.

59. Quintilianus beschouwt humor als een gemoedsbeweging. Het behoort net zoals de niet-logosmatige overtuigingsmiddelen pathos en ethos tot de affecten of aandoeningen van het menselijk gemoed. Maar dan is het redelijk om te denken dat hij humor eveneens rekent tot de niet-logosmatige overtuigingsmiddelen. Tegelijkertijd stelt Quintilianus dat alle vindplaatsen voor argumenten ook de gelegenheid bieden voor geestigheden, hetgeen er juist weer wijst dat humor dicht in de buurt komt van de in boek V besproken logosmatige

overtuigingsmiddelen. Dat volgens hem humor inderdaad ook verband houdt met het logosmatige blijkt daarnaast uit zijn verbinding van humor met de dialectische categorie van de weerlegging. Zo bespreekt Quintilianus bijvoorbeeld hoe humor ingezet kan worden om als repliek te logenstraffen, te ontkennen of te rechtvaardigen. We herkennen hier de logische conjecturale-, definitie- en hoedanigheidsstatus.

60. In boek VI presenteert Quintilianus op p. 337 helder en beknopt zijn oplossing voor het partitieprobleem: "Ook vind ik dat [voor het publieksdebat] een advocaat niet moet vergeten te bedenken in welke volgorde de afzonderlijke bewijzen aan de rechter gepresenteerd moeten worden. De methode is dan dezelfde als bij argumenten in een betoog, met dien verstande dat de krachtigste als eerste en als laatste geplaatst moeten worden: die aan het begin dienen ertoe de rechter zover te krijgen dat hij ons gelooft, die aan het eind, dat hij een gunstig vonnis wijst." De argumenten sturen als geheel dus zowel de rede als de wil van de rechter. Toch lijkt wat hier beweerd wordt enigszins op gespannen voet te staan met wat hij stelt op p. 310: "Bewijsvoeringen kunnen inderdaad bewerkstelligen dat de rechters onze positie de sterkste vinden, emoties zorgen ervoor dat ze dat ook willen [...]." Volgens dit tweede citaat zijn het immers de emoties en niet de argumenten die de wil van de rechter sturen.

61. De klassieke statusleer van de retorica verdisconteert netjes zowel het formele positieve recht als de moreel-ethische billijkheid. Het formele positieve recht komt tot uitdrukking in de definitiestatus en de moreel-ethische billijkheid vindt haar locus in de hoedanigheidsstatus.

62. Na in boek IV, V en VI uitgebreid de vinding behandeld te hebben, gaat Quintilianus in boek VII over tot de besprekking van het tweede onderdeel van de retorica: de ordening. Zijn behandeling van de vinding is echter reeds op een strikte orde gebaseerd, namelijk de orde van de vijf bestanddelen van de juridische redevoering. Quintilianus heeft op grond van deze orde het materiaal voor de vinding uiteengezet door eerst te bespreken wat voor de inleiding relevant is, vervolgens voor de uiteenzetting en bewijsvoering, en tenslotte voor de weerlegging en het slotwoord. Bovendien heeft hij tijdens zijn behandeling van de bewijsvoering ook uitgebreid gesproken over de ordening van een bewijs. De vraag rijst dan ook wat hij precies aan ordeningsinzichten in boek VII zal inbrengen. Is boek VII voornamelijk een herneming van eerder besproken materiaal?

63. We kunnen met een Aristotelische oftewel hylemorfistische bril naar de retorische statusleer kijken. Bij de conjecturale status vragen we naar een feit bij een gegeven *ousia*. Bij de definitiestatus vragen we naar een *ousia* bij een gegeven feit. Waar we in het geval van de conjecturale status ons afvragen of er een feit is dat valt onder een gegeven *ousia*, zoeken we in het geval van de definitiestatus nu juist de *ousia* van een gegeven feit. De *ousia* is steeds de vorm of wezensvorm van het gegeven. Conjecturaal is dan ook de vraag of er een relevante substantie aanwezig is. De definitiestatus betreft dan vervolgens de vraag naar het wezen van deze substantie. Onder welk *genus* en welke *species* valt het?

64. De definitiestatus draait om een benaming: de benaming van een gegeven *feit* (Wat is dit? Is het dit? Of is het dat?) óf de benaming van een gegeven *woord* of begrip (Wat verstaan we onder dit woord? Wat verstaan we onder dit begrip? Hoe definiëren we dit woord en hoe dat begrip?)

65. Laat F een feit zijn en C een concept. Stel dat C een heldere benaming oftewel

definitie heeft waaraan wij niet twijfelen. In dat geval kan vrij eenvoudig geverifieerd worden of F een instantie van C is. Stel dat wij twijfelen over de heldere benaming oftewel definitie van C of zelfs alleen maar beschikken over het woord C met een rudimentaire connotatie. In dat geval kunnen wij de vraag of F een instantie is van C alleen beantwoorden door eventueel ook bereid te zijn C nader te definiëren. Onze semantische intuïties kunnen dus zodanig zijn dat wij om de vraag 'Valt F onder C?' te beantwoorden de definitie van C zodanig kalibreren dat F juist wel of juist niet onder C valt. Zo sleutelen wij aan C terwijl we de vraag of F onder C valt trachten te beantwoorden.

66. De in de analytische filosofie veelgebruikte methode van conceptuele analyse, waarbij op grond van intuïties met betrekking tot denkbeeldige situaties tot een verheldering van concepten gekomen wordt, vinden we al bij Quintilianus in boek VII bij zijn bespreking van de definitie.

67. De definitiestatus draait zoals gezegd om de benaming van een gegeven substantie of om de benaming van een gegeven concept. Deze benamingsvraagstukken liggen in elkaars verlengde, zoals ik in wat volgt laat zien. Laat S een substantie en C een concept zijn. We vragen allereerst naar de benaming van de substantie. *Wat is S?* Is het een C? Maar wat is dan C? We komen zo uit bij de vraag naar de benaming van een concept. *Wat is C?* Start omgekeerd bij de vraag naar de benaming van C. *Wat is C?* Lastig. Vinden wij bijvoorbeeld dat S onder C valt of juist niet? Is S een C? Het antwoord op deze vraag bepaald mede wat C is. Zo komen we dus uit bij de vraag naar de benaming van een substantie. *Wat is S?* De benaming van substanties en concepten zijn dus inderdaad nauw op elkaar betrokken. Ze lopen in elkaar over. Niet voor niets gaat de definitiestatus steeds over beide benamingen tegelijkertijd.

68. Een handeling is A indien de handeling het op eervolle wijze doen van B betreft. Stel Jo doet B. Is Jo's handeling A? Dit hangt af van de vraag of Jo B eervol deed. De vraag naar de rechtvaardigheid is het springende punt. Het probleem is niet de definitie van A of B. Beide zijn helder. Helder is ook dat Jo B deed. Alles draait hier dan ook om het evalueren van de morele kwaliteit van de handeling. Zodra dat gedaan is weten we direct of Jo's handeling al dan niet A is. Het gaat in dit voorbeeld daarom niet om de definitiestatus. De status betreft de hoedanigheidsstatus.

69. Voor een geschil in de hoedanigheidsstatus staat het *wat* vast en is de vraag *hoe* het gedaan is. De kwestie van het *hoe* vraagt volgens Quintilianus de meeste aandacht van de redenaar. Zo stelt hij: "Hoe iets overkomt, is echter een kwestie van welsprekendheid: hier regeert zij, hier beveelt zij, hier behaalt slechts zij de zege." Bovendien heeft het inbrengen van emoties juist in deze status het meeste effect. De hoedanigheid is dan ook het eigenlijke domein van de retorica. Genoemd contrast tussen 'wat' en 'hoe' is door Heidegger ingezet voor zijn articulatie van de ontologische differentie tussen de zijnden en het zijn. Heideggeriaans gezegd verhoudt de hoedanigheidsstatus zich tot de feitelijkheids- en definitiestatus, zoals het zijn zich verhoudt tot de zijnden. Hoedanigheid wordt immers steeds geplaatst tegenover feitelijkheid en wettelijke kwesties. De hoedanigheidsstatus raakt zo aan de bovenfeitelijke en buitenjuridische zin van de werkelijkheid. De orator streeft erna deze zin in zijn redevoering te ontsluiten. Retorica heeft daarom veleer betrekking op de ontologische dan op de ontische dimensie van de werkelijkheid. Daar regeert zij.

70. In de hoedanigheidsstatus staat het 'wat' vast en gaat het om het 'hoe'. Hoedanigheid wordt steeds geplaatst tegenover feitelijkheid en raakt aan de diepere zin van de zaak. Quintilianus luidt hier Heideggers ontologische differentie in door een bovenfeitelijk zijn te ontsluiten.

71. Door onderscheid te maken tussen de letter en de geest van de wet, wordt aangenomen dat de betekenis van een tekst niet gegrond is in auteursintenties. Want wat een wet letterlijk zegt en dus aan zichzelf overgelaten betekent, kan afwijken van de geest oftewel de bedoeling van de auteur.

72. Quintilianus geeft rekenschap van het beginsel van *ex falso quodlibet* oftewel "the principle of explosion" wanneer hij op p. 382 als onderdeel van zijn bespreking van de wettelijke status van tegenstrijdige wetten het volgende opmerkt: "Voor een ieder is het echter duidelijk dat wetten elkaar nooit principieel kunnen tegenspreken: als het recht zelf immers tegenstrijdig was, zou de ene wet de andere kunnen opheffen." Hij lijkt zelfs te zinspelen op wat pas in onze tijd bekend zou komen te staan als paraconsistent logica. Hij stelt immers: "Wat in feite gebeurt, is dat ze in dit ene geval door een samenloop van omstandigheden op elkaar botsen."

73. Wie zich beroept op de geest van de wet kan dat op twee manieren doen. Men kan menen zicht te hebben op de *intentie* van degene die de woorden opgeschreven heeft. Of men kan steunen op *billijkheid*. Bij een controverse over meerduidigheid kan men ook nog aansluiting zoeken bij wat het meest in overeenstemming is met *gangbaar taalgebruik*. Zo komt de redenaar steeds uit bij de feitelijkheids- (*intentie, gangbaar taalgebruik*) of hoedanigheidsstatus (*billijkheid*).

74. Volgens Quintilianus dient de wettelijke status van *meerduidigheid* niet verward te worden met de wettelijke status van *letter en geest*. De eerste betreft dubbelzinnige of meerduidige wetten en de tweede heeft betrekking op duistere wetten. Een wet is meerduidig indien op linguïstisch niveau meerdere interpretaties mogelijk zijn. De grammatica en semantiek laten anders gezegd meerdere betekenissen toe. De vraag naar de betekenis van de letter van de wet is een algemene kwestie dat los van een concreet geschil kan worden besproken. Een wet is daarentegen duister wanneer de betekenis ervan helder is, en er dus geen sprake is van linguïstische onbepaaldheid, maar toch voor een gegeven casus onduidelijk is of (en zo ja: hoe) de wet dient te worden toegepast. Hier gaat het niet om de letter, maar om de geest van de wet. Het onderscheid tussen letter en geest roept de vraag op naar de aard van de wet. Is de wet de letter of de geest van de wet? Het antwoord bij Quintilianus lijkt te moeten zijn dat de geest van de wet uiteindelijk de wet *is*.

75. In een rechtzaak heeft de aanklager argumenten a_i voor het schuldig zijn van de beklaagde. Hierbij behoort i tot een indexverzameling I van de vorm $\{1, \dots, n\}$ voor een zeker natuurlijk getal n groter dan of gelijk aan 1. De verdediger van de beklaagde beschikt voor iedere i in I over een objectie v_i waarbij v_i concludeert dat a_i faalt óf zelfs indien succesvol de beklaagde niet schuldig maakt. Laat $e(a_i)$ en $e(v_i)$ staan voor de "epistemische sterkte" van respectievelijk argument a_i en objectie v_i . De notie van epistemische kracht wordt hier primitief gelaten. Wat is in deze rechtzaak retorisch gezien de meest indrukwekkende objectie van de verdediger? De retorisch indrukwekkendste objectie van de verdediging lijkt v_{i^*} waarbij i^* zodanig gekozen is dat $e(v_{i^*}) + e(a_{i^*}) = \max \{ e(v_i) + e(a_i) : \text{voor alle } i \text{ in } I \text{ met } e(v_i) \geq e(a_i) \}$. Hierbij wordt aangenomen dat er tenminste een v_i is met $e(v_i) \geq e(a_i)$. Er zijn echter alternatieven. Laat me er twee noemen. Volgens het eerste alternatief is de retorisch indrukwekkendste objectie v_{j^*} waarbij j^* zodanig gekozen is dat $e(v_{j^*}) - e(a_{j^*}) = \max \{ e(v_j) - e(a_j) : \text{voor alle } j \text{ in } I \}$. Het tweede alternatief laat zich iets lastiger formuleren. Beschouw de verzameling $J = \{ j : e(a_j) = \max \{ e(a_k) : \text{alle } k \text{ in } I \text{ waarvoor } e(v_k) \geq e(a_k) \} \}$. De retorisch indrukwekkendste objectie volgens dit tweede alternatief is dan v_{j^*} waarbij j^* zodanig gekozen is dat $e(v_{j^*}) = \max \{ e(v_j) : j \in J \}$.

76. Quintilianus ziet in boek VII vragen met betrekking tot hoeveelheid, uiterlijk en aantal als behorend tot de feitelijkheidsstatus. Dit terwijl hij erkent dat het hier toch ook om de aard van de zijnden gaat. De hoedanigheidsstatus reserveert hij echter voor de zin en het zijn van de zijnden.

77. Neem deze controverse. Het slachtoffer overleed aan indigestie of door een gifmoord. Medisch is dit niet te achterhalen. De aanklager redeneert als volgt: de verdachte is een beroemde gifmenger en was die avond aanwezig en in de gelegenheid. Dat wijst op gifmoord door hem. Is dit een legitiem argument? Volgens Quintilianus betreft het geen natuurlijke volgorde van redeneren. De aanklager dient eerst het feit te bewijzen en vervolgens dat de verdachte de dader is. Maar hij staat het desondanks toe indien het helpt om de verdachte aan te pakken.

78. Quintilianus stelt op p. 365 het volgende: "Ook de volgorde waarin de feiten gepresenteerd worden draagt bij of doet afbreuk aan de geloofwaardigheid. Want de feiten stemmen veel meer overeen of zijn onderling veel tegenstrijdiger al naar gelang de presentatie." De ordening en daarmee de vorm is dus eveneens een overtuigingsmiddel.

79. Onwetendheid en dronkenschap kunnen volgens Quintilianus een aanklacht verzwakken wanneer de hoedanigheidsstatus aan de orde is. Hedendaags uitgedrukt zouden we zeggen dat ze kunnen gelden als verzachtende omstandigheden. Maar is dat in het geval van dronkenschap terecht?

80. Many define rhetoric as an ornamental function f that can be applied to a given argument a so as to render the presentation $f(a)$ of a maximally persuasive. Function f deploys style, order, ethos and pathos. But there is a more profound meta-rhetoric. On that rhetoric is primary. What's the meta-rhetoric of Quintilian?

81. Wie op grond van het feit een aanklacht, zeg D, ontket, kwantificeert over het voor de zaak relevante domein van standen van zaken en claimt Niet-(Er is een x zodanig dat $D(x)$). Wie op grond van de definitie ontket, stelt van de gegeven stand van zaken, zeg x^* , dat Niet- $D(x^*)$.

82. Volgens Quintilianus is de definitie "de glasheldere en bondige aanduiding van een gegeven feit, die uitsluitend op dat feit van toepassing is." (p. 365) Nu zijn er vaak meerdere glasheldere en bondige omschrijvingen van hetzelfde mogelijk. Staat Quintilianus dus meerdere definities voor dezelfde zaak toe? Eist hij anders gezegd niet dat definities uniek zijn? Er lijkt bij hem inderdaad sprake te zijn van een anti-essentialistische tendens waarbij zaken niet per se een unieke wezensvorm of essentie hebben. Zo stelt hij even verderop: "De verscheidenheid van definities is ook van dien aard, dat verschillende formuleringen naar hetzelfde kunnen verwijzen." (p. 367) Hier maakt Quintilianus een onderscheid tussen *extensie* en *intensie*, en beweert hij dat meerdere intensies voor dezelfde zaak kunnen optreden als de definitie ervan. Definities hoeven dus niet noodzakelijk een unieke wezensvorm of essentie van het gegeven uit te drukken.

83. De definitiestatus wordt gekenmerkt door de vraag 'Wat is het?' Het feit is gegeven en we vragen naar het wezen of de essentie ervan. Was het moord? Of niet? Was het tempelroof of diefstal? Neem een zaak waarin de beklaagde is aangeklaagd voor tempelroof. Als de definitie van 'tempelroof' volstrekt helder en onomstreden is, en dus alle betrokkenen deze probleemloos accepteren, hoeft slechts nagegaan te worden of het gegeven feit in kwestie

onder de definitie valt. De aanklager meent van wel en de verdediger van niet op grond van een verschillende opvatting over bepaalde tot het feit behorende deelfeiten. Was het bijvoorbeeld een heilig voorwerp dat de verdachte uit de tempel heeft meegenomen of ging het om privebezit? Het geschil kan hoe dan ook conjecturaal worden afgehandeld. Hoewel de zaak vanwege de vraag naar het 'wat' formeel gezien in de definitiestatus staat, gaat het eigenlijk om een conjecturale aangelegenheid. Van een definitiestatus *in eigenlijke zin* is geen sprake omdat het geschil, ondanks de 'Wat is het?' -vraag, in wezen een feitelijke kwestie betreft. Het betreft geen dispuut over de juiste definitie. Er is pas in eigenlijke zin sprake van de definitiestatus indien er onenigheid bestaat over de definitie oftewel over de betekenis van 'tempelroof' en niet over de feiten. Aanklager en verdediger brengen elk hun eigen definitie van 'tempelroof' in en daarover gaat vervolgens het geschil. Zodra dit geschil beslecht is, is onmiddellijk helder of er in de desbetreffende zaak sprake is van tempelroof. Er is dus geen conjecturale uitdaging. Men verschilt louter van mening over de betekenis van de term 'tempelroof'. Het dispuut is daarom niet feitelijk, niet "substantieel", maar semantisch. Het is een "verbal dispute". En precies daarom is er in meest eigenlijke zin sprake van de definitiestatus.

84. Iedere wet kent een letter en een geest. De letter van de wet verwijst naar de betekenis van de aan zichzelf overgelaten wettekst. Hierbij moet een onderscheid gemaakt worden tussen de *grammaticaal-semantische* en *praktisch-pragmatische* betekenis van de tekst. Een wet is eenduidig of eenzinnig indien de grammaticaal-semantische betekenis ervan duidelijk is. Een eenzinnige wet hoeft echter nog geen duidelijke praktisch-pragmatische betekenis te hebben. Het kan namelijk onduidelijk zijn hoe de wet in specifieke gevallen dient te worden toegepast. Omgekeerd moet een praktisch-pragmatisch duidelijke wet natuurlijk ook grammaticaal-semantisch duidelijk zijn. Wetten die wel grammaticaal-semantisch maar niet praktisch-pragmatisch duidelijk zijn, worden door Quintilianus *duister* genoemd. Een meerzinnige wet is dus zelfs niet eens duister. Er wordt een beroep op de geest van de wet gedaan om dispuuten over duistere wetten te beslechten. Zowel de aanklager als de verdediger betogen dan dat hun interpretatie van de praktisch-pragmatische betekenis van de wet de juiste is. Hiertoe doet men een beroep op de vermeende oorpronkelijke intenties van de wetgever of op de billijkheid. Het geschil betreft hier dus zowel de letter als de geest van de wet. Wetten die zowel een heldere grammaticaal-semantische als een heldere praktisch-pragmatische betekenis hebben, kunnen nog steeds aanleiding geven tot een geschil waarbij een beroep op de geest van de wet wordt gedaan. De aanklager of verdediger kan immers menen dat de geest van de wet niet overeenstemt met de op zichzelf duidelijke praktisch-pragmatische betekenis ervan. Wederom wordt dan betoogd dat deze betekenis niet aansluit bij de auteursintenties of de billijkheid. Intenties zijn immers bepalend voor de geest en bovendien is de geest naar haar wezen billijk.

85. De woorden dienen niet slechts geordend te worden, maar ook aaneengeregen tot een stijlvol continuüm.

86. Een wet kan botsen met zichzelf, met een andere wet of met de geest. Dat laatste wordt door rechtspositivisten vaak vergeten.

87. De wettelijke status van het syllogisme verschilt in een belangrijk opzicht van de drie overige wettelijke statussen. De status van letter en geest, tegenstrijdige wetten en meerduidigheid hebben namelijk steeds betrekking op situaties waarin de casus binnen het bereik van een gegeven wet valt. De vraag is of de wet alles in overweging nemende ook daadwerkelijk op de casus moet worden toegepast, en zo ja: hoe. Bij het syllogisme valt de

casus buiten het bereik van een gegeven wet. Daar is iedereen het over eens. Toch wil de aanklager of verdediger er graag gebruik van maken. De gedachte is dat de casus op de een of andere manier dicht genoeg bij het bereik van de wet ligt. Er is echter iets nodig om de afstand tussen wet en casus te overbruggen. Dit doet de orator door een deductie - een syllogisme - waarbij een of meerdere aanvullende premissen nodig zijn. Deze vereisen voor hun rechtvaardiging een beroep op billijkheid of bepaalde conjecturale gegevenheden. Een man die een tiran doodt mag een beloning kiezen. Nu doodt een vrouw een tiran. We willen de beloningswet gebruiken hoewel deze strikt genomen niet op vrouwen van toepassing is. Door nu de gelijkwaardigheid van mannen en vrouwen als additionele premissie in het spel te brengen, en deze te rechtvaardigen met een beroep op rechtvaardigheid, kan genoemde wet alsnog ingezet worden om te betogen dat de vrouw een beloning verdient.

88. In zijn *Institutio Oratoria* behandelt Quintilianus verschillende soorten geschillen of rechzaken. Naast zaken waarbij één of meerdere personen één of meerdere aanklachten inbrengen jegens één of meerdere andere personen (een type dat overeenkomt met wat wij modernen onder een rechtzaak verstaan), onderscheidt Quintilianus ook nog vergelijkende zaken (waarbij twee (groepen van) personen onderling vergeleken worden met betrekking tot een bepaalde vraag), en antikategoria (waarbij twee (groepen van) personen elkaar wederzijds van hetzelfde (of juist iets verschillends) beschuldigen). Is er in het hedendaagse recht nog sprake van iets wat lijkt op vergelijkende rechzaken of antikategoria? Of is hier niets meer van over en kennen wij modernen alleen het eerste type rechzaken?

89. Quintilianus introduceert in zijn *Institutio Oratoria* iets wat lijkt op het onderscheid dat gendertheoretici maken tussen geslacht en gender. In wat volgt licht ik dit toe. De zakelijk gezien feitelijke spreeksituatie van de redenaar dicteert verschillende soorten redevoeringen: de politieke, juridische en ceremoniële redevoering. De eerste vindt plaats voor de volksvergadering of senaat, de tweede in de rechtsbank, en de derde tijdens officiële plechtigheden zoals festivals en herdenkingen. Daarnaast zijn er echter volgens Quintilianus retorische genres: het politieke, het juridische en het ceremoniële genre. Elk van deze genres kan in elk soort redevoering in meerdere of mindere mate voorkomen. Zo kunnen het politieke en juridische genre onderdeel zijn van een ceremoniële redevoering. Evenzo kan bijvoorbeeld het ceremoniële genre een rol spelen in een politieke of juridische redevoering. Dit is analoog aan het grondprincipe van de gendertheorie dat luidt dat elk van de genders in elk van de geslachten in meerdere of mindere mate een rol kan spelen. In iemand van het mannelijk geslacht kunnen bijvoorbeeld zowel het mannelijk als vrouwelijk gender manifest zijn. Hetzelfde geldt uiteraard voor iemand van het vrouwelijk geslacht. De feitelijke spreeksituatie van een redenaar verhoudt zich dus tot de inhoudelijk in zijn redevoering werkzame genres zoals het biologisch geslacht van een mens zich verhoudt tot de zich in deze mens sociaal-cultureel manifesterende genders. Quintilianus zou echter Quintilianus niet zijn wanneer hij niet als een echte *Doctor Subtilis* nog een nadere onderscheiding inbrengt. De retorische genres zijn volgens hem namelijk ook nog zodanig dat de *ousia* of kern van elk genre eveneens een rol speelt in de overige genres. Zo komt de kern van het politieke genre (aanraden en afraden gericht op het nuttige) niet alleen in het politieke, maar ook in het juridische en ceremoniële genre voor. En hetzelfde geldt voor de kern van het ceremoniële genre (prijzen en kritisieren gericht op het eervolle) en de kern van het juridische genre (aanklagen en verdedigen gericht op het rechtvaardige). De kern van elk van deze genres vinden we namelijk ook in de overige genres. Voor deze nadere nuancering lijkt geen *analogon* te zijn in het domein van de geslachten en genders. Of stellen gendertheoretici wellicht dat elk gender een *ousia* of kern heeft die eveneens een rol speelt in de overige genders? Zo ja, wat is deze kern dan voor elk van de genders?

90. Het materiaal van de beeldhouwer is steen en dat van de schilder verf en canvas. De redenaar bewerkt ook materiaal. Het materiaal van de orator wordt door hem gevormd tot een redevoering die hij vervolgens uitspreekt. De voordacht zelf is als het actieve levende woord het meest eigenlijke produkt van de redenaar. Het instrument van de redenaar is het geheel van zijn lichaam, zijn stem, zijn gelaat, zijn oogopslag, zijn handgebaren, zijn gebruik van de ruimte, zijn denken, zijn karakter, zijn gemoed en zijn verbeelding. Kortom, het instrument van de orator is zijn hele wezen. Het instrument van de schilder is zijn penseel en het instrument van de beeldhouwer is zijn beitel. Maar de orator is zelf zijn instrument. Wat is echter in meest eigenlijke zin het materiaal van de redenaar? Is dat de taal zelf? De woorden? Of betreft het materiaal van de redenaar alle mogelijke onderwerpen? Of is in laatste instantie het geleefde leven zelf misschien het materiaal van de orator? Ik denk dat het juist is Quintilianus te volgen. Het materiaal van de retor bestaat uit alle onderwerpen die hem kunnen worden voorgelegd om over te spreken. En in beginsel is er geen onderwerp waarover de orator niet zou kunnen spreken nadat hij zich erin verdiept heeft. Het materiaal van de redenaar bestaat dus uit alle onderwerpen als zodanig.

Citataten

1. "Wie zich met niemand meet, kent zichzelf noodzakelijkerwijs teveel toe." (Quintilianus)
2. "Beschouw uw leermeesters als ouders, niet van uw lichaam, maar van uw verstand." (Quintilianus 110)
3. "Morele geboden, ook al zijn ze van nature eerzaam, hebben meer kracht om het karakter te vormen als een helder spreker zijn licht doet schijnen op de schoonheid van de zaak." (Quintilianus 124)
4. "Degenen die op het gebied van welsprekendheid alles al geprobeerd hebben, zullen namelijk bemerken dat niets moeilijker is dan dingen te zeggen, na het horen waarvan iedereen denkt dat hij het zelf ook gezegd zou hebben: men zal dat dan niet als goed, maar als waar beschouwen." (Quintilianus 209)
5. "De moderne redenaars denken dat hun vakkundigheid teniet gedaan wordt als zij onzichtbaar is, terwijl zij juist ophoudt te bestaan als zij zichtbaar is." (Quintilianus 222)
6. "We weten immers dat Pythagoras een aantal opgewonden jongelui, die op het punt stonden een achtbaar huis te schenden, tot kalmte heeft gebracht door een aulosspeelster opdracht te geven lange noten te blazen." (Quintilianus 81)
7. "Meestal doet men er goed aan zo te spreken, dat het verhaal eenvoudig lijkt, alsof men er nog niet zo lang over nagedacht heeft. Een schijnbaar achteloos en niet opzichtig optreden dringt dikwijls ongemerkt dieper naar binnen." (Quintilianus 200)
8. "Ondertussen weet ik nog niet zo zeker, of hun weigering te voldoen aan wat ze als kinderspel minachten, misschien eerder op onvermogen dan op onwil berust." (Quintilianus 209)
9. "De rechter zal denken dat alle vakmanschap erop gericht is hem om de tuin te leiden. Juist dat te vermijden vergt echter het grootste vakmanschap." (Quintilianus 199)

10. "Een vaste hand kan toe met één pijl, een onvaste moet er flink wat afschieten." (Quintilianus 229)
11. "Daarom zijn ook middelmatige sprekers wel opgewassen tegen de taak om aan te klagen, maar is er nog nooit een goede verdediger geweest die niet zeer welsprekend was. Om dus mijn mening kort samen te vatten, aanklagen is precies zoveel gemakkelijker dan verdedigen, als het toebrengen van wonderen dan het genezen ervan." (Quintilianus 279)
12. "Als de zaak zwak staat, moet de persoon te hulp komen, als de persoon zwak staat, de zaak." (Quintilianus 197)
13. "Tezamen hebben deze punten een dwingende kracht. Maar weerleg ze afzonderlijk, en het vuur, dat door de opeenstapeling van brandstof hoog was opgelaaid, zal na het verspreiden ervan inzakken, evenals zelfs de grootste rivieren, wanneer ze in kleinere stroompjes gesplits zijn, overal overgestoken kunnen worden." (Quintilianus 281)
14. "Ze menen dat het geven van informatie alledaags taalgebruik veronderstelt, en dat de eerste de beste ongeschoold spreker dat kan. Ondertussen weet ik nog niet zo zeker, of hun weigering te voldoen aan wat ze als kinderspel minachten, misschien eerder op onvermogen dan op onwil berust." (Quintilianus 209)
15. "Waartoe dient een stijlfiguur, als zij doorzien wordt? Waartoe, als zij niet doorzien wordt?" (Quintilianus 258)
16. "Waar wapens spreken, zwijgt de rechter, waar de rechter spreekt, zwijgen zij." (Quintilianus 263)
17. "Indien wij hen niet met vermaak verleiden, met kracht naar ons toe trekken en soms emotioneel in beroering brengen, kunnen wij zelfs wat rechtvaardig en waar is, niet staande houden." (Quintilianus 294)
18. "Een argumentatie die zich niet als zodanig voordoet, wekt minder argwaan." (Quintilianus 295)
19. "Toch dient al het andere, dat in een meer vloeiente taalstroom neerdaalt, slechts tot hulp en verfraaiing van de argumenten, en verleent het deze spieren waaruit de zaak eigenlijk bestaat, het omhulsel van een fraai lichaam." (Quintilianus 244)
20. "Niets droogt gemakkelijker op dan tranen." (Apollonius Molon, bij Cicero, De inventione 1.56.109)
21. "De welsprekendheid is vorstin op het gebied van de emoties. [...] Bewijsvoeringen kunnen inderdaad bewerkstelligen dat de rechters onze positie de sterkste vinden, emoties zorgen ervoor dat ze dat ook willen - en wat ze willen, geloven ze ook." (Quintilianus 309-10)
22. "Hierop moet de redenaar zich dus toegelijken, dit is zijn taak, dit is waarvoor hij zich moet inspannen, zonder dit is de rest naakt, mager, zwak en onaantrekkelijk. Zozeer is als het ware de levensadem en ziel van zijn werk gelegen in de emoties." (Quintilianus 310)
23. "[T]oen de bebloede toga van Gaius Caesar vooraan meegedragen werd in de be-

grafenisstoet, bracht dat de Romeinse bevolking tot razernij. Men wist dat hij gedood was, zijn lichaam lag immers op de baar, maar dat van bloed druipend gewaad stelde het beeld van de misdaad zo levenschot voor ogen, dat het leek alsof Caesar niet vermoord was, maar op dat moment werd vermoord." (Quintilianus 305)

24. "Is ironie met de heiligste ernst gebracht niet een soort grap?" (Quintilianus 326)

25. "Wie dus op grond van argumenten wint, weet dat zijn advocaat niets meer dan zijn plicht heeft gedaan. Waar het echter nodig is krachtig druk uit te oefenen op de stemming van de rechters en hun aandacht af te leiden van de waarheid, daar ligt de eigenlijke taak van de redenaar." (Quintilianus 310)

26. "Zoals wie verliefd is, niet over schoonheid kan oordelen omdat zijn geest zijn ogen voorschrijft wat ze moeten waarnemen, zo verliest een rechter die door zijn emoties in beslag genomen wordt, alle vermogen om een nuchter onderscheid te maken tussen waarheid en onwaarheid: hij wordt gegrepen door die branding en geeft zich als het ware over aan de stroom die hem meesleurt." (Quintilianus 310)

27. "Hierin ligt de kracht van de welsprekendheid, dat zij de rechter niet slechts brengt tot waar ook de aard van de zaak zelf hem wel gebracht zou hebben, maar dat zij een niet aanwezige emotie oproept of een wel aanwezige versterkt." (Quintilianus 313)

28. "Men mag wel gezag uitstralen, maar niet zoveel, dat de zelfverzekerdheid aanstoot geeft." (Quintilianus 306)

29. "[Het publieksdebat] is niet iets voor een bezadigd en al te weekhartig persoon, en men maakt gereeld de vergissing dat voor fatsoen wordt aangezien wat in werkelijkheid slapte is." (Quintilianus 335)

30. "De dood kan nooit moeilijk zijn voor een dapper man, te vroeg voor een oud-consul, of ellendig voor een wijs man." (Cicero, In Catilinam IV.2.3)

31. "Want door een misstap, zeker een die evident is, hardnekkig te verdedigen, begaat men een nieuwe misstap." (Quintilianus 336)

32. "Want als men geen behoorlijk weerwoord heeft, wat valt er dan anders te doen dan iets te bedenken waarop de tegenpartij geen behoorlijk weerwoord heeft?" (Quintilianus 336)

33. "Daarentegen zal niemand zo dom zijn om na de behandeling van wat hij als zijn sterkste punt beschouwd, dit te laten liggen en over te gaan tot minder zwaar wegende argumenten." (Quintilianus 346)

34. "De redenaar prefereert een meer uitvoerige en gevarieerde tractant boven een beknoptheid definitie. Bij hen wordt die bij filosofen gebruikelijke slaafse - want dat is het - neiging zich aan onwrikbare woorden vast te ketenen slechts zeer zelden aangetroffen." (Quintilianus 367-68)

35. "Ook de conjecturale status maakt dikwijls gebruik van externe bewijzen en put zijn argumenten uit het gegeven materiaal; hoe iets overkomt, is echter een kwestie van welsprek-

endheid: hier regeert zij, hier beveelt zij, hier behaalt slechts zij de zege." (Quintilianus 376)

36. "Zoals wie op de geest steunt de letter zo veel mogelijk moet ontkrachten, zo moet wie zich aan de letter houdt proberen ook de geest aan zijn kant te krijgen." (Quintilianus 381)

37. "Laat het een lichaam zijn, geen ledematen. En dat zullen we bereiken indien we erop toezien dat alles staat waar het hoort, en indien we woorden samenvoegen die elkaar niet bestrijden maar omarmen. Zo zullen de feiten niet als onbekenden uit ver van elkaar gelegen oorden op elkaar botsen, maar door een soort bondgenootschap in hechte verbinding met het voorafgaande en het volgende staan, en zal de redevoering niet alleen door constructie maar ook door continuïteit gekenmerkt worden." (Quintilianus 389-90)

38. "Daarom moet men er niet op toezien dat hij het begrijpt, maar dat het absoluut onmogelijk is dat hij het niet begrijpt." (Quintilianus 401)

39. "[E]en als het ware in stukjes gehakte partitie moet tegen elke prijs vermeden worden. Die kleinheid in het aanbieden van wat geen leden, maar brokstukjes zijn, doet veel afbreuk aan het gezag van de spreker. Vol begeerde geroemd te worden om hun analytisch vermogen, dat steeds genuanceerder onderscheidingen aanbrengt, halen ze er allerlei overbodige details bij en gaan ze snijden in wat van nature een eenheid is: ze maken er niet méér delen van, maar kleinere. En wanneer ze het geheel in duizend partjes hebben verdeeld, vervallen ze uiteindelijk in dezelfde duisterheid waartegen de partitie nu juist is uitgevonden." (Quintilianus 231)

A semi-formal question on theories and facts (2021-03-20 22:14)

In what follows I pose a semi-formal question on theories and facts. A theory of the world is a non-empty class of explanatory propositions. Let T be the class of all theories of the world. What a theory needs to explain are certain facts of the world. Let F be the class of facts of the world that a theory of the world would have to explain. I abstract from specific issues concerning temporality, so facts are to be understood timelessly. The members of F are true propositions that report facts. Loosely I refer to these propositions themselves as facts.

Now, for each t in T , let $C(t)$ be the class of all logical entailments of t . Thus t is a subset of $C(t)$. Class $C(t)$ is not necessarily a subclass of F . For F might only contain "atomic" facts while $C(t)$ might contain "composite" facts (e.g., conjunctions or even disjunctions of atomic facts). Moreover, even in case F contains both atomic and composite facts, it might still be the case that t contains "merely instrumental" propositions. Merely instrumental propositions are not about the world. They are non-factual and lack a truth value.

Although a theory t doesn't have to explain facts that are not in F , $C(t)$ must be logically compatible with those facts. A theory t in T satisfies fact f in F just in case f is a member of $C(t)$. I take it that to entail is to explain. So, if theory t entails fact f , then t both satisfies and explains f . Theories have to do explanatory work. Each theory thus satisfies at least one member of F . Again, the empty class is not a theory. Ideally a theory satisfies all f in F , but this is not required for it to be a theory.

A theory is not a subset of F . For explanation is not a mere "repetition" of facts. The class F itself is thus not a theory. Further, a theory isn't obtained by applying the logical

operations of 'and', 'or', or 'not' - or equivalents thereof - to a subset of F. For explanation isn't a matter of merely "reorganizing" facts either.

A theory also needs to be such that its subset of (reorganized) F-facts "vanishes" compared to F. For, again, the task of theories is to explain and not to significantly simply repeat or reorganize facts. It's important to exclude "lazy" theories as well. A lazy theory is a theory that includes both some (reorganized) facts from F and a collection of non-factual propositions that are completely unrelated to the facts and thus trivially logically compatible with the facts.

For all theories t in T and all facts f in F we write $t(f)$ if and only if [t satisfies f] or [f is logically compatible with $C(t)$]. Moreover, for all t in T, let $s(t)$ in $[0,1]$ be the explanatory scope of theory t. If $s(t)=0$ the class of facts in F that are satisfied by theory t vanishes compared to F. If $s(t)=1$ the class of facts in F that are not satisfied by t vanishes compared to F. Suppose that there is an explanatory scope value s such that in the class of all theories having an explanatory scope greater than s, there is exactly one t^* in T such that $t^*(f)$ for all f in F.

Would it then be reasonable to assert that all propositions in $C(t^*)$ are true and that t^* satisfies all members of F? After all, what else would be a "natural" explanation of such an exceptional state of affairs? If the answer to the former question is 'yes', all propositions of t^* are true factual statements about the world and t^* explains all the facts that need to be explained. Theory t^* would thus be both a "realistic" and "ultimate" theory of reality.

The above suggests a hybrid heuristic. Given classes T and F, choose a sufficiently large threshold for explanatory scope and select in the class of remaining theories the unique theory that satisfies or is at least compatible with all the facts in F. This theory would then be the real final theory of the world. Said heuristic is hybrid since it combines the concepts of satisfiability and compatibility. The former is more familiar to realistic or correspondentistic accounts of the nature of theories, while the latter is more familiar to anti-realists or coherentists.

Once T and F are given the hybrid heuristic seems open to computation in the sense that automated theorem provers may be used to execute the process of raising the explanatory scope threshold until in the remaining set of theories the desired unique theory is found.

Papers in Acta Philosophica and Sophia (2021-03-29 14:27)

My semantic [1]argument has been published in *Acta Philosophica* and is thus available as of now. Recently also my [2]reply to Wintein's critique of my modal-epistemic [3]argument has been accepted for publication in *Sophia* and will be available in due time.

1. https://www.gjerutten.nl/ACTA_PHILOSOPHICA_Rutten.pdf
2. https://www.gjerutten.nl/ReplyToWintein_ERutten.pdf
3. https://www.gjerutten.nl/ModalEpistemicArgument_Rutten.pdf

2.4 April

Heideggers zijsdenken en de-wereld-voor-ons (2021-04-03 14:08)

Hoe verhoudt Heideggers these van de *ontologische differentie* tussen de zijsdenken en het zijn, Heideggers notie van de historische *schikkingen* van het zijn, en Heideggers leer van de *ereignis* van mens, taal en zijn, zich tot wat ik in mijn kennisleer *de-wereld-voor-ons* noem?

Wereld-voor-ons *diehards* zullen niet aarzelen en direct beweren dat al ons spreken uiteindelijk betrekking heeft op hoe de wereld voor ons als mensen is. Heideggers ontologische differentie is als these volgens hen dus ook een spreken over hoe wij als mensen de wereld ervaren en denken. Ja, Heideggers hele zijsleer betreft net zo goed een spreken *binnen* de-wereld-voor-ons. Maar dan is Heideggers these van de ontologische differentie tussen de zijsdenken en het zijn ook een bewering over de-wereld-voor-ons. Wat is volgens deze wereld-voor-ons'ers dan de status van deze these begrepen als wereld-voor-ons-these?

Wereld-voor-ons *diehards* die eveneens vrienden zijn van Heideggers ontologische differentie zullen menen dat deze these voldoende of zelfs beslissend gerechtvaardigd kan worden als bewering over de-wereld-voor-ons. Wereld-voor-ons'ers die juist Heideggers ontologische differentie verwerpen, zullen daarentegen menen dat Heideggers these van de ontologische differentie niet gerechtvaardigd kan worden en misschien zelfs weerlegbaar is als bewering over de-wereld-voor-ons.

Hoe zien daarentegen trouwe Heidegger volgelingen genoemde verhouding? Onvervalste Heideggerianen zullen ongetwijfeld het primaat volledig bij Heideggers historische zijsdenken leggen en beweren dat de-wereld-voor-ons niet meer is dan slechts een mogelijke of misschien actuele zijnsschikking. Net zoals volgens Heidegger de gehele Kantiaanse transcendentiaal filosofie slechts de articulatie betreft van een historisch-contingente zijnsschikking, zo is volgens genoemde Heidegger adepten ook de-wereld-voor-ons niet meer dan een zijnsschikking. De-wereld-voor-ons is louter een contingente wijze waarop het zijn ons toegeschikt wordt of kan worden. Volgens hen gaat Heideggers diepe *epochale* zijsdenken in *ontologisch-existentiale* zin dus aan mijn wereld-voor-ons denken vooraf. Het zijn transcendeert de-wereld-voor-ons. Vanuit het perspectief van de-wereld-voor-ons kennisleer is Heideggers zijsdenken zo een denken dat opkomt vanuit een *archimedische* positie "buiten" de-wereld-voor-ons. En dit is volgens deze kennisleer onmogelijk.

Nu kom ik in mijn wereld-voor-ons kennisleer uit op het inherent *talig* zijn van de-wereld-voor-ons. Maar dan is vanuit Heideggers denken beschouwd de-wereld-voor-ons wellicht niet slechts een mogelijke contingente zijnsschikking. De altijd al talige wereld-voor-ons verwijst namelijk naar de onvervreemdbare wederkerigheid of saamhorigheid van mens, taal en wereld. Mens, taal en wereld behoren elkaar altijd al toe. Zo beschouwd komt de-wereld-voor-ons ineens heel dicht bij wat Heidegger in zijn zijsleer de *ereignis* noemt. De *ereignis* verwijst bij Heidegger naar de boven alle historisch-contingente zijnsschikkingen uitstijgende onvermijdelijke *gelijkoorspronkelijkheid* van mens, taal en zijn. Dit oorspronkelijke samenspel van mens, taal en zijn is volgens hem de meest oorspronkelijke gebeurtenis. De meest originaire gebeurtenis is de essentiële onderlinge wisselwerking en wederzijdse toeëigening van mens, taal en wereld. Precies deze *tripartiete* structuur treffen we ook aan in de inherent *talige* wereld-voor-ons.

Een cruciaal verschil tussen de-wereld-voor-ons en Heideggers *ereignis* is echter dat het vanuit de-wereld-voor-ons kennisleer ontoelaatbaar is om zoals Heidegger doet te spreken over de zijnsscheppende rol van de taal. Wij kunnen immers niets zeggen over het *op-zichzelf* van de-wereld-voor-ons. De ware aard van de-wereld-voor-ons is en blijft voor ons als mensen voorgoed verborgen. Een aanhanger van de wereld-voor-ons kennisleer zal dus steeds het talige karakter van de wereld-voor-ons erkennen en benadrukken, maar nooit zo ver gaan te beweren dat de taal eveneens zijnsscheppend is.

Wat moeten wij met Pasen? (2021-04-04 08:59)

Kerst is mooi, maar Pasen is subliem. Het Paasfeest is ontegenzeggelijk het belangrijkste feest voor het christendom. En niet zonder reden. Met Pasen wordt gevierd dat Jezus van Nazareth na een kort en intens leven de dood overwon. Christenen geloven dat hij opstond uit de dood nadat hij onder het bewind van de Romein Pilatus gedood en begraven was. Ik weet wat je denkt. Of althans: ik heb een sterk vermoeden. Zoiets is toch onmogelijk? Geen mens kan toch uit de dood opstaan? Precies. Geen mens. Maar Jezus was niet louter mens. Christenen geloven dat hij een menselijke en een goddelijke natuur heeft. Sterker nog, christenen geloven dat Jezus God is. Of preciezer gezegd: dat God in Jezus mens werd en onder ons geleefd heeft totdat hij op bevel van Pilatus ter dood werd gebracht. En als Jezus inderdaad God is, dan is het niet onredelijk om te denken dat hij kan herrijzen. Zijn opstanding uit de dood is dan een ultiem teken dat zijn uitspraken legitimeert en zo zijn woorden bevestigt voor de mensheid. Dit alles is niet onbelangrijk. Want als het christendom inderdaad waarachtig is, dan heeft dat enorme implicaties voor hoe wij naar onszelf en de wereld kijken. Er staat dus veel op het spel. Maar ja, zo vraag je je wellicht af, waarom zouden we überhaupt denken dat God bestaat? Het antwoord zal je misschien verbazen. Er zijn los van het christendom goede analytische argumenten voor de bewering dat de oorsprong van de wereld geen materie en geen informatie is, maar geest. Het is daarom niet onredelijk om te denken dat de grond van de wereld een bewust wezen is. En zo'n wezen mag met recht God genoemd worden. Genoemde argumenten zijn gebaseerd op moderne inzichten op het gebied van logica, ontologie, fysica en kosmologie. Voor het behandelen ervan is hier geen ruimte, maar als ze het op zijn minst waarschijnlijk maken dat God bestaat, dan ligt het voor de hand dat God zich ook in onze wereld wil manifesteren. Wanneer we dan letten op het leven en optreden van Jezus van Nazareth, bijvoorbeeld door erover te lezen in overgeleverde teksten uit de oudheid, dan blijkt dat van zijn uitspraken en handelen zo'n ongekende oorspronkelijke kracht uitgaat dat een bovennatuurlijke herkomst ervan vermoed kan worden. Het kan dan zomaar zo zijn dat we precies in en door zijn sublieme gestalte in aanraking komen met het goddelijke. Het lege graf dat kort na zijn executie werd aangetroffen was dan ook niet het lege graf van zomaar iemand. Het was uitgerekend het lege graf van juist deze man, die op het toneel verscheen met een onovertroffen religieuze zeggingskracht en op ongeëvenaarde wijze blijk gaf van een grote religieuze genialiteit, wijsgerige diepgang, ethische waarachtigheid en esthetische verhevenheid. Het gaat om een man wiens spreken en handelen niet of nauwelijks als een louter menselijke aangelegenheid beleefd kan worden, maar steeds ook verwijst naar iets wat de menselijke maat overstijgt en ons op het spoor brengt van het goddelijke. Hierin schuilt de genialiteit van het christendom. Die licht dan ook pas op door ons met zijn unieke levensverhaal in te laten. Leven. De dood overwinnen. Dat is waar Pasen om draait. Pasen is geen schimmige nevel. Alles staat hier op het spel. Niet voor niets is het Paasfeest voor christenen het voornaamste feest. En niet alleen voor hen, zo zou ik willen aanvullen, maar voor iedereen die gefascineerd is door de vraag naar de ultieme zin en betekenis van alles wat bestaat.

Het retorische weten II: omslag (2021-04-04 18:32)

[1]



1. <https://1.bp.blogspot.com/-bKXMM7AjFUK/YGnqyTrxTXI/AAAAAAA5I/TkRzGFDh0kos0of3Y5MBuZn1SNByC7WsgCLcBGAsYHQ/s2642/RetorischeWetenII0mslag.jpg>

Kant, Heidegger en de-wereld-voor-ons (2021-04-08 19:32)

Heidegger is geen Kantiaan. Kants fenomenale wereld is volgens hem slechts een contingente zijnsschikking. Zo staat het *Kantiaanse* zijnde als voorstelling voor het voorstellende denken tegenover bijvoorbeeld het *Griekse* zijnde als het in en vanuit zichzelf schijnende, en tegenover het *hedendaagse* zijnde als bestelbaar afstandloos bestand. Heideggers *ereignis* begrepen als het meest oorspronkelijke samenspel van zijn, mens en taal rijkert dan ook veel verder dan want Kant de fenomenale wereld noemt. Het is er geenszins slechts de historisering van.

Het cruciale verschil tussen Kants fenomenale wereld en Heideggers *ereignis* is vooral dat bij Kant het zijn van de zijnden restloos wordt gereduceerd tot de objectiviteit van het object voor het voorstellende subject. Kant denkt niet voorbij deze schikking. En precies dit is volgens Heidegger zijnsvergetenheid. De Kantiaanse kennisleer ziet hij als een manifestatie van het vervallen denken. Heidegger een Kantiaan noemen is dus nogal merkwaardig. Vanuit Heidegger bekeken is Kants denken niet epochaal genoeg. Kant begrijpt niet dat zijn kennisleer slechts de uitdrukking is van een contingente historische schikking van het zijn die tegenover alternatieve historische schikkingen staat. Kant denkt niet boven de moderne zijnsschikking uit.

Het zijn is voor Heidegger reëel. Maar het is wel een *realitas* binnen wat Heidegger de *ereignis* noemt. Volgens Heidegger kunnen we nooit buiten deze correlatie treden. We ontvouwen en ontsluiten de *ereignis* altijd al vanbinnenuit, vanuit onze geworpenheid. Elk denken voorbij de *ereignis* acht Heidegger volstrekt zinloos. Heidegger kent dus geen archimedische metafysische realiteit aan het zijn toe. Een dergelijk spreken over het zijn acht hij betekenisloos. Een dergelijk spreken is volgens hem het spreken van een dogmatisch metafysicus die het zijn wil losmaken van de mens. En dat is volgens Heidegger onmogelijk.

We kunnen volgens Heidegger dus niet buiten de *ereignis* treden. Het *an sich* achter hij onkenbaar. Tegelijkertijd wijst Heidegger het Platonse onderscheid tussen zijn en schijn af. Het zijn is het in het onverborgene schijnende. De schijn *is* het zijn. Maar ook dit is en blijft uiteindelijk voor Heidegger een spreken *binnen* de ereignis.

Vanuit mijn wereld-voor-ons kenleer gezien is de blinde vlek van Kant niet zozeer zijn epochale zinsteek, maar eerst en vooral dat Kant met zijn kennisleer nog teveel een dogmatisch metaphysicus is. Pas wanneer we de stap maken van Kants kennisleer naar wat ik mijn wereld-voor-ons kennisleer noem en daadwerkelijk *alles* als een 'voor ons' gaan begrijpen, dus ook bijvoorbeeld ons spreken over het onderscheid tussen het *an sich* en het 'voor ons', zijn we aan de traditionele dogmatische metaphysica voorbij.

Informatie en bewustzijn (2021-04-09 19:40)

Hoe definieer je informatie? Wat is informatie? Informatie is altijd informatie voor een bewustzijn, voor een geest. In een wereld zonder bewustzijn, zonder subjecten, is er ook geen informatie. Betekenis is in meer algemene zin dus altijd iets wat wordt toegeschreven door betekenisgevende mentale subjecten aan materiële objecten.

Iets, een object, is pas een informatiedrager, kan pas als een informatiedrager geduid en begrepen worden, tegen de achtergrond van een bewustzijn voor wie het object betekenisvol is.

Informatie, betekenis, wordt veelal door subjecten aan objecten toegeschreven. En dit gebeurt ofwel door doelbewust een informatiedrager te maken ofwel door een gegeven materiële constellatie als informatiedrager te interpreteren. In het laatste geval is echter strikt genomen alleen daadwerkelijk sprake van een informatiedrager indien een ander subject het desbetreffende object daadwerkelijk als informatiedrager voortgebracht heeft.

Het zijn dus *minds* oftewel subjecten die informatie indrukken in of toeschrijven aan in zichzelf louter materiële objectuele constellaties. Betekenis, informatie, is dan ook een mentale categorie. Het is een categorie van het bewustzijn en daarmee van de bewustzijnsfilosofie.

Waar informatie is, daar is geest. Betekenis is in die zin een redelijk aanwijzingsteken voor het bestaan van bewustzijn. Wie daadwerkelijk meent dat DNA een informatiedrager is, informatie uitdrukt los van ons bestaan als mensen, heeft daarmee een *prima facie* reden om te vermoeden dat er een bewust wezen bestaat dat tenslotte verantwoordelijk is voor het bestaan van DNA.

Franz Jägerstätters Schöne Seele (2021-04-12 12:12)

Franz Jägerstätter, de hoofdpersoon uit de film *A Hidden Life* van Terrence Malick uit 2019, vond het belangrijker om zijn eigen ziel schoon te houden en zijn handen te wassen in onschuld, dan uit de Berlijnse gevangenis terug te keren naar huis als een man voor zijn vrouw en een vader voor zijn kinderen. Niet willen meevechten in de Wehrmacht is begrijpelijk. Maar je leven willen geven en zo je gezin ontredderd achterlaten alleen omdat je als hospik geen trouw aan Hitler wilt zweren, wetende dat een dergelijke eed gezien de bijzondere omstandigheden

uiteraard een *farce* betreft en dus volkomen ongeldig zal zijn en je bovendien hoe dan ook mag geloven dat God barmhartig is en je zoiets zal vergeven, niet. Alleen Christus is zonder zonde. Er zijn voor ons als mensen dan ook grenzen aan wat Thomas a Kempis de *imitatione Christi* noemt. Wij dienen er in dit leven niet naar te streven gelijk aan Christus te zijn door de navolging radicaal te verabsoluteren.

Na maandenlang in miserabele omstandigheden gevangen gezeten te hebben had Franz kunnen beseffen dat hijzelf en zijn gezin inmiddels wel genoeg voor zijn principes hadden geleden. Hij had zijn punt richting het regime en zijn dorpsgenoten zo langzamerhand wel gemaakt. In elk geval weet hij niet en kan hij niet weten of God dat laatste ultieme offer van hem vraagt. Gelet op de Bijbelverhalen heeft hij eerder goede redenen om te denken dat een liefdevolle barmhartige God zo'n offer niet van hem vraagt. Franz Jägerstätter is Christus niet.

In de film merkt Franz op een gegeven ogenblik op dat hij ten diepste voelt dat mee gaan in het aanbod om hospik te worden en trouw te zweren aan Hitler verkeerd is en dat hij niet het verkeerde kan doen. Hier zien we Kants deontologische plichtsethiek doorklinken. Er zijn bepaalde zaken die altijd in alle denkbare omstandigheden verkeerd en ontoelaatbaar zijn. Het bekende voorbeeld is natuurlijk het verbod op liegen. Je mag niet liegen, Kants ethiek volgend, zelfs wanneer je Joodse onderduikers herbergt en Duitse soldaten bij jou thuis aan de deur kloppen met de vraag of er zich in jouw huis Joodse onderduikers bevinden. Een dergelijke formele absolutistische ethiek is echter te radicaal. Ze doet geen recht aan de weerbarstigheid van het leven.

Is de keuze van Franz wellicht compatibel met een utilistische benadering van ethiek? Een utilist zou kunnen stellen dat er een nutsafweging aan de orde is waarbij het leed dat Franz en zijn gezin bespaard zou zijn door trouw te zweren moet worden afgezet tegen het verwachte leed van anderen. Want door trouw te zweren aan Hitler werkt Franz direct of indirect mee aan het berokkenen van schade en leed aan vele andere gezinnen. Het is echter maar de vraag of een dergelijke benadering leidt tot de beslissing om geen trouw te zweren. De gevolgen van die eed voor anderen zijn immers redelijkerwijs nihil. Bovendien zou hij als hospik in een militair hospitaal natuurlijk ook veel goeds hebben kunnen doen. Het is daarom zeker denkbaar dat ook een nutscalcuлатie het zweren van trouw en het accepteren van de hospikpositie als uitkomst heeft. Maar belangrijker is nog dat zo'n nutsberekening onrealistisch is en eerder een ethisch tekort uitdrukt. Het ethische leven laat zich niet reduceren tot utiliteitsberekeningen.

A class of causal principles (2021-04-13 13:26)

Take the principle that an infinite regress of causes is impossible. It's an instance of a class of principles $P_t := \text{'An infinite regress of } t\text{-causes is impossible'}$ where t stands for simpliciter, efficient, sustaining, composite and so on. For each t we can ask whether P_t holds. If P_t holds for some t , and if t is not equal to 'simpliciter', then all t -causal series are finite and have a first member. But this first member might not be uncaused. For it might have an s -cause where s is not equal to t .

Over schrijven gesproken (2021-04-17 12:12)

Wie als redenaar goed wil leren spreken moet goed leren schrijven. Waarom? Omdat de ousia van het spreken het schrijven is. Omgekeerd is het spreken niet de ousia van het schrijven. Want je hoeft geen redenaar te zijn om goed te kunnen schrijven. Veel schrijvers en filosofen zijn geen redenaars. Maar grote redenaars kunnen altijd ook goed schrijven. Het hoeft ons dan ook niet te verbazen dat niet alleen het houden van een redevoering als een ander, maar zelfs al het schrijven van een redevoering voor een ander, door Quintilianus *prosopopoeia* genoemd wordt. De logograaf Lysias mocht als zoon van een immigrant geen redevoeringen houden. Hij mocht ze alleen schrijven voor een ander. Toch behoort hij tot de tien grootste Attische oratoren. Inderdaad. Schrijven is de ousia van het spreken. Niet voor niets stelt Quintilianus eveneens dat een redevoering altijd moet worden geschreven in de volgorde van uitspreken en dat retoren als oefening vaak en veel moeten schrijven.

Het partitieprobleem of waarom retorica niet tot epistemologie te herleiden is (2021-04-18 17:39)

In boek IV van zijn *Institutio Oratoria* bespreekt Quintilianus onder andere de partitie. De partitie betreft de ordening van de argumenten in de bewijsvoering van een betoog en is als zodanig een onderdeel van de bewijsvoering. Wat zijn goede retorische regels voor de partitie? Quintilianus gaat onder meer in op wat we het *partitieprobleem* kunnen noemen. Ik zal dit probleem hieronder formeel weergeven.

Stel dat de orator voor zijn bewijsvoering de argumenten A_1, \dots, A_n tot zijn beschikking heeft. Laat verder $R(A_1), \dots, R(A_n)$ de retorische overtuigingskrachten zijn van elk van deze argumenten op zichzelf beschouwd. Een partitie is dan een geordende deelverzameling van $\{A_1, \dots, A_n\}$. Zo zijn bijvoorbeeld $\langle A_1, A_n, A_2 \rangle$ en $\langle A_n, A_2, A_4 \rangle$ partities. En uiteraard zijn ook $\langle A_1, \dots, A_n \rangle$ en de lege verzameling \emptyset partities. Indien de orator voor een bepaalde partitie kiest, dan geeft hij in de bewijsvoering de argumenten in de volgorde van de gekozen partitie. In het eerste voorbeeld geeft de redenaar dus eerst A_1 , dan A_n en tenslotte A_2 . Eventuele andere beschikbare argumenten geeft hij niet. Iedere partitie P heeft zelf ook een retorische overtuigingskracht $R(P)$. Uiteraard wil de orator die partitie selecteren met de grootste retorische overtuigingskracht. Het partitieprobleem betreft dan de vraag welke partitie de orator moet kiezen voor zijn bewijsvoering.

Dit is een lastig vraagstuk omdat de retorische overtuigingskracht van een partitie niet eenvoudigweg gelijk is aan de som van de retorische overtuigingskrachten van de erin voorkomende argumenten. Zo doet de volgorde van de argumenten ertoe. Moeten de sterkste argumenten aan het begin, in het midden of aan het eind van de partitie geplaatst worden? Lastig. Ook kan een partitie retorisch overtuigender gemaakt worden door de wat minder overtuigende argumenten erin weg te laten. Moeten dus alle argumenten gegeven worden of alleen de sterkste? Wederom lastig. Het is geen triviaal vraagstuk.

Maar het is wel een *retorisch* vraagstuk. De *epistemologie* schiet hier tekort. Strikt epistemisch beschouwd is de sterkste partitie gewoon die partitie die alle argumenten bevat. De volgorde van de argumenten in de partitie doet er epistemisch niet toe. Daarnaast is de epistemische overtuigingskracht van een partitie, dus ook van de sterkste partitie, gelijk aan de som van de epistemische overtuigingskrachten van de erin voorkomende argumenten. Iedereen voelt echter aan dat met deze benadering iets verloren gaat. Want de volgorde

van de argumenten doet er wel degelijk toe als het gaat om de overtuigingskracht van de bewijsvoering in zijn geheel. En het weglaten van de zwakkere argumenten kan leiden tot een meer overtuigende bewijsvoering.

Het partitieprobleem laat dan ook zien dat we naast epistemologie retorica nodig hebben. Eens in de zoveel tijd komt er een epistemoloog langs die beweert dat retorica onzin is en dat we ons gewoon dienen te beperken tot epistemologie. Wat te doen? Uitgebreid ingaan op het belang van de overtuigingsmiddelen *ethos* en *pathos* in aanvulling op het overtuigingsmiddel *logos*? Kan. Maar doeltreffender lijkt om hem of haar de realiteit van het partitieprobleem voor te leggen. Dit probleem vereist voor haar oplossing retorica. Het ademt retorica.

Hoe het begon: een sublieme contrastervaring (2021-04-24 14:58)

Mijn [1]bijdrage voor het binnenkort te verschijnen vervolg op het jaren geleden verschenen boek *Geleerd en Gelovig* is inmiddels ook op mijn website te vinden.

1. https://www.gjerrutten.nl/HoeHetBegon_ERutten.pdf

Bondige of besnoeide redevoeringen (2021-04-24 15:02)

Een *bondige* of *besnoeide* redevoering is volgens Quintilianus de kortste redevoering die een bepaalde inhoud met voldoende zeggingskracht uitdrukt. In een dergelijke redevoering wordt er dus niet meer, maar ook niet minder gezegd dan nodig is. Stel dat redevoering R1 van omvang n de inhoud I met zeggingskracht Z1 uitdrukt en dat redevoering R2 van omvang n de inhoud I met zeggingskracht Z2 uitdrukt, zodanig dat Z1 en Z2 allebei voldoende zijn en bovendien $Z2 > Z1$. Stel dat er geen kortere redevoering is die I uitdrukt met voldoende zeggingskracht. Is R1 dan een bondige of besnoeide redevoering? Ik denk dat Quintilianus R1 inderdaad bondig of besnoeid zou noemen. En dus R2 eveneens. Wel zal hij menen dat R2 retorisch gezien een betere bondige of besnoeide redevoering is.

Louter voor de aardigheid formaliseer ik het begrip bondige of besnoeide redevoering. Schrijf $B(r, i, z)$ indien r een bondige of besnoeide redevoering is voor inhoud i bij minimaal vereiste zeggingskracht z. Schrijf $Z(r)$ voor de zeggingskracht en $I(r)$ voor de inhoud van redevoering r. Laat verder $N(r)$ de omvang zijn van redevoering r. We krijgen dan $B(r, i, z)$ dan en slechts dan als $N(r) = \min \{N(x) : I(x)=i \& Z(x)\geq z\}$ en $I(r)=i$ en $Z(r)\geq z$.

We zouden in aanvulling op Quintilianus overigens nog een onderscheid kunnen maken tussen *zwak-* en *sterk-bondige* of *besnoeide* redevoeringen. Een *sterk-bondige* redevoering is een redevoering die voldoet aan de hierboven beschreven karakterisering. Wanneer we zeggen dat een redevoering *sterk-bondig* is, dan kunnen we die redevoering eenvoudigweg *bondig* noemen. Laten we a < b schrijven voor redevoeringen a en b waarbij a een typografisch deel is van b. Redevoering a wordt bijvoorbeeld uit b verkregen door bepaalde woorden, zinnen of paragrafen weg te laten. Een *zwak-bondige* redevoering r voor inhoud i en minimale zeggingskracht z is dan een redevoering r zodanig dat $I(r)=i$, $Z(r)\geq z$ en waarvoor geldt dat er geen redevoering r^* is met $I(r^*)=i$, $Z(r^*)\geq z$ en $r^* \neq r$. Een *sterk-bondige* redevoering is altijd ook *zwak-bondig*. Maar een *zwak-bondige* redevoering hoeft niet *sterk-bondig* te zijn.

2.5 May

Het Retorische Weten II verschenen (2021-05-01 14:29)

Vandaag ontving ik van uitgeverij Leesmagazijn de auteursexemplaren van mijn nieuwe boek *Het Retorische Weten II* over retorica, metafysica en nog veel meer. Het betreft het laatste deel van een tweeluik. Het boek is mooi gedrukt en prachtig vormgegeven door Connie Nijman. De omslagtekst volgt hieronder.

Al tijdens de voorbereiding van *Het retorische weten* was duidelijk dat een groot deel van het pluriforme werk van filosoof Emanuel Rutten er niet in kon worden opgenomen. Wat toen werd vermoed is nu geschied. Het is een tweeluik geworden.

Dit tweede en laatste deel is wederom ruim opgezet. Zo vinden we teksten over niet-feitelijke waarheid, retorica als presocratische wijsheid, Plato's begrip van negatie, het denken van Husserl en Spengler over wiskunde, de grondslagen van de metafysica, het Aristotelische vormbegrip, en wederom aan het eind een reeks van uiteenlopende kortere bespiegelingen. Bekende thema's van Rutten, zoals zijn wereld-voor-ons kennisleer en zijn semantisch argument, komen in dit deel opnieuw aan de orde en worden verder verdiept.

Vergeleken met het eerste deel bevat dit werk zowel recentere bijdragen als teksten uit de vroegste periode van het denken van de Amsterdamse filosoof. Het is het slotstuk op de zielsbepalende weg die Rutten met zijn intense en soms wilde, maar altijd diep en grondig doordachte denken is gegaan. De lezer stuit op een allesomvattend en begeerlijk denken waarbij denken, leven en spreken bijeenkomen en uiteindelijk verschijnen als een hechte eenheid.

Dr. ir. Emanuel Rutten is filosoof en verbonden aan de afdeling Wijsbegeerte van de Faculteit der Geesteswetenschappen van de Vrije Universiteit in Amsterdam. Zijn onderzoeks- en onderwijssterrein omvat de relatie tussen geloof en wetenschap, de evaluatie van de rationaliteit van seculiere en religieuze wereldbeelden, kennisleer en metafysica, logica en retorica, en esthetiek.



1. https://1.bp.blogspot.com/-10-rLp8ZJ48/YI1M8Z11N-I/AAAAAAA6I/vPDrKSFCXc8v3aY6rC_eQMOak5RLtbymQCLcBGAsYHQ/s2048/IMG_8005.jpg

Klinks bezwaren tegen mijn modaal-epistemisch argument voor het bestaan van God weerlegd (2021-05-07 11:42)

In zijn [1]artikel getiteld *Ruttens modaal-epistemisch godsargument* oppert Bart Klink een aantal bezwaren tegen mijn modaal-epistemisch Godsargument. In wat volgt leg ik uit waarom geen van zijn bezwaren succesvol is. Ze zijn eenvoudig te weerleggen.

Laat ik beginnen met het noemen van de premissen en conclusie van mijn argument. Cruciaal hiervoor is het begrip van een *mogelijke wereld*. Mogelijke werelden zijn in beginsel volledige beschrijvingen van hoe de wereld is of had kunnen zijn. Het zijn dus geen werkelijk bestaande parallelle werelden. Mijn eerste premissie luidt dat alle mogelijke waarheden ken-

baar zijn. Dit betekent dus dat voor iedere propositie die waar is in tenminste één mogelijke wereld, geldt dat er ook tenminste één mogelijke wereld is (let op: dezelfde *of een andere*) waarin die propositie waar is én gekend wordt. Zo schrijf ik in mijn [2]paper in *Faith and Philosophy* uit 2014 waarop Klink zijn bezwaren richt het volgende:

It is important to see that this does not mean that all that is true in a possible world is also known *in that same world*. That would be highly unlikely indeed. [...] Premise (1) states only that if some proposition p is true in a possible world, it is known in either that world *or another possible world in which p is true as well*. (Rutten 2014, pp. 388-89)

Mijn tweede premissie luidt dat het onmogelijk is om te weten dat God niet bestaat. Er is dus geen enkele mogelijke wereld waarin geweten wordt dat God niet bestaat. De conclusie van mijn argument luidt dat God metafysisch noodzakelijk bestaat. God bestaat in iedere mogelijke wereld, waaronder dus de actuele ("echte") wereld. **Klinks algemene opmerkingen** Allereerst ga ik in op Klinks algemene opmerkingen. Hij merkt op dat mijn argument geldig is. Dat is mooi, want dat betekent dat hij erkent dat de conclusie dat God bestaat waar is indien beide premissen van het argument waar zijn. Hij zal daarom moeten betogen dat tenminste één van de premissen onhoudbaar is om aan de conclusie dat God bestaat te ontkomen. In plaats van mijn premissen rechtstreeks te bekritisieren, bijvoorbeeld door een tegenvoorbeeld voor te stellen, richt Klink eerst zijn pijlen op het raamwerk waarbinnen ik mijn argument ontwikkel. Dit raamwerk is de *mogelijke werelden semantiek* van de *modale logica* binnen de hedendaagse metafysica. Dit filosofisch raamwerk acht hij "problematisch". Maar waarom? Zijn eerste toelichting daarop berust gelijk al op een misverstand. Klink schrijft:

Rutten gebruikt bij zijn vooronderstellingen heel vaak woorden als 'mogelijk', 'denkbaar' en 'niet uitgesloten', maar dit zegt erg weinig over de waarschijnlijkheid van die vooronderstellingen in de echte wereld.

Wat hier fout gaat is dat Klink suggereert dat ik meen dat vooronderstellingen voor *niet-actuele* mogelijke werelden het waarschijnlijker maken dat deze vooronderstellingen in de *actuele* wereld waar zijn. Maar dit ben ik niet van mening. Natuurlijk niet. Neem een niet-actuele mogelijke wereld waarin het aantal sterren eindig en oneven is. Maakt deze vooronderstelling voor die mogelijke wereld het waarschijnlijker dat het aantal sterren in de actuele wereld eindig en oneven is? Uiteraard niet. Het wordt zo niet meer of minder waarschijnlijk dat het aantal sterren in de actuele wereld eindig en oneven is. Wat wij al dan niet vooronderstellen met betrekking tot andere niet-actuele mogelijke werelden heeft geen enkele invloed op de kans dat het aantal planeten in de actuele wereld eindig en even is. En zo kunnen we nog veel meer voorbeelden geven. Zou Klink voldoende bekend zijn met het formalisme van de mogelijke wereldensemantiek? Ik vroeg het me direct al af bij het lezen van zijn allereerste toelichting.

Mijn zorgen namen toe na het lezen van Klinks toelichting op zijn eerste toelichting:

Mogelijke werelden zeggen immers vrijwel niets over de echte wereld. Het gegeven dat iets logisch of metafysisch mogelijk is, maakt het nog niet fysisch mogelijk [...], laat staan waarschijnlijk in de echte wereld.

Klink denkt zelfs dat ik van mening ben dat het ontsluiten van mogelijkheden het niet alleen waarschijnlijker, maar zelfs *waarschijnlijk* maakt dat ze het geval zijn in de actuele wereld. Maar dat meen ik dus niet. Het is onzinnig zo iets te menen. Als het bestaan van een planeet

van goud mogelijk is, en er dus in tenminste één mogelijke wereld een planeet van goud bestaat, dan volgt daaruit niet dat het waarschijnlijk is dat er ook in de actuele wereld een planeet van goud bestaat. Wij kunnen pas iets concluderen over de actuele wereld wanneer we de actuele wereld in onze premissen meenemen. En dit is dan ook precies wat ik doe, zoals ik hieronder nog zal laten zien.

Klink voegt nog toe: "Opperen dat een vooronderstelling slechts mogelijk waar is, zou voor een redelijk mens dus niet voldoende moeten zijn om die vooronderstelling te accepteren." Precies. En dat doe ik dus ook nergens. Nooit zal ik louter uit het feit dat iets *mogelijk* het geval is, concluderen dat het *waarschijnlijker* geworden is dat het *actueel* het geval is. Laat staan dat ik daaruit zou concluderen dat het *waarschijnlijk* actueel het geval is of zelfs *daadwerkelijk* actueel het geval is. Hopelijk komt Klink hierna met bezwaren die meer hout snijden, dacht ik op dit punt in zijn tekst te zijn aanbeland.

Vervolgens richt Klink zich op het Godsbegrip dat ik voor mijn argument hanteer. God begrijp ik voor mijn argument als een zelfbewust wezen dat geldt als de eerste oorzaak van de werkelijkheid. Dit is de meest minimale definitie die van God gegeven kan worden. Een argument voor het bestaan van een geestelijk subject dat de ultieme oorsprong van de werkelijkheid betreft, mag met recht een Godsargument genoemd worden. Wie ontkent dat God bestaat, ontkent precies het bestaan van zo'n wezen. En als God bestaat, dan moet God inderdaad een onstoffelijk wezen zijn, zoals Klink opmerkt, omdat stoffelijke wezens redelijkerwijs *in ruimte en tijd* bestaan en dus niet de oorzaak *van ruimte en tijd* en daarmee de hele werkelijkheid zijn. Er treedt hier dus geen probleem voor mijn argument op. Integendeel.

Voor mijn argument neem ik inderdaad aan dat een zelfbewust wezen als eerste oorzaak in ieder geval metafysisch *mogelijk* is. Hiermee beweer ik dus nog helemaal niets over het al dan niet *actueel* bestaan van een dergelijk wezen. Ik veronderstel op voorhand dus niets over het al dan niet actueel bestaan van God. Pas mijn argument laat gebruikmakend van de twee premissen zien dat *als* het bestaan van God in elk geval niet onmogelijk is, logisch volgt dat God zelfs actueel ("echt") bestaat. Geen geringe conclusie. En het is niet problematisch te denken dat het bestaan van God op z'n minst metafysisch mogelijk is. Het begrip van een zelfbewuste eerste oorzaak leidt niet tot conceptuele tegenstrijdigheden. Bovendien onderkent men in de theoretische fysica tegenwoordig mogelijkheden die dermate vreemd en eigenaardig zijn dat ze eigenlijk in niets meer lijken op zaken waarmee wij empirisch vertrouwd zijn. Vergeleken met deze buitengewoon wonderlijke mogelijkheden is een zelfbewuste eerste oorzaak ineens helemaal niet zo curieus en apart meer. Wie alleen mogelijkheden accepteert die empirisch heel dicht bij ons staan, zoals Klink doet, dient afscheid te nemen van grote delen van onze moderne fysica en betaalt dus een te hoge intellectuele prijs voor zijn empirisch conservatisme. Stel je voor dat Einstein en de grondleggers van de kwantummechanica die prijs hadden betaald. De zoals bekend nogal bizarre kwantummechanica en stringtheorie en de tot de verbeelding sprekende relativiteitstheorie zouden in dat geval nooit *a priori* van de grond gekomen zijn. Klink vraagt zich vervolgens ook nog af of ik de eerste oorzaak van de werkelijkheid in temporele zin begrijp. Dit is natuurlijk niet het geval. Zoals ik al aangaf is de eerste oorzaak eveneens de oorzaak van de tijd en dus zelf atemporeel. Want als de oorzaak *van de tijd in de tijd* zou bestaan, dan zou de oorzaak van de tijd voor zijn bestaan afhankelijk zijn van het bestaan van de tijd, wat absurd is. Oorzaken zijn voor hun bestaan niet afhankelijk van hun gevolgen. Het gaat in het geval van de eerste oorzaak dus uiteraard om atemporele veroorzaking. En met causaliteit in atemporele zin is niets mis. Zo kunnen we met behulp van *counterfactuals* een analyse van causaliteit geven zonder een beroep te doen op tijd. Bovendien maakt men in de kosmologie gebruik van atemporele causaliteit en

ook bestaan er adequate conceptuele analyses van de temporele prioriteit die gegrond zijn in atemporele causaliteit. Causaliteit kan dan ook uitstekend atemporeel begrepen worden, zoals ik ook [3]hier nader uiteenzet. Klink heeft daarom eenvoudigweg ongelijk wanneer hij beweert dat oorzakelijkheid noodzakelijk tijd veronderstelt. Deze opvatting mag onder verstokte Kantianen nog altijd populair zijn, ze is inmiddels achterhaald. Het gehanteerde causaliteitsbegrip is niet incoherent of problematisch. Klink suggereert ook nog ten onrechte dat het feit dat causaliteit overal *binnen* het universum werkzaam is door mij wordt gezien als een rechtvaardiging voor het toepassen van causaliteit *op* het universum. Hij lijkt de dialectiek van mijn argument hier niet te begrijpen. De conclusie van mijn argument luidt dat de werkelijkheid een bewuste eerste oorzaak heeft en de premissen die ik hiertoe inzet berusten niet op feiten over oorzakelijkheid binnen de kosmos. Aangezien de eerste oorzaak van de gehele werkelijkheid eveneens de oorzaak van tijd en ruimte is, volgt *om deze reden* dat het universum veroorzaakt moet zijn. Van een vermeende *fallacy of composition* is dus geen sprake.

In zijn artikel probeert Klink ook kanttekeningen te plaatsen bij de kennisconceptie die ik voor mijn argument hanteer. Hij gaat in op elk van de vier vormen van kennis die ik onderscheid. Laat ik mij beperken tot het in de literatuur veelbesproken geval van de *a priori* intuïties. Mijn repliek op Klinks kanttekeningen bij de overige drie vormen verloopt analoog. Uitgaande van de door mij gehanteerde conceptie van kennis weet een subject S *a priori* dat propositie P waar is indien (i) P waar is en indien (ii) het voor S zelfevident oftewel onbetwijfelbaar is dat P waar is. Klink meent met problematische voorbeelden te komen door te wijzen op historische gevallen waarin bepaalde zelfevidente oftewel onbetwijfelbare intuïties niet waar bleken te zijn, zoals de intuïtie dat de aarde stilstaat en de zon daaromheen draait. Dit soort voorbeelden zijn echter niet problematisch voor de door mij gehanteerde kennisconceptie. Ik noem immers niet voor niets twee condities voor *a priori* kennis. Het subject moet in elk geval beschikken over een voor dit subject zelfevidente onbetwijfelbare intuïtie. Dit kunnen we de *psychologische* conditie noemen. Maar zoals iedereen weet, en ook Klink opmerkt, kunnen zelfs zelfevidente onbetwijfelbare intuïties incorrect zijn. Ook zelfevidente onbetwijfelbare intuïties zijn feilbaar. Dat is zonneklaar. Maar dat betekent niet dat dergelijke intuïties geen bestanddeel van kennis kunnen zijn. Er is namelijk ook nog een *tweede* conditie voor *a priori* kennis. Deze tweede conditie kunnen we de *ontologische* conditie noemen. Subject S heeft pas *a priori kennis* indien deze niet alleen een zelfevidente onbetwijfelbare intuïtie heeft, maar indien deze intuïtie ook waar is. Alléén dan is er sprake van *kennis*. Eerder niet. Vergelijk dit met het alternatief van het opvatten van kennis als *justified true belief*. Er is ook hier pas sprake van *kennis* wanneer het *justified belief* in kwestie eveneens *true* is. Eerder niet. De vermeende problematische voorbeelden van Klink slaan dan ook de plank volledig mis. Want uitgaande van de door mij gehanteerde conceptie van kennis zijn dit inderdaad geen voorbeelden van kennis. Net zoals *justified belief* onvoldoende is voor kennis onder genoemde alternatieve conceptie, is onder de door mij gehanteerde kennisconceptie het bezitten van een *zelfevidente onbetwijfelbare intuïtie* onvoldoende voor kennis. Klinks kanttekening faalt dus. Analoog falen zijn kanttekeningen bij de overige drie kennisvormen. **Klinks specifieke bezwaren tegen mijn eerste premissie**Nu dan de bezwaren die Klink specifiek inbrengt tegen de premissen van mijn argument. Het gaat meteen al mis bij zijn bespreking van mijn eerste premissie. Klink schrijft:

Het is aan Rutten om aannemelijk te maken dat er niet-menselijke wezens bestaan die dit wel kunnen, maar dat doet hij niet. Hij mag zo'n wezen uiteraard niet domweg vooronderstellen.

Wie mijn eerste premissie begrijpt, ziet onmiddellijk in dat ik daarin helemaal niet veronderstel dat er niet-menselijke kennende wezens bestaan. Mijn eerste premissie luidt dat voor iedere propositie die waar is in tenminste één mogelijke wereld, geldt dat er ook tenminste één mogelijke wereld is (let op: dezelfde *of* een andere) waarin die propositie waar is én gekend wordt. En dit is echt iets heel anders dan veronderstellen dat er *in de actuele wereld* niet-menselijke kennende wezens bestaan. Ik hoef dus helemaal niet, zoals Klink ten onrechte stelt, voor de acceptatie van mijn eerste premissie aannemelijk te maken dat er daadwerkelijk niet-menselijke kennende wezens bestaan. Voor mijn eerste premissie veronderstel ik immers niet het *actueel* bestaan van dergelijke wezens. Bij het lezen van zijn artikel vermoedde ik dan ook hier opnieuw dat Klink onvoldoende bekend is met het formalisme van de mogelijke wereldensemantiek. Overigens neem ik op voorhand zeker *niet* aan dat een niet-menselijk kennend wezen onmogelijk is. En dit is niet onredelijk. Het maximaal inclusieve domein van het *metafysisch* mogelijke omvat redelijkerwijs waarschijnlijk ook *niet*-menselijke kennis. Het zou juist onredelijk en een teken van menselijke overmoed zijn om vooraf te veronderstellen dat een niet-menselijk kennend wezen *metafysisch* onmogelijk is. Vervolgens stelt Klink:

Net zoals een mier nooit de bouw en werking van een smartphone zal kunnen kennen, kunnen de enige wezens die, voor zover wij weten, bestaan door hun beperkte brein hoogstwaarschijnlijk nooit de bouw en werking van het gehele universum kennen. Het is aan Rutten om aannemelijk te maken dat er daadwerkelijk wezens bestaan die niet deze beperkingen hebben, maar dat doet hij niet.

Hier gaat Klink wederom de fout in. In de eerste plaats hoef ik zoals ik reeds heb toegelicht voor de acceptatie van mijn eerste premissie niet aan te tonen dat dergelijke wezens daadwerkelijk oftewel actueel bestaan. In de tweede plaats suggereert Klink ten onrechte dat ik op voorhand aannemelijk moet maken dat het *metafysisch* mogelijk is dat er een wezen bestaat dat het gehele universum kent. Ik hoef dit echter niet aannemelijk te maken omdat het door mijn eerste premissie helemaal niet verondersteld wordt. Want mijn eerste premissie stelt alléén dat voor iedere propositie die in tenminste één mogelijke wereld waar is, geldt dat er een mogelijke wereld is (dezelfde *of* een andere) waarin die propositie waar is en gekend wordt. De eerste premissie stelt dus alléén dat iedere mogelijk ware propositie in tenminste één mogelijke wereld gekend wordt. Hieraan wordt ook voldaan indien het voor iedere mogelijk ware propositie steeds om een *ander* mogelijk kennend wezen gaat. De eerste premissie impliceert dus *niet* dat er een mogelijke wereld is waarin een wezen bestaat dat het hele universum van die wereld kent. Laat staan dat het impliceert dat er een mogelijke wereld is waarin een wezen bestaat dat alle universa van alle mogelijke werelden kan kennen. Het lijkt er steeds sterker op dat Klink eenvoudigweg niet begrijpt wat de eerste premissie zegt. Voordat Klink zijn pijlen richt op mijn tweede premissie meent hij nog een bezwaar tegen mijn eerste premissie in te brengen:

[Ruttens] tweede onderbouwing [van de eerste premissie] is een gedachte-experiment over mogelijke werelden, maar dit bewijst niets over wat werkelijk (of waarschijnlijk) het geval is in de echte wereld.

Hij ontspoort hier opnieuw. Want mijn eerste premissie is geen claim specifiek over wat werkelijk of waarschijnlijk het geval is in de echte oftewel actuele wereld. De eerste premissie is een claim over alle mogelijk ware proposities, los van de vraag of deze proposities al dan niet in de actuele wereld waar zijn. De actuele wereld neemt in mijn eerste premissie dus geen bijzondere positie in. Mijn eerste premissie is een universele uitspraak over alle mogelijke werelden en niet specifiek alleen over de actuele wereld. Voor de onderbouwing van de eerste premissie ben ik dan ook op geen enkel moment bezig om uit wat in *niet*-actuele mogelijke

werelden het geval is af te leiden wat in de *actuele* wereld het geval is. Natuurlijk doe ik dat niet. Zoets zou immers onzinnig zijn zoals ik al aangaf toen ik sprak over een even aantal sterren en gouden planeten. Klink lijkt inderdaad niet te begrijpen waarover mijn eerste premissie gaat. Al met al falen de bezwaren die Klink tegen mijn eerste premissie inbrengt.

Klinks specifieke bezwaren tegen mijn tweede premissie Het eerste bezwaar dat Klink tegen mijn tweede premissie inbrengt betreft wederom het door mij gehanteerde Godsbegrip en is dus een herhaling van zetten. Dit geeft hij zelf ook toe. Ik verwijs daarom allereerst naar wat ik hierboven daarover al heb opgemerkt. Maar laat me nog wat aanvullen. Het Godsbegrip dat ik hanteer (i.e., een persoon oftewel zelfbewust wezen dat de eerste oorzaak van de wereld is) is dermate elementair dat daaruit geen contradictie kan worden afgeleid. Uit de conjunctie van 'eerste oorzaak' en 'zelfbewust wezen' volgt geen tegenspraak omdat beide concepten als het ware orthogonaal of loodrecht op elkaar staan en elkaar dus conceptueel zogezegd niet bijten. Dat er met de categorie 'eerste (en dus atemporele) oorzaak' niets mis is, heb ik hierboven al toegelicht. De categorie 'zelfbewust wezen' is evenmin problematisch. We kunnen het *genus* 'zelfbewust wezen' door abstractie verkrijgen uit het *species* 'materieel zelfbewust wezen' door het concept 'materieel' of 'stoffelijk' als *differentia* te hanteren. Zolang we ons uiteraard maar realiseren dat eigenschappen van de leden van het species niet automatisch ook van toepassing zijn op alle leden van het genus, hetgeen een nogal elementair inzicht is, ontstaan er geen logische of conceptuele problemen. Dat de "omni-attributen", zoals alomtegenwoordigheid en alwetendheid, geen onderdeel uitmaken van het voor mijn argument gehanteerde Godsbegrip is evenmin onbelangrijk om te benadrukken. Want dit bekent dat op die attributen gebaseerde pogingen om te betogen dat het begrip 'God' inconsistent is voor mijn argument irrelevant zijn. Daarnaast oppert Klink dat indien we God opvatten als zelfbewuste eerste oorzaak, mogelijk volgehouden kan worden dat het onmiddellijk zelfevident is dat God niet bestaat. Dit is ongeloofwaardig. Het is mogelijk op voorhand direct al volkomen onbetwijfelbaar dat God niet bestaat? Natuurlijk niet. Het is niet reeds vooraf hoe dan ook meteen overduidelijk of zonneklaar dat er geen God is. Zeker niet wanneer we, zoals ik voor mijn argument doe, uitgaan van een minimaal Godsbegrip dat bevat is in alle Godsconcepties van alle bekende theïstische tradities uit de geschiedenis van de mensheid. Het betreft zelfs de *kleinste gemene deler* van al die concepties. Bovendien wordt er niet voor niets al eeuwenlang een wereldwijd debat gevoerd over het bestaan van God. De vraag of God wel of niet bestaat is een van de grote vragen van de mensheid. Het is een vraag die bijna iedereen zichzelf wel eens oprocht gesteld heeft. Het overgrote deel van de mensheid is zelfs al sinds millennia theïst. Klinks bewering dat het mogelijk onmiddellijk zelfevident oftewel volkomen onbetwijfelbaar is dat God niet bestaat, is al met al dan ook niet redelijk. Klink vraagt zich vervolgens af of misschien niet toch geweten kan worden dat God niet bestaat door in overweging te nemen dat onstoffelijke personen nog nooit zijn waargenomen. Laat staan dat er ooit een onstoffelijke persoon is waargenomen dat de eerste oorzaak is. Hij komt in zijn stuk zelf al tot het inzicht dat hieruit, uitgaande van de voor mijn argument gehanteerde kennisconceptie, niet kan worden opgemaakt dat geweten kan worden dat God niet bestaat. In mijn paper leg ik nader uit waarom. Hoe zou allereerst geweten kunnen worden dat God waarneembaar is? En hoe zou een waarnemer op grond van waarneming ooit kunnen vaststellen dat ook daadwerkelijk alles is waargenomen? Deze optie valt dus eveneens af. Al met al falen ook Klinks bezwaren tegen de tweede premissie van mijn argument. **Klinks bezwaren tegen mijn weerlegging van Wintein** Tot slot gaat Klink in op mijn inmiddels door *Sophia* voor publicatie geaccepteerde [4]paper waarin ik Winteins kritiek op mijn modaal-epistemisch Godsargument bespreek en weerleg. Klink stelt:

Als de uitspraak "the only conscious beings are naturally evolved animals and hu-

mans" uit Winteins kritiek (waarschijnlijk) waar is, zou Ruttens argument niet werken. Rutten probeert in zijn repliek aan Wintein dan ook te laten zien dat deze uitspraak niet waar is, zelfs niet mogelijk waar is.

Klink geeft hier de dialectiek tussen Wintein en mij verkeerd weer. Ik hoef helemaal niet te laten zien dat genoemde uitspraak, die ik in mijn paper Q noem, niet mogelijk waar is. Om Winteins eerste objectie te weerleggen hoef ik alleen maar te laten zien dat ik *niet gecommiteerd ben aan het mogelijk waar zijn van uitspraak Q*. En dat is echt iets anders. Wintein begrijpt de dialectiek wel en probeert dan ook te betogen dat ik wel degelijk gecommiteerd ben aan het mogelijk waar zijn van Q. En in mijn repliek op Wintein toon ik op p. 18 aan dat dit alleen het geval zou zijn indien Q ook daadwerkelijk *conceivable* is op de door mij in mijn paper beschreven wijze. Door vervolgens op pp. 19-20 aan te tonen dat er voldoende redenen zijn om te betwijfelen dat Q in de vereiste zin *conceivable* is, volgt dat ik niet gecommiteerd ben aan het *conceivable* zijn van Q en daaruit volgt dan weer dat ik ook niet gecommiteerd ben aan het mogelijk waar zijn van Q. Dáárom faalt Winteins eerste objectie en dát is de dialectiek die Klink ontgaat. En uit het niet gecommiteerd zijn aan het mogelijk waar zijn van Q volgt niet dat ik opeens wel gecommiteerd zou zijn aan het onmogelijk waar zijn van Q. Natuurlijk volgt dat niet. Zo werkt de logica van commitment niet. Ik kan agnostisch blijven ten aanzien van de vraag of Q al dan niet *conceivable* en dus al dan niet mogelijk waar is. Er ontstaat hier dan ook geen probleem voor mijn argument.

Zoals te verwachten viel beweert Klink dat Q wel degelijk op de vereiste manier *conceivable* is. Nu ook weer stelt hij dat er "een gigantische berg evolutiebiologische, neurowetenschappelijke en psychologische literatuur op dit gebied [is] waarin precies dergelijke verklaringen worden voorgesteld" en dat het "maar zeer de vraag is of Chalmers' *hard problem* überhaupt wel bestaat." Helaas. Alle voorstellen die Klink tot dusver heeft aangedragen maken Q *bij lange na* niet op de vereiste wijze *conceivable*. Het blijft steeds bij de complexe werking van functionele structuren en nooit wordt duidelijk hoe de sprong naar subjectieve innerlijke mentale ervaring gemaakt wordt. Mocht Klink ooit een mechanisme schetsen dat Q inderdaad op de vereiste wijze *conceivable* maakt, dan zal ik de eerste zijn om te erkennen dat Q *conceivable* en Winteins eerste objectie dus adequaat is. Maar zolang dat niet gebeurt, ben ik niet gecommiteerd aan het *conceivable* en dus mogelijk waar zijn van Q. En dit geldt niet alleen voor mij, maar voor een ieder die inziet dat voor het op de vereiste manier *conceivable* maken van die sprong veel meer nodig is dan een theorie over functionele structuren en we bovendien alleen gecommiteerd zijn aan het mogelijk zijn van zaken die op de vereiste wijze *conceivable* zijn.

Klink stelt vervolgens dat ik voor mijn argument substantiedualisme nodig heb. Dat is niet waar. Mijn eerste premissie doet geen beroep op substantiedualisme en is er evenmin afhankelijk van. Hetzelfde geldt voor de tweede premissie. Om tot komen tot de conclusie dat God bestaat, veronderstel ik dus niet vooraf al substantiedualisme. Substantiedualisme is dan ook helemaal niet "funest" voor mijn argument, zoals Klink ten onrechte beweert. Er is juist iets heel anders aan de hand. De *conclusie* van mijn argument *impliceert* dat substantiedualisme in de actuele wereld voorkomt. Een immaterieel bewust wezen dat de eerste oorzaak is, is immers een mentale substantie. Zo beschouwd is mijn argument zelfs een aanvullend argument voor substantiedualisme. Als zodanig zou het toegevoegd kunnen worden aan mijn casus voor substantiedualisme die ik bijvoorbeeld [5]hier en [6]hier en [7]hier en [8]hier toelicht en welke in tegenstelling tot wat Klink beweert wél bestand is tegen zijn kritiek op het substantiedualisme. Hoe dan ook zijn Klinks opmerkingen over substantiedualisme *irrelevant* omdat mijn argument niet op voorhand van substantiedualisme uitgaat. Klinks opmerking dat

Chalmers geen substantiedualist is en dat substantiedualisme niet uit Chalmers' *hard problem* volgt is dus eveneens irrelevant.

Overigens suggereert Klink ook nog dat substantiedualisme een sterkere positie is dan eigenschapsdualisme. Deze suggestie is gelet op voorgaande dus ook volstrekt irrelevant voor mijn argument. Maar laat me er toch iets over zeggen. Substantiedualisten claimen dat materie met *reeds bestaande* mentale entiteiten in wisselwerking treedt. Eigenschapsdualisten gaan juist nog een stap verder. Men meent dat materie mentale eigenschappen teweegbrengt en dus dat materie zelfs mentale entiteiten *produceert* in plaats van er alleen maar mee in wisselwerking te treden. Deze entiteiten zijn eigenschappen en dus geen substanties, maar dat maakt de sprong van materie naar door materie *geproduceerde* mentale entiteiten niet minder groot.

Bijna aan het eind gekomen van zijn artikel schiet Klink nog een pijl af. Hij meent dat het mechanisme dat ik schets om te betogen dat het niet onmogelijk is dat materie uit bewustzijn voortkomt, absoluut niet overtuigt. Prima. Wat Klink zich echter niet realiseert is dat dit bezwaar geen enkel gevolg heeft voor mijn argument. Ook deze pijl mist doel. Ik schrijf namelijk in mijn paper het volgende:

One may rebut that my response raises a profound difficulty for the modal-epistemic argument. For isn't it on the above notion of conceivability also inconceivable how matter could arise from consciousness? If so, I would not be allowed to posit a possible world in which a personal first cause (being a conscious being) creates a (partly) material universe. This however goes too quick. Even if it would be inconceivable how matter could arise from consciousness, a problem for the argument does not occur. For I do not appeal to a possible world *in which matter arises from consciousness* in order to defend the argument's premises or to refute objections against the argument. (p.20)

Op pp. 20-22 laat ik vervolgens zien dat ik voor de afleiding van de conclusie van mijn argument inderdaad *op geen enkel moment* gebruik maak van een mogelijke wereld waarin materie wordt voorgebracht door bewustzijn. Kortom, zelfs als het geschetste mechanisme niet overtuigt, is er voor mijn argument niets aan de hand. Zo besluit ik:

To summarize: at no point do I appeal to the possibility of matter arising from consciousness to defend the premises of the argument or to derive the conclusion from them. It is only *after* the conclusion of the modal-epistemic argument has been established – that is, established *without* relying upon the possibility of matter arising from consciousness – that we can derive that it is possible for matter to arise from consciousness. Here's how. If there is a personal first cause in every possible world (as the conclusion of the modal-epistemic argument has it), the actual world contains a personal first cause. The actual world clearly also contains a material universe. But then the personal first cause – being a conscious being – is the (in)direct cause of the material universe. So matter can arise from consciousness. (p. 22)

Dit bezwaar faalt dus ook. Klink besluit zijn stuk met nog een laatste pijl die hij onmiddellijk zelf onschadelijk maakt. Ik kan dus volstaan met hem te citeren: "Ook gaat Rutten nog in op de tegenwerping dat als naturalisme noodzakelijk waar is, zijn eerste premissie onwaar is [...]. Naturalisme mag uiteraard niet domweg als noodzakelijk waar worden aangenomen, maar dat doen naturalisten ook niet."

Natuurlijk zijn er los van mijn argument in de literatuur ook argumenten voor naturalisme. Dat is zonneklaar. Maar dat is op zichzelf genomen geen bezwaar tegen mijn argument. Voor veel stellingen zijn er immers argumenten voor en argumenten tegen. Dat er ook argumenten tegen een stelling zijn, pleit op zichzelf nog niet tegen de kracht van een argument voor die stelling. Het gaat erom de verschillende argumenten voor en tegen op hun onderlinge sterkte te beoordelen. Een uitdaging die ik als het om argumenten voor en tegen naturalisme gaat graag aanga. Maar dan zijn we voorbij een behandeling van Klinks bezwaren tegen mijn argument.

Helemaal aan het slot van zijn stuk gaat Klink nog een laatste keer de mist in. Hij ziet namelijk niet in dat ook een deductief argument een waarschijnlijksargument kan zijn. Want als de premissen van een deductief argument waarschijnlijk waar zijn, dan wordt daar door de conclusie ook waarschijnlijk waar. De conclusie volgt immers logisch uit de premissen. In ieder geval neemt dan de waarschijnlijkheid ("likelihood") van de conclusie toe. Ik sluit af met de vaststelling dat alle bezwaren van Klink tegen mijn argument falen en ik dank Klink voor zijn interesse in mijn modaal-epistemisch Godsargument.

1. <http://www.deatheist.nl/index.php/artikelen/678-ruttens-modaal-epistemisch-godsargument>
2. https://www.gjerutten.nl/ModalEpistemicArgument_Rutten.pdf
3. https://www.gjerutten.nl/AtemporeleCausaliteit_ERutten.pdf
4. https://www.gjerutten.nl/ReplyToWintein_ERutten.pdf
5. https://www.gjerutten.nl/RepliekKlink_ERutten.pdf
6. <http://gjerutten.blogspot.com/2013/09/dualisme-is-zo-gek-nog-niet.html>
7. <http://gjerutten.blogspot.com/2012/12/geest-en-stof.html>
8. <http://gjerutten.blogspot.com/2010/10/een-hernieuwd-argument-voor-dualisme.html>

Een a priori analytisch argument voor de redelijkheid van retorica (2021-05-08 01:42)

Wat is retorica? Wanneer we ons beperken tot taalretorica en dus afzien van visuele en muzikale retorica, lijkt het voor de hand te liggen om retorica op te vatten als overreden met woorden. Maar dit gaat te snel. Retorica is niet eenvoudigweg overreden met woorden. Want men kan ook overreden met woorden door bijvoorbeeld te dreigen, om te kopen of te verleiden. En dreigen, omkopen en verleiden zijn geen vormen van retorica. Welke kwalificatie moeten we dan aan het overreden met woorden toevoegen om bij retorica uit te komen?

Is retorica argumentatief overreden met woorden? Dat lijkt niet het geval te zijn. Als retorica wordt opgevat als argumentatief overreden met woorden, dan valt retorica samen met argumentatieleer. Maar retorica is meer dan argumentatieleer en zeker meer dan logica. Wat is dat meer? Is retorica bezielend of meeslepend overreden met woorden? Lastig. Verleiding is een erotische en daarmee psychologische categorie en eveneens betrokken op het moveren van de ziel. Bovendien kan verleiding uiteraard heel meeslepend zijn. Toch is verleiding geen retorica. Is retorica wellicht deugdelijk overreden met woorden? Maar verleiding kan heus ook legitiem en deugdelijk zijn. Iemand kan heel respectvol en liefdevol verleid worden. Is retorica dan misschien inzichtelijk overreden met woorden? Met inzichtelijk wordt meestal begrijpelijk bedoeld en dat levert een probleem op omdat bedreiging en omkoping ook begrijpelijk in de zin van 'cognitief bevattelijk' zijn.

Wellicht moet retorica opgevat worden als appellerend overreden met woorden? Maar

appelleren betekent veelal aanspreken of aanprijsen en verleiding kan ook heel aansprekend zijn. Omkopen kan daarnaast begrepen worden als een vorm van aanprijsen. Soms betekent appelleren ook ergens aan refereren of iets ter sprake brengen. Maar dan kwalificeert appelleren het woordelijk overreden niet. Want wij refereren altijd aan iets wanneer wij woordelijk overreden. Deze optie valt dus ook af. Is retorica wellicht kunstig overreden met woorden? Maar verleiden is ook een kunst. Het is een levenskunst en bovendien vaak een kwestie van het kiezen van de juiste woorden. Kunstig overreden met woorden sluit het verleiden dus onvoldoende uit.

Is wellicht 'uitsluitend' de juiste kwalificatie om tot de retorica te komen? Het gaat in de retorica toch immers om het overreden door middel van louter het woord? Dit is een interessante overweging. Er zijn echter ook gevallen van verleiding waarbij iemand puur op grond van de woorden verleid wordt. Zo kan iemand verleid worden met prachtige gedichten over de liefde. Maar retorica is dit niet.

Dienen we retorica op te vatten als geloofwaardig of overtuigend overreden met woorden? Dit is ook een interessante optie. Als we echter retorica opvatten als geloofwaardig of overtuigend overreden met woorden, dan lijken verleiding, omkoping en bedreiging onvoldoende te worden uitgesloten. Wordt iemand die zich laat verleiden, omkopen of bedreigen immers niet ook overtuigd om iets te doen of geloven? Iemand kan heel geloofwaardig verleid, omgekocht of bedreigd worden. Overtuigen ligt daarom uiteindelijk toch te dicht bij het overreden zelf om er een kwalificatie van te zijn.

De enige optie die overblijft is om retorica op te vatten als redelijk overreden met woorden, waarbij redelijk inclusief dient te worden opgevat. Redelijkheid verwijst primair naar het passend en zinvol beantwoorden aan het inherente doel van een bepaalde algemeen menselijke concrete levenspraktijk, zoals de politiek, het recht en het ceremoniële. Maar daarnaast kunnen we toch ook denken aan praktijken zoals het onderwijs en uiteindelijk zelfs het effectief communiceren in filosofie en wetenschap. Verleiden met woorden is daarentegen vooral gebaseerd op psychische aantrekkingskracht en dus niet primair een zaak van de redelijkheid van de gesproken woorden. Omkopen en dreigen zijn evenmin redelijke vormen van woordelijk overreden en inderdaad evenmin vormen van retorica. We lijken al met al zo dus de juiste kwalificatie gevonden te hebben voor het karakteriseren van de retorica.

Een bezwaar is nog dat het begrip 'overreden' naar de rede verwijst en dus de redelijkheid reeds omvat. Overreden is opgevat als 'iemand met kracht overhalen' echter zo'n ruim begrip dat het ook onredelijke vormen van overreden omvat. En dus is 'redelijk' wel degelijk een kwalificatie van overreden. Een ander bezwaar is nog dat retorica met stijl te maken heeft, zodat 'redelijk overreden met woorden' de lading onvoldoende dekt. De gedachte is echter dat 'overreden met woorden' ook de schikking in taal en dus de vorm betreft. Taalgebruik en dus uitdrukkingwijze oftewel stijl wordt zo al in het woordelijk overreden meegenomen. De kwalificatie 'redelijk' maakt de zaak vervolgens voldoende specifiek om bij de retorica uit te komen.

Zo krijgen we een welhaast a priori of zelfs analytisch argument voor de redelijkheid van retorica. Redelijk overreden met woorden is namelijk de kwalificatie die overblijft na een conceptuele analyse van het begrip retorica. Een onredelijke retorica is dan ook onmogelijk.

Het direct ervaren van negatieve feiten (2021-05-15 13:48)

Afgezien van sceptische overwegingen met betrekking tot onze ervaring, is het onproblematisch om te zeggen dat wij *direct* het bestaan kunnen ervaren van zaken die zich in ons onmiddellijke ervaringsveld bevinden. Ik voel plezier en ervaar zo direct het bestaan van dat plezier. Ik zie een rode auto en ervaar zo direct het bestaan van die rode auto. Maar kunnen wij ook *direct* ervaren dat iets *niet* bestaat? Kunnen wij anders gezegd ook direct het niet-bestaan van iets ervaren? Ja, dat kan.

Wanneer ik ontspannen ben dan ervaar ik direct dat ik ontspannen ben. De deductie van "Ik ben ontspannen" naar "Er is niet iets dat mij nu pijn doet" is dermate rechtstreeks, onmiddellijk en triviaal dat ik in feite direct ervaar dat er niet iets is dat mij nu pijn doet. Ik ervaar dus wel degelijk direct het niet-bestaan van iets, namelijk het niet-bestaan van iets dat mij nu pijn doet.

Genoemde onmiddellijke deductie maakt deel uit van de *conceptuele geladenheid* van mijn directe ervaring dat er niet iets is dat mij nu pijn doet. En daar is niets mis mee. Mijn ervaring is en blijft een directe ervaring. Dat ze conceptueel geladen is doet daar niets aan af. Alle ervaring is immers in meer of mindere mate conceptueel geladen. Dit geldt net zo goed voor de ervaring van een rode auto als rode *auto* en zelfs voor de evaring van plezier als *plezier*.

Evenzo is het mogelijk om direct te ervaren dat er geen ster is waarvan het licht mij nu verblindt. Ik ervaar dit nu direct op grond van het feit dat ik nu direct het scherm van mijn laptop met daarop de tekst van mijn post ervaar. Wederom is de deductie van "Ik ervaar het scherm van mijn laptop met daarop de tekst van mijn post" en dus "Ik wordt nu niet verblind" naar "Er bestaat geen ster waarvan het licht mij nu verblindt" dermate rechtstreeks en onmiddellijk dat deze deductie gerekend kan worden tot de conceptuele geladenheid van mijn directe ervaring dat er geen ster is waarvan het licht mij nu verblindt. En zo kan ik bijvoorbeeld ook direct ervaren dat er geen persoonlijke eerste oorzaak is die de lucht geel kleurt. Dit ervaar ik eenvoudigweg direct op grond van het feit dat ik direct ervaar een blauwe lucht te zien en tegelijkertijd de vereiste onmiddellijke triviale deductie voltrek.

De ervaring van een rode auto is conceptueel geladen en het is niet onredelijk om te stellen dat ik direct een rode auto ervaar. Maar dan is het evenmin onredelijk om bovengenoemde drie onmiddellijke deducties te rekenen tot de conceptuele lading van de drie ermee corresponderende directe ervaringen van het niet-bestaan van bovengenoemde drie zaken. We kunnen dan ook inderdaad het niet-bestaan van bepaalde zaken direct ervaren.

Volgt hieruit echter niet dat we op deze manier op ieder moment oneindig veel ervaringen hebben? Want er lijkt te volgen dat ik nu ervaar dat er niet iets is dat mij pijn doet, geen ster is waarvan het licht mij nu verblindt, geen persoonlijke eerste oorzaak bestaat die de lucht geel kleurt, enzovoort. We lijken zo tot in het oneindige te kunnen doorgaan. Ik zou dan dus op elk moment oneindig veel ervaringen moeten hebben, namelijk oneindig veel ervaringen van het niet bestaan van allerei zaken. Maar dit lijkt in tegenspraak met de fenomenologie van onze ervaring. We lijken immers niet op elk moment oneindig veel ervaringen te hebben. En daarom zou het onmogelijk zijn om direct te ervaren dat iets niet bestaat. Is dit bezwaar steekhoudend?

Nee, dat is niet het geval. We ervaren alleen iets direct wanneer we er ook echt op *intenderen* in de zin van dat we ons er ook daadwerkelijk *actief bewust* van zijn. Ik kan nu bijvoorbeeld direct ervaren dat er geen geluidsbron is die mij op dit moment muziek laat horen.

Nu, op dit moment, ervaar ik dat direct op grond van het feit dat ik nu geen muziekgeluid ervaar. Want ik intendeer erop en ik ben mij er actief van bewust. Maar zo-even nog niet. Zo-even had ik die ervaring daarom nog niet. Het is dus niet zo dat we op elk moment oneindig veel ervaringen hebben van het niet-bestaan van oneindig veel zaken. Er treedt dus geen conflict op met de fenomenologie van onze ervaring.

Er kan ook tegengeworpen worden dat ervaringen objecten vereisen die ervaren worden. Zo heeft mijn ervaring van een rode auto een rode auto als object. En mijn ervaring van plezier heeft een mentaal object, namelijk het plezier in kwestie. Iedere ervaring is een ervaring van iets en vereist dus een object van ervaring, aldus de tegenwerping. En omdat een vermeende ervaring dat iets niet bestaat geen object heeft, zijn er helemaal geen ervaringen van het niet-bestaan van iets.

Mijn repliek hierop is als volgt. Gegeven dat (i) al onze ervaringen conceptueel geladen zijn, en (ii) bovengenoemde onmiddellijke deducties vormen van conceptuele geladenheid betreffen, lijkt het er juist op dat het bestaan van een object dat ervaren wordt géén noodzakelijke voorwaarde is voor het hebben van een ervaring.

Voor wie toch wil blijven volhouden dat ervaringen ervaringsobjecten vereisen, kunnen we *negatieve feiten* inbrengen als objecten van ervaring. Mijn ervaring dat er niet iets is dat mij nu pijn doet, heeft dan als ervaringsobject het negatieve feit van het niet bestaan van een object dat mij nu pijn doet. We kunnen ons dan weer bezinnen op de ontologische status van negatieve feiten, zoals ik bijvoorbeeld [1]hier doe.

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

Het vrije woord, inclusiviteit en sociale veiligheid (2021-05-22 12:59)

Het vrije woord staat niet op gespannen voet met het streven naar inclusiviteit en sociale veiligheid. Ze veronderstellen elkaar juist. Want je kunt je alléén geïncludeerd en veilig voelen als jouw stem mag klinken en je vrije stem doet er alléén toe als je geïncludeerd bent.

Wie waarde hecht aan het vrije woord, ontkomt niet aan het scheppen van een veilige ruimte waarin stemmen ook echt mogen klinken en een kans krijgen. En dat veronderstelt meedoen oftewel geïncludeerd zijn. Wie niets om het vrije woord geeft, zal minder met inclusiviteit hebben.

Herschepper, werk in mij - een lieddicht van Willem Smit (2021-05-22 17:08)

I

Herschepper, werk in mij
maak mij van zwaarte vrij
als nieuw, gewekt door Uw geestkrachtig spreken.
Een taal die ik wel ken
maar vaak niet machtig ben
een lichte toon die stilte kan doorbreken.

II

O, laat mij gloedvol zijn
verschroeien valse schijn
opdat ik dichter nader tot Uw klaarheid.
Steeds vaster klinkt mijn stem
mijn lied doorgloeit van Hem
melodieuus bemint mijn mond Uw waarheid.

III

Steeds dieper klinkt het door
het ongekunsteld koor
dat eenheid zingt temidden van de velen.
Voorbij de klokkentijd
raken wij ingewijd
in 't vrolijk samenklinken van de delen.

Willem Smit

Zijn publiek, pathos en ethos constitutief voor de logos? (2021-05-26 12:53)



In boek V van zijn *Institutio Oratoria* verbindt Quintilianus in zijn bespreking van het gebruik van argumenten het redeneren met de aard van het publiek. Hij schrijft wanneer hij een aantal typen bewijsvoering behandelt het volgende: "Er moet ook op gelet worden wie degene is bij wie we het woord voeren, en we moeten onderzoeken wat hij het meest waarschijnlijk zal vinden [...]." (p.277) Het gaat Quintilianus hier niet om de plausibiliteit van de premissen van een redenering. Dat de plausibiliteit van de premissen publieksafhankelijk is, is immers bekend. Vandaar ook de ruime aandacht voor *endoxa* in de retorica. Quintilianus gaat echter een stap verder. Volgens hem is ook de plausibiliteit van de gekozen logische redeneringen publieksafhankelijk. De redenaar moet dus zowel passende premissen als *endoxmatische redeneerwijzen* kiezen om een gegeven publiek te overtuigen. De logica zelf wordt hier endoxmatisch benaderd. Het publiek wordt zo een constitutief element van de logos.

Er zijn volgens Quintilianus ook redeneringen die gebaseerd zijn op emoties. Hij noemt dit *emotionele argumentatie*. (p.277) Hier is emotie constitutief voor de redenering in plaats van slechts een aanvullend element erbuiten dat de redenering ondersteunt en versterkt. Het gaat hier niet om de erkenning van het altijd deels intelligibel of rationeel zijn van emoties,

maar precies omgekeerd om de erkenning dat er ook redeneringen zijn die een inherent emotioneel bestanddeel hebben of beter gezegd een emotionele modaliteit bezitten. Gevoel en rede komen zo dicht bij elkaar. Waarop Quintilianus wijst, lijkt dan ook een voorafschaduwing te zijn van de bekende these dat emotie en intellect veelal nauw met elkaar verbonden zijn en eigenlijk zelden goed van elkaar te scheiden. Het spreken van Quintilianus over emotionele redeneringen sluit bovendien aan bij de vertaling van het Aristotelische 'enthymeem' als *gemoedsoverweging* en wellicht ook bij Cicero's duiding van denken als altijd al een *begeerlijk* denken. Steeds gaat het om pathos in logos.

Ten derde lijkt het erop dat Quintilianus aldaar hetzelfde beweert over *ethos* oftewel karakter. Ethos kan eveneens een constitutief element zijn van bepaalde redeneringen in plaats van alleen maar een aanvullend en de redenering versterkend element daarbuiten. Dit 'ethos in logos' lijkt wellicht enigszins op Plato's notie van een inclusieve rede die het goede omvat, maar is toch niet hetzelfde.

VU zomercursus: Geschiedenis van de filosofie (2021-05-29 15:10)



Volgende week start wederom de zomercursus *Geschiedenis van de filosofie* voor de tweearige master *Filosofie van Cultuur en Bestuur* aan de Vrije Universiteit in Amsterdam. Ook dit jaar zal ik daarbinnen colleges geven over Avicenna, Aristoteles, Anselmus, Aquino, Scotus, Descartes, Frege, Russell, (de vroege) Wittgenstein en Gödel. Dit jaar hanteer ik onderstaande literatuurlijst. De audio-opnamen van twee jaar geleden zijn eveneens toegevoegd.

8 juni Aristotelische en middeleeuwse metafysica [[1]audio1, [2]audio2]

1. [3]Over het hylemorfisme van Aristoteles
2. [4]De metafysica van Aristoteles (fragmenten VI-VIII en IX-XII)
3. [5]Over de zoektocht naar de eerste beginselen
4. [6]Het ontologisch argument vanaf Anselmus
5. [7]Nogmaals Anselmus
6. [8]Als nog Anselmus
7. [9]Alweer Anselmus?

10 juni Het Cartesiaanse wereldbeeld [[10]audio1, [11]audio2]

8. [12]Over de Cartesiaanse natuurwetenschap
9. [13]Cartesiaanse meditaties

24 juni Ontstaan van de analytische wijsbegeerte [[14]audio1, [15]audio2]

10. [16]*De kleine Logicomix*
11. [17]*Wittgensteins Tractatus*
12. [18]*Wittgensteins enkelvoudige voorwerpen (sectie 4 niet)*
13. [19]*Schakels of touwtjes?*
14. [20]*De syllogismeelre van Aristoteles*
15. [21]*De logica van Boole*
16. [22]*De logica van Frege*
17. [23]*Cantors verzamelingenleer*
18. [24]*Russells paradox*

1. <https://gjerutten.nl/Zomercursus2019College3Deel1.m4a>
2. <https://www.gjerutten.nl/Zomercursus2019College3Deel2.m4a>
3. <https://www.gjerutten.nl/Over%20het%20hylemorfisme%20van%20Aristoteles.pdf>
4. https://www.gjerutten.nl/FragmentenMetafysicaAristoteles_ERutten.pdf
5. <https://www.gjerutten.nl/Over%20de%20eerste%20beginselen.pdf>
6. https://www.gjerutten.nl/HetOntologischArgument_ERutten.pdf
7. <https://geloofenwetenschap.nl/nogmaals-anselmus/>
8. <https://geloofenwetenschap.nl/alsnog-anselmus/>
9. <http://gjerutten.blogspot.com/2020/01/alweer-anselmus.html>
10. <https://www.gjerutten.nl/Zomercursus2019College4Deel1.m4a>
11. <https://www.gjerutten.nl/Zomercursus2019College4Deel2.m4a>
12. <https://www.gjerutten.nl/Over%20de%20Cartesiaanse%20natuurwetenschap.pdf>
13. <http://gjerutten.blogspot.com/2021/06/cartesiaanse-meditaties.html>
14. <https://www.gjerutten.nl/Zomercursus2019College8Deel1.m4a>
15. <https://www.gjerutten.nl/Zomercursus2019College8Deel2.m4a>
16. http://www.gjerutten.nl/DeKleineLogicomix_ERutten.pdf
17. <http://www.gjerutten.nl/WittgensteinsTractatus.pdf>
18. <http://www.gjerutten.nl/Wittgensteins%20enkelvoudige%20voorwerpen.pdf>
19. http://gjerutten.blogspot.nl/2016/06/schakels-of-touwtjes-een-inherente_76.html
20. <https://www.gjerutten.nl/Syllogistiek.pdf>
21. <https://www.gjerutten.nl/Boole.pdf>
22. <https://www.gjerutten.nl/Frege.pdf>
23. <https://www.gjerutten.nl/Cantor.pdf>
24. <https://www.gjerutten.nl/Russell.pdf>

Twaalf uur Heidegger: fenomenologische, epochale en analytische wegen naar het zijn (2021-05-30 23:22)



In maart en april van dit jaar gaf ik voor het vak *Symbolisch leven II* binnen de tweejarige VU master *Filosofie van cultuur en bestuur* vier colleges over fenomenologische, epochale en analytische wegen naar Heideggers zijn. Het betreft in totaal twaalf uur Heidegger. De colleges zijn online te bekijken. Zie [1][hier](#) voor het eerste, [2][hier](#) voor het tweede, [3][hier](#) voor het derde en [4][hier](#) voor het vierde en laatste college.

1. https://youtu.be/RyiHg_ali8E
2. <https://youtu.be/4SIdYv0PXvU>
3. <https://youtu.be/m0CaRDOF31c>
4. <https://youtu.be/mX60bZwo6K0>

2.6 June

Een ordening van de overtuigingsmiddelen (2021-06-04 21:12)



Ten behoeve van zijn bespreking van het onderdeel van de vinding doorloopt Quintilianus achtereenvolgens de vijf bestanddelen van de gerechtelijke redevoering. Aangekomen bij het derde bestanddeel, de bewijsvoering, maakt hij een onderscheid tussen niet-vakmatige en vakmatige bewijsmiddelen.

De niet-vakmatige bewijsmiddelen bestaan uit het materiaal dat direct betrekking heeft op de zaak en dat de redenaar ontvangt. De orator krijgt ze aangereikt en bedenkt ze niet zelf. Quintilianus noemt bijvoorbeeld getuigenverklaringen, voorvonnissen, documenten en

eden. Vakmatige bewijsmiddelen ontleent de redenaar zelf aan de zaak. De orator laat ze als het ware uit de zaak geboren worden. Quintilianus onderscheid (i) indicaties of tekens, (ii) voorbeelden en gezaghebbende uitspraken, en (iii) argumenten.

Indicaties of tekens worden ook sporen of aanwijzingen genoemd en zijn vaak gebaseerd op niet-vakmatig materiaal. Quintilianus denkt hierbij aan bebloede kleding, geschreeuw, of een blauwe plek. De redenaar bedenkt ze niet. Ze komen tegelijk met de zaak tot hem. Toch gaat het om vakmatige en dus niet om niet-vakmatige bewijsmiddelen. Dit komt omdat er ook indicaties zijn die geheel door de redenaar zelf bedacht en ingebracht worden. Wel staan de indicaties dicht bij de niet-vakmatige bewijsmiddelen.

Voorbeelden en gezaghebbende uitspraken zijn eveneens vorhanden materiaal waarvan de redenaar gebruik kan maken. Maar omdat dit materiaal door de redenaar zelf van buiten de zaak erbij gehaald wordt en talentvol wordt ingezet, gaat het wel degelijk om vakmatige bewijsmiddelen. Zo schrijft Quintilianus: "Wat van buiten erbij gehaald wordt, heeft op zichzelf geen enkele waarde, tenzij het talent van de redenaar het toesnijdt op de bruikbaarheid voor het onderhavige geschil." (p.275) Voorbeelden en gezaghebbende meningen staan dan ook verder af van de niet-vakmatige bewijsmiddelen dan de indicaties of tekens. De vakmatige bewijsmiddelen die het verst van de niet-vakmatige bewijsmiddelen afstaan, omdat de redenaar deze geheel zelf bedenkt en uit de zaak laat ontspringen, zijn de argumenten.

De drie vakmatige bewijsmiddelen zijn logische, rationele of informatieve overtuigingsmiddelen. Ze behoren tot het overtuigingsmiddel van de logos. Daarom staan de drie vakmatige bewijsmiddelen dichter bij de eveneens logosmatige niet-vakmatige bewijsmiddelen dan de twee overige niet-logosmatige overtuigingsmiddelen ethos en pathos.

Cartesiaanse meditaties (2021-06-10 13:06)



Descartes legt het zwaartepunt bij de mens. Wat wij zelf autonoom met ons eigen verstand helder en evident inzien is waar. Wij zijn voor onze ware ideeën dus niet meer afhankelijk van reeds gegeven ideeën in de werkelijkheid buiten ons die wij door zintuiglijke aanschouwing moeten abstraheren uit de ons omringende natuur of door herinnering dan wel intellectuele aanschouwing met het "geestesoog" moeten verkrijgen uit het Platonse transcendentie Ideeënrijk.

Dit betekent wel dat Descartes nog altijd vertrekt vanuit de klassieke Platoons-Aristotelische these dat er sprake is van een hechte parallelle tussen denken en zijn. Want Descartes

veronderstelt dat alles wat door ons helder en onbetwijfelbaar gedacht wordt, waar is als uitspraak over de werkelijkheid. Deze vooraf gegeven parallelle kriegt bij Descartes echter een ander karakter. Ze betreft bij Descartes de waarheid van de door ons verstand autonoom en actief verkregen evidente inzichten en niet langer de waarheid van de door ons verstand passief door receptie ontvangen ideeën buiten onze geest. Het verstand van de mens krijgt bij Descartes zo een veel actievere en bepalendere rol.

Hoewel Descartes de Aristotelische wezensvormen uit de natuur verwijdert en zo de intieme band tussen deze vormen en de hierop gebaseerde ideeën in ons verstand doorsnijdt, houdt hij dus wel een andersoortige hechte band tussen onze geest en de buitenwereld in stand. Het zijn nu onze *a priori* zelfevidente inzichten die steeds naar waarheid corresponderen met de buitenwereld. Wat voor de mens zelf helder en evident is, wordt nu bepalend voor wat waar is in plaats van wat buiten onze geest intelligibel is ingeschreven in de orde van het zijn. Het menselijk subject wordt bepalend en welhaast zelfwetgevend. De Cartesiaanse parallelle tussen denken en zijn is dan ook inderdaad van een heel andere aard dan de Platoons-Aristotelische.

Precies deze veronderstelde parallelle tussen denken en zijn gaat bij Descartes vooraf aan zijn gehele denken. Neem zijn Godsbewijs. Descartes kan zijn eigen Godsbewijs alleen accepteren omdat de premissen ervan volgens hem onbetwijfelbaar zijn en dus op grond van genoemde parallelle dan ook inderdaad waar moeten zijn. Zijn Godsbewijs is dus afhankelijk van de door hem veronderstelde parallelle. Nog voordat Descartes het bestaan van God bewijst, heeft hij dus al een eerste sprong gemaakt van het denken naar het zijn oftewel van de geest naar de natuur.

Nadat hij zijn Godsbewijs geleverd heeft, doet hij een beroep op God om nogmaals een sprong te kunnen maken van de geest naar de natuur. Deze tweede sprong betreft dan niet de waarheid van onze zelfevidente inzichten, maar de waarheid van onze zintuiglijke ervaringen. Onze concrete zintuiglijke waarnemingen van bijvoorbeeld tafels en stoelen moeten op waarheid gebaseerd zijn omdat God als volmaakt wezen goed is en als goed wezen eerlijk is en ons dus niet bedriegt. Voor zijn tweede sprong heeft Descartes dus God nodig. De eerste sprong blijft bij Descartes echter een onuitgesproken vooronderstelling die niet nader gefundeerd wordt. Uitgaande van deze ongefundeerde eerste sprong bewijst Descartes het bestaan van God en is hij met een beroep op God in staat om zijn tweede sprong te voltrekken. Precies omdat Descartes zijn eerste sprong niet fundeert, werkt hij in feite gewoon door in het spoor van de oude Griekse these van een hechte parallelle tussen denken en zijn. Het enige wat hij doet is deze parallelle transformeren of "ombuigen" naar het menselijk subject. Wat wij autonoom helder en zelfevident inzien, moet waar zijn.

Wat leren we bij Descartes nadat we de sprong van de geest naar de natuur gemaakt hebben? De natuur buiten de geest is volgens hem *res extensa* oftewel loutere materiële uitgebreidheid. De materie kent als *res extensa* slechts mathematische eigenschappen en laat zich daarom uitstekend restloos beschrijven door de wiskunde. In die zin is ontologie voor Descartes wiskunde. Descartes beweert dan ook niet dat er buiten de geest geen materie is. Er is uiteraard materie buiten de geest ('*res*'), maar de materie heeft louter wiskundige eigenschappen zoals vorm, aantal, beweging en volume. En daarom wordt de materie ('*res*') nader gekwalificeerd als *extensa*. In onze tijd neemt bijvoorbeeld de Franse filosoof Alain Badiou dezelfde positie in. De werkelijkheid laat zich volgens Badiou eveneens perfect beschrijven door wiskunde en daarom komt het beoefenen van wiskunde als wetenschap neer op het beoefenen van ontologie als wetenschap.

In de tijd van Descartes hadden Copernicus, Kepler en Galilei reeds op succesvolle wijze wiskunde toegepast binnen de natuurwetenschap. Maar hoe is de succesvolle mathematische natuurwetenschap van Copernicus, Kepler en Galilei eerst mogelijk? Deze vraag naar de mogelijkheidsvoorraarde van het bestaan van succesvolle mathematische natuurwetenschap stelt Descartes al vóór Kant. Zijn antwoord is niet Kants Copernicaanse wending, maar zijn claim dat zoals gezegd de natuur zelf restloos wiskundig van aard is. Vaak wordt in dit verband gesteld dat het afscheid nemen van de Aristotelische normatieve intelligible wezensvormen heeft geleid tot een onttovering van de natuur. Dit is maar ten dele waar. Want we krijgen er bij Descartes normatieve intelligible mathematische natuurwetten voor terug. Deze natuurwetten zijn naar hun aard dan niet *categorial* zoals de wezensvormen. Ze zijn daarentegen *propositioneel* van aard.

Dit laatste is niet onbelangrijk. De werkelijke innovatie die geleid heeft tot de opkomst van de moderne natuurwetenschap was niet de wending naar de empirie, Aristoteles was immers een empirist, en evenmin de wending naar de al sinds lang toegepaste wiskunde in het Hellenisme, de late Oudheid en de Renaissance. De sleutel lag elders. Het betrof een wending in het hart van de metaphysica zelf. De sleutel was het inzicht dat de eerste beginselen van de werkelijkheid niet in de *categoriale* conceptuele orde van de wezensvormen, maar in de *propositionele* orde gevonden moeten worden. De eerste beginselen zijn geen fundamentele eidetische begrippen of *wezensconcepten*, maar evident ware *propositions*. Zo werd zowel analyse als synthese binnen de natuurwetenschap pas werkelijk succesvol.

Dit is de allesbepalende wending waarin Descartes een cruciale rol heeft gespeeld. Daarnaast heeft Descartes in zijn jonge jaren ook aan de basis gestaan van interessante innovaties binnen de wiskunde zelf. Door het vulgaire met het sacrale te verbinden ontstaat vaak iets moois. Nu werd algebra in de tijd van Descartes veelal nogal vulgair gevonden. Het mathematisch sacrale of mathematisch ware betrof de eerbiedwaardige klassieke demonstratieve meetkunde. Descartes smeide echter een hecht huwelijk tussen beide met zijn nieuwe algebraïsche meetkunde en opende zo binnen de wiskunde geheel nieuwe werelden.

In de metaphysica van Descartes zijn naast het analogon van de Platoons-Aristotelische parallellelie tussen denken en zijn ook andere reminiscencies van de Griekse metaphysica te vinden. Zo is bij Aristoteles God een aan zichzelf denkend denkend ding dat zich omringd weet door een door dit denken bestuurd kosmisch lichaam. Bij Descartes is de mens een aan zichzelf denkend denkend ding dat zich omringd weet door een door dit denken bestuurd menselijk lichaam. Wederom zien we hoe bij Descartes het zwaartepunt steeds verschuift naar de mens.

De-wereld-voor-ons en Wittgensteins Tractatus (2021-06-22 17:01)

Volgens Wittgenstein is ons gevoel van de wereld als begrensd geheel het mystieke. Die begrenzing is gelegen in onze taal. Hij stelt namelijk dat de grenzen van onze taal steeds de grenzen van onze wereld zijn.

Uitgaande van mijn wereld-voor-ons kennisleer is de-wereld-voor-ons precies de wereld zoals wij deze als inherent talige wezens ervaren en denken. Wittgensteins *Tractatus* kan

dan ook begrepen worden als een poging tot explicatie van de fundamentele logosmatige structuur van de-wereld-voor-ons.

Het gevoel van de wereld als begrensd geheel is precies het gevoel geworpen te zijn in de-wereld-voor-ons. En dit gevoel is inderdaad mystiek. De-wereld-voor-ons is voor ons het mystieke. Het is het permanent magische. Het 'op zichzelf' van de-wereld-voor-ons, de eigenstandige aard ervan, is voor ons als mensen volkomen en voorgoed onkenbaar. Nooit zullen wij het absolute kennen.

2.7 July

Sententie (2021-07-22 07:45)

Wij zullen elkaar waarschijnlijk nooit meer zien. Maar sterf ik morgen, dan ben jij de liefde van mijn leven. Leef ik nog duizend jaar een rijk en bewogen leven, dan ben jij de liefde van mijn leven.

De verlichting die geen verlichting was (2021-07-22 07:47)

Filosofisch gezien was de verlichting geen verlichting. Descartes, Spinoza, Locke, Diderot, Voltaire, Smith, Montesquieu, Beccaria, Hume, Rousseau en Kant wijsgerig diepgaander dan Aquino, Scotus, Ockham, Avicenna, Anselmus, Augustinus, Proclus, Plotinus, Aristoteles, Plato en Heraclitus? Nee, natuurlijk niet.

Men pretendeerde de mens existentieel te verlichten, hetgeen alleen denkbaar is door het inbrengen van wijsheid, van wijze denkbeelden die naar hun aard dan ook wijsgerig zijn. Maar zoals gezegd was men wijsgerig helemaal niet dieper, niet verlichter, dan voorgaande generaties.

Dat men pretendeerde mensen existentieel te verlichten, was ontgezenzeggelijk het geval. Maar dát vereist zoals gezegd het inbrengen van wijsheid en dus van wijsgerige inzichten, zodat men alléén werkelijk kan "verlichten" als men wijsgerig dieper is. En precies omdat van diepere wijsgerige inzichten geen sprake was, was er dus ook geen sprake van verlichting.

De status van een Godsdebat (2021-07-24 08:51)

De eigenlijke strijdvraag of status van een Godsdebat is zelden de feitelijke kwestie of God bestaat of de vraag naar de definitie van 'God'. Vaak heeft de strijdvraag betrekking op iets wat het midden houdt tussen de hoedanigsheids- en bevoegdheidsstatus. Want het komt meestal neer op de vraag of het bestaan van God zich leent voor rationale deliberatie en zo ja, wat dan het meest geschikte rationaliteitsmodel is. Mijn werk van de laatste tien jaar impliceert een volmondig 'ja' indien we uitgaan van een inclusief model van rationaliteit waarbij steeds theoretische (logos), affectieve (pathos) en praktische (ethos) redenen gelden, de logos grondt in de zowel apriorische als talige wereld-voor-ons-metafysica, en bovendien de deliberatie zich richt op het evalueren en vervolgens onderling vergelijken van gehele wereldbeelden oftewel allesomvattende interpretatiekaders voor wereldduiding en levensoriëntatie.

“Daar regeert zij” (2021-07-29 18:50)

Voor een geschil in de hoedanigheidsstatus staat het ‘wat’ vast en is de vraag ‘hoe’ het gedaan is. De kwestie van het ‘hoe’ vraagt volgens Quintilianus de meeste aandacht van de redenaar. Zo stelt hij: “Hoe iets overkomt, is echter een kwestie van welspreekendheid: hier regeert zij, hier beveelt zij, hier behaalt slechts zij de zege.” Bovendien heeft het inbrengen van emoties juist in deze status het meeste effect. De hoedanigheid is dan ook het eigenlijke domein van de retorica. Genoemd contrast tussen ‘wat’ en ‘hoe’ is door Heidegger ingezet voor zijn articulatie van de ontologische differentie tussen de zijnden en het zijn. Heideggeriaans gezegd verhouwt de hoedanigheidsstatus zich tot de feitelijkheids- en definitiestatus, zoals het zijn zich verhouwt tot de zijnden. Hoedanigheid wordt immers steeds geplaatst tegenover feitelijkheid en wettelijke kwesties. De hoedanigheidsstatus raakt zo aan de bovenfeitelijke en buitenjuridische zin van de werkelijkheid. De orator streeft erna deze zin in zijn redevoering te ontsluiten. Retorica heeft daarom veeleer betrekking op de ontologische dan op de ontische dimensie van de werkelijkheid. Daar regeert zij.

2.8 August

Een kwantitatieve retorica? (2021-08-03 21:11)

In een rechtzaak heeft de aanklager argumenten a_i voor het schuldig zijn van de beklaagde. Hierbij behoort i tot een indexverzameling I van de vorm $\{1, \dots, n\}$ voor een zeker natuurlijk getal n groter dan of gelijk aan 1. De verdediger van de beklaagde beschikt voor iedere i in I over een objectie v_i waarbij v_i concludeert dat a_i faalt óf zelfs indien succesvol de beklaagde niet schuldig maakt. Laat $e(a_i)$ en $e(v_i)$ staan voor de “epistemische sterkte” van respectievelijk argument a_i en objectie v_i . De notie van epistemische kracht wordt hier primitief gelaten. Wat is in deze rechtzaak retorisch gezien de meest indrukwekkende objectie van de verdediger? De retorisch indrukwekkendste objectie van de verdediging lijkt v_{i^*} waarbij i^* zodanig gekozen is dat $e(v_{i^*}) + e(a_{i^*}) = \max \{ e(v_i) + e(a_i) : \text{voor alle } i \text{ in } I \text{ met } e(v_i) \geq e(a_i) \}$. Hierbij wordt aangenomen dat er tenminste een v_i is met $e(v_i) \geq e(a_i)$. Er zijn echter alternatieven. Laat me er twee noemen. Volgens het eerste alternatief is de retorisch indrukwekkendste objectie v_{i^*} waarbij i^* zodanig gekozen is dat $e(v_{i^*}) - e(a_{i^*}) = \max \{ e(v_i) - e(a_i) : \text{voor alle } i \text{ in } I \}$. Het tweede alternatief laat zich iets lastiger formuleren. Beschouw de verzameling $J = \{ j : e(a_j) = \max \{ e(a_k) : \text{alle } k \text{ in } I \text{ waarvoor } e(v_k) \geq e(a_k) \} \}$. De retorisch indrukwekkendste objectie volgens dit tweede alternatief is dan v_{j^*} waarbij j^* zodanig gekozen is dat $e(v_{j^*}) = \max \{ e(v_j) : j \text{ in } J \}$. Hier is de gedachte dat de objectie die retorisch het meest indrukwekkend is, betrekking moet hebben op een van de epistemisch sterkste argumenten van de aanklager.

Een dwarsdoorsnede van het tweeluik (2021-08-08 14:19)

In mijn tweeluik *Het Retorische Weten* komen verschillende thema’s aan de orde. Voorbeelden hiervan zijn naast retorica het sublieme, liefde, lijden, en specifieke systematisch-metafysische en fenomenologische vraagstukken. Andere belangrijke thema’s betreffen het evalueren van wereldbeelden, mijn semantisch argument, mijn wereld-voor-ons kennisleer, niet-feitelijke

waarheden, en de vraag naar de status van de metafysica als zodanig. Hieronder vermeld ik de belangrijkste gedeelten die op laatstgenoemde thema's betrekking hebben. Voor wat betreft het eerste deel gaat het dan om blz. 43-62 (over mijn wereld-voor-ons kennisleer), blz. 131-142 (het evalueren van wereldbeelden), blz. 185-192 (het semantisch taalargument en de implicaties daarvan voor ons wereldbeeld), en blz. 243-244 over esthetica en metafysica. In het tweede deel betreft het blz. 7-16 (over niet-feitelijke waarheden), blz. 17-36 (over pre-socratische wijsheid), blz. 119-130 (over metafysica), blz. 181-186 (sleuteltekst en leidraad omdat veel elementen hierin terugkomen), blz. 257-259 (wederom over niet-feitelijke waarheid), blz. 267-268 (over retorica en de grote vragen), en blz. 274-275 (wederom over mijn wereld-voor-ons kennisleer), blz. 275-276 (over twee verbanden tussen de-wereld-voor-ons kenleer en het semantisch argument), en tenslotte blz. 277-279 (over vier wijzen van spreken over de-wereld-voor-ons).

De ouden (2021-08-22 22:40)

De ouden wisten zich nog omringd door ongerekte wilde natuur waarvan de wortels reikten tot aan het begin der tijden. Men bewoonde een wereld waarin dat begin voelbaar aanwezig was. Die levenservaring kennen wij niet meer. Ze ging in de afgelopen twee millennia voorgoed verloren.

Antinomieën bij Gorgias en Kant (2021-08-28 18:04)

Gorgias toont in *Over het niet-zijnde of over de natuur* aan dat er antinomieën ontstaan als we een 'zijnde op zichzelf' aannemen. Kant concludeert op grond van soortgelijke antinomieën dat dat zijnde onkenbaar is. Gorgias concludeert daarentegen dat zo'n zijnde er niet is. Pas daarna betoogt hij dat als het er toch is, het onkenbaar is. Beiden beperken op grond van voorgaande het toepassingsbereik van de menselijke rede tot het domein van de verschijnselen, alhoewel Gorgias het fenomenale domein onvergelijkbaar veel ruimer invult dan Kant. En zoals volgens Gorgias de fenomenale wereld een schepping is van de menselijke logos op grond van binnengesloten primaire indrukken zoals kleur en smaak, is volgens Kant de fenomenale wereld een mentale constructie van het menselijk verstand op grond van binnengesloten prikkels.

Boek VIII-XII van de *Institutio Oratoria* van Quintilianus: overwegingen en citaten (2021-08-30 14:36)

Wat Aristoteles met zijn *Organon* niet lukte is Quintilianus met zijn *Institutio Oratoria* wel gelukt: een eind maken aan een heel vakgebied door het zo goed als volledig te voltooien. Hieronder volgt een overzicht van overwegingen en opvallende citaten bij het lezen van de laatste vijf boeken van de *Institutio*. Dit overzicht wordt steeds bijgewerkt zolang mijn Quintilianus werkgroep loopt. Overwegingen en citaten bij de eerste zeven boeken zijn [1][hier](#) bijeengebracht.

Overwegingen

1. De verwoording raakt bij Quintilianus aan de vinding. Constructen als enthymeem, analogie, amplificatie, afzwakking, aanschouwelijkheid, tautologie en sententie vinden we bij beide. Vorm en inhoud lopen zo in elkaar over en worden uiteindelijk zelfs één. De orator ontsluit beide tegelijkertijd. Vorm is inhoud. Inhoud vorm.

2. Een "omgekeerde copernicaanse wending" avant la lettre bij Quintilianus: men dient de woorden aan zijn onderwerp aan te passen in plaats van een onderwerp te zoeken bij zijn woorden. (p. 405)
3. De oorspronkelijke betekenis van enthymeem is uit tegengestelden bestaande gemoedsoverweging. Als gevoelsantithese is ze zowel middel tot verfraaiing als oorsprong van het argumenteren. Verfraaiing en argumentatie gaan immers beide terug op het aanwijzen van treffende contrasten.
4. Door twitter heeft de 'sententia' een onvoorziene comeback gemaakt. De klassieke sententiënleer zoals beknopt beschreven in boek VIII van Quintilianus kan zo op twitter worden toegepast.
5. Quintilianus maakt onderscheid tussen drie soorten woordgebruik. Wanneer wij woorden gebruiken om te verwijzen naar dingen waar deze woorden normaal gesproken naar verwijzen, dus wanneer wij eigennamen van dingen gebruiken, is sprake van eigenlijk woordgebruik. In het geval van eigenlijk woordgebruik wordt uiteraard de eigenlijke betekenis van de gebruikte woorden gehanteerd. Eigenlijk woordgebruik veroorzaakt helderheid. Oneigenlijk woordgebruik betreft woordgebruik dat niet eigenlijk is. Quintilianus erkent twee vormen van oneigenlijk woordgebruik. Het kan gaan om overdrachtelijk woordgebruik waarbij treffende, passende of noodzakelijke metaforen ingezet worden. Hoewel in dit geval woorden gebruikt worden om naar dingen te verwijzen waar deze woorden normaal gesproken niet naar verwijzen, dus hoewel in dit geval geen eigennamen van dingen gebruikt worden, is de gehanteerde betekenis van de woorden niet oneigenlijk. Quintilianus spreekt in dit verband zelfs van het hanteren van de eigenlijke betekenis van de gebruikte woorden. Deze vorm van oneigenlijk woordgebruik veroorzaakt fraaiheid. Daarnaast is er oneigenlijk woordgebruik waarbij oneigenlijke betekenissen gehanteerd worden. Deze vorm van oneigenlijk woordgebruik is volgens Quintilianus ongepast, misplaats en zelfs een vorm van misbruik. Eigenlijk woordgebruik heeft origens altijd betrekking op gangbare woorden. Gebruik van een niet gangbare eigennaam voor een ding is dus geen eigenlijk woordgebruik.
6. Bij zijn bespreking van stijlmiddelen tot verfraaiing noemt Quintilianus op enig moment het middel van de bondigheid. Het is mooi indien we meer in minder woorden weten te vervatten. Direct hierna noemt hij de emfase. De emfase ligt in het verlengde van de bondigheid omdat in het geval van de emfase een woord wordt gebruikt dat meer zegt dan het woord normaal gesproken zegt. Denk aan "De Grieken zijn in het paard afgedaald" (daarmee aangevend hoe groot het paard wel niet is), "Hij is een mens", "Wees een man!" of "Er moet geleefd worden". De bondige uitdrukking en de emfase zijn voorafschaduwingen of zelfs proto-vormen van het stijlmiddel van de amplificatie omdat ze vermeerderen, vergroten dan wel versterken. In amplificatie en afzwakking is volgens Quintilianus zelfs de kracht van de redenaar gelegen. Vrijwel direct na de introductie van de stijlmiddelen van de bondigheid en emfase behandelt hij dan ook de verschillende manieren waarop een redenaar door stijl kan amplificeren. Een van deze manieren is amplificatie door deductie. Door bijvoorbeeld te zeggen dat twee mannen met moeite het pantser van Demoleos op hun schouders konden dragen, wordt voor de toehoorder direct duidelijk dat Demoleos erg groot geweest moet zijn. Quintilianus merkt in dit verband terecht op dat dit lijkt op de emfase. Maar, zo stelt hij, emfase geeft te denken op grond van een woord, terwijl amplificatie door deductie dat doet op grond van feiten.
7. Oorspronkelijk betekende 'sententia' innerlijke gewaarwording. Een sententia betrof

een zaak van het hart, een hartstocht, en had dan ook betrekking op de lichamelijke- of beter de gemoedskant van de mens. Deze innerlijke gewaarwordingen werden na verloop van tijd meer geestelijk begrepen als mentale voorstellingen. Sententiën werden zo een zaak van de geest. Ze werden dan ook vanaf een bepaald moment begrepen als meningen of inzichten. Een sententie kwam bekend te staan als een kernachtige gedachte gebaseerd op een gevoel of gewaarwording. En waar geest is, is woord. De betekenis van 'sententia' verschoof zo naar het woordelijk uitspreken van de kernachtige gedachte. Sententiën werden anders gezegd verwoorde gemoedsoverwegingen. Het enthymeem is dan ook de sententie bij uitstek. De nadruk kwam vervolgens te liggen op het uitgesprokene, op het verwoerde, en in het verlengde daarvan werden sententiën vooral ook begrepen als aforismen, briljante uitspraken of pakkende spreuken.

8. De retorica van Quintilianus steunt op Cicero die grotendeels is gevormd door de retorica die Isocrates van zijn leraar Gorgias overnam. Ook Aristoteles is met zijn op pathos, stijl en ethos gebaseerde waarschijnlijkheidsretorica schatplichtig aan Gorgias. Meer dan hij toegeeft.

9. Quintilianus spreekt in Boek VIII tussen neus en lippen door over "sprekers die in een niet al te grijs verleden nog 'voorwaar' zeiden" en even daarvoor over "het vallen van de woorden van het kruis". Zou hij hier een bepaalde spreker op het oog hebben zonder hem te noemen?

CitatEN

1. "Daarom moet men er niet op toezien dat hij het begrijpt, maar dat het absoluut onmogelijk is dat hij het niet begrijpt." (Quintilianus 401)

2. "Wie slechts correct en helder spreekt, wordt vaak mager beloond, omdat hij eerder de indruk wekt fouten te vermijden dan iets bijzonders te hebben bereikt." (Quintilianus 401)

3. "Alle welsprekendheid betreft het leven zelf, ieder betrekt wat hij hoort op zichzelf, en de geest is het meest ontvankelijk voor wat hij herkent." (Quintilianus 413)

4. "Zoals men zegt dat onder Griekse muzikanten diegenen rietblazer worden, die er niet in slagen de cither te leren bespelen, zo zien wij degenen die er niet in slagen tot redenaars uit te groeien, terecht komen in de rechtenstudie." (Cicero, Pro Murena 13.29)

5. "Volgzaamheid baart vrienden, waarheid haat." (Terentius, Andria 68)

6. "Een redevoering waarvan men de woorden prijst, werkt inhoudelijk niet. Laat dus de aandacht voor de stijl zo groot mogelijk zijn, zolang we maar beseffen dat we het niet voor de woorden doen, maar dat die woorden juist bedacht zijn terwille van de inhoud." (Quintilianus 396)

7. "Al te bloemrijke sprekers ontbreekt het aan orde en maatbesef, al te schrale sprekers aan kracht." (Quintilianus)

8. "De kracht van een redenaar is toch geheel gelegen in versterking en afzwakking. Beide effecten berusten of op de inhoud, of op de woorden." (Quintilianus 416)

9. "Want zoals stormen vaak voorspelbaar zijn op grond van een duidelijk herkenbaar

weerbeeld, vaak ook echter volstrekt onverwacht en onverklaarbaar door een duistere oorzaak opgezwept worden, zo kan men van deze politieke stormen vaak begrijpen door welke oorzaak ze op gang gebracht zijn, maar is dat vaak ook zo duister, dat het wel lijkt of ze zonder enige oorzaak opgestoken zijn." (Cicero, Pro Murena 17.36)

10. "Sommigen [...] ontvluchten en deinzen terug voor al die dingen die het luisteren naar een redevoering tot een genoegen maken, en waarderen slechts wat vlak, aards en pretentieloos is. Zo komen zij, in hun angst een keertje te vallen, helemaal niet van de grond." (Quintilianus 426)

11. "Dat er van ironie sprake is, blijkt uit de voordracht, uit het karakter of uit de aard van de zaak: als een daarvan in tegenspraak is met de woorden, is het duidelijk dat deze het tegenovergestelde betekenen." (Quintilianus 436)

12. "En dan is er ook nog het overbodig gedoe: dit is het, waarin nauwgezetheid zich van pietluttigheid, en religiositeit zich van dweperij onderscheidt." (Quintilianus 410)

13. "Een hyperbool is een smaakvolle overdrijving van de waarheid. [...] Maar ook hier is maat houden geboden. Want hoewel iedere hyperbool verder gaat dan geloofwaardig is, wil dat nog niet zeggen dat zij ook verder moet gaan dan aanvaardbaar is." (Quintilianus 438-9)

1. <http://gjerutten.blogspot.com/2021/03/institutio-oratoria-overwegingen-en.html>

2.9 September

Antapodosis (2021-09-02 19:50)

"Want zoals stormen vaak voorspelbaar zijn op grond van een duidelijk herkenbaar weerbeeld, vaak ook echter volstrekt onverwacht en onverklaarbaar door een duistere oorzaak opgezwept worden, zo kan men van deze politieke stormen vaak begrijpen door welke oorzaak ze op gang gebracht zijn, maar is dat vaak ook zo duister, dat het wel lijkt of ze zonder enige oorzaak opgestoken zijn." (Cicero, Pro Murena 17.36)

2.10 October

Wat is het subject van het predicaat 'overtuigend'? (2021-10-09 13:26)



We prediceren het overtuigende niet van de inhoud, niet van de stijl, niet van de structuur en ook niet van de voordracht van de redevoering. Maar waarvan prediceren we het dan wel? De vraag lijkt wellicht vreemd. Prediceren we niet gewoon het overtuigende van de inhoud? Met het stellen van de vraag wil echter een diepe retorische waarheid uitgedrukt zijn. Wat is het dat overtuigt? Waarvan zeggen we dat het overtuigend is? Zeggen we het van de inhoud van de redevoering? Nee. Van de vorm ervan? Nee. Van de structuur? Nee. Van de voordracht? Nee. In wat volgt zal ik toelichten waarvan we het dan wel zeggen.

De inhoud van een redevoering is op zichzelf beschouwd niet datgene wat overtuigt. Hetzelfde geldt bijvoorbeeld voor de stijl. Het is het geheel van inhoud, opbouw, verwoording en voordracht tezamen dat al dan niet overtuigt. Alleen van dat geheel prediceren we het overtuigende. De inhoud van een redevoering draagt, net zoals bijvoorbeeld de voordracht of vorm ervan, uiteraard wel bij aan het overtuigende. Want het maakt deel uit van genoemd geheel. Maar het is niet de drager van het overtuigende. Het is niet datgene waarvan we zeggen dat het overtuigt. Dat zeggen we alleen van het geheel.

Vergelijk de genera. Aristoteles leert dat elk zijnde, elke substantie een eenheid is van vorm en materie. Neem nu een zijnde. Bijvoorbeeld Jan. Jan behoort tot het genus, tot het geslacht 'mens'. We prediceren 'mens' van Jan. We prediceren dus 'mens' van het gehele zijnde en niet van Jans materie of vorm. Waarvan prediceren we dus het genus? Van de materie? Nee. Van de vorm? Nee. We prediceren het genus van het gehele uit vorm en stof bestaande zijnde. In het geval van de genera prediceren we het genus van het gehele zijnde en dus niet alleen van de vorm of materie. Zo ook hier. We kunnen een formeel onderscheid maken tussen inhoud en andere aspecten zoals vorm en voordracht. Maar het is uiteindelijk het geheel dat overtuigt. Of niet natuurlijk.

Uiteraard dient iedere inhoud altijd al in een bepaalde vorm gegoten te zijn om mededeelbaar te zijn. Maar de retorische vorm is meer dan deze noodzakelijke vorm. De retorische vorm omvat stijlmiddelen en opbouw. Binnen een retorische context wordt met 'vorm' dan ook altijd zowel uitdrukkingswijze of taalgebruik en structuur of ordening bedoeld. Beide behoren tot de vorm oftewel de schikking in taal. Dat is inherent aan de retorische beschouwingswijze. Het gaat steeds om een retorisch rijke vorm vervat in genoemd geheel. En dat geheel omvat zoals gezegd zelfs nog meer, zoals de voordracht. Alleen dat geheel overtuigt. Alleen daarvan prediceren we het overtuigende. Alleen dat geheel is het subject van het predicaat 'overtuigend'.



BLOGBOOKER

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

Edited: October 9, 2021

